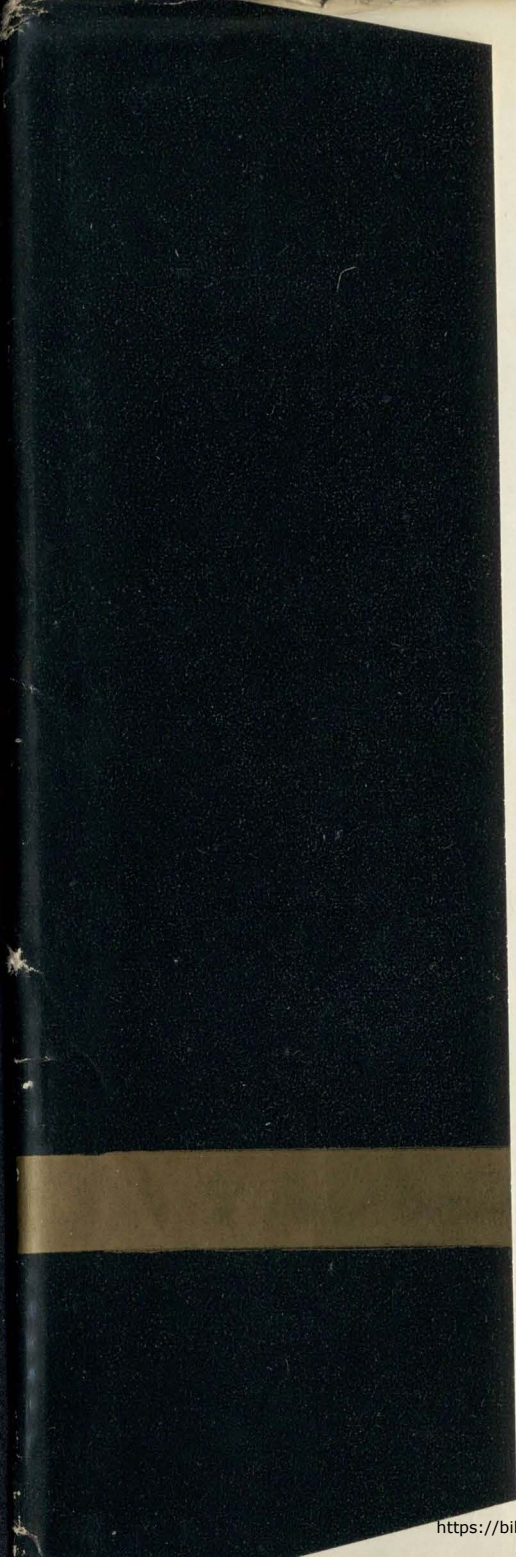


SCRITTORI
GRECI
LATINI
VII

ARISTOTELE

METAFIZICA

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ



ARISTOTEL
METAFIZICA

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ
ΤΩΝ ΜΕΤΑ ΤΑ
ΦΥΣΙΚΑ Ν

SCRIITORI GRECI ȘI LATINI
VII

ARISTOTEL METAFIZICA

Traducere de **ST. BEZDECHI**

Studiu introductiv și note

de

DAN BĂDĂRĂU

MEMBRU CORESPONDENT AL ACADEMIEI R. P. R.

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÂNE

București, 1965

<https://biblioteca-digitala.ro>

Coperta de *Eugen Stoian*

STUDIU INTRODUCŢIV

Marele Aristotel, „titan al gândirii“, după cum l-a denumit Marx¹, a lăsat o sumă întreagă de lucrări de logică și de retorică, dar opera sa mai cuprinde o serie de tratate privitoare la științele naturii, în vreme ce diverse scrieri pe care le cunoaștem se referă la estetică, la etică și la politică. În legătură însă cu așa-numita filozofie primă, editorii operei sale nu au păstrat posterității decât un singur mare corp, care s-a intitulat *περί τῆς πρώτης φιλοσοφίας*². Aristotel prezintă în acest vast tratat toate teoriile referitoare la filozofie în genere, analizează, în spirit critic sau chiar polemic, opiniile înaintașilor săi în această materie, printre care, mai în special, doctrina platoniciană a Ideilor, și reia în discuție, adâncindu-le în sens filozofic, probleme tratate deja de el în scrierile de logică, de fizică etc. Putem să spunem fără teamă că această scriere este cea mai profundă din cîte a compus Aristotel, că formează simbul întregii creații a Stagiritului, că răspunde preocupărilor sale de bază și că ne oferă într-un cuprins neobișnuit de vast și de bogat în aspecte, în patrusprezece cărți împărțite fiecare în capitole, o largă perspectivă asupra gândirii aristotelice. În întreaga sa operă, desigur, Aristotel ne apare ca un ideolog al stăpînitorilor de sclavi, dar ca un reprezentant al păturilor de mijloc ale acestora, în opoziție cu Platon, adversar înverșunat al democrației ateniene. Ca atare, el combate, în estetică, teoria

¹ K. Marx, *Capitalul*, ed. a 4-a, vol. I, București, Edit. politică, 1960, p. 118.

² Este citat sub acest titlu de Aristotel în *Despre mișcarea animalelor*, 6,700 b, 9. Cu privire la alte scrieri ale lui Aristotel închinată filozofiei prime se pot menționa două lucrări de tinerețe, astăzi total sau parțial pierdute : *Despre filozofie* (din care s-au păstrat cîteva fragmente despre care avem să vorbim în cele ce urmează) și *Despre dorință* ; cele mai vechi cataloage ale operei aristotelice mai pomenesc de niște definiții și reguli *διαρρίσεις* (*ἄριστοι* sau *ἄροι*) și de niște diviziuni (*ἄρρίσεις*) dar nu avem precizări în această materie. În *Metafizica* sa (IV (E), 2,1004 a, 1), Aristotel însuși trimite la un *ἐκλογή τῶν ἐναντίων* (*Alegerea contrariilor*), fără ca să putem desluși dacă nu este vorba de un tratat aparate și rămas necunoscut.

idealismă platoniciană despre „frumos“ și se situează pe o poziție realistă, potrivit căreia arta e o reproducere a realității, precum, în etică, el critică concepția retrogradă a lui Platon despre „bine“, arătând că este ruptă de viața reală. Iar în opera sa *Politica*, el se ridică împotriva teoriei aristocratice a „statului ideal“, așa cum o găsește în *Republica* lui Platon, și enunță o teorie proprie, moderată, în legătură cu statul sclavagist. Dar nu-i mai puțin adevărat că, cu orice ocazie, Aristotel justifică solavia, considerând-o ca o stare naturală și pretinzând că stăpînul și sclavul trebuie să fie uniți, avînd interese comune. „...Cel care prin natură — declară el — nu-și aparține sieși, ci altuia și este totuși om, acela este, prin natura sa, sclav. Pe de altă parte, omul aparține altuia atunci cînd, rămînînd om, devine o proprietate“³. Concepțiile social-politice ale lui Aristotel „sînt dominate de ideea că statul sclavagist trebuie întărit“⁴, ceea ce nu se poate realiza decît împiedicînd minoritatea oligarhică să concentreze în minile ei tot avutul obștesc; aceste concepții îl diferențiază pe Stagirit atît de democrați, cît și de adversarii cei mai retrograzi ai acestora. De unde însă, în scrierile sale politice și etice, aceste diferențieri care îl așază pe Aristotel într-o poziție de mijloc nu se afirmă decît în domeniul strict limitat al fiecărei științe sociale luate aparte, în legătură directă cu problemele proprii ale fiecăreia dintre ele, vedem cum în *Metafizică*, unde este vorba de *filozofia primă*, ele se oglindesc într-o orientare generală a gândirii, care oscilează între materialism și idealism, între „linia lui Democrit“ și „linia lui Platon“. Aici el își caută echilibrul tot într-o soluție medie, dar lovind, mai mult decît oriunde, platonismul în chiar temeliiile sale; atacînd poziția-cheie a acestuia, adică teoria Ideilor, cu hotărîre, el dovedește într-o polemică de mare stil trăsături materialiste ce nu trebuie ascunse⁵.

Vastul tratat despre care este vorba a fost așezat în colecția operelor lui Aristotel după *Fizică* și a fost transmis posterității sub titulatura de *Metafizică*; iar sub acest titlu, care derivă din *μετά τὰ φυσικά*⁶ și care, după cum am văzut, nu este titlul sub care l-a editat Aristotel la origine, îl cunoaștem pînă azi.

Metafizica nu este o lucrare încheată și armonică, ci păstrează caracterul unui corp întocmit fără prea multă ordine. Cartea a II-a, sau alfa (α)⁷, este, de altfel, în mod evident, apocrifă: ea nu are prea multă

³ *Politica*, I, 2, 7.

⁴ M. A. Dinnik și colab., *Istoria filozofiei*, vol. I, București, Edit. științifică, 1958, p. 109.

⁵ Cf. V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere*, vol. 38, București, Edit. politică, 1959, p. 279.

⁶ Prepoziția greacă *META* cu acuzativul are, în primul rînd, sensul de *după, ca urmare*. Termenul de „metafizică“, într-un singur cuvînt, se întîlnește pentru prima oară în catalogul operelor lui Aristotel întocmit de către Hesichius în secolul al VI-lea.

⁷ Împărțirea tradițională a cărților este făcută după primele 13 litere ale alfabetului grecesc; cartea a apare, după această împărțire, ca un adaos între cărțile A și B. Dacă, în locul literelor, numărătoarea se face în cifre romane de la I la XIV, fostul α corespunde cu II.

legătură cu restul, fiind mai mult o prefață a unui tratat de fizică și a fost introdusă mai târziu⁸. Acest din urmă fapt, ca și lipsa de unitate a întregului corp al *Metafizicii*, nu pot decât să creeze și să întărească convingerea că întreaga operă nu a fost redactată dintr-o dată, că Aristotel i-a compus părțile după nevoile învățămîntului pe care îl preda și că, în cele din urmă, el sau urmașii săi imediați le-au înrunit. Un lucru este sigur în tot cazul, și anume că opul a fost cunoscut foarte devreme în alcătuirea pe care o are și astăzi, cu rezerva că nu se pomeneste decât de treisprezece cărți, ceea ce exclude cartea α (datorită căreia cărțile formează totalul de patrusprezece); primul editor al *Metafizicii*, după atestarea lui Alexandru din Afrodisia, sau mai degrabă a lui Mihail din Efes, ar fi fost Eudemos din Rodos⁹, cel mai credincios discipol al lui Aristotel. Manuscrisele pe care le avem astăzi la îndemînă sînt destul de numeroase; o înșirare a lor și o descriere mai mult sau mai puțin detaliată găsim în prefața ediției Bonitz, I, p. IV—XX, în aceea a ediției Christ, p. VI și p. 21 și în ediția Ross¹⁰.

Manuscrisele existente nu au fost folosite într-o egală măsură¹¹; cele două principale sînt așa-numitul *Laurentianus* 87, 12 din secolul al XII-lea și așa-numitul *Parisinus* 1853 de la începutul secolului al X-lea; ambele au servit de temelie tuturor edițiilor moderne, între care ediția din Berlin a lui Bekker. După un text de bază al său a întocmit Schwegler o traducere germană, care a fost folosită de Lenin pentru conspectul său la *Metafizica* lui Aristotel¹². Un al treilea manuscris, descoperit mai recent și denumit *Vindobonensis*, care aparține de asemenea începutului secolului al X-lea, a fost utilizat de W. D. Ross, în paralel cu cele de mai sus, pentru ediția sa proprie.

Brandis și Bonitz au izbutit¹³, într-o largă măsură, să arate într-un mod convingător cum s-a constituit tratatul care ne preocupă. W. Jaeger, luînd în cercetare aceste studii minuțioase, a adăugat unele observații și a modificat un număr de puncte, substituindu-le interpretări în cele

⁸ Comentarii din vechime o consideră ca o disertație a lui Pasicles din Rodos, nepot al lui Eudemos, despre care pomenim în cele ce urmează.

⁹ Cf. *Metaf.*, 515 9, Hayduck; 483,19 Bonitz; Schol., 760 b, 17; vezi și Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, vol. II, secțiunea a II-a, p. 91.

¹⁰ *The Text of the Metaphysic*, p. CIV—CLXVI.

¹¹ Academia Republicii Populare Române posedă patru manuscrise mai recente (numerele 45, 431, 522 și 404) încă nestudiate, provenind de la Academiiile grecești din Principate. Cel din urmă (ms. nr. 404) cuprinde comentariul lui Mihail din Efes și se impune unor cercetări amănunțite; deși datînd din secolul al XVII-lea, el ar putea să rezerve unele surprize.

¹² Vezi V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere*, vol. 38, p. 369—378. Lucrarea lui Schwegler despre care e vorba are următoarele date bibliografice: Aristoteles, *Die Metaphysik*, Grundtext. Übersetzung und Commentar nebst erläuternden Abhandlungen von Dr. Albert Schwegler: Bd. 1, Grundtext und kritischer Apparat; Bd. 2, Übersetzung; Bd. 3, Das Commentar; Bd. 4, Das Commentar. Tübingen, 1847.

¹³ C. A. Brandis, *Diatribae academicae de perditis Aristotelis libris*, Bonn, 1823; H. Bonitz, *Metaphysica, pars posterior*, Bonn, 1849.

mai multe cazuri satisfăcătoare¹⁴. Pentru acești comentatori, ca și pentru alții mai vechi, corpul propriu-zis al tratatului este alcătuit din cărțile I, III, IV, VI, VII, VIII, IX. Cartea I (A) servește oarecum la introducerea istorică și se admite în genere că ea aparține epocii inițiale a filozofiei lui Aristotel, constituind, după expresia lui Jaeger, partea programatică a întregii opere (*Die Programmschrift*). Epoca inițială despre care este vorba poartă denumirea de perioada de la Assos; ea a urmat imediat morții lui Platon și cuprinde cei trei ani pe care Aristotel i-a petrecut la curtea regelui Hermias. Jaeger atrage atenția asupra faptului că în această carte Aristotel întrebuintează încă persoana I la plural cînd pomenește de platonicieni, ceea ce indică o dependență a aristotelismului față de platonism care va slăbi din ce în ce; observația lui Jaeger poate fi reținută ca interesantă, deși nu trebuie să înțelegem că ea poartă asupra fondului gîndirii aristotelice, care nu a variat prea mult în legătură cu teoria Ideilor.

Cartea X a *Metafizicii* nu este altceva decît o reluare, nu prea bine legată de rest, a cărților precedente; cît despre cartea XI, ea se împarte în două: prima parte rezumă cărțile III, IV și VI, iar partea a doua, care începe cu cap. 8, nu este decît o compilație inautentică a tratatului *Despre fizică*; am văzut mai sus care este cazul cărții II; la rîndul ei, și cartea V, deși incontestabil de mina lui Aristotel, este introdusă fără rost în ansamblul tratatului și îi distruge ordonanța. Trecem la cărțile XIII și XIV; ele sînt consacrate combaterii teoriei platoniciene a Ideilor și Numerelor și au fost compuse incontestabil de Aristotel în scopul întregirii tratatului; dar cartea I a avut același obiect și redactarea ei are un caracter mai matur și mai definitiv — în special decît XIII — și face inutilă orice discuție ulterioară. Cazul cărții XII (M) este cel mai interesant de studiat și a dus la tot felul de controverse. Pentru Bonitz, acest text are legătură directă cu fizica și ar fi fost adăugat. Brandis observă însă că el constituie toamă miezul filozofiei prime și că abordează problemele care formează adevăratul obiect al metafizicii, adică — pe lîngă problema primului motor — acea a ființei, acea a substanței, acea a cauzelor, acea a relației dintre individ și gen etc.; factura de expunere adesea descusută sau abia schițată, pe care o regăsim aproape pretutindeni, de altfel, în operele lui Aristotel, nu ne permite să pierdem din vedere caracterul esențial pe care-l prezintă întreaga această carte XII (A). În nici un caz nu apare că această carte este un text închis, lipsit de orice legătură cu celelalte cărți; s-a remarcat cu drept cuvînt că ea completează cartea VII (Z) în ce privește raportul dintre formă și materie, fără a mai sooti de pildă că al patrulea capitol al cărții XII (A) este comandat de unele probleme ce apar la cartea III (B).

¹⁴ Jaeger a lăsat despre Aristotel lucrări remarcabile, principalele fiind *Emendationum Aristotelearum Specimen*, Berlin, 1911; *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912; *Emendationen zu Aristoteles Metaphysik A—Δ* (în „Hermes”, LII, 1917, p. 481—519) și *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923.

Aceste analize succinte nu trebuie să îngăduie în nici un caz concluzia că *Metafizica* ar fi o simplă juxtapunere a unor scrieri deosebite, fără legătură internă între ele, că ea ar alcătui oarecum o subcolecție a operelor lui Aristotel întrunită de el însuși sau de elevii săi sau de editori, și nici, mai cu seamă, că această operă nu ar fi altceva decât o culegere în jurul unor teme date și înrudite între ele a unui număr de însemnări rămase de la Aristotel. După cum s-a spus, corpul *Metafizicii* nu are un caracter sistematic și mai descoperim în text și unele intercalări inautentice uneori întinse. Dar dacă se apreciază că o scriere unitară se recunoaște prin faptul că are în vedere un obiectiv singur și bine delimitat, apoi persistența, înverșunarea neclintită cu care Aristotel îl atacă în *Metafizică* pe Platon, arătând că platonismul este incapabil de a rezolva antinomiile vechilor filozofi, face din această moștenire lăsată de Stagirit o scriere unitară. Luând poziție în această problemă a naturii Ideilor (conceptelor), Aristotel nu se mulțumește însă cu rezultatele negative la care ajunge înlăturând ficțiunile academice. *Metafizica* urmărește cu o grijă ce nu se dezmințe nicăieri să constituie o știință a realităților și a principiilor acestora. Căci ce este această filozofie primă despre care am pomenit de mai multe ori pînă acum și care se înfățișează, în ochii lui Aristotel, ca știința cea mai înaltă? Mai exact spus, ce este această metafizică care e tot una cu filozofia primă și reprezintă o denumire, avîndu-și originea într-o întîmplare, care, la urmașii Stagiritului, a uzurpat locul ce se cuvenea aceleia de primă filozofie? *Metafizica* sau filozofia primă este o știință al cărei obiect este *ființa*, înțelegîndu-se prin ființă tot ceea ce este, tot ce are ființă, adică nu numai o ființă vie, dar orice lucru ce este sau poate fi, precum o masă, o cutie, chiar și piciorul unei mese luat izolat, capacul unei cutii, lucrul desemnat prin termenul de ființă putînd avea facultatea de a aparține lumii sensibile, ca o floare în grădină, un fluture, un izvor, o mînușă, sau de a fi mai mult sau mai puțin abstract, ca un triunghi, un număr, un dialect, o republică, o silabă etc. În acest sens foarte larg, *Ființa* trebuie considerată în opoziție cu *Ne-ființa*¹⁵.

Dar filozofia primă nu se ocupă de ființă ca o știință oarecare a ființei sau a unei categorii de ființe (precum aritmetica se ocupă de numere sau astronomia de aștrii și de sferile cerești). Filozofia primă sau metafizica este știința ființei ca ceva ce este și ca ceea ce este. Traducerea de față a *Metafizicii* lui Aristotel a transpus expresia greacă τὸ ὄν ἢ ὄν prin *ființa ca ființă*¹⁶, respectînd prin aceasta atît formularea aristotelică cît

¹⁵ Limba poporului nostru tinde să accepte *ființă* în înțelesul de tot ce are viață (și se mișcă), în opoziție cu *lucru*; adesea chiar îi rezervă înțelesul de om, de persoană; cf. *Dicționarul limbii române literare contemporane*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1958, la articolul *Ființă*. Față de exigențele cele mai imperioase ale limbii filozofice ne vedem însă obligați să păstrăm și să impunem cuvîntului, în filozofie, sensul cel mai larg care să corespundă grecescului τὸ ὄν, lat. *ens*, franc. *l'être*, germ. *das Sein* etc., Restrîngerea în limba noastră curentă a sensului cuvîntului *ființă* și lipsa oricărui alt cuvînt echivalent pentru sensul larg care ar intruni atît ființele vii, cît și lucrurile este de natură să creeze cercetărilor filozofice în țara noastră o situație dintre cele mai grele.

¹⁶ Cf. IV (Γ), 1, 1003 a, 21; VI, (E) 1, 1026 a, 31, etc., etc.

și tradiția reprezentată prin traducerea latină în *ens ut ens* sau prin traduceri în limbile moderne *l'être en tant qu'être* etc. Trebuie însă să ne înțelegem asupra adevăratelor valori ale termenilor puși aici în prezentă, așa cum aceste valori sînt dorite de Aristotel.

În cartea I (A) a *Metafizicii*, Aristotel arată că filozofia primă este știința cauzelor prime ale ființelor; este cea dintîi definiție pe care ne-o dă și mai tîrziu el nu o neagă, ci o părăsește, ceea ce nu este tot una. El adoptă adică în texte ce știm cu precizie că sînt redactate ulterior¹⁷, o versiune mai cuprinzătoare decît cea dintîi. Cînd zic deci, alături de traducător, că metafizica (sau filozofia primă) tratează despre ființă ca ființă, nu înseamnă că ea se ocupă pur și simplu de ființă ca atare (după cum și știința ca știință, numărul ca număr, oamenii ca oameni etc., etc. ar reda sensul de știință ca atare, de număr ca atare, de oameni ca atare etc., etc.), ci de ființă în ființa ei; pe de o parte, este vorba în definiția ce vreau s-o dau de ființa în genere, de ființa de orice fel, și nu numai de anumite categorii de ființe, precum ar fi băncile dintr-o sală de curs, paharele de pe masă, numerele întregi etc., etc.; pe de altă parte, enunțul pe care-l construiesc trebuie să se refere la ființă întrucît este, adică la ființă ca avînd ființă, și nu ca avînd anumite aspecte derivate. Despre ce tratează deci metafizica? Despre condițiile comune ce le prezintă ființele în ființa lor. Dacă ne adîncim în citirea paginilor tratatului, vedem care sînt aceste condiții: orice ființă cuprinde putere și act, materie și formă, ea derivă din patru categorii de cauze etc.¹⁸. Cu alte cuvinte, numerele, animalele, băncile, paharele și toate ființele prezintă unele condiții de ființare comune, pe care urmează ca Aristotel să le descopere și să le analizeze¹⁹. În aceste împrejurări, expresia *ființă ca fiind*, deși nu atît de bine venită în limba noastră, corespunde cu mult mai exact intenției aristotelice pe care o interpretează decît formula *ființă ca ființă*; dacă întrebuițăm această din urmă formulă, trebuie să fim atenți că cuvîntul *ființă*, pe care îl scriem de două ori, apare de fiecare dată cu altă valoare: prima dată, *ființă* este un obiect (ca, de pildă, *măr, pînten, sprinceană, dreaptă, luptă*)²⁰; a doua oară *ființă* nu trebuie luat ca o repetare sau ca o insistență care să mă înștiințeze că mă opresc la considerarea ei în sine ei (ca în cazul cînd zic: *mărul ca măr, lupta ca luptă*), ci ca o precizare a felului în care doresc să mi-o înfățișez (precum este cazul atunci cînd vorbînd, nu despre ființa în genere, ci despre anumite ființe, voi zice: *mărul ca ființă, lupta ca ființă*), care se deosebește de orișice alt fel de a mi-o înfățișa (precum nu mă interesează, să zicem: *mărul ca aliment, sau ca model pentru o natură moartă, sau ca*

¹⁷ Cf., de pildă, IV (Γ), 1.

¹⁸ A se considera și enumerarea de la cartea XI (K), 3,1061 a, 9.

¹⁹ Aflăm, bineînțeles, la ființe și condiții de ființare necomune. Triunghiul ABC, chiar dacă îl reprezint pe o foaie de hîrtie, nu este o realitate spațială sau, în tot cazul, nu este spațial în același fel ca trandafirul din grădină.

²⁰ Și, în realitate, este toate acestea, ființa fiind, totodată, *măr, pînten, sprinceană* etc.

obiect de discordie sau ca marfă). Astfel că, în ultimă analiză, metafizica aristotelică studiază fiinţa ca fiind, fiinţa întrucât este, Aristotel înlăturând orice alte puncte de vedere, aceste puncte de vedere fiind în număr infinit şi foarte deosebite (de exemplu *fiinţa ca concept, ca titlu de piesă de teatru, ca obiect al filozofiei eleate, ca origine a oglindirii în cunoaştere etc., etc.*).

Filozofia primă, căreia i se mai zice de peripateticieni şi metafizică, va fi, pentru Aristotel, o ştiinţă între toate celelalte ştiinţe, avându-şi unitatea sa proprie, adică având *un* obiect propriu al său. Orice ştiinţă particulară răspunde acestei caracteristici de a avea *un* obiect propriu, care este ca un fond unitar ce cuprinde o sumă de elemente, întreţinând între ele un raport de asemănare sau, mai exact, de omonimie²¹; astfel, medicul, lanşeta, bolnavul, leacul medical, sămătatea etc. nu alcătuiesc un gen, dar formează un fond analogic unitar pe care se va clădi ştiinţa particulară denumită medicină. În acelaşi chip se constituie şi filozofia primă ca ştiinţă; şi ea primeşte în sfera sa elemente ce se întregesc într-un obiect, fără ca aceste elemente, adică diferitele feluri de fiinţe, să fie speţe, şi fără ca obiectul în care se întregesc, şi anume fiinţa, să fie un gen. Dar filozofia primă nu este totuşi la acelaşi nivel cu toate celelalte ştiinţe, iar acest lucru se datoreşte aceluiaşi principiu, care se impune însă de data aceasta într-un alt mod. Adevărul este că dacă diferitele feluri de fiinţe, obiecte ale unor ştiinţe particulare, nu sînt, după cum s-a văzut, speţe — căci fiinţa, obiect al metafizicii, nu este un gen —, apoi toate aceste ştiinţe, cu obiectele lor particulare, alcătuiesc o unitate superioară şi dau naştere ştiinţei *despre fiinţă în fiinţarea ei*, în virtutea aceleiaşi omonimii de natură ca între elementele ce am văzut că alcătuiesc medicina²². Metafizica, al cărei obiect este acest termen comun, devine aşadar, în sensul aristotelic, o ştiinţă a ştiinţelor.

Chestiunea aceasta a ierarhizării ştiinţelor prezintă totuşi în filozofia aristotelică un aspect mai complex şi oarecum destul de confuz, cu privire la care nu este inutil să spunem câteva cuvinte. Potrivit principiului de mai sus, se arată că, datorită analogiei dintre obiecte, ştiinţele particulare sînt reductibile la o ştiinţă universală, aceea a fiinţei; dar nimic nu ne împiedică să presupunem că această ridicare, prin reducerea care se impune, se efectuează în trepte succesive, ştiinţe particulare cu obiecte mai vecine fuzionînd între ele pe baza acestei analogii mai apropiate mai înainte de a se produce fuzionarea totală.

Pe de altă parte însă, Aristotel pierde uneori din vedere propria-i teorie că obiectele omonime ale oricărei ştiinţe nu se integrează într-un

²¹ Grecii vechi numeau *omonime* lucruri care, fără a fi cuprinse într-un acelaşi gen, se comportă totuşi între ele ca şi cum s-ar prezenta „după o unitate“ (καθ'ἓν) care înseamnă mai mult decît simpla comunitate de denumire şi se deosebesc, pe de altă parte, de *sinonime*, care sînt lucruri avînd *aceeaşi natură* sub denumiri deosebite.

²² *Metaf.*, IV (Γ), 2, încep. : VII (Z), 1, sfîrşit.

gen ; fiecare știință particulară controlează un gen care constituie obiectul său. Dar se știe că, pentru Aristotel, genurile sînt incomunicabile²³ ; în măsura în care nu sînt spețe corelative ale unor genuri superioare, adică în măsura în care sînt cu adevărat genuri, ele nu se pot subordona și nu există trecere de la unul la altul²⁴. Ca atare, științele nu se pot ierarhiza. Principiul incomunicabilității genurilor fiind admis, obiectul aritmeticii nu poate fi transpus în geometrie, ale cărei mărimi continue nu sînt numere, astfel că este cu neputință să subordonezi aritmetica geometriei, tot atît cît este de imposibil să subordonezi geometria aritmeticii. Poziția luată de Aristotel a creat între științe o stare de separare totală care s-a menținut pînă în epoca lui Descartes.

Starea aceasta a aparatului științei nu este decît o consecință accidentală, care derivă din opoziția pe care Stagiritul o face platonismului pe terenul teoriei Ideilor. Se știe că Platon, în idealismul său radical, concepea lumea Ideilor ca o ierarhie de genuri și de spețe subordonate unui gen suprem, Unul sau Ființa (sau Binele), la care participă într-o scară descendentă toate esențele inferioare pînă la speța ultimă, asimptotică individualului pe care îl întîlnim în universul sensibil. Aristotel scindează Ființa într-o multiplicitate de categorii separate, coordonate, ireducibile și, în consecință, incomunicabile, ridicînd astfel în fața platonismului o barieră de netrecut.

Nu este mai puțin adevărat că, în ce privește știința „Ființei ca ființă” în legătură cu celelalte științe sau în ce privește legăturile dintre aceste științe între ele, aristotelismul ne descoperă oscilări care, în ultimă analiză, nu sînt altceva decît expresia unor eforturi de a constitui o știință universală deasupra disciplinelor speciale. Pentru Aristotel, așa cum am văzut, științele se pot cu greu ordona după o ierarhie generică a obiectelor lor ; dar ele se pot totuși clasifica după alte criterii ; dacă ne referim la demnitatea obiectului, vedem că unele dintre științe privesc numai *faptul* (ὄν), și nu *acel pentru ce* (ὄτι) care explică faptele²⁵ ; avem astfel, pe de o parte, științele *senzitive*, științe inferioare, și, pe de alta, științele *instructive*, științe superioare, care, chiar dacă nu pătrund în cunoașterea faptelor singulare, ne procură o explicație universală și demonstrativă a lor²⁶. O știință care are un obiect în care partea materiei este

²³ Acest celebru principiu al incomunicabilității genurilor, opus teoriilor platoniciene, este formulat și reluat de Aristotel în *Metaf.*, I (A), 9, 992 a, 10—17 ; V (Δ), 28, 1024 b, 15 ; X (I), 4, 1055 a, 6 ; 7, 1056 a, 26—28 ; XIII (M), 9, 1085 a, 16—19 ; a, 35-b, 4 ; *Anal primă*, I, 30, 46 a, 17 și urm. ; *Anal secundă*, I, 7 întreg ; *Top.*, VIII, 12, 162 b, 7 ; *Despre cer*, I, 1, 268 a, 30-b, 3 ; etc.

²⁴ Trebuie să fim cu luare aminte totuși că, după cum observă Bonitz cu dreptate, γένη la Aristotel nu are totdeauna sensul riguros de *genuri* ci capătă uneori același înțeles ca εἶδη.

²⁵ *Anal. sec.*, I, 27. Științele superioare sînt acelea care cunosc totodată faptele și cauzele lor, în vreme ce științele inferioare cunosc numai faptele.

²⁶ *Anal. sec.*, I, 13, 79 a, 2 și urm. ; *Metaf.*, I (A), 1, 981 b, 10—982 a, 2.

precumpănitoare față de partea formei este iarăși inferioară²⁷; acesta este cazul armoniei în raport cu aritmetica; or, din aceste puncte de vedere de altfel vecine, metafizica, fiind cea mai îndepărtată de concretul senzorial și fiind o știință nu a faptelor, ci a cauzelor faptelor, este știința cea mai înaltă, știința științelor. Dar, privind științele dintr-un alt unghi, acela al concepției mărginirii practicului față de teoretic, care este tot una la el cu inferioritatea empiriei față de explicativ, Aristotel va propune încă o clasificare a științelor și va așeza pe treapta cea mai inferioară științele pe care le denumește „poetice“, fiindcă presupun producerea (ποίησις), alcătuirea unei opere exterioare producătorului ei, apoi științele practice propriu-zise, care se referă la activitatea însăși (πράττειν, πράξις) a celui ce produce; în ambele grupe, cunoașterea se ridică deopotrivă de la consecințe la principiu; de la poetica propriu-zisă trecem la retorică și de la aceasta la dialectică. Dar peste aceste două grupe mai deosebim științele teoretice sau speculative (θεωρεῖν), care privesc contemplarea dezinteresată a obiectelor, adică pentru Aristotel distanțarea de un contact nemijlocit cu obiectele în scopul de a surprinde principiile și cauzele; și din acest punct de vedere filozofic ea se află iarăși în vârful ierarhiei, obiectul ei fiind știința însăși, condiție a unei activități bine potrivite, care este, la rândul ei, condiția unei produceri chibzuite²⁸. Trecerea de la consecință la principiu, despre care am vorbit, este tot una cu trecerea de la ceea ce este mai complex la ceea ce este mai simplu, adică, în fond, pentru Aristotel, de la ceea ce este sensibil la ceea ce este inteligibil sau încă de la ceea ce este concretul brut la ceea ce este dezbărat de materia sensibilă pentru a deveni formal; ceea ce este mai cu adevărat formal fiind totodată și ceea ce este mai cu adevărat real.

Ceea ce nu înseamnă totuși că Aristotel pune aici problema într-un spirit idealist, că desface faptic realul de individualul concret, că atribuie ideilor o existență în detrimentul aceleia a lucrurilor din lumea sensibilă. El face o deosebire între obiectele reale și individuale care există în universul sensibil și aparțin cunoașterii empirice vulgare și obiectele reale și generale care apar în știință sub aspectul conceptualizării, observând, în cadrul acestui unghi de vedere, că numai individualul există, dar că nu există știință decît despre general.

Pe acest teren se manifestă în modul cel mai vizibil opoziția lui Aristotel față de idealismul radical platonice, aici se observă cel mai bine critica adusă de Aristotel „idealismului, ca idealism în general“, după expresia lui Lenin²⁹, prin care, de pe poziții ce oscilează între idealism și materialism, apropiindu-se cu totul uneori de materialism, Stagiritul „a subminat bazele idealismului!“³⁰. Mai mult și mai cu putere

²⁷ Anal. sec., I, 28. În genere, va spune Aristotel tot acolo, sint superioare științele care cunosc aspectele abstracte și matematice asupra aceluia care rețin numai caracterele concrete, pur materiale. Sau sint superioare științele care se întemeiază pe mai puține principii; de exemplu aritmetica este superioară geometriei, fiindcă se fundează numai pe unitate și pe număr, pe cînd punctul geometric are ca principiu și o poziție determinată.

²⁸ Cf. Metaf., I (A), 2, 981 a, 15.

²⁹ V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere*, vol. 38, p. 280.

³⁰ *Ibidem*.

decît oriunde, Aristotel se ridică în teoria științei împotriva concepțiilor lui Platon ; pentru el, am văzut, nu există o lume a Ideilor, în afara și deasupra universului lucrurilor singulare, supuse genezei și distrugerii, care și-ar datora ființa numai unei participări momentane la esențele eterne.

Aceste cîteva indicații, pe care le vom completa ulterior, ne vor permite să explicăm mai cu temei care e obiectul și metoda filozofiei prime. Științele privesc fiecare anumite determinări ale ființei, anumite particularizări ale acesteia în devenirea lor ; în acest fel, ele se apropie de fizică. Dimpotrivă, filozofia primă se ocupă de însăși *esența* ființei, adică de principiile universale imanente oricărei ființe³¹, substrat al oricărei ființe.

Dar o asemenea știință este ea posibilă³² ? Se arată că pentru Platon *esențele* erau Ideile, iar aceste Idei constituiau o piramidă în vârful căreia se găsea Ideea supremă de Bine, care este tot una ou Ființa în universalitatea ei absolută ; dacă mintea pătrunde pînă la acest vîrf, și în măsura în care o face, filozofia primă se află față în față cu obiectul ei care este Ființa dezbărată de toate particularitățile Ființelor aflătoare pe treptele inferioare ale piramidei. Dar poziția lui Aristotel am văzut că este cu totul alta. Pentru el nu există un universal *in sine*, și am văzut iarăși cît de greu este de interpretat concepția aristotelică atunci cînd vorbim de o „ființă ca ființă“, care tinde să însemne *ființa ca atare*. Mai mult decît înaintașii săi pitagoricieni, eleați și chiar platonicieni, Aristotel înțelege că *Ființa*, privită ca un subiect suprem și poate ca un atribut suprem a tot ce este, nu ar fi, în calitatea ei de *genus generalissimum*, decît un substrat cu totul indeterminant, golit de orice miez, astfel că o atare *Ființă* ar tinde să se confunde cu *Ne-ființa*. Ceea ce caută Aristotel în filozofia primă nu este să ajungă la contemplarea a ceea ce am putea numi fantoma idealismului platonician. El își propune să regăsească condițiile comune pe care le prezintă ființele singulare, să stabilească adică *quidditatea* ființei atunci cînd trecem de la diversitatea sensibilă a lucrurilor la inteligibil, lăsînd la o parte particularitățile de loc, de timp și alte calități care aparțin individului. Așa cum știm ce este *omul*, lăsînd la o parte tot ce se poate spune despre *oameni* văzuți unul cîte unul, despre Callias, despre Socrate sau despre Laches, tot așa avem știință despre *Ființă* atunci cînd abstragem tot ce privește *ființele* privityte una după alta : cutare pasăre, cutare statuie, cutare astru. Generalizarea nu înseamnă în mod necesar idealism, este încontestabil. Iar idealismul lui Aristotel este în tot cazul de alt soi decît acela al lui Platon, prin faptul că esențele inteligibile pe care le caută sînt imanente existențelor sensibile singulare, adică prin faptul că principiile comune tuturor lucrurilor sînt ale lucrurilor și în lucruri, și nu formează, ca la Platon, o lume separată³³.

³¹ În cele din urmă, îndepărtîndu-se de adevăr, Aristotel va identifica *esența* ființelor cu *forma* lor.

³² Cf. Aristotel, *Metaf.*, III (B), 2, 996 b, 26—997 a, 16 și 1, 996 b, 6—10.

³³ Despre *Bine*, așa cum ni-l înfățișează Aristotel în legătură cu cauza finală, vezi *Metaf.*, I (A), 2, 982 b, 5.

Lenin a subliniat că teoriei platoniciene pentru care Ideile sînt esenţe rupte de lucruri Aristotel îi răspunde încercînd, într-un spirit materialist, să pună generalul în unitate cu individualul. „Astfel — va zice Aristotel — nu putem admite că, de pildă, pe lângă casele concrete, mai există o casă în sine³⁴. Şi tocmai din această teză a unităţii dintre casa în genere şi casele individuale ale lumii vizibile rezultă, după cum remarcă Lenin, caracterul de interpretare dialectică pe care îl conferă Aristotel problemei generalului faţă de individual. Stagiritul va lua în considerare singularul, conferindu-i acestuia caracterul individualităţii privity tocmai ca un caz al universalului, adică al unui individual dezindividualizat, priceput pe baza unei esenţe comune. Prin aceasta, el nu va reuşi „să rezolve problema trecerii de la individual la general, de la senzorial la raţional“³⁵. Şi nici nu va izbuti, mai cu seamă, să explice cum operează cunoaşterea, sortită esenţelor comune, atunci cînd vrea să pună stăpînire pe obiectele singulare şi le priveşte ca pe nişte cazuri. După cum scrie Lenin, nu poate fi îndoială că Aristotel crede, cel puţin în mod naiv, în caracterul obiectiv al cunoaşterii. Dar sînt două lucruri de conciliat. „Credinţă naivă în forţa raţiunii, în forţa, în puterea, în adevărul obiectiv al cunoaşterii. Şi *confuzie* naivă, confuzie jalnică şi neputincioasă în *dialectica* generalului şi particularului — a noţiunii şi a realităţii, percepută senzorial, a unui anumit obiect, lucru sau fenomen“³⁶.

Pentru Aristotel, în tot cazul, filozofia primă este posibilă cu simpla condiţie ca să existe principii comune imanente tuturor fiinţelor şi ca o metodă să ne permită să descoperim aceste principii. Dar, mai înainte de toate, trebuie să stabilim că studiul lor aparţine unei singure ştiinţe, că filozofia primă, dacă există, este una³⁷. În opera sa, Aristotel repetă mereu că ştiinţa contrariilor este una (τῶν ἐναντιῶν μία ἐπιστήμη)³⁸. Dar, remarcă el, contrariile formează un cuplu; termenii contrari se opun doi cîte doi. Iar principiile comune ale Fiinţei sînt mai multe şi nu se opun între ele. Cum ar mai putea aparţine unei singure ştiinţe să cunoască aceste principii care nu sînt contrarii între ele? Chestiunea aceasta Aristotel o supune unui lung examen în cartea IV, cap. 2; el va dovedi că seriile de contrarii pe care le întîlnim cînd studiem Fiinţa se reduc la un singur cuplu: acela al Fiinţei şi Ne-fiinţei sau al Unului şi al Multiplului³⁹. Cuplul de bază include cupluri care presupun, ca şi acesta, posibilitatea unei treceri de la un termen la celălalt; dar nu poate fi trecere, observăm, între cuplurile derivate, cum sînt Acelaşi şi Altul, Asemuiitorul şi Neasemuiitorul, Egalul şi Inegalul, care formează cortegiul de dualităţi derivate sub aripa opoziţiei Unului şi Multiplului.

Cît despre metoda după care urmează să se descopere, să se definească şi să se descrie principiile prime, vom vedea că ea este dialectica luată

³⁴ *Metaf.*, III (B), 4, 999 b, 20.

³⁵ M. A. Dînnik şi colab., *Istoria filozofiei*, I, p. 105.

³⁶ V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere*, vol. 38, p. 372.

³⁷ Vezi întrebarea în *Metaf.* III (B), 2, 996 a, 20, iar răspunsul în *Metaf.*, IV (Γ), 2, 1003 b, 5—1004, 2.

³⁸ Vezi de exemplu *Metaf.*, IV (Γ), 2, 1004 a, 9; cf. şi *Ind. Arist.*, 247 a, 13.

³⁹ Cf. *Metaf.*, IV (Γ), 2, 1004 b, 28.

într-un sens propriu aristotelismului. Aceste principii, tocmai fiindcă sînt prime, nu se pot deduce unele din altele. Printr-o purificare de altfel, care presupune eliminarea caracterelor necomune ce se găsesc la ființe, se poate pregăti spiritul în vederea unei aprehendări intuitive a esențelor și a unor degajări a lor în raport cu accidentele, procedeu care, pentru Aristotel, este dialectic.

Dar filozofia primă nu este un teren încă neumblat de nimeni, unde totul ar fi să fie descoperit. Aristotel va găsi că filozofii, începînd cu cei din timpurile străvechi, au pus în circulație problemele principale referitoare la natura Ființei. Numai că ei nu au ajuns la rezultate sigure și concludente, ci la vederi parțiale care se contrazic de la un înțelept la altul. Aristotel va supune cercetării critice aceste vederi contradictorii pe care le numește *aporii*. O mare parte a Metafizicii va fi consacrată acestui examen critic. Întreprinzîndu-l, Aristotel va deveni un istoriograf al filozofiei grecești pînă în timpurile sale, și doctrinele unora dintre vechii filozofi ai Greciei nu ne sînt cunoscute decît prin fragmente reproduse de Aristotel sau prin unele dintre examinările sale critice. Dar Stagiritul merge încă și mai departe: teoretic, el examinează (*Metaf.*, I (A), 1, 981 b, 20) poziția unor oameni îndepărtați în trecut care au început să filozofeze în mod spontan; și cu această ocazie el are meritul să arate că știința nu a apărut o dată cu grecii, că matematicile, de pildă, s-au înfiripat în Egipt, de unde s-au transmis în Grecia. În ce privește originea orientală a matematicii și a științelor în genere, cercetările moderne, în special în secolul nostru, nu au făcut decît să întărească afirmația lui Aristotel, stabilind că popoarele orientului mijlociu din antichitate (egipteni, hitiți, caldeeni, asirieni etc.) și ale orientului îndepărtat (chinezi, indieni etc.) au cultivat științele cu mult înaintea grecilor.

Totuși, Aristotel nu abordează doctrinele înaintașilor săi greci într-un spirit neutru; el nu vede eclectic, ci critic, și nici nu trebuie să înțelegem că el ne lasă în această privință o operă de pur erudit⁴⁰. Ce sînt, de altfel, acele *aporii* despre care am pomenit și în ce sens este nevoie ca ele să fie studiate? Aristotel va recunoaște că cei vechi și-au pus și ei probleme cu privire la adevăr și că au vorbit de anumite principii și de anumite cauze, astfel că punctul lor de vedere merită să fie examinat. Și Aristotel adaugă⁴¹: „Această trecere în revistă nu poate fi decît folosită pentru cercetarea pe care o întreprindem acum, căci sau vom descoperi la ei un nou fel de cauză⁴², sau, în caz contrar, ne vom întări și mai mult încrederea în valoarea celor enumerate de noi aici“.

⁴⁰ Precizăm că Aristotel are o cunoaștere foarte temeinică a filozofilor greci care au trăit înaintea lui. Dovada o găsim în faptul că citează de obicei din memorie, după cum se vede din micile deosebiri ale citatelor față de textul autentic. Deploabil este că uneori alterările aduse de Stagirit par voite și că-l deservească pe autor; de pildă, în *Despre suflet*, I, 2, 404 a, 29 este spus că pentru Democrit rațiunea omului bolnav face cît și aceea a omului sănătos, ceea ce este inexact și exagerează concepția ce și-o face filozoful materialist despre relativitatea cunoașterii.

⁴¹ *Metaf.*, I (A), 3, 983 b, 4—6.

⁴² Iarăși Aristotel revine la prima sa definiție a filozofiei prime ca știință a cauzelor.

Aşadar, Aristotel mărturiseşte intenţia sa de a rămîne legat de tradiţie, de a merge pe urmele înaintaşilor săi, dacă lucrul este posibil. Dar Aristotel va constata foarte repede că înaintaşii săi nu sînt de acord, că vederile lor sînt cînd discordante, cînd contradictorii. Ele sînt discordante, de pildă, cînd vedem că Tales pretinde că principiul tuturor lucrurilor pămînteşti este *Apa*, în vreme ce pentru Anaximene acest principiu este *Aerul*, iar pentru Heraclit din Efes este *Focul*, pe cînd Empedocle din Agrigente numără patru elemente, şi anume cele trei principii precedente la un loc la care se adaugă *Pămîntul*, iar Anaxagora din Clazomene admite principii în număr infinit⁴³. Cu ocazia acestei anchete, Aristotel rezervă un rol însemnat concepţiei atomiste a lui Leucip şi Democrit, constatînd că „...Leucip şi şcolarul său Democrit admit ca elemente Plinul şi Golul, afirmînd că primul există, iar celălalt nu există, în sensul că identifică Plinul şi Solidul cu Fiinţa, iar Golul şi Rarul cu Nefiinţa. De aceea ei spun că Nefiinţa există tot aşa de bine ca Fiinţa şi Golul tot aşa de bine ca şi ceea ce are un corp, şi, după ei, acestea sînt cauzele Universului considerat doar ca materie“⁴⁴.

Aristotel constată aşadar că Leucip şi Democrit consideră Universul în materialitatea sa. Dar el va recunoaşte că aceasta este linia celor dintîi filozofi greci, a lui Tales ca şi a lui Anaximene, a lui Heraclit ca şi a lui Anaxagora sau Empedocle, şi va susţine că această orientare dată problemei principiilor naturii nu este satisfăcătoare. „De aici reiese — scrie el — că, după părerile acestor vechi filozofi, nu există decît un singur fel de cauză, şi anume acea care are o fiinţare materială. Dar în vreme ce ei progresau în speculaţiile lor, problema însăşi le arată drumul de urmat şi îi sili să-şi continue cercetările. Căci, admiţînd că orice naştere şi pieire se petrece într-un substrat..., se pune întrebarea : de ce se întîmplă aceste procese şi care e pricina lor ? Căci doar nu substratul în sine produce această schimbare a sa. Vreau să zic, de pildă, că nici lemnul, nici arama nu explică schimbarea fiecăruia din aceste lucruri, adică nici lemnul singur nu făureşte patul şi nici arama nu făureşte statuia, şi alta cată să fie cauza schimbării lor“⁴⁵.

Ce a rezultat totuşi din aceste străduinţe ale filozofilor din timpuri mai îndepărtate ? Examinînd teoriile lor, Aristotel constată că ele sînt departe de a constitui o soluţionare a problemei astfel puse. Mai mult : el se preocupă să arate că răspunsurile vechilor filozofi sînt adesea şi contradictorii ; pe cînd Heraclit susţine că totul este în veşnică mişcare, Parmenide pretinde că întreaga natură este imobilă şi că schimbarea este pură aparenţă. În ochii lui Aristotel, aponiile aparţin mai cu seamă acestei de-a doua categorii de dificultăţi ; „ele constau într-o punere faţă în faţă a două opinii contrare şi la fel de raţionale, ca răspunsuri la o aceeaşi întrebare“⁴⁶ ; ele se prezintă deci ca o teză şi o antiteză în legătură cu o

⁴³ Toate acestea sînt expuse în *Metaf.*, I (A), 3, 983 b, 20—984 a, 12.

⁴⁴ *Metaf.*, I (A), 4, 985 a, 20.

⁴⁵ *Metaf.*, I (A), 3, 984 a, 16.

⁴⁶ Definiţia aceasta este dată de O. Hamelin, *Système d'Aristote*, Paris, Alcan 1920, p. 233 ; cf. şi p. 105.

aceeași problemă. În genere, o aporie trebuie considerată ca insolubilă⁴⁷; totuși, nu din acest punct de vedere privește Aristotel astfel de greutăți. El socotește că aplicarea unei metode istorice în filozofie este de o mare fecunditate; și el spune: „Apoi neapărat că e în stare să judece mai bine acela care, ca la un proces, a ascultat toate argumentele părților în instanță“⁴⁸.

Această metodă de cercetare în domeniul istoriei filozofiei, necunoscută mai înainte, pe care Aristotel o aplică pentru a descurca trecerea este ceea ce a primit și păstrat denumirea de metodă *diaporematică*⁴⁹, metodă care aparține dialecticii și constă în cercetarea și confruntarea opiniilor. Important este că această cercetare presupune dobândit postulatul continuității istorice a filozofiei; pentru Aristotel opiniile înaintașilor sînt ca o schiță, o presimțire a propriei sale doctrine filozofice. De unde rezultă că Aristotel va căuta, în cursul acestor investigații în domeniul istoriei, mai mult o consfințire prin tradiție a tezelor sale și este exagerat a se susține⁵⁰ că Aristotel cercetează trecutul în mod neutru și eclectic, înainte de a arăta vreo preferință, și că, aplicînd metoda diaporematică, se aventurează în necunoscut în căutarea unei doctrine pe care o va adopta numai pe baza convingerilor ce și le va face de pe urma anchetei istorice. Este absolut sigur că Aristotel nu a venit pe lume cu o doctrină filozofică gata încheșată în minte și că a trebuit să se inițieze în tinerețe, luînd cunoștință de sistemele pe atunci în floare — între care, în primul rînd, platonismul —; dar, în perioada sa de maturitate, care este perioada în care redactează diferitele părți ale *Metafizicii*, este tot atât de evident că el posedă o concepție proprie și că simulează în mod metodic că este în căutarea unei doctrine. Cu alte cuvinte, metoda zisă *diaporematică*, pe care o considerăm împreună cu Aristotel ca o varietate a dialecticii, nu este altceva decît un procedeu foarte prielnic de *expunere* a unei doctrine cu desăvîrșire coapte, care îmbracă forma unei *discuții* vii. J. Tricot explică⁵¹ de ce Aristotel nu s-a lăsat ispitit să supună filozofia primă unei metode riguroase de demonstrație directă: avînd ca obiect principii fundamentale și adevăruri prime, metafizica nu putea să recurgă la principii și adevăruri anterioare și, pentru a evita petiția de principiu, s-a văzut nevoită să-și întoarcă privirea spre o altă cale, aceea a dialecticii, care este într-o măsură o discuție referitoare la însăși problematica chestiunilor⁵².

⁴⁷ Etimologic ἀπορία înseamnă *trecere astupată*.

⁴⁸ *Metaf.*, III (B), 1, 995 b, 2.

⁴⁹ Verbul ἀπορεῖν înseamnă a crea o dificultate; verbul ἀπορεῖν ἢ διαπορεῖν reprezintă διέπραται τὰς ἀπορίας (Bonitz, *Ind. Arist.*, 187 b, 11) a-și face drum printre greutăți, a le explora în toate direcțiile, a închipui argumente de sens opus; acest proces se sfîrșește în εὐπορία (εὐπορεῖν, εὐπορήσῃαι), care este soluționarea aporiei, găsirea unei treceri ușoare (εὐ πορο), aflarea adevărului. Expresiile se găsesc deja la Platon, *Republica*, IV, 435 a.

⁵⁰ Cu Ross.

⁵¹ Aristote, *La Métaphysique*, trad. J. Tricot, vol. I, Paris, 1953, nota lui Tricot de la p. 120.

⁵² La această latură a dialecticii aristotelice face incontestabil aluzie Lenin cînd vorbește în *Caiete filozofice*, în *Opere*, vol. 38, p. 372, de elementul viu din opera lui Aristotel pe care îl constituie tocmai „căutările“.

Filozofia peripatetică este una — și cea mai importantă — dintre ramurile socratismului. Ca atare, ea moștenește ura lui Socrate și a lui Platon pentru sofisti și sceptici, ea nutrește aceeași neliniște și aceeași nervozitate față de eleatism și cel mult se arată mai puțin pătimasă când e vorba de materialismul democritian, Aristotel spunând chiar cu admirație despre Democrit, de a cărui concepție se deosebea în atâtea privințe, că „a îmbrățișat toate problemele și s-a distins și în felul de a le pune”⁵³. Dacă însă Aristotel împărtășește în mare parte inimicițiile lui Platon, amicii săi nu sînt nicidecum aceia ai Academiei, și Stagiritului îi place să denunțe reprezentările naive ale pitagoricienilor, asupra cărora Platon, tributar al lor în ce privește teoria numerelor, preferă să închidă ochii. Se cheamă deci că Aristotel nu se arată în genere solidar cu Platon decît în ce privește antipatiile și părțile pe care le proclamă negative din filozofiile înaintașilor. Dar dacă se spune că peripatetismul este una dintre ramurile socratismului, înseamnă că el trebuie să adopte altceva decît aprecieri comune la adresa deficiențelor vechilor filozofi. Socratismul presupune o reînnoire, în tot cazul o luare de poziție care nu se mărginește la o critică pur negativă a vechilor sisteme; de aceea trebuie să ne așteptăm ca el să ne înfățișeze puncte comune pozitive.

Dar aceasta ne conduce să examinăm punctele de contact și opozițiile ce există între filozofia lui Aristotel și, în primul rînd, filozofia lui Platon care constituie cealaltă mare școală socratică⁵⁴. Se știe că, în tinerețe, înainte de a-și forma o gândire proprie, Aristotel a fost discipol al lui Platon și că a primit inițierea filozofică în Academie⁵⁵. La moartea aceluia care i-a fost maestru, Speusip, nepot al lui Platon, fiind desemnat ca școlarc, Aristotel a părăsit Atena și — după cum am văzut — s-a stabilit la Assos în Troada unde domnea Hermias, un sclav liberat care, frecventînd și el Academia la un timp, îi devenise amic; Aristotel a rămas la Assos timp de trei ani, pînă în momentul în care Hermias a fost atras într-o cursă și asasinat de agenți în solda perșilor. Jaeger a susținut, după cum s-a văzut iarăși, că perioada de la Assos, în care timp Stagiritul a ținut școală filozofică în acel oraș, a fost o perioadă în care el a rămas foarte dependent de platonism. De fapt, *Despre filozofie*, operă de tinerețe a Stagiritului, din care nu s-au păstrat decît cîteva fragmente și care aparține perioadei de la Assos sau, în tot cazul, unei perioade foarte

⁵³ Aristotel, *Despre naștere și distrugere*, I, 2, 315 a. Aristotel mai vorbește de Democrit în *Despre gen. anim.*, V, 8, sfîrșit; *Fiz.*, II, 4, 196 a; 196 b; 6, 213 a, 22—214 b, 7; VIII, I, 251 a, 28—b, 10; 252 a, 3, sfîrșit. O scrisoare pierdută, probabil o colecție de note ale lui Aristotel, se intitula *Probleme scoase din Democrit*.

⁵⁴ Școlile socratice zise mici sînt: cirenaica, cinica și megarica.

⁵⁵ Academia era școala pe care Platon o instalase într-o casă a sa aflată într-o pădure cu același nume (după eroul Academos) la nord-vest de Atena. Cînd Aristotel a început să frecventeze această școală, la vîrsta de 18 ani, ea era în plină strălucire. Ca și școala lui Democrit din Abdera, Academia ateniană cultiva toate științele, precum și materiile ce puteau fi utile cuiva care ar fi dorit să se formeze în vederea funcțiilor publice importante. Aristotel a rămas în Academie 20 de ani, adică pînă la moartea lui Platon. El nu a fost mereu elev, ci, ajungînd să fie unul dintre preferații șefului școlii, a făcut parte din „colegiul de magistri” și tradiția pretinde că a profesat retorica.

apropiate de aceasta, atestă o vădită independență, prin critica deja severă pe care o aduce teoriei platoniciene a Ideilor. Așa că polemica împotriva paradigmaticismului se întărește pe măsură ce meditațiile îi sugerează lui Aristotel argumente mai numeroase și mai puternice, dar rezistența sa se afirmă foarte devreme. S-ar părea uneori că gândirea filozofică a lui Aristotel n-a evoluat decât pe teme secundare; lunga sa petrecere în imediata apropiere a lui Platon i-a lăsat, în tot cazul, o întipărire care nu s-a șters niciodată, dar care nu a mers pînă a introduce o identitate de vederi de pe urma căreia aristotelismul nu ar mai fi existat. În *Forma* aristotelică recunoaștem oarecum *Ideea* platonice, cu deosebirea că *Ideea* este separată de lucrurile în care se realizează prin procesul participării, în vreme ce formele sînt imanente lucrurilor aparținînd lumii sensibile.

Filozofia aristotelică se îndreaptă adesea înspre o explicare senzualistă materialistă a lumii⁵⁶. Dar în *Metafizică*, cartea I (A), cap. 2, Aristotel scrie în contradicție cu această orientare: „Senația nu intră în caracteristicile filozofiei, căci e comună tuturor și nu implică nici un efort“⁵⁷. O atare observație presupune, după cum au observat deja vechii comentatori ai lui Aristotel⁵⁸, că filozofia primă are ca obiect realitățile supra-sensibile, că substanțele de care se ocupă sînt în afară de lumea sensibilă; dar, dacă este așa, înseamnă că există substanțe suprasensibile, ba chiar că nu există decât astfel de substanțe. Și atunci, la prima vedere, deosebirea dintre aristotelism și platonism este neesențială. Căci ce susține altceva Platon decât că Ideile sînt realități de o altă ordine decât lucrurile sensibile?

Putem să fim și mai preciși. Pentru Platon, *Idee*, sau *edos*, este ansamblul caracterelor sub care se manifestă un lucru, este esența aceluia lucru, universalul; or, acest universal trebuie să existe în realități de o altă ordine decât obiectele individuale supuse unor schimbări neîncetate, obiecte pe care le descoperim în lumea sensibilă⁵⁹. Or, în acest caz, substanța aristotelică riscă să nu fie altceva decât *Ideea* platoniciană, dat fiind că și ea este esența comună a mai multor lucruri, ansambluri de caractere universale ale lucrurilor, și că, după cum am văzut, aceste caracteristici depășesc senzorialul. Quidditatea aristotelică, definiția lucrurilor, este esența, ca și la Platon, și, tot ca la Platon, esența se arată a fi tot ce este inteligibil, conceptualizat, în sensibil. Sintem deci în drept să ne întrebăm în ce măsură atacurile și criticile Stagiritului la adresa teoriei Ideilor platonice sînt justificate.

Dar să-l lăsăm pe Aristotel să vorbească. După cum am văzut, în cartea I, cap. 6, el stabilește fără să vrea o analogie izbitoare între ideile platoniciene și substanțele aristotelice, unele și altele esențe suprasen-

⁵⁶ Acest aspect al aristotelismului este bine degajat într-o scurtă expunere în *Istoria filozofiei*, vol. I, p. 102—103.

⁵⁷ *Metaf.*, I (A), 2, 982 a, 11.

⁵⁸ Ne gândim mai în special la Sylvius Maurus, *Aristotelis opera...*, t. V, Roma, 1668, cap. 7.

⁵⁹ Am urmat aici expunerea platonismului făcută de însuși Aristotel în *Metaf.*, I (A), 6, 987 b, 5—10.

sibile ; dar iată că în continuare el scrie (987 b, 10—18) referitor la lucrurile singulare în raport cu Ideile corespunzătoare (purtînd aceeași denumire) : „Căci pluralitatea de lucruri sensibile care poartă același nume cu Ideile de care țin își datorează existența doar faptului că *participă* la Ideile respective. Folosindu-se de acest termen, Platon n-a făcut altceva decît să schimbe cuvîntul întrebuintat de pitagoricieni, care spuneau că lucrurile constau din *imitația* numerelor, acolo unde Platon vorbește de *participare*, schimbînd doar numele. În ce constă însă această participare sau imitație, chestiunea au lăsat-o la discreția cui vrea s-o cerceteze“.

Aristotel își definește aici poziția îndeajuns de clar⁶⁰ ; el înțelege că universalul cunoașterii depășește individualitatea sensibilă ; dar acest universal nu subzistă în mod separat, ca o altă ordine de realități, a cărei raportare la obiectele sensibile nu poate fi explicată decît prin introducerea unui cuvînt. Lucrurile din lumea sensibilă, avînd un aspect temporar, *participă* la Idei care au un caracter extratemporar. Separația aceasta generează, între elementele ideale și cele sensibile, un gol ce nu se mai poate umple cu nimic. În ce privește *Formele* aristotelice, ele vor corespunde *Ideilor* platoniciene, dar vor fi departe de a se prezenta în același fel față de lumea materială ; ele vor fi determinări specifice, atribute, însușiri ale lucrurilor și vor avea realitate numai în lucruri, numai în măsura în care lucrurile singulare corespunzătoare există ; ele adică nu vor putea exista înaintea apariției lucrurilor, precum un există nici după ce acestea dispar. Dacă au o anterioritate asupra lucrurilor, apoi această anterioritate este logică, și nu temporală.

Argumentele pe care le folosește Aristotel pentru a combate teoria *Ideilor* platoniciene sînt mai multe ; ele comportă reveniri cu variante în cursul expunerii și avem să le întîlnim și să le întîmpinăm cu comentariile respective în însuși textul *Metafizicii*. Ne vom mulțumi aici să le rezumăm pe cele mai decisive, într-o ordine care ne apare ca cea mai potrivită în legătură cu necesitățile studiului de față. În primul rînd, Ideea, fiind pentru Platon un universal, este transcendentă, adică separată de lucruri, ruptă de ele ; dar ea este, pe de altă parte, în ochii platonismului, esența lucrurilor ; or, este peste putință ca esența lucrului să se găsească într-o lume deosebită de aceea a lucrului, esența unui lucru fiind tocmai ceea ce aparține îndeosebi lucrului⁶¹. În al doilea rînd, Ideea platoniciană este ceea ce este comun unui șir de lucruri singulare ; dar, fiindu-le comună, ea nu e închisă în nici unul dintre ele, sau atunci toate lucrurile care participă la o Idee nu sînt decît unul și același lucru și nu mai putem avea lucruri multiple participînd la o aceeași Idee ; ceea ce platonismul nu admite ; de altfel, se adeverește o dată mai mult că Ideea comună și neadecvată lucrurilor participante

⁶⁰ Învinuirea — reinnoită în cartea VIII (H), 6, 1045 b, 8 — că Platon lasă problema deschisă nu este însă justificată, deoarece întreg dialogul *Parmenide* este consacrat teoriei participării. Pe de altă parte, nu este locul să examinăm aici dacă Aristotel a fost îndreptățit să afirme că *participarea* se reduce la *imitația* pitagoreică.

⁶¹ *Metaf.*, I (A), 9, 991 b, 1 ; XIII (M), 5, 1079 b, 35.

nu poate fi esența și substanța lor⁶². Apoi, dacă avem o Idee orișunde se găsește un element comun al unor lucruri, aceste pretinse realități ideale ar fi în număr infinit; am avea o „idee“ de om ca ființă vie, o „idee“ de om ca biped etc., etc.; și chiar o „idee“ de om ca om în genere⁶³. De acest din urmă raționament al lui Aristotel trebuie legat celebrul argument zis „al celui de-al treilea om“, care merită un loc aparte, dată fiind puterea lui. Trebuie menționat, de altfel, că argumentul nu apare pentru prima oară la Aristotel; îl găsim deja în *Parmenide*⁶⁴, iar comentatorul aristotelic grec Alexandru din Afrodisia îl atribuie⁶⁵ sofistului Polixene, discipol al lui Brison megaricul⁶⁶. Aristotel reia această critică în mai multe rânduri; o întâlnim în *Respingerile sofistice*⁶⁷, unde este prezentată pe larg, iar în *Metafizică* numai enunțată în cartea I (A)⁶⁸ și expusă în cartea VII (Z)⁶⁹, ca și în alte părți. Iată cum poate fi condensat acest argument: între oamenii individuali și Ideea de om există ceva comun; drept care ar exista o nouă Idee, o nouă realitate, un al treilea om; iar, cum există ceva comun între acest de-al treilea om și termenii precedenți, va trebui să acordăm aceeași realitate unui al patrulea om, și tot așa la nesfârșit. Astfel că, dacă vom voi să întrunim toate aceste pretinse realități comune într-una singură, înseamnă că vom voi să întrunim infinitul; iar de unde ni se certifica de către platonicieni că o multitudine de lucruri aparținând lumii sensibile participă la o singură Idee, constatăm că ne aflăm față în față cu un număr infinit de Idei la care participă un singur lucru individual. Argumentul celui de-al treilea om este cel mai celebru și cel mai puternic, dar în ochii lui Aristotel el nu poate fi fundamental. Într-adevăr, ceea ce Aristotel consideră ca fiind sarcina de căpetenie a filozofiei prime este de a stabili principiile sau cauzele lucrurilor. Or, mai mult chiar decât vechii filozofi, Platon abdică de la această sarcină fundamentală, căci, dacă trebuie să explicăm lucrurile cu ajutorul Ideilor, va trebui să recunoaștem că Ideile sînt cauzele lucrurilor; or, Platon neagă tocmai că ar exista o legătură cauzală între Idei și lucruri; pentru el lucrurile „participă“ la Idei, ceea ce nu este decît un fel de a vorbi care nu explică nimic. Iar platonismul e cu atît mai deficient, cu cît cauzele lucrurilor trebuie să fie principiile care explică mișcarea din natură; și aceste cauze nu le putem găsi în Idei, care, fiind separate și deasupra lucrurilor, nu pot constitui rațiunea fenomenelor naturale. Așa că, în ultimă instanță, Ideile nu fac decît să se adauge lucrurilor din natură și să le dubleze numărul fără nici o utilitate.

⁶² *Metaf.*, VII (Z), 13, 1038 b, 8—15.

⁶³ *Metaf.*, VII (Z), 14.

⁶⁴ 132 a.

⁶⁵ Cf. la Michael Hayduck, Coll. Acad. Berolinae, I, 84, 16.

⁶⁶ Istoria menționează mai mulți filozofi cu acest nume. Acela despre care se pomeneste aici este Brison din Heracleia, discipol al lui Socrate sau al lui Euclide din Megara.

⁶⁷ 22, 178 b, 37.

⁶⁸ 9, 990 b, 17.

⁶⁹ 13, 1038 b, 15. Cf. și Bonitz, *Metaf.*, II, p. 111—112.

Cum se face însă, se va întreba Aristotel, că toți vechii filozofi, și în urma lor platonicienii, au constituit sisteme incomplete sau chiar eronate, deși n-au avut decît o singură preocupare, aceea de a ajunge la adevăr ? Pentru Aristotel nu există decît un singur răspuns la o astfel de întrebare. Toate filozofiile, începînd mai ales cu aceea a lui Zenon din Elea, întrebunțează o metodă bună, pe care Aristotel o denuște metoda dialectică⁷⁰, dar o întrebunțează în mod abuziv ; aceasta e cauza pentru care cad în eroare. Cum trebuie să luăm aceste afirmații ale lui Aristotel ? De bună seamă, Platon a fost în posesiunea unei arte pe care a numit-o dialectică. Deja dascălul său Socrate, căutînd să respingă punctul de vedere dialectic al materialiştilor greci asupra naturii, transportase dialectica în domeniul noțiunilor ; el pusese față în față noțiunile etice contrarii și, pe calea analizei și a comparației, căutase să descopere „elementul comun“ al virtuților particulare⁷¹. Platon, dezvoltînd această metodă în sensul de a o adapta examinării contrariilor din orice domeniu (și nu numai din cel al eticii), a considerat-o ca fiind un procedeu de a uni și de a desface Ideile și a prezentat-o ca singurul procedeu de cercetare care convine filozofiei, ca adevărata metodă de a dobîndi știința. El mai susține că dialectica asigură gîndirii cunoscătoare posibilitatea unei ascensiuni de la senzație la gen și de acolo la Idee. Dialectica, în ochii lui Platon, era arta datorită căreia înțeleptul se descătusează de lumea sensibilă și se eliberează de o cunoaștere a fragmentelor care variază la infinit, în funcție de cazurile individuale în număr infinit, pentru a-și asigura o contemplare a esențelor, a adevărurilor eterne.

Aristotel este departe de a conferi dialecticii acea pretinsă libertate datorită căreia Platon ar fi ajuns la teoria Ideilor. Sau, mai curînd, el va susține că, mînuind procedeu dialectic în mod corect și fără abuz, putem să ne pătrundem de adevărul lucrurilor, nu însă în sensul dorit de Platon ; nu-i putem restitui dialecticii funcția ce i se cuvine, aceea de metodă de cercetare filozofică, decît cu condiția de a o sustrage caracterului forțat pe care i l-a conferit platonismul. Sigur este că, într-un silogism, din premise false se poate trage o concluzie adevărată ; și este remarcabilă insistența pe care o pune Aristotel în *Analitica secundă*, dar și în alte părți⁷², de a scoate în relief faptul că în ea însăși demonstrația nu e creatoare de adevăruri ; facultatea ce avem de a permuta într-un silogism una sau alta dintre premise cu concluzia favorizează un joc periculos, prin care, intervertind concluzia cu premisele după voie, una dintre premisele false sau nesigure poate fi prezentată drept o concluzie în aparență adevărată, derivînd din fosta concluzie recunoscută ca adevărată și din cealaltă premisă falsă sau nesigură. Pentru ca un raționament să fie deci riguros valabil este nevoie să ne asigurăm în prealabil,

⁷⁰ Asupra sensului pe care Aristotel îl dă termenului de *dialectică* se poate consulta studiul Dan Bădărău, *Aristote et la dialectique*, în „Acta logica“, București, 1958, nr. 1.

⁷¹ F. V. Konstantinov și colab., *Bazele filozofiei marxiste*, București, Edit. politică, 1960, p. 55.

⁷² Vezi *Anal. primă*, II, 2, 3 și 4, precum și *Respingerile sofistice*, 34, 184 a 8 — b, 3.

prin verificare, că ambele premise sînt corecte. Or, pentru Aristotel, această bază ne-o dă dialectica în exercițiul ei corect, care cere ca antecedentul să fie controlat înainte de concluzie, și nu prin ea⁷³. Este tocmai ceea ce Platon nu a făcut cînd a pretins că prin raționamentul dialectic a elaborat teoria Ideilor.

Acestea fiind stabilite, rezultă că trebuie să presupunem că, pînă la un punct, Aristotel are conștiința că dialectica nu poate fi cantonată în domeniul închis al logicii conceptelor, sau, mai bine-zis, că ea nu poate fi ruptă în exercițiul ei de substratele reale care apar ca conținut, ca materie, în enunțurile formale. Dialectica trebuie adică să-și exercite puterea raționînd pe esențe reale. Verificarea termenilor de pornire nu se face pe cale demonstrativă. Acest lucru se poate dovedi și ținînd socoteală de faptul că raționamentul nu poate fi regresiv la infînit, că el trebuie în consecință să se sprijine pe date ultime, care sînt recunoscute ca adevărate în chip nemijlocit și care își au originea în intuiția obiectului. Aici întîlnim orientarea materialistă care se manifestă la Aristotel prin recunoașterea concordanței dintre formele gîndirii și realitatea obiectivă. După Stagirit, putem să ajungem la adevăr numai întemeindu-ne pe faptele aparținînd naturii lucrurilor, numai acceptînd ca termenii care intră în compunerea premiselor să fie supuși controlului faptic, pe considerentul că sînt corelați ai unor elemente reale și concrete. Momentul inițial al cunoașterii, care ne pune în posesiunea imediată a unor termeni *presupuși* adevărați, după expresia lui Aristotel, adică plauzibili, este esențial în dobîndirea cunoștințelor filozofice⁷⁴.

Se vede din aceste cîteva puncte în ce sens folosește Aristotel termenul de dialectică. El este solicitat la maximum de tradiția socratică pentru care ceea ce domină e aspectul logic al dialecticii, aceasta fiind arta de a descoperi adevărul prin dezvăluirea opozițiilor din gîndire și mai cu seamă a contrazicerilor de păreri, pentru a le înlătura și a le birui. Dar el nu pierde totuși simțul că desfășurarea și înlănțuirea logică nu constituie un proces închis, că formalul este supus materialului și luminat de acesta. Or, lumea materială se arată structural în continuă mișcare, într-o schimbare neîncetată; ea este alcătuită din contrarii, pe care nu putem să le eliminăm fără a o falsifica, astfel că jocul dialectic se prezintă cu totul altfel în natură decît în logica ruptă de realități; pe planul ontic, contrariile nu sînt biruite; ele sînt acelea care biruie.

Grecii vechi au fost pe cale de a putea pune bazele unei metodologii generale, avînd ca nucleu dialectica contrariilor; iar căutările, oscilările din care au făcut o artă pe care au aplicat-o peste tot constituie deja o dialectică și Aristotel excelează în mînuirea acestor procedee. „Tocmai modurile de a pune problema — scrie Lenin — au fost la greci un fel de *încercări* de sisteme, o naivă diversitate de păreri, care se reflectă minunat la Aristotel“⁷⁵. Toate acestea ne arată că trăsăturile unei dia-

⁷³ Toată această discuție este dusă pe larg de Aristotel în *Anal. sec.*, I, 3.

⁷⁴ Despre exigențele silogisticii aristotelice în această privință, cf. Dan Bădărău, *Le syllogisme et le problème de la véracité des prémisses*, în vol. colect. *L'homme et la société contemporaine*, București, 1963.

⁷⁵ V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere*, vol. 38, p. 373.

lectici spontane se întâlnesc la tot pasul în filozofia greacă, și Engels subliniază că filozofii antici greci, printre care în primul rând Aristotel, au fost toți dialecticieni înnașcuți⁷⁶. Este drept că Aristotel combate concepțiile heracliteene, că își manifestă ostilitatea față de viziunea dialectică a lui Heraclit. Dar această critică, pornită poate din nevoi de sistem și în legătură cu edificarea unei logici proprii⁷⁷, se împacă cu greu cu adoptarea de către Aristotel a unei metode generale de cercetare care presupune implicit o dinamică totodată a gândirii și a realității, dominată de ideea că fenomenele sînt supuse unor procese de dezvoltare dialectică, că nu au în ele nimic static, absolut și abstract. „Aristotel — spune Marx — a indicat în mod profund, încă de pe vremea sa, că este superficială metoda care ia ca punct de plecare un principiu abstract, fără a admite autonegarea acestui principiu în formele superioare“⁷⁸. Nu numai că Aristotel nu se abate deci de la presimțirile dialectice ale lui Heraclit, dar el le adîncește considerabil, postulînd unitatea contrariilor și lupta dintre ele, cel puțin în potențele lor, dacă nu și în realizare⁷⁹. Vrem să spunem că el privește natura în mișcare, în autonegare, ca un proces de dezvoltare în cursul căruia materia își însușește contrariile, îmbrăcînd succesiv forme care se prezintă ca afirmări față de negări; această corelație a formelor în sînul materiei reprezintă, prin posibilitatea ce ne-o dă de a considera unitatea contrariilor, o tendință dialectică ce nu rămîne în afara unei dialectici a noțiunilor, elaborată deja de Socrate, dar în sensul unei teorii idealiste reacționare, în vreme ce Aristotel reține logicul și teoria cunoașterii în făgașul ontologicului și al filozofiei naturii, vîdînd o anumită orientare materialistă și empiristă în conflict cu unele trăsături idealiste ale sale. Primatul obiectului se remarcă pînă și în felul în care sînt redactate de Aristotel principiile supreme ale gândirii logice, în speță principiul contradicției, care apare cînd în contextura lucrurilor, cînd în aceea a noțiunilor⁸⁰. În nici un punct, filozofia lui Aristotel nu se dovedește a se apropia de formalismul idealist, noțiunea fundamentală de adevăr presupunînd la el concordanța dintre procesul de gîndire și desfășurarea evenimentelor naturale; această apreciere rămîne valabilă în sectorul substanțialismului logic al aristotelismului. „Logica lui Aristotel — scrie acad. Ath. Joja — este «sub-

⁷⁶ F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a 3-a, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 27.

⁷⁷ Cf. Ath. Joja, *Prezența lui Aristotel în logica modernă*, în *Studii de logică*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1960, p. 223.

⁷⁸ K. Marx, *Caiete de istorie a filozofiei epicuriene, stoice și sceptice*, în K. Marx și F. Engels, *Din primele lucrări*, secțiunea I, vol. I, Berlin, Mega, 1956, p. 125, apud M. A. Dînnik și colab., *Istoria filozofiei*, I, p. 103.

⁷⁹ M. A. Dînnik și colab., *Istoria filozofiei*, I, p. 104.

⁸⁰ În primul caz este definiția din *Metaf.*, IV (Γ), 4, 1006 a, 12: „Dar noi am stabilit că este o imposibilitate ca un lucru să fie și în același timp să nu fie“. Iar, în cel de-al doilea, enunțul din *Metaf.*, IV (Γ), 3, 1005 b, 13: „Este peste puțință ca unuia și aceluiași subiect să i se potrivească și totodată să nu i se potrivească sub același raport unul și același predicat“. În ce privește principiul de identitate, el ne este reprezentat, în *Metaf.*, XI (K), 5, 1062 a, numai sub forma unui enunț pozitiv al principiului contrazicerii, și nu se referă „decît la exigențele gândirii coerente“. Cf. Ath. Joja, *Studii de logică*, p. 202, unde găsim și o explicație a atitudinii duble a lui Aristotel.

stanțialistă», în sensul în care recunoaște existența obiectivă a lumii exterioare și în care afirmă că nu există relații în sine, desprinse de obiectele reale în măsura în care nu descompune lumea într-o imensă și fantomatică rețea de relații⁸¹.

Toate acestea fiind spuse, înțelegem în ce sens și la ce nivel va porni Stagiritul atacul împotriva vechilor filozofi greci, precum și împotriva platonismului. Aristotelismul prezintă o latură idealistă. Dar, afirmând primatul obiectului și inseparabilitatea gândirii față de un substrat material, „critica făcută de Aristotel «ideilor» lui Platon — scrie Lenin — este critica idealismului, ca idealism în general”⁸². El va începe cu studiul aporiilor care îi opun pe vechii filozofi⁸³. Există, pentru el, adevăruri prime, care nu derivă din nici o demonstrație, ci sînt obiectul unor intuiții; eșecul celor vechi se explică prin faptul că nu au reușit să stabilească aceste adevăruri și se evidențiază prin aceea că ei nu au căzut de acord. Rolul filozofiei va fi așadar de a rezolva contradicțiile în care au căzut cei vechi; acesta va fi adevăratul efort al dialecticii.

Am văzut că științele de etaj inferior se referă la fapte; științele superioare, în cap cu filozofia primă, nu se interesează numai de fapte, ci de „pentru ce” în raport cu faptele. Filozofia primă este mai presus de toate știința cauzelor. Ce trebuie să înțelegem prin cauze? Întrebarea își are rostul ei cu atît mai mult cu cît grecii nu acordau termenului *aitia*, pe care îl redăm prin cauză, sensul pe care modernii îl dau acestui vocabul de *cauză*, ci un înțeles cu mult mai larg. În concepția restrînsă modernă, într-adevăr, *cauza* este totdeauna corelativul *efectului*, este ceea ce produce un efect, așa cum căldura este cauza care produce ca efect dilatarea corpurilor metalice. În mintea grecilor vechi, ca și, de altfel, în aceea a cartezienilor⁸⁴, cauzele sînt principiile lucrurilor, rațiunile prin care le putem explica; astfel că s-ar putea să ne aflăm în prezența mai multor categorii de cauze. A ști — va zice Aristotel — este a cunoaște prin cauze; a ști de pildă ce este nașterea și nimicirea sau orice schimbare fizică este a cunoaște care este natura cauzelor care le determină. Noțiunea de cauză domină deci știința; astfel că sarcina filozofiei prime va fi de a determina cauzele ființei, principiile ei; dar, mai înainte de a ști care sînt principiile ființei, trebuie să ne asigurăm

⁸¹ Ath. Joja. *Studii de logică*, p. 216—217. Vezi și p. 222.

⁸² V. I. Lenin. *Caiete filozofice*, în *Opere*, vol. 38, p. 280.

⁸³ Vom remarca, ceea ce precizează și mai mult poziția lui Aristotel față de Academie, că el nu-i va așeza niciodată pe platonicieni de-a valma cu ceilalți filozofi înaintași, iar opozițiile de sisteme care duc la aporii nu pun față în față teoria Ideilor și alte teorii. Aristotel consideră idealismul platonician cu totul aparte în istoria înțelepciunii, chiar dacă îl critică cu severitate. El apreciază opera platoniană în efortul acesteia de a pătrunde procesul de constituire a gândirii logice, de a înțelege conceptualizarea.

⁸⁴ Cauza ca postulat al raționalismului cartezian este rațiunea unui lucru. „*Causa sive ratio*”, spune Descartes (*Medit. Răspunsuri la obiecțiile secundă, axioma I*). „*Causa seu ratio*” spune și Spinoza (*Etica*, I, II). Iar Leibniz scrie (*Théodicée*, § 44); „Rien n'arrive sans qu'il n'y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison a priori pourquoi... cela est ainsi plutôt que de toute autre façon”.

de posibilitatea unor astfel de principii. Cu alte cuvinte, metafizica va studia pe de o parte „fiinţa ca fiind“, aşa precum am văzut, stabilind că există principii comune ale fiinţei; dar, pe de altă parte, ea se va întreba cum sînt aceste principii, cîte sînt ele la număr, şi această cercetare va deveni chiar prealabilă şi prejudicială. Aristotel nu ne lasă prea mult timp în incertitudine în ce priveşte aceste principii sau rosturi pe care le numeşte şi cauze; nu vedem că el se străduieşte să le determine, ci ni le enumeră gata constituite. Cauzele, pentru Stagirit, sînt în număr de patru, şi anume: materia, forma, motorul şi scopul⁸⁵. Luînd exemplul devenit clasic al statuii, cauza materială o aflăm în bronzul din care este turnată, cauza formală sau forma în Hercule pe care îl reprezintă statuia, cauza eficientă (sau motorul) în sculptorul care o lucrează, iar cauza finală (sau scopul) este glorificarea lui Hercule. Într-un celebru pasaj din *Metafizică*⁸⁶, Aristotel ne dă un alt exemplu: „Cînd, aşadar — zice el — ne întrebăm care e cauza, întrucît acest termen se întrebuinţează în mai multe sensuri, trebuie să enumerăm toate cauzele posibile. De pildă: care este cauza materială a omului? Nu cumva menstruaţia? Şi care e cauza motrice? Oare nu sămînţa? Şi care e cauza formală? Quidditatea. Dar cauza finală? Scopul ultim al omului. Dar poate că aceste două cauze din urmă se reduc la una singură“. Am folosit în al doilea rînd acest exemplu aristotelician al omului, fiindcă deja implică o înmuiere a sistemului primitiv, înmuiere pe baza căreia cauza finală şi cauza formală s-ar reduce la una singură, aceea formală. Într-o versiune definitivă, Aristotel va reduce⁸⁷ cauzele la două, materia şi forma, dat fiind că trei din cele patru categorii iniţiale se reduc la una singură, şi anume cauza formală, cauza motrice şi cauza finală se reduc la formă.

Corelaţia dintre materie şi formă duce la una dintre teoriile de bază ale doctrinei aristotelice⁸⁸. Ea se observă cu prilejul oricărei schimbări din natură. Căci, într-o privinţă, orişice schimbare presupune ceva ce se schimbă, un subiect independent de ceea ce apare şi de ceea ce dispare. O schimbare considerată în ea însăşi, redusă la succesiunea dintre două stări care nu ar fi stări de nimica şi nu ar presupune un element exterior de permanenţă, precum o trecere simplă de la alb la negru⁸⁹, nu ar avea nici un sens în ochii lui Aristotel. Dar acest element de permanenţă va poseda starea schimbată (negrul) ca un atribut, precum a posedat starea dinainte de schimbare (albul) tot ca un atribut; el nu este indiferent faţă de aceste două atribute, în sensul că trebuie să-i convină (nu se poate face din cîlţi o statuie sau un ferestruu; statuia se face din bronz şi ferestruul din fier). Dar asta înseamnă că atributul adus de schimbare era lipsă în lucru înainte de schimbare, că era o determinare ce-i lipsea.

⁸⁵ Cf. *Metaf.*, I (A), 3, început. De asemenea, V (A), 2.

⁸⁶ VIII (H), 4, 1044 a, 32-b, 1.

⁸⁷ *Fizica*, II, 7, 198 a, 24.

⁸⁸ Această teorie este expusă pe larg în *Metafizică*, VII (Z), 3; 10, 1036 a; 11; VIII (H), 5, 1044 b, 27 şi în *Fiz.*, I, cele trei din urmă capitole. Vezi şi prezentarea lui Bonitz, *Ind. Arist.*, 785 a, 1 şi următoarea, 787 a, 19.

⁸⁹ Adică fără ca ceva să treacă de la alb la negru, stînd sub sau în acel fenomen.

Subiectul schimbării, acest subiect indeterminat⁹⁰, este ceea ce Aristotel numește materie⁹¹. Se poate deci defini materia, în sensul negativ, ca ceva ce în sine nu este nici calitate, nici cantitate, nici oricare altă determinare a ființei⁹², iar în sens pozitiv ca ceva ce este susceptibil de a primi astfel de determinări.

Să insistăm asupra acestui caracter pozitiv. O materie anumită (lîna) nu-și apropiază decît anumite determinări; ea poate fi folosită într-un anumit chip, și nu într-un alt chip. Înseamnă oarecum că o materie dată dovedește o predispoziție pentru o determinare dată; într-un fel, trebuie ca acea determinare să fi fost în ea înainte de a fi; cu un cuvînt, materia este puțință⁹³.

Acest caracter al puținței legat de materie este pozitiv, dar și ambiguu, în sensul că puțința este capabilă de a fi o anumită determinație, dar și contrariul acesteia, dacă admitem că contrariul este și lipsa⁹⁴. Din acest punct de vedere, materia este subiectul în care se întrunesc contrariile, ea tinde să devină o realitate substanțială, o substanță (οὐσία). În cele din urmă însă, Aristotel va da înapoi în ce privește o atare eventualitate; el va declara că un subiect sau o substanță are această caracteristică universal admisă că există în sine, în mod separat, în vreme ce materia are nevoie, pentru a exista, de a fi legată de altceva; iar o substanță nu poate fi dependentă⁹⁵. Dar ca să înțelegem pe deplin ce este materia este necesar să o punem în legătură cu forma.

Căci materia, pentru Aristotel, este un corelativ al formei, ființa fiind un compus al formei și al materiei. Nicăieri nu avem o materie izolată, existînd în sine; ceea ce este bronzul în raport cu statuia sau lemnul în raport cu patul este și materia în raport cu substanța, cu ființa concretă și reală⁹⁶. Forma este ceea ce apare în legătură cu materia cu ocazia schimbărilor ce se produc; în devenire ea este actul⁹⁷; din punct de

⁹⁰ Care își așteaptă însă determinările.

⁹¹ Materia (ὑλη) nu este în mod necesar corporală, somatică (σώμα), prezentă în spațiu ca pentru moderni. Aceștia din urmă urmăresc totuși un sens vecin de cel aristotelic cînd opun materia și forma în logică. În aristotelism, în tot cazul, există o materie inteligibilă, după cum există și o materie sensibilă.

⁹² *Metaf.*, VII (Z), 3, 1029 a, 16.

⁹³ Aristotel nu definește propriu-zis puțința. Dar ne dă exemple (*Metaf.*, IX (Θ), 6, 1048 a, 30): „Spunem de pildă că statuia lui Hermes există în puțință în lemn și că, tot astfel, jumătate de linie există în puțință în linia întreagă, pentru că ar putea fi scoasă din aceasta. De asemenea, numim învățat în puțință pe cineva, chiar cînd nu meditează la vreo problemă, dacă el e în stare să se dedea unor astfel de meditații...”

⁹⁴ Cu privire la această proprietate se poate consulta studiul nostru deja citat *Aristote et la dialectique*.

⁹⁵ Vezi Hamelin, *Le Système d'Aristote*, p. 265, care raționează ținîndu-se în legătură cu *Metaf.*, VII (Z), 3, 1029 a, 26—30.

⁹⁶ *Metaf.*, VII (Z), 10, 1036 a, 8; cf. și *Fiz.*, I, 7, 191 a, 7. Uneori materia apare nu ca un corelativ, noțiunile corelative fiind pe aceeași linie, ci ca o negare a formei, ca contrariul acesteia. Cf., *Metaf.*, IV (Γ), 2, 1004 b, 26; XI (K), 9, 1066 a, 15; XII (Δ), 7, 1072 a, 30.

⁹⁷ *Metaf.*, IX (Θ), 8, 1050 b, 2.

vedere logic este determinatul⁹⁸, sau mai este și diferența⁹⁹; iar din punct de vedere gnoseologic este cognoscibilul prin sine¹⁰⁰. Corelația dintre materie și formă se păstrează și în domeniul inteligibilului, ea nu apare adică numai în acela al sensibilului. Rămânem în cadrul aristotelismului când spunem că conținutul unui raționament în semnificația sa proprie e materia acestuia, iar dispozitivul său logic îi este forma¹⁰¹.

Unitatea dintre formă și materie reprezintă încă un aspect materialist al filozofiei aristotelice; după cum am spus, formele constituie o unitate indisolubilă cu materia, ele neputând fi separate de materie decât mintal, în afara lucrurilor concrete aparținând lumii sensibile. Aici Aristotel se deosebește total de Platon, în sensul că el nu concepe „relația dintre o formă și o materie“ drept o relație dintre o Idee suprasensibilă și un obiect din realitatea sensibilă¹⁰². Dar unitatea formă-materie la Aristotel mai este și modelul dialectic cu ajutorul căruia Stagiritul încearcă să înțeleagă natura ca proces, în dezvoltarea ei, în schimbările ei în cursul cărora diferitele forme pe care este susceptibilă să le îmbrace trec din faza unor simple posibile pentru a ajunge la act. Devenirea se lasă pătrunsă în funcție de acest joc, de această trecere; și trecerea are un caracter esențial dialectic.

Totuși, la Aristotel forma are o prioritate asupra materiei. Materia nu se poate prezenta în stare pură, ea nu poate fi subiect, substanță, în chip riguros și absolut. Aici se produce, în contradicție cu ipoteza dialectică a corelației dintre formă și materie, „ruptura antidialectică“¹⁰³, ca o „abatere de la materialism în direcția idealismului“. Materia rămâne un principiu pasiv, ea e inertă și amorfă, incapabilă de a trece prin ea însăși de la puțință la act. Iar forma este principiu activ; ca anterioară materiei, ea este principiu-cheie al tuturor schimbărilor și transformărilor din natură. Fapt este că nu se poate concepe o materie neformată, adică ceea ce Aristotel va numi materie primă. Bronzul care intră ca materie în compoziția unei statui, ceara care este susceptibilă să poarte tot felul de întipărituri sînt și ele la rîndul lor materii formate, avînd forma specifică a bronzului extras din mineralele ce i-au servit de materie sau a cerii de albine obținute prin amalgamarea de materii extrase din flori. Nu ne trebuie mai mult ca să pricepem că aristotelismul ne pune în fața unei ierarhii a diverselor grade ce le prezintă materia¹⁰⁴; astfel, va zice Aristotel, ființa animată inteligentă are ca materie ființa animată senzitivă, aceasta, la rîndul ei, ființa animată vegetativă; și tot așa înainte; cînd ajungem la elementele care compun corpul animal nu avem încă a face cu materii pure, căci un element se poate transforma într-un alt

⁹⁸ *Fiz.*, III, 7, 207 a, 35; *Despre cer*, IV, 4, 312 a, 12.

⁹⁹ *Fiz.*, I, 4, 187 a, 19; *De part. an.*, I, 3, 643 a, 24.

¹⁰⁰ *Metaf.*, IV (Γ), 5, 1010 a, 25.

¹⁰¹ Spre exemplu, orice silogism în modul Barbara zicem că e o formă de silogism.

¹⁰² Formularea pe care am dat-o aici e foarte apropiată de cea pe care o găsim la V. F. Asmus și A. Ahmanov în *Filosofskaja Entiklopedia*, artic. *Aristotel*.

¹⁰³ Expresia se găsește la M. A. Dinnik, *Istoria filozofiei*, I, p. 101. Vezi întregul pasaj din acea lucrare.

¹⁰⁴ *Fiz.*, II, 2, 194 b, 11.

element. Așa că materia va fi mereu „ceva ce este inferior cu un grad forme în scara ontologică, fără ca să putem ieși din această corelație”¹⁰⁵.

Dacă totuși forma este în materie, apoi și materia este în formă. Astfel, „cîrnia” — ca să luăm exemplul lui Aristotel — nu se poate manifesta decît într-un nas, în nasul cîrn. Există totuși și forme pure; primul motor, care acționează în natură, fără a fi în natură, formă în plină posesiune de sine, nu are materie¹⁰⁶; este ființa supremă, act pur și formă pură, divinitatea. Înseamnă oare că, cel puțin pe cale de excepție, Aristotel revine la Ideile platoniciene, separate de materie, pe care le-a combătut cu atîta hotărîre? Ideea lui Platon este cu atît mai reală cu cît este mai generală; și cu cît este mai generală cu atît este mai vidă; într-adevăr, ridicîndu-ne în ierarhia genurilor, atributele genurilor inferioare se pierd treptat¹⁰⁷. Dimpotrivă, forma aristotelică are ceva concret care se păstrează și chiar se întărește cînd trecem de la un etaj la un alt etaj inferior al ierarhiei, speța avînd mai multă ființă decît genul¹⁰⁸; realul cel mai desăvîrșit este individul cu toate atributele sale. Divinitatea lui Platon, Binele, este ființa supremă, dar este totodată o ființă fără atribute. Divinitatea lui Aristotel, Primul Motor, este iarăși ființa supremă, dar este o ființă reală și concretă, avînd un număr infinit de atribute¹⁰⁹.

Materia are mai puțină ființă decît forma. Iar individul suprem este nematerial. Aici Aristotel se apropie asimptotic de „linia lui Platon”. Dar, într-un alt sens, materia este ca subiectul, în vreme ce forma este ca atributul. Principiul realului, al substanței, al individului tinde deci să fie materia, care capătă astfel o întîietate asupra forme. Iar teoria individualității, așa cum se prezintă la Aristotel, tinde pe alocuri să împingă în acest fel la o situație care ne găsește nepregătiți. Căci individul, cel puțin individul compus din formă și materie, este individualizat prin materie¹¹⁰. Și cum individul este numai el real, nu înseamnă oare că materia e la baza realității? Aristotel va încerca să respingă această consecință a ontologiei sale, care nu corespunde de fel cu unele oscilări idealiste pe care le manifestă. Dacă materia este suportul real al atributelor, receptaculul în care se întrupează și se concretizează formele, ea nu e totuși o unitate naturală, ci o pluralitate, un conglomerat de unități¹¹¹. Conceptualismul aristotelic impune totuși unitatea universalelor; dar această unitate este formală, iar nu materială. Se va răsfrînge ea într-un fel sau în altul pentru a ne da unități reale? Dar în acest caz realul nu va fi nici individual, nici material. Problema rămîne deschisă.

¹⁰⁵ Hamelin, *Le Systême d'Aristote*, p. 266.

¹⁰⁶ *Fiz.*, III, 3 încep.; cf. *Fiz.*, VIII, ultima carte a tratatului despre fizică deja în conexiune cu metafizica.

¹⁰⁷ Cînd ne ridicăm de la genul om la genul animal, eliminăm atributul biped și alte atribute care nu sînt comune tuturor animalelor, dar aparțin omului.

¹⁰⁸ *Cat.*, 5, 2 b, 7.

¹⁰⁹ Mai tîrziu, peripateticismul creștin va proclama că divinitatea are toate perfecțiunile. Despre Dumnezeu, imediat inteligibil pentru Aristotel, vezi *Metaf.*, XII (A), 7, 1072 a, 27.

¹¹⁰ *Despre cer*, I, 9, 278 a, 19.

¹¹¹ *Metaf.*, XII (A), 8, 1074 a, 33.

Aristotel va declara în cele din urmă că realul este compusul formei și materiei ¹¹²; tranzația aceasta, rod al unor constante oscilări între idealism și materialism, nu ne poate mulțumi întru nimic.

Teoria substanței, de altfel, este departe de a o face mai acceptabilă; această teorie este frontonul care încorporează edificiul ontologic al aristotelismului, dar ea reprezintă și expresia miezului idealist al întregului sistem. Substanța este ființa în sensul ei absolut; or, prima și fundamentală proprietate a substanței este de a fi numeric una, de a fi mereu identică cu ea însăși, în ciuda atributelor deosebite și chiar contrare pe care le primește.

Dar să examinăm în fond și în sine această celebră teorie a substanței. În cartea VII (Z) a *Metafizicii*, după ce a epuizat discuțiile în jurul unor probleme ce se raportează la ființă, Aristotel se întreabă ce este Ființa în sine și răspunde că este substanța. Noțiunea de substanță este așadar legată strâns de cea de ființă. Dar în ce fel? ¹¹³ Adică despre ce ființă este vorba? Se știe că Aristotel deosebește substanțe secundă și substanțe prime, deosebire care se manifestă în primul rând pe terenul logic ¹¹⁴. Substanțele secundă sunt spețele și genurile, ele exprimă un universal sau, mai exact, deși incorect formulat, ființe universale; în schimb, substanțele prime reprezintă indivizi, ființele individuale. Substanța secundă ne înfățișează *quidditatea* unei substanțe prime, ca atunci când spunem despre *cuture* om, substanță primă, că este un *om*, substanță secundă; substanța secundă e deci o calificare, un *ποιον* al substanței prime. Astfel că substanța secundă este substanța formală; dar trebuie să înțelegem că această substanță formală nu este forma în sensul platonician, forma separată și de sine stătătoare, ci o formă angajată în real. La rândul ei, substanța primă este ancorată în concretul individual. Nu cumva Aristotel vrea să spună că pînă la urmă cele două substanțe se contopesc cam în felul în care viziunea binoculară, care ne dă relieful, unește într-un tot imaginile separate ale ambilor ochi spre a ne înfățișa un singur obiect, obiectul singular al lumii sensibilă? În acest sens se poate spune cu Aristotel că realitatea nu se găsește nici în formă, nici în materie, ci în unirea dintre formă și materie, în combinarea substanței secundă cu substanța primă. Pietrele, lemnele și țiglele, informate de către o determinație generală: adăpostul; și, reciproc, această determinație generală, materializată în pietre, lemne și țigle; iată în ce constă realitatea ¹¹⁵.

Nu e mai puțin adevărat că definind astfel *substanța*, Aristotel nu o sustrage echivooului. Căci, într-un sens, substanța este „substratul”, ea

¹¹² Cf. *Despre suflet*, I, 1, 403 a, 29-b, 8.

¹¹³ Soarta cuvintului latin *substantia* este destul de neașteptată. Cuvintul grec *οὐλοα* se traduce în mod literal prin *essentia*, care a fost încercat, dar nu s-a putut impune, deși era recomandat de Cicero. Pînă la urmă, *essentia* a intrat în limba filozofică spre a desemna determinările care definesc subiectul, spre a exprima ceea ce reprezintă fondul unei ființe (în opoziție cu *accidentalul*), în vreme ce *substantia*, care este mai curînd transcripția grec. *ὀπόστασις* „suport”, i s-a substituit pentru a traduce *οὐλοα* în toate întrebunțările.

¹¹⁴ O găsim studiată în *Categorii*, 5.

¹¹⁵ *Despre suflet*, I, 1, 403 a, 29-b, 8.

este însăși ființa privită în caracterul ei de „subiect“, care primește atribute fără a fi el însuși atribut ; iar, într-un al doilea sens, substanța este tot una cu „esență“, cu *quidditatea*, adică este ansamblul de nedespărțit care constituie conținutul logic permanent al unei ființe (în opoziție cu simplele accidente, însușiri trecătoare)¹¹⁶. Socotind să tragă profit din acest echivoc, Aristotel înscrie substanța printre *categoriile*, dar introduce prin aceasta o tăietură în domeniul categoriilor, toate¹¹⁷, în afară de substanță, fiind noțiunile cele mai comune, predicatelor cele mai generale, în vreme ce substanța, categoria fundamentală, nu este atribut a altceva, ci, la drept vorbind, un substrat al tuturor atributelor¹¹⁸. Pe planul logic, categoriile enunță felurile în care ceva poate fi atribut la altceva ; ele rătălmăcesc, cu alte cuvinte, funcțiile foarte deosebite pe care este susceptibil să le aibă termenul copulativ *este* ; dar pe plan ontologic ele reflectă felurile fundamentale de a fi ale oricărei ființe. În acest sens din urmă, se poate scrie¹¹⁹ că Aristotel a pornit de la concepția că Ființa nu este *unică*, cum credeau idealistii Parmenide și Platon, ci că ea poate fi considerată din mai multe puncte de vedere, dintre care trei sînt fundamentale, deoarece ființa o aflăm în *substanță*, substrat ce este în sine și prin sine, în *esență*, ansamblul atributelor permanente ale unei substanțe, în fine în *relație*, raportare a substanțelor unele la altele. Unii idealisti moderni, între care mai ales Kant, s-au servit de opera lui Aristotel în ce privește acest capitol al categoriilor și au contopit aspectul ontologic în cel logic, conferind categoriilor, și mai ales substanței, caracterul de noțiuni „pure“, făcînd din ele forme *a priori* de gîndire subiectivă. Filozofia marxistă ne arată ce este valabil și fecund și ce este greșit în teoria categoriilor aristotelice. Acordînd sprijin elementelor materialiste ale aristotelismului, dîndu-le o fundamentare materialist-dialectică și opunîndu-se principial ipostaziilor idealiste și confuzioniste care se intrupează în noțiunea echivocă de *substanță* și care își găsesc în cele din urmă apoteoza în „lucrul în sine“ născocire kantiană¹²⁰, clasicii marxismului arată că, dacă există substanțe, apoi ele nu sînt altceva decît materia, materialitatea corporală susceptibilă de a ne apărea sub diferite forme. „O *substanță necorporală* este ceva tot atît de contradictoriu ca și un *corp necorporal*. Corp, existență, *substanță* sînt una și aceeași idee *reală*. Gîndirea nu poate fi separată de materia care cugetă. Materia este subiectul tuturor schimbărilor“¹²¹. Aceasta e

¹¹⁶ Folosindu-se de acest echivoc, teologia medievală, care susținea teza „creației“ lumii *ex nihilo*, a impus separarea idealistă dintre esență și existență la „creaturile“ finite.

¹¹⁷ Categoriile aristotelice sînt în număr de zece ; în afară de substanță, tabelul lor cuprinde cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul etc.

¹¹⁸ Ipostaziind pînă la capăt, scolastica va afirma despre substanță că este ceea ce există *în sine*, în vreme ce un atribut există *în altul*.

¹¹⁹ Cf. Mircea Florian, *Introducere la „Categoriile“*, în Aristotel, *Organon*, vol. I, București, Edit. științifică, 1957, p. 117.

¹²⁰ Cf. V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 18, București, Edit. politică, 1963, p. 99.

¹²¹ K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. II, București, Edit. politică, 1962, p. 144.

perspectiva în care trebuie să considerăm că filozofia marxistă face un loc printre categorii cuplului esență-fenomen, în care se reflectă laturile obiectelor, ale proceselor realității obiective; într-adevăr, „categoriile gândirii nu sînt un instrument al omului, ci expresia legității atît a naturii cît și a omului“¹²²; în ce privește *esența și fenomenul*, cea dintîi este latura interioară, relativ stabilă, a realității obiective, care determină natura fenomenului dat, acesta fiind exteriorizarea concretă a esenței¹²³.

Problemele pe care le pune filozofia peripatetică desfid aproape număratoarea. Foarte multe de valoare esențială sau numai de o importanță secundară apar în *Metafizică* și vom înfățișa unele dintre aspectele care interesează mai în special, analizînd pe scurt acest tratat carte cu carte.

CARTEA I (A) curpinde 10 capitole¹²⁴. În ansamblul ei își propune să definească obiectul filozofiei. Înțelepciunea nu este altceva decît știința principiilor sau a cauzelor, sau, mai exact (cap. 2), știința primelor principii și a primelor cauze. Omul dorește înainte de toate să știe pentru a ști; cunoașterea sa este dezinteresată. Desigur, cunoașterea care se așază în domeniul practicii este folositoare; dar nu cinstim noi mai mult pe artist decît pe omul cu experiență, pe șef decît pe executant, și nu prețuim noi mai mult știința decît senzația, artele frumoase decît tehnicile utilitariste, științele teoretice decît artele frumoase? Așa că înțelepciunea, filozofia, domină toate disciplinele inferioare. Propunîndu-și să determine cauzele, ea se îndepărtează de experiența strictă, și, mergînd de la cauze apropiate la cauze din ce în ce mai îndepărtate, ea va ajunge la cauza supremă, astfel că filozofia va fi o știință asupra divinității, cauză primă a tot ce este¹²⁵.

Procedînd la această examinare a cauzelor, Aristotel îi consultă pe cei mai vechi filozofi greci (cap. 3 și 4)¹²⁶, însă va constata că ei nu iau în considerare decît una dintre cauze, și anume cauza materială. Trecînd la pitagoricieni și la eleați (cap. 5), Aristotel subliniază că aceștia admit o cauză formală, dar în chip cu mult prea sumar. Dar, după cum constată Lenin, „lupta cea mai îndîrjită“ Aristotel o duce „împotriva lui Heraclit, împotriva ideii de identitate a existenței cu nonexistența“¹²⁷. Această luptă, Stagiritul o va relua în cartea IV (Γ), cap. 3, și în cartea XI (K), cap. 5. În cartea I (A), după ce va fi supus criticii toate sistemele înaintașilor săi mai vechi, vom vedea că, în cele din urmă, Aristotel

¹²² V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere*, vol. 38, p. 79.

¹²³ Cf. F. V. Konstantinov și colab., *Bazele filozofiei marxiste*, p. 351 și urm.

¹²⁴ În ediția de față, fiecare carte este indicată (între paranteze) prin litera grecească sub care este cunoscută din antichitate și printr-o cifră romană în ordinea numerică. În fiecare carte, capitolele sînt trecute în ordinea numerică în cifre arabe. Pe marginea stîngă a textului tradus aflăm pagina și coloana (a sau b) ediției din Berlin după care citează comentatorii din secolul nostru. În citatele obișnuite ultimul număr în cifre arabe indică rîndul în ediția din Berlin.

¹²⁵ Idealismul creștin medieval a speculat la maximum această premisă, potrivit căreia idealismul aristotelic degenerază în teologie; filozofia va deveni „slujitoria teologiei“.

¹²⁶ Vezi însă și rezumatul cap. 5, 987 a, 2—9.

¹²⁷ V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere*, vol. 38, p. 372.

se hotărăște să facă uz de învățătura Academiei (cap. 6) și cercetează teoria platoniciană a Ideilor; dar nici aceasta nu poate satisface nevoia noastră de cunoaștere (cap. 9), cum nu o pot satisface nici filozofiile anterioare (cap. 7 și 8). Cauzele sînt acelea — zice Aristotel în cele din urmă — pe care le-am enumerat în Fizică¹²⁸; numărul lor este de patru; studiul lor va urma.

CARTEA II (α) rupe unitatea *Metafizicii* cu cele trei mici capitole ale ei, care se întrepun între capitolele cărții I (A) și acelea ale cărții III (B). După cum am văzut, acest text e apocrif și a fost introdus în tratat mai târziu. Într-o privință, el se leagă cu cartea I și este în continuarea acesteia care declară că e nevoie să se mai revadă încă o dată dificultățile în fața cărora se naște filozofia¹²⁹. Cartea II (α), foarte scurtă, examinează un punct principial; anume dacă există principii sau cauze prime; iar imposibilitatea de a concepe o serie de cauze infinite demonstrează existența unor principii prime (cap. 2). Restul cărții II (α) este consacrat unor considerații generale și foarte sumare privind filozofia și greutățile ce le prăintîmînă aceasta (cap. 1), o parte fiind dedicat și metodei filozofice (cap. 3).

CARTEA III (B) intră în fondul problemelor pe care se întemeiază filozofia primă; cuprinde șase capitole și este dintre cărțile scurte ale *Metafizicii*¹³⁰. Cap. 1 pune 14 aporii, care vor fi discutate în capitolele următoare sau vor rămîne rezervate pentru alte cărți. Am văzut ce este o *aporie*; am arătat și în ce constă metoda zisă *diaporematică* destinată a le rezolva. Discutînd aporiile și căutînd a le rezolva, Aristotel ne va înfățișa rînd pe rînd principalele articulații ale propriei sale doctrine și își va întemeia principalele teorii. Dar aceste discuții trezesc în primul rînd o întrebare pe care vor trebui să o rezolve: anume dacă toate felurile de cauze sînt de resortul unei singure științe sau se raportează la mai multe (cap. 2); Aristotel arată în cele din urmă că orice știință controlează un cuplu de contrarii și unul singur; așa că dacă principiile prime ne pun în prezența mai multor cupluri de contrarii, vom avea de-a face cu mai multe științe, și nu cu una singură, și nu se va mai putea vorbi de o filozofie primă; se învederează însă că principiile prime formează un singur cuplu principal și cupluri derivate; astfel că unicitatea filozofiei prime este asigurată. O problemă oarecum vecină este aceea pe care Aristotel o examinează în cap. 4, anume de a hotărî dacă este posibil să dobîndim știința unui număr infinit de indivizi. Aristotel dezbate această problemă pe larg și o va relua în cartea VII (Z). În fine, între altele, mai apare în cartea III (B) (cap. 5) întrebarea ce este substanța ființelor și ce este esența lor (cap. 2). Cartea aceasta, în afară de obiectele ei directe, are meritul prin problemele ce le pune, de a arăta

¹²⁸ II, 3, 7.

¹²⁹ Este, observă cu dreptate Alexandru din Afrodisia (136,14 și 137,6), tocmai ceea ce face această scurtă expunere, denumită și cartea α, de unde probabil și motivul care a determinat inserția ei în acest loc al operei.

¹³⁰ Jaeger constată că și în cartea III, nu numai în cartea I, Aristotel întrebîntează persoana I la plural cînd vorbește de platonicieni; ceea ce autorizează părerea că și cartea III aparține fazei timpurii a aristotelismului.

că *Metafizica* nu este un ansamblu de discuții separate, ci o operă unitară, în care apar puncte de vedere ce vor fi examinate unul câte unul.

CARTEA IV (Γ), împărțită în opt capitole, tratează despre ființă, despre axiome și principii, în special despre principiul de contradicție. Problema centrală care intră acum în discuție este aceea de a determina și defini *Ființa ca fiind*. Este ea ființa comună tuturor ființelor și constituie ea un gen? Dar Aristotel s-a pronunțat în această privință în mod negativ; realitatea nu este un gen. Pentru el, Ființa cuprinde caractere ce formează acoladă, în felul în care termenul *medical* grupează ca sub o acoladă sănătate, lanțetă, plante medicinale, farmece etc. (fără a fi un gen în care toate acestea să fie cuprinse ca spețe) (cap. 2).

Aristotel vedește în cartea IV (Γ) o concepție ontologică a filozofiei; dar în alte părți (cărțile VI (E), XI (K) și XII (Λ)) sîntem în prezența unui punct de vedere teologic, Ființa devenind chiar Individul prin excelență, unic, transcendent, Dumnezeu, desemnînd în tot cazul substanțe non-sensibile (Dumnezeu, Intellectul sferelor cerești sau cea parte a sufletului omenesc denumită Intellect activ, care poate trăi separată de trup).

Jaeger, punînd în discuție aceste teorii contradictorii, susține¹³¹ că punctul de vedere exprimat în cartea N — adică XIV — reprezintă ultimul stadiu al evoluției gîndirii lui Aristotel, care, la început aderent la platonism și la teologia din *Timaios*, se liberează încetul cu încetul sub influența cercetărilor de ordin experimental și trece la o fază în care ontologia se substituie net teologiei. Jaeger crede chiar a ști că versiunea cărții IV pe care o avem este remaniată și din acest motiv distonează față de cărțile vecine rămase într-o formă mai veche.

Capitolele 3, 4, 5 și 6, abordînd relativismul psihologist al lui Protagora, demonstrează principiul contradicției. Cap. 7 dovedește valabilitatea principiului terțiului exclus.

CARTEA V (Δ) studiază în 30 de capitole scurte diferiți termeni folosiți în filozofie. Ea constituie un veritabil vocabular al școlii peripateticene și trebuie considerată de uz curent. Incontestabil, locul ei nu este în mijlocul *Metafizicii*, a cărei ordonanță o rupe, și poate chiar nici nu a aparținut inițial acestui tratat¹³². Între termenii definiți în această carte îi semnalăm pe cei care se referă la cauză; cap. 2, în special, descrie pe larg cele patru sorturi de cauze (materială, formală, eficientă și finală), care în alte părți ale operei aristotelice se vor reduce la trei, apoi la două¹³³; cap. 7 afirmă identitatea ființei și a adevărului.

¹³¹ Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, p. 217—218.

¹³² Ar putea tot atît de bine să fie legată de *Fizică* sau să fie o parte dintr-un curs ce nu s-a păstrat, drept care a fost integrată *Metafizicii* spre a nu rămîne izolată.

¹³³ Vezi în studiul introductiv de față, p. 26 și urm., o scurtă tratare a teoriei cauzelor la Aristotel.

CARTEA VI (E) este o scurtă expunere în patru capitole mici, în care după ce a deosebit filozofia primă de celelalte științe teoretice și a definit-o cu grijă, fixînd și domeniul ei, Aristotel va trece la examinarea diferitelor înțelesuri ale Ființei, eliminînd succesiv din cîmpul metafizicii Ființa ca accident (cap. 2 și 3) și Ființa în sens de adevăr (cap. 4).

Dar întrebarea care se pune acum și de rezolvarea căreia depinde soarta întregului edificiu aristotelic este de a ști ce este *Ființa ca fiind*, dezbătută de înțelesurile de mai sus. Este ea un universal sau un individual? Și într-un caz și în celălalt ce raporturi poate ea întreține cu realul, compus din ființe individuale? Ea riscă mai degrabă să se înscrie, și într-un caz și în celălalt, ca o abstracție în mijlocul realului. Din nou se prezintă, de altfel, aici pentru Aristotel dilema ontologic-teologic, care a apărut și în cartea IV (Γ); spre deosebire însă de concluziile adoptate în acea carte, în cartea VI (E), încurcîndu-se în argumentări specioase, Aristotel manifestă predilecție pentru Ființa teologică, „adevărata” substanță, care constituie, zice-se, obiectul ultim al filozofiei prime.

CARTEA VII (Z) reia, în cele șaptesprezece capitole ale ei, problema substanței, întinzînd cercetările de la substanțele suprasensibile la realitățile sensibile¹³⁴. Ființa este substanța, susține Aristotel, căci aceasta ne face să cunoaștem lucrurile; și ea nu este nici genul, nici materia, nici universalul, nici individualul, ci quidditatea, adică substanța formală, dar nu o substanță separată în sensul platonician¹³⁵, ci forma ancorată în sensibil, obiect al definiției. Comentînd această parte a *Metafizicii*, Lenin arată că Aristotel nu lasă aici să subziste nici o îndoială în ce privește realitatea lumii exterioare, dar că nu izbuțește să iasă din încercăturile pe care le preîntîmpină „tocmai în dialectica generalului și particularului, a noțiunii și senzației etc., a esenței și fenomenului etc.”¹³⁶.

CARTEA VIII (H), cuprinzînd șase capitole, este cea de-a doua carte consacrată examinării problemei substanței; ea formează chiar o tranziție de la cartea VII (Z) la cartea IX (Θ), începutul ei fiind un rezumat al cărții precedente. De acolo pornind, diferitele capitole ale cărții VIII (H) examinează, în legătură cu substanța, materia, forma și compusul acestora. Capitolul 5 pune problema comportării materiei în legătură cu jocul contrariilor; „un om viu este el în puțință un om mort?”.

CARTEA IX (Θ), cu cele zece capitole ale ei, abordează problema substanței, privită în caracterul ei dinamic, iar nu static, independent de schimbare. Analizînd procesul trecerii de la puțință la act, Aristotel deosebește puțința ca devenire de puțința ca ființă, adică *puțința* propriu-zisă

¹³⁴ Cartea VII este astfel legată de cartea precedentă, în ciuda tezei lui Jaeger în ochii căruia cărțile VII (Z), VIII (H) și IX (Θ) ar forma un grup autonom în corpul *Metafizicii*. Adoptînd un punct de vedere care merge în întîlnirea celui al lui Jaeger, vedem că Ross susține (I, p. XVIII) că grupa VII, VIII, IX este coloana vertebrală a *Metafizicii*, punct de vedere acceptabil, fiindcă, arătînd care este poziția proeminentă a celor trei cărți, nu le taie de restul operei.

¹³⁵ În cap. 2, Aristotel analizează, criticînd-o, o variantă a teoriei platoniciene a substanței așa cum este concepută de Speusip, succesor al lui Platon, în capul Academiei. Problema în fondul ei Aristotel nu o tratează decît în cartea XIII (M), după cum vom vedea.

¹³⁶ V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere*, vol. 33, p. 373.

de *posibilitate*. În primul caz *putința* e *tranzitivă*; ea marchează facultatea unui lucru A de a produce o schimbare într-un alt lucru B (sau aceea a unei părți din A de a produce o modificare într-o altă parte din A); în al doilea caz *putința* este privită *immanent*, ca posibilitate a lui A de a trece de la o stare la alta, ca *tendință* adică a materiei de a se actualiza într-o oarecare formă (cap. 5), de a se întregi într-o ființă (cap. 6), dar și ca o *tendință* a contrariilor de a se chema unul pe altul, „precum femela dorește masculul“ (expresia se găsește în *Fiz.*, I, 9 a, 22). Actualizarea este realizare; „actul fiind pentru un lucru de a fi în realitate“ (cap. 6); cu referire la timp, actul este, într-un sens, anterior posibilului, iar într-un alt sens posterior; dar — cu privire atât la noțiune, cât și la esență — actul este anterior; căci *putința* nu e cunoscută decât prin act; iar acela care are în esență sa *puterea* de a construi (arhitectul) a trebuit deja să facă *acte* de constructor (cap. 8). Concluzia pe care o degajăm din cartea IX (Θ) este evident orientată înspre o interpretare materialistă a problemelor; pentru Aristotel, noțiunea de posibil nu este numai noologică, ci și ontologică, logicul e subordonat realului. „Tu nu ești alb fiindcă gândim cu adevărat că ești alb; ci, fiindcă ești alb, zicând că ești alb găsim adevărul“ (cap. 10).

CARTEA X (I) este împărțită în zece capitole de o importanță inegală. În ansamblul ei s-ar putea intitula *Unul și Multiplul*, fiindcă ne prezintă „Unul“ în legăturile sale cu noțiunile conexe, așa cum acestea apar în filozofia primă; căci, precum s-a stabilit în cartea IV (Γ), cap. 2, *Ființa* și *Unul* se reciprochează, iar studiul *Ființei* nu e cazul să ne mai îndoim că nu ar fi de resortul metafizicii. Că *Unul* se poate lua în mai multe sensuri, Aristotel a arătat-o în cartea V (Δ), cap. 6, și problema o reia din nou aici (cap. 1); cu această ocazie, se va constata că *Unul* se poate considera în legătură cu *Fizica* din punctul de vedere al cantității și calității (conținutul etc.); dar *Unul* mai apare (cap. 2) și în ordinea *Ființei* și a *Substanței*, și atunci studierea lui se referă la noțiuni de bază ale filozofiei. În această privință, Aristotel reamintește că *Unul* este o substanță la pitagoricieni și nu omite să constate o apropiere între aceștia și școala lui Platon, lucru pe care îl face în mai multe ocazii pentru a stabili că platonicienii sint tributari ai unei secte filozofice învechite și retrograde.

O chestiune de primă importanță, tratată în cartea X (I), este cea a contrariilor (cap. 4, dar și următoarele), care pune în funcție bogate elemente dialectice. Aristotelismul va arăta că contrarietatea este diferența maximă, astfel că un termen nu are decât un singur contrariu, contrariile formînd cupluri (în dialectica modernă teza și antiteza).

CARTEA XI (K) conține opt capitole care reprezintă o reluare rezumativă a cărților III (B), IV (Γ) și VI (E)¹³⁷ și alte patru capitole, la sfîrșitul

¹³⁷ După unii comentatori moderni, între care Jaeger (*Arist.*, 216—222), cartea XI (K) ar fi fost compusă anterior cărților III (B), IV (Γ) și VI (E), fapt ce ar explica persistența unor elemente platoniciene care nu se găsesc în acestea din urmă. Vom arăta la sfîrșitul introducerii că presupusa anterioritate cronologică a unor cărți posterioare în ordinea expunerii poate fi efectul unei iluzii, maturitatea relativă a unor texte față de altele putîndu-și găsi o explicație simplă în unele remanieri intervenite, care au ameliorat unele părți ale operei, iar pe altele nu.

ei, înfățișând extrase din *Fizică*, II, III și IV, redactate cu stângăcie, referitoare la infinit, la schimbare și la mișcare. Capitolele care recapitulează cartea III (B), 2—6 (cap. 1 și 2) au drept scop să pregătească terenul pentru o definiție succintă a filozofiei prime, știință a „Ființei ca fiind“ (cap. 3), cu care ocazie filozofia primă va fi comparată cu matematica și cu fizica (cap. 4, dar și cap. 7). Obiectul filozofiei, Ființa, nu este nici un termen omonim, nici un gen; și Ființa, de altfel, nu cade sub o singură știință, ci sub mai multe (1060 b, 35); dar Ființa are caractere comune, fiindcă tot ce este se poate raporta unei noțiuni una și comună (1061 a, 10); iar accidentele comune ale Ființei prin aceea că este, și contrarietățile Ființei prin aceea că este, aparțin unei singure științe, și anume filozofiei. În cartea XI (K), cu ocazia recapitulării, găsim degajate și formulate într-o versiune nouă anumite aspecte deja întâlnite ale cugetării aristotelice. Ar fi cazul să cităm principiul de contradicție; există în ființe un principiu cu privire la care nu putem fi induși în eroare: anume că nu e posibil ca un același lucru să fie și să nu fie, într-un același timp (cap. 5 și 6). Pe de altă parte, comparând filozofia primă cu alte științe, Aristotel examinează (cap. 1) chestiunea existenței numărului matematic al platonicienilor, deosebit de numărul ideal și totodată de lucrurile matematice sensibile; și Aristotel răspunde că este ca și cum am admite existența unui al treilea om sau a unui al treilea cal între omul și calul în sine și omul și calul sensibil. Mai departe (cap. 2) întâlnim, din nou formulată, problema existenței în afara concretului material a unei forme; apoi (cap. 3) se trece la obiectul matematicii, care este cantitatea. Stilul înțregii cărți lasă de dorit; dar ea nu este inutilă, tocmai prin caracterul recapitulativ care pune în valoare spiritul operei și anumite limite ale ei. „Avem aici — scrie Lenin — punctul de vedere al materialismului dialectic, dar în mod întâmplător, neconsecvent, nedezvoltat, efemer”¹³⁸.

CARTEA XII (Λ) constituie, dimpotrivă, cu cele zece capitole ale sale, un text dintre cele mai importante în ciuda caracterului său descusut și nu prea accesibil. Autenticitatea acestei părți din *Metafizică* nu este dubioasă¹³⁹. Dar unii comentatori au susținut că în mod inițial ea a constituit un text independent.

Discuția din cartea XII (Λ) poartă asupra substanței, ca factor din Univers. Ea este o parte, dar o parte primă, căci numai pe urmă intervin celelalte categorii, precum calitatea sau cantitatea (cap. 1). Substanța poate fi sensibilă și în mișcare, dar poate fi și imobilă; în acest din urmă

¹³⁸ V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere*, vol. 38, p. 375.

¹³⁹ Stilul neglijent, chiar incorect și lipsit de orice preocupare de eleganță a unui text aristotelic nu trebuie să-l facă suspect în ce privește autenticitatea. În toată opera sa dedicată școlii, spre deosebire de aceea, astăzi pierdută, consacrată unor cercuri mai largi de cititori, Aristotel afecționează un stil concis, dens și sec, care lasă la o parte orice efect oratoric, urmărind rigoarea și tehnicitatea vocabularului, precizia și justetea expresiei, adecvația acesteia, față de gândire, o analiză strânsă, într-un cuvânt calități de formulare care nu se întâlnesc poate nicăieri în istoria filozofiei vechi și care ne permit să recunoaștem un text aristotelic tot atât cât și tonul nel, hotărît și chiar tranșant al expunerii. Textele din *Metafizică* se recunosc pe această bază ca fiind aproape toate autentice. Despre cazul cu totul excepțional al cărții II (α) am tratat mai sus.

mod al ei, ea nu este altceva decît motorul etern şi imobil al Universului, obiect al teologiei. Natura acestui prim motor va fi studiată în corpul cărţii (cap. 6—8); Aristotel va pretinde că, substanţă supra-sensibilă, motorul nemişcat are un caracter spiritual, că este gîndire şi gîndire pură, că reprezintă, ca pură formă, un principiu transcendent şi lipsit de întindere, raţiune de a fi a substanţelor, Fiinţa ca fiinţă; într-un cuvînt, că este Dumnezeu el însuşi. Prin toate acestea, cartea XII, care se apropie cel mai mult de „linia lui Platon“, se situează într-o perioadă timpurie a aristotelismului, cînd influenţa platoniciană era încă puternică.

Dar cartea XII mai are şi alte aspecte. În partea întîi (cap. 1—5) ea stabileşte rolul primordial al cauzei eficiente, care nu poate fi atribuită decît substanţelor individuale, iar nu genurilor şi universalilor.

CĂRŢILE XIII (M) şi XIV (N), care sînt şi ultimele cărţi ale *Metafizicii*, alcătuite respectiv din zece şi din şase capitole, formează un grup aparte care se leagă cu cărţile I (A) şi III (B) peste cărţile intermediare. Într-adevăr, în aceste pagini, Aristotel îşi reia atacurile împotriva teoriei platoniciene a Ideilor şi a Numerelor. Este cazul să ne întrebăm, cu cei mai mulţi dintre comentatori, dacă această polemică corespunde vreunui scop precis după argumentările care au figurat în celelalte cărţi ale tratatului şi seamănă a fi epuizat discuţia. Chiar dacă răspundem că criticile împotriva Academiei care apar în aceste două din urmă cărţi au în vedere mai cu seamă teoria numerelor aşa cum se manifestă la sfîrşitul vieţii lui Platon, şi nu atît Ideile şi participarea care constituie forma iniţială a doctrinei platonice, totuşi Stagiritul ar fi avut posibilitatea ca într-un acelaşi tratat, dat fiind că l-a compus după moartea lui Platon, să se conformeze regulilor celor mai elementare ale compoziţiei şi să integreze într-un tot polemica împotriva platonismului sau, în tot cazul, să pună părţile cap la cap, iar nu să le risipească în diverse sectoare separate între ele. Unii comentatori, faţă de o asemenea situaţie, s-au îndoit de autenticitatea cărţilor XIII (M) şi XIV (N)¹⁴⁰. Remarcăm însă că XIII (M) începe cu fraza următoare: „În tratatul nostru de *Fizică*, vorbind despre materie, şi apoi în cartea consacrată substanţei în act, am arătat care este substanţa lucrurilor sensibile. Cercetările noastre de acum au drept scop să stabilească dacă există sau nu, în afara lucrurilor sensibile, o substanţă nemişcătoare şi veşnică; şi apoi, dacă există, să vedem care e natura ei. Dar, mai întîi, se impune să cercetăm părerile celorlalţi filozofi, pentru ca, dacă ei s-au înşelat în vreo privinţă, să nu cădem şi noi în aceleaşi greşeli...“. Nu avem nici un motiv să ne îndoim că aici vorbeşte Aristotel el însuşi şi să pretindem că un altul ar vorbi în numele său¹⁴¹. Scurtul paragraf, în tot cazul, ne indică planul diser-

¹⁴⁰ Cf. mai cu seamă pentru cartea XIII (M), Ross, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate*, Berlin, 1854, p. 157, Susemihl, *Genet. Entwicklung*, II, 2, 504, 541, Heinze, *Xenokrates*, Leipzig, 1892, L. Robin, *Théorie plat. des Idées*, Paris, 1908, p. 200 şi p. 441.

¹⁴¹ De bună seamă, compilatorii nu se sfiesc de obicei să întrebuiţeze astfel de mijloace spre a conferi autoritate adaosurilor lor; dar *a priori* nu avem motiv să credem că ne aflăm aici în faţa unei astfel de situaţii; cel mult putem să fim puşi în gardă, ca în prezenţa oricărui text redactat acum cîteva mii de ani.

tației; obiectivul principal al ei este reluarea discuției în jurul problemei substanței supra-sensibile, subiect pe care Aristotel ar fi în drept să nu-l considere epuizat și care derivă din studii anterioare asupra materiei lucrurilor sensibile care s-au desfășurat în tratatul său despre *Fizică* sau în alte părți ale *Metafizicii*¹⁴². Și nu este exclus ca, cu această ocazie, Aristotel să se fi lăsat antrenat până la urmă într-o discuție în cadrul vechii lui controverse cu platonicienii, discuție care prezintă oarecare noutate, de altfel, fiind axată pe teoria platoniciană a numerelor care este, pentru Stagirit, forma ultimă și încă recentă a idealismului Academiei; o astfel de alunecare de la expunerea dogmatică la polemica filozofică nu este ceva neașteptat când vedem pretutindeni în opera aristotelică cum studiul istoric al problemelor face parte din dialectică, fiind un procedeu obișnuit, și când constatăm că autorul anunță chiar în pasajul introductiv al cărții XIII (M), pe care l-am reprodus că intenționează în subsidiar să cerceteze „părerile celorlalți filozofi”. Se întâmplă numai ca, Stagiritul, fiind pus în fața vechii sale discuții cu platonicienii, subsidiarul să devină principalul. Toate acestea ne arată că nu este cazul să ne îndoim de faptul că cele două cărți din urmă ale *Metafizicii* sînt opera lui Aristotel¹⁴³.

S-a mai pretins că chiar dacă aceste texte sînt autentice, ele nu-și au locul în *Metafizică* și mai ales la sfîrșitul ei, ci constituie mai degrabă un mic expozeu separat care, considerat prea stingher, a fost alipit la *Metafizică* de către urmașii lui Aristotel. Dar, ele insistă asupra unui punct dezbătut în *Metafizică* în mai multe rînduri și care a rămas în suspensie; acel referitor, după cum am spus, la substanța supra-sensibilă. Comentatorii se lasă prea absorbiți, cînd analizează cartea XIII (M), de aspectul ei polemic pe care l-am menționat și noi și nu-și dau seama îndeajuns că Aristotel ne-a rămas dator aproape de la începutul *Metafizicii* cu un răspuns privitor la problema substanței supra-sensibile și că această problemă este dezbătută în fond în cărțile XIII (M) și XIV (N), chiar în cursul polemicii cu platonicienii.

Oricum ar fi, cărțile XIII (M) și XIV (N), chiar dacă sînt redactate cu o neglijență și într-o dezordine cu care nu sîntem deprinși nici chiar din partea Stagiritului, sînt importante și prin polemica pe care o ridică și pe care comentatorii o privesc cu prea puțină căldură, dar mai

¹⁴² Cf. Bonitz, p. 526 și următoarea, care stabilește că cele două locuri menționate în care s-a studiat sensibilul, ca materie și act sau formă, sînt în *Fiz.*, I, și în *Fiz.*, partea finală. În acest caz, traducerea noastră a pasajului care cuprinde expresia „și apoi în cartea consacrată substanței în act” ar urma să fie reformată și înlocuită printr-o formulă mai imprecisă (în trad. franceză a lui Tricot avem: „...et, ultérieurement, quand nous avons étudié la substance en acte”). Jaeger însă, în *Aristoteles. Grundlegung...*, crede că textul în cauză se referă la *Fiz.*, I și (pentru „apoi”) la *Metaf.*, cartea VII (Z), dar și cărțile VIII (H) și IX (Θ).

¹⁴³ Singurul fapt care slăbește teza noastră a autenticității este că în cartea XIII (M) avem două capitole (4 și 5) care reproduc textual pasaje din cartea I (A); or, fiindcă este greu de crezut că Aristotel se repetă în acest mod mecanic de la o carte la alta, s-ar putea deduce că avem de-a face cu o disertație de elev. Dar, văzînd alte capitole atît de ingenioase și de noi, ar trebui să credem totodată că acest elev, atît de servil aici, face dovadă deodată de o frumoasă și fructuoasă inițiativă.

cu seamă prin faptul că punctul de vedere exprimat aici de Aristotel reprezintă concepţia sa definitivă asupra matematicii, ca derivând din concretul sensibil, ştiinţa în genere fiind o abstracţie (cartea XIII (M), cap. 10), care are generalul în putinţă, pe cînd în act ea se îndreaptă înspre particular.

Aspectul stilistic al *Metafizicii* este acela al unui expozeu liber şi viu, „plin de prospeţime“, după expresia lui Lenin, prezentînd toate semnele unui curs profesat ani de-a rîndul, cu reluări, adăugiri şi retuşări, iar nu acela al unui text unitar, redactat într-un timp scurt. Iar dacă ne referim şi la caracterul atît de vast al concepţiilor pe care ni le înfăţişează, datorită căruia putem spune că *Metafizica* este opera capitală a Stagiritului, înţelegem că este mai mult decît probabil că, aşa cum spune J. Tricot, lucrarea „a rămas pe şantier în tot timpul vieţii lui Aristotel“¹⁴⁴. Numai admitînd ipoteza unor remanieri parţiale succesive, care presupun şi unele schimbări de orientare în spiritul lui Aristotel, înţelegem, pe baza unor temporalităţi relative, altele decît cele obişnuite ale unor pagini ce-şi urmează, cauza unei lipse de unitate a textului care tulbură mereu şi ne pune în faţa a tot felul de probleme între care şi aceea a autenticităţii unor părţi importante. Lămurim în acest fel de ce cap. 4 al cărţii XIII (M) aparţine unei epoci anterioare restului şi că întreaga carte XIV (N) este cronologic anterioară primei părţi din XIII (M); fragmente de text foarte vecine ne apar astfel ca aparţinînd unor faze de dezvoltare deosebite ale cugetării aristotelice şi se sustrag unităţii cerute unui tratat; iar ordinea în care se prezintă diferitele cărţi sau capitole se resimte şi ea de adăugirile, de remanierile şi de suprimările ce au intervenit între timp. Starea într-o măsură fluidă a *Metafizicii* ne introduce, în tot cazul, în intimitatea unei gândiri care nu este întotdeauna clară şi consecventă, dar a cărei putere a sfidat secolele.

În fondul ei, *Metafizica* ne înfăţişează cel mai bine geniul Stagiritului, care atestă, este drept, neîncetate oscilări între „linia lui Democrit“ şi „linia lui Platon“, între materialism şi idealism, dar dăruieşte totuşi gândirii europene o bază realistă de mare amploare, pe care aveau să se așeze curentele filozofice cele mai sănătoase. Fiecare veac al omenirii a cultivat un Aristotel propriu, potrivit năzuinţelor fiecăruia, dar uneori posteritatea l-a denaturat conferindu-i un caracter dogmatic, static, mort, pe care nu-l are. Evul mediu catolic l-a deservit cel mai mult. „Scolastica şi clericalismul au luat de la Aristotel ceea ce este mort, şi nu ceea ce este viu“¹⁴⁵.

Dar *Metafizica*, în ceea ce are viu, nu şi-a pierdut nici astăzi valabilitatea. Această foarte vastă şi foarte cuprinzătoare operă ne înfăţişează cel mai bine orizontul în care s-a mişcat cugetarea magistrului din Stagira. Şi dacă, în cadrul învăţăturii marxist-leniniste, putem scruta limitele

¹⁴⁴ Aristote, *La Métaphysique*, trad. J. Tricot, Introducere, p. XXXVII.

¹⁴⁵ V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere*, vol. 38, p. 372. În acelaşi volum, la p. 371, Lenin scrie: „Clericalismul a ucis în Aristotel ceea ce era viu şi a imortalizat ceea ce era mort“.

acestei cugetări cu mai multă luciditate ca oricând, tot în cadrul acestei învățături știm și să-i descoperim meritele. *Metafizica* pune filozofia la baza științei, considerînd-o ca o știință a științei, și reprezintă în ansamblul ei o reflecție asupra științei care se impune ca model, care ne face să înțelegem cât de greșiți sînt cei care-și închipuie că omul, și în special omul de știință, se poate dispensa de a filozofa ; „pozitivistii logici — scrie Ath. Joja —, care pretind să se elibereze de orice filozofie, de orice metafizică, cum spun ei, au fără îndoială o filozofie, și această filozofie este, în general, o versiune a idealismului subiectiv și a scepticismului“¹⁴⁶.

Filozofia îi descoperă lui Aristotel că gîndirea omenească este angajată în sensibil și că reflectă pe planul universalității și al necesității realitățile individualului concret. *Metafizica* susține, după o concepție realist-materialistă, că adevărul e reflectarea realității ; ea arată că lumea exterioară există și că rațiunea omenească este în stare să o cunoască pe baza senzațiilor pe care omul le dobîndește în contactul său cu natura.

Dar *Metafizica* ne mai descoperă în Aristotel pe filozoful care a pus dialectica pe picioare solide¹⁴⁷. Dacă Aristotel nu a știut să dezvolte pînă la capăt presimțirea dialectică a lui Heraclit, dacă el nu admite, ca Efesianul, că contrariile sînt simultane, ci le concepe ca succesive, nu e mai puțin adevărat că mai bine decît acesta el a reușit să degajeze legea mișcării¹⁴⁸ și că filozofia sa a dat avînt cercetărilor științifice în toate domeniile, îmboldindu-le să înțeleagă fenomenele naturale în dezvoltarea lor, să le noteze ca procese, considerîndu-le ca treceri de la puțință la act.

Apoi filozofia primă a Stagiritului face din *materie* adevăratul și unicul substrat al lumii în veșnică schimbare ; orice ființă finită este materie îmbrăcată într-o anumită formă ; iar natura în totalitatea ei este totalitatea lucrurilor în veșnică și neincetată schimbare, ea este lumea materială care a existat totdeauna și va exista totdeauna.

În fine, *Metafizica*, operă de căpetenie a Stagiritului, a marcat un moment important în istoria filozofiei prin critica necruțătoare ce o aduce idealismului lui Platon pe care îl socotește ca o născocire stearpă. Deși nu este pornit de pe poziții materialiste, atacul violent și eficace a trezit un ecou ce nu s-a pierdut niciodată și a atins grav prestigiul platonismului, cel mai aprig dușman al filozofiei materialiste. După cum comentează Lenin, „cînd un idealist critică bazele idealismului unui alt idealist, din aceasta cîștigă întotdeauna *materialismul*. Comp. Aristotel versus Platon etc.“¹⁴⁹. Și în acest punct deci Aristotel a adus mari servicii cauzei adevărului.

¹⁴⁶ Acad. Ath. Joja, *Studii de logică*, p. 214.

¹⁴⁷ Vezi F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a 3-a, p. 25.

¹⁴⁸ „Teoria aristotelică a mișcării a constituit o valoroasă realizare a științei antice grecești. Heraclit și Democrit nu ajunseseră încă să deosebească formele mișcării. Lui Aristotel îi revine meritul de a fi ridicat pentru prima dată această problemă“. M. A. Dînnik și colab., *Istoria filozofiei*, vol. I, p. 104.

¹⁴⁹ V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere*, vol. 38, p. 280.

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

La întocmirea notelor din prezenta lucrare asupra *Metafizicii* lui Aristotel s-au folosit următoarele izvoare înfățișînd comentatori din diferite timpuri ai operei aristotelice, denumirea acestor scrieri fiind notate prescurtat în textele noastre :

- ENGELS (F.), *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, în K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, E.S.P.L.P., 1955, vol. 55 (cap. IV și V).
— *Anti-Dühring*, E.S.P.L.P., 1955 (Introd., p. 23—24).
— *Dialectica naturii*, E.S.P.L.P., 1954.
- LENIN (V. I.), *Caiete filozofice, în Opere*, vol. 38, Edit. politică, 1959.

COMENTATORI GRECI DIN ANTICHITATE

Alexandru din Afrodizia. — *Alexandri Aphrodisiensis, in Aristotelis Methaphysica Commentaria, consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae*, ed. Michael Hayduck, Berlin, 1891. — Cu începere de la cartea E, comentariile acestea nu mai aparțin aceluiași autor ; ele sînt atribuite, pe drept sau pe nedrept, lui Michael din Efes și, în mod convențional, sînt indicate ca fiind opera unui anonim denumit Pseudo-Alexandru ;

— *Praeter commentaria scripta minora*, ed. Ivo Bruns, Berlin, 1892.

Asclepius. — *Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum libros A—Z commentaria...*, ed. Michael Hayduck, Berlin, 1888.

Syrianus. — *Syriani in Metaphysica commentaria*, ed. Guilelmus Kroll, Berlin, 1902.

Themistius. — *Themistii in Aristotelis Metaphysicorum librum (A) paraphrasis hebraice et latine* (ex. hebr. in latine, Ven., 1558), ed. Simon Landauer, Berlin, 1903.

Izvoare care se referă în genere la întreaga operă a lui Aristotel, dar într-o măsură însemnată la *Metafizică*, sînt :

Simplicius. — *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria...*, ed. Hermann Diels, Berlin, 1895.

Filopon. — *Joannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros tres priores commentaria...*, ed. Hieronymus Vitelli, Berlin, 1887 ;

— *Philoponi in Physicorum octo libros commentaria...*, ed. Hieronymus Vitelli, Berlin, 1898.

Diogenes Laertios. — *Diogenis Laertii De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri X*, recensuit C. Gabr. Cobet, Paris, 1872 ; trad. romă de acad. C. I. Balmuș, edit. Acad. R. P. Române, 1965.

Plotin. — *Eneadele*, ediție completă, comentată și cu note, a lui Creuzer, Oxford, 1835.

Porfir. — *Commentaria in Aristotelem graece*, ed. Adolf Busse, Leipzig, 1885, t. IV, partea I, p. 25 și urm.

COMENTATORI LATINI ȘI MODERNI
(în ordine alfabetică)

- AST (FR.), *Lexicon platonium*, Leipzig, 1835—1838 ; retipărit, Berlin, 1908.
- BESSARION (J.), *Metaphysica*, trad. lat., Berlin, 1831.
- BONITZ (H.), *Observationes criticae in Aristotelis libros Metaphysicos*, Berlin, 1842 ;
— *Metaphysica, pars posterior*, Bonn, 1849 ;
— *Aristotelische Studien*, Viena, 1862—1867 ;
— *Index aristotelicus*, Berlin, 1870 (formează vol. V al ediției Bekker a operelor lui Aristotel).
- BRANDIS (C.A.), *Diatribe academica*, Bonn, 1823.
- BURNET (J.), *Early Greek Philosophy*, Londra, 1892.
- CHRIST (W.), *Studia in Aristotelis libros Metaphysicos collata*, Berlin, 1853 ;
— *Kritische Beiträge zur Metaphysik des Aristoteles*, Weimar, 1885.
- DIELS (H.), *Doxographi graeci*, Berlin, 1879 ;
— *Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus*, Leipzig, 1899.
- DINNIK (M.A.) și colect., *Istoria Filozofiei*, trad. rom., Edit. științifică, 1958, vol. I.
- GROTE (G.), *Aristotle*, Londra, 1872.
- HAMELIN (O.), *Les Système d'Aristote*, Paris, 1920.
- HAYDUCK (M.), *Observationes criticae in aliquot locos Aristotelis*, Greifswald, 1873.
- JAEGER (W. W.), *Emendationum Aristotelearum Specimen*, Berlin, 1911 ;
— *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912 ;
— *Emendationen zu Arist. Metaph. A—Δ* (in „Hermès“, LII, 1817) ;
— *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923.
- LALANDE (A.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1932 (mai multe ediții ulterioare).
- MAIER (H.), *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tübingen, 1896—1900.
- MAURUS (S.), *Aristotelis opera... tomus quintus, continens Metaphysicam seu philosophiam naturalem*, Roma, 1668 (reeditat 1885—1887).
- NATORP (P.), *Ueber Arist. Metaph.*, K. 1=8 in „Archiv für Geschichte der Philosophie“, I, 1888.
- PIERRONT (A.) et ZEVORT (CH.), *La Métaphysique d'Aristote*, traduite en français pour la première fois, accompagnée d'une introduction d'éclaircissements historiques et critiques, Paris, 1840—1841.
- RAVAISSON (F.), *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, 1837 și 1846.
- ROBIN (L.), Diferitele lucrări în legătură cu filozofia greacă și cu aceea a lui Aristotel (în special *Aristote*, Paris, 1944).
- ROSE (VAL.) *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate*, Berlin 1854 ;
— *Aristoteles Pseudepigraphus*, Leipzig, 1863.
- ROSS (W. D.), *The Works of Aristotle*, translated into English, vol. VIII, *Metaphysica*, Oxford, 1928 ;
— *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1924 ;
— *Aristotle*, Londra, 1923.
- SCHWEGLER (A.), *Aristoteles Metaphysik*, Text, Uebersetzung und Commentar mit Erläuterungen, Tübingen, 1847—1848 (ediție folosită de V. I. Lenin pentru conșpectul său asupra *Metafizicii* lui Aristotel).

- THEOPHRAST**, *Metaphysica*, ed. Brandis, Berlin, 1823 — Reeditată de W. D. Ross și F. H. Fobes, *Theophrastus Metaphysics*, Oxford, 1929, cu traducere engleză și comentarii.
- THOMAS d'AQUINO**, *Summa Theologica*, Torino, 1913 ;
— *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, ed. Fr. M. R., Cathala, Torino, 1925, ed. nouă 1950.
- TRENDELENBURG** (F. A.), *Platonis de ideis et numeris, doctrina ex Aristotele illustrata*, Leipzig, 1826 ;
— *Elementa logices Aristotelae*, ed. a 9-a, Berlin, 1892.
- TRICOT** (J.), *Aristote, la Métaphysique*, traduction du grec avec commentaires et introduction, Paris, Vrin, 1933 (mai multe ediții ulterioare).
- UEBERWEG** (F.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. I, Berlin, 1926 (reeditare).
- WAITZ** (Th.), *Aristotelis Organon graece*, Leipzig, 1844—1846.
- ZELLER** (Ed.), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Tübingen-Leipzig, 1844—1852 (numeroase ediții ulterioare).

Notă. Se înțelege că am intrunit în acest tabel numai câteva principale izvoare folosite în notările noastre și pe care le cităm prescurtat ; surse ocazionale cu referire la interpretări ale *Metafizicii* sau ale operei aristotelice în genere sînt trecute în notele noastre, în mod mai deslușit ; ele nu sînt înșirate în prezenta listă, aceasta cuprinzînd o infimă parte a lucrărilor ce au fost consacrate în decursul secolelor *Metafizicii* sau operei lui Aristotel în ansamblul ei (M. Schwab, în *Bibliographie d'Aristote*, Paris, 1896, intrunește mai bine de două mii de titluri în această materie). Înainte de a încheia aceste lămuriri privitoare la izvoarele noastre, nu putem decît să regretăm că nu ne-au stat la dispoziție comentarele bizantine pe care le intuim a fi foarte însemnate și care pot oferi surprize ; ne gîndim în primul rînd la exegeza lui Corydaleu (a se vedea Cléobule Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée (1563—1646)*, Bucarest, 1948) ; Corydaleu a fost considerat în țările noastre la un moment dat ca cel mai însemnat interpret al lui Aristotel ; faptul ne este atestat prin numărul însemnat de manuscrise ale comentariilor acestui învățat bizantin ce se găsesc, rămase din vremuri, la Biblioteca Centrală din Iași sau la Biblioteca Academiei R.P.R. din București. O consultare a acestui material prețios presupune o cercetare prealabilă din partea unor paleografi specializați ; un corp de cercetători în acest domeniu nu există însă pînă în momentul de față în țara noastră. Nu putem încheia acest scurt referat fără a pomeni în treacăt de aportul nostru propriu în domeniul studiilor consacrate filozofiei aristotelice ; efortul nostru în această direcție nu a conținut. Menționăm : Dan Badareu, *L'Individuel chez Aristote*, Paris, Boivin, 1936 Dan Badareu, *Du Jugement comme acte signifiant*, Lausanne, 1943 ; Dan Badareu, *Le syllogisme et le problème de la véracité des prémisses*, în vol. colect. „L'homme et la société contemporaine“, București, Ed. Acad. R.P.R., 1963 ; apoi articolele din diferite periodice : Dan Bădărău, *Aristote et la Dialectique*, în „Analele Universității București“, Seria „Acta Logica“, nr. 1, 1958, Dan Bădărău, *Le Nombre chez les premiers Pythagoriciens*, aceeași publicație, nr. 5, 1962, Dan Badareu, *Les Catégories d'Aristote*, „Revue roumaine des sciences sociales“, série Philosophie, 1964, nr. 2—3 și Dan Badareu, *Sur les catégories d'Aristote*. — *Addenda*, aceeași publicație, 1964, nr. 4 (ambele aceste din urmă articole au apărut și în limba română în „Revista de filozofie“ pe anul 1965).

D. B.

METAFIZICA

- Traducerea de față a fost făcută după textul grec publicat de W. Christ în colecția Teubner, Lipsca, 1906. Pentru realizarea ei au fost utilizate următoarele traduceri :
- 1 — *Die Metaphysik des Aristoteles*, traducere în limba germană de J.R.V. Kirchmann, apărută în două volume și prevăzută cu note ample în colecția Philosophische Bibliothek, numerele 38 și 39, la Berlin, în 1871.
- 2 — *Aristoteles, Metaphysik*, traducere în limba germană de Adolf Lasson în care cele patrusprezece cărți ale Metafizicii sînt așezate într-o rînduială mai logică decît așa cum au fost transmise în originalul grec, traducere apărută la 1924, la Jena.
- 3 — *Aristote, Métaphysique*, traducere în limba franceză de J. Tricot, cu o prefață de A. Diés, apărută în colecția „Bibliothèque des textes philosophiques“, J. Vrin, la Paris, în 1933.
- La marginea textului a fost trecută paginația ediției Bekker, după care se fac în mod obișnuit citațiile din opera lui Aristotel.
- Confruntarea traducerii a fost făcută de prof. Aram M. Erenkian.

Cartea I (A)

CAPITOLUL 1¹

Toți oamenii au sădită în firea lor dorința de a cunoaște. Dovada acestui lucru stă în plăcerea pe care le-o procură activitatea simțurilor². Ei resimt această plăcere pentru ea însăși, chiar când nu e vorba de urmărirea unui folos³, și lucrul se adevărește mai ales cu privire la simțul ce se exercită prin ochi. Într-adevăr, noi preferăm acest simț tuturor celorlalte, nu numai când avem în vedere un scop practic, ci chiar fără o asemenea intenție, și pricina e că acest simț ne dă puțința, mai mult decât oricare altul, să cunoaștem mai bine un lucru, dînd totodată la iveală în el multe însușiri deosebitoare⁴.

980 a

Viețuitoarele sînt inzestrate de la natură cu asemenea simțuri, dar unele din ele păstrează amintirea senzațiilor primite, pe cînd altele nu. De aceea primele sînt mai istețe și mai destoinice pentru învățătură decât acestea din urmă. Îndemînatice, însă fără puțința de a învăța, sînt, de pildă, acelea ce-s lipsite de simțul auzului, cum sînt albinele și altele ce

980 b

¹ Ca și celelalte capitole din cele 14 cărți ale *Metafizicii*, capitolul de față nu are titlu. Tabla de materii a ediției de față cuprinde un sumar al obiectelor tratate în fiecare capitol: aceste indicații sumare nu s-a crezut cu cale să fie introduse în text, așa cum au procedat alți editori ai lui Aristotel.

² De unde rezultă că simțirea este, pentru Aristotel, cea dintîi și cea mai elementară treaptă a cunoașterii.

³ Pentru Aristotel, vom vedea în curînd că el consideră setea noastră de cunoaștere ca pură curiozitate, în afară de orice folos și de orice preocupare practică. Nu trebuie însă să înțelegem că în acest fel Aristotel se situează pe o poziție idealistă, care rupe teoreticul de practic. Înainte de toate, Aristotel combate aici tendințele pur empiriste ale științei la începuturile ei.

⁴ Cf. și *De sensu*, I, 437 a, 6, care dă o clasificare a simțurilor. Faptul este că pentru Aristotel, vederea ne dă incomparabil mai multe nuanțe intermediare între alb și negru, de cum ne dă pipăitul între cald și rece sau între ud și uscat.

intră în această categorie. Acelea însă care, pe lângă acest simț, mai au și darul de a-și aduce aminte, sînt destoinice pentru învățătură⁵.

Celelalte viețuitoare⁶ trăiesc, așadar, călăuzite de reprezentările și de imaginile prinse în memorie⁷, stringînd experiență doar într-o mică măsură; numai neamului omenesc îi e hărăzită arta și reflexiunea⁸. Oamenii capătă experiență pe baza memoriei, prin aceea că un mare număr de amintiri prilejuite de unul și același lucru ajung să constituie o experiență
981 a unică. Astfel, aceasta are o oarecare asemănare cu arta și cu știința, care, de altfel, sînt datorate experienței⁹. Într-adevăr, cum pe bună dreptate spune Polos¹⁰, *experiența a dat naștere artei, pe cînd lipsa de experiență ne lasă în voia întîmplării*. Căci arta ia naștere atunci cînd, pe baza

⁵ Aici Aristotel amestecă fără prea multă atenție, două criterii deosebite; pe de o parte avem animale fără memorie și animale cu memorie, iar pe de alta animale lipsite de simțul auzului și animale avînd acest simț. Animalele care au auz și memorie sînt cele mai istețe și cele mai destoinice pentru învățătură; acelea care nu au auz nu au puțință de a învăța, iar acelea lipsite de memorie nu au nici ele această puțință. După ce am văzut ceva mai sus (980 a, 35) că Aristotel dă preferință văzului, iată că acum el atribuie un rol primordial auzului; s-ar putea susține că aceste două afirmații sînt compatibile dacă se cade de acord, după cum e și firesc, că Stagiritul este conștient, în cele din urmă, de rolul vorbirii și că leagă inteligența de cuvîntul rostit și auzit mai curînd decît de cuvîntul scris și citit, vederea rămînînd totuși simțul cel mai bogat în nuanțe.

⁶ Adică toate viețuitoarele altele decît omul.

⁷ Este vorba, dacă ne ținem aproape de expunerea care precedă, de o memorie exclusiv senzorială. Persistența impresiei sensibile sau reiterarea ei dă loc memoriei; iar memoria este la temelia experienței. Cf. Ath. Joja, *Studii de logică*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1960, p. 215.

⁸ Se enumără aici trei trepte de cunoaștere: a) *experiența* (ἐμπειρία), cunoașterea comună a omului și a celorlalte animale, dar care apare la om mai complet dezvoltată, ca o lungă acumulare de observații referitoare la unele subiecte date; b) *arta* (τέχνη), care apare mai cu seamă o dată cu omul, dobîndire a unor mijloace ce duc la un scop, derivînd dintr-o aptitudine a inteligenței *poetice* ce tinde la realizarea unei opere exterioare agentului (ποίησις, τεχνίτης), spre deosebire de *știință* în sens propriu (ἐπιστήμη), însușire a inteligenței teoretice; c) *reflexiunea* (λογισμός), puterea de a chibzui și de a hotărî, proprie numai omului.

⁹ Așadar, Aristotel declară că atît artele, cit și științele derivă din experiență. Tezele lui Aristotel asupra caracterului obiectiv al cunoașterii în genere apar în modul cel mai explicit în *Despre suflet*. Corydaleu, în comentariul său privitor la acest tratat (Acad. R.P.R., ms. grec. nr. 43), nu lasă să subziste nici o îndoială în ce privește sensul teoriei aristotelice, care se opune fundamental platonismului. Comentatorul bizantin recunoaște că, pentru Aristotel, obiectele sensibile provoacă în simțuri imagini, *forme sensibile*, care reprezintă aceste obiecte, și că, la rîndul lor, acestea produc în intelectul nostru *formele inteligibile*. Dar, deși acestea din urmă sînt mai puțin materiale și mai abstracte, ele nu sînt pure raporturi (f. 243—244). Intelectul înțelege sau cunoaște numai prin faptul că se află într-o legătură mai mult sau mai puțin strînsă cu simțurile. Formele abstracte se află în putere în formele sensibile (vezi și *Metaf.*, I (A), 9, 991 b, I sau XIII (M), 5, 1 079 b, 35) și nu sînt deci cu totul separate de materie; chiar și noțiunile matematice se bazează pe materie. Iar intelectul nu poate înțelege fără imagini (f. 256).

¹⁰ Polos din Agrigent, filozof și retor grec; apare între personajele puse în scenă de Platon în dialogul său intitulat *Gorgias*. A compus o *Retorică*.

unui mare număr de noțiuni datorate experienței, ajungem la o părere generală despre cazurile asemănătoare ¹¹.

Cînd ne încredințăm că, de pildă, lui Callias ¹², care suferă de cutare boală, i-a priit cutare leac, și tot așa lui Socrate și altor mulți indivizi, facem o experiență ; cînd însă constatăm că tuturor care intră în această categorie, ce se subsumează aceleiași spețe și suferă de aceeași boală anumită, să zicem de flegmă, de fiere sau de arșița frigurilor, le prieste același leac facem știință ¹³.

În practică ¹⁴, așadar, se pare că experiența nu se deosebește de loc de știință, ba chiar observăm că cei ce se bazează pe experiență își ajung mai degrabă scopul decît aceia care, posedînd știința, sînt lipsiți de experiență. Pricina stă în aceea că experiența se ocupă de cazul izolat, pe cînd știința constă în cunoașterea generalului, iar activitatea practică și rezultatul ei au loc întotdeauna în domeniul individualului. Căci medicul nu tratează pe om în general sau doar în calitatea lui de om, ci pe Callias sau pe Socrate sau pe un alt individ ¹⁵, căruia îi revine același predicat, adică acela de a fi om ¹⁶. Așa că cel care posedă teoria fără experiență, cunoscînd generalul fără a cunoaște particularul subsumat lui ¹⁷, va fi expus să greșească adesea în tratamentul său, căci obiect al practicii sale este mai degrabă cazul particular.

Și totuși, sîntem încredințați că cunoașterea și priceperea sînt mai degrabă apanajul științei decît al experienței și socotim mai învățați pe oamenii de știință decît pe oamenii cu practică, întrucît știința e în funcție de cunoaștere, pentru că cei dintîi cunosc cauza, iar cei de pe urmă nu. Aceștia constată lucrurile, dar nu-și dau seama de pricina lor ; cei dintîi

¹¹ Ceea ce obținem, pe baza unui număr de experiențe, este numai o *părere* (ὀπίλησις), și nu o cunoștință exactă ca acelea obținute în baza unei demonstrații.

¹² În scrierile lui Aristotel întâlnim adesea acest nume, *Callias*, spre a desemna un om oarecare ; mai rar apare și un *Coriscus*. În ediția ce o dă *Metafizicii*, Ross își pune problema (I, 117) dacă aceste personaje pot fi identificate.

¹³ Știința, sub forma ei inductivă, depășește deci, în ochii Stagiritului, datele experimentale care îi stau la bază și care se referă la un număr de cazuri, rememorate unul cîte unul.

¹⁴ Adică în practica vieții.

¹⁵ De aici se vede ce se înțelegea pînă foarte tîrziu în istoria științelor cînd se vorbea despre medicină ca de o artă pur empirică.

¹⁶ Ceea ce au în comun Callias și Socrate este însușirea de a fi și unul și altul oameni. Medicul nu-l lecuiește *în fapt pe om*, ci pe Callias ; în mod direct el tratează un individ uman și numai în mod indirect pe om. Cînd acest obiect indirect va deveni obiectul direct, vom trece de la practică la știință.

¹⁷ Această situație nu este, pentru Aristotel, pur imaginară. În *Anal. sec.*, I, 13, 79 a, 5, se arată că un λόγος (aici în sensul de *lege*) poate fi cunoscut, nu însă și cazurile particulare ce-i sînt subsumate.

981 b însă cunosc cauza și rostul lor ¹⁸. De aceea, în orice întreprindere, socotim mai vrednici de stimă, mai învățați și mai pricepuți pe cei însărcinați cu conducerea lucrărilor decât pe simplii lucrători manuali, pentru că cei dintii cunosc pricinile lucrărilor ce se săvîrșesc, pe cînd muncitorii, ca și unele lucruri neînsuflețite, execută, dar nu știu ce fac, cum se întîmplă cu focul, care arde fără să știe. Lucrurile săvîrșesc fiecare din acțiunile lor datorită unui anume fel firesc de a fi, iar lucrătorii manuali datorită obișnuinței, pe cînd conducătorii de întreprinderi sînt mai învățați nu pentru că exercită o activitate practică, ci pentru că stăpînesc teoria și cunosc cauzele. În genere, semnul distinctiv al celui care știe stă în aceea că el poate să învețe și pe altul, și de aceea considerăm noi arta ca fiind știință într-o măsură mai mare decât experiența. Oamenii de știință pot să învețe pe alții, ceilalți nu.

Afară de aceea noi nu socotim nici o senzație ca fiind știință, măcar că aceste senzații sînt instrumentul de căpetenie prin care ajungem la cunoașterea particularului ¹⁹. Ele însă nu ne spun pricina niciunui lucru, cum de pildă ne înștiințează numai că focul e cald, dar nu ne arată de ce e cald. În primul rînd e ușor de înțeles că cel dintii om care a făcut o născocire practică ce depășea priceperea comună a ajuns obiectul admirației generale nu numai pentru că descoperirea sa era folositoare, ci pentru că el prin aceasta se dovedea a fi un om iscusit și deosebit de ceilalți. După ce s-au realizat mai multe descoperiri de felul acesta, dintre care unele slujeau necesității, iar altele desfătării, de regulă erau socotiți ca mai iscusiți autorii acestora din urmă, întrucît știința lor nu era menită să servească utilității. Așa se face că numai cînd au fost puse la punct toate aceste născociri s-a ajuns la descoperirea științelor pure, care nu erau puse nici în slujba plăcerii, nici în a folosului, iar această descoperire s-a înfăptuit mai întîi în țările unde oamenii aveau destul timp liber la îndemină. Astfel, știința matematică s-a înfiripat mai întîi în Egipt, căci acolo era îngăduit castei preoților să aibă răgaz îndeajuns.

În tratatul nostru *Despre morală* s-a arătat ²⁰ deosebirea dintre meșteșug și dintre știință și celelalte noțiuni înrudite.

¹⁸ Cunoașterea faptului și cea a cauzei sau rostului (διότι), formează obiectul unei tratări mai pe larg în *Anal. sec.*, I, 13, întreg capitolul.

¹⁹ Aristotel arată aici încă mai deslușit care sînt limitele cunoașterii prin experiență; ea este instrumentul de căpetenie al pătrunderii cazurilor individuale; pe de altă parte, experiența nu ne indică decât faptele, iar nu cauzele faptelor.

²⁰ Cf. *Etica Nicomacheană*, VI, 3, 1139 b, 14 pînă la 4, 1140 b, 8, și mai în general VI, 3—7.

Scopul problemei pe care o tratăm aici e să arate că, după părerea obștească, știința supremă²¹ se îndeletnicește cu primele cauze și principii. De aceea, după cum s-a spus și mai sus, i se recunoaște celui ce se întemeiază pe experiență o doză mai mare de știință decât celui ce se întemeiază doar pe senzații, oricare ar fi ele ; tehnicianului, una mai mare decât omului de experiență ; conducătorului de lucrări mai multă știință decât lucrătorului manual ; și, în genere, științelor teoretice mai multă decât artelor practice²². De unde reiese limpede că filozofia este cunoașterea anumitor cauze și principii. 982 a

CAPITOLUL 2

Deoarece însă aceasta e știința pe care o căutăm²³, ar trebui să cercetăm ce fel de cauze și ce fel de principii sînt acelea a căror cunoaștere constituie filozofia. Poate că, dacă am trece în revistă opiniile pe care ni le facem despre filozof am ajunge mai degrabă la răspunsul căutat. În primul rînd, părerea pe care ne-o facem despre un astfel de om e că el, pe cît cu puțință, știe toate, fără însă a poseda și știința fiecărui caz particular²⁴ : apoi, el e în stare să cunoască și probleme mai grele, care

²¹ Această știință este filozofia, după cum se va vedea mai departe. Primele cauze și principiile sînt termeni aristotelici echivalenți.

²² Treptele cunoașterii sînt deci, mergînd de la inferior la superior : senzația, experiența, arta, știința (teoretică) și înțelepciunea (*σοφία*).

²³ Obiectul tratatului de față este să studieze filozofia, știința a cauzelor și a principiilor. Filozofia *σοφία* înseamnă, pentru grecii din antichitate, știință și, totodată, înțelepciune, o contemplare a obiectelor celor mai înalte și o meditare susținută în privința lor. Dar, după cum s-a văzut deja, orice știință se îndeletnicește cu aflarea cauzelor ; științele comune determină cauzele cele mai apropiate, cele mai directe, în vreme ce filozofia, știința supremă și autentică înțelepciune, caută să pătrundă pînă la primele cauze, principii ale tuturor lucrurilor. Totuși, filozofia ea însăși nu e o știință de un singur plan : ea poate fi filozofia în genere (cf. mai departe cartea IV (Γ), 3, 1005 b, I cartea XI (K), 4, 1061 b, 32, sau filozofia primă *φιλοσοφία πρώτη* adică metafizica, înțelepciunea ce tinde cu adevărat spre cunoștințele cele mai înalte, spre primele principii și spre cauzele cele mai generale (vezi III (B), 995 b, 12 ; 2, 996 b, 9 ; XI (K), I, 1059 a, 18—32 ; 1060 a, 10 ; XII (Δ), 10, 1075 b, 20). Tricot observă cu drept cuvînt, că metafizica astfel definită nu e idealistă în mod obligatoriu ; materialismul propune și el o explicație ultimă a realității prin aflarea categoriilor celor mai generale.

²⁴ Aceasta s-ar putea înțelege în două feluri : filozoful nu se oprește la datele parțiale privitoare la un caz, pe care îl observă, ceea ce nu e știință ; dar, în al doilea rînd, filozoful lasă științelor particulare grija de a se opri la particularitățile reale (de pildă numai fizice sau numai biologice). Este probabil, deoarece Aristotel face apel aici la părerea comună ce o au oamenii despre filozofi, că aspectul pe care îl are în vedere este cel dintîi, oamenii obișnuiți nearătîndu-se preocupați de o clasificare a științelor în mai particulare și în mai generale.

nu-s uşoare pentru priceperea omului de rînd. Senzaţia nu intră în caracteristicile filozofiei, căci ea e comună tuturor şi nu implică nici un efort ²⁵. A treia caracteristică a filozofului constă în aceea că, în domeniul oricărei discipline, e considerat mai capabil acela care ştie să-şi formuleze gîndurile sale în chip mai precis şi să le predea în chip mai potrivit ²⁶. Apoi, ştiinţa care e cultivată pentru ea însăşi, de dragul cunoaşterii, e socotită ca fiind la un nivel mai înalt decît aceea care e studiată în vederea foloaselor ce decurg din ea, după cum, tot astfel, e socotită ca avînd o valoare mai mare aceea care joacă un rol conducător decît aceea care e în slujba alteia. Căci filozoful trebuie să comande el, nu să i se comande de către altul, şi nu se cade ca să i se dea lui directive, ci el să le dea acelora care-s mai puţin învăţaţi decît el ²⁷.

Cam acestea şi cam atîtea sînt părerile despre filozofie şi despre filozof. Cît priveşte însuşirea de a şti totul, aceasta revine în chip necesar aceluia care, în primul rînd, are cunoştinţa universalului, căci el, prin aceasta, cunoaşte oarecum tot ce e subsumat universalului ²⁸. Lucrurile cele mai generale sînt, putem spune, şi cele mai greu de cunoscut omului, pentru că sînt şi cele mai îndepărtate de simţuri. Totuşi, cele mai riguroase ştiinţe sînt acelea ce se bazează mai direct pe primele principii, căci mai exacte sînt acelea ce se întemeiază pe principii mai simple decît acelea care, cum se spune, recurg la adaosuri ²⁹, cum e cazul aritmeticii care e mai precisă decît geometria. Dar chiar şi pentru învăţămînt e mai propice aceea care se ocupă în primul rînd cu cercetarea cauzelor, căci o învăţătură mai substanţială e aceea care ne arată cauzele fiecărui lucru. Însă prilej de a dobîndi pricepere şi cunoştinţă pentru ele însele (indiferent de alte consideraţii) ne oferă mai ales acea ştiinţă al cărui obiect e cognoscibil în cea mai mare măsură ³⁰. Căci cel care îmbrăţişează ştiinţa pentru ea însăşi va prefera pe aceea ce are calitatea de ştiinţă în cel mai mare grad, şi aceasta nu e alta decît aceea al cărei obiect e cognoscibil în cea mai mare măsură, iar condiţia aceasta o îndeplinesc, mai presus decît orice altceva, primele principii şi cauze. Căci cu ajutorul şi pe temeiul lor cunoaştem şi celelalte lucruri, iar nicidecum principiile cu ajutorul

²⁵ Aristotel tinde aici să rupă filozofia de simpla empirie.

²⁶ De unde legătura filozofiei cu dialectica şi cu retorica.

²⁷ Aici avem o apropiere manifestă, care se va dovedi fortuită, faţă de Platon şi de rolul social pe care îl atribuie acesta filozofilor în *Republica*.

²⁸ Cunoşcînd universalul, adică legitatea, cunoaştem tot ce e subsumat legii. Cunoşcînd cazuri particulare, nu cunoaştem însă legitatea.

²⁹ Aristotel va da mereu preferinţă aritmeticii faţă de geometrie. Aceasta din urmă implică adăugarea principiului de întindere la acela al numărului aritmetic şi este mai complexă; or, ce este mai simplu este mai exact. Cf. *Anal. sec.*, I, 27, 87 a, 34..

³⁰ Sau cognoscibil prin excelenţă, supremul cognoscibil.

celor ce le sînt subsumate lor. Însă cea mai suverană dintre științe și îndreptățită într-o mai mare măsură să domine asupra celei menite să slujească e aceea care știe cu ce scop trebuie făcut lucrul. Scopul acesta, cînd e vorba de fiecare caz în parte, este binele său, iar cînd e vorba de Natură în ansamblul său este Binele absolut ³¹.

Din toate cele spuse mai înainte reiese că denumirea pe care o avem în vedere ³² se aplică la una și aceeași știință. Aceasta însă cată să fie aceea care se îndeletnicește cu primele principii și cauze, iar binele și scopul sînt și ele una din aceste cauze. Că această știință nu urmărește scopuri practice ³³ se vede și din activitatea celor mai vechi filozofi. Căci și oamenii de azi și cei din primele timpuri, cînd au început să filozofeze, au fost mînați de mirare ³⁴, mai întii față de problemele mai la îndemînă, apoi, progresînd încetul cu încetul, față de problemele mai mari, cum sînt, de pildă, fazele Lunii, cursul Soarelui și al astrilor și nașterea Universului. Acela însă care se îndoiește și se miră recunoaște prin chiar aceasta că nu știe. De aceea și iubitorul de mituri e oarecum un filozof, căci mitul a fost născocit pe baza unor întîmplări minunate, pentru explicarea lor. Așa că, dacă oamenii s-au îndeletnicit cu filozofia spre a evita neștiința, e limpede că au năzuit spre cunoaștere pentru a dobîndi o pricepere a lucrurilor, și nu în vederea unui folos oarecare. Aceasta se dovedește și prin următorul fapt : numai după ce oamenii au avut la îndemînă toate aceste descoperiri ce slujeau la satisfacerea nevoilor, a comodității și a plăcerilor lor au început să umble după acest fel

³¹ Atît timp cît urmărește natura în alcătuirea ei de ansamblu, filozofia, zice Aristotel aici, este o știință *arhitectonică*. În ce privește binele absolut sau binele suprem (τὸ ἄγαθόν), este un concept pe care Aristotel îl preia de la Platon, iar acesta de la vechii filozofi greci și reprezintă perfecțiunea, ceea ce este bun în sine și față de care toate celelalte nu sînt decît mijloace. Pentru Aristotel, binele suprem este scopul final al lumii ; cf. *Etica Nicom.*, I, 2, 1094 a.

³² Denumirea aceasta este *înțelepciunea*, σοφία ea se aplică științei principiilor sau primelor cauze.

³³ Aristotel vorbește de scopuri „poetice“. Pentru el știința poetică (ποίησις, ἐπιστήμη ποιητικῆ), este acea știință care are drept scop să realizeze un produs, o operă exterioară artistului (ποίησις). Conceptul de practic (πρᾶξις), pe care l-am introdus în traducere are în realitate un înțeles mai larg ; el reprezintă activitatea omenească în genere, citeodată acțiunile care nu se traduc printr-un produs exterior, ci au un caracter imanent (ἐνπραξία) ; cf. *Etica Nicom.*, VI, 5, 1140 b 6. Ceea ce vrea să sublinieze Aristotel în pasajul pe care îl avem sub ochi este că știința supremă metafizică nu se ocupă cu practicile, că este o știință teoretică (θεωρία), că are în vedere găsirea adevărului, independent de orice scop utilitar ; de unde provine și perfecțiunea ei. Asupra clasificării științelor la Aristotel, vezi mai departe cartea VI (E), 1.

³⁴ Concepția că mirarea dezinteresată se află la originea științei se găsește deja la Platon, *Theaitetos*, 155 f. Lenin o critică (*Caiete filozofice în Opere*, vol. 38, București, Edit. politică, 1959, p. 78), arătînd că omul nu se ocupă cu „gînduri pure“ decît după ce spiritul omenesc a străbătut un drum lung și că interesele sînt ceea ce pune în mișcare viața popoarelor și a indivizilor.

de speculație mai înaltă. Astfel e limpede că ei nu o cultivă în vederea vreunui folos, ci, precum spunem despre om că e liber când există pentru el, nu pentru altul, tot așa spunem și despre această știință că ea singură este liberă, pentru că numai ea e cultivată pentru ea însăși.

De aceea am fi poate îndreptățiți să spunem că posesiunea ei depășește măsura omenească. Într-adevăr, firea omului e împletită în multe chipuri cu robia, așa că, după Simonide, „numai Zeul are privilegiul de a poseda o astfel de știință“³⁵, iar omului nu i se cade să umble după o știință ce e mai presus de puterile lui. Căci dacă e vorba să punem vreun preț pe spusele poezilor, care afirmă că divinitatea e întinată de pismă, apoi aici e mai ales cazul să aplicăm spusa lor și să credem că dau de nenorocire toți aceia care năzuiesc spre culmile acestei științe. Dar nici nu se cade să admitem că divinitatea e invidioasă, ci, vorba proverbului : „Multe scornesc poezii“, și nici nu trebuie să socotim altă știință mai vrednică de cinste decât aceasta, căci știința care e cea mai divină e, în același timp, și cea mai vrednică de cinste. Și aceste însușiri le are numai ea ; și anume din două puncte de vedere : întâi pentru că știința divină e aceea pe care o posedă prin excelență divinitatea și, în al doilea rând, aceea care, dacă e cu puțință, ar avea ca obiect divinul. Or, numai știința de care vorbim întrunește aceste două condiții : căci, după părerea generală, Dumnezeu este oarecum și principiul tuturor cauzelor, și numai el posedă o asemenea știință sau numai el o posedă în măsura cea mai mare. Toate celelalte științe sînt mai necesare decât aceasta, însă nici una nu îi e superioară.

De altfel, posesiunea unei asemenea științe trebuie să ne pună într-o stare de spirit opusă aceleia de care eram stăpîniți cînd umblam la început după ea. Într-adevăr, după cum am spus, sentimentul de care sînt mînați toți oamenii la început este mirarea provocată de nedumerirea că lucrurile sînt astfel cum sînt, cum se întîmplă, de pildă, cu prilejul mașinilor automate³⁶, de care toți se minunează atîta vreme cît nu și-au dat încă seama de mecanismul lor, sau cu solstițiile sau cu incomensurabilitatea dintre diagonala și latura pătratului, căci la început tuturor li se pare un lucru straniu ca să existe ceva care nu se poate măsura nici cu

³⁵ Citatul în fragmentul 3, Hiller. — Simonide din Ceos, poet liric grec, născut pe la 555, mort pe la 467 la Siracuză.

³⁶ Automatele au făcut furori în secolul al XVIII-lea și i-au inspirat pe filozofi (concepția omului-mașină se sprijină în parte pe astfel de mașini care o ilustrează). Se vede însă și din acest pasaj că grecii au cunoscut astfel de creații, numele lor fiind, de altfel, grecesc (αὐτός), „singur“ ; (κίνημα), „mă mișcă“ ; în antichitate au existat *androizii*, mici jucării mecanice care imitau înfățișarea omenească și erau capabile de oarecare mișcări, datorită unor mecanisme ascunse în corpul păpușilor. Vezi și Alex., 18, 17.

cea mai mică unitate de măsură³⁷. În oele din urmă însă, lucrurile cată să iasă tocmai dimpotrivă și să sfirșească, cum spune zicala, cu bine³⁸, după cum se întâmplă și în aceste cazuri, cînd ajung să-și dea seama de ele; căci de fapt de nimic nu s-ar mira mai mult un geometru decît dacă diagonala ar ajunge să fie comensurabilă cu latura pătratului.

Prin aceasta s-a răspuns la întrebarea: care e natura științei de care ne ocupăm³⁹ și care e ținta pe care cată s-o atingă cercetarea ei și întregul ei fel de tratare.

CAPITOLUL 3

E limpede, așadar, că trebuie să ne însușim cunoașterea primelor cauze, căci numai atunci putem spune că cineva cunoaște un lucru cînd sîntem încredințați că și-a însușit cunoașterea primei lui cauze⁴⁰. Aceste cauze sînt de patru feluri⁴¹: una din aceste cauze afirmăm că este substanța formală sau quidditatea; în acest caz întrebarea privitor la pricina unui

³⁷ Găsim mereu aluzii în opera lui Aristotel la acest exemplu al incomensurabilității; vezi IV (Γ), 8, 1012 a, 33; V (Δ), 7, 1017 a, 35; 12, 1019 b, 24; IX (Θ), 4, 1047 b. Se zice că două mărimi de aceeași speță sînt *incomensurabile* atunci cînd ele nu au o măsură comună, adică atunci cînd nu există o a treia mărime care să fie un submultiplu al fiecăreia dintre ele. Incomensurabilitatea diagonalei față cu latura pătratului (care este tot una cu incomensurabilitatea ipotenuzei unui triunghi dreptunghic față de cealaltă latură) ar fi fost descoperită, după Aristotel, de cei mai vechi pitagoricieni.

³⁸ După Alex., 19, 8 și Ascl., 22, 18, acea zicală ar fi: (δεύτερον ἀμείων), ceea ce s-ar putea traduce prin „a doua oară este mai bine“.

³⁹ Anume σοφία, mai lîrziu denumită *metafizică*.

⁴⁰ Prin cauză primă nu trebuie să înțelegem aici cauza absolut primă, dar nici cauza proximală, ci cauza primă proprie a obiectului, cauza cea mai îndepărtată a acestui obiect. Vezi Bonitz, 59. Această cauză proprie cea mai îndepărtată ne dă cunoașterea completă a obiectului; cf. *Fiz.*, I, 1, 184, a, 10; II, 3, 195 b, 22; *Anal. sec.*, I, 2; precum și *Metaf.*, VIII (H), 4, 1044 a, 32.

⁴¹ Teoria aceasta a celor patru cauze este esențială filozofiei lui Aristotel și trebuie bine pătrunsă înainte de a merge mai departe. În primul moment este necesar să înțelegem că termenul *cauză* nu are sensul (sau nu are numai sensul) pe care i-l dau modernii, de fenomen care produce un alt fenomen, cel dintîi fiind numit cauză și cel de-al doilea efect. Pentru Aristotel avem: a) cauza formală, substanța (οὐσία), ceea ce face temelia unui lucru, fondul acestuia, în opoziție cu accidentalul, mod temporar și superficial (cauza formală a cutărei statui este chipul lui Hermes pe care ni-l înfățișează); b) cauza materială (ὕλη), substrat care are aptitudinea de a primi unele forme (cum este bronzul unei statui); c) cauza eficientă, ceea ce determină o schimbare a subiectului (pentru o statuie sculptorul); d) cauza finală, scopul pe care îl urmărește lucrul (de a ni-l înfățișa pe Hermes). Teoria celor patru cauze, așa cum ne apare în textul ce-l avem în fața noastră, nu reprezintă poziția definitivă a lui Aristotel; vom vedea că, în cele din urmă, el reduce cauzele la două: a) forma și materia.

lucru se referă la noțiune ⁴² ca la un termen ultim, iar pricina inițială este cauza și principiul; a doua cauză este materia și substratul, a treia e aceea de la care pornește mișcarea, iar a patra, opusă acesteia, este scopul și binele, care este țelul oricărei deveniri și mișcări ⁴³.

983 b În tratatul nostru *Despre fizică* ⁴⁴ am cercetat pe larg aceste probleme. Totuși, cu acest prilej, să ne ocupăm acum și de acei dintre înaintașii noștri care s-au îndeletnicit cu natura existenței și cu cercetarea filozofică a adevărului. E știut doar că și aceștia admit anumite cauze și principii, a căror trecere în revistă nu poate fi decât folositoare pentru cercetarea pe care o întreprindem acum ⁴⁵, căci sau vom descoperi la ei un nou fel de cauză, sau, în caz contrar, ne vom întări și mai mult încrederea în valoarea celor enumerate de noi aici.

De fapt, majoritatea vechilor filozofi erau de părere că nu pot fi considerate ca principii ale tuturor lucrurilor decât cauze de ordin material ⁴⁶. Într-adevăr, ei socoteau ca element și principiu al celor existente acel ce din care provin toate lucrurile la început și în care, pierind, se istovesc la sfârșit, în vreme ce substanța lor dăinuiește și se schimbă doar însușirile lor ⁴⁷. De aceea ei sînt încredințați că nimic nu se naște și nimic nu piere, sub cuvînt că o astfel de materie primă ⁴⁸ subzistă veșnic nealterată. Așa, de pildă, spunem despre Socrate că nu poate fi vorba de o

⁴² Noțiunea sau conceptul privit ca esență a lucrului, ca definiție a lui.

⁴³ Țelul sau scopul este tot una cu binele, adică este noțiunea lucrului sau a devenirii și mișcării, ceea ce dorim să înfăptuim și ceea ce ne conduce gîndul spre satisfacere. Înfăptuirea este, în acest sens, un bine.

⁴⁴ II, 3, 7.

⁴⁵ Vom observa mereu că Aristotel cercetează aceste izvoare ale vechilor filozofi cu destulă asprime.

⁴⁶ Cu privire la acest pasaj, Engels remarcă: „Astfel se conturează aici pe deplin materialismul spontan inițial, care la începuturile lui consideră în chip foarte firesc ca de la sine înțeleasă unitatea fenomenelor naturii în infinita lor varietate și care caută această unitate în ceva material determinat...” (F. Engels, *Dialectica naturii*, București, Edit. politică, 1959, p. 169).

⁴⁷ Concepția aceasta că în dosul tuturor schimbărilor pe care le arată un lucru există ceva permanent, însuși lucrul supus schimbărilor, un element prim sub care nu mai putem coborî, este comună la filozofii greci. Acest factor tematic este la originea poziției dialectice spontane a celor mai mulți dintre ei. Trebuie totuși să-i deosebim pe θεολόγοι, care explicau lumea mitologic, de filozofii naturaliști, φυσικολόγοι, aceștia din urmă căutînd să reprezinte aceste substraturi permanente și indestructibile fără a recurge la supranatural, principiul lumii fiind de natură materială. Cf. Ath. Joja, *Studii de logică*, p. 174.

⁴⁸ Materia primară se opune materiei proxime. La drept vorbind, va susține Aristotel, materia este ceva relativ, întotdeauna o găsim formată, precum paiul, material din care se iac pălăriile, este la rîndul său forma sub care crește planta care-și procură materialele din pămînt. Neexistînd materie care să nu aibă o formă, nu există nici materie primară; există numai o scară pe treptele căreia se așază materii formate din ce în ce mai complexe.

naștere pur și simplu a lui când se întâmplă să ajungă frumos sau priceput în ale artei, și nici că pierе când pierе aceste însușiri, și asta pentru bunul motiv că substratul lui, adică Socrate însuși, dăinuiește mai departe. Așa se întâmplă și cu toate celelalte, căci trebuie să existe o substanță, una, sau mai multe decît una, din care ia naștere totul, în timp ce aceea dăinuiește nealterată. Asupra numărului și felului acestor principii, ei nu sînt toți de acord, căci Tales⁴⁹, primul reprezentant al unei astfel de filozofii, afirmă că acest principiu este Apa. El a arătat că și Pămîntul stă pe Apă. Această afirmare i-a fost, de bună seamă, prilejuită de observația că hrana tuturor viețuitoarelor este umedă și că chiar căldura ia naștere și trăiește din această umezeală, ajungînd la concluzia că acel lucru din care iau naștere toate este totodată principiul tuturor lucrurilor. Dacă aceasta a fost pricina părerii sale, la adoptarea ei l-a determinat și observația că semințele tuturor lucrurilor sînt umede prin firea lor, fapt din care a tras încheierea că Apa constituie pentru lucrurile umede principiul naturii lor.

Apoi, unii⁵⁰ sînt încredințați că chiar oamenii străvechi, care au trăit cu mult înaintea generației de azi și au făcut primele încercări de explicație teologică a lumii⁵¹, au avut aceeași părere despre natură. Într-adevăr, ei au făcut din Okeanos și Tethys părinții lumii, arătînd că lucrul pe care jurau zeii, numit de poeți Styx⁵², nu e altceva decît apa. Dar cine jură, jură pe ceea ce e mai respectabil, și mai respectabil e ceea ce e mai vechi⁵³. Poate că e greu de stabilit dacă într-adevăr aceasta a fost cea mai primitivă și cea mai veche părere despre originea lucrurilor. În orice caz se spune că Tales a susținut această părere despre prima cauză. Cît despre Hippon, nimeni nu se gîndește să-l pună în rîndul acestor gînditori,

⁴⁹ Tales din Milet, născut pe la 640 i.e.n., unul dintre cei mai vechi filozofi greci antici și unul dintre întemeietorii materialismului zis ionian. Aristotel arată în cele ce urmează cum s-a crezut autorizat Tales să considere apa ca element primar al tuturor lucrurilor; acest înaintaș este deci un reprezentant (Aristotel zice: cel dintîi) al concepției care consideră numai principiile materiale ale lucrurilor.

⁵⁰ Probabil platonicienii. Adică Aristotel susține că, analizînd teoriile vechilor filozofi, precum o face el însuși acum, platonicienii au arătat și ei că filozofii cei mai vechi considerau materia ca elementul primar al lucrurilor. Vorbînd despre platonicieni, Aristotel s-ar putea referi în special la scrierile lui Platon, *Theaitetos*, 152 e, 160 d, 180 c și *Cratylos*, 402 b.

⁵¹ Aici Aristotel se referă la primii teologi, care, spre deosebire de fiziologie, au făcut apel la mituri ca mijloc de cunoaștere. Sînt vizați aici ca teologi Orfeu, Hesiod și, mai cu seamă, Homer. Despre Orfeu tratează Platon în *Theaitetos*, 181 b.

⁵² Asupra jurămîntului pe Styx avem o referință în Hesiod, *Theogonia*, vezi 782—806.

⁵³ Aristotel vrea să spună că jurămintele se fac pe ceea ce este mai venerabil și că, jurînd pe apă, grecii considerau că este elementul primar.

din pricina neînsemnătății cugetărilor sale⁵⁴. Anaximene⁵⁵ însă și Diogene⁵⁶ pun, înaintea Apei, ca principiu de căpetenie printre corpurile simple Aerul, iar Hippasos din Metapont⁵⁷ și Heraclit din Efes⁵⁸, Focul, pe când Empedocle⁵⁹ admite patru principii, adăugind la cele trei enumerate mai înainte Pământul, ca al patrulea principiu. După el, aceste elemente dăinuiesc în permanență; ele nu se nasc, ci se unesc numai în număr mai mare sau mai mic într-o unitate și se destramă iarăși din această unitate. Anaxagora din Clazomene⁶⁰, care ca vîrstă vine înaintea lui, dar prin operele sale îi e posterior, susține că principiile sînt în număr infinit. Într-adevăr, el afirmă că toate lucrurile ce constau din părți asemănătoare (homeomerii), cum e Apa și Focul, iau naștere și pier prin contopire sau despărțire; în alt chip ele nici nu se pot naște nici pieri, ci principiile dăinuiesc veșnic.

De aici reiese că, după părerea acestor vechi filozofi, nu există decît un singur fel de cauză, și anume aceea care are o ființare materială. Dar în vreme ce ei progresau în speculațiile lor, problema însăși le arătă drumul de urmat și îi sili să-și continue cercetările. Căci, admițînd că orice naștere și pieire se petrece într-un substrat, fie că acesta e unul

⁵⁴ Hippon din Samos, contemporan al lui Pericle, filozof ateu, a reluat teza lui Tales că elementul primordial este umedul. Aristotel îl pomenește cu același dispreț în *De an.*, I, 2, 405 b, 2.

⁵⁵ Anaximene din Milet, filozof grec din secolul al VI-lea î.e.n., discipol al lui Anaximandros, al cărui gnomon l-ar fi perfecționat. El susține că apa este un element prea grosier ca să fie principul tuturor lucrurilor și îi substituie *aerul*, mai determinat, mai subtil și mai ușor; atributele aerului sînt imensitatea, infinitatea și mișcarea. Prin dilatări sau condensări ne dă focul, apa și pămîntul.

⁵⁶ Diogene din Apolonia, filozof din secolul al V-lea î.e.n., al cărui sistem se inspiră de la Anaximene, dar și de la Empedocle, de la Anaxagora și de la Leucip, și constituie o filozofie eclectică.

⁵⁷ Hippasos din Metapont, filozof pitagorician, s-a inspirat și de la Heraclit și a încercat un compromis, făcînd din foc elementul primar al lucrurilor. A întemeiat secta acusmaticilor.

⁵⁸ Heraclit din Efes, filozof grec din secolul al VI-lea, părintele dialecticii și al materialismului în antichitate. Acordă un interes mai mic substanței decît devenirii. Nimic nu este, zice el, totul devine, toate curg ca un rîu. Legea devenirii este aceea a identității contrariilor; ea este legea armonică universală. Materia este un principiu viu, adică este focul; Aristotel nu-și dă seama de influența ce a avut-o Heraclit asupra filozofiei sale.

⁵⁹ Empedocle din Agrigenta, născut pe la mijlocul secolului al V-lea î.e.n. Filozof eclectic, inspirat de pitagoricieni, de Heraclit și de Parmenide, este cunoscut prin teoria de sinteză a celor patru elemente (apa, aerul, focul și pămîntul), care au rămas în uzul științei pînă la constituirea chimiei moderne. Aceste patru elemente se unesc și se dezunesc datorită intervenției a două principii: Iubirea și Ura.

⁶⁰ Anaxagora din Clazomene (500—428) este într-adevăr un filozof ceva mai vechi decît Empedocle, dar sistemul său corespunde unei concepții mai moderne, mai conforme cu doctrinele din timpul lui Aristotel. Homeomerii sînt porțiuni asemănătoare în număr infinit, în care analiza nu descoperă decît compoziții de diverse naturi; astfel, țesăturile organice sînt „mixte“, alcătuite dintr-un amestec al celor patru elemente după anumite proporții. Anaxagora ne oferă, așadar, un fel de atomism calitativ.

sau mai multe ca număr, se pune întrebarea : de ce se întâmplă aceste procese și care e pricina lor ? Căci doar nu substratul în sine produce această schimbare a sa. Vreau să zic, de pildă ⁶¹, că nici lemnul, nici arama nu explică schimbarea fiecăruia din aceste lucruri, adică nici lemnul singur nu făurește patul și nici arama nu făurește statuia, ci alta câtă să fie cauza schimbării lor. A cerceta această cauză înseamnă a căuta un al doilea fel de cauză, anume acela pe care eu l-aș numi obirșia din care ia naștere mișcarea ⁶².

Acei care, la începutul începuturilor, s-au îndeletnicit cu această cercetare, admițând doar un singur substrat ⁶³, n-au găsit în aceasta nici o greutate ; dimpotrivă, tot acei care susțineau unitatea substratului, covârșiți oarecum de dificultatea acestei chestiuni, au afirmat că și substratul acela unitar este imobil, și ca atare întreaga natură ⁶⁴, nu numai cu privire la procesul de naștere și pieire (căci în acest punct erau cu toții de acord încă de la început), ci și cu privire la orice fel de mișcare. Tocmai aici stă particularitatea acestor gânditori. Dar nici unuia din cei ce admit unitatea Universului nu i-a fost dat să întrevadă existența unei astfel de a doua cauze ⁶⁵ afară poate, doar de Parmenide ⁶⁶, și acestuia numai într-atât întrucît nu recunoștea doar o cauză, ci oarecum două. Celor care admit mai multe principii, cum sînt acei ce stabilesc ca atare caldul și recele ori Focul și Pămîntul ⁶⁷, le vine mai la îndemînă să incuviințeze o asemenea teorie despre existența unei a doua cauze, căci ei se slujesc drept explicație de exemplul Focului, pe care-l consideră ca

⁶¹ Aceleași considerații le mai avem la Aristotel în *Despre naștere*, II, 9, 335 b, 29.

⁶² Aristotel ar face să intervină aici cauza eficientă. Deocamdată, el se mulțumește deci să pomenească de o a doua cauză, pe care vom vedea că unii înaintași ai lui au luat-o în considerație.

⁶³ Substratul unic l-am întîlnit la Tales, Anaximene și Heraclit.

⁶⁴ Aristotel se referă acum la filozofii de școală eleată al căror șef a fost Parmenide.

⁶⁵ Cauza eficientă.

⁶⁶ Parmenide din Eleea, filozof grec născut pe la 540 și mort pe la 450, se opune concepției lui Heraclit (vezi mai sus, nota 58 la cartea I (A), care considera devenirea ca temelia firii, în vreme ce Parmenide afirmă existența unei Ființe cosmice unice, eterne și imobile. Ființa parmenideană este în totul deosebită de lumea sensibilă care îi apare ca inexplicabilă și contradictorie, ca o lume a iluziei și a aparenței. În această lume pe care o proclamă iluzorie, lume a purei opinii, Parmenide deosebește două cauze : recele sau pămîntul, ca principiu material, și caldul sau focul, ca o cauză eficientă.

⁶⁷ Aristotel îl are în vedere aici tot pe Parmenide, dar și pe Empedocle, ca și pe unii pitagoricieni.

inezestrat de la natură cu o putere mișcătoare, cu care stau în contrast Apa și Pământul și alte elemente asemănătoare⁶⁸.

După principiile enunțate de acești filozofi, alți cugetători care nu găsec destul de convingătoare aceste explicații cu privire la nașterea lucrurilor, constrinși oarecum, precum am spus, de însăși puterea adevărului, se apucară să caute un alt principiu⁶⁹, căci a admite drept pricină a frumoasei și buneii rînduiei și deveniri a lumii Apa sau Focul sau un alt element asemănător e o idee ce n-are nici o aparență de adevăr și nici nu poate fi atribuită acelor gînditori de la început, după cum e tot atît de puțin admisibil să punem buna întocmire a lumii pe seama întîmplării sau a nemerelii⁷⁰. Dar cînd s-a ivit un om⁷¹ care cel dintîi a spus că și la viețuitoare și în natură Mîntea este pricina buneii întocmiri și rînduiei, acela a apărut ca singurul om treaz față de înaintașii care biiguiau ce le venea la gură. Știm sigur că Anaxagora e cel care a susținut această teorie, pe care se spune totuși că Hermotimos din Clazomene⁷² a enunțat-o înaintea lui. Acei care au îmbrățișat această părere au făcut din cauza buneii orînduiri a lumii principiuul existenței, în sensul că în aceasta rezidă totodată și obîrșia mișcării⁷³.

CAPITOLUL 4

Am fi înclinați, firește, să bănuim că Hesiod⁷⁴ a mers cel dintîi în căutarea unui asemenea principiu, el sau oricare altul care a socotit Iubirea sau Dorința ca principiu al existenței⁷⁵. Dintre aceștia face parte și Parmenide, care, în poema unde descrie nașterea Universului, scrie :

⁶⁸ Aceste elemente sînt asemănătoare prin pasivitatea care le caracterizează.

⁶⁹ Care este tot cauza eficientă.

⁷⁰ Textul grec ne dă αὐτέματον și τύχη. Primul termen are un înțeles mai general ; al doilea constă în faptul că o acțiune s-ar desfășura în chip neprevăzut, dar ar nimeri o țintă pe care acela ce a provocat-o și-ar propune să o atingă ; în acest sens se spune că un vinător trage la nimereală ; numai norocul poate face ca vinatul să fie doborît. Aristotel nu respectă toldeauna această nuanță pe care o recomandă în *Fiz.*, II, 4, 5 și 6, în special 196 a, 36.

⁷¹ Vom vedea că este vorba de Anaxagora.

⁷² Personaj, de fapt legendar, despre care se pretindea la grecii vechi că era o incarnare a lui Pitagora.

⁷³ Trebuie înțeles că, pentru acei filozofi, cauza ordinii din univers, a Binelui, e totodată și aceea a mișcării, cauza finală fiind astfel angajată în cauza eficientă.

⁷⁴ Hesiod, poet grec, s-a născut la Ascra (Beotia) la începutul secolului al VIII-lea. Este principalul izvor pentru mitologia greacă.

⁷⁵ Un astfel de principiu, bazat pe iubire, este susceptibil să reprezinte întrunite cauza eficientă și cauza finală, așa cum am văzut că s-a întîmplat la unii filozofi.

Ea plâsmuit-a pe Eros-naintea zeilor ceilalți ⁷⁶.

Iar Hesiod spune :

Haosul fost-a-nainte de toate, iar după aceea

Fost-a Pământul cu vastul lui sîn și...

Eros ce-ntrice-n; frumusețe pe zeii ceilalți împreună ⁷⁷,

înțelegînd prin aceasta că trebuie să existe în lume o pricină ⁷⁸ care pune în mișcare și orînduiește toate lucrurile. Chestiunea de a ști care din acești cugetători a enunțat întii această părere fie-ne îngăduit s-o tratăm mai târziu ⁷⁹.

Deoarece însă era limpede că în natură există și contrarul Binelui și că în ea nu domnește numai buna rînduială și frumosul, ci și dezordinea și uritul ⁸⁰, și că cele rele întrec în număr pe cele bune și cele urite pe cele frumoase, veni un alt cugetător ⁸¹, care introduse ca principii Iubirea și Ura, prima ca pricină a celor bune, iar cealaltă ca pricină a celor rele. Căci, dacă urmărim cu atenție sensul cugetării sale, iar nu ceea ce băguie Empedocle în spusele sale, vom descoperi că, după el, Iubirea e pricina celor bune și Ura cauza celor rele, așa că cel care ar afirma că Empedocle a enunțat oarecum el cel dintii Răul și Binele ca principii ale lucrurilor ar avea dreptate, întrucît cauza oricărui bine e Binele în sine [iar cauza răului, Răul în sine] ⁸².

985 a

Așadar, oamenii aceștia, cum am spus, au atins, pină la un punct, cele două cauze pe care noi le-am precizat în *Fizica* noastră ⁸³, anume cauza materială și cea mișcătoare, dar numai le-au enunțat în chip neclar și nesigur, așa cum se întîmplă în luptele la care iau parte luptătorii neexperimentați. Într-adevăr, precum aceștia, cînd se învîrt în jurul adversarului, dau adesea și unele lovituri bune, dar nu datorită meșteșugului, tot așa și acei cugetători fac impresia că n-au o idee lămurită despre importanța cugetărilor pe care le enunță. Căci e limpede că ei nu se folosesc de loc de această descoperire a lor sau se slujesc de ea într-o

⁷⁶ Fragm. 13 Diels. *Ea* din text este *Afrodita*.

⁷⁷ *Theog.*, 116—120. Citatul lui Aristotel, făcut din memorie, nu e în totul corect.

⁷⁸ Pentru Hesiod și pentru Parmenide, *Eros* (zeitatea dragostei) e totodată cauză motoare și cauză ordonatoare.

⁷⁹ Aristotel nu îndeplinește această promisiune.

⁸⁰ De notat că Aristotel, finalist, recunoaște totuși realitatea dezordinii și a uritului; această notă are un caracter de opoziție față de idealismul platonice și de concepția *Binelui* suprem coincinzînd cu *Ființa*.

⁸¹ Aluzie la Empedocle, al cărui nume Aristotel îl va da ceva mai departe.

⁸² Cuvintele între paranteze drepte sînt indoielnice și lipsesc în unele manuscrise. Nu pare probabil ca Aristotel să fi mers pină a discuta existența unui principiu al răului.

⁸³ II, 3, 7.

foarte mică măsură. Așa Anaxagora⁸⁴, când e vorba să lămurească face-rea lumii, recurge la Inteligență, ca la o mașinărie ce explică acest lucru, și o pune la contribuție când vrea să răspundă la întrebarea: De ce e necesar cutare lucru? Când e vorba însă de explicarea tuturor celorlalte procese, el recurge mai degrabă la orice altă cauză decît la Inteligență. Empedocle, e adevărat, se slujește de cauzele sale într-o măsură mai mare decît predecesorul său, dar nu îndeajuns spre a stabili o concordanță în cadrul sistemului său. Căci la el, adesea, Iubirea dezbină, iar Ura reunește⁸⁵. Într-adevăr, cînd Universul, sub influența Urii, se destramă în elementele sale, Focul, precum și celelalte trei stihii, se adună fiecare la un loc, pe seama lor; cînd, pe de altă parte, se reunesc din nou toate sub înfrînirea Iubirii, părțile stihiiilor, în chip necesar, se desprind fiecare din locul lor. Așadar, Empedocle, spre deosebire de predecesorii săi, a introdus primul această cauză ca despărțită în două, făcînd din principiul mișcării nu unul, ci două, contrarii unul altuia. Tot el cel dintîi a stabilit că elementele, considerate ca ceva material, sînt în număr de patru, dar nu le întrebuițează ca patru, ci numai ca două:

985 b pe de o parte Focul, iar pe de alta, ca aparținînd aceleiași naturi între ele și opuse Focului, Pămîntul, Apa și Aerul⁸⁶, după cum se poate înțelege din poema lui⁸⁷.

Acestea și atîtea la număr sînt principiile pe care, cum am spus, le-a stabilit acest gîndtor, Leucip⁸⁸, însă și discipolul său Democrit⁸⁹ admit

⁸⁴ Despre Anaxagora din Clazomene vezi mai sus, nota 60 la cartea I (A). El introduce inteligența (νοῦς) în sistemul său ca principiu al creației, în primul rînd al facerii lumii, dar acest principiu nu se manifestă decît într-un mod mecanic. Nemulțumirea față de înaintașul său pe care o manifestă aici Aristotel apare și la Platon în *Fedon*, 97 c—99.

⁸⁵ Aristotel este aici destul de tendențios. În realitate, Empedocle închipuie un *Sferus* (Σφαῖρος), unitate a universului obținută sub acțiunea *Amiciției*; atunci cînd *Ura* triumfă, cele patru elemente constitutive ale universului se despart iar *Sferusul* se destramă. Lumea prezintă cicluri de uniri și de destrămări; dar nu vedem ca aceste cicluri să fie produse altcum decît prin reuniri asigurate de *Amiciție* și prin destrămări provocate de *Ură*; atîta doar că *Ura*, despărțind neasemănătorii, permite particulelor aparținînd unui aceluiasi element (focul, sau aerul, sau pămîntul, sau apa) să se grupeze împreună: dimpotrivă, *Amiciția*, întrunind particule deosebite, nu poate decît să separe elementele. Cînd integrez un joc de cărți și îl amestec, este firesc să nu mai am culorile separate.

⁸⁶ Focul este elementul activ; celelalte trei sînt elementele pasive.

⁸⁷ Poemul său este *Despre natură*, din care posedăm numai fragmente. Aristotel se referă la fragm. 62 Diels.

⁸⁸ Leucip, filozof grec despre care nu se știe prea multe, a fost probabil contemporan al lui Anaxagora și al lui Empedocle; numele său trebuie reținut ca acel al primului filozof materialist al Greciei antice, fiind socotit ca maestrul lui Democrit.

⁸⁹ Democrit din Abdera, filozof grec, născut pe la 460 î.e.n., întemeietor alături de Leucip al atomismului materialist. Ignorat sau judecat cu o asprime excesivă de către platonicienii, între care îl putem număra în multe privințe, și chiar în această, și pe Aristotel (vezi *supra* Studiul introductiv).

ca elemente Plinul și Golul, afirmînd că primul există, iar celălalt nu există, în sensul că identifică Plinul și Solidul cu Ființa, iar Golul și Rarul cu Neființa⁹⁰. De aceea și spun ei că *Neființa* există tot așa de bine ca *Ființa*, precum și Golul tot așa de bine ca și ceea ce are un Corp, și, după ei, acestea sînt cauzele Universului considerat doar ca materie. Și după cum cei care admit că una e substanța ce stă la temelia tuturor lucrurilor, iar celelalte procese le explică prin schimbările survenite în sînul acestei substanțe unice, socotind Rarefierea și Condensarea⁹¹ ca principii ale acelor schimbări, tot așa și aceștia consideră drept cauze ale tuturor celorlalte procese deosebirile dintre elemente. Ei recunosc trei deosebiri de acest fel : forma, ordinea și poziția, căci, spun ei, ființa se deosebește numai prin înfățișare, orînduire și direcție⁹². Dintre acestea, înfățișarea dă forma, orînduirea dă ordinea, iar direcția dă poziția. Într-adevăr, ca să luăm un exemplu, A se deosebește de N prin formă, AN de NA prin ordine, iar N de Z prin poziție⁹³. Cît privește întrebarea privitoare la obîrșia mișcării și la felul cum ea se integrează în lucruri⁹⁴, ei, ca și ceilalți, au trecut cu ușurință peste ea, lăsînd-o la o parte.

La atît s-a redus, cum spusei, cercetarea înaintașilor asupra acestor două cauze⁹⁵.

CAPITOLUL 5

Printre aceștia și înaintea acestora, așa-numiții pitagoricieni, care cei dintîi s-au îndeletnicit cu matematica, făcînd-o să propășească și dedicîndu-se cu totul ei, s-au crezut îndreptățiți să considere principiile ei ca fiind principiile întregii ființe. Și, cum în studiile matematice numerele ocupă, prin firea lucrurilor, primul loc, iar ei erau încredințați că găsesc în ele mai multe asemănări cu lucrurile permanente și cu cele ce sînt în devenire decît ar fi găsit în elementele Foc, Pămînt și Apă, ajunseseră

⁹⁰ Este nevoie să fim atenți la faptul că în limba română termenul *ființă* are tendință de a se restrînge la vietăți, astfel că un obiect inanimat, *călimara*, *cartea*. nu sînt ființe. În traducerea de față noi redăm cuvîntului toată extensiunea grecescului τὸ ὄν ; numim *ființă* tot ce este. În mod simetric, numim *neființă* ceea ce nu este, ceea ce nu are nici un fel de existență.

⁹¹ Adică rarefierea și condensarea sînt cauze ale schimbărilor materiei.

⁹² Traducînd mai liber, am întrebuițat pluralul și am scris că ființele între ele se deosebesc prin acele trei elemente.

⁹³ Într-adevăr, răsturnați litera Z și obțineți N ; și invers.

⁹⁴ Problema este tratată de Aristotel în *Despre cer*, III, 2, 300 b, 8.

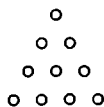
⁹⁵ Cauza eficientă și cauza materială.

să identifice cutare număr cu dreptatea, altul cu sufletul și inteligența, altul cu timpul și așa mai departe cu fiecare lucru⁹⁶. Iar când băgară de seamă că raporturile și legile armoniei muzicale se pot reda prin numere, că celelalte lucruri sînt făcute în natura lor după asemănarea numerelor, 986 a iar numerele sînt lucrul cel mai de seamă din lume, ajunseseră la concluzia că elementele numerelor sînt elementele tuturor lucrurilor și că întregul univers se reduce la număr și armonie. Și toate potrivirile pe care ei putură să le descopere, spre a le da la iveală, între numere și Armonie, pe de o parte, și între stările și părțile Cerului⁹⁷ și între întocmirea Totului, pe de altă parte, le strînseră la un loc, alcătuiindu-le într-un sistem. Iar dacă undeva se prezenta vreo lacună, nu se sfiau să recurgă la adaosuri arbitrare, pentru ca expunerea să apară ca bine încheată. De pildă, deoarece ei considerau numărul Zece ca un număr perfect, care cuprinde natura întreagă a numerelor⁹⁸, ei afirmă că și Corpurile cerești ce se rotesc pe firmament sînt zece la număr, și, pentru că numai nouă sînt vizibile, ei inventează un al zecelea numit Antihton⁹⁹. Dar despre acestea am tratat mai pe larg în altă parte¹⁰⁰. Am revenit însă asupra acestei chestiuni, pentru ca să ne dăm seama de felul de principii pe care ei le stabilesc și spre a vedea ce atitudine au ei față de cauzele pomenite de noi mai înainte. Or, se vede că și ei admit un principiu, și anume numărul, pe care-l identifică nu numai cu materia

⁹⁶ Diferitelor ființe pitagoriciei le atribuiau echivalente numerice după anumite criterii subiective. Astfel, *sufletul* era reprezentat prin 1 ca și cum ar fi fost cea dintîi realitate; însă era 1 și sub raportul gnoseologic al unei cunoașteri intuitive imediate; inteligența, care presupune un proces mijlocit, avea simbolul 2 al celor două premise; dreptatea era desemnată prin 4, prin 5 sau prin 9. Atribuirile par de altfel să fi variat nespuse de mult în interiorul școlii.

⁹⁷ Era o armonie cerească față de care armonia muzicală nu apărea decît ca o imagine; între corpurile cerești existau intervale analoge cu intervalele muzicale de cvartă, cvintă și octavă.

⁹⁸ Adică cuprinde, pentru pitagoricieni, suma celor dintîi numere $1 + 2 + 3 + 4$, fiind figurat în felul următor:



Decada mai avea însă și alte virtuți; ea era sublima τετρακτύς, izvor și rădăcină a eternității, pe care jurau cei ce se inițiau la misterele pitagoricienilor.

⁹⁹ Adică opusul Pămîntului.

¹⁰⁰ *Despre cer*, II, 13, 293 a, 23—293 b, 20. Lenin menționează acest pasaj din *Despre cer*, care tratează despre „armonia sferelor cîntătoare cerești“ (*Caiete filozofice*, în *Opere*, vol. 38, p. 248).

lucrurilor, ci și cu accidentele și stările lor ¹⁰¹. Ei socot drept elemente ale numărului Perechea și Neperechea, dintre care pe primul îl consideră infinit, iar pe celălalt finit ¹⁰². După ei, Unitatea constă din acestea amindouă (căci ea e totodată și pereche și nepereche), iar numărul provine din Unitate ¹⁰³, după cum, de altfel, cum s-a spus ei reduc tot universul la numere. Alții, iarăși, care fac parte din aceeași școală ¹⁰⁴, admit că principiile lucrurilor sînt zece la număr și le orînduiesc în perechi; Finitul-Infinitul, Neperechea-Perechea, Unitatea-Pluralitatea, Dreapta-Stînga, Masculin-Feminin, Repaus-Mișcare, Drept-Curb, Lumină-Întuneric, Bun-Rău, Pătrat-Oblong ¹⁰⁵.

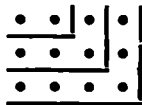
Acest fel de a vedea se pare că și l-a însușit și Alcmeon din Crotona ¹⁰⁶, fie că el a împrumutat această părere de la pitagoricieni, fie că aceștia au

¹⁰¹ În ochii lui Aristotel, numerele pitagoricienilor sînt și ele cauze materiale și totodată cauze eficiente. În realitate, ele tind să devină deja modeluri pe care lucrurile singulare le imită, ceva analog cu Ideile lui Platon. Acesta se va inspira de altfel de la pitagoricieni. Cu privire la controverse de interpretare în acest sens, vezi Ath. Joja, *Studii de logică*, p. 180—181 și 183.

¹⁰² Într-adevăr, grecii vechi reprezentau numerele și prin puncte, iar pitagoricienii împingeau această reprezentare geometrică atât de departe, încît grupau numere, după procedeul gnomonului geometric, în grupe de puncte. Astfel, seria numerelor nepereche era reprezentată după cum urmează :



iar seria numerelor pereche în felul următor :



Pe baza acestei reprezentări se pretindea că suma numerelor nepereche ar fi finită, iar cea a numerelor pereche infinită. Gnomonii incluzînd numerele nepereche ne înfățișează un pătrat, după cum se vede din dispoziția punctelor în figură; și tot din dispoziția punctelor în figura respectivă se observă că suma numerelor pereche ne dă un dreptunghi. Aceeași dispoziție este indiferentă de numărul nepereche sau de numărul pereche la care ne oprim. Dar pătratul este, pentru pitagoricieni, o figură perfectă și finită, iar dreptunghiul o figură imperfectă și nedefinită.

¹⁰³ Pentru filozofii greci, fără a-l exclude pe Aristotel, unitatea nu e un număr; numai multiplul este număr: astfel că primul număr este 2, fiind și cel dintîi număr pereche, în vreme ce primul număr nepereche este 3. Numerele provin toate din Unul care este totodată pereche și nepereche.

¹⁰⁴ Probabil aluzie la Filolaus, filozof pitagorician din secolul al V-lea.

¹⁰⁵ Se observă aici cupluri de contrarii. Exemple îndepărtate în trecut ca acesta l-au determinat pe Engels să susțină că grecii din antichitate au fost dialecticeni înnașcuți.

¹⁰⁶ Alcmeon din Crotona, medic și filozof pitagorician din secolul al VI-lea. Teoriile sale medicale ne vorbesc de echilibru între contrarii, cauză a sănătății, și de supremația unuia dintre ele, cauză de boală.

luat-o de la dinsul, căci maturitatea acestuia coincide cu bătrîneţea lui Pitagora. Oricum, doctrina lui Alcmeon e îndeaproape înrudită cu a acestora. Într-adevăr, el afirmă că majoritatea lucrurilor omeneşti se prezintă sub un dublu aspect de contrarii, dar el nu concepe aceste contrarii într-o anumită ordine, ci le enumeră la întâmplare, ca, de pildă, Alb-Negru, Dulce-Amar, Bun-Rău, Mic-Mare¹⁰⁷. Despre celelalte şi-a enunţat părerile în chip nelămurit, pe cînd pitagoricienii au stabilit cîte şi de ce fel sînt aceste contrarii. După teoria acestora şi a lui Alcmeon se poate conchide numai că principiile lucrurilor se reduc la nişte con-

986 b trarii, dar cîte sînt aceste contrarii şi de ce fel sînt, asta se vede numai la pitagoricieni. Cum se raportează însă aceste principii faţă de cauzele pomenite, chestiunea aceasta n-a fost desluşită bine de ei; atît numai se pare că ei concep elementele în chip material¹⁰⁸, căci ei afirmă că substanţa lucrurilor a fost alcătuită şi plăsmuită din aceste elemente, care îi sînt imanente.

Cele spuse pînă acum sînt de ajuns ca să ne putem da seama de felul de a gîndi al acestor filozofi vechi care au admis pluralitatea elementelor naturii. Sînt însă unii care au conceput Universul ca o natură unică, dar nu toţi în acelaşi fel, nici în ce priveşte desăvîrşirea expunerii, nici în ce priveşte exactitatea faptelor. Dar pentru cercetarea cauzelor de care ne ocupăm aci, discuţia privitoare la părerile lor n-are nici un rost. Căci ei nu îngăduie, ca unii filozofi ai naturii¹⁰⁹, ca, după ce au stabilit că Fiinţa e una, să se nască din ea, ca dintr-o materie, celelalte lucruri, ci gîndesc altfel. Filozofii naturii adaugă mişcarea, şi astfel fac să se nască Universul, pe cînd aceştia afirmă că el e imobil. Decît, pentru cercetarea noastră de acum, e necesar să stabilim doar atît: că Parmenide a conceput unitatea ca ceva conceptual, iar Melissos¹¹⁰, ca ceva material. De

¹⁰⁷ Trebuie să înţelegem nu că termenii sînt luaţi la întâmplare spre a forma contrarii, ci că cuplurile de contrarii nu au legături între ele pentru a forma un sistem aşa cum este cazul la ceilalţi pitagoricieni.

¹⁰⁸ Adică drept cauze materiale.

¹⁰⁹ Filozofi care se îndepărtează de pitagoricieni. Cei ce nu îngăduie ca lucrurile să se nască din Fiinţă sînt eleaştii. Expunerea lui Aristotel apare deodată ca destul de dezordonată; după ce ne-a vorbit de tezele pitagoricienilor, vedem deodată că tratează despre Fiinţa imobilă a eleaţilor, pe care îi prezintă în opoziţie cu fiziologii. Această schimbare de front bruscă şi neanunţată presupune că Aristotel a epuizat subiectul ce l-a avut în vedere pînă acum, anume găsirea la cei vechi a rudimentelor privitoare la cauza materială în raport cu cauza eficientă şi că se va angaja în discuţia în legătură cu elementele aflătoare la vechii filozofi cu privire la cauza materială faţă de cauza formală.

¹¹⁰ Melissos din Samos, filozof din a doua jumătate a secolului al V-lea, considerat, deşi cunoştinţele despre concepţia sa sînt foarte controversate, drept ultimul eleat. Platon îl tratează cu mai puţin dispreţ decît Aristotel.

aceea primul a conceput-o ca finită, iar celălalt ca infinită ¹¹¹. Xenofan ¹¹², care a proclamat cel dintii Unitatea Universului (căci Parmenide e socotit ca școlarul său), n-a făcut nici o precizare în această privință, și se pare că nu s-a ocupat de natura nici unuia din cele două principii ¹¹³, ci, considerînd Universul în totalitatea lui, a declarat că Unul e Dumnezeu. Acești gînditori trebuie, cum am spus, omiși din discuția ce ne preocupă acum, și mai ales cei doi din urmă, întrucît sînt oarecum prea simpliști; e vorba de Xenofan și de Melissos. Parmenide pare că a aprofundat pînă la un punct chestiunea. Într-adevăr, încredințat că nu se poate admite Neființa alături de Ființă, el se văzu nevoit să admită că Ființa e una singură și că în afară de ea nu mai există altceva, precum am arătat mai pe larg în tratatul *Despre fizică* ¹¹⁴. Dar, fiind silit să se ocupe de lumea fenomenelor și să considere Unul ca fiind de domeniul rațiunii, iar pluralitatea ca fiind de domeniul percepției sensibile ¹¹⁵, ajunge să stabilească iar două cauze și două principii ¹¹⁶, anume Caldul și Recele, cu care prilej el se gîndește, de bună seamă, la elementele Foc și Pămînt, pentru ca apoi să pună Caldul în rîndul Ființei, iar Recele în acela al Neființei.

987 a

Din cele spuse pînă acum ¹¹⁷ despre gînditorii care au stăruit asupra acestei probleme, ne-am ales cu constatarea că primii filozofi au conceput principiul ¹¹⁸ ca ceva corporal (căci Apa, Focul și elementele asemenea lor sînt corpuri), că unii din ei au admis un singur principiu, iar alții mai multe astfel de principii materiale, în sensul că ambele direcții le-au socotit drept cauze de ordin corporal ¹¹⁹. Pe lîngă aceasta, am constata că unii dintre ei la această cauză materială au adăugat și cauza care e obîrșia mișcării ¹²⁰, iar această din urmă cauză unii au considerat-o ca fiind unică,

¹¹¹ Într-adevăr, *Unul* nu poate fi decît finit dacă îi acordăm o formă, pe cînd considerat ca materie el se sustrage acestei necesități și reprezintă natura infinită a lucrurilor. Cf. Sylvius Maurus, *Aristotelis opera*, 22.

¹¹² Xenofan din Colofon, în Ionia, filozof grec de la sfîrșitul secolului al VI-lea, este considerat ca întemeietorul școlii eleate. Adversar al mitologiei prezentate de poeți, el tinde spre panteism; Aristotel îi reproșează că ajunge la o concepție în care Dumnezeu se confundă cu Unul.

¹¹³ Anume materia și forma.

¹¹⁴ I, 2, 3.

¹¹⁵ Lumea sensibilă, înfățișîndu-ne un mare număr de lucruri singulare aparținînd unei spețe, prezintă o multiplicitate perceptibilă ce se orînduiește într-o unitate inteligibilă.

¹¹⁶ Ale Ființei.

¹¹⁷ Cele ce urmează constituie o condensare a cap. 3; vom avea apoi un rezumat al cap. 4 și 5.

¹¹⁸ Sau cauza primă.

¹¹⁹ Adică fie că au luat ca principiu focul, sau apa, sau aerul, sau mai multe dintre aceste elemente împreună, au ajuns tot la o cauză materială. De unde orientări materialiste la acești filozofi.

¹²⁰ Cauza eficientă.

iar alții ca fiind două¹²¹. Pînă la filozofii italici¹²², ceilalți, abstracție făcînd de aceștia, au stăruit mai puțin asupra problemei principiilor; atît numai că ei, cum am spus, în speculațiile lor se slujesc doar de două cauze, însă pe aceea din care provine mișcarea unii au socotit-o unică, iar alții dublă. Tot așa, pitagoricienii au afirmat că există două principii¹²³, însă au adăugat — și în aceasta constă particularitatea lor — Infinitul și Finitul sau Unitatea, pe care nu le-au considerat ca niște naturi aparte, cum e Focul, Pămîntul etc., ci ca făcînd parte integrantă din esența lucrurilor, cărora li se adaugă ca predicate, și de aceea au și tras concluzia că numărul constituie substanța tuturor lucrurilor¹²⁴. Aceasta a fost atitudinea lor în problema ce ne preocupă. Ei au început să vorbească și să dea precizări cu privire la esența Ființei, însă au procedat de data asta foarte simplist. Într-adevăr, ei au dat definiții superficiale. Așa, primul număr ieșit în cale căruia i se potrivea determinarea făcută de ei, ei îl socoteau ca alcătuiind esența lucrului cu care a fost pus în raport. Procedul lor ar fi aiodoma cu al aceluia care ar socoti dublul și noțiunea de doi ca identice, pentru că noțiunea de dublu e inerentă mai întîi noțiunii de doi. Dar a fi dublu și a fi doi nu e același lucru¹²⁵. Dacă ar fi identice, ar rezulta că Unitatea e tot una cu pluralitatea, rezultat peste care ei au și dat de fapt¹²⁶.

Cu aceste concluzii ne putem alege de la gînditorii mai vechi și de la cei care au urmat după ei.

¹²¹ Cauza eficientă adică apare impletită la Empedocle cu cauza formală.

¹²² Adică exceptîndu-i pe aceștia. Este vorba de pitagoricieni, care au ținut mult timp școală în Grecia Marcă, adică în Italia. De unde denumirea de filozofi italici dată pitagoricienilor.

¹²³ Tot cauza eficientă și cauza materială.

¹²⁴ Limitatul (sau finitul) fiind Unul, iar ilimitatul (sau infinitul) fiind multiplul.

¹²⁵ De pildă 6, care este dublul lui 3, nu este 2. — Pasajul pe care îl avem sub ochi este obscur, fiind intraductibil. În cele ce urmează introducem, pentru o mai bună înțelegere, expresia *Diadă* pe care o folosește Aristotel, dar acolo o putem mai bine defini. Pentru pitagoricieni, Ilimitatul (Infinitul) participă la Limitat (sau Unul) și această participare, principiu al lumii, este ceea ce se numește *Diada* infinitului și a unității. Dacă introducem această noțiune care există în textul grec al lui Aristotel, se înțelege fără greutate că *Diada* este altceva decît *Dublul*, deși dublul (sau doi), ca orice număr, este o diadă, fiind joncțiunea multiplului cu unitatea, și multiplul avînd ilimitatul în esență. Iar dacă, pe de altă parte, *Dublul* ar fi identic cu *Diada*, aceasta ar fi un multiplu și unitatea ar fi identică cu dualitatea, adică cu pluralitatea.

¹²⁶ Criticînd procedeele pitagoricienilor, Aristotel arată că ei definesc în mod sumar și că concep în chip prea simplist cauza formală prin care se face definiția; apoi, operînd arbitrar, ei atribuie lucrului definit cel dintîi număr rămas liber în seria numerelor și pretind că acest număr e esența lucrului.

CAPITOLUL 6

După doctrinele filozofice tratate mai înainte, urmă sistemul lui Platon, care în multe privințe concordă cu sistemele predecesorilor săi, dar are și unele particularități ce se deosebesc de filozofia italicilor. Discipol în tinerețe mai întâi al lui Cratylos și familiarizat cu ideile lui Heraclit ¹²⁷, potrivit cărora lucrurile sensibile se găsesc într-o curgere continuă, așa că ele nu pot forma obiectul unei științe, Platon și-a menținut părerea acestea și mai târziu. Apoi se apropie de Socrate, care, fără să se intereseze cîtusi de puțin de problemele Universului, se consacră problemelor etice ¹²⁸, în care căuta noțiunile generale, îndreptîndu-și cel dintîi atenția asupra studiului definițiilor. Platon, impresionat de acest procedeu, ajunse la încheierea că el se poate aplica la altfel de obiecte decît la cele sensibile, căci studiul acestora nu-ți îngăduie să-ți formezi despre ele o noțiune generală, din pricina necurmatei schimbări în care ele se află.

Astfel de noțiuni generale ale celor ce există avea le numi el Idei ¹²⁹, afirmînd că lucrurile sensibile stau în afara acestora și-și capătă toate denumirea după acestea. Căci pluralitatea de lucruri sensibile care poartă același nume cu Ideile de care țin își datoresc existența doar faptului că *participă* ¹³⁰ la Ideile respective. Folosindu-se de acest termen, Platon n-a făcut altceva decît să schimbe cuvîntul întrebuițat de pitagoricieni, care

¹²⁷ După această informație a lui Aristotel, ale cărui atestări în acest sens au valoare prin faptul că el însuși a trăit mult timp în cercurile Academiei, Platon ar fi luat deci contact cu heracliteismul prin Cratylos, discipol al lui Heraclit. Lui Cratylos îi dedică Platon dialogul cu același nume. Geneza filozofiei platoniciene, așa cum este schițată aici, este explicată plecînd de la rădăcini gnoseologice, nu și ideologice.

¹²⁸ Afirmăția lui Aristotel că Socrate și-a restrîns speculațiile filozofice la domeniul eticii este confirmată și de Xenofon. Astfel că Platon a avut ca rol să generalizeze metoda definitorie aplicată de Socrate în morală și să construiască o teorie generală a conceptului.

¹²⁹ *Ideea*, în grecește și în sensul platonician, este redat fie prin *ἰδέα*, fie prin *εἶδος*. Ideea este, inițial, ansamblul însușirilor unui lucru, esența lucrului și, apoi, lucrul însuși privit în caracterul său inteligibil. *Ideii* platoniciene îi corespunde *Forma* aristotelică (*μορφή*), dar într-o concepție cu totul deosebită. Într-adevăr, de unde *Ideea*, ipostaziată de Platon, este o realitate inteligibilă transcendentă lumii sensibile, *Forma* e imanentă lucrurilor, ea nu există în mod anterior sau în mod posterior lucrului, avînd asupra lui o anterioritate logică, și nu temporală. Despre opoziția lui Aristotel la idealismul platonician am tratat în studiul introductiv.

¹³⁰ Teoria participării (*μέθεξις*), este cheia de boltă a idealismului platonician. Pluralitatea sensibilă nu există decît printr-o participare la Ideile care au aceeași denumire. Omul Callias participă la Ideea de Om; Callias bun la fire, la Ideea de Bine; etc.

spuneau că lucrurile constau din *imitația* numerelor, acolo unde Platon vorbește de *participare*, schimbînd doar numele¹³¹. În ce constă însă această participare sau imitație, chestiunea au lăsat-o la discreția cui vrea s-o cerceteze¹³². Platon mai afirmă că, între lucrurile sensibile și Idei mai există, ca intermediare, Obiectele matematice¹³³, deosebite de lucrurile sensibile prin aceea că sînt veșnice și neschimbătoare, iar de Idei prin aceea că ele există într-o pluralitate indefinită de exemplare asemănătoare, pe cînd fiecare Idee există doar într-un singur exemplar¹³⁴. Deoarece, pentru el, Ideile sînt elementele tuturor celorlalte lucruri, el consideră elementele acelora drept elementele tuturor lucrurilor care există și ridică la rangul de principii Marele și Micul socotite

¹³¹ Afirmînd că, pentru pitagoricieni, lucrurile sensibile *imită* numerele, adică nu sînt decît copii ale căror modele sînt numerele, Aristotel contrazice cele ce a susținut mai sus (5, 986 a, 15), anume că numerele sînt imanente lucrurilor. Deosebirea este de importanță capitală, dat fiind că Aristotel își propune tocmai să critice în cele ce urmează teoriile transcendentaliste, și nu știm în ce măsură își menține acuzația în ce-i privește pe pitagoricieni. S-ar părea că școala italică a profesat în timpul lungii ei existențe ambele puncte de vedere și că așa-zișii juni pitagoricieni au preferat teoria imitației care l-a inspirat pe Platon. Cu alte cuvinte, Aristotel se referă la teoria numerelor ca esență ultimă a lucrurilor cînd analizează pitagoreismul în genere și la teoria imitației atunci cînd este vorba de filiația dintre școala pitagoriciană în ultima ei fază și idealismul platonician.

¹³² Acest reproș al lui Aristotel nu e faptic justificat. Platon expune teoria participării în dialogul său *Parmenide*, care este întreg afectat acestui subiect.

¹³³ Aristotel se referă aici la o ultimă fază a filozofiei lui Platon, care s-a manifestat mai mult în învățămîntul oral (sau în ultimele scrieri ale lui Platon, *Rep.*, VI, 509 d, 511 e; *Fedon*, 74 c; *Timaios*, 50 c, etc.), învățămînt pe care l-a urmat îndeaproape, ca discipol al Academiei în această fază finală, dar care a rămas mai puțin cunoscută posterității. Obiectele matematicii apar, în această ultimă factură a platonismului, ca niște elemente de mediatie între Idei și lumea sensibilă și asigură reducția sensibilului la Idei. Ca ilustrație, se poate preciza că mărimile ideale conțin numere ideale ca niște elemente ale lor: astfel, numărul *doi* (*Diada* ideală) este principiul formal al liniei, *Triada* ideală este acela al suprafeței, *Tetrada* acela al solidului. Despre numerele intermediare vezi și D. Bădărău, *L'Individuel chez Aristote*, p. 33—34.

¹³⁴ Platon creează astfel o a doua ierarhie, în care deosebim în vîrf Numerele ideale, apoi Numerele matematice și, în fine, la etajul de jos, lucrurile sensibile multiple. Numerele ideale se reduc, în ultimă analiză, la dublul principiu care le generează pe toate: *Unul* și *Diada* indefinită; ele nu sînt în raport cu multiplul sensibil (două oi, opt oi) decît prin mijlocirea numerelor matematice. În fond, o aceeași scară se descoperă aici ca atunci cînd considerăm figura ideală și figura geometrică, de pildă Triunghiul ideal cu totul deasupra lumii reale și triunghiul geometric, care ne este înfățișat în diferite frontoane, în toate literele Δ aflătoare pe inscripțiile lapidare etc.

ca materie, și Unul, socotit ca formă ¹³⁵. După părerea sa, din aceste principii, prin participarea la Unul, provin numerele ¹³⁶. Totuși, prin afirmarea sa că Unul e o entitate de sine stătătoare și că nu e un atribut de ceva, el se apropie de teoria pitagoricienilor, și tot așa când susține că numerele sînt cauza ființei celorlalte lucruri. Se deosebește însă de ei prin aceea că el consideră Infinitul nu ca un singur element, ci ca alcătuit din două elemente : Marele și Micul ; și tot astfel când socoate numerele ca existînd separat de lucrurile sensibile ¹³⁷, pe cînd aceia afirmă că numerele sînt lucrurile înseși, și nu consideră Obiectele matematice ca ceva intermediar între Idei și lucrurile sensibile. La convingerea deosebită de a pitagoricienilor că Unul și numerele există despărțit de lucruri și la introducerea Ideilor în sistemul său, a ajuns el datorită unor considerații logice, căci predecesorii săi nu se ocupaseră cu dialectica ¹³⁸, iar la concepția prin care reduce restul naturii la Diadă a ajuns datorită teoriei sale că Numerele, în afara Numerelor impare ¹³⁹, pot ușor lua naștere din acea Diadă, ca dintr-o materie plastică. De fapt lucrurile se 988 a întîmplă însă tocmai dimpotrivă, iar teoria lui nu este verosimilă. Într-adevăr, platonicienii afirmă că din materie se nasc multe lucruri, pe cînd Ideea dă naștere numai o dată. În realitate însă, dintr-o materie dată se scoate bunăoară numai o masă, pe cînd cel care vine cu modelul, deși e doar unul, produce o mulțime de mese. Așa stă lucrul și cu partea bărbătească față de cea femeiască : femeia rămîne însărcinată după o singură

¹³⁵ Acest caracter de compoziție al Ideilor, care asigură acestora o materie și o formă, se referă la învățămîntul oral al lui Platon în ultima perioadă și nu avem nici o altă informație asupra acestui subiect în afara celor enunțate de Aristotel în *Metafizica* sa. Ca și lucrurile sensibile, Ideile ar fi deci alcătuite dintr-o materie, *Diada indefinită* a marelui și micului (care poartă uneori, la Platon sau la succesorul său Speusip, denumire de *altul*, de *inegal*, de *neființă*, de *infini*t, de *multiplacitate* etc.) și dintr-o formă. *Unul*. S-ar părea că, în ultima fază, platonismul antic a încercat să evadeze din calitativ în cantitativ și să acorde Ideilor un caracter numeral.

¹³⁶ E vorba de Numerele ideale.

¹³⁷ Numerele sînt, pentru Platon, cauzele exemplare ale lucrurilor, în vreme ce la pitagoricieni ele sînt esențiale lucrurilor. Cf. și nota 131 la cartea I (A).

¹³⁸ Uneori Aristotel îi atribuie lui Platon invenția metodei dialectice, alături el consideră că Platon a denaturat dialectica și a făcut-o să joace un rol nefast, inventatorul ei fiind Zenon din Elea. Vezi D. Bădărău, *Aristote et la dialectique*, în „Acta logica”, 1958, nr. 1. Asupra concepției ce și-o face Aristotel despre dialectică *ibidem*.

¹³⁹ Această afirmație a dus la comentarii felurite. O explicație reținută de Tricot ar fi că Aristotel nu consideră în fond că numerele nepereche nu derivă din Diadă, ci numai că ele sînt generate de Diadă și de Unul. Într-adevăr, Diada singură generează seria numerelor perechi 2, 4, 8, și apoi 6, 10 ; în vreme ce seria numerelor neperechi este constituită din Diadă cu intervenția lui Unu (care nu este un număr și nu este nici pereche, nici nepereche, primul număr nepereche fiind 3 și constituirea lui cerînd ca Diada să fie luată o singură dată, adăugîndu-i-se Unul).

împreunare, pe cînd bărbatul poate să lase însărcinate multe femei ¹⁴⁰. Și totuși, aceste exemple ar trebui să fie o ilustrare a acelor principii platoniciene.

Acestea sînt, așadar, soluțiile pe care le-a găsit Platon la problemele ce ne preocupă. Din expunerea făcută reiese clar că el recurge numai la două cauze : una cu privire la formă și alta cu privire la materie, căci Ideile sînt cauza esenței lucrurilor, iar Unul e cauza Ideilor. La întrebarea care e materia ce slujește ca substrat și pe temeiul căreia se vorbește de Idei referitor la lucrurile sensibile, iar despre Unul în Idei, el răspunde că aceasta e Diada adică Marele și Micul. Tot el a identificat cauza bunei și relei întocmiri a Universului cu cele două elemente, marele și micul, făcînd din unul cauza binelui și din celălalt cauza răului, problemă cu care, precum am spus ¹⁴¹, s-au ocupat și unii din filozofii anteriori, ca Empedocle și Anaxagora.

CAPITOLUL 7

Astfel, am trecut pe scurt în revistă pe gînditorii care au formulat principiile enumerate în cele de mai înainte, arătînd trăsăturile de căpetenie ale acestor principii de care ei s-au lăsat călăuziți în căutarea adevărului. Totuși, rezultatul la care ne-a condus studiul lor se reduce la aceea că nici unul dintre ougetătorii ce au tratat despre cauze și principii n-au enunțat ceva care să nu se găsească în precizările făcute de mine în lucrarea *Despre fizică* ¹⁴², ci toți, deși în chip obscur, ating, după cum se vede, chestiunile elucidate în acea carte. Într-adevăr, unii dintre ei stabilesc un principiu material, fie că-l socot pe acesta ca unul sau mai multe, ori ca fiind corporal sau incorporal ¹⁴³, cum face Platon, care îl consideră ca fiind Marele și Micul, ori ca italiciei, care-l identifică cu Infinitul, sau cu Empedocle, care-l reduce la cele patru elemente — Focul, Pămîntul, Apa și Aerul —, sau ca Anaxagora, care-l prezintă ca alcătuit dintr-o infinitate de homeomerii. Dimpotrivă, cu cei pomeniți mai sus, au stabilit un principiu de ordin material și aceia care socot ca atare Aerul,

¹⁴⁰ Aristotel conține elementul feminin ca materie, iar pe cel masculin ca formă.

¹⁴¹ Mai sus, 3, 984 b, 8 și 985 a, 3.

¹⁴² II, 3 și 7.

¹⁴³ Aristotel deosebește deci clar corporalul (somaticul) de material. De aceea va vorbi despre caracterul formal al unui enunț și de cel material, acesta din urmă fiind ceea ce modernii numesc conținutul unei judecăți în opoziție cu forma ei.

Focul, sau Apa, ori un element care ar fi mai dens ca Focul, dar mai rar ca Aerul, căci de fapt sînt unii care au admis ca prim element o asemenea substanță.

Aceștia, așadar, au preconizat numai o asemenea cauză, alții însă au stabilit și un principiu al mișcării, anume aceia care au pus la obîrșia lucrurilor Prietenia, Ura, sau Inteligența, ori Iubirea. Dar despre cauza formală și ființa în sine a lucrurilor n-a vorbit nimeni precis; totuși fac acest lucru într-o măsură mai mare aceia care au stabilit Ideile ¹⁴⁴. Într-adevăr, ei nu consideră Ideile, pe de o parte, și în Idei Unitatea, pe de altă parte, ca o materie a sensibilului, și nici ca obîrșie a principîului mișcării — căci Ideile ar fi pentru ei mai degrabă cauză de nemișcare și de repaus ¹⁴⁵ —, ci socot că Ideile constituie pentru celelalte lucruri ființa lor esențială și același rol îl joacă Unitatea față de Idei. În sfîrșit, scopul în vederea căruia au loc acțiunile, schimbările și mișcările ei îl socot oarecum drept cauză, dar nu așa cum ar trebui și cum ar reclama firea lucrurilor. Căci aceia care stabilesc ca principiu Inteligența sau Prietenia socot aceste cauze ca ceva bun, dar nu în sensul că ele sînt un scop pe care-l urmăresc lucrurile prin existența sau devenirea lor, ci le înfățișează așa ca și cum din ele ar decurge mișcările ¹⁴⁶. Tot astfel, aceia pentru care joacă acest rol Unul sau Ființa recunosc că ele sînt cauza substanței, dar nu le recunosc ca scop în vederea căruia lucrurile există sau devin. Așa se face că ei socot și, totodată, su socot Binele drept cauză, căci îl consideră nu ca ceva absolut, ci ca accident ¹⁴⁷. Așa că toți acești ougetători ne pot sluji ca mărturie că modul în care noi am stabilit numărul și felul cauzelor este întemeiat; căci nici ei nu au putut să descopere alte cauze ¹⁴⁸. Apoi, de aici mai reiese că la cercetarea tuturor

¹⁴⁴ Deci Aristotel îi așază într-o privință pe platonicieni deasupra tuturor vechilor filozofi.

¹⁴⁵ Că o atare consecință a teoriei Ideilor nu îi apare lui Aristotel ca obligatorie rezultă din *Topica*, II, 7, 113 a, 27, unde Ideile apar mobile atunci cînd sîntem în mișcare.

¹⁴⁶ Acești filozofi adică nu știu să deosebească cauza finală și o confundă pe aceasta cu cauza eficientă. Aceeași critică Aristotel o adresează în cele ce urmează platonicienilor.

¹⁴⁷ Ei nu consideră ca o cauză Binele în sine, ci binele prin accident. Adică Binele nefiind un principiu, ci numai un atribut al Ființei, el este cauză, dar cauză prin accident.

¹⁴⁸ Aristotel schimbă aici intenția care a fost la baza lungii sale analize. El a arătat că înaintașii săi nu au deslușit cele patru cauze, sau le-au deslușit numai parțial. Acum el afirmă, în sprijinul teoriei sale despre cele patru cauze, că nici unul dintre vechii filozofi nu a descoperit o altă cauză decît una sau mai multe dintre acestea; așadar, nu sînt indicații vechi că ar fi și alte cauze și Aristotel se poate limita la acelea despre care tratează.

acestor principii trebuie purces sau în felul acesta, sau într-unul apropiat de acesta. În cele următoare vom lua în considerație dificultățile ce ni le oferă doctrinele acestor gânditori despre principii și atitudinea pe care a avut-o fiecare din ei față de acestea.

CAPITOLUL 8

E evident că toți aceia care consideră Universul ca unul și de o singură natură, anume ca materie, cu caracter corporal și avînd mărime, se înșeală în multe privințe ¹⁴⁹. Într-adevăr, ei stabilesc elemente numai pentru lucrurile corporale, nu și pentru cele incorporale, măcar că există și astfel de lucruri ¹⁵⁰. Apoi, în vreme ce ei caută să ne arate cauzele nașterii și pieirii și să dea o explicație naturală despre tot, elimină cauza mișcării ¹⁵¹. Pe lângă aceasta, ei mai greșesc prin aceea că nu consideră substanța, și esența drept pricina nici unui lucru ¹⁵² și, apoi, socot cu ușurință, drept principiu, oricare din elementele simple, afară de Pămînt ¹⁵³, fără să-și pună problema cum provine un element din altul, adică Focul, Apa, Pămîntul și Aerul, căci unele lucruri se nasc din altele prin amestec, iar altele prin despărțire, deosebire care e foarte importantă cînd e vorba să știm care a fost mai întîi și care vine pe urmă, căci în felul acesta ar reieși că elementul care dintre toate ar întruni în gradul cel mai înalt această condiție de element ar fi acela din care, ca dintr-o obîrșie, ar lua naștere prin amestec toate celelalte ¹⁵⁴. Acesta însă n-ar putea fi decît corpul care ar fi alcătuit din cele mai mici și

¹⁴⁹ Aristotel face aici aluzie la vechii filozofi, care luau unul dintre elemente (focul, aerul, apa sau pămîntul) sau mai multe dintre ele ca principiu al lucrurilor.

¹⁵⁰ Adică există obiecte, zice Aristotel, care nu fac parte din lumea sensibilă. Se conturează aici o tendință antimaterialistă.

¹⁵¹ Aceasta nu poate fi, pentru Aristotel, decît cauza eficientă, de pildă sculptorul față de o statuie. Aristotel raționează aici, aducînd o obiecție materialismului, în ipoteza falsă că mișcarea ar fi ceva ce se adaugă materiei dinafară.

¹⁵² Ei nu iau în considerație ceea ce Aristotel va numi cauza formală. Obiecția aceasta e și ea de orientare idealistă.

¹⁵³ În nici un caz, notează Aristotel, filozofii nu au considerat pămîntul ca element primar. Acest fapt trebuie examinat în mod serios. Sau ei au înțeles să aleagă drept cauză a lucrurilor elementul cel mai subtil, în care caz trebuiau să hotărască focul ca element de bază al universului, și nici un alt element, sau nu și-au legat preferințele de acest criteriu al subtilității, și atunci ar fi fost de așteptat ca ei să adopte credința populară și să decreteze că pămîntul este elementul de bază.

¹⁵⁴ Aristotel, bineînțeles, nu declară că își însușește această părere. Cauza unică privită ca un element unic nu poate explica producerea unei multiplicități și nici a unui amestec (care presupunea cel puțin două componente). Cf. *Despre cer*, III, 7.

mai fine particule. De aceea toți cei care stabilesc Focul ca principiu se găsesc în deplină concordanță cu această concepție. De fapt însă și toți ceilalți recunosc că elementul din care sînt alcătuite corpurile trebuie să întrunească această calitate. De altfel, nici unul dintre aceia care admit numai un element nu s-a încumetat să identifice acest element cu Pămîntul, de bună seamă pentru că el constă din părți prea grosolane. Cît privește celelalte trei elemente, fiecare a avut susținătorul său. Într-adevăr, unii s-au declarat pentru Foc, alții pentru Apă, iar alții pentru Aer. Ne întrebăm, totuși, de ce nu s-a găsit nimeni ca să scoată Pămîntul ca element primordial, deși aceasta e părerea omului de rînd? Spune doar și Hesiod¹⁵⁵ că, dintre corpuri, Pămîntul s-a născut cel dintîi. Atît de veche și de populară e această părere! Atunci, potrivit acestei concepții, n-ar avea dreptate nici acela care socotește drept element altceva decît Focul, și nici acela care ar atribui acest rol unei stihii care ar fi mai densă decît Aerul și mai rară decît Apa. Firește, în cazul cînd am admite că ceea ce în ordinea devenirii e posterior este anterior¹⁵⁶ în ordinea naturii și că ceea ce amestecat și contopit e posterior în ordinea devenirii, atunci ar fi adevărată concluzia contrară și atunci Apa ar exista înaintea Aerului, iar Pămîntul înaintea Apei.

Să ne mulțumim cu atît prîvitor la aceia care au stabilit numai o cauză de felul amintit¹⁵⁷. Aceeași observație e valabilă și față de aceia care au stabilit mai multe cauze de acest fel, cum e Empedocle, după părerea căruia materia e alcătuită din patru corpuri. Căci și cu prilejul cercetării sistemului său vom da, în chip necesar, peste dificultăți, dintre care unele sînt la fel cu cele întîmpinate mai sus, iar altele îi sînt proprii numai lui. Într-adevăr, noi vedem că un lucru provine dintr-altul, că Focul, Pămîntul etc. nu rămîn mereu în aceeași stare (fenomene despre care am vorbit în tratatele mele din domeniul științelor naturale¹⁵⁸); pe de altă parte, cu privire la cauzele mișcării, chestiunea de a ști dacă ele se reduc la una sau sînt două trebuie să fim încredințați că el nici n-a pus-o în chip just și nici n-a formulat-o în chipul cel mai adecvat¹⁵⁹. Căci cei care pornesc de la o asemenea premisă sînt neapărat siliți să

¹⁵⁵ *Theog.*, 116 și urm.

¹⁵⁶ Anterioritatea poate să se manifeste în ordinea devenirii, și atunci compozantul e anterior compusului; sau în ordinea naturii, adică a esenței, în care caz compusul e anterior compozantului.

¹⁵⁷ Cauza materială.

¹⁵⁸ *Despre cer*, III, 7; *Despre naștere*, II, 6, 333 a, 16.

¹⁵⁹ Empedocle face, într-adevăr, să intervină în construirea universului două principii, Amicitia și Ura, care nu au nimic a face cu elementele admise în sistemul său și care rămîn, în cele din urmă, niște factori inerți.

elimine din speculațiile lor schimbarea calitativă¹⁶⁰. Altfel, după ei Recele n-ar putea proveni din Cald, și nici Caldul din Rece. Atunci ar mai exista un element care să sufere transformări contrarii și care ar fi stihie unică ce ar putea să devină și Foc, și Apă ? Or, Empedocle despre acest lucru nu spune nimic¹⁶¹.

Cît despre Anaxagora, acela care, interpretîndu-l, i-ar atribui admiterea a două principii, ar nimeri în chipul cel mai fericit fondul cugetării sale¹⁶², pe care el n-a izbutit s-o formuleze limpede, dar pe care el ar fi acceptat-o, în mod necesar dacă i-ar fi prezentat-o cineva¹⁶³. Căci, deși n-are nici un sens să afirmi că la început toate erau amestecate, pentru
 989 b că, pe de o parte, ar trebui să admiți că înainte de acest amestec exista ceea ce nu era amestecat, pe de altă parte, nu stă în natura lucrurilor ca orice să se amestece la întîmplare cu orice¹⁶⁴ și, în al treilea rînd, în acest caz modificările și accidentele ar trebui considerate ca existînd aparte de substanțe — întrucît ceea ce se amestecă se și poate despărți¹⁶⁵, totuși, acela care, urmărind adevărata sa intenție, și-ar da osteneala să articuleze limpede gîndurile lui confuze, ar reuși poate să arate că doctrina lui Anaxagora cuprinde noutăți prețioase. Într-adevăr, e evident că atunci cînd nu avusese loc acea separație a elementelor nu se putea formula nici un adevăr cu privire la acea substanță primă¹⁶⁶, că, de pildă, era albă sau neagră ori cenușie sau de vreo altă culoare oarecare, căci în chip necesar ea era incoloră ; altfel ar trebui să admitem că ar fi avut o culoare anumită. Tot așa, pentru același motiv, trebuie să admitem că ea nu avea nici un gust și nici o altă determinare de acest fel, și că n-avea nici vreo însușire ori mărime sau vreo altă specificare, căci, în acest caz, ar fi avut în ea una din formele numite specifice, ceea ce era cu neputință cînd toate erau în stare de amestec. Altfel, ar trebui să presupunem că separația ar fi avut loc, dar Anaxagora spune¹⁶⁷ că toate erau amestecate, afară de Inteligență, și că numai aceasta era neameste-

¹⁶⁰ Schimbarea calitativă este Alterația. Amiciția și Ura reunesc și separă elementele corporale (Focul, Aerul etc.) ; dar nu le transformă unele într-altele, nici în altceva.

¹⁶¹ Acest lucru ar fi substanța, substrat al atributelor contrarii ce s-ar perinda, esență comună a contrariilor.

¹⁶² Anume inteligența (νοῦς). pe de o parte, iar, pe de alta, infinitatea homeomerilor pe care le orînduiește νοῦς. -ul.

¹⁶³ Aristotel acordă o preferință marcată lui Anaxagora, arătînd că sistemul acestuia poate fi perfecționat, că conține note juste, care pot fi degajate.

¹⁶⁴ Linia nu se poate amesteca cu albul, nici albul cu iscusința. Cf. Alex., 68, 19—20.

¹⁶⁵ Aristotel vrea să spună că accidentele pot subzista separat de substanțe, astfel că ar avea o existență proprie.

¹⁶⁶ Anume inteligența (νοῦς).

¹⁶⁷ Fragm. 12 Diels. Vezi și *De an.*, I, 2, 405 a, 14.

cată și pură. De aici reiese că adevăratul său gând era următorul : principiile în primul rînd sînt Unul, căci doar aceasta e neamestecat și simplu, și apoi Altul, cum numim noi ¹⁶⁸ Nedeterminatul, mai înainte ca acesta să capete vreo determinare și să participe la vreo formă ¹⁶⁹. Așa că ceea ce spune el nu e nici just, nici limpede, dar ceea ce vrea să spună seamănă cu afirmațiile urmașilor ¹⁷⁰ și e mai aproape de ceea ce se crede acum ¹⁷¹.

Numai că acești gînditori se ocupă doar cu speculațiile privitoare la naștere, pieire și mișcare, căci ei cercetează principiile și cauzele aproape numai cu privire la o astfel de substanță ¹⁷². Doar aceia care iau în considerație ființele în totalitatea lor și care le împart în două categorii, cele perceptibile prin simțuri și cele imperceptibile, e evident că îmbrățișează în investigațiile lor amîndouă aceste categorii de lucruri. De aceea s-ar cădea să zăbovim mai mult asupra doctrinei lor spre a vedea cu ce păreri juste sau mai puțin juste au contribuit la deslegarea problemelor ce ne preocupă în prezent.

Astfel, aceia numiți pitagoricieni recurg la principii și elemente mai neobișnuite decît primii ¹⁷³ filozofi ai naturii, iar pricina acestui procedeu a fost că ei le-au luat din afara domeniului sensibil, deoarece Obiectelor matematice le lipsește mișcare ¹⁷⁴. O excepție găsim numai în astronomie ¹⁷⁵. Totuși, obiectul discuțiilor și cercetărilor lor se referă în întregime la fenomenele naturii. Într-adevăr, ei arată cum ia naștere Cerul, și fac observații asupra părților sale, asupra procedeelelor datorită cărora

990 a

¹⁶⁸ Noi platonicienii. Aristotel s-a considerat mult timp, pînă în epoca în care trăia la Assos, ca un discipol al lui Platon, și operele sale mai timpurii sînt redactate în acest sens. Pasajul de față din *Metafizica*, ca și întreaga carte I, trebuie considerate pe baza acestor semne distinctive, ea aparținînd tinereții lui Aristotel, pe cînd alte părți din *Metafizica* sînt din epoca maturității. Vezi studiul introductiv. — De notat că aproape toate criticile formulate pînă acum în cap. 8 sînt obiectii aduse materialismului de pe poziții idealiste. Dar multe dintre aceste înclinări spre idealism nu au caracter permanent în gîndirea Stagiritului.

¹⁶⁹ Dacă am presupune că *Unul* este Socrate, atunci *Altul* în raport cu Socrate ar fi ne-Socrate, adică un subiect cu totul nedeterminat. Despre felul în care Aristotel ne permite să privim indeterminatul vezi Dan Bădărău, *Dubla negație și vorbirea curentă*, în „Cercetări filozofice“, 1958, nr. 1, p. 67—70.

¹⁷⁰ Urmași în sensul că au venit mai tîrziu, nu însă în acela de continuatori.

¹⁷¹ Inteligența sau intelectul (νοῦς) apare adică la platonicienii, dar nu este un principiu corporal ca la Anaxagora.

¹⁷² Unele versiuni după manuscrisele *Metafizicii* precizează că este vorba aici de substanțele sensibile. Cele ce urmează în context fac însă ca această precizare să fie inutilă.

¹⁷³ Ceea ce nu înseamnă că pitagoricienii le sînt cronologic posteriori ; ei sînt numai de concepție mai nouă, în progres, zice Aristotel, față de fiziologi.

¹⁷⁴ Aristotel semnaleză în acest fel tangențial tendințele idealiste ale sectei pitagoricienilor.

¹⁷⁵ Astronomia, considerată bransă a matematicilor, tratează despre aștri, adică despre corpuri în mișcare, și acestea fac parte din universul vizibil.

ele suferă sau exercită acțiuni. Ei se slujesc de principiile și cauzele lor exclusiv spre a explica aceste fenomene, ca și cum ar fi de acord cu filozofii naturii în sensul că există doar ceea ce cade sub simțuri și e în cuprinsul acestui așa-numit Cer.

Totuși, cum am spus ¹⁷⁶, aceste cauze și principii le dau puțința să se ridice și pînă la lucrurile suprasensibile, pentru explicarea cărora acele principii sînt mai potrivite, decît pentru explicarea lucrurilor din natură. Dar ei nu suflă nici un cuvînt adică e vorba să explice cum poate lua naștere mișcarea dacă admiți ca substrat al existenței Finitul și Infinitul, numărul Nepereche și Pereche ¹⁷⁷, și nici nu arată cum e cu puțință să existe naștere și pieire fără mișcare și schimbare sau cum pot avea loc acțiunile corpurilor ce se rotesc pe Cer. Și chiar dacă li s-ar concede că mărimea constă din principiile stabilite de ei ¹⁷⁸, totuși ne întrebăm cum se poate explica, după doctrina lor, că unele corpuri sînt grele, iar altele ușoare? Căci din principiile pe care le pun la baza existenței, ei scot o explicație ¹⁷⁹ pe care o aplică nu numai obiectelor matematice, ci și celor sensibile, dar despre Apă, Foc și alte corpuri asemenea n-au vorbit nimic și asta pentru motivul, cred eu, că ei n-au la îndemină o explicație proprie numai pentru lucrurile ce cad sub simțuri. Apoi ¹⁸⁰, cum putem admite că însușirile numărului, și chiar numărul însuși, pot fi considerate drept cauzele celor ce există și se petrec în cer de la începutul începuturilor și pînă azi și că nu există alt număr decît acela din care constă

¹⁷⁶ 989 b, 31.

¹⁷⁷ Căci toți acești factori sînt imobili și nu sînt cauză de mișcare prin ei înșiși.

¹⁷⁸ Concesie ce nu se poate face prea ușor. Nu se prea vede cum ar rezulta din numere însușirile sensibile variabile.

¹⁷⁹ De notat că, în genere, Aristotel aduce obiecții idealismului pitagoricienilor de pe poziții idealiste, dezvăluind contradicțiile argumentărilor lor.

¹⁸⁰ Interpretarea acestui sfîrșit de capitol nu e prea lesnicioasă. Bonitz, 106, crede că textul este corupt. Unii comentatori mai recentî (Ross, I, 154—186, și mai cu seamă Colle, 125—126) au încercat o explicație a întregului pasaj. Pitagoricienii, ar susține Aristotel, confundă numerele cauze exterioare ale lucrurilor și ale existenței lor și numerele elemente imanente și constitutive ale lucrurilor. Ei confundă la drept vorbind cauzele cu efectele. Cea mai bună dovadă, după Aristotel, a acestei confuzii este că pitagoricienii localizează în universul material abstracții ca momentul potrivit, părerea, nedreptatea etc. Vechii comentatori (Alex., 74, și urm., Ascl., 85, 15 și urm.) precizează că pitagoricienii așezau, într-adevăr, Unul în centrul universului, iar ceva mai departe de centru Diada sau părerea (identificată cu 3), apoi nedreptatea (care este numărul 5), amestecul (cu numărul 12) etc. Momentul potrivit identificat cu 7 este afectat, de pildă, unui punct al cerului unde există deja unele corpuri cerești afectate cu același număr 7, anume Pleiadele: ca atare, avem o identificare a momentului potrivit cu unele stele datorită aceleiași esențe numerale (7) și datorită unei aceleiași localizări. Or, o atare identificare, cerută de pitagoricieni, este absurdă, în sensul că confundă o abstracție și o realitate concretă. Pentru toate acestea, cf. Tricot, *Metaph.*, I, p. 76—77.

Universalul ? După doctrina lor, momentul potrivit ¹⁸¹ și părerea ¹⁸² se găsesc în cutare parte a lumii, iar ceva mai sus sau mai jos își are locul nedreptatea și despărțirea sau amestecarea, iar ca dovadă pentru aceasta ei susțin că fiecare din noțiunile amintite este un număr. De aici reiese însă că pe fiecare loc s-au și adunat o mulțime de mărimi determinate, pentru că fiecare din aceste determinări își are locul său anume destinat. Ne întrebăm atunci : Oare numărul acela din cer e tot una cu acela pe care trebuie să ni-l închipuim ca constituind, respectiv, fiecare din aceste lucruri, sau e deosebit de acela ? Platon spune că e altul, măcar că și el consideră numerele ca identice cu lucrurile și drept cauze ale lor, numai cu deosebirea că pe cele din cer el le scoate cauze inteligibile, iar numerele concrete, drept cauze sensibile ¹⁸³.

CAPITOLUL 9

Așadar, cît privește pe pitagoricieni, să ne mulțumim cu atât, căci cele spuse aici despre ei pe scurt sînt suficiente pentru lămurirea problemei 990 b în discuție. Cît despre aceia care admit, ca principii ale lucrurilor, Ideile ¹⁸⁴, ei, căutînd să-și dea seama de aceste cauze, n-au făcut deocamdată altceva decît să adauge la cele existente alt rînd de lucruri egale ca număr cu cele dintîi. Procedeu lor seamănă cu al acelora care, încredințați că nu pot număra niște obiecte, pentru că ar fi prea puține, le-ar spori numărul, convinși că astfel le pot număra mai ușor. Căci, de fapt, ar trebui să fie cam tot alătatea Idei sau, în orice caz, nu mai puține decît lucrurile ale căror cauze ei le caută și de la care au purces pînă la Idei. Într-adevăr, după ei, pentru fiecare lucru există o Idee cu același nume, nu numai pentru esențe, ci și pentru celelalte lucruri, a căror pluralitate

¹⁸¹ *Momentul potrivit* (καιρός), s-ar mai fi putut traduce și prin termenul *timpul critic* sau prin acela de *ocazie*.

¹⁸² În grecește δόξα.

¹⁸³ Platon adică face deosebirea între Numărul inteligibil sau ideal și Numărul angajat în sensibil.

¹⁸⁴ De acum încolo, Aristotel se angajează în critica sa asupra idealismului platonician. Critica, deși de pe poziții idealiste, are un caracter mai obiectiv, mai îndepărtat, pus în lumină de Lenin în *Caiete filozofice*, în *Opere*, vol. 38, p. 280. Ea va fi reluată mereu în corpul *Metafizicii* în special în cartea VII (Z), în cartea XIII (M) și în cartea XIV (N), acestea două din urmă fiind integral consacrate răsturnării teoriei ideilor. În capitolul de față, Aristotel atacă direct teoria lui Platon, contestînd că Ideile ar putea fi realități separate de lucrurile din lumea sensibilă ; primul efect al unei atare concepții ar fi să introducă fără nici un folos, zice el, realități în număr egal cu ființele singulare.

poate fi încadrată în unitatea unei noțiuni, și aceasta se aplică atît în domeniul lucrurilor sensibile, cît și în al celor veșnice ¹⁸⁵.

Apoi, printre argumentele cu care noi platonicienii ¹⁸⁶ căutăm să dovedim existența acestor Idei, nu e aici unul care să fie convingător. Căci unele din ele nu se pot închea într-un silogism din care adevărul să iasă în chip necesar, iar celelalte nu ne conving, pentru că din ele ar reieși că există Idei și pentru lucruri pentru care noi nu admitem Idei. Căci, dacă ne conducem după principiile științelor, ar trebui să existe Idei despre orice lucru care formează obiectul științei ¹⁸⁷; dacă ne luăm după noțiune, concepută cu o pluralitate condensată într-o unitate ¹⁸⁸, ar trebui să admitem că există Idei și pentru negații; iar dacă pornim de la constatarea că putem avea o reprezentare despre ceva dispărut, ar trebui să admitem și Idei despre lucrurile dispărute, pentru că noi păstrăm totuși o imagine a lor ¹⁸⁹. O analiză mai atentă a acestor Idei ne-ar sili să recunoaștem că există Idei și pentru raporturi ¹⁹⁰ pe care noi nu le admitem ca un gen de sine stătător, și apoi unii mai vorbesc de dificultatea numită „argumentul celui de-al treilea om” ¹⁹¹.

¹⁸⁵ Lucrurile sensibile, fiind coruptibile, nu sînt veșnice. Ideile sînt modele pentru toate lucrurile în numărul lor infinit, fie ele substanță, fie ele însușiri, relații etc., și sînt la rîndul lor considerabile ca număr, ceea ce duce la o inutilă înmulțire a lucrurilor.

¹⁸⁶ Aristotel se consideră platonician, dar se desolidarizează de alți platonicieni cu privire la teoria Ideilor. De fapt, el ia poziție aici în mod provizoriu, ca și cum ar forma numai o disidență în interiorul școlii, în raport cu Speusip care, la moartea lui Platon, a devenit școlar, adică șeful școlii, oficial recunoscut în această calitate.

¹⁸⁷ Despre Idei ca obiecte de știință, cf. cartea XIII (M), 4, 1079 a, 7.

¹⁸⁸ Platon pomeneste de unitatea unei pluralități în legătură cu Ființele extrasensibile. Există o pluralitate nedefinită de lucruri sensibile, care corespund unei unități care le este anterioară și exterioară (și care este tocmai Ideea); dar această unitate se referă și la un atribut care se repetă la mai multe subiecte individuale, iar atributul poate să aibă un caracter afirmativ (alb), însă și negativ (ne-alb).

¹⁸⁹ Argumentul platonician e următorul: cînd avem o Idee, de pildă aceea de *animal*, avem în minte ceva ce există independent de ființe particulare ce ar intra în gen; chiar dacă orice viață animală ar dispărea de pe fața pămîntului, noțiunea genetică de animal ar subzista. Ideea (de *animal* etc.) există deci independent de lucrurile (animalele individuale) ce participă la ea. La acest argument răspunde Aristotel aici, obiectînd că persistența în gîndire ar trebui să se raporteze nu numai la genuri de sine stătătoare, ci și la indivizi despre care am avut cunoștință, care și ei sînt de sine stătători.

¹⁹⁰ Argumentul platonician al relativelor se găsește în *Fedon*, 74. Dacă luăm ca exemplu de Idee aceea de egal (ἴσον), vedem că o putem lega de toate subiectele individuale din lumea sensibilă pe care le putem califica de egale; dar, răspunde Aristotel, aceasta înseamnă că avem idei despre relații, fapt contestat de Platon.

¹⁹¹ Argumentul zis al „celui de-al treilea om” constituie o obiecție la teoria ideilor pe care o înregistrează deja însuși Platon în *Parmenide*, 132; argumentul ar fi creația sofistului Polixene, elev al megaricului Brison. Iată în ce constă el: dacă Ideea este elementul comun al mai multor lucruri, Ideea de om fiind ele-

În genere vorbind, argumentele dialectice aduse în favoarea Ideilor reduc la neant acel ceva căruia noi ¹⁹² îi acordăm o importanță mai mare decât Ideilor înseși. Căci de aici reiese că nu Diada este la început, ci numărul, că relativul este înaintea lucrului în sine, și multe alte consecințe prin care cei ce admit doctrina Ideilor se pun în contradicție fațășă cu principiile lor ¹⁹³. Apoi, potrivit părerii care admite existența Ideilor, trebuie să admitem că există nu numai Idei ale substanțelor, ci și ale multor altor lucruri, căci conceptul unic nu se aplică numai la substanțe, ci și la celelalte (calități, raporturi), iar științele nu au ca obiect numai substanțele, ci și alte lucruri. Acestea și nenumărate alte consecințe decurg din teoria Ideilor. Dacă însă o trecem prin ciurul unei logici strânse, rezultă neapărat că dacă admitem o participare ¹⁹⁴ la Idei, nu pot exista Idei decât pentru substanțe. Participarea nu poate să aibă loc prin însușirea întâmplătoare ¹⁹⁵ a lucrului concret; condiția necesară pentru fiecare lucru, ca să poată participa la Idee, este ca, în această operație, să fie vorba de substanța lucrului, nu de o însușire a lui. De pildă, dacă ceva participă la Ideea de dualitate, acel ceva participă *eo ipso* și la Ideea de veșnic; dar aceasta numai în chip accidental, pentru că veșnicia e o însușire inerentă dualității ¹⁹⁶. De unde rezultă că Ideile sînt substanțe, căci substanța înseamnă același lucru și în lumea sensibilă

mental comun al lui Socrate, Calias etc., apoi există un element comun și între Ideea de om și Calias, care va fi deci o nouă idee, dar și între această nouă Idee de om și prima idee de om și tot astfel la infinit. Drept care avem o infinitate de idei despre un același lucru. Aristotel reia această obiecție împotriva teoriei Ideilor în *Răsturnarea sofismelor*. 22, 187 b, 37, precum și în alte părți.

¹⁹² Iarăși „noi platonicienii“. Aristotel face aluzie la principiile Ideilor, anume *Unul și Diada nedefinită*.

¹⁹³ Or, Aristotel arată că dacă orice caracter comun ce afirmăm în legătură cu lucrurile este ridicat la rangul de substanță separată, înseamnă că dualitatea, care este afirmată despre *Diada nedefinită*, este separată de acest principiu și îi este anterioară; pe de altă parte, dualitatea este un număr, fiindcă numărul este afirmat despre dualitate, și numărul este anterior dualității și *a fortiori* *Diadei*. De unde rezultă că principiile sînt subordonate unui șir (poate nesfîrșit) de idei, ceea ce este contradictoriu.

¹⁹⁴ Problema pe care o pune Aristotel este dacă participarea este substanțială sau se referă și la atributele substanțelor (calități, cantități etc.).

¹⁹⁵ O însușire întâmplătoare nu este cuprinsă în esența lucrului; iar un lucru nu e ceea ce este decât prin participarea la esența lucrului participat. Cf. Bonitz, 114.

¹⁹⁶ Iată cum trebuie să înțelegem exemplul dat de Aristotel: dacă un lucru este dublu înseamnă că participă la dublul în sine, adică la Ideea de Dualitate; dar Ideea de Dualitate este eternă, ca orice Idee; totuși, nu se poate spune că lucrul dublu participă și la Ideea de eternitate altcumva decât întâmplător, fiindcă nu intră în esența sa de a fi veșnic. De unde rezultă că participarea la veșnicie, simplu accident al Dualității, nu e susceptibilă să confere participantului firea participatului, în virtutea principiului platonician că ceea ce participă este o copie a modului la care participă.

991 a și în cealaltă¹⁹⁷. Altcum ce ar însemna să spui că mai există ceva afară de lucrurile concrete, anume unitatea în pluralitate¹⁹⁸? Căci dacă Ideile și lucrurile ce participă la ele sînt ca formă¹⁹⁹ același lucru, ele trebuie să aibă o notă comună. De ce, adică, în cazul diadelor pieritoare, cît și al celor matematice, care sînt într-adevăr multe, dar veșnice, noțiunea de Diadă ar fi una și aceeași și n-ar avea acest caracter și cînd o întîlnim la Diada în sine și la aceea a unui obiect oarecare²⁰⁰? Sau, dacă nu sînt identice ca formă, atunci înseamnă că ele n-au nimic comun decît denu-mirea; și aceasta ar fi același lucru ca și cum cineva i-ar zice *om* și lui Callias, și unei bucăți de lemn, fără a avea în vedere dacă unul și celalt au vreo notă comună.

Însă în cea mai mare nedumerire ne punem întrebarea: de ce folos pot fi Ideile pentru lucrările sensibile eterne²⁰¹ sau pentru cele vremelnice, supuse devenirii. Căci Ideile nu sînt cauza nici a mișcării, nici a schimbării acestora²⁰². Dar ele nu contribuie cu nimic nici la cunoașterea celorlalte lucruri. Într-adevăr, ele nu alcătuiesc nici substanța²⁰³ acestor lucruri, căci în acest caz ele ar trebui să le fie imanente, și nici nu contribuie la existența lor, căci nu sînt prezente în lucrurile care participă la ele²⁰⁴.

Ele ar putea fi considerate drept cauze poate numai în felul în care albul, într-un amestec, e cauza culorii albe a unei ființe²⁰⁵. Dar acest fel

¹⁹⁷ Textul lui Aristotel devine din ce în ce mai concis și mai incomplet. Teza sa trebuie reținută. Dar trebuie adăugat că, dacă lucrul nu participă la accidente, ci numai la esența Ideii, înseamnă că Ideea, în calitatea ei de model, este numai substanță, adică înseamnă că, alît în lumea suprasensibilă cît și în lumea sensibilă, ceea ce se referă la participare este numai substanța, și nu accidentul.

¹⁹⁸ Cu alte cuvinte, Aristotel afirmă că unitatea unei pluralități (Ideea) este, pentru Platon, ceva distinct de acea pluralitate.

¹⁹⁹ Ideile și lucrurile care le copiază au aceeași formă: ele au o natură comună și sînt univoce.

²⁰⁰ Vom avea o Diadă superioară Diadei în sine și Diadelor particulare, pentru motivul chiar pentru care avem o Diadă în sine, la care participă diadele pieritoare și diadele matematice. Vom fi atunci în fața unor trepte ierarhizate de realități superioare, adică de Idei de Idei și vom merge la infinit: recădem astfel în argumentul celui de-al treilea om.

²⁰¹ Cum sînt aștrii cerești.

²⁰² Aristotel repetă că Ideile nu pot fi cauze eficiente. Atunci la ce folosesc? Mai poate fi acceptat idealismul în atare condiții?

²⁰³ Ele nu alcătuiesc quidditatea immanentă lucrurilor sensibile, *transcendentă* cu Ideile.

²⁰⁴ Ele nu explică existența lucrurilor sensibile, căci nu ne sînt imanente.

²⁰⁵ Albe.

de a judeca admis întâi de Anaxagora²⁰⁶, apoi de Eudoxos²⁰⁷ și de alți cițiva, e ușor de combătut, căci împotriva lui se pot aduce o mulțime de argumente ce-l fac imposibil de susținut²⁰⁸. Afară de aceasta, în nici unul din înțelesurile obișnuite nu se poate spune că celelalte lucruri provin din Idei²⁰⁹. Într-adevăr, a spune că ele sînt prototipurile celorlalte lucruri care participă la ele înseamnă a vorbi în vînt sau a face o metaforă poetică. Căci unde este acela care lucrează privind la idei²¹⁰? Într-adevăr, e cu puțință ca un lucru să fie sau să devină asemenea cu un alt lucru oarecare, fără să fie plăsmuit după chipul aceluia; cum poate să se nască unul aidoma cu Socrate, indiferent dacă există sau nu Socrate, și la fel, bineînțeles, dacă Socrate ar fi veșnic.

Apoi²¹¹, pentru același obiect ar trebui să existe mai multe prototipuri, adică Idei: așa, de pildă, pentru om ar trebui să existe Ideea de viețuitoare, de ființă cu două picioare și de Om în sine. Afară de acesta, Ideile ar trebui să fie nu numai modelele lucrurilor sensibile, ci și ale Ideilor, cum de pildă genul, pentru speciile cuprinse, în care caz unul și același lucru ar fi totodată și model și copie.

Și încă ceva: nu se poate admite ca substanța să fie despărțită de lucrul a cărui substanță o constituie. Sau cum putem înțelege că Ideile pot să existe deosebit de lucruri, cînd ele alcătuiesc substanța acestora? În dialogul *Fedon*²¹² se spune doar că Ideile sînt cauzele și ale ființei și ale devenirii. Să admitem însă că Ideile există. Totuși, ceea ce participă la ele nu poate lua ființă atîta vreme cît nu există o cauză de mișcare²¹³. Și totuși vedem că multe alte lucruri, ca de exemplu o casă sau un inel,

²⁰⁶ Fragm. 12, *in fine*. Anaxagora pretinde că fiecare lucru își datorește caracterul și substanța preponderenței unuia dintre homeomeriile în număr nesfîrșit pe care le cuprinde.

²⁰⁷ Eudoxos din Cnidos, astronom, medic, matematician, filozof și geograf, născut pe la 409, mort pe la 356. Este uneori socotit ca pitagorician. În realitate, discipol al lui Platon, a modificat doctrina acestuia, făcînd din Idei realități substanțiale imanente. Aristotel nu îl privește aici cu prea mult interes, dar va expune sistemul său astronomic în cartea XII (A), iar ideile sale morale în *Etica Nicom.*, X, 2, 1172 b, 9—26.

²⁰⁸ După această teorie a amestecului, Ideile ar fi ceva corporal; Aristotel nu se oprește la acest punct de vedere, care consideră, după cum am văzut, numai cauza materială, și nu cele patru feluri de cauze.

²⁰⁹ Ca și cum Ideile ar putea fi cauze.

²¹⁰ Sculptorul face statuia avînd ochii ațîniți la lumea Ideilor? Exemplul acestora are vreun rol în generația lucrurilor? Nu ele ca genuri fac să se nască lucrurile individuale. Numai individul dă naștere individului (omul omului, calul calului etc.).

²¹¹ Aristotel redă acum, sub forma cea mai condensată, argumentele pe care le cunoaștem deja. Reluarea lor este însă profitabilă, întrucît ne duc, la sfîrșitul paragrafului, la un aspect mai adînc; dacă avem Idei de Idei înseamnă că același element în ierarhia genurilor este totodată prototip și copie.

²¹² Cf. Platon, *Fedon*, 100 d.

²¹³ Dar Ideile sînt imobile.

iau foarte bine ființă, deși recunoaștem că nu există Idei pentru ele ²¹⁴. De unde urmează că și celelalte lucruri pot să existe și să se transforme datorită aceluiași fel de cauze care explică și nașterea celor pomenite în exemplul dat ²¹⁵. Apoi, dacă, cum se spune ²¹⁶, Ideile sînt numere, cum pot fi ele cauzele celorlalte lucruri? Oare pentru că și lucrurile existente sînt numere; cum, de pildă, un om în genere e cutare număr, Socrate, iarăși, cutare număr, și Callias alt cutare număr? Dar intrucît aceste Numere ideale ar putea fi cauzele numerelor acestor oameni? Faptul că cele ideale sînt veșnice, iar celelalte nu, iată ceva ce nu schimbă cu nimic problema.

Iar dacă admitem că lucrurile din lumea sensibilă sînt raporturi de numere ²¹⁷, așa cum e de pildă armonia din muzică, atunci trebuie să existe o unitate, ceva ale cărui raporturi sînt numerele. Dar dacă acest „ceva“ este materia ²¹⁸, atunci e evident că și Numerele înseși ²¹⁹ nu sînt altceva decît anumite raporturi ale unuia față de celălalt. Așa, dacă, de pildă, Callias reprezintă un raport numeric dintre elementele sale constitutive, Foc, Pămînt, Apă și Aer, atunci și Ideea lui se va reduce la un raport numeric între anumite elemente ce alcătuiesc substratul său. Tot așa și Omul în sine, fie că este un număr sau nu, va fi prin aceasta un raport dintre anumite numere, adică nu va fi un număr, și astfel Ideea nu va fi număr ²²⁰.

Acum, altă obiecție: dacă dintr-o pluralitate de numere ia naștere un număr nou, ne întrebăm cum din mai multe Idei poate lua naștere o

²¹⁴ Recunoaștem că nu există Idei pentru lucrurile *artificiale*. Chestiunea dacă Platon a admis sau nu existența unor astfel de idei este dintre cele mai controversate. S-ar părea mai de grabă că ne aflăm în prezența unei erori de interpretare a lui Aristotel. Cf. L. Robin, *La Théorie plat. des Idées*, Paris, 1908, p. 178, nota 175—III.

²¹⁵ Evident că dacă un arhitect care construiește o casă nu se conformează unei Idei preexistente de care să se folosească ca de un prototip, nu vedem de ce lucrurile naturale nu s-ar putea naște tot în absența unui prototip.

²¹⁶ Ideile nu sînt numere decît într-o ultimă factură a filozofiei lui Platon pe care Aristotel o are singură în vedere aici și care îi apare ca forma definitivă a teoriei Ideilor, așa cum a fost îmbrățișată de Platon și de continuatorii săi. Cînd va relua discuția în cărțile XIII (M) și XIV (N), Aristotel se va raporta iarăși la această formă finală a platonismului.

²¹⁷ Platon afirmă în *Timaios*, 73 b, c, că există o armonie numerică în lucrurile sensibile cu privire la cele patru elemente care intră în compunerea lor.

²¹⁸ În sens de cauză materială.

²¹⁹ În sinea lor de Numere ideale.

²²⁰ Dacă structura unei Idei este *cantitativă*, și nu *calitativă*, dacă trebuie să o căutăm într-un raport numeric, înseamnă că Ideea nu este un număr, ci o simplă proporție, că pierde orice substanțialitate de substrat ce există în sine.

singură Idee ²²¹ ? Iar dacă noul număr nu ia naștere din numerele date, ci din unitățile cuprinse în ele, să zicem în numărul zece mii ²²², cum se comportă atunci aceste unități între ele ? Dacă aceste unități sînt de același fel ²²³, de aici reies o mulțime de absurdități ²²⁴, iar dacă nu sînt de același fel, adică nici unitățile unuia și aceluiași număr între ele, nici unitățile unui număr cu unitățile altui număr, atunci care va fi deosebirea între ele, de vreme ce n-au nici o însușire ²²⁵ ? O astfel de presupunere nu e nici verosimilă, nici conformă cu rațiunea. Ba încă va fi necesar să admitem, în acest caz, existența unui alt fel de numere, adică a aceluia ou care se ocupă aritmetica și celelalte discipline care operează cu numerele, pe care unii le numesc intermediare. Dar atunci, cum trebuie să ne imaginăm că iau naștere acestea și din ce principii ²²⁶ ? Și de ce trebuie ele să ocupe o poziție intermediară între lucrurile sensibile și cele din lumea ideilor ²²⁷ ?

Apoi ar trebui să admitem că unitățile cuprinse în Diadă iau fiecare naștere dintr-o Diadă anterioară, ceea ce e peste putință ²²⁸. Și de ce Numărul ideal, rezultat din contopirea unor unități, formează iar, la rîndul său, o unitate ²²⁹ ? Afară de aceasta, abstracție făcînd de cele spuse mai înainte, dacă unitățile sînt diferite între ele ar fi trebuit să împărțășim părerea acelor gînditori ²³⁰ care fixează numărul elementelor la patru sau

²²¹ Căci aceasta devine o exigență finală a sistemului lui Platon, care nu se potrivește cu primele principii. Numărul ideal este o individualitate necompusă ; în această ipoteză el nu poate proveni din adunări (așa cum numărul matematic este o sumă a altor numere, 5 fiind 3 + 2). Numărul ideal este o Idee una, tot așa precum Ideea de *om* este una. Ceea ce implică și faptul că Numerele ideale nu se compun pentru a da Numere ideale noi, tot așa precum Ideea de *om* și Ideea de *animal* nu se compun spre a da o Idee nouă.

²²² Adică în numărul acesta sînt cuprinse zece mii de unități. Aristotel ia acest exemplu ca și cum nu ar fi ușor de conceput că zece mii se pot forma adunînd trei mii cu șapte mii fără să te gîndești la trei mii de unități și la șapte mii de unități.

²²³ Ca unitățile matematice.

²²⁴ De pildă, orice număr va fi o Idee și toate Ideile vor fi aceeași Idee, ne-deosebindu-se între ele decît prin numărul de unități ; lucrurile, de vreme ce participă la Idei, vor fi și ele la rîndul lor identice între ele. Cf. Alex., III, 15 și urm. Consecință absurdă a platonismului ajuns în etapa matematică.

²²⁵ O unitate nu poate să se deosebească de o altă unitate în nici un alt chip decît prin poziție, așa cum se deosebesc între ele punctele geometrice. Critica aceasta, ca și cea precedentă, reapare mai dezvoltată în cărțile XIII (M) și XIV (N).

²²⁶ Numerele intermediare, într-adevăr, nu derivă din aceleași principii ca numerele ideale (sau ca Ideile).

²²⁷ Mai precis : de ce trebuie să existe intermediare — care complică încă și mai mult concepțiile noastre — între lumea sensibilă și Idei ?

²²⁸ Unitățile care constituie Diada trebuie să derive dintr-o altă Diadă, unitățile acesteia dintr-o alta și tot așa la infinit.

²²⁹ Căci, ceea ce e compus nu poate fi unitate. Cf. cartea VIII (H), 3, 1044 a. început.

²³⁰ Fiziologii despre care Aristotel ne-a vorbit în capitolele precedente.

la două. Într-adevăr, fiecare dintre aceștia numește element nu ceea ce e comun lucrurilor, de pildă calitatea de a fi Corpuri, ci numește ca atare Focul, Pământul etc., indiferent dacă însușirea de a fi Corpurile le e comună sau nu. Acuma însă se afirmă de către platonicieni că Unul este alcătuit din părți de același fel, ca și Focul sau Apa²³¹. Dar dacă lucrurile stau astfel, atunci numerele nu vor putea fi substanțe, ci e evident că, dacă Unul subzistă ca o entitate în sine și are valoare de principiu, atunci termenul Unul e luat în mai multe sensuri. Altă concluzie este imposibilă²³². Când noi, platonicienii, vrem să raportăm substanțe la principii, admitem că lungimile iau naștere din ceea ce e Scurt și Lung, adică din ceva care e Mic și Mare²³³; suprafețele din ceea ce e Lat și Îngust; iar solidului²³⁴ din ceva care este Înalt și Scund. Dar atunci cum va putea suprafața să conțină în ea linia, iar solidul linia și suprafața²³⁵, de vreme ce Latul și Îngustul, Înaltul și Secundul țin de diverse genuri? Căci după cum în acestea²³⁶ nu există Număr, întrucît Multul și Puținul sînt deosebite de ele, formînd un alt gen²³⁷, tot așa nici una din noțiunile supraordonate nu poate fi conținută într-una din cele subordonate²³⁸. Apoi, nici Latul nu e un gen al Înaltului,

²³¹ Pentru platonicieni, Unul este specific același oriunde, ca și elementul foc.

²³² Argumentația lui Aristotel împotriva celorlalți platonicieni trebuie înțeleasă în felul următor: adoptarea unui Unu nediferențiat și prea general este în contradicție cu teoria Numerelor ideale; acestea nu s-ar distinge întru nimic de numerele matematice, care sînt, ele, caracterizate prin identitatea unităților care le compun. Or, dacă platonicienii se înverșunează să considere Unul ca un principiu, nu putem să conchidem decît că el va primi o diversitate de denumiri.

²³³ Scurtul și Lungul sînt pentru platonicieni specii ale genului Mic și Mare; tot așa sînt și Îngustul și Latul sau Scundul și Înaltul. Aristotel se înscrie împotriva acestei opinii.

²³⁴ Adică, pentru moderni, volumul.

²³⁵ Aristotel susține că linia e limita suprafeței, iar suprafața limita volumului, ceea ce revine la afirmația că suprafața conține linia, iar volumul conține linia și suprafața. Or, aceste relații devin imposibile de menținut dacă derivăm forma acestor elemente, adică linia, suprafața și volumul, din principii aparținînd unor genuri pe care Aristotel le proclamă deosebite (scurtul și lungul, îngustul și latul, scundul și înaltul fiind pentru el eterogene). De notat că eterogenitatea, în înțelesul pe care i-l acordă modernii, se resimte de principiul aristotelic al incommunicabilității genurilor, care rupe cu tradiția platoniciană după care universal sensibil și lumea Ideilor s-ar prezenta ca o ierarhie de genuri și spețe paralele subordonate în cele din urmă unui gen suprem, Ființa sau Unul sau Binele. În pasajul de față Aristotel nu face nici aluzie măcar la principiul său al ireductibilității genurilor; el îl presupune admis. Expunerea teoriei aristotelice o găsim abia mai departe, cărțile V (Δ), 28. 1024 b, 15; X (I), 1055 a, 6; 7, 1057 a, 26—28; XIII (M), 9, 1085 a, 16—19; 35 b, 4, precum și în *Anal. primă*, I, 30, 46 a, *Anal. sec.*, I, 7, în *Top.*, VIII, 12, 162 b, 7, în *Despre Cer*, I, 1, 268 a, 30 etc.

²³⁶ Adică în mărimile geometrice.

²³⁷ Multul și Puținul sînt principii ale numărului și diferă de Marele și Micul, principii ale mărimilor continue. Cuplurile sînt eterogene unul față de celălalt.

²³⁸ De pildă, supraordonat este Marele, iar subordonat Latul.

căci în acest caz solidul ar fi o suprafață ²³⁹ ! Pe urmă, de unde vin Punctele cuprinse în Linie ²⁴⁰ ? E adevărat că Platon a negat această noțiune de Punct, susținând că ar aparține geometriei ²⁴¹ ; el propunea să i se zică principiu al liniei și, ca atare, el avea adesea obiceiul să introducă noțiunea *liniei insecabile* ²⁴². Dar Liniile trebuie să aibă o limită și, de aceea, pentru același motiv, dacă există Linia trebuie să existe și Punctul ²⁴³.

Pe scurt, așadar ²⁴⁴, deși e datoria științei să cerceteze cauza fenomenelor, noi platonicienii tocmai pe această o lăsăm la o parte, căci nu spunem nimic despre cauză, care e principiul schimbării, și ne închipuim că determinăm substanța când afirmăm că există alte substanțe ²⁴⁵, recurgînd apoi la vorbe goale, cînd e să arătăm ce raport este între aceea și acestea din urmă. Căci, în ce privește așa-numita *participare*, am arătat ²⁴⁶ că ea e un cuvînt fără nici un sens. Ba nici cauza care prilejuiește orice știință și în vederea căreia lucrează întreaga gîndire și natură ²⁴⁷, nici această cauză, zic, căreia noi i-am acordat valoarea unui principiu, nu are nimic de-a face cu Ideile. Dar pentru cei de azi matematica a luat locul filozofiei ²⁴⁸, măcar că platonicienii afirmă că trebuie să ne îndeletnicim cu matematica doar în vederea altor discipline mai înalte. Apoi, substanța, care stă la bază ca o materie ²⁴⁹, ar trebui s-o socotim ca avînd mai de grabă un caracter matematic ²⁵⁰ și mai mult ca un predicat al substanței și al materiei decît ca materie, cum

992 b

²³⁹ Dacă Latul, element al suprafeței, ar fi un gen al Înaltului, element al solidului, apoi suprafața ea însăși ar fi un gen al solidului ; sau, dacă vrei, solidul ar fi un fel (o speță) de suprafață. Dar pentru Aristotel toate acestea sînt genuri, iar genurile nu comunică între ele.

²⁴⁰ Deși cuprinse în Linie, punctele aparțin unui alt gen decît Linia. De pildă nu le putem raporta la Mare și la Mic. Cf. Alex., 119, 14 și urm.

²⁴¹ Punctul neavînd mărime. Platon îl socotea incapabil de a fi la baza realității și îl considera ca o pură ficțiune a geometriei.

²⁴² Punctul adică nu-l considera ca un element al Liniei, ci ca un principiu generator al acesteia, de care se deosebea calitativ. Expresia *linia insecabilă* o folosea în cele din urmă spre a deduce Punctul din aceleași principii ca și Linia, anume Scurtul și Lungul. Cf. Alex., 120, 6 și urm.

²⁴³ Dar, menționînd toate aceste încercări ale lui Platon de a ieși din dificultăți, Aristotel răspunde că Linia, fie ea divizibilă, fie ea proclamată nesecabilă, trebuie să aibă o limită, și această limită este Punctul.

²⁴⁴ Aristotel rezumă acum discuția.

²⁴⁵ Și anume Ideile.

²⁴⁶ Mai sus, 991 a, 20—22. Am văzut că Aristotel îi impută lui Platon că nu explică ce este participarea și că se mulțumește cu vorbe goale.

²⁴⁷ Aristotel se referă acum la cauza finală.

²⁴⁸ Aristotel deplînge acest fapt pe care îl observă la discipolii rămași după Platon (de unde expresia : „cei de azi“). În ce-l privește, Aristotel este mai mult un naturalist și un biolog ; știința, pentru el, se axează mai mult în jurul acestor discipline decît pe matematici. În ce privește ierarhia științelor, vezi studiul introductiv.

²⁴⁹ Subînțeles : în concepția acestor filozofi platonicieni. De notat că aici *materie* înseamnă *cauză materială*.

²⁵⁰ Diada Marelui și Micului este un principiu mai curînd matematic decît fizic.

se întâmplă cu Marele și Micul ²⁵¹. Așa procedează și filozofii naturaliști când vorbesc de Rar și Des ca de niște deosebiri fundamentale ale substratului, căci acestea nu sînt decît un Exces și o Deficiență ²⁵².

Iar cît privește mișcarea, dacă mai Multul și mai Puținul, mai Marele și mai Micul sînt mișcare, e evident că Ideile vor fi și ele supuse mișcării. Căci, dacă nu admitem aceasta, atunci de unde a provenit mișcarea ²⁵³ ? În felul acesta s-ar elimina orice cercetare despre Natură ²⁵⁴. Și chiar, ceea ce pare așa de ușor, nu izbutești să dovedești că o totalitate se reduce la unitate, căci prin acel proces de contrapunere nu se reduce o totalitate la o unitate, ci se ajunge doar, orice concesie ai face, numai la stabilirea unei Unități aparte în sine ²⁵⁵. Și nici la această concluzie nu pot ajunge platonicienii, dacă nu le concedezi că generalul constituie un gen, ceea ce în unele cazuri e peste puțință ²⁵⁶. De asemenea, nu are nici o rațiune nici ceea ce ei, după speculațiile lor asupra Numerelor, spun despre Lungimi, Suprafețe și Corpuri, căci nu vedem cum există sau iau naștere acestea și nici ce semnificație au. Căci ele, nefiind Numere, nu pot fi Idei, și nici intermediari între Idei și lucrurile concrete, căci acestea ar fi Existențe matematice și nici de cum lucruri pieritoare. Așa că ele par mai de grabă a constitui — oarecum — un al patrulea gen ²⁵⁷.

În general e peste puțință să descoperim elementele ființelor, dacă nu facem mai întii o distincție între accepțiile în care se întrebuițează ter-

²⁵¹ Marele și Micul sînt afecțiuni ale substanțelor, atribute ale subiectului, nu substanțe, nu subiecte.

²⁵² Aristotel îi dă aici pe fiziologi în exemplu. După cum ei nu fac din Rar și Des subiecte, adică însăși materia, tot așa nici platonicienii nu s-ar cuveni să facă substanțe din Mare și Mic, care sînt un fel de exces și de deficiență a subiectelor, și ar trebui, după Aristotel, să le privească numai ca niște însușiri ale substanțelor.

²⁵³ Dacă, precum pretinde Platon, Marele și Micul sînt în mișcare, atunci și Ideile, de vreme ce derivă din aceste principii, sînt în mișcare. Și atunci ce ne facem cu teoria platoniciană că Ideile sînt eterne și imutabile ? Iar dacă mișcarea Marelui și Micului este contestată, de unde vine mișcarea ?

²⁵⁴ Fizica ar deveni așadar o știință fără obiect.

²⁵⁵ Contrapunerea (ἐκθεσις) este operația prin care, în învățătura platoniciană, atributele comune ale ființelor sînt ridicate la rangul de substanțe separate unele ; prin acest procedeu, ceea ce se găsește la mai mulți se transformă într-o unitate universalizantă. Această trecere, Aristotel o califică cu drept cuvînt drept o pură iluzie. Pentru el, veritabila unitate trebuie căutată la polul opus, acela al realității concrete și sensibile ; astfel, unitatea ființelor naturale vii se găsește în individul real generator al speței. Aristotel combate acum idealismul platonician de pe poziții materialiste.

²⁵⁶ Atributele negative universal admise ca ceva comun mai multor lucruri (pe pildă : *nu fugi*) nu constituie genuri. Cf. Alex., 126, 32.

²⁵⁷ Mărimile ideale (lungimi, suprafețe, corpuri), obiectează Aristotel nu sînt numere ; dar atunci nu sînt nici Idei, căci acestea sînt Numere. Ele nu sînt, prin definiție, nici numere matematice, adică intermediare între Idei și mărimile din lumea sensibilă. Rezultă deci că ele sînt cu totul altceva, adică un al patrulea fel de existente, ceea ce platonismul nu întrevăde și nici nu admite.

menul Ființă²⁵⁸, mai ales dacă întreprindem cercetarea după procedeul platonicienilor, care se întreabă din ce fel de elemente constă ființa. Căci nu putem vedea din ce elemente constă acțiunea de a face sau a suferi o acțiune sau noțiunea de drept²⁵⁹; dacă e vorba ca această chestiune să aibă un rost, ea nu s-ar putea referi decît la substanțe. Așa că e absurdă pretenția de a căuta sau de a-ți inchipui că ai descoperit elementele tuturor ființelor. De altfel, cum s-ar putea dobîndi elementele tuturor ființelor²⁶⁰? Aceasta ar însemna în chip evident să nu ai de mai înainte cunoștința nici unui lucru²⁶¹. Căci, precum e de presupus că cel care se apucă să învețe geometria cunoaște dinainte anumite principii²⁶², dar nu are nici o cunoștință despre obiectul științei pe care vrea să și-o însușească, tot astfel trebuie să credem că se întîmplă și cu alte științe. De aici ar rezulta că, dacă există o știință universală, cum pretind unii²⁶³, cel care se apucă să o studieze ar trebui să nu știe nimic de mai înainte. Dar orice învățătură se bazează pe prealabila cunoaștere sau a tuturor sau a unor principii²⁶⁴, și asta fie, cu ajutorul demonstrației, fie cu acela al definițiilor. Căci trebuie să cunoști dinainte elementele definiției și să fii familiarizat cu ele, și tot așa e cazul și cu inducția²⁶⁵. Dar, dacă presupunem că știința ne-ar fi înăscută²⁶⁶, atunci ar fi tare de mirare cum se face că noi posedăm cea 993 a mai de căpetenie știință²⁶⁷, fără măcar să ne dăm seama de acest lucru.

²⁵⁸ Ființa, observă Aristotel, are mai multe caractere specifice, după categoria în care o considerăm: substanță, calitate, cantitate, relație etc. care le decretează comune la tot ce este, fie substanță, fie atribut de substanță; aceste principii sînt Diada, principiu material, și Unul, principiu formal. Dar atributurile nu au materie, fiind accidentele substanțelor, elementele formale care le determină. Drept care apare ca imposibil să descoperim principii care să convină tuturor ființelor, substanțelor, ca și accidentelor (de pildă acțiuni de a face sau de a suferi).

²⁵⁹ Ca termen în geometrie, în opoziție cu strîmb, curb.

²⁶⁰ Aristotel pune acum problema unei științe universale și unice așa cum a fost visată de Platon.

²⁶¹ Dacă există o știință universală unică, zice Aristotel, apoi ea include toate cunoștințele, și nu mai e nevoie de nici o cunoștință anterioară.

²⁶² Anume: mai mare, mai mic, egal, lung, lat etc.

²⁶³ Adică unii platonicieni.

²⁶⁴ Cunoașterea principiilor trebuie să fie totală cînd definim, în vreme ce deducția se sprijină numai pe unele axiome sau postulate. Definiția *omului* (animal-pedestru-biped) presupune cunoașterea prealabilă a elementelor (animal, pedestru, biped). Cf. Alex., 130, 15—23 și 131, 10.

²⁶⁵ Inducția aristotelică (*ἐπαγωγή*) presupune și ea că toate elementele sînt dinainte cunoscute; mai bine zis ea operează numai plecînd de la elemente cunoscute, rolul ei fiind să unifice într-o judecată generalizatoare date particulare și multiple. Despre inducția aristotelică, zisă inducția completă, vezi *Anal. primă*, II, 23; *Anal. sec.*, I, 1; 18, 81 b, 5; 19, 100 a, 15 și urm.; *Top.*, I, 12, 105 a, 13; *Etica Nicom.*, VI, 3, 1139 b, 26; etc.

²⁶⁶ După cum pretinde Platon, pentru care cunoașterea e o reamintire (*ἀναμνήσις*). Cf. Platon, *Fedra*, 72 e; *Mainon*, 82 b. Aristotel nu e nativist ca Platon, deși admite „intelectul activ“.

²⁶⁷ Aceea a celor mai înalte principii.

Apoi, cum ar putea cineva cunoaște ultimele elemente cuprinse în ființă și cum se va putea învedera acest lucru? Căci și chestiunea aceasta e legată de anumite dificultăți. Greutățile pe care le întâmpinăm aici sînt la fel cu acelea privitoare la anumite silabe. Într-adevăr, unii afirmă că silaba *za* constă din literele *s*, *d* și *a*, pe cînd alții spun că *z* e un sunet aparte, deosebit de toate cele cunoscute²⁶⁸. Apoi, cînd e vorba de obiecte perceptibile cu ajutorul unuia din simțuri, ne întrebăm cum le poate cunoaște acela care e lipsit de acel simț? Și totuși, această cunoștință ar trebui să fie cu puțință, dacă după cum sunetele compuse sînt alcătuite din elementele lor proprii, tot astfel lucrurile toate ar consta din aceleași elemente comune tuturor²⁶⁹.

CAPITOLUL 10

Din cele expuse mai înainte se vede limpede că toți filozofii ce ne-au precedat s-au ocupat cu cercetarea cauzelor semnalate de noi în tratatul *Despre fizică*²⁷⁰, pentru că în afară de acestea n-am mai putea menționa nici o altă cauză. Dar ei le-au schițat doar în chip nedeslușit. Și, dacă într-un anumit fel s-ar putea spune că toate aceste cauze au fost enunțate mai înainte, într-un alt fel s-ar putea spune tot așa de bine că ele n-au fost enunțate nicidecum. De fapt, străduințele primei filozofii, care îmbrățișa toate problemele, seamănă mai de grabă cu acelea ale unui bilbiit, întrucît ea era încă tînără, la începuturile sale, și făcea această tentativă pentru prima dată. Într-adevăr, chiar și Empedocle afirmă că, de pildă, osul se reduce la un raport între diferite elemente²⁷¹, dar atunci acest raport înseamnă esența și substanța lucrului. În acest caz, și carnea, și osul, și orice

²⁶⁸ În greaca unei epoci anterioare, *Z* se scria $\Sigma\Delta$, precum Ξ se scria $\chi\lambda$. În unele limbi străine, τ din limba noastră nu se reprezintă oare, de altfel sub forma *dz* și *tz*, în lipsa unei notații proprii?

²⁶⁹ Dacă ar exista aceste pretinse principii comune, ele ne-ar fi date, pentru lucrurile sensibile, atît prin auz, cît și prin vedere; un orb din naștere ar cunoaște culorile pe baza componentelor acestora comune ce le-ar avea prin auz. Lucrurile s-ar petrece pentru realul sensibil întocmai ca pentru litere, care, odată cunoscute, ne permit să pricepem orice cuvînt nou (pe care nu l-am pronunțat încă niciodată).

²⁷⁰ II, 3, 7. Este vorba de cele patru cauze enumerate de Aristotel mai sus, cap. 3. Cu toate că Aristotel îi supune pe predecesorii săi la o analiză critică neînduplecată, el îi invocă totuși pentru a stabili că nu există alte cauze decît cele patru menționate; dacă ar mai fi și altele, declară Aristotel, filozofii anteriori le-ar fi semnalat, cel puțin în chip rudimentar, cum au făcut-o pentru cele patru despre care vorbim.

²⁷¹ Empedocle, citat în *De an.*, I, 5, 410 a, 2 (vezi fragm. 96 Diels), susține că osul se compune din pămînt (2 părți), apă (2 părți) și foc (4 părți).

alt lucru se reduce la un raport, sau nu o acordăm nici pentru os. Așadar, datorită acestui raport există și carnea, și osul, și orice alt lucru, și nu datorită materiei, care, după el, se reduce la cele patru elemente : Foc, Pământ, Apă și Aer. Dacă i-ar fi spus cineva că aceasta e concluzia ce se desprinde din principiile sale, el ar fi fost nevoit să o recunoască, dar el însuși n-a izbutit s-o formuleze limpede ²⁷².

Dar despre acestea s-a vorbit limpede și mai înainte. Să revenim acum la problemele ce se pun cu prilejul acestor cercetări ²⁷³. Poate din studierea lor ne vom alege cu rezultate ce ne vor ajuta la elucidarea problemelor ce s-ar mai putea ivi de acum încolo.

²⁷² Aristotel vrea să spună că Empedocle putea fie să derive ființele din cele patru elemente ale materiei (focul, aerul, apa și pământul), fie din proporții. Avea de ales, și nu a făcut nici una, nici alta.

²⁷³ S-a interpretat că Aristotel trimite aici fie la cartea III (B), considerându-se că II (a) rupe unitatea *Metafizicii*, fie încă și la cartea II (a), 2, care tratează despre cauze și principii, fapt care ar fi determinat inserția acestei cărți după cartea I (A). Cu privire la cartea II (a), cf. studiul nostru introductiv.

Cartea II (α)

CAPITOLUL 1

993 b Cercetarea științei, care are de scop adevărul, este, într-o privință, grea, iar în altă privință ușoară. Dovada stă în faptul că nimeni nu poate să-și însușească știința în chip suficient și, pe de altă parte, în faptul că, totuși, nimeni nu procedează cu totul greșit în cercetarea ei. Fiecare filozof contribuie cu ceva la studiul naturii, și, chiar dacă vine cu un aport nul sau neînsemnat, totuși, din străduințele mai multora adunate la un loc rezultă cunoștințe îmbucurătoare ¹. Cu știința lucrurile stau ca și cu proverbul ce spune : Există vreun arcaș așa de neîndemânatic încît să nu poată nimeri o cogeamite poartă ² ? Astfel privită, știința apare ca un lucru ușor. Dar dificultățile pe care le oferă studiul ei se văd limpede din aceea că poți să o cunoști oarecum sub aspectul ei integral, fără să cunoști detaliile ei. Și cum greutatea inerentă ei se poate manifesta în două feluri ³, poate că pricina acestei greutăți nu rezidă în obiectele supuse cercetării, ci în noi înșine.

Căci la fel cu slăbiciunea de care dau dovadă ochii liliacilor față de lumina zilei este și aceea pe care în sufletul nostru o arată mintea față de lucrurile care în mod natural sînt cele mai evidente din toate.

De aceea drept e să ne arătăm recunoscători nu numai față de acei ale căror opinii le împărtășim, ci și față de acei ale căror observații au un caracter ceva mai superficial, căci și ei au adus o contribuție prin aceea că ne-au lăsat o propedeutică a științei. Așa, de pildă, dacă n-ar fi existat

¹ Aristotel e deci atent la faptul că știința este o operă colectivă, săvîrșită de generații. Examenul la care îi supune (în special în cartea I) pe înaintașii săi trebuie privit și în această lumină.

² Cititorul a înțeles desigur că poarta servește de țintă arcașului. Cu alte cuvinte, adevărul se oferă cu ușurință și poate fi atins chiar întîmplător ; Aristotel nu crede în insondabil, nu e agnostic.

³ Adică, după cum rezultă din completare, greutatea pot proveni sau din natura obiectului cercetat, sau din slăbiciunea puterii noastre de cunoaștere. În tot cazul, e mai greu să atingi un adevăr determinat decît unul la întîmplare.

Timotheus ⁴, am fi azi lipsiți de o mare parte a tehnicii liricii muzicale și, tot așa, dacă n-ar fi fost Frynis, n-am fi avut nici pe Timotheus. Tot așa stau lucrurile și cu gânditorii ce s-au străduit în domeniul adevărului : de la unii ne-am ales cu anumite teorii, iar alții au dat puțința ca să se ivească acești teoreticieni.

De aceea nu fără motiv filozofia se numește știința adevărului ⁵. Într-adevăr, scopul științei teoretice este adevărul, iar al celei practice aplicarea. Practicienii, cînd studiază felul de a fi al unui lucru, nu au în vedere caracterul său veșnic, ci utilitatea la care ar putea servi și însemnătatea lui pentru moment ⁶. Dar adevărul nu-l putem cunoaște dacă nu cunoaștem cauza. Un lucru oarecare constituie cauza celorlalte lucruri în măsura cea mai mare, atunci cînd el e inerent acestora, ca o notă comună a lor. Așa, de pildă, Focul e lucrul cel mai cald, pentru că el e cauza căldurii și la celelalte lucruri. De aceea cel mai adevărat lucru e acela care e pricina adevărului și a celorlalte lucruri provenite din el ⁷. De aceea, în chip neapărat, principiile celor veșnic existente conțin cea mai mare doză de adevăr ⁸. Căci ele n-au însușirea de a fi adevărate doar în chip temporar, iar temeiul adevărului lor nu stă în afară de ele, ci ele sînt temeiul adevărului celorlalte lucruri. Așa că fiecare lucru participă la adevăr în măsura în care participă la ființă.

CAPITOLUL 2

E limpede, însă, că există un principiu suprem și cauzele celor existente nu sînt infinite, nici în ordinea unei succesiuni temporale, nici considerate ca gen ⁹. Căci, dacă pornim de la materie ¹⁰, e peste puțința ca de pildă carnea să ia naștere printr-un proces infinit din Pămînt, Pămîntul din Aer, Aerul din Foc și procesul acesta să nu se oprească niciodată. Și, tot astfel,

⁴ Timotheus din Milet (447—357), poet și muzician, elev al lui Frynis.

⁵ Nu fără motiv. Într-adevăr ea este o știință teoretică, în capul științelor teoretice.

⁶ În ce privește clasificarea științelor în teoretice și practice, vezi studiul nostru introductiv. Cf. și textul lui Aristotel de la cartea VI (E), 1 și cartea XI (K), 7.

⁷ Cu alte cuvinte, cauza firii lucrurilor este și cauza adevărului lor. Principiile gândirii sînt și acelea ale ființei.

⁸ Iar principiile veșnice le întîlnim în știința filozofiei.

⁹ Ca un gen care ar conține un număr infinit de spețe.

¹⁰ Ca de la o cauză (cauza materială). Seria cauzelor materiale trebuie să aibă un început. Poziția lui Aristotel e aici nedialectică și îl împinge spre idealism

e peste putință, fiind vorba de principiul mișcării ¹¹, ca de pildă omul să fie pus în mișcare de Aer, acesta de Soare, Soarele de Ura dintre elemente, fără ca acest proces să ajungă la un capăt ¹². Aceeași observație se aplică și cauzei finale, care nici ea nu poate să continue la infinit, astfel încît de pildă mersul să fie socotit ca avînd loc în vederea sănătății, aceasta în vederea fericirii, iar fericirea, la rîndul ei, în vederea altui scop și așa mai departe la infinit. Tot așa e cazul și cu esența permanentă a lucrurilor ¹³. Căci atunci cînd luăm în considerație o înlănțuire de cauze mijlocitoare, care au la un capăt al lor o cauză primă, iar la cealaltă extremitate o cauză ultimă, e neapărat necesar ca prima cauză să fie cauza tuturor acelor ce derivă din ea. Iar cînd vom fi obligați să spunem care e pricina acestor trei feluri de cauze ¹⁴, vom recunoaște, firește, că e prima. De bună seamă că nu ultima va juca acest rol, căci ea nu poate fi cauza nici unui alt lucru de vreme ce e ultima în serie și, tot așa, nu va îndeplini acest rol cea mijlocie, căci ea va fi doar obîrșia unei singure cauze ¹⁵. Nu are nici o importanță dacă aceste cauze intermediare sînt una sau mai multe, ori dacă sînt finite sau infinite ca număr. Căci în șirul de cauze ce se succedă în acest fel la nesfîrșit și, în genere, în seria infinită a lor, toți termenii au deopotrivă situația de cauze mijlocii ¹⁶, pînă la ultimul, care e obiectul discuției de moment. Așa că, dacă nu există prim termen, e în genere peste putință ca să existe vreo cauză. Pe de altă parte însă, dacă la capătul de sus ¹⁷ al seriei este un principiu, e tot atît de peste putință ca, din cauză în cauză, să te cobori la nesfîrșit, astfel încît de pildă Focul să fie pricina Apei, aceasta să fie pricina Pămîntului, și așa mai departe mereu un lucru să fie pricina altui fel de lucru. Căci un lucru poate proveni din altul în două feluri — aici nu e vorba de ceea ce prezintă o succesiune în timp, cum se spune, de pildă că jocurile olimpice urmează după cele istmice ¹⁸ —, ci așa cum, prin schimbare, din copil se face un om sau cum din apă se face aer. După cum spunem că din copil se face un om matur, adică din ceea ce e în devenire se face ceea ce a devenit, iar din ceea ce nu e desăvîrșit se face ceea ce e desăvîrșit — căci întotdeauna e ceva la mijloc, cum e Devenirea la mijloc între ceea ce este și ceea ce nu

¹¹ Adică de cauza eficientă.

¹² Aluzie la cosmogonia lui Empedocle.

¹³ Cauza formală.

¹⁴ Adică lanțul de cauze cu cele două extremități.

¹⁵ Și nu a lanțului întreg.

¹⁶ Seria nu ar avea un element prim: toate elementele, cu excepția celui ultim, ar fi intermediare.

¹⁷ Dacă la extremitatea anterioară e un prim principiu.

¹⁸ Căci nu se poate spune că jocurile istmice sînt cauza jocurilor olimpice.

este încă ¹⁹, tot așa și obiectul în devenire este la mijloc între ceea ce este și ceea ce nu este. Cel care învață devine știutor și asta se înțelege cind se spune de cineva că, dintr-unul care învață ajunge un știutor. Cind însă ceva ia naștere în felul Apei care provine din Aer, atunci trebuie să piară aerul ca să poată lua naștere apa. În acest caz tranziția nu e reciprocă, adică dintr-unul la celălalt, căci din om nu se mai poate face cineva copil. Lucrul devenit nu ia naștere din devenire, oi în urma devenirii. Astfel, și ziua ia naștere din dimineață, pentru că vine după aceasta și de aceea nu dimineața ia naștere din zi. Dar la cele din cealaltă categorie trecerea se poate face în ambele sensuri. Este exclus însă ca procesul acesta de devenire să meargă în ambele cazuri la infinit : în primul caz pentru că cele ce sînt la mijloc trebuie să ajungă la un sfîrșit ; în cazul celălalt, pentru că un lucru se transformă în celălalt și invers, proces în timpul căruia nașterea unuia înseamnă pieirea celui alt.

Aceasta implică în sine și necesitatea ca primul termen, fiind veșnic, să nu poată pieri ²⁰. Căci, de vreme ce procesul devenirii înspre limita superioară nu poate merge la infinit, ar rezulta în chip necesar că nu poate fi veșnic acel prim termen de pe urma pieirii căruia a luat naștere ceva. Afară de aceasta există un scop final ²¹, care nu este un mijloc pentru nici un alt lucru, ci pentru care toate celelalte sînt mijloace. Atunci, dacă există un astfel de scop ultim, este exclus un proces de devenire la infinit, iar dacă nu există un asemenea scop, nu va mai exista cauza finală. Acei care admit existența unui proces la infinit elimină, fără să-și dea seama, ideea Binelui ²². Dar nimeni nu s-ar mai apuca să întreprindă ceva dacă ar ști că nu ajunge la nici un rezultat. Dacă ar exista astfel de oameni fapta lor ar dovedi că n-au nici o fărîmă de minte ²³, căci orice om cuminte face ceva în vederea a ceva, și acest ceva este o limită, căci scopul este un hotar ²⁴.

Încă ceva ²⁵ : nici esența permanentă a unui lucru nu se poate raporta la o altă definiție, care să fie mai cuprinzătoare decît noțiunea lui ²⁶. Căci în-

¹⁹ Într-adevăr, devenirea nu este nici ființă, nici neființă.

²⁰ Prima cauză nu intră, cu alte cuvinte, în categoria celor descrise mai sus, dat fiind că este nepieritoare.

²¹ Acest scop este cauza finală ; el nu poate fi intermediar.

²² Binele este însăși cauza finală, ceea ce este urmărit.

²³ Iar orice act presupune o inteligență.

²⁴ Cauza finală implică un scop anumit ; ea este hotărîită, ceea ce implică un termen.

²⁵ Aristotel trece acum la cauza formală.

²⁶ Iată cum explică Alex., 161, 2—162, 8, acest pasaj dificil : Fie omul, pe care îl definim ca *animal cu rațiune*. Această definiție s-ar mai putea reda prin : omul este o *substanță vie simțitoare și cu rațiune*. Dar aceasta este o definiție de definiție ; și dacă cea dintîi nu satisface, cu atît mai puțin satisface cea de-a doua. Trebuie deci s-o acceptăm pe cea dintîi, care este definiția cea mai proximă a lucrului definit prin faptul că *animal este mai apropiat de om decît substanță*.

totdeauna noțiunea supraordonată participă într-un grad mai mare la existență, pe cînd cea subordonată nu. Dar dacă nu există cea supraordonată, nu va exista nici vreo alta care să derive din ea ²⁷.

Apoi, cei care admit procesul de devenire la infinit elimină știința. Căci știința nu e posibilă pînă nu ajungi la ultimele părți ce nu se mai pot divide ²⁸. În acest caz nu mai poate exista o știință. Căci cum ar fi cu puțință să ne imaginăm această împărțire la infinit ? Aici nu e același caz cum e cu linia, care admite o împărțire la nesfîrșit ²⁹, dar nici în acest caz nu poți înțelege acest proces, dacă nu te oprești cu diviziunea. De aceea, cel care vrea să considere linia ca ceva divizibil la infinit, nu va sta să numere toate aceste diviziuni. Tot așa sîntem nevoiți să ne imaginăm materia în obiectul mișcător, căci o mișcare infinită nu poate să existe. Dacă am admite așa ceva, ar însemna să legăm de noțiunea de infinit pe aceea a unui lucru finit ³⁰. Dacă, pe de altă parte, am lua în considerare celălalt caz ³¹ și am admite că felurile de cauze sînt infinite, nici în acest caz nu ar fi cu puțință cunoașterea ³². Spunem doar că cunoaștem un lucru cînd îi cunoaștem cauzele. Dar atunci ar fi peste puțință ca, într-un timp mărginit, să trecem în revistă o infinitate de cauze ce se adaugă una alteia la nesfîrșit.

CAPITOLUL 3

995 a Cît privește prelegerile, ele trebuie să fie potrivite după obiceiurile auditorilor, căci pretindem să ni se vorbească așa cum sîntem obișnuiți. Cele ce sînt prea îndepărtate de priceperea noastră obișnuită nu pot fi asimilate, ci, din pricină că ne sînt mai puțin obișnuite, ne par mai necunoscute și mai străine. De fapt, ce e obișnuit e mai ușor de prins cu mintea. Cît de

²⁷ Și orice știință ar fi imposibilă.

²⁸ Orice lucru se definește după genul proxim și diferența specifică. Or, termenii primi nu se pot divide după genuri și diferențe. Dar dacă seria genurilor merge la nesfîrșit, înseamnă că nu ne mai putem aștepta să ajungem la termenii primi. Cf. *Anal. sec.*, I, 2 și 3.

²⁹ Aristotel are aerul că răspunde unei observații. Linia, zice el, este infinită în putere, nu în act; orice cunoaștere referitoare la o linie presupune că procesul de dividere este oprit la un număr de puncte determinate.

³⁰ Materia în mișcare ei nu este nici ea cunoscută ca ceva infinit actual. Poate că acest argument ar fi de pus în legătură cu celebrul paradox al lui Zenon despre mișcare.

³¹ Al doilea caz de mai sus este acela în care ceva este presupus că vine din altceva, acest altceva din încă altceva, și tot astfel la infinit, ca în cosmogonia lui Empedocle.

³² În mod evident, căci ar proceda prin regresivitate infinite, fără a se putea opri la ceva. Iar pentru a pricepe ceea ce este infinit ne-ar trebui un timp infinit.

mare e puterea obișnuinței ne arată legile, în care elementul fabulos și copilăresc exercită, din pricina ideilor cu care sîntem deprinși, o mai mare influență asupra noastră, decît cunoașterea lor rațională. Unii nu vor să audă o prelegere dacă nu li se prezintă în formă matematică ; alții nu-i ascultă decît pe cei care se slujesc de exemple ; iar alții pretind să li se aducă mărturia vreunui poet dacă vorbitorul vrea să fie ascultat. Unii vor ca să li se înfățișeze totul într-o formă exactă ; pe alții această exactitate îi plictisește, fie pentru că nu pot urmări prelegerea, fie din pricina pedanteriei amănuntelor ³³. E adevărat că o formă strict logică face o impresie meschină atît cînd e vorba de viața de toate zilele, cît și cînd e vorba de cuvîntări în genere. Așa că o introducere preliminară, în care să ni se arate cum trebuie învățat fiecare lucru, e bine venită, pentru că ar fi absurd să ai pretenția să studiezi în același timp și știința, și modul în care trebuie învățată știința ³⁴. De altfel și fiecare din aceste două lucruri e destul de greu de priceput. Cît privește exactitatea matematică în expunere, ea nu este cerută în toate domeniile, ci numai în știința celor imateriale. Metoda aceasta nu e proprie științei naturii, deoarece întreaga natură se reduce la materie. Așa că în primul rînd trebuie să cercetăm ce e natura ³⁵. În acest chip se va arăta limpede care e obiectul științei naturii și dacă e de domeniul unei singure științe sau al mai multora cercetarea cauzelor și a principiilor.

³³ Astfel de observații privitoare la metodele didactice sînt rare la cei vechi. În ipoteza că această carte II (α) nu ar fi de mîna lui Aristotel, ar fi să recunoaștem că Stagiritul, care avea o mare practică a învățămîntului, a indicat discipolilor săi unele reguli pe care aceștia le-au notat și copiat.

³⁴ Trebuie să cunoaștem metoda înainte de a ne avînta într-o știință. Din acest motiv, logica ea însăși este o propedeutică. Cf. IV (Γ), 3, 1005 b.

³⁵ Adică, pentru Aristotel, se va face fizică fără matematici.

Cartea III (B)

CAPITOLUL 1

Fiind vorba de știința pe care o cercetăm acum¹, trebuie, în primul rînd, să trecem în revistă problemele ce se impun mai întii. De ele țin toate acelea în privința cărora unii gînditori dinainte și-au exprimat păreri deosebite de ale noastre, și apoi acelea pe care întîmplător ei le vor fi trecut cu vederea². Dar pentru cei care vor să găsească o dezlegare e de mare folos să știe să pună bine problema. Căci rezultatul fericit al cercetării depinde de dezlegarea problemelor puse anterior. Cine nu știe unde e nodul nu poate să-l dezlege. Nedumerirea cugetului nostru ne arată limpede acest lucru chiar în realitate, căci el, cînd se îndoiește de ceva, pățește tocmai ca oa-

¹ Filozofia primă, adică ceea ce s-a numit de succesorii lui Aristotel Metafizica.

² Aristotel va face deci iarăși un apel metodic la cunoștințele lăsate de înaintași. Considerarea metodică a acestor date este ceea ce a primit denumirea de *diaporematică*. Istoria doctrinelor îl pune pe Aristotel în prezența unor cupluri de teze contrarii, fiecare cuplu, numit aporic, referindu-se la una dintre problemele ce-l preocupă pe Aristotel. Diaporematica este o confruntare a tezelor adverse de natură să provoace o discuție amănunțită și, în cele din urmă, o alegere. Este totuși de observat că, în fapt, preferința lui Aristotel nu se manifestă niciodată în urma examinării tezei și antitezei, ca o consecință a acestui examen; dimpotrivă. Aristotel știe de mai înainte ce vrea să stabilească; el nu e neutru. Incursiunea pe care o face în istoria doctrinelor are deci alt scop decît acela de a-i deschide o perspectivă asupra felului în care urmează a găsi o soluție a unei probleme filozofice, între mai multe soluții posibile. Aristotel a dobîndit, la sfîrșitul stagiului său în Academie și mai tîrziu, o maturitate filozofică desăvîrșită, și el este prea puțin un om nou în fața unei probleme, oricare ar fi ea, pentru ca să mai aibă nevoie de o orientare pe care s-o accepte într-un chip mai mult sau mai puțin pasiv. Nu-i mai puțin adevărat că Aristotel nu poate să nu simtă că această stăpînire pe care o are este fructul a două secole de meditații din partea lumii grecești în întregul ei, că el este un beneficiar și, ca atare, un tributuar al trecutului, că a dobîndit învățături de la înaintașii săi și că, în faza vieții în care s-a inițiat în filozofie, el s-a orientat cu adevărat în mijlocul tezelor ce se combăteau. Prin diaporematică el nu face decît să dea viață unor elemente care l-au inspirat în epoca învățaturii și care stau la baza procedurilor pe care urmează să le folosească orice învățămînt. Pasajul care urmează nu-l putem considera decît ca o invitație în acest sens pe care Aristotel o face discipolilor săi; și fraza finală este dintre cele mai clare: „Apoi neapărat e în stare să judece mai bine acela care, ca la un proces, a ascultat toate argumentele părților în cauză“.

menii legați ; le e peste puțință să meargă înainte, fie într-un fel, fie în celălalt. De aceea trebuie să cercetezi mai dinainte toate dificultățile ivite, pe de o parte din motivele arătate aici, pe de alta pentru că cei care nu-și dau seama din vreme de aceste probleme seamănă cu oamenii care nu știu încotro trebuie să meargă și, pe lângă aceasta, nici nu pot să-și dea seama dacă au descoperit ceea ce caută sau nu. Căci unora ca aceștia nu le e lămurit scopul cercetării lor, ci doar aceluia care mai înainte și-a formulat îndoielile. Apoi neapărat că e în stare să judece mai bine acela care, ca la un proces, a ascultat toate argumentele părților în cauză. 995 b

Prima problemă e aceea pe care noi am atins-o chiar în introducere ³, adică aceea de a ști dacă cercetarea ultimelor cauze cade în sarcina doar a unei științe sau a mai multora ⁴ și dacă rolul științei se reduce doar la a considera primele principii ale substanței sau și pe acelea ce stau la baza oricărei argumentări, cum, de pildă, *dacă același lucru poate fi în același timp și afirmat și negat, și altele de felul acesta* ⁵. Apoi, dacă știința ⁶ se referă doar la substanță, se pune întrebarea dacă o singură știință are a se ocupa de toate felurile de substanțe ⁷ sau mai multe științe și, în acest din urmă caz, dacă acestea toate sînt înrudite între ele și dacă numai unele din ele au dreptul la numele de filozofie, iar celelalte trebuie să aibă alt nume. Apoi, printre lucrurile ce trebuie neapărat cercetate e și problema de a ști dacă au a fi considerate ca avînd caracterul de existență doar cele sensibile sau dacă, alături de acestea, mai sînt și altele și dacă substanțele sînt doar de un fel sau de mai multe feluri, cum admit, de pildă, aceia ⁸ care, precunizînd Ideile, susțin că între acestea și cele sensibile există Obiectele matematice.

Acesta, cum am spus, trebuie să fie obiectul cercetării noastre, cît și problema de a ști dacă cercetarea are să se refere numai la substanță sau și la proprietățile ei ⁹. După aceea trebuie să ne întrebăm de ce știința ține cercetarea Aceluiași și a Deosebitului, a Asemănării și a Neasemănării, a Identității și Contrarietății, a Ceea ce e mai înainte și a Ceea ce e mai tîr-

³ În realitate, în cartea I (A) întregă.

⁴ Fiind, după cum am văzut, patru feluri de cauze, ar putea fi și patru științe corespunzătoare.

⁵ Contextul ne arată că fragmentul de frază : „...Și dacă rolul științei se reduce...” trebuie interpretat ca și cum ar fi : „... Rolul științei noastre, a acestei științe numite filozofia primă...”.

⁶ E vorba de filozofia primă. Aristotel se întreabă acum dacă, redusă la studiu substanței, filozofia primă poate fi o știință unică, dat fiind că, după el, există două feluri de substanțe (sensibile și inteligibile).

⁷ În primul rînd, substanțele pot fi sensibile și inteligibile.

⁸ Platonicienii, inițiați la ultima formă a doctrinei lui Platon, admit, ca intermediar între idei și lucrurile sensibile, obiectele matematice. Cf. mai sus I (A), 6, 987 b, 15.

⁹ Aceste proprietăți constituie esența substanțelor.

ziu și a tuturor celorlalte determinări, pe care încearcă să le studieze dialecticienii ¹⁰ pornind numai de la părerile generale admise. Afară de aceasta, trebuie să studiem ce proprietăți le revin în sine, silindu-ne să ne dăm seama nu numai de ce e în sine fiecare din acestea, ci și dacă fiecare dintre ele, considerată în unitatea ei, este una opusă alteia ¹¹ și dacă principiile și elementele se regăsesc în genuri sau în părțile constitutive în care se poate împărți fiecare obiect ¹². Și, în cazul când acele principii se reduc la genuri, se pune întrebarea dacă acestea se confundă mai degrabă cu ultimele diviziuni în raport cu indivizii sau cu primele, adică dacă noțiunea de animal sau de om constituie principiul ¹³ și care dintr-insele există mai cu seamă în afara individului.

Dar îndeosebi trebuie să examinăm, potrivit procedurii științei, dacă există vreo cauză în sine în afară de materie ¹⁴, și dacă această cauză dăinuiește de sine, despărțită sau nu ¹⁵, și dacă ea e doar una sau sînt mai multe. Mai departe se pune întrebarea dacă, în afară de întregul compus — și prin aceasta înțeleg materia căreia i se adaugă o determinare ¹⁶ — se mai află ceva sau nu, dacă aceasta se întîmplă în unele cazuri, iar în altele nu, și de ce fel sînt lucrurile ce îndeplinesc această condiție. Apoi, e de cercetat dacă principiile — fie cele formale, fie cele materiale ¹⁷ — sînt determinate ca număr sau fel ¹⁸, dacă principiile celor vremelnice și ale celor nevremelnice sînt aceleași sau deosebite și dacă toate principiile sînt eterne sau dacă nu cumva cele ale celor vremelnice sînt și ele vremelnice.

Apoi, chestiunea cea mai grea și care ne dă cea mai mare bătaie de cap e de a ști dacă Unul și Ființa se confundă, cum afirmau pitagoricienii și Platon, cu substanța celor existente sau nu se confundă, ci e ceva deosebit, un substrat al lucrurilor, cum spune Empedocle, care susține că Prietenia

¹⁰ Aristotel atribuie aici dialecticii un rol foarte general. Despre poziția sa variabilă în privința dialecticii se poate consulta D. Bădărău, *Aristote et la dialectique*, în „Acta Logica”, 1958, nr. 1, în special p. 1—16. Dialecticienii aici sînt arătați ca mulțumindu-se să abordeze păreri comune, adevăruri numai probabile.

¹¹ Din punctul de vedere al dialecticii, filozofia e știința contrariilor.

¹² Părțile constitutive sînt materia și forma.

¹³ Individul uman are el ca principii genul proxim (om) sau genul cel mai îndepărtat și prim (animal) ?

¹⁴ Primii filozofi am văzut că se mulțumeau în genere, pentru Aristotel, să descrie cauza materială. Cf. I (A), 3, 983 b, 7.

¹⁵ Este despărțită la platonicienii care fac din Idei o lume aparte.

¹⁶ Forma va fi, pentru Aristotel, o determinare a materiei, constituind împreună cu materia ceea ce Aristotel numește „întregul compus”.

¹⁷ Principiile formale sînt elementele definiției în vreme ce principiile materiale sînt elementele constitutive materiale ale ființelor. Cf. Bonitz, 139.

¹⁸ Unitatea numerică este unitatea individuală, aceea a felului este unitatea speței. Așa sînd lucrurile, a se întreba dacă principiile sînt determinate ca număr sau ca fel este a se întreba dacă fiecare principiu este un individ sau o speță.

joacă acest rol, precum altul susține că acest rol îl joacă Focul, iar altul Apa sau Aerul ¹⁹. Pe urmă, e de văzut dacă principiile au un caracter de generalitate sau sînt la fel cu lucrurile individuale și dacă ele există în chip potențial sau actual ²⁰, sau dacă există în potență sau în act în alt fel decît acela al mișcării ²¹. Căci și această problemă stîrnește destule dificultăți. Pe lîngă aceasta, e de cercetat dacă numerele, lungimile, figurile și punctele sînt substanțe și, în acest caz, dacă ele există despărțite de lucrurile sensibile sau sînt imanente acestora ²². În toate aceste chestiuni e greu nu numai să ajungi la un rezultat adevărat, dar chiar să formulezi problema în chip sistematic.

CAPITOLUL 2

Vom trata așadar problema pe care am pomenit-o în primul rînd, adică dacă cercetarea tuturor felurilor de cauze cade în sarcina unei singure științe sau a mai multora. Dar dacă ar cădea în sarcina doar a unei științe, ne întrebăm cum am putea cunoaște principiile, dacă ele nu stau în raport de contrarietate ²³? Apoi sînt o mulțime de lucruri în care nu sînt reprezentate toate principiile. Într-adevăr, cum ar putea sălășlui un principiu al mișcării în lucrurile imobile sau cum ar putea să joace acest rol natura Binelui ²⁴, de vreme ce tot ce e bun în sine sau prin firea lui există ca scop și se manifestă ca principiu în vederea căruia devine și există toate celelalte, iar scopul și lucrul în vederea căruia se face ceva e ținta unei acțiuni, iar toate acțiunile sînt însoțite de mișcare. Așa că în domeniul celor nemișcate ²⁵ nu poate fi vorba de un asemenea principiu și nici de Binele în sine. De aceea în cîmpul matematicii nu se poate dovedi nimic cu ajutorul unei astfel de cauze și nici nu se poate demonstra ceva prin

¹⁹ Aluzia se referă respectiv la Heraclit, la Tales și la Anaximene.

²⁰ Mai bine zis, este de cercetat dacă principiile există în potența lucrului (cum ar fi în potența omului irascibil de a se infuria) sau în act (cutare om ar fi om în act).

²¹ Adică, dacă trecerea de la potență la act implică mișcarea sau nu?

²² Nu este vorba de a ști dacă numerele, lungimile etc. sînt imanente, în caz că sînt substanțe, ci de a ști dacă substanțele sînt despărțite de lucruri sau le sînt imanente, tot așa precum și cauzele (vezi 995 b, 34).

²³ Pentru Aristotel, orice știință are în seama ei studierea unui cuplu de contrarii. Cf. IV (Γ), 2, 1004 a, 9, unde se dau și explicații în notă. Dar cele patru cauze pe care le cunoaștem nu sînt contrarii între ele. Vor putea ele fi obiectul unor singure științe, se întrebă Aristotel?

²⁴ Adică cum ar putea Binele, pe care Aristotel îl identifică cu cauza finală, să rezide în lucrurile imobile, dat fiind că Binele este țelul înspre care lucrurile sînt atrase și puse în mișcare?

²⁵ Intră, de pildă, în categoria ființelor nemișcate și Numerele ideale.

aceea că ceva e mai bun sau mai rău și în genere, în această disciplină nu se pomenește de loc de așa ceva. Acesta e motivul pentru care unii filozofi, ca Aristip²⁶, arătau dispreț pentru această știință. Chiar în cele mai umile meserii, cum e aceea a dulgherului și a cismarului, spunea el, totul se judecă după criteriul mai binelui sau mai răului, pe cînd în matematică nu se vorbește nimic despre ceea ce e bine sau rău.

996 b Dar, dacă există mai multe științe despre cauze și fiecare dintre ele tratează despre un alt principiu, atunci care e știința aceea pe care o căutăm noi și care dintre posesorii acestor științe e cel mai bun cunoscător al domeniului ce ne interesează ? Căci se poate întîmpla ca în același obiect să fie cuprinse toate felurile de cauze. Așa, de pildă, la o casă²⁷ cauza de la care pornește mișcarea este arta construcției și constructorul ; scopul este adăpostirea ; materialul²⁸ constă din pămînt și pietre ; iar cauza formală rezidă în planul făurit de constructor. Potrivit precizărilor făcute de noi mai înainte asupra chestiunii de a se ști care știință poate fi numită Filozofie, reiese că sîntem îndreptățiți să dăm această denumire oricărei științe care se ocupă cu unul din acele principii. Potrivit definiției prin care se determină că filozofia este știința supremă călăuzitoare a celorlalte, pe care celelalte științe, ca niște servitoare, nici nu au dreptul s-o contrazică, rolul acesta și-l poate asuma numai știința scopului și a Binelui²⁹, căci în vederea Binelui se întîmplă toate celelalte ; potrivit însă determinării că filozofia e știința primelor cauze³⁰ și a tot ceea ce e în cel mai mare grad cognoscibil, rolul acesta l-ar putea juca doar știința substanței formale. Căci un obiect poate fi cunoscut în multe feluri, dar noi vom socoti mai bun cunoscător pe acela care știe ce este obiectul în discuție decît pe acela care știe ceea ce acel obiect nu este ; și chiar dintre aceștia, unul va ști mai mult decît altul, dar maximul de cunoștință îl va avea acela care știe ce este un lucru, nu acela care știe cît e de mare sau de ce fel e și ce acțiuni poate săvîrși sau ce înrîuriri poate suferi potrivit naturii sale. Și, tot astfel, socotim că și în celelalte domenii poate fi vorba de cunoașterea unui lucru, chiar cînd aceasta necesită o demonstrație în toată regula³¹, doar atunci cînd știm ce este acel lucru, cum de pildă știm că transformarea unui dreptunghi într-un pătrat constă în găsirea mijlociei proporționale între cele două laturi ale dreptunghiului. Iar această observație e valabilă și în toate ce-

²⁶ Aristip din Cirene, contemporan al lui Platon ; pentru el, matematicul nu prezintă interes etic.

²⁷ Avem aici un exemplu ilustrativ al celor patru cauze, așa cum le concepe Aristotel.

²⁸ Cauza materială.

²⁹ Este punctul de vedere idealist susținut de Platon în *Republica*.

³⁰ Cf. I (A), 2, 982 a, 32.

³¹ Demonstrația scoate la iveală un atribut al lucrului.

lelalte cazuri. Cît privește însă nașterea, activitatea și, în genere, schimbarea unui lucru, poate fi vorba de știință doar atunci cînd cunoaștem cauza mișcării ce stă la baza acestor procese. Dar această cauză este altceva, și ea este opusă scopului. Așa că am putea fi înclinați să credem că cunoașterea fiecăreia dintre aceste cauze cade în sarcina altei științe³².

Tot așa, cu privire la principiile pe baza cărora se face demonstrația, se poate ivi întrebarea dacă ele țin de o singură știință sau de mai multe. Prin aceste principii ale demonstrației înțeleg propozițiile generale de care cineva se slujește spre a dovedi ceva, cum, de pildă, axioma că despre orice lucru trebuie neapărat sau să afirmăm sau să negăm ceva și că e peste puțină ca un lucru să fie și să nu fie în același timp, cît și alte premise asemănătoare. Se pune acum întrebarea dacă știința privitoare la acestea e identică sau deosebită de aceea a substanței și, în acest din urmă caz, pe care dintre ele trebuie s-o considerăm drept știința ce căutăm acum³³ ?

Numai că nu e de admis că toate acele principii sînt de domeniul unei științe. Căci ne întrebăm, cu drept cuvînt, de ce ar intra, de pildă, în atribuțiile geometriei mai degrabă decît în acelea ale oricărei alte științe faptul de a poseda pricepere în acest domeniu³⁴ ? Dar dacă, pe de o parte, această preocupare intră deopotrivă în atribuțiile mai multor științe, iar pe de altă parte dacă e peste puțină ca ea să cadă în sarcina tuturor științelor, rezultă că cunoașterea acestor lucruri nu intră în căderea specială a celorlalte științe și, tot așa, nu constituie nici o atribuție specială a științei ce se ocupă cu cunoașterea substanței³⁵. Apoi se impune întrebarea : în ce fel ar putea exista o știință a acestor principii ? Căci ce semnificație are fiecare din aceste principii e un lucru care și așa e cunoscut, întrucît de ele se slujesc și alte ramuri ale științei, ca și cum le-ar fi cunoscute. Într-adevăr, dacă există o știință ce are rolul să le demonstreze³⁶, trebuie să fie la baza ei un gen³⁷ care implică atît determinările lor, cît și axiomele cu ajutorul cărora deducem aceste determinări. Căci e peste puțină ca să existe o demonstrație pentru orice lucru, deoarece pentru orice demonstrație se cere

³² Expunerea lui Aristotel este destul de neglijentă. Trebuie înțeles că s-a ocupat mai întîi de cauza finală, apoi de cea formală, iar acum în urmă de cea eficientă („cauza mișcării“ se referă la aceasta din urmă). Cauza materială nu a intrat în discuție.

³³ Este vorba iarăși de filozofia primă ca știință.

³⁴ Adică geometria nu este singura știință a principiilor, în calitatea ei de știință a axiomelor.

³⁵ Aristotel arată că nu există o știință (unică) a axiomelor, ci că fiecare știință își are axiomele ei.

³⁶ Aristotel face presupunerea că axiomele s-ar putea demonstra.

³⁷ Fiecare știință are ca obiect un singur gen ; dar atunci axiomele s-ar reduce la unitatea unui gen ; și ar fi proprietățile acestuia.

o bază de la care pornim, un obiect pe care-l avem în vedere³⁸ și, în al treilea rând, anumite determinări ale lui, de unde rezultă că toate cele ce se demonstrează țin de un singur gen. Căci toate științele demonstrative se slujesc de axiome³⁹.

Pe de altă parte, ne întrebăm : dacă știința substanței e deosebită de aceea care are ca obiect aceste axiome, care dintre ele ocupă un loc mai de seamă și are un rol precumpănitor⁴⁰ ? Căci doar universale în cea mai mare măsură și principii ale tuturor lucrurilor sînt axiomele. Și dacă nu intră în căderea filozofului să se ocupe de gradul de adevăr sau de neadevăr al acestora, atunci cui i-ar mai putea reveni această sarcină ?

Se pune în genere întrebarea dacă, privitor la toate substanțele, există o singură știință sau mai multe⁴¹ ? Și, în caz că nu e numai una, cu ce fel de substanțe trebuie să admitem că se ocupă știința în discuție⁴² ? Dar nu e probabil să fie numai o știință care să aibă ca obiect toate aceste substanțe, căci atunci ar rezulta că în sarcina acesteia ar cădea să demonstreze și toate determinările ce revin substanței, deoarece orice știință demonstrativă cercetează, pe baza unor axiome, pe lângă substanța în sine, și proprietățile acesteia.

Prin urmare, întrucît e vorba de unul și același domeniu, revine uneia și aceleiași științe sarcina de a examina — pe baza aceluiași axiome — însușirile în sine ale obiectului în discuție. Căci, dacă domeniul de care e vorba ține de o singură știință, această condiție trebuie s-o îndeplinească și principiile demonstrative de la care se pornește, indiferent dacă știința acestor principii e identică cu aceea a substanțelor sau e alta, și de aceea una e știința care are să se ocupe cu însușirile unui obiect, indiferent dacă această îndeletnicire revine acelor științe sau numai uneia dintre ele⁴³.

Apoi se pune întrebarea dacă cercetarea se referă la substanță sau și la proprietățile ei⁴⁴ ? Ne întrebăm, de pildă, dacă — în cazul cînd solidul este

³⁸ Și această bază e o axiomă de la care pornim ca de la ceva ce nu se poate deci demonstra.

³⁹ Dacă toate axiomele ar aparține unui singur gen, ar însemna că toate științele se reduc la una singură. Pentru Aristotel, există mai multe științe numai fiindcă există mai multe genuri și acestea sînt incomunicabile. — Pe de altă parte, pentru Aristotel toate științele se servesc de axiome și sînt deci demonstrative.

⁴⁰ Care știință adică va avea un rol precumpănitor ? Știința axiomelor sau știința substanței (metafizica) ? Considerăm că axiomele sînt principiile cele mai universale.

⁴¹ Întrebarea deschide un nou capitol. Există o singură știință a substanțelor ? Substanțele sînt, într-adevăr, de mai multe soiuri, în tot cazul avem substanțe sensibile și substanțe inteligibile.

⁴² Adică filozofia primă.

⁴³ Ca și mai sus, ajungem, fiind dată unitatea genului obiect al unei singure științe, la o știință universală, ceea ce este în contradicție cu principiul incomunicabilității genurilor.

⁴⁴ Adică la accidentele substanței, care depășesc esențele.

o asemenea substanță și de asemenea și liniile și suprafețele — revine uneia și aceleiași științe sarcina de a cunoaște aceste obiecte, precum și însușirile fiecărui gen de obiecte, în jurul cărora se învîrtesc demonstrațiile matematicii, sau dacă acest lucru cade în sarcina altei științe. În cazul cînd sarcina aceasta revine uneia și aceleiași științe, rezultă că și știința despre substanță e o știință demonstrativă ; și totuși se admite că nu se poate demonstra ființa în sine ⁴⁵. În cazul însă că această cercetare revine altei științe, atunci avem dreptul să ne întrebăm : ce știință e aceea care cercetează însușirile substanței ? A da un răspuns la această întrebare e un lucru cît se poate de greu.

Mai departe se pune întrebarea dacă trebuie să admitem că există numai substanțe sensibile sau, pe lângă ele, mai există și altele ? Și, în acest caz, e de știut dacă acestea din urmă sînt numai de un fel sau de mai multe feluri, cum cred acei ⁴⁶ care preconizează Ideile și Elementele intermediare dintre Idei și lucrurile sensibile, care formează obiectul studiilor matematice. În ce chip avem să ne imaginăm Ideile ca substanțe în sine și cauze s-a arătat în capitolele anterioare, cînd a venit vorba despre ele ⁴⁷. Și, pe lângă faptul că această teorie dă naștere la o mulțime de dificultăți, nu e nimic mai absurd decît să admiți că, pe de o parte există în lume, pe lângă lucrurile reale, și altele cu o anumită constituție, iar pe de alta să admiți că primele sînt la fel cu cele sensibile, numai că acestea sînt pieritoare, pe cînd celelalte eterne. Așa se vorbește de un Om în sine, de un Cal în sine și de o Sănătate în sine, fără a mai adăuga ceva, procedeu asemănător cu al acelor care admit că există zei, dar că sînt la fel cu oamenii ⁴⁸. Dar așa cum aceștia nu fac altceva decît să atribuie omului caracterul veșniciei, tot așa și platonicienii înfățișează Ideile ca niște lucruri sensibile, dar de natură veșnică.

Numărul dificultăților sporește și mai mult dacă, pe lângă Idei și lucrurile sensibile, se mai adaugă și Elementele intermediare ⁴⁹. Căci în acest caz ar trebui, de pildă, pe lângă Liniile ideale și cele materiale, să mai admitem încă o categorie de linii ⁵⁰, și aceeași observație e valabilă pentru orice altfel de obiecte pe care le-am lua ca exemplu.

⁴⁵ Nu există adică demonstrație a esenței, de vreme ce esența ne este dată (ca ceva imediat inerent substanței). Dacă s-ar demonstra esența, apoi ar urma să mergem la infinit (Cf. *Anal. sec.*, I, 3, 72 b, 18 și urm. ; I, 22, 84 a, 30—b, 2).

⁴⁶ Platonicienii.

⁴⁷ În cartea I (A), 9. Acolo Aristotel a criticat teoria Ideilor și a substanțelor intermediare.

⁴⁸ Cu alte cuvinte, un zeu este ca un om în sine, fiindcă e un om etern, și totuși un om aparținînd lumii sensibile.

⁴⁹ Vezi și *Metaf.*, XIII (M), 2, 1076 b, 39.

⁵⁰ Liniile intermediare.

Așa că, de vreme ce și astronomia e una din aceste științe matematice, urmează că, pe lângă Cerul sensibil, va trebui să mai existe și un alt Cer, și tot așa cu Soarele, Luna și cu celelalte corpuri cerești. Dar cum am putea să dăm crezare acestei supoziții? Căci nu e probabil ca un asemenea univers să fie imobil, iar pe de altă parte e imposibil de admis că acest univers e în mișcare⁵¹. Aceeași observație e valabilă și despre lucrurile cu care se ocupă studiul Opticii și al Armoniei⁵², tratate în chip matematic, căci, din aceleași pricini, e imposibil de imaginat că pe lângă obiectele sensibile din aceste domenii mai există și altele, pentru că, dacă ar exista lucruri sensibile și senzații de acest ordin intermediar între idei și lucrurile materiale, ar trebui să existe și viețuitoare intermediare între ideile acestor Viețuitoare și între exemplarele lor pieritoare⁵³.

Apoi, ar fi o problemă de a ști la ce fel de lucruri se aplică aceste științe. Căci dacă topometria⁵⁴ se deosebește de geometrie numai prin aceea că prima se ocupă cu măsurători concrete, iar geometria cu obiectele nesensibile, atunci e evident că afară de știința medicinei trebuie să mai existe și o alta, o știință ce s-ar afla la mijloc între Medicina ideală și cea concretă, și tot așa ar fi cazul cu oricare altă știință. Dar cum ar fi cu putință așa ceva? Ar însemna, în acest caz, să admitem că mai există o sănătate între Sănătatea în sine și cea sensibilă. Apoi nici nu e adevărat că topometria se ocupă cu mărimile sensibile și vremelnice⁵⁵. De-ar fi așa, ar pieri și ea o dată cu ele. Chiar și astronomia nu se ocupă cu mărimile sensibile și cu universul sensibil. Nici geometrul nu vorbește despre liniile sensibile, iar linia dreaptă sau curbă în sensul matematic al cuvântului nu se găsește în lumea sensibilă, după cum nici tangenta sensibilă nu atinge cercul sensibil doar într-un singur punct. Protagora are dreptate când, în scrierea în care combate pe geometri⁵⁶, spune că mișcările și spiralele în lumea sensibilă nu sînt identice cu acelea de care vorbește astronomia, după cum nici punctele prin care reprezentăm astriile nu sînt la fel cu astriile înseși.

⁵¹ Dacă adică admitem că, după tipul intermediarilor, matematica există în cer, cu toate stelele lui, care este intermediar între Ideea de cer și cerul sensibil, fi-va acest cer imobil ca Cerul în sine (sau Ideea de cer) sau în neîncetată mișcare ca cerul pe care-l vedem cu ochii?

⁵² Armonia este studiul acordurilor muzicale reductibile la numere.

⁵³ Științe ca optica și armonia care, Aristotel o simte, se raportează unor obiecte din natură sînt la fel ca științele naturii. Și nu se vede de ce platonismul nu ar făuri viețuitoare intermediare între Ideile referitoare la viețuitoare și viețuitoarele din natură. Platonicienii nu sînt deci consecvenți, va conchide Aristotel.

⁵⁴ Sau hotărnicia.

⁵⁵ Pentru Aristotel deci, orișice știință are ca obiect ceva ce nu pierie, chiar dacă lucrurile care intră în acel obiect sînt pieritoare și trecătoare.

⁵⁶ Probabil *Peri ton Mathematon* (Περὶ τῶν Μαθημάτων).

Sînt unii ⁵⁷ care afirmă că așa-numitele intermediare între Idei și lucrurile sensibile nu există separate de lucrurile sensibile, ci sînt inerente acestora. Ar necesita o lungă discuție spre a trece în revistă toate consecințele imposibile ce ar rezulta din admiterea acestei teorii. Deocamdată, fie-ne de ajuns să luăm în considerație că, în acest caz, nu am fi îndreptățiți să admitem că numai intermediarele se află în această situație, ci am fi siliți să admitem și că Ideile sînt inerente lucrurilor sensibile ⁵⁸, — căci în ambele cazuri justificarea ar fi aceeași. Ba ar mai urma de aici că în chip necesar două corpuri se află în același timp în același spațiu ⁵⁹ și că intermediarele nu sînt imobile, de vreme ce ar fi inerente lucrurilor sensibile ce se găsesc într-o continuă mișcare. În general vorbind, ce rost ar avea să admitem existența intermediarelor, dacă le admitem ca fiind inerente lucrurilor sensibile? În acest caz, ar apărea iar consecințele absurde pe care le-am semnalat mai înainte. Căci ar urma că, pe lângă Universul acesta sensibil, ar mai exista și un alt Univers, dar nu separat de primul, ci în același spațiu, ceea ce, evident, e un lucru încă și mai imposibil.

CAPITOLUL 3

Dacă în privința problemelor anterioare e o întrebare foarte grea de a ști de la ce punct de plecare trebuie să pornim spre a nimeri adevărul ⁶⁰, tot așa e greu de știut dacă, cu privire la principii, trebuie să considerăm genurile ca elemente și principii ale lucrurilor sau trebuie mai degrabă să considerăm ca atare părțile ultime din care se alcătuiesc lucrurile. Așa, de pildă, s-ar părea că principii și elemente ale cuvintelor ⁶¹ sînt părțile primitive din care sînt compuse aceste cuvinte, iar nu cuvîntul considerat în general ⁶². Tot astfel, socotim ca elemente ale figurilor geometrice pe acelea ale căror demonstrații sînt cuprinse în demonstrațiile celorlalte figuri, fie

⁵⁷ Este vorba aici în chip îndubitabil de o variantă care a apărut la platonicieni după moartea lui Platon.

⁵⁸ Aceasta este tocmai teza pe care o susține Aristotel.

⁵⁹ De pildă, o sferă intermediară și o sferă sensibilă, deși două lucruri distincte, ar ocupa același loc în lumea sensibilă într-un același moment, ceea ce e absurd.

⁶⁰ Se observă din ce în ce mai clar care este metoda pe care o recomandă Aristotel. În cartea III (B), el examinează opiniile adverse ale înaintașilor săi și le descoperă la fel de inacceptabile. Dar el nu dezleagă problemele puse în aporie, ci le lasă deocamdată în suspensie. Degajarea problemelor ce se pun în filozofia primă constituie marea merit al lui Aristotel.

⁶¹ Aristotel consideră cuvîntul în calitatea sa de echipament sonor ($\varphi\omega\eta$) compus, adică din silabe sau din sunetele izolate reprezentate prin literele scrise. Elementele sau principiile cuvintelor sînt aceste sunete sau aceste silabe.

⁶² Adică în ansamblul său și privit ca un gen comun.

ele ale tuturor, fie ale celei mai mari părți din ele. Cît privește corpurile, și cei care admit că elementele lor sînt mai multe la număr, și cei care admit numai unul, socot drept principii ale lor părțile din care constau și din care sînt alcătuite. Astfel, Empedocle numește Focul și Apa și celelalte elemente intermediare drept elemente din care constau lucrurile, și nu le consideră ca genuri ale lor ⁶³.

998 b Tot așa se întîmplă și cu celelalte lucruri : cînd cineva vrea să considere natura lor, de pildă cînd e vorba de un pat ⁶⁴, el își dă seama de natura acestuia cînd știe din cîte părți constă și cum sînt orînduite aceste părți. Din aceste considerații ar reieși că nu trebuie să socotim genurile ca principii ale lucrurilor.

Dar întrucît ⁶⁵ cunoaștem orice lucru prin ajutorul definițiilor, iar genurile sînt principiile definițiilor, ar rezulta în chip necesar că și genurile au a fi considerate ca principii ale lucrurilor definite ⁶⁶. Și dacă a dobîndi o cunoaștere a lucrurilor înseamnă a-ți însuși cunoașterea speciilor după care ele își capătă numele, atunci reiese că genurile, la rîndul lor, sînt principii ale speciilor ⁶⁷. Chiar dintre aceia ⁶⁸ care au afirmat că Unul și Ființa sau Marele și Micul sînt principii ale lucrurilor, se pare că unii s-au slujit de acestea ca de niște genuri. Dar nu e îngăduit să admitem principiile ca fiind totodată și una, și alta ⁶⁹. Căci noțiunea substanței este una, pe cînd definiția prin genuri va fi deosebită de aceea care se face cu ajutorul părților din care e alcătuit un lucru.

Afară de aceasta, chiar dacă am admite că genurile sînt cu tot dinadinsul, principii, se impune întrebarea dacă trebuie să considerăm ca principii genurile prime sau pe cele ultime, care sînt cele mai apropiate de lucrurile individuale ⁷⁰ ? Și acesta e un punct în discuție. Într-adevăr, dacă cu cît un lucru e general într-un grad mai mare, cu atît are mai mult valoare de principiu, atunci rezultă că genurile cele mai generale sînt prin-

⁶³ Apa, focul etc. ar fi elemente ale lucrurilor din natură, și nu genuri ale lor. Dimpotrivă, gen este lucrul în care se află intrunite, așa cum gen este cuvîntul compus din silabe. În mod comun, Aristotel, ca și platonicienii, consideră ca gen o integrare de spețe, și nu de elemente, adică o grupare supraordonată altor grupări și care nu se realizează cu elementele (cum e focul sau cutare literă, acestea nefiind grupări, ele neavînd calitatea de clase de indivizi).

⁶⁴ Aristotel înscrie acest exemplu într-o altă ordine, fiind vorba de un lucru artificial.

⁶⁵ Aici Aristotel începe să examineze teza contrarie.

⁶⁶ Într-adevăr, identitatea principiului definiției și al lucrului definit rezultă din identitatea principiului ființei și al cunoașterii.

⁶⁷ Și deci ale ființelor.

⁶⁸ Pitagoricienii și, pe de altă parte, platonicienii.

⁶⁹ Și elemente și genuri.

⁷⁰ Se deosebește genul cel mai îndepărtat (pentru Callias, de a fi o viețuitoare) și genul cel mai apropiat (tot pentru Callias, a fi om).

cipii prin excelență, deoarece ele formează predicatul oricărui lucru. Atunci vor fi atâtea principii ale lucrurilor existente câte sint și primele genuri, și în felul acesta Unul și Ființa ar ajunge să aibă valoare de principii și substanțe, deoarece ele, mai mult decât oricare altele, constituie predicatul tuturor lucrurilor. Și totuși, nu e cu putință să considerăm Unul și Ființa ca un gen al lucrurilor. Căci, pe de o parte, trebuie să existe, în sînul fiecărui gen, deosebiri specifice, iar pe de altă parte trebuie ca fiecare din acestea să fie una ⁷¹. Dar atunci e peste putință să exprimăm ca predicat speciile genului cu privire la propriile lui diferențe, și tot așa să exprimăm genul fără speciile sale ⁷².

Așa că, dacă Unul și Ființa ar juca rolul de gen, nici o diferență specifică n-ar avea caracterul nici de Unul, nici de Ființă. Dar, dacă acestea nu sînt genuri, nu pot fi nici principii, de vreme ce s-a admis că genurile constituie principiile.

Afară de aceasta, și intermediarele dintre genurile prime și cele ultime, luate împreună cu diferențele lor specifice, ar trebuie să aibă caracterul de genuri, chiar dacă ne coborîm pînă la speciile din imediata vecinătate a individualului ⁷³, ceea ce la unele pare să fie cazul, dar la altele nu ⁷⁴. La aceasta se mai adaugă că, în acest caz, diferențele specifice ar trebui considerate ca fiind în măsură mai mare principii decât genurile. Dar dacă și aceste diferențe ajung să fie socotite ca principii, numărul acestora devine infinit de mare, mai ales dacă stabilim primul gen ⁷⁵ ca principiu.

Dacă însă acordăm Unului calitatea de principiu în mai mare măsură, știut fiind că Unul e ceea ce e indivizibil ⁷⁶, că e indivizibil fie în raport cu

999 a

⁷¹ Orișicare gen comportă un număr de spețe (un substantiv poate fi masculin, feminin sau neutru) și orice speță a unui gen trebuie să prezinte un caracter comun, care-i conferă unitatea, caracter care exprimă diferența specifică. Dar, în cazul de față, diferențele specifice, principii ale spețelor, ar fi tot *Unul* și *Ființa*.

⁷² Sîntem în fața a două ipoteze tot atît de inadmisibile una ca și cealaltă: a) o speță nu poate fi atribuită propriei sale diferențe; într-adevăr, speța are o sferă mai mică decât diferența (dacă definim *omul* ca *animal* (gen) *biped* (diferența), vedem că *biped* are o sferă mai largă, căci și struțul e *biped*): or, ceea ce are o sferă mai îngustă nu poate fi exprimat prin ceva ce are o sferă mai largă; în al doilea rînd, dacă speța este exprimată ca predicat al propriei diferențe, diferența va fi o speță a speței, ceea ce e absurd; b) este imposibil ca genul, luat în afară de spețele sale, să fie atribuit diferențelor; căci genul nu se împarte în diferențe, ci în spețe (prin diferențe); și ar însemna că diferențele ar fi totodată spețe (de pildă, *animal* s-ar zice nu numai de speța *om* sau de speța *cal*, ci și de diferența *rațional* sau de diferența *digitigrad*). În această problemă, cf. o detaliere mai abundentă la Tricot, p. 140—141.

⁷³ Căci și acestea rămîn universale.

⁷⁴ Pentru Platon, nu sînt genuri (adică Idei) privațiunile, negațiile, relațiile și obiectele fabricate (sau artificiale).

⁷⁵ Ființa sau Unul.

⁷⁶ Principiul se cade să fie indivizibil, căci, dacă ar fi divizibil, elementele obținute prin diviziune ar fi ele principii.

cantitatea, fie după specie, că, pe de altă parte, indiviziunea după specii e anterioară⁷⁷ și că genurile se divid în specii, atunci mai degrabă ultima specie afirmată ca predicat ar întruni calitatea de unitate în mai mare măsură decât genurile superioare. Căci noțiunea de om nu constituie un gen căruia i-ar fi subordonați oameni luați ca indivizi⁷⁸.

Încă ceva⁷⁹: când e vorba de o succesiune în care intervine noțiunea de premergător și următor, e peste putință să ne imaginăm că ceea ce e supraordonat acestora există alături de ele⁸⁰. De pildă, dacă se admite că noțiunea de doi este primul număr⁸¹, nu vom putea admite că mai există un Număr abstract alături de speciile numerelor, după cum nu va mai putea să existe nici vreo Figură aparte alături de speciile figurilor⁸². Și dacă așa stau lucrurile în aceste cazuri, e cu atât mai greu de admis că în celelalte cazuri⁸³ genurile vor putea subzista alături de specii. Căci în cazurile amintite mai sus se poate presupune mai degrabă că există astfel de genuri pentru că la exemplarele individuale nu există ceva premergător sau următor.

Apoi, acolo unde e vorba de ceva mai bun și de ceva mai rău, ceea ce e mai bun e totdeauna premergător⁸⁴. Așa că nici în acest domeniu nu vom întâlni vreun gen. De aici reiese limpede că cele exprimate ca predicat despre exemplarele individuale⁸⁵ întrunesc calitatea de principii într-o măsură mai mare decât genurile. Dar nu e ușor de spus cum putem să concepem ca principii predicatelor lucrurilor individuale⁸⁶. Căci principiul

⁷⁷ Într-adevăr, ea este anterioară, fiind prezentă în toate categoriile, iar nu numai în aceea a cantității.

⁷⁸ Genurile se divid în spețe și spețele în alte spețe subordonate; dar ultima speță, cea mai prejos în ierarhie, nu se mai poate împărți decât în indivizi, ceea ce am văzut că nu era cazul genului (de pildă genul *om*). Spețele ultime (*infimae species*) sînt deci cu adevărat indivizibile și constituie ca atare principiile.

⁷⁹ Al doilea argument care ne face să atribuim calitatea de principii ultimelor spețe.

⁸⁰ Nu putem considera că succesiunea ar prezenta un gen comun supraordonat.

⁸¹ Pentru matematicienii greci, după cum s-a mai spus, unul nu este încă un număr; primul număr este doi.

⁸² Numerele și figurile comportă în primul rînd, fiind în serie, un anterior, și un posterior; iar Aristotel nu admite, fără a da vreo explicație, că ar fi subordonate unui gen comun, Numărul în genere sau Figura în genere; s-ar părea că ar pretinde că, fiind serii, numerele și figurile nu pot fi spețe.

⁸³ De pildă, conceptul de *suflet* ne lasă să deosebim sufletul nutritiv la plante, sufletul doritor, sensibil și motor la animale, sufletul dianoetic și intelectual la oameni; dar sufletul nu admite o diferență comună, dat fiind că aceste diverse suflete nu sînt spețe coordonate, că formează o serie de consecuții subordonate între ele. Cf. Alex., 16, 18—17,5; 28, 15—20.

⁸⁴ Pentru Aristotel, ceea ce este mai bun este mai perfect; iar ceea ce e mai perfect este antemerător.

⁸⁵ O atare formulare reclamă toată atenția din partea noastră. Desigur, Aristotel nu pretinde că exemplarele individuale sînt principii, ci *predicatul* lor comun, acel dat de *infimae species*.

⁸⁶ Nici antiteza nu ne satisface deci.

și cauza trebuie să subziste totodată și pe lângă lucrurile al căror principiu sînt, și separate de ele. Dar că există un astfel de principiu alături de lucrurile individuale, aceasta am putea-o admite numai pentru că acel principiu este un predicat general al tuturor cazurilor individuale. Dar dacă e așa, urmează că ceea ce are un caracter mai general întrunește în mai mare măsură calitatea de principiu, așa că la urma urmei tot primele genuri joacă rolul de principii ⁸⁷.

CAPITOLUL 4

În legătură cu cele de mai sus se impune o altă întrebare, pe care o vom cerceta acum ; ea e cea mai grea dintre toate și reclamă o examinare cît se poate de serioasă. Problema e următoarea : dacă în afara lucrurilor individuale nu mai există nimic, iar ele sînt infinite ca număr, cum e atunci cu puțință să dobîndim o știință a ceea ce e infinit ca număr ⁸⁸ ? Căci orice lucru poate fi cunoscut numai întrucît are o unitate, e identic cu sine însuși și are un caracter de generalitate. Dar dacă acest lucru e în chip necesar adevărat și dacă în chip necesar trebuie să mai existe ceva în afara lucrurilor individuale, atunci ar urma neapărat ca, în afara acestora, să mai existe și genuri, fie cele mai apropiate de indivizi, fie cele prime ; dar că aceasta e peste puțință s-a arătat cu ocazia discuției problemelor precedente. Admițînd însă că, pe lângă substanța sensibilă, adică pe lângă materia care are o determinare oarecare, mai există, și încă în cea mai mare măsură, și altceva, atunci ne întrebăm dacă, în cazul cînd mai există ceva pe lângă lucrurile individuale, acest ceva există pe lângă toate sau există doar pe lângă unele, iar pe lângă altele nu ⁸⁹ ori nu există pe lângă 999 b nici unele ? Dacă n-ar mai exista nimic în afară de ceea ce e individual, nu ar mai exista ceva ce ar fi gîndit ⁹⁰, ci numai lucruri sensibile, care n-ar putea constitui obiectul nici unei științe, afară numai dacă admitem ⁹¹ că știința se reduce la senzație. Apoi n-ar mai exista nimic veșnic, nimic

⁸⁷ Astfel că ne-am reîntors la prima teză și la toate dificultățile pe care am văzut că le prezintă ea.

⁸⁸ Aceasta e una dintre cele mai grave probleme pe care le ridică aristotelismul și pe care nu o poate rezolva în mod cu totul consecvent. Vezi D. Bădărău, *L' Individuel chez Aristote, passim*.

⁸⁹ Aristotel are în vedere aici lucrurile naturale, pe de o parte, și lucrurile artificiale (fabricate de om), pe de alta.

⁹⁰ Acesta fiind general.

⁹¹ Cu Protagora.

nemișcat, căci toate lucrurile sensibile sînt supuse pieirii și sînt mereu în mișcare. Dar dacă nu există nimic veșnic, nu mai poate să aibă loc nici vreo devenire, căci trebuie să fie ceva care devine și din care devine, iar ultimul termen al seriei trebuie să fie ceva nedevenit⁹², la care procesul acesta ia un sfîrșit, ținînd seama că e peste puțință ca ceva să ia naștere din Nimic. Dar, dacă există devenire și mișcare, aceste două procese trebuie să aibă un capăt. Căci nu există nici o mișcare care să fie fără sfîrșit, ci fiecare are un scop, și e peste puțință să ia naștere un lucru a cărui naștere este imposibilă, iar ceea ce a luat naștere trebuie să existe atunci cînd a luat sfîrșit procesul devenirii⁹³. Încă ceva : Dacă materia există, pentru că e nenăscută, e mult mai probabil că există și forme a căror înfățișare o ia materia⁹⁴ căci, dacă nu există nici una, nici alta, atunci înseamnă că nu mai există nimic. Întrucît însă acest lucru nu se poate imagina, rezultă că trebuie neapărat să existe, pe lîngă lucrul concret, înfățișarea și forma. Iar dacă se admite aceasta⁹⁵, se pune problema : pentru care lucruri se recunoaște ca posibil acest proces și pentru care nu ? Căci e evident că nu se poate admite ca posibil pentru toate lucrurile. Astfel, nu putem admite că, de pildă, pe lîngă casele concrete, mai există o casă în sine⁹⁶. Pe lîngă aceasta, se mai pune întrebarea dacă, în toate lucrurile individuale, cum ar fi de pildă cazul cu oamenii, substanța va fi una și aceeași. Dar e absurd să admitem acest lucru, căci tot ce are o substanță, una și aceeași, ar alcătui un singur lucru. Să admitem atunci că substanța ia aspecte multe și diferite ? Dar și acest lucru ar fi lipsit de rațiune. Apoi se mai pune întrebarea : cum ajunge materia să se toarne în fiecare din aceste forme individuale și cum e cu puțință ca obiectul concret în alcătuirea lui, să se găsească în aceste două elemente separate ?

Mai departe, relativ la principii, se mai pune următoarea întrebare : dacă principiile, considerate ca specie, constituie o unitate, atunci nimic

⁹² Este tocmai materia susceptibilă să îmbrace diverse forme.

⁹³ Cele dovedite pentru schimbarea în genere se aplică, după Aristotel, și nașterii (generării). Trebuie ca lucrul ce urmează să se nască să aibă potența de a ajunge la capătul generării sale proprii.

⁹⁴ Nicăieri nu întîlnim adică o materie neformată, o materie pură. Oțelul care servește la materia securii are și el o formă, acea a oțelului.

⁹⁵ Anume că forma e separată de materie.

⁹⁶ Comentînd acest exemplu al casei în general care nu poate exista aparte de casele vizibile, Lenin observă, subliniind caracterul dialectic al identității între general și particular : „Prin urmare, contrariile (particularul este opus generalului) sînt identice ; particularul nu există decît în legătură cu ceea ce duce spre general. Generalul nu există decît în particular, prin particular. Orice particular este (într-un fel sau altul) general. Orice general este (o pîrticică sau o latură sau esență) a particularului. Orice general nu înglobează decît aproximativ toate obiectele particulare. Orice particular nu intră decît incomplet în general etc. etc.“. *Caiete filozofice*, în *Opere*, vol. 38, p. 365. Cf. *ibidem*, p. 371.

nu va mai fi unul ca număr⁹⁷, nici Unul însuși, și nici Ființa. Și-cum va mai fi posibilă știința, dacă nu va mai exista o unitate comună tuturor lucrurilor individuale⁹⁸? Dacă însă fiecare principiu este numericește unul, adică există numai ca unul, iar nu ca la lucrurile sensibile, unde pentru unele principiu e unul, iar pentru altele altul — cum, de pildă, la cutare silabă, de câte ori apare aceeași, de același fel, literele ei sînt tot de același fel, deși numericește sînt deosebite⁹⁹ — ; dacă deci, în acest caz, lucrurile nu stau astfel, ci principiile celor existente sînt numericește fiecare unul, atunci pe lângă elemente nu va mai exista nimic altceva. Căci între a spune „numericește unul“ și a spune „lucrul individual“ nu e nici o deosebire. Acesta e sensul definiției : lucrul individual e numericește unul, iar generalul e ceea ce e comun mai multor lucruri individuale. Situația e aceeași ca la elementele graiului : dacă acestea ar fi numericește determinate¹⁰⁰, ar trebui neapărat ca numărul total al literelor să fie egal cu acela al sunetelor ce corespund literelor și să nu fie două sau mai multe litere pentru același sunet.

O altă problemă, care a fost omisă din cercetările lor și de filozofii dinainte și de cei de azi, este următoarea : Oare principiile ființelor vremelnice sînt aceleași cu acelea ale ființelor eterne sau sînt deosebite ? Dacă sînt aceleași, de unde provine deosebirea dintre ce e pieritor și ceea ce e etern și care e pricina acestui lucru ? Într-adevăr, Hesiod și toți cei ce s-au îndeletnicit cu problema divinității s-au ocupat doar de ceea ce puteau ei crede fără să le pese de noi. Făcînd din principii niște zei și afirmînd că de la zei au luat naștere toate, ei pretind că tot ceea ce nu s-a hrănit cu ambrozie și nectar a ajuns muritor, întrebuițînd aceste expresii ca unele ce, de bună seamă, erau curențe pentru ei. Dar ceea ce ei au spus despre aceste cauze întrece puterea mea de pricepere. Căci dacă zeii se înfruptă din aceste alimente numai așa, de plăcere, evident că nu nectarul și ambrozia e cauza existenței lor, iar dacă admitem că acestea sînt pricina existenței lor, atunci cum mai pot să fie ei zei, dacă au nevoie de hrană ? Dar nu merită să consacram o cercetare serioasă acestei filozofii bazate

⁹⁷ Indivizii, adică, diferă nu în speță, ci în număr. Vezi mai departe 999 b. 34.

⁹⁸ Nu mai poate fi știință în lipsa unui principiu care să fie unul nu numai *specie*, ci și *numero*.

⁹⁹ Fie silaba AB, compusă din literele A și B, avînd ca principii, cu alte cuvinte, literele A și B. Ea este specific mereu aceeași și una singură, chiar dacă o repetăm la infinit, precum sînt specifice mereu aceleași principii A și B, chiar dacă le repetăm la infinit ; de o parte și de cealaltă, repetarea nu produce decît o înmulțire numerică. Ceea ce înseamnă că lucrurile derivate (silaba AB) nu vor putea fi mai numeroase decît principiile lor (A și B).

¹⁰⁰ Adică dacă orice literă a alfabetului ar fi numeric una.

pe mituri. Trebuie să ne adresăm mai degrabă acelor care în cercetările lor se slujesc de demonstrații riguroase, întrebându-i cum se face că, pornind de la aceeași obirșie, unele ființe sînt eterne, iar altele vremelnice? Dar deoarece ei nici nu pot să ne explice cauza acestui fenomen, iar pe de altă parte e și greu de admis că lucrurile să stea astfel, e limpede că principiile și cauzele celor eterne nu sînt aceleași cu ale celor trecătoare. Chiar și Empedocle, despre care trebuie să recunoaștem că s-a exprimat în chipul cel mai consecvent, a pătît la fel. Într-adevăr, el pune drept cauză a distrugerii Cearta, dar totuși pare a reieși din cele spuse de el că și acest principiu se manifestă ca generator al lucrurilor, însă în afara Unului, căci toate, afară de divinitate, se nasc din această Ceartă. Într-adevăr, el spune :

„Tot ce a fost, tot ce este, și tot ce-o mai fi de-aci-ncolo
Tot răsărit-a din Ceartă, și arbori, femei și bărbații,
Fiarele, peștii ce-n apă traiul își duc, zburătoarele,
Zei cu viață-ndelungă...¹⁰¹

1000 b Și chiar în afară de asta lucrul e limpede. Căci de n-ar fi fost cearta în sinul lucrurilor, totul ar fi fost, cum spune el, una, iar cînd lucrurile se reunesc,

„Cearța zburată-i la marginea lumii“¹⁰².

Teorie din care rezultă că divinitatea, care totuși e ființa cea mai fericită, e mai săracă în cunoaștere decît celelalte ființe, căci ea nu cunoaște toate elementele, pentru că nu posedă în sine Cearta. Dar un lucru se poate cunoaște doar prin ceea ce e la fel cu el. Într-adevăr, Empedocle spune :

„Noi prin pămînt doar cunoaștem pămîntul, iar apa, prin apă,
Și prin eter, divinul eter, iară focul prin focul
Pustiitor, și iubirea doar prin ajutorul iubirii,
Tot precum cearta o cunoaștem prin cearta cea nenorocită“¹⁰³.

Dar, ca să ne întoarcem de unde a pornit discuția, reiese limpede că Cearta e tot atîta pricina pieirii, cît este și a ființei, precum și Iubirea nu e numai cauza existenței, căci cînd ea adună lucrurile laolaltă desființează ceea ce era despărțit¹⁰⁴. Cu toate astea, el nu poate să ne indice pricina schimbării însăși ; el spune doar că așa sînt potrivite lucrurile de la natură :

¹⁰¹ Fragm. 21 Diels.

¹⁰² Fragm. 36 Diels.

¹⁰³ Fragm. 109 Diels.

¹⁰⁴ De unde ar rezulta o totală incoerență la Empedocle.

„Însă cînd în mădularele Totului Cearta crescut-a
 Vajnic, la cinste — ajungînd, în soroacele lungi ale vremii
 Care menite i-au fost, prin jurămînt, spre schimbare...”¹⁰⁵.

vrînd să spună că schimbarea e necesară, dar fără să arate o cauză a necesității acestei schimbări. Dar într-atîta e numai el singur consecvent în ceea ce spune, și anume : el nu admite că doar unele ființe sînt pieritoare, iar altele nu, ci afirmă că toate sînt supuse pieirii, afară de elemente. Dar întrebarea pe care ne-o punem acum este : de ce unele ființe sînt vremelnice, iar altele nu, deși toate derivă din aceeași obîrșie ?

Cele spuse pînă acum fie-ne de ajuns ca să se vadă că nu aceleași principii guvernează cele două categorii de ființe¹⁰⁶. Dar dacă admitem că principiile pentru aceste două feluri de ființe sînt deosebite, se pune problema dacă și principiile celor vremelnice au a fi considerate ca eterne sau ca vremelnice. Dacă sînt vremelnice, e limpede că și ele au o obîrșie a lor din care derivă¹⁰⁷, căci totul pierе în cele din care s-a născut. Consecința ce reiese de aci e că unele principii au prioritate în timp față de cele derivate din ele. Dar e peste putință să admitem acest lucru, indiferent dacă cu această înșirare de principii ne oprim la un punct dat sau continuăm cu ea la nesfîrșit¹⁰⁸. Afară de aceea ne întrebăm : cum pot exista cele vremelnice, dacă înseși principiile vor fi nimicite ? Iar dacă admitem că aceste principii sînt eterne, pentru care motiv din ceva etern iese ceva pieritor, iar din alt principiu etern iese ceva etern ? Dar aceasta nu e probabil, ci e sau imposibil sau reclamă o discuție tare îndelungată. Afară de aceasta, nimeni n-a cutezat să admită că principiile sînt diferite¹⁰⁹, ci s-a afirmat că **1001 a** toate principiile sînt aceleași pentru toate lucrurile. Izbindu-se de această primă dificultate, diverșii gînditori o privesc în treacăt, ca și cum ar considera că nu prezintă nici o însemnătate.

Dintre toate problemele, cea mai grea de cercetat, dar a cărei examinare e cea mai necesară pentru cunoașterea adevărului, este de a ști dacă Unul și Ființa constituie substanțe ale lucrurilor și dacă aceste două elemente, primul ca Unul, celălalt ca Ființa, sînt entități de sine stătătoare sau dacă trebuie să cercetăm ce e este Unul și ce e Ființa, ca determinări ale altei substanțe ce stă la temelia lor¹¹⁰. Unii împărtășesc prima părere,

¹⁰⁵ Fragm. 30 Diels.

¹⁰⁶ Acele pieritoare și acele nepieritoare.

¹⁰⁷ Adică există principii ale principiilor, și am putea merge la nesfîrșit.

¹⁰⁸ În ambele cazuri, principii care derivă din alte principii nu mai sînt principii ; principiile sînt prime în sine.

¹⁰⁹ Pentru ființele pieritoare și ființele nepieritoare.

¹¹⁰ Este vorba de elemente : foc, aer, apă, pămînt ; sau de prietenie și ură.

alții pe cealaltă. Așa, Platon și pitagoricienii admit că Unul și Ființa nu sînt în funcție de un substrat deosebit de ele, ci că așa e natura lor, că ele constituie chiar substanța lucrurilor. Fiziologii încă, cum era Empedocle, ne explică ce este Unul ¹¹¹, raportînd această noțiune la un lucru mai cunoscut, căci după el s-ar părea că Prietenia este acest principiu, întrucît ea e pricina care explică unitatea tuturor lucrurilor. Unii însă ¹¹² pretind că Focul, iar alții că Aerul constituie acest Unul și Ființa din care au provenit și dăinuiesc toate lucrurile. Tot așa gîndesc și cei ce admit mai multe elemente, căci și ei sînt siliți să recunoască cum că, după teoria lor, trebuie să existe atîtea unități și ființe cîte principii afirmă că există.

Dar, dacă nu propunem Unul și Ființa ca substanță de sine stătătoare, nu mai există nici una din celelalte noțiuni generale, căci acestea sînt noțiunile cele mai generale din toate ; iar dacă nu mai există nimic care să fie Unul în sine sau Ființa în sine, e greu de admis că mai poate dăinui ceva în afară de așa-numitele lucruri individuale ¹¹³. Afară de aceea dacă Unul nu e o substanță de sine stătătoare, e limpede că nu poate exista nici numărul ca ceva deosebit de lucruri ¹¹⁴, căci numărul constă din unități, iar unitatea e același lucru ca Unul ¹¹⁵. Dacă, dimpotrivă, există ceva care este Unul în sine și Ființa în sine, e necesar ca Unul și Ființa să constituie propria lor substanță, căci nu există altceva despre care aceste noțiuni pot fi exprimate ca predicate, ci tocmai ele însele sînt propriul lor substrat ¹¹⁶.

Dar, pe de altă parte, dacă există Unul în sine și Ființa în sine, se ivește dificila întrebare : Cum mai poate exista ceva în afară de ele, cum pot lucrurile să fie mai multe decît unul ? Căci ceea ce e altceva decît Ființa nu există, așa că se ajunge în mod necesar la concluzia lui Parmenide că tot ce este Unul și că acest Unul este Ființă ¹¹⁷.

¹¹¹ Pentru Empedocle, Unul este afirmat despre Prietenie, care reprezintă cu adevărat primul substrat al lucrurilor.

¹¹² Toate aceste teorii care urmează au fost deja expuse I (A), 3, 987 a, 7 și urm.

¹¹³ Și orice știință devine imposibilă, căci nu poate exista știința despre indivizi.

¹¹⁴ Teoria pe care o susțin pitagoricienii, Platon și discipolul acestuia Speusip.

¹¹⁵ Unitatea fiind identică cu Unul și orice număr fiind compus din unități, rezultă că dacă Unul nu e substanță, nici numerele, derivate din Unul, nu sînt substanțe.

¹¹⁶ Acest argument este de o înțelegere anevoioasă, și Alexandru din Afrodisia îi dă trei interpretări, dintre care una a fost adoptată de majoritatea comentatorilor moderni (nu însă și de Bonitz). Iată această interpretare : dacă admitem un Unul în sine și o Ființă în sine, admitem prin aceasta chiar că sînt substanțe ; ceea ce înseamnă că Unul și Ființa nu sînt subordonate unei substanțe superioare, în sensul platonician, adică mai universale. Drept care nu există nimic altceva decît Unul și Ființa care să fie afirmat mai universal despre lucruri.

¹¹⁷ Iar tot ce nu este Unul sau Ființa este, pe linia idealismului subiectiv al lui Parmenide, Neființa, iluzia multilateralității lucrurilor pieritoare și supuse schimbării. Fragm. 7 Diels.

Dificultatea subzistă în ambele cazuri : fie că Unul nu este substanță 1001 b de sine stătătoare, fie că Unul există în sine, e imposibil de admis că numărul ar exista ca o substanță. Într-adevăr, dacă Unul în sine nu e o substanță, s-a arătat mai sus ¹¹⁸ de ce nici numărul nu poate să aibă această calitate. Dacă admitem însă că numărul e ceva independent, reiese de aici aceeași dificultate ca și cu privire la Ființă ¹¹⁹. Căci de unde ar putea proveni, pe lângă de sine stătătorul Unu în sine, încă un altfel de Unul ? În chip necesar, acesta ar trebui să fie un ne-unul. Dar tot ce există este sau o unitate sau o pluralitate care e constituită din unități. Afară de aceea dacă Unul ar fi indivizibil, atunci, după axioma lui Zenon ¹²⁰, ar trebui ca el să fie nimic. Căci ceea ce prin adăugarea sau scăderea sa nu face ca o mărime să devină mai mare sau mai mică nu face parte din categoria celor existente, deoarece orice mărime este ceva existent și, dacă e o mărime, este ceva material, căci ce e material este existent din toate punctele de vedere. Celelalte obiecte însă fac ca lucrurile la care se adaugă să ajungă uneori mai mari, alteori nu, cum e cazul cu suprafața și linia ¹²¹, când ceea ce se adaugă sporește mărimea, dar nu cu punctul și cu unitatea, unde aceasta nu are loc. Dar Zenon pornește în cercetarea lui în mod grosolan ; se poate admite că există și ceva indivizibil, așa că din această privință se poate susține și contra lui Zenon afirmația despre indivizibil ¹²². Firește că un astfel de element, când e adăugat, nu va aduce după sine o mărime în întindere, ci o sporire ca număr. Dar întrebarea e ¹²³ : cum se poate să provină mărimea din Unul sau mai multe elemente de acestea indivizibile ? În acest caz ar trebui să admitem că și linia constă din puncte. Dar chiar dacă am recunoaște, cum fac mulți ¹²⁴, că numărul ia naștere din Unul în sine și din altceva care nu e Unul, tot rămîne deschisă întrebarea : cum se face că

¹¹⁸ 1001 a, 24—27.

¹¹⁹ 1001 a, 31 și urm. Parmenide a susținut că nu pot fi ființe în afară de Ființă ; s-ar putea susține la fel că nu există unu (unitate) în afară de Unul. Dar în acest caz, nu vom avea nici pluralitate, dat fiind că pluralitatea se compune din unități ; și nu vom avea număr.

¹²⁰ Zenon eleatul, din școala lui Parmenide. Prin axioma lui Zenon înțelegem că Ființa este funcție de mărime, care singură e divizibilă și singură există, fiindcă singură, adăugată sau scăzută, ne poate da sporire sau descreștere. Punctul, lipsit de mărime, adică indivizibil, nu este nimic ; este identic cu Unul.

¹²¹ În concepția lui Zenon, linia nu are cu adevărat existență, fiind compusă din puncte : ea nu sporește sau micșorează o mărime decât dacă este așezată în prelungire (adică adăugată) și nu alăturată (adică suprapusă) ; același lucru despre suprafață : nu este o mărime decât dacă se adaugă și nu dacă se suprapune.

¹²² Indivizibilul are o existență ; este ceea ce explică tocmai că, dacă nu mărește o întindere prin adăugire, totuși sporește un număr.

¹²³ Problema subzistă, susține acum Aristotel, chiar dacă raționamentul lui Zenon e lipsit de valoare.

¹²⁴ Pentru Platon, acest de al doilea principiu e Diada nedefinită (adică Inegalul, adică Marele și Micul). Unul e principiul formal, iar Diada principiul material.

produsul obținut este o dată un număr, alteleori o mărime, dacă Ne-Unul ce se adaugă Unul-ui este considerat în ambele cazuri ca o Inegalitate și ca fiind de aceeași natură ? Căci e evident că nu putem vedea nici cum din Unul și din Inegalitate și nici cum dintr-un număr și din Inegalitate pot să ia naștere mărimile ¹²⁵.

CAPITOLUL 5

În strînsă legătură cu cele de mai sus se pune întrebarea dacă numerele, corpurile, suprafețele și punctele sînt substanțe independente sau nu. Căci dacă nu sînt, nu ne putem explica ce este Ființa și ce sînt substanțele lucrurilor. Căci însușirile, mișcărilor și relațiile, stările și raporturile se pare că nu semnifică substanța nici unui lucru, căci ele toate sînt predicatele unui substrat ¹²⁶ și nici unul din ele nu constituie un obiect concret. Pe lîngă acelea care par, în cea mai mare măsură, a însemna substanța 1002 a în sine, adică Apa, Pămîntul, Focul și Aerul, din care sînt alcătuite corpurile compuse, apar stările de cald și de frig și altele asemănătoare ¹²⁷, ca atribute, nu ca substanțe independente, și numai corpul căruia îi revin aceste determinări subzistă ca o realitate și ca o substanță independentă. Dar corpul este o substanță într-o măsură mai mică decît suprafața lui, precum aceasta e o substanță într-un grad mai mic decît linia, iar aceasta într-o măsură mai mică decît punctul și unitatea. Căci corpul e doar determinat de acestea. Ele pot, pe cît se pare, să existe și fără corp, dar e peste putință ca corpul să existe fără acestea.

Așa se explică de ce, pe cînd cei mai mulți cugetători și dintre inșii cei mai vechi socoteau numai corpul ca constituind substanța și existența, iar celelalte ca niște însușiri ale lui, încredințați că principiile corpurilor sînt principiile celor existente, filozofii mai noi ¹²⁸, cărora li se atribuie o mai

¹²⁵ Aristotel pune în evidență faptul că platonicienii nu-și pot explica cum, însumind unități, se pot reprezenta atît numere aritmetice cît și mărimi ale geometriei. În ce-l privește, el știe să facă distincție între cantități continue (mărimile) și cantitățile discontinue (numerele).

¹²⁶ Fiind predicate, determinări ale substanțelor, nu pot fi substanțe ele însele.

¹²⁷ Ca manifestări ale elementelor din care sînt compuse (elementele fiind focul etc).

¹²⁸ Această opinie aparține pitagoricienilor și lui Platon care nu se mulțumesc, ca filozofii vechi, susține Aristotel, să admită numai principii materiale. S-ar părea, după această teză, că materialismul a precedat idealismul în timp. În realitate, contrar acestor afirmații ale Stagiritului, noi știm că lupta dintre materialism și idealism, caracteristică tuturor societăților împărțite în clase antagoniste, s-a manifestat fără încetare în Grecia sclavagistă.

mare sagacitate, susțin că numerele joacă acest rol de principii. Dar, după cele spuse mai înainte, dacă nu corpurile sînt acelea care constituie substanța, atunci nu va mai exista nici o substanță și nici o ființă. Căci cele ce apar la ele ca accidente nu merită să fie numite realități.

Dacă recunoaștem că liniile și punctele au un caracter mai pronunțat de substanță decît corpurile — dar nu prea vedem bine ce fel de corpuri sînt acelea în care apar ele, căci e exclus să ne închipuim că liniile și punctele aparțin domeniului lucrurilor sensibile ¹²⁹ — rezultă că nu ar mai putea exista nici o substanță. Apoi, liniile, punctele etc. apar ca fiind niște diviziuni ale corpului ¹³⁰, fie ca lățime, fie ca adîncime, fie ca lungime. Afară de acestea, într-un solid există orice figură sau, tot așa de bine, nici una ¹³¹. Dacă în blocul de marmură nu e cuprinsă, de pildă, statuia lui Hermes, atunci nici în cub nu e conținută, ca o parte determinată, jumătatea cubului, și tot așa nici suprafața. Căci, dacă s-ar afla în el orice suprafață, s-ar afla, implicit, și aceea care îl împarte în două jumătăți ¹³². Același lucru se poate spune și despre linie, punct și unitate. Așadar, dacă corpul este prin excelență o substanță, iar lucrurile menționate — linia, punctul etc. — căroră nu li se recunoaște calitatea de substanțe, joacă rolul de substanță într-un grad și mai mare decît corpul ¹³³, atunci nu mai putem ști ce e Ființa și substanța lucrurilor. Din cele afirmate aici mai decurg și alte consecințe absurde relativ la fenomenul nașterii și al pieirii. Căci s-ar părea că substanța, dacă, după ce n-a existat mai înainte, pe urmă capătă ființă, sau dacă a existat înainte, apoi nu mai există, este și ea, prin aceasta supusă procesului de naștere și pieire ¹³⁴. Dar noi știm, că punctele, liniile și suprafețele nu pot nici să se nască, nici să piară, deși ele apar și dispar ¹³⁵. Într-adevăr, cînd corpurile se ating sau se despart în două părți, 1002 b știm că atunci cînd se ating din două devin unul, iar cînd unul se împarte devine două părți. Prin urmare, cînd s-a operat această reunire, ceea ce mai înainte însemna două corpuri despărțite unul de altul nu mai este, ci a dispărut, iar cînd are loc diviziunea unui corp rezultă ceva care nu exista

¹²⁹ Liniile și punctele aparțin corpurilor matematice, și nu corpurilor lumii sensibile; or, numai sensibilul posedă existență substanțială.

¹³⁰ Adică sînt accidente.

¹³¹ Figurile există numai în gînd, ca și diversele înfățișări pe care le prezintă un număr, sau înfățișarea lui Hermes pe care o prezintă un bloc de marmură sculptat.

¹³² Adică aceea care limitează jumătatea cubului.

¹³³ Adică, dacă ne alăturăm și susținerii fiziologilor și susținerii platonicienilor, nu mai știm ce să credem.

¹³⁴ Drept care, substanța trece de la neființă la ființă și invers, adică de la potență la act și invers, datorită procesului generării și corupției (nașterii și distrugerii).

¹³⁵ Apariția și dispariția unui corp geometric nu se datorește generării și corupției.

mai înainte. Ce să mai zicem de punct, care e indivizibil ¹³⁶ ! Acesta totuși nu a putut fi divizat în două părți atunci când s-a tăiat o linie în două. Dar dacă admitem că linia, punctul etc., sînt supuse pieirii și nașterii, ele trebuie să provină din ceva ¹³⁷. Tot așa se întîmplă și cu momentul în timp ; nici el nu poate fi supus procesului nașterii și pieirii, și totuși el pare a fi mereu altul, ca unul ce nu are calitatea de a fi o substanță ¹³⁸. E limpede că tot așa stau lucrurile și cu punctele, cu liniile și cu suprafețele. Raportul dintre ele e același, căci toate sînt depotrivă sau limite, sau diviziuni ¹³⁹.

CAPITOLUL 6

În genere se poate pune și întrebarea ¹⁴⁰ : de ce, în afară de Obiectele sensibile și cele intermediare ¹⁴¹, trebuie să mai căutăm și un alt element, rol pe care noi, platonicienii, îl atribuim Ideilor.

Lucrul acesta e datorit faptului că Obiectele matematice se deosebesc — e adevărat — de cele sensibile de pe pămînt într-unele privințe, dar nu se deosebesc de loc prin aceea că și unele și celelalte se găsesc într-un număr neterminat de exemplare din aceeași specie ¹⁴². De aceea principiile intermediarelor matematice nu sînt determinate numericește, cum se întîmplă, de pildă, și cu literele, care sînt principiile sunetelor concrete ale graiului, care nu sînt fixate numericește, ci numai ca specie ¹⁴³ ; numai să nu ne gîndim la sunetele unei anumite și aceleiași silabe sau la un anume grup de sunete, căci atunci, firește, și numărul literelor va fi determinat ¹⁴⁴.

¹³⁶ Nici aici nu sîntem în prezența unei generații sau corupții, procese ce presupun diviziunea și joncțiunea, dat fiind că punctul e indivizibil.

¹³⁷ Oala provine din lut, adică din altceva. Din ce altceva provine o linie ?

¹³⁸ O clipă urmează alteia ; dar clipele nu se nasc. Ceea ce se explică prin faptul că momentele timpului nu sînt substanțe.

¹³⁹ Iar nu substanțe.

¹⁴⁰ Această întrebare îi vine lui Aristotel, ca să zicem așa, pe parcurs. Ea nu apare în enumerarea de la cap. 1, caracterul ei general o impune totuși cercetării.

¹⁴¹ Obiectele matematice, intermediare între lucrurile sensibile și Idei.

¹⁴² Obiectele matematice se deosebesc de cele sensibile prin aceea că nu sînt generabile și coruptibile și că nu sînt mobile. Dar și unele și altele apar ca exemplare din aceeași speță, în număr nedeterminat.

¹⁴³ Aristotel revine la comparația deja folosită 4, 999 b, 24 și urm. În rezumat : avem atîtea spețe de litere cîte sînt în alfabet ; dar într-o carte aceeași literă apare într-un număr nedeterminat de ori. Lucrurile se petrec la fel cu diferitele spețe de linii (dreapta, curba, circumferința) sau de solide (cubul, sfera, cilindrul), care apar într-un număr nehotărît de exemplare în caietele elevilor unei clase.

¹⁴⁴ Aristotel derutează cu această restricție, pîrindu-i-se că cele de mai sus, referitoare la graiul omenesc, nu reprezintă o privire corectă dacă nu li se aduce o precizare. Anume că cele arătate nu sînt valabile dacă considerăm o anumită silabă compusă din anumite litere în număr strict limitat.

Tot așa se întâmplă și cu cele intermediare, căci și în acest caz exemplarele de aceeași specie sînt infinite. Așadar, dacă pe lângă elementul material și cel matematic nu mai există și altceva, care după unii sînt Ideile, atunci nu mai există nici o substanță care să fie ca număr una, ci și ca specie să fie una, iar principiile lucrurilor vor fi determinate nu după număr, ci numai după specie ¹⁴⁵. Dar, dacă se impune această consecință, trebuie să admitem și Ideile. Căci chiar dacă această teorie nu e bine lămurită de partizanii Ideilor, totuși ceea ce ei afirmă și trebuie să afirme e că fiecare Idee este o substanță, iar nu numai un accident ¹⁴⁶. Dar dacă admitem Ideile ca existînd și considerăm principiile ca număr și nu ca specie, din această afirmație reies consecințele imposibile pe care le-am arătat mai înainte ¹⁴⁷.

Altă problemă înrudită cu acestea e de a ști dacă elementele există în chip potențial sau actual. Dacă admitem că ele există în acest din urmă fel, rezultă că există ceva înainte de principii ¹⁴⁸. Căci actualul presupune înaintea lui posibilul, și nici nu e necesar măcar ca tot ce e posibil să ajungă în starea de actualitate. Dacă elementele există doar în chip potențial, sîntem îndreptățiți să admitem că s-ar putea să nu existe nici un lucru. Căci posibil este și ceea ce n-a căpătat încă ființă. Devine numai ceea ce n-a căpătat încă ființă; dar nimic nu ajunge la realizare dacă nu are puțința de a fi ¹⁴⁹.

Acestea sînt dificultățile de care ne izbim cînd ne ocupăm de principii. La ele se mai adaugă și întrebarea dacă principiile există ca ceva general sau ca ceva ce numim lucruri individuale. Dacă ele sînt generale, atunci ele nu vor fi substanțe. Căci nici o noțiune comună nu indică un lucru concret, ci o însușire, pe cînd substanța indică un lucru concret. Însă, dacă

¹⁴⁵ Gîndirea lui Aristotel nu se exprimă aici clar din cauza unei devieri pe care o suportă. Raționamentul este următorul: lucrurile sensibile au o unitate specifică și o diversitate numerică (Callias și Socrate aparțin unei aceleiași spețe, aceea de om, și nu diferă decît numeric, fiind doi indivizi ai speței om); același lucru se petrece cu obiectele matematice. Dar principiile nu sînt nici ca obiectele sensibile, nici ca obiectele matematice; căci ele sînt unități din toate punctele de vedere și nu li se îngăduie diversitatea numerică. Orice principiu fiind unul ca speță și unul ca număr, are caracterul unei categorii individuale. Ceea ce ne-ar conduce să admitem existența Ideilor, realități ce vin peste lucrurile sensibile și cele matematice.

¹⁴⁶ Ideea, pentru a fi substanță, va fi în sine, iar nu o simplă determinare.
¹⁴⁷ 4, 999 b, 27—1000 a, 4.

¹⁴⁸ Anume puterea. Marmura este statuia în putere (în potențial); dar marmura este anterioară statuii.

¹⁴⁹ Ceea ce e în puțință de a fi nu există încă; deci principiile nu ar exista încă dacă susținem că sînt în puțință. Dar atunci nici lucrurile care derivă din principii nu există. Ceea ce se înscrie în devenire nu există, precum nici ceea ce este în puțință nu există în chip actual.

noțiunea comună ar fi un lucru concret, iar ceea ce e exprimat ca predicat comun ar constitui o unitate, ar rezulta că Socrate constă din mai multe viețuitoare ; așa, el ar fi mai întâi el însuși, apoi om, apoi ființă vie, în cazul când fiecare din aceste noțiuni indică un obiect concret și unic ¹⁵⁰. Iată ce consecințe trebuie să tragem când concepem principiile ca ceva general. Dacă însă nu le concepem ca ceva general, ci ca lucruri individuale, atunci ele nu pot deveni obiectul științei, căci toate științele au ca obiect generalul ¹⁵¹. Dacă e vorba să existe o știință a acestor principii, ar trebui să existe alte principii înaintea principiilor ¹⁵² care ar fi de o natură universală.

¹⁵⁰ Socrate ar fi în mod concomitent mai multe ființe ; atâtea câte atribute îi cunoaștem.

¹⁵¹ Aceasta e o axiomă a aristotelismului.

¹⁵² Și principiile pe care le-am considera nu ar mai fi principii.

Cartea IV (Γ)

CAPITOLUL 1

Există o știință care consideră atât Ființa ca fiind¹, cât și proprietățile ei esențiale. Ea nu se confundă cu nici o știință specială, căci nici una din acestea nu consideră Ființa ca atare în general, ci fiecare din ele își asumă o parte din ea și examinează însușirile ei, cum fac, de pildă, științele

¹ *Ființa ca fiind* (τὸ ὄν ἢ ὄν) constituie obiectul de bază al întregii metafizici aristotelice, din care cauză aceasta poate fi denumită și ontologie. Nu poate fi vorba să analizăm aici acest concept de *Ființa ca fiind* și să anticipăm printr-o prezentare de ansamblu asupra expunerii bogate și nu întotdeauna unitare în sensurile ei pe care o găsim în cărțile ce urmează. În studiul nostru introductiv am insistat asupra dificultății pe care o întâmpină traducerea în limba română a expresiei grecești; această traducere implică o refamiliarizare a limbii noastre cu un sens vechi, mult mai general, al termenului de *ființă*, care pierde orice legătură cu acela de *vietate*; de aici urmează ca filozofia, pentru a face față unor necesități proprii imperative, să manifeste exigențe, în ce privește valorificarea termenului de *ființă*, care îl îndepărtează de uzul comun. Ne grăbim să adăugăm, de altfel, că nu numai aristotelismul impune traducătorului găsirea unei soluții comode care să prezinte substantivul „ceea ce este”; într-o egală măsură, limba noastră filozofică trebuie să aibă la dispoziție un cuvânt care să redea fr. *être*, eng. *being*, germ. *Sein* etc. pe care îl aflăm în textele filozofice respective, fie că interpretează sau nu termenul aristotelic τὸ ὄν. Nici un moment nu ne-am putea gândi să folosim pentru toate acestea termenul de *existență*, dat fiind că acesta rămâne rezervat pentru a reda cuvântul francez *existence*, din care derivă de altfel. Așa că trebuie să ne hotărîm să desemnăm prin termenul *ființă* orice lucru care este, sperînd că vom încetățeni definitiv în limba noastră acest cuvînt în sensul dorit.

Nu o dată științele și tehnicile au crezut că sînt îndreptățite să denatureze sensurile unor cuvinte uzuale spre a le adapta nevoilor lor. În ce o privește însă, filozofia, a cărei carieră nu se desfășoară în cercul mai mult sau mai puțin strîmt al unor profesioniști, trebuie să se ferească de a folosi o terminologie ce nu are o largă circulație. În cazul de față, acordînd termenului *ființă* un sens lărgit, avem conștiința că nu facem altceva decît să-l menținem în săgașul său primitiv, care se resimte la originea latină a cuvîntului. Nu poate fi deci vorba de o denaturare a înțelesului său adevărat.

Acestea fiind spuse în legătură cu termenul *ființă*, socotim că nu întâmpinăm nici o dificultate cu privire la expresia *Ființa ca fiind*, pe care o vom întîlni mereu de acum înainte în textul *Metafizicii*. O justificare a acestui enunț, la care ne menținem, am dat în studiul introductiv.

matematice². De vreme ce însă noi sîntem în căutarea supremelor principii și cauze, de bună seamă că acestea au a fi socotite ca principiile unei naturi anume, care dăinuiește în sine și prin sine³. Dacă deci acei care au cercetat elementele lucrurilor au cercetat aceste principii, atunci și elementele, în chip neapărat, trebuie să aparțină Ființei ca fiind, și nu accidentelor acesteia⁴. De aceea și noi avem a lua în considerare primele cauze ale Ființei ca fiind.

CAPITOLUL 2

Despre ființă se vorbește în multe sensuri, dar în raport cu un anume punct de vedere și cu privire la o anume natură; prin urmare nu numai în sensul că doar cuvîntul ar rămîne același, ci în felul cum se întrebuintează cuvîntul „sănătos“⁵. Într-adevăr, tot ce numim sănătos e într-un raport oarecare cu sănătatea, fie prin faptul că o ocrotește sau o restabilește sau constituie o caracteristică a sănătății sau e receptiv pentru ea. Tot în același raport se găsește cuvîntul „medical“ cu arta medicală. ^{1003 b} Medical se numește în primul rînd cel care posedă arta medicinei, apoi acela care are aptitudine pentru ea sau, în sfîrșit, ceea ce ține de exercitarea acestei arte. În același fel avem a interpreta și alte expresii. Ei bine, tot astfel se vorbește și despre Ființă în multe accepții⁶, dar

² Metafizica ar fi deci știința caracterelor generale a tot ce este, spre deosebire de toate celelalte științe, care nu abordează ființa decît dintr-un punct de vedere special. Acest punct de vedere, care domină în cartea IV (Γ), nu e prețutindeni menținut de Aristotel; astfel, constatăm în numeroase texte că metafizica este tot una cu teologia, ceea ce denotă o puternică reminiscență platoniciană.

³ Această natură este tocmai Ființa care este realitatea pe care o descoperim în legătură cu cauzele prime și cu principiile supreme.

⁴ Aristotel face aluzie aici la filozofii din vechime. Ei au stabilit elementele lucrurilor; dar aceste elemente prime aparțin Ființei ca fiind și nu constituie accidente ale ființelor particulare. Cf. amplele discuții din cartea I (A).

⁵ Cuvîntul „sănătos“ presupune o identitate omonimică de gen care nu ne interesează, și o identitate de analogie la care tocmai Aristotel face aluzie aici, în sensul că tot ce se referă la medicină și face obiectul acestei științe particulare apare în legătură de analogie cu sănătatea. Scopul pe care și-l propune aici Aristotel este de a sublinia de la bun început că Ființa ca fiind nu e o unitate generică și universală; ea este numai a denumire comună, și nu o quidditate. Cu alte cuvinte, ea nu reprezintă o universalitate generică, ci o universalitate analogică. Este ușor de înțeles de ce insistă Aristotel asupra acestui aspect: dacă Ființa ca fiind ar fi un gen unitar, ea ar fi de resortul unei științe unice, iar metafizica ar absorbi celelalte discipline; dacă, dimpotrivă, nu este un gen, apoi nu poate forma obiectul unitar al unei științe, și atunci metafizica nu există ca știință. Aristotel caută un refugiu în universalitatea analogică.

⁶ După diferitele categorii (substanță, calitate, cantitate, poziție etc.).

totdeauna cu privire la unul și același principiu. Astfel, unor lucruri le zicem ființe, pentru că sînt substanțe, altora, pentru că sînt însușiri ale substanței⁷, apoi altora pentru că sînt pe calea spre substanță⁸ ori reprezintă pieirea, privația determinare sau elementul productiv sau generator al substanței⁹ sau a ceea ce e numit din pricina raportului său cu substanța¹⁰ ori pentru că sînt o negație a celor înșirate mai sus¹¹ sau a substanței. Spunem doar și despre Neființă că este o Neființă¹².

Dar cum, așadar, toate cele relative la sănătate constituie o știință unitară, aceeași observație se poate face și despre orice alt domeniu. Căci datorită unei științe speciale nu constă doar în a cerceta ceea ce se numește după una și aceeași noțiune, ci și ceea ce e considerat ca raportîndu-se la o singură natură¹³. Căci și acest din urmă lucru ține oarecum de obiectul științei respective. E evident deci că e de datorită unei singure științe să cerceteze tot ce e ființă. Peste tot însă o știință e aceea care se ocupă cu principiul suprem de care depinde și de la care și capătă toate celelalte¹⁴. Or, dacă acest principiu este totdeauna substanța¹⁵, atunci e de datorită filozofului să posede principiile și cauzele substanțelor. Pentru orice gen de lucruri există doar o senzație¹⁶ și o știință. Așa, de pildă, gramatica, care e una, cercetează totalitatea sunetelor cuvintelor. Tocmai de aceea una e știința care cercetează toate speciile Ființei ca fiind, iar despărțirile acestei științe au în vedere speciile Ființei¹⁷. Numai că Ființa și Unul sînt unul și același lucru și de aceeași natură¹⁸, pentru că apar împreună, ca principiu și cauză, prin aceeași noțiune unitară¹⁹; totuși,

⁷ Cum ar fi căldura, frigul, uscatul, umedul.

⁸ Fiind numai în potență, și nu în act.

⁹ Cauza ei eficientă.

¹⁰ Corelativii substanței.

¹¹ Căci și negarea unei însușiri cu privire la un obiect îl poate caracteriza.

¹² S-ar putea spune mai precis: chiar și Neființa este, fiind neființă.

¹³ Raportîndu-se la o singură natură de pe urma unui caracter analog comun.

¹⁴ Fiecare știință are un obiect prim; acest obiect este pentru medicină sănătatea, pentru aritmetică numărul, iar pentru metafizică substanța.

¹⁵ Pentru metafizică.

¹⁶ Orice știință are deci un obiect real; fiecare oglindește realitatea unui obiect determinat. Aristotel se manifestă, astfel, de la început în opoziție cu idealismul rupt de realul concret și sensibil și, în special, cu idealismul platonician și concepția acestuia despre știință.

¹⁷ Metafizica este o singură știință: dar ea poate cuprinde subîmpărțiri. Cf. mai departe 1004 a, 2—5, dar și III (B), 1, 995 b, 10—13; 2, 997 a, 15—25; VI (E), 1, 1026 a, 13—32.

¹⁸ Aristotel abordează acum o problemă cu totul nouă. El caută să stabilească o corelație strînsă între *Ființă* și *Unul*. La rîndul său, *Unul* atrage în cîmpul filozofiei corelatele *Același*, *Asemuiitorul*, *Egalul*, precum și contrariile acestor noțiuni. Toate reprezintă același principiu, adică aceeași cauză, cauza și principiul fiind și ele noțiuni corelative.

¹⁹ Este vorba aici de *Ființă* și de *Unul*, care nu formează o noțiune unică.

n-are a face dacă le tratăm la fel, ba chiar acest procedeu ne este folositor. În definitiv e același lucru dacă spunem : *un om* sau *om ființind* sau pur și simplu *om*²⁰, iar când, dublând expresia, zicem : el e *un om*, ea nu înseamnă altceva decît : el *este om*. De aceea e evident că nici cu ocazia procesului de naștere sau pieire nu se poate despărți omul în ființă de om²¹, precum, deopotrivă, nici dacă spunem : un om este sau omul este. E limpede deci că adaosul noțiunii de Ființă pe lângă Unul, înseamnă același lucru, și invers, când noțiunii de ființă i se adaugă aceea de Unul, înseamnă același lucru ca Ființa. Apoi, substanța fiecărui lucru în parte este una, nu în chip accidental²², după cum, de asemenea, ea are caracterul de ființă nu în chip accidental, așa că există tot atâtea specii ale Unului cîte sînt și ale Ființei²³, iar menirea ce cade în sarcina aceleiași științe, este de a cerceta determinarea precisă a acestor specii vreau să spun, adică, Identitatea, Egalitatea etc., cît și celelalte de acest fel, ca și **1004 a** *contrarele* lor²⁴. Dar mai toate contrarele se pot reduce la acest principiu. Dar noi vom cerceta aceasta în cartea intitulată *Alegerea contrariilor*²⁵.

Deci filozofia are atâtea părți cîte substanțe sînt, așa că, în chip necesar, există o primă substanță din care derivă aceea care vine după ea²⁶, căci Unul și Ființa cuprind, prin firea lor, genuri și vor exista prin urmare atâtea ramuri ale științei cît sînt și genurile Ființei și Unului. În această privință, filozoful se comportă ca și matematicianul. Într-adevăr, și matematica are ramuri, dintre care una e fundamentală și alta secundară, și încă altele care urmează într-o ordine anumită²⁷.

²⁰ Fie noțiunea *om*. Dacă vorbesc de *un om*, înseamnă că am în vedere nu acea noțiune, ci pe Callias sau pe Socrate, adică un exemplar ce există al acelei noțiuni de om ; deci *om care există* și *un om* e tot una ; tot astfel, dacă spun *om*, nu mă gîndesc la specia *om*, ci la *un om*, la *omul care există* în fața mea. În definitiv, lui Aristotel îi lipsește expresia de *specimen* prin care un individ apare numeric ca existent și rămîne totuși înscris în specie ca o realitate concretă legată de ea.

²¹ Esența rămîne aceeași, fie că e vorba de un om ce se naște și piere, fie că avem în vedere noțiunea de om. Indivizii în speță diferă numai numeric : *un om*, *alt om*, *un al doilea om* etc. Existența nu modifică deci esența ; ea se afirmă o dată cu *unul*, expresie a individului.

²² Ci prin natura substanțială a lucrului cuprinsă în noțiune.

²³ Fiindcă s-a stabilit că Unul și Ființa sînt corelative.

²⁴ Identical este Unul după substanța ; Asemuitorul este Unul după calitate. Contrariul Unului este celălalt, acel al asemuitorului, neasemuitorul, acel al egalului, inegalul etc. Toate noțiunile de mai sus, ca și contrariile lor, aparțin unei aceleiași științe, ele derivînd dintr-o noțiune primă.

²⁵ Trimiterea nu se referă la un tratat al lui Aristotel dintre acelea ce ne sînt cunoscute și rămîne nelămurită.

²⁶ De unde filozofia primă și filozofia secundă, împărțită ea însăși în mai multe ramuri.

²⁷ Despre matematici și ramurile ei, vezi VI (E), 1, 1026 a, 13 și urm.

Deoarece însă cercetarea contrariilor cade în sarcina unei științe²⁸, iar Unității i se opune Pluralitatea, rezultă că revine aceleiași științe sarcina să considere negația și privația, pentru că unitatea poate fi examinată din două puncte după care are loc negația și privațiunea²⁹. Într-adevăr, noi spunem sau pur și simplu că nu există cutare lucru, sau că nu există la cutare gen. În acest din urmă caz, afară de ceea ce e negat, se mai adaugă Unului și negația care marchează deosebirea, căci negația înseamnă numai lipsa lucrului negat ; cînd e vorba însă de privațiune, avem de-a face și cu un oarecare substrat anume la care se referă privațiunea.

Unuia i se opune deci Pluralitatea, așa că e de datoria sus-zisei științe să-și însușească cunoștința contrariilor noțiunilor pomenite, ca Identical, Asemuiitorul, Egalul etc., și anume a noțiunii de Deosebit și Neasemuiitor, Neegal, cît și a tuturor celorlalte care se enunță din acest punct de vedere sau din acela al Pluralității și Unității³⁰. În categoria acestor noțiuni intră și aceea de contrarietate, căci ea nu e altceva decît o deosebire, iar deosebirea înseamnă contrarietate³¹. Dar, după cum noțiunea de Unul e întrebuințată în mai multe accepții³², tot așa e cazul și cu aceste noțiuni (Identical, Egal etc.) ; și totuși, cunoașterea lor, a tuturorora, e de domeniul unei științe, pentru că nu numărul mai mare sau mai mic al accepțiilor în care e luat un cuvînt determină numărul diverselor științe ; aceasta s-ar întîmpla doar în cazul cînd diferitele accepții nu ar converge într-un singur punct de vedere și nici nu s-ar referi la un singur raport³³. Deoarece însă totul se referă la primul principiu — cum, de pildă, tot ce e considerat ca unul se referă la primul Unu³⁴ — trebuie să admitem același lucru și despre noțiunile de Identical, Deosebit, cît și despre contrariile lor. De aceea trebuie să distingem în cîte accepții se întrebuințează fiecare din noțiunile pomenite, pentru că de fiecare dată cînd le enunțăm să putem

²⁸ Conform tezei aristotelice că știința contrariilor e una. Cf. în această privință studiul D. Bădărău, *Aristote et la dialectique*, p. 44 și urm.

²⁹ Generarea numerelor, după cei vechi, presupune ivirea pluralității, care este contrariul unității. Dar contrariul este negația și privațiunea : deosebirea dintre aceste două noțiuni este că negația e pură absență, în vreme ce privațiunea afirmă lipsa a ceva ce se găsește în gen ; orbirea la un om reprezintă lipsa unei însușiri ce aparține speței omenești. Despre opoziția de abitudine și de privațiune la Aristotel, cf. *Metaf.*, V (Δ), 22, pînă la 1022 b, 29 ; X (I), 4, 1055 b, 4 și urm. Cf. și Hamelin, *Syst. Arist.*, p. 138.

³⁰ Revenim la 1004 a, 1.

³¹ Despre opoziția de contrarietate, care implică deosebirea maximă și considerarea extremelor (ca *alb* și *negru*), vezi *Categ.*, 11, 14 a, 7—14 ; *Etica Nicom.*, III, 8, 1108 b, 33 ; *Metaf.*, X (I), 4, 1055 a, 4—6.

³² Anume acelea în parte enumerate în paranteza ce urmează.

³³ Adică nu s-ar referi la un principiu unic, bază a unei științe unice.

³⁴ Unul prim, principiu suprem al lucrurilor.

spune în ce categorie le considerăm față de acel prim principiu. Unele din aceste noțiuni se referă la acel prim principiu în sensul că îl cuprind în sine, altele în sensul că produc aceleași efecte, și iarăși altele în diverse alte chipuri similare ³⁵.

E limpede așadar că, precum s-a arătat în cartea care cuprinde enunțarea problemelor ³⁶, atît cercetarea acestor puncte, cît și aceea a Substanței, cade în sarcina uneia și aceleiași științe, aspect de care ne-am ocupat într-una din problemele discutate. Și este în căderea filozofului, de bună seamă, să poată trata științific despre toate aceste probleme. Căci, dacă nu lui, cui i-ar reveni oare sarcina de a cerceta, de pildă, dacă Socrate pur și simplu și Socrate cel care șade e unul și același lucru ³⁷, sau dacă unui lucru i se opune un singur contrariu ³⁸, sau ce este contrariul, sau în cite sensuri se întrebuintează acest cuvînt și alte chestiuni asemănătoare. Și, deoarece toate astea sînt determinări în sine ale Unului considerat ca unul și ale Ființei considerate ca fiind, iar nu ca număr sau linie sau foc ³⁹, evident că e sarcina aceleiași științe să cerceteze esența lucrurilor și proprietățile lor. Iar acei care-și consacră timpul cercetărilor unor astfel de probleme ⁴⁰ nu greșesc prin aceea că ele nu ar fi de domeniul filozofiei, ci prin aceea că nu caută mai întii să-și dea seama de ceea ce este substanța, care, oricum, este elementul primordial. Căci precum numărul, ca număr, are însușirile lui particulare, imparitatea și paritatea, comensurabilitatea și egalitatea, calitatea de excedent sau deficient, însușiri ce revin numerelor în sine și în raporturile lor unele față de altele. sau precum corpurile au însușirea mișcării sau a imobilității, a greutateii și a ușurinței, cît și alte proprietăți particulare lor, tot astfel Ființa ca fiind posedă proprietățile ei particulare, iar datorită filozofului constă tocmai în a descoperi adevărul cu privire la ele.

Lucrul se vede, de altfel, și din aceea că dialecticianul și sofistul ⁴¹ se comportă întocmai ca și filozoful, căci vor să treacă drept atare. Căci sofistica este numai o înțelepciune aparentă, iar dialecticienii discută despre

³⁵ Referire la începutul capitolului de față, 1003 a, 34 și urm.

³⁶ Cf. III (B), 1, 995 b, 18—27; 2, 997 a, 25—34.

³⁷ Socrate care șade prezintă, pe lîngă esența lui Socrate pur și simplu, și un accident (șade).

³⁸ Răspunsul e că contrariul nu se referă numai la substanță, ci și la alte categorii (calitate, cantitate etc.). Cf. X (I), 4, 1055 a, 19—23; 1055 a, 3—17; 23—33; 38-b, 20. Vezi și în capitolul de față, 1005 a, 33—38; b, 20—26. Cu privire la acestea toate se poate consulta și Dan Bădărău, *Categoriile la Aristotel*, „Revista de filozofie“, nr. 1 și 3, 1965.

³⁹ În care caz ar aparține aritmeticii, geometriei sau fizicii.

⁴⁰ Aluzia se referă la sofisti. Aceștia greșesc prin faptul că se mulțumesc să speculeze asupra atributelor și că nu consideră substanța primă.

⁴¹ Asimilarea aceasta a dialecticii cu sofistica a fost semnalată de noi în studiul *Aristote et la dialectique* cu care ocazie am arătat că nu reprezintă punctul de vedere definitiv al lui Aristotel.

toate și domeniul comun al discuțiilor lor este Ființa. Ei se ocupă, bineînțeles, de aceste probleme, pentru că ele sînt proprii filozofiei. Într-adevăr, cercetările sofisticii și ale dialecticii se învîrt în jurul aceluiași gen de subiecte ⁴², ca și ale filozofiei. Aceasta din urmă însă se deosebește de dialectică prin capacitatea ei de cunoaștere, iar de sofistică prin țelul de viață pe care ni-l fixează. Dialectica se mărginește la dibuiri de cunoaștere în diverse domenii în care filozofia țintește la o cunoaștere completă, pe cînd sofistica are numai aerul de a fi filozofie, cînd de fapt ea nu e de loc așa ceva ⁴³.

Mai departe, cît privește perechile de contrarii ⁴⁴, se știe că de fiecare dată unul din termeni este privația ⁴⁵, iar toate contrariile se pot reduce la opoziția dintre Ființă și Ne-ființă, și la cea dintre Unu și Multiplu, cum, de pildă, imobilitatea se raportează la Unul, iar mișcarea la pluralitate ⁴⁶. Aproape toți cercetătorii sînt de acord că lucrurile și substanța constau din contrarii; cel puțin toți au recunoscut că principiile se reduc la contrarii. Unii desemnează ca atare Imparitatea și Paritatea ⁴⁷, alții Caldul și Frigul ⁴⁸; iar alții Mărginitul și Nemărginitul ⁴⁹; și, în sfîrșit, alții Iubirea și Ura ⁵⁰. De asemenea și toate celelalte contrarii au a fi raportate la Unul și la Multiplu, raportare pe care noi aici o presupunem ca admisă ⁵¹. Chiar și principiile, inclusiv acelea recunoscute de alți gînditori, se subsumează de asemenea acestor genuri: Unul și Multiplul.

1005 a

Din aceste observații reiese limpede că sarcina de a cerceta Ființa ca fiind revine unei singure științe. Căci totul se reduce la contrarii sau constă din contrarii, iar principiile contrariilor sînt Unul și Multiplul, care alcătuiesc obiectul unei științe ⁵², fie că aceasta se raportează la un punct

⁴² Care sînt Ființa ca fiind.

⁴³ Sofiștii urmăresc ciștigurile bănești și succesul în discuție.

⁴⁴ Aristotel știe a discerne că contrariile formează perechi, cu excluderea opozițiilor intermediare. Contrariul nu este opoziția dintre alb și verde, sau dintre verde și roșu, albastru, portocaliu etc., ci între alb și negru (care este cu adevărat ne-alb). Tot astfel se prezintă binele și răul, sănătatea și boala, marcele și micul, caldul și frigul etc.

⁴⁵ Exprimarea aceasta a lui Aristotel e nedialectică și îi trădează gîndirea. Adevărul este că numeroase texte aristotelice prezintă contrariile nu ca o împerechiere a unui termen cu privația lui, ci ca două realități pozitive. Cf. în special, *Despre naștere și distrugere*, II, 2, 329 b, 24, și *De part. anim.*, II, 3, 649 a, 18. Mai degrabă contradicția este, în sensul aristotelic, o simplă afirmație față în față cu o simplă negație.

⁴⁶ Precum Imobilitatea se raportează la Identitate, iar Mișcarea la Diversitate.

⁴⁷ Este vorba de pitagoricieni.

⁴⁸ Parmenide.

⁴⁹ Platonicienii.

⁵⁰ Empedocle.

⁵¹ A fost stabilită la 1004 a, 1.

⁵² Cf. 1004 a, 9 și urm.

de vedere sau nu, iar cazul acesta corespunde poate mai bine adevărului. Dar chiar dacă Unitatea e luată în mai multe accepții, totuși aceste accepții sînt concepute ca fiind în raport cu principiul suprem; și aceeași observație e valabilă și despre contrarii⁵³. Tocmai de aceea, chiar dacă Ființa sau Unul nu e ceva universal⁵⁴, nici identic în toate și nici ceva care există separat pentru sine, cum probabil că nici nu este, totuși unele sînt raportate la Unul, iar altele la ceea ce e derivat din el⁵⁵. De aceea nu e treaba matematicianului să cerceteze ce e contrariul sau desăvîrșitul, sau Ființa, sau Unul, sau Identicul, sau Deosebitul, ci presupune aceste noțiuni ca cunoscute⁵⁶.

E limpede, așadar, că uneia și aceleiași științe îi revine datoria de a cerceta Ființa ca fiind și atributele inerente ei, și că această știință, una, are să trateze nu numai despre substanțe, ci și despre însușirile lor specificate mai înainte, ca și despre ceea ce e originar și derivat, apoi despre gen și specie, despre întreg și parte și despre celelalte noțiuni înrudite cu acestea.

CAPTOLUL 3

Mai departe trebuie să tratăm chestiunea dacă știința care se ocupă cu așa-numitele axiome⁵⁷ din matematică e una și aceeași cu aceea care se îndeletnicește cu studiul substanței, sau dacă sînt două științe deosebite. Dar e evident că e vorba de una și aceeași știință, și anume de aceea a filozofului, care are să se ocupe și de aceste axiome⁵⁸. Într-adevăr, acestea sînt valabile deopotrivă pentru tot ce ființează, și nu numai pentru un

⁵³ Dacă Unul e luat în accepție de Identic, Același etc., înseamnă că aceste noțiuni sînt concepute ca fiind în raport cu principiul suprem, ca și contrariile lor.

⁵⁴ Adică chiar dacă Ființa sau Unul, așa cum am arătat, nu e un gen afirmat despre toate ființele individuale, precum nu este nici ceva separat de indivizi, așa cum o cred platonicienii.

⁵⁵ Ceea ce e derivat din *Unul* este o scară cuprinzînd termeni anteriori unul altuia, dar posteriori *Unuia* a cărui cunoaștere o precedă și o determină pe aceea a celorlalți, fiecare termen determinîndu-l pe cel ce-i urmează imediat. Acest punct de vedere al lui Aristotel își va găsi o aplicare de sens idealist forțat în cartea VI (E), I, 1026 a, 29—31, cînd se va explica cum Ființa supremă condiționează ființele inferioare.

⁵⁶ Acestea toate fiind tratate de filozof.

⁵⁷ Despre axiome vezi mai sus III (B), 2, 996 b, 28.

⁵⁸ Axiomele sînt de resortul filozofiei prime, fiind universale și aplicîndu-se tuturor ființelor. Ele sînt comune tuturor științelor; științele particulare le vor aplica în limitele obiectului lor propriu; astfel, aritmetica le va folosi în măsura în care se referă la numere, geometria în măsura în care se referă la mărimi; cf. mai departe XI (K), 4, dar și *Anal. sec.*, I, 7, 75 b, 2; 10: *passim*.

anume gen al Ființei, cu excluderea celorlalte. Toți se slujesc de ele, căci sint valabile pentru Ființă ca fiind, iar genul este, fiecare în parte, de domeniul Ființei. Dar se slujesc de ele doar întrucît au nevoie, adică atît cît se întinde genul în cadrul căruia au de făcut demonstrații. Așa că, deoarece axiomele, în chip evident, se aplică la tot ce e Ființă ca fiind — căci Ființa e comună tuturor lucrurilor —, rezultă că cercetarea lor cade deopotrivă în sarcina aceleia ce se ocupă cu cunoașterea Ființei ca fiind. De aceea nici un învățat care se îndeletnicește cu vreo știință specială nu încearcă să se exprime asupra valabilității sau nevalabilității lor, nici geometrul și nici aritmeticianul. Numai unii naturaliști s-au încumetat să facă acest lucru ⁵⁹, și aceasta era firesc, căci erau încredințați că numai lor le e îngăduit să procedeze astfel, ca unora care își extindeau cercetările asupra întregii Naturi și asupra Ființei în genere. Dar deoarece există cineva așezat într-un post de observație mai înalt decît naturalistul — căci Natura e doar unul din genurile Ființei —, e evident că și studierea acestor axiome cade în sarcina cercetătorului speculativ ce se ocupă cu universalul și cu prima substanță. E adevărat că și fizica este o știință, dar ea nu este filozofia primă. Cît privește pe aceia ⁶⁰ care încearcă să discute despre adevărul acestor axiome și despre măsura în care ele pot fi admise sau nu, ei cutează să facă acest lucru pentru că ignoră *logica* ⁶¹. Cînd abordezi o știință specială, trebuie să posezi deja aceste axiome, nu să începi a le studia atunci cînd te ocupi cu respectiva specialitate. 1005 b

Se vede deci că și cercetarea principiilor logicii ⁶² intră în preocuparea filozofului, care are să se îndeletnicească și cu studiul substanței. Și dacă se cuvine ca acela care e cel mai bun cunoscător într-un domeniu oarecare să fie în stare să indice și principiile cele mai sigure ale obiectului din domeniul său, evident că și cel care e versat în cunoașterea Ființei ca fiind va fi în stare să ne expună principiile cele mai sigure ale tuturor lucrurilor. Dar acesta nu e altul decît filozoful. Însă principiul cel mai sigur e acela în privința căruia e peste putință să ne înșelăm. Un asemenea principiu trebuie, de bună seamă, să fie cît mai ușor de cunoscut — căci toți ne înșelăm cînd e vorba de lucruri necunoscute — și să

⁵⁹ Este iarăși vorba de vechii filozofi, care, pretinde Aristotel, se mulțumeau să arate cauza materială. Vezi I (A), 3, 983 b, 7 și urm.

⁶⁰ Aluzia nu este netă și a ocazionat controverse; este vorba în tot cazul de filozofi care discută existența axiomelor și pretind că oricîce poate fi demonstrat.

⁶¹ În textul grec avem cuvîntul *analitica* pentru cuvîntul *logica*. La Aristotel, *analitica* se deosebește de dialectică și reprezintă logica în sensul ei formal de studiu al demonstrației silogistice.

⁶² Aristotel se referă aici la principiile raționamentului silogistic.

nu depindă de alte ipoteze⁶³. Căci nu poate fi condiționat ceea ce în chip necesar trebuie să fie considerat ca valabil de către acela care are pretenția să priceapă un lucru oarecare din domeniul Ființei. Iar cunoștința principiului pe care trebuie să-l posede cel care vrea să cunoască ceva trebuie s-o stăpânească bine dinainte⁶⁴ acela care procedează la cunoașterea lucrului în chestiune. Că un astfel de principiu este cel mai sigur din toate e evident. Vom spune acum în ce constă el : este peste putință ca unuia și aceluiași subiect să i se potrivească și totodată să nu i se potrivească sub același raport unul și același predicat⁶⁵.

Dacă la această propoziție generală mai adăugăm anume lămuriri o facem numai din pricina unor dificultăți logice⁶⁶. Acest principiu e cel mai sigur din toate, căci el cuprinde în sine caracteristicile arătate mai sus⁶⁷. Într-adevăr, e peste putință ca un om să-și poată închipui că unul și același lucru este și totodată nu este. Și totuși unii cred că Heraclit a afirmat acest lucru⁶⁸. Cu toate acestea nu e necesar să interpretăm vorbele cuiva chiar în sensul literal în care le-a exprimat. Prin urmare, dacă e exclus ca aceluiași subiect să-i revină predicate contrarii — să se adauge și acestei propoziții determinările pe care i le adăugăm de obicei — și dacă propoziția negativă constituie contrariul celei afirmative, e evident că un om nu poate să presupună că unul și același lucru este și nu este⁶⁹. Un astfel de om, care se înșală în acest chip, ar ajunge să aibă în același timp două păreri cu totul contrarii. De aceea

⁶³ Altcum nu mai e principiu.

⁶⁴ Asupra necesității unei cunoașteri prealabile vezi I (A), 9, 992 b, 24—33 și *Anal. sec.*, I, 1.

⁶⁵ Aristotel pune deci principiul de contradicție la baza filozofiei prime, de unde am fi putut crede, de pe urma celor tratate (*Ființa care este tot una cu Unul, cu Același etc.*) că dă preferință principiului identității. Despre alte enunțuri ale contradicției, vezi *Anal. sec.*, I, 11, 77 a, 10—22 ; *Despre Inter.*, 6, 17 a, 34 ; *Resp.*, 5, 167 a, 23.

⁶⁶ Aceste dificultăți sînt acelea care ar putea fi create de sofisti.

⁶⁷ Cînd s-a spus că principiul suprem este acela cu privire la care nu ne putem înșala și care este cel mai bine cunoscut.

⁶⁸ După cum se vede, Aristotel pune la îndoială faptul că Heraclit ar fi contestat principiul contradicției. Lumea modernă nu are nici o dovadă directă în acest sens ; totuși Asclepius declară că Heraclit nega contradicția, așa precum Zenon nega mișcarea, iar Syrianus atestă că nu numai Heraclit dar și ceilalți fizicieni din prima fază a filozofiei grecești se împotriveau să recunoască principiul contradicției. S-ar părea deci că materialistii greci cei mai timpurii au fost conștienți de obstacolul din calea explicării desfășurării lumii reale pe care îl reprezintă acest principiu.

⁶⁹ Pasajul acesta nu reprezintă un enunț clar. Trebuie înțeles că dacă determinări contrarii (ca *alb* și *negru*) nu pot ființa în același timp în același subiect, cu atât mai mult nu pot coexista atribute din care unul neagă și contrazice în mod absolut pe celălalt (ca *alb* și *ne-alb*). Poziția lui Aristotel este aici cu totul nedialectică ; adăugăm totuși că în alte locuri ea cunoaște mlădieri pe baza cărora poate fi totuși socotit că a avut într-un grad înalt intuiția jocului dialectic al contrariilor.

oricine vrea să dovedească ceva își referă demonstrația la acest ultim principiu, care, prin firea lucrurilor, este principiuul tuturor celorlalte axiome.

CAPITOLUL 4

Sint însă unii care, precum am spus, afirmă că e posibil ca un lucru să fie și totodată să nu fie⁷⁰, și că se poate și cugeta în acest chip⁷¹. 1006 a
Părerea aceasta se întilnește și la mulți naturaliști. Dar noi am stabilit că este o imposibilitate ca un lucru să fie și în același timp să nu fie, și astfel am arătat că acesta e cel mai sigur principiu. Încă unii⁷², din pricina ignoranței lor, pretind că trebuie dovedit chiar și acest principiu fundamental; dar e un semn de ignoranță și nu-ți dai seama care propoziții au nevoie să fie dovedite și care nu. Oricum, e peste putință ca toate să fie demonstrate, căci procedind astfel am merge înainte la infinit, și atunci nu s-ar mai putea dovedi nimic⁷³. Dacă deci există vreun principiu care să nu aibă nevoie de a fi demonstrat, apoi cu greu s-ar găsi altul care să întrunească într-o mai mare măsură această condiție decît acesta.

Totuși se poate demonstra, prin respingere, imposibilitatea părerii susținute de naturaliștii menționați, și pentru aceasta nu e nevoie decît ca acel care pune la îndoială principiuul fundamental să încerce a afirma ceva⁷⁴. Dacă însă adversarul nu afirmă nimic, ar fi ridicul să întrebuintăm argumente față de acela care n-are nici un argument pentru nici un lucru, tocmai pentru că nu are. Un om care are o asemenea atitudine, în măsura în care o are, nu e altceva decît un buștean. Cred însă că respingerea se deosebește de demonstrația propriu-zisă prin aceea că, în acest

⁷⁰ Se vede de aici că Aristotel s-a găsit în prezența unui curent filozofic puternic, care, pentru a păstra posibilitatea unei explicații dialectice a lumii, a socotit mai simplu să nege principiuul contradicției. Chiar dacă Aristotel nu pare fixat asupra atitudinii vechilor materialişti (vezi totuși fraza care urmează cu privire la naturaliști), el se găsește în prezența școlii megarice, afiliată socratismului, dar inspirată și de Parmenide, ale cărui teme eristice nu le ignora și la care face aluzie probabil aici. Despre megarici în ochii lui Aristotel, vezi și mai departe IV (Θ), 1046 b, 29.

⁷¹ Aristotel caută să ne înfățișeze deci dubla imposibilitate, ontologică și logică, a coprezenței contradictoriilor; principiuul contradicției apare totuși la el în primul rînd ca o lege ontologică și numai în mod derivat ca o lege a cugetului.

⁷² Antistene. Cf. mai sus 3, 1005 b, 2—3.

⁷³ Căci mereu ceva ce ar fi de demonstrat ar depinde de ceva încă nedemonstrat.

⁷⁴ Argumentația care urmează este un model de dezbateră dialectică, în sensul pe care îl dă Aristotel acestei expresii. Demonstrația e înlocuită cu o respingere a adversarului de pe pozițiile pe care singur și le-a ales. Rezultatul la care se ajunge nu e *adevărul*, ca în cazul deducției silogistice, ci numai *plauzibilul*.

din urmă caz, cel care vrea să demonstreze principiul s-ar părea că presupune tocmai ceea ce era de demonstrat ⁷⁵, pe cînd în celălalt caz, dacă cineva arată că adversarul a comis o greșeală, atunci avem de-a face cu o respingere, nu cu o demonstrație.

Principiul de la care trebuie să pornim cînd vrem să întîmpinăm astfel de obiecții nu constă în a pretinde de la adversar ca să recunoască cum că ceva este sau nu este — căci aceasta ar însemna să presupunem tocmai ceea ce era de demonstrat —, ci numai să indice ceva care e valabil și pentru el, și pentru convorbitorul său. Căci asta trebuie s-o facă, dacă într-adevăr vrea să spună ceva valabil. Altfel ar însemna că nu afirmă nimic nici pentru sine, nici pentru altul. Dacă însă face acest lucru, atunci poate să aibă loc o demonstrație, căci acum vom avea de-a face cu ceva determinat. Și dovada acestui principiu nu vine de la acela care vrea să demonstreze existența lui, ci de la acela care-și susține punctul de vedere afirmînd ceva precis. Într-adevăr, acesta din urmă, în timp ce tăgăduiește principiul, fără să vrea îl afirmă. Totodată, cel care a făcut o astfel de afirmație a recunoscut în același timp că ceva poate fi adevărat și fără să mai aibă nevoie de a fi demonstrat ⁷⁶, și că de aceea nu orice lucru poate, în același timp, și să fie, și să nu fie.

În primul rînd ⁷⁷, e un adevăr limpede că cuvîntul a fi sau a nu fi înseamnă un lucru anumit, și tocmai de aceea nu orice lucru poate să fie într-un anumit fel, și totuși să nu fie în acel fel ⁷⁸. Apoi, tot așa stau lucrurile și dacă cuvîntul *om* înseamnă *un* lucru. Să zicem de pildă că înseamnă un *animal biped*. Cînd zic un lucru prin aceasta înțeleg că, dacă cuvîntul *om* are acest sens, atunci oricine este *om* trebuie să corespundă acestui sens. N-are a face dacă în cazul acesta cineva ar obiecta că cuvîntul *om* are mai multe sensuri. Esențialul e numai ca

1006 b aceste sensuri să fie determinate ⁷⁹. Căci pentru fiecare din aceste accep-

⁷⁵ Este ceea ce se numește o *petitio principii*. Teoria acestui viciu în argumentare este expusă de Aristotel în *Anal. primă*, II, 16.

⁷⁶ Anume că tocmai, fără demonstrație, ceva este ceva și nu opusul său.

⁷⁷ Aristotel intră acum în fondul discuției, după ce a arătat numai în ce fel trebuie condusă.

⁷⁸ De remarcat că Aristotel consideră mai întîi verbul și arată că e determinat fie afirmativ, fie negativ. Acest procedeu nu are de ce să ne mire dacă cugetăm că, pentru Aristotel, contrazicerea este o opoziție care poartă pe propoziția întreagă și marchează termenul copulativ. Cf. *Categ.*, 10, 13 a, 37 ; 10, 12 b, 6 ; 10, 13 b, 33—35. Îmediat însă, în pasajul pe care îl avem sub ochi, Aristotel alunecă la analiza subiectului, acesta însemnînd și el ceva determinat.

⁷⁹ Adică nu are a face dacă subiectul are mai multe sensuri și nu unul singur (de pildă *om* poate avea sensul de *animal biped*, dar și de *muritor înzestrat cu rațiune*); esențialul este ca sensurile să fie determinate fiecare prin denumiri deosebite.

ții s-ar putea întrebuița câte un cuvînt deosebit. Dacă cineva ar pretinde, de pildă, că cuvîntul *om* nu are numai un sens, ci mai multe, iar că expresia *animal biped* e doar unul din acestea, dar că pe lângă acesta mai are încă multe altele, dar limitate ca număr⁸⁰, atunci s-ar putea aplica la fiecare din aceste accepții câte o expresie anumită. Dar dacă nu s-ar admite acest lucru, ci s-ar afirma că cuvîntul în discuție are o infinitate de sensuri, atunci acesta înseamnă în chip evident că cuvîntul *om* nu mai are nici un sens. Într-adevăr, a afirma că un cuvînt nu înseamnă ceva anume înseamnă a afirma că acel cuvînt nu are nici un înțeles⁸¹, iar dacă cuvintele nu înseamnă nimic, rezultatul ar fi să se desființeze prin aceasta și vorbirea dintre oameni, unii cu alții, și nu numai atât : dar s-ar desființa totodată de fapt și vorbirea omului cu sine însuși, pentru simplul motiv că e peste putință să gîndești dacă nu te gîndești la un anumit lucru. Pentru ca aceasta să fie posibil, trebuie ca fiecărui lucru anumit să i se dea un nume anumit.

Să rămînă deci stabilit, cum am spus la început⁸², că cuvîntul trebuie să aibă un sens, și anume un sens determinat. Atunci nu va mai fi cu putință ca expresia „a fi om“ să însemne același lucru cu „a nu fi om“, cînd cuvîntul *om* nu are numai sensul unei determinări ce aparține omului⁸³, ci înseamnă omul însuși, în unitatea lui. Căci precizarea sensului pe care o pretendem noi nu constă în ceea ce se afirmă ca predicat despre un anumit lucru. În cazul acesta și noțiunile, de pildă, de *alb* și *om* ar însemna un singur lucru⁸⁴, încît toate ar fi una și aceeași, căci ele nu ar fi altceva decît diverse denumiri pentru același obiect. Numai la omonime⁸⁵ se poate

⁸⁰ De ce aceste precauții suplimentare ? Dacă semnificațiile ar fi în număr nelimitat, nu le-am putea cuprinde și nu am putea ajunge la o înțelegere cu adversarul cu care sîntem în discuție. Aceasta nu ar fi spre folosul nostru, dar nici spre folosul său. Fără a socoti că nu ne-am mai înțelege nici pe noi.

⁸¹ Ceea ce e tot una cu o infinitate de înțelesuri, infinitatea implicînd indeterminația.

⁸² 1006 a, 21.

⁸³ Adică nu semnifică ceva despre un subiect determinat, nu semnifică un atribut al subiectului, ci subiectul însuși.

⁸⁴ Adică ar fi trimiteri care ar desemna un același subiect.

⁸⁵ Pentru Aristotel (cf. *Etica Nicom.*, V, 2, 1179 a, 27) omonimia e caracterul unui cuvînt care are mai multe semnificații, precum *κλεις* înseamnă cheie și totodată claviculă. Sinonimia (sau polionimia) este faptul că un același sens este reprezentat prin mai multe cuvinte. În pasajul de față, este evident că referirea la *omonimie* este o simplă paranteză, pe care Aristotel neglijează apoi să o speculeze. Fazele raționamentului sînt următoarele : *cultivat*, *alb* și *om* desemnează un același lucru, în sensul că sînt atribute ale unuia și aceluiași lucru, nu și în sensul că au o semnificație unică, așa cum s-ar întîmpla dacă ar fi sinonime și ar fi un același lucru sub denumiri deosebite ; ele pot coexista într-un subiect determinat. Dar, se întrebă Aristotel, *om* și *ne-om* pot oare coexista în același fel ? Nu, căci aici nu mai sîntem în prezența unor desemnări ale unor determinări ce conțin în comun unui

întimpla ca un lucru să fie și totodată să nu fie, în același timp. Așa, de pildă, în cazul când ceea ce noi numim *om* la alții s-ar numi *ne-om*. Dar problema nu constă în aceea dacă se poate ca unul și același lucru să aibă în același timp și numele de om și pe acela de *ne-om*, ci dacă lucrul real, desemnat cu acest nume, poate să fie și să nu fie în același timp. Dacă cuvintele *om* și *ne-om* nu înseamnă lucruri deosebite, evident că nici expresiile „a fi om“ și „a fi ne-om“ nu înseamnă ceva deosebit; încît „a fi om“ ar însemna același lucru ca și „a nu fi ne-om“, și amîndouă ar constitui unul și același lucru. Căci, ca de pildă la cuvintele *veșmînt* și *îmbrăcăminte*, a fi unul înseamnă că noțiunea este una. Dacă amîndouă sînt tot una, atunci și expresiile „a fi om“ și „a fi ne-om“ înseamnă unul și același lucru. Dar s-a arătat că ele au, fiecare, un sens deosebit.

Prin urmare, dacă e cu puțință să spunem ceva adevărat, rezultă neapărat că omul e un animal cu două picioare. Căci acesta e sensul pe care l-am dat cuvîntului *om*⁸⁶. Dar dacă aceasta e necesar⁸⁷, nu se poate admite că el nu ar fi un animal biped, căci, cînd se afirmă necesitatea existenței sale, aceasta înseamnă tocmai că e peste puțință ca el să nu fie om. În concluzie, e imposibil să afirmăm în același timp despre același lucru că este și nu este om.

1007 a Aceeași argumentare se întrebuițează și pentru teza „a nu fi om“⁸⁸. Căci a fi om și a nu fi om înseamnă două lucruri deosebite, după cum și a fi alb înseamnă altceva decît a fi om. Ba încă noțiunea de alb se află într-un contrast și mai accentuat cu cea de om, așa că e deosebită de aceasta într-un grad încă și mai mare decît cea de om și ne-om. Iar dacă adversarul va obiecta că și *albul* înseamnă unul și același lucru, ca și *om*, atunci nu i se va putea răspunde decît ceea ce i s-a spus și mai înainte, că adică în acest caz toate noțiunile, nu numai cele contradictorii, s-ar contopi într-una singură. Iar dacă acest lucru nu e admisibil, atunci rezultă ceea ce s-a spus mai sus, dacă adversarul răspunde la întrebarea pusă. Dacă la întrebarea simplă ce i s-a pus el adaugă în răspunsul său și negațiile noțiunii

subiect, ci a unor desemnări referitoare la subiectul însuși. Subiectul, fiind unul singur, nu poate fi reprezentat prin vocabule deosebite decît în cazul în care acestea ar fi sinonime; or, *om* și *ne-om* nu sînt sinonime, ci au sensuri cu totul diferite; deci ele nu pot coexista spre a desemna un același subiect. Să revenim acum la *omonimie*; în cazul unei omonimii, și numai într-un atare caz, o aceeași denumire ar putea desemna ceva ce există (*cheia* în exemplul lui Aristotel de mai sus) și totodată ceva ce nu există (*clavicula* în același exemplu). Or, *a fi om* nu reprezintă un asemenea caz, astfel că *omul* nu poate să existe și să nu existe în același timp.

⁸⁶ Ceva mai sus, 1006 a, 31.

⁸⁷ Definiția unei noțiuni dă esența acesteia și are un caracter necesar; nu este ca și cum am spune despre Socrate că este alb, ceea ce e un pur accident și constituie o însușire contingentă. Cf. V (Δ), 1015 a, 35.

⁸⁸ Aristotel întreprinde o demonstrație similară plecînd acum de la noțiunea negativă, simetrică celei pozitive examinate mai sus.

de om, înseamnă că nu dă răspunsul la întrebarea ce i s-a adresat⁸⁹. Căci în acest caz nimic nu se opune ca același lucru să fie și om, și alb, și o mulțime infinită de alte obiecte. Însă la întrebarea dacă într-adevăr poate să *ne spună că cutare lucru precis este un om sau nu*, el trebuie să răspundă numind acel ceva precis, fără să mai adauge și altele, ca de pildă alb sau mare⁹⁰. Căci i-ar fi peste putință să enumere toate accidentele ce ar putea alcătui predicatul noțiunii de om, întrucât acestea sînt nesfîrșite la număr, și atunci ar fi de datoria adversarului său să le enumere pe toate, sau să nu pomenască nici unul. Tot așa, dacă se admite că noțiunea de om e totuna cu nenumăratele însușiri sau determinări care nu se pot confrunta ca sens cu cea de om, celui întreat, dacă este om, nu i se poate îngădui ca, pe lîngă răspunsul său că da, într-adevăr, este om, să mai adauge totodată și pe acela că în același timp nu este om, dacă nu enumeră și toate determinările pozitive și negative ce revin noțiunii de om. Dar dacă adversarul consimte la aceasta, înseamnă că convorbirea nu mai are nici un obiect.

Din capul locului, cei care fac asemenea afirmații desființează și substanța și esența lucrurilor, căci prin aceasta ei pretind că toate lucrurile constau numai din accidente⁹¹, tăgăduind astfel existența noțiunii de om sau de animal. Căci, dacă există un suport al noțiunii de om, ea, noțiunea, în esența ei unitară, nu va tolera ca să facă parte integrantă din ea totodată și noțiunile de a fi ne-om sau a nu fi om, măcar că acestea sînt negații ale suportului acestei noțiuni. Căci noțiunea în sine înseamnă numai ceva anume⁹², și acest ceva este substanța unui lucru. Dar a denota substanța unui lucru înseamnă a arăta că acel ceva anume, și nu altceva, constituie substanța lucrului. Dacă deci există noțiunea de om, înseamnă că noțiunea de a fi ne-om sau a nu fi om e altceva, deosebit de cea dintîi⁹³.

Așa că adversarii vor fi siliți să admită că despre nici un obiect nu va putea exista o noțiune în acest sens, ci totul se reduce la însușiri întîm-

⁸⁹ Aristotel presupune că adversarul ar pretinde că subiectul este și om și totodată ne-om. Dar termenul negativ nu poate fi considerat ca un adaos la răspuns; căci sau avem identitate între om și ne-om, și atunci spunînd om adversarul a spus și ne-om, sau om și ne-om sînt noțiuni deosebite și, în acest caz, chestiunea pusă nu are nimic de-a face cu ne-om. În ambele ipoteze, adversarul nu este în drept să depășească întrebarea pomenind de ne-om.

⁹⁰ Dacă la întrebarea: *cutare subiect este un om* adversarul răspunde: *da, dar este și ne-om*, este ca și cum ar răspunde: *da, dar este și alb și este și mare*. Ceea ce ar părea ciudat.

⁹¹ Aristotelismul definește *accidentul*, acea determinare care se poate să dispară fără distrugerea subiectului, în vreme ce *esența* constituie fondul ființei.

⁹² Animal biped.

⁹³ *Esența* noțiunii de om fiind *a fi animal biped*, înseamnă că *a nu fi om* sau *a fi ne-om* este alături de esență, că este ceva deosebit (poate chiar un accident care poate să aparțină sau să nu aparțină subiectului).

plătore⁹⁴. Fiindcă în aceasta stă deosebirea dintre substanță și accident. Că cutare om e alb, asta e o însușire întâmplătoare, pentru că este alb, dar el, omul, nu se confundă cu însăși noțiunea de alb. Dar dacă determinările se reduc doar la accidente, atunci se یرهște în neant substanța primă, despre care accidentele se afirmă ca predicate, dacă e adevărat că accident înseamnă un predicat care se afirmă despre un subiect⁹⁵. În felul acesta va
1007 b trebui să mergem la infinit ; lucru care este imposibil, căci nu se pot împreuna mai mult de două accidente. Un accident nu se poate lega de alt accident decât dacă amîndouă revin aceluiași subiect⁹⁶.

Așa, de pildă, se poate spune că albul este cult sau cultul e alb, pentru că amîndouă aceste însușiri sînt determinări ale omului⁹⁷. Dar nu se poate spune că, de pildă, Socrate cel cult se poate adăuga, ca două determinări deosebite, altui subiect⁹⁸. Deoarece însă aceste determinări se pot enunța fie numai ca atribute ale unui subiect, fie ca atribute pe lîngă alt atribut⁹⁹, rezultă că o enunțare ca următoarea, că, adică, Socrate este alb, nu poate fi continuată la infinit în sensul, de pildă, că lui Socrate cel cult îi mai revine și altă determinare, căci din totalitatea acestor atribute nu reiese o unitate. Pe de altă parte, atributul alb nu mai îngăduie alt atribut propriu albului, ca, de exemplu cult, căci nu e nici un motiv ca unul din aceste două să fie mai degrabă atributul celui alt, decât invers¹⁰⁰. Și s-a făcut deosebirea între atributele ce revin unul altuia și între cele care revin — ca de exemplu epitetul de alb — ca predicat pe lîngă Socrate. Ceea ce se exprimă în acest din urmă fel nu se enunță ca un atribut pe lîngă un altul, ci ca un predicat al subiectului. Prin urmare, nu toate se vor predica în mod accidental, ci vor fi unele care vor fi predicate ale substanței înseși. Dar dacă e așa, atunci amintim că s-a demonstrat¹⁰¹ că e

⁹⁴ *A nu fi om sau a fi ne-om* nu intră în definiția noțiunii om ; ele ar putea intra în categoria accidentelor.

⁹⁵ Dacă toate cite se leagă de subiect ar fi accidente, am avea atribute care se afirmă despre subiect, dar nicăieri subiectul însuși în esența sa.

⁹⁶ Dacă în loc de subiect avem numai un accident despre care se afirmă alt accident și nu întîlnim nicăieri esența, înseamnă că mergem la infinit. Or, Aristotel stabilește regulile după care se leagă accidentele ; o regresivă la infinit pe baza acestor reguli este imposibilă.

⁹⁷ A spune că două atribute (*alb și cult*) își convin nu are de obicei nici un sens. Ele își convin sau nu-și convin într-un subiect dat ; de pildă, Socrate este alb și totodată cult.

⁹⁸ Cu alte cuvinte, cult este o determinare a lui Socrate ; dar *Socrate și cult* nu sînt determinări ale altei ființe.

⁹⁹ Avem deci două cazuri și numai două cazuri posibile : a) un atribut este un accident al unui subiect (*de subiecto praedicatur accidens*) și b) un atribut este un accident al unui accident (*accidens accidentis*). După nota 95 de mai sus cazul întîi este singurul obișnuit și deci natural.

¹⁰⁰ Nu avem deci cu adevărat atribute, fiindcă nu avem cu adevărat subiect.

¹⁰¹ 1007 a, 29.

peste puțință să se enunțe despre același obiect în același timp judecăți contradictorii ¹⁰².

Încă ceva ¹⁰³ : Dacă două judecăți contradictorii ar fi adevărate în același timp despre același lucru, atunci toate lucrurile s-ar reduce la unul ¹⁰⁴. Atunci același lucru ar putea fi totodată și corabie, și zid, și om, dacă despre orice obiect poți să afirmi sau să negi ceva în același timp, concluzie pe care trebuie să și-o însușească adepții lui Protagora ¹⁰⁵. Căci, dacă unuia din aceștia i se pare că omul nu este o corabie, atunci, evident, omul nu este o corabie ; totuși, după teoria lui Protagora, omul va fi și corabie, dacă e adevărată și judecata contradictorie. Și astfel se adeverește și ideea lui Anaxagora că „toate lucrurile sînt confundate laolaltă“ și că, prin urmare, în realitate nu există nimic. S-ar părea, așadar, că ei vorbesc despre ceea ce e pur și simplu nedeterminat ¹⁰⁶, și, încredințați fiind că vorbesc despre Ființă, de fapt vorbesc despre Ne-ființă. Căci nedeterminatul e doar ceea ce există numai în stare de posibilitate, nu ca ceva actual ¹⁰⁷.

În orice caz însă, ei sînt siliți să admită orice despre indiferent orice lucru, atît ca afirmație, cît și ca negație. Căci ar fi o absurditate să admiti că la orice lucru poate fi negat ceea ce există în ființa lui și că ^{1008 a} nu poate fi negat ceea ce nu există în ființa lui, ci a altuia. Vreau să opun, adică, cum că dacă e adevărat că omul nu e om, evident că va fi cu atît mai adevărat că el este sau nu este nici corabie. Prin urmare, dacă e valabilă afirmația e valabilă și negația. Dacă însă afirmația nu e valabilă, atunci e valabilă într-un grad mai mare negarea a ceea ce obiectul în discuție nu este, decît negarea propriei sale ființe. Dar dacă aceasta

¹⁰² Într-adevăr, s-ar nega substanța despre substanță, subiectul despre subiect.

¹⁰³ Aristotel începe o a doua argumentare care să dovedească valabilitatea principiului de contradicție.

¹⁰⁴ Orice subiect ar avea toate atributele de pe lume și nu ar mai fi nici o deosebire între subiecte ; toate s-ar reduce la unul singur.

¹⁰⁵ Protagora ar susține contradictoriile. Dar dacă omul este ne-om, apoi este și corabie, fiindcă și corabia este ne-om. Despre relativismul lui Protagora, vezi mai departe, cap. 5.

¹⁰⁶ Propoziția *trandafirul este ne-roșu* cuprinde o îndeterminare, căci nu spunem cum e trandafirul (ar putea fi roz sau galben), ci numai cum nu este (nu este roșu).

¹⁰⁷ Teoria *potenței* (δύναμις) și a *actului* (ἐνέργεια) reprezintă una dintre temele fundamentale ale aristotelismului. O expunere a acestei teorii găsim mai departe IX (Θ), *passim*. Potența este în legătură cu nedeterminatul ; un trandafir care nu e roșu e nedeterminat, în sensul că poate fi galben, alb sau roz, aceste însușiri zicîndu-se că îi sînt în potență, în timp ce nu-i stă în potență de a fi albastru. Dacă una dintre însușirile de culoare ale trandafirului este percepută în act (să presupunem că am recunoscut că este galben), nedeterminația dispăre. Așadar, nedeterminația se găsește în potența subiectului, nu în act.

e valabilă, atunci e valabilă despre om și negația că el nu e o corabie. Iar dacă aceasta e valabilă, atunci e valabilă și afirmația ¹⁰⁸.

La astfel de aberații ajung cei care pornesc de la astfel de premise. De aici reiese pentru ei și că nu e necesar sau să afirmi sau să negi ceva ¹⁰⁹. Căci, dacă e adevărat că cineva e om și, totodată, ne-om, evident că atunci el nu e nici om, nici ne-om, pentru că aceste două propoziții implică două negații, iar dacă din aceste două negații facem una singură, și aceasta singură se va afla într-un raport de contradicție cu aceea în care se face îndoita afirmație ¹¹⁰.

Pe de altă parte ¹¹¹, trebuie să admitem sau că așa e situația cu toate lucrurile și că, de pildă, tot ce e alb e, totodată, și ne-alb, că tot ce e Ființă e, totodată, și Neființă, și tot așa cu toate celelalte afirmații și negații, sau că situația nu e așa și că observația aceasta e valabilă pentru unele lucruri, iar pentru altele nu. Dacă ea nu e valabilă pentru toate, atunci în cazul celor ce sînt exceptate ajungem la propoziții asupra cărora cădem de acord ¹¹². Dacă, dimpotrivă, observația este valabilă pentru toate cazurile, situația se prezintă astfel. Sau putem iarăși ¹¹³ nega tot ce afirmăm și afirma tot ce negăm sau, în cealaltă alternativă, putem nega tot ce afirmăm, însă nu putem afirma orice negăm. În cazul acesta din urmă avem de-a face cu o Neființă stabilă, și am putea enunța despre ea o părere sigură. Iar dacă Neființa e ceva sigur și cognoscibil, ne-ar fi cu atît mai ușor de cunoscut afirmația ce se află în raport de contradicție cu ea ¹¹⁴. Dacă, dimpotrivă, ori de cîte ori e valabilă afirmația e valabilă în chip necesar și negația, atunci, pentru a exprima adevărul, trebuie să despărțim afirmația de negație, adică să spunem, de pildă, că ceva e

¹⁰⁸ Expunerea care precedă este condusă cu oarecare neglijență; Aristotel uzează aici de raționamentul *zis a fortiori*. El ar putea fi reprodus sub forma următoare: dacă se contestă principiul de contradicție, se poate spune că *omul este om și totodată ne-om*; dar prin aceasta s-a susținut că *omul este om și totodată (de pildă) corabie*; dar dacă este *om și totodată ne-om* cu atît mai mult este *corabie și totodată ne-corabie*. Iar dacă *omul este ne-om* cu atît mai mult este *ne-corabie*; dar dacă negăm în mod consecvent principiul contradicției, el este *corabie*. De unde rezultă că totul este în tot.

¹⁰⁹ Negarea principiului de contradicție implică și negarea principiului terțului exclus.

¹¹⁰ Adică dacă avem aserțiunea compusă: *omul este om și totodată ne-om*, apoi avem și aserțiunea compusă: *omul nu este om și nici ne-om*.

¹¹¹ Urmează un alt argument în favoarea principiului de contradicție. Aristotel se așază pe poziția adversarilor săi și arată că ea implică o triplă absurditate.

¹¹² Principiul de contradicție devine valabil în unele cazuri.

¹¹³ Adică sîntem iarăși în fața a două posibilități.

¹¹⁴ Am avea deci propoziții ca: *omul este ne-lebădă, omul este ne-norocit, și, mai cu seamă, omul este ne-muritor*, care ar fi ferite de contradicții.

alb și apoi, că nu e alb ¹¹⁵, sau ¹¹⁶ să nu le despărțim ¹¹⁷. Când, așadar, pentru a exprima adevărul nu e nevoie să le despărțim, atunci nu e posibilă nici o enunțare ¹¹⁸ și nici nu mai există nimic. Dar atunci cum ar putea să vorbească sau să se plimbe ceea ce nu este ¹¹⁹. Afară de aceasta, cum am spus mai sus ¹²⁰, toate ar fi una, și om, și zeu, și corabie, ba încă și negațiile lor. Dacă pentru orice lucru e valabil orice predicat, deopotrivă, atunci dispare și orice deosebire între un lucru și celălalt. Căci, dacă există o deosebire, cutare obiect se va prezenta ca adevărat, cu însușirile lui proprii ¹²¹. Dacă, dimpotrivă, admitem că se poate spune adevărul despărțind afirmația de negație ¹²², rezultatul va fi acela arătat mai sus. Pe lângă aceasta ar mai urma însă, ca o consecință firească, că toți spun adevărul și că totuși mint în același timp ¹²³, și că fiecare din ei ar recunoaște despre el însuși că minte.

Totodată, ar fi evident că cu un astfel de om nu poți discuta despre nimic. Căci el nu spune nimic. Într-adevăr, el nu spune nici că e așa nici ca nu e așa, ci că e așa și nu e așa. Și apoi el neagă și aceste două enunțări, astfel că nu e nici așa, nici așa ¹²⁴. Căci, dacă nu le-ar nega pe amândouă, atunci ar face o enunțare precisă. Apoi, dacă afirmația e adevărată, atunci negația e falsă, sau dacă aceasta din urmă e adevărată, atunci afirmația e falsă, și atunci n-ar fi posibil să afirmi și să negi în același timp cu adevărat unul și același lucru. Totuși, poate că se va spune că aceasta este o petiție de principiu ¹²⁵. Afară de aceasta ¹²⁶ ne întrebăm : se înșeală oare acela care e de părere că un lucru e așa sau nu e așa ¹²⁷, și are oare dreptate cel care admite ambele păreri ? Dacă acesta e în posesiunea

1008 b

¹¹⁵ Căci afirmația este primară și, ca atare, anterioară negației. Cf. *Despre Interp.*, 8, 17 a, 8 ; *Anal. sec.*, I, 25, 86 b, 34.

¹¹⁶ A treia dilemă.

¹¹⁷ Dacă despărțim teza și antiteza, vom zice : *cutare lucru este sau... sau...* ; dacă nu le despărțim, vom spune : *cutare lucru este și... și...*

¹¹⁸ Prin *și... și...*, adversarul nu exprimă nici un adevăr, nu spune nimic despre nimic.

¹¹⁹ Apare argumentul de fapt pe care cei vechi nu l-au neglijat întotdeauna. Lui Zenon, care nega mișcarea, îi demonstrai contrariul ridicându-te din jilț și mergînd. Aici Aristotel întreabă : dacă nu mai există nimic, cum se face că cei angajați în dispută în jurul principiului de contradicție vorbesc și se plimbă ?

¹²⁰ 1006 b, 17 ; 1007 a, 6 ; 1007 a, 29.

¹²¹ Și principiul de contradicție devine valabil.

¹²² Prin *sau... sau...*

¹²³ Căci tot ce afirmă ca adevărat neagă apoi ca fals și invers.

¹²⁴ Succesiv, adversarul adoptă toate punctele de vedere și nu se poate opri la nimic ; căci dacă s-ar opri la ceva ar admite că ceva este ce nu poate fi contrazis.

¹²⁵ Aristotel lasă această obiecție fără răspuns. Același argument îl găsim în *Despre Interp.*, 9, 18 b, 18.

¹²⁶ Urmează un alt argument în sprijinul principiului de contradicție.

¹²⁷ Bineînțeles, este vorba aici de acela care are o părere, sau cealaltă părere, opusă celei dintii.

adevărului, ce sens are atunci afirmația că așa e firea lucrurilor ¹²⁸ ? Iar dacă nu acesta e adevărul ¹²⁹, ci are mai multă dreptate cel care e de părere cealaltă, atunci urmează că lucrurile sînt într-un fel anume, și acesta ar fi adevărul, dar nu totodată și contrarul adevărului.

Dar dacă cineva susține că toți mint și spun adevărul deopotrivă, un astfel de om nu poate nici glăsuși, nici spune vorbe cu șir, căci în timp ce el ar spune un lucru, ar afirma totodată și contrarul lui. Dar dacă nu are nici o părere, ci doar numai crede ceva și, în același timp, nu crede acel ceva, apoi ce deosebire ar fi între unul ca aceștia și un buștean ?

De aci se vede limpede că nici un om nu se comportă astfel în realitate, nici dintre ceilalți, nici chiar dintre acei care susțin această părere. Căci, ne întrebăm, de ce, de pildă, cutare merge spre Megara și nu se mulțumește să stea pe loc, închipuindu-și doar că merge într-acolo ? De ce, de pildă, nu se aruncă dis-de-dimineată, cînd i se ivește prilejul, într-o fîntînă sau într-o prăpastie, ci se vede cît de colo că se ferește să facă acest lucru ? Pentru că, de bună seamă, crede că nu e totuna să faci aceasta sau nu ¹³⁰.

E limpede deci că el socotește că un fel de lucru e mai bun decît altul. Dar atunci el trebuie să recunoască și că cutare lucru e om și cutare altul nu ; că cutare lucru e dulce, iar cutare altul nu. Că nu-i e cu totul indiferent se vede dintr-aceea că dorește ceva anume și își formează o părere despre acel ceva, ca atunci, de pildă, cînd el, închipuindu-și că e mai bine să bea apă sau să întilnească pe cutare persoană, într-adevăr și umblă după aceste lucruri. Și totuși, ar trebui să socotească toate lucrurile indiferente, dacă pentru el și omul, și ceea ce nu e om ar fi una și aceeași. Dar, cum am spus, nu există nimeni care să nu se ferească de unele lucruri și să nu umble după altele.

Așa că, pe cît se vede, toți sînt de părere că există un criteriu stabil, dacă nu în toate lucrurile, cel puțin în acelea cu prilejul cărora e vorba de un grad mai mare de bine sau de rău ¹³¹. Iar dacă aceștia obiectează că se poartă astfel, călăuziți nu de o știință sigură, ci numai de părere, apoi

¹²⁸ Aristotel se gîndește incontestabil la Heraclit, pentru care contradicția e în firea lucrurilor în universul real. Această consecință a răsturnării principiului de contradicție îi apare lui Aristotel ca ucigătoare pentru adversar.

¹²⁹ Fraza care urmează este obscură și a pricinuit tot felul de interpretări și de traduceri aproximative. În traducerea de față, fraza se articulează mai bine cu cea precedentă : ar urma că dacă nu este admisibil că în firea lucrurilor ar fi contrariile, atunci lucrurile sînt într-un fel oarecare și principiul de contradicție își dobîndește valabilitatea.

¹³⁰ Iarăși apare argumentul de fapt despre care am pomenit mai sus, nota 119 de la p. 143.

¹³¹ Aristotel susține deci în cele din urmă că adversarii săi neagă numai în vorbe principiul contradicției.

trebuie să-i sfătuim să se ostenească cu atât mai mult pentru adevăr, cu cât și bolnavul se străduiește mai mult pentru sănătatea lui decît cel care e sănătos. În comparație cu cel care posedă o știință sigură, cel călăuzit numai de părere nu se poate socoti ca un om sănătos în raport cu adevărul.

Dar să presupunem că ¹³² neapărat e valabilă teza care susține că totul e și așa și nu e așa. În acest caz nu trebuie să uităm că există în firea lucrurilor un mai mult și un mai puțin. Nu putem doar să susținem cu aceeași tărie că și doi și trei sînt numere pereche ¹³³, iar greșeala aceluia care confundă pe patru cu cinci nu e așa de mare ca a aceluia care îl confundă cu o mie. Prin urmare, dacă greșeala nu e aceeași, atunci firește că unul e mai puțin în greșeală decît altul, ceea ce înseamnă că e mai aproape de adevăr. Dar, dacă există această mai mare apropiere de adevăr înseamnă ^{1009 a} că există și ceva adevărat, de care se apropie mai mult părerea care e în mai mare măsură adevărată. Dar, chiar presupunînd că lucrurile nu ar sta astfel, totuși există ceva care e mai bine întemeiat și mai adevărat, și chiar datorită numai acestui lucru noi putem să ne descotorosim de absurda teorie care împiedică orice determinare precisă a lucrurilor cu ajutorul gîndirii.

CAPITOLUL 5

Din aceeași părere derivă și teoria lui Protagora, astfel încît amîndouă tezele ¹³⁴ subzistă sau cad deopotrivă. Căci, pe de o parte, dacă tot ce credem și tot ce ne apare e adevărat, atunci rezultă că toate sînt deopotrivă și adevărate, și false. Căci mulți au păreri contrarii altora ¹³⁵ și

¹³² Întîlnim aici încă un argument, ultimul, în favoarea principiului de contradicție.

¹³³ Chiar cel ce susține că trei este un număr nepereche și totuși pereche și că patru este și el un număr nepereche și totodată pereche va recunoaște că trei este totuși mai nepereche decît patru. Tot astfel, dacă susține că Socrate este om și ne-om și că Bucefal, calul lui Alexandru, este om și ne-om, va conveni că Socrate este totuși mai degrabă om decît Bucefal. Orice concesie de acest fel pe care o face bunul simț — și Aristotel mai examinează și altele — îi pune în încurcătură pe cei ce se străduiesc să ne împiedice să cugetăm cu adevărat.

¹³⁴ Adică aceea a lui Anaxagora și a altora și aceea a lui Protagora. Protagora din Abdera susține că tot ce apare e adevărat. Aristotel critică acest relativism de pe poziții aproape platoniciene. În ce privește punctul de vedere al lui Platon, cf. *Theait.*, 152 a.

¹³⁵ Protagora într-adevăr, pretinde că toate opiniile trebuie luate în seamă; ceea ce apare ca adevărat cuiva este adevărat; dar opiniile se contrazic; deci contradictoriile sînt adevărate. Semanticii din zilele noastre, profesînd un idealism reacionar, susțin și ei teza caracterului individual al adevărului. „Nu există adevăr obiectiv, spun ei; cîți oameni tot atîtea adevăruri“. Cf. G. A. Brutean, *Esența idealistă a filozofiei semantice*, în *Idealismul subiectiv contemporan*. București, Edit. științifică, 1958, p. 297.

cred că cei care n-au aceleași păreri ca ei se înșeală. De unde urmează în chip necesar că același lucru este și nu este. Dar, dacă e așa, urmează, pe de altă parte, că orice părere e adevărată. Căci părerile acelor care se înșeală sînt contrare acelor pe care le au cei ce au dreptate, de unde urmează că toți au dreptate, dacă lucrurile stau astfel. E evident deci că ambele teorii ¹³⁶ purced din același fel de a gândi.

Dar felul în care trebuie să procedăm față de fiecare din aceste două teorii nu e același. Pe reprezentanții uneia trebuie să-i convingem, pe ai celorlalte să-i constrîngem cu forța. Primii, care au ajuns la o asemenea teorie în urma unor îndoieli sincere și serioase, se pot ușor vindeca de greșeala lor, căci față de ei nu e vorba să luăm atitudine împotriva unor anumite argumente, ci împotriva unei anume mentalități. Dimpotrivă, față de cei care vorbesc numai ca să se afle în treabă ¹³⁷, combaterea se poate obține numai prin respingerea argumentării lor, ce nu constă decît din vorbe goale și articulații sonore.

Teoria acelor care au ajuns la ea pe baza unor temeinice îndoieli își are obirșia în observațiile făcute în cîmpul percepției sensibile ¹³⁸. Încredințarea că teza și antiteza pot fi adevărate în același timp a provenit din faptul că ei au văzut fenomene contrarii luînd naștere din unul și același lucru. Dacă însă nu se poate admite să ia naștere ceva care *nu este*, atunci urmează că lucrul a existat mai înainte în amîndouă formele. De aceea spune și Anaxagora că „totul era amestecat în toate“ și tot așa și Democrit, căci și el afirmă că Plinul și Golul există deopotrivă în orice parte și că primul joacă rolul de Ființă, iar celălalt de Neființă.

Acelora care-și întemeiază părerea pe o asemenea argumentare ¹³⁹ le vom răspunde că dintr-un anumit punct de vedere au dreptate, dar că dintr-altul se înșeală. Căci cuvîntul Ființă se enunță în două sensuri ¹⁴⁰ : într-un sens putem spune că ceva poate deveni din *ceea ce nu este*, dar într-un alt sens nu putem spune aceasta, și tot astfel putem afirma că același lucru e o Ființă și o Ne-ființă în același timp, dar nu sub același raport. Căci numai în domeniul posibilității un lucru poate să

¹³⁶ Teoria lui Protagora nu diferă de aceea a altor inaintași, a căror doctrină a fost examinată în cap. 4.

¹³⁷ Aristotel îl consideră pe Protagora ca fiind un simplu sofist, care nu e cazul să fie luat prea în serios.

¹³⁸ Contrariile, concepute de Aristotel, se întîlnesc într-un subiect în mișcare sau în curs de schimbare. Acest fapt ne este atestat dacă observăm lumea sensibilă.

¹³⁹ Pe o argumentare serioasă.

¹⁴⁰ Ca potență și ca act. Vezi mai sus, nota 2, la p. 126.

fie totodată și el, și opusul său, însă nu și în domeniul realității¹⁴¹. Apoi le vom pretinde să admită că în cadrul celor existente mai există și o anume substanță independentă, căreia nu-i revine absolut de loc nici atributul mișcării, nici acela al pieirii sau al nașterii¹⁴².

Tot în observația lucrurilor sensibile își are obârșia teoria unora¹⁴³, după care tot ce apare este adevărat. Căci ei sînt convinși că adevărul nu trebuie judecat în funcție de numărul mai mare sau mai mic al celor care afirmă un lucru, întrucît se întîmplă că același lucru unora li se pare dulce la gust, iar altora amar. Așa că, dacă toată lumea ar fi bolnavă sau nebună, iar numai doi sau trei ar rămîne sănătoși sau cu mintea întregă, aceștia din urmă ar ajunge să fie socotiți bolnavi sau nebuni, iar nu ceilalți. 1009 b

Afară de aceea, multora dintre celelalte viețuitoare le apar aceleași lucruri tocmai pe dos de cum ne apar nouă, ba chiar nici fiecare din noi n-are aceeași senzație cu privire la același lucru. Care dintre aceste senzații e adevărată sau falsă nu e limpede, căci nici una din ele nu poate avea pretenția să fie mai adevărată decît alta, ci toate deopotrivă au acest drept. De aceea spune Democrit¹⁴⁴ că nimic nu e adevărat sau, dacă adevărul există, cel puțin el ne este ascuns. Concluzia că ceea ce ne revelează simțurile este în mod necesar adevărat își are originea în convingerea unora că senzația e tot una cu cunoașterea rațională și că senzația se reduce la schimbare. Iată de ce și Democrit, și Empedocle și, putem zice, toți ceilalți s-au făcut adepții unei astfel de păreri. Empedocle spune doar că mintea omului se schimbă după cum se schimbă și starea lui :

„După momentul de față sporește a omului minte“¹⁴⁵.

Iar în altă parte zice :

„Cit ei se schimbă la fire, pe-atîta se schimbă într-una
Și al lor gînd“¹⁴⁶.

¹⁴¹ Aristotel opune aici termenii *potență* (δύναμις) și *realitate* (ἐντελέχεια). Entelehia este perfectarea, ceea ce în latina scolastică va apărea sub denumirile de *plenus*, *perfectus*, *perfectionem rei* (cf. Bonitz); entelehia este actul săvîrșit în opoziție cu actul ce se săvîrșește și reprezintă perfecțiunea care rezultă din desăvîrșire. Asupra sensului acestui termen, vezi Aristotel, *Metaf.*, IX (Θ), 8, 1050 a; *De an.*, II, 2, 414 a; 4, 415 a; 1, 412 a, 8.

¹⁴² Este vorba de lumea lucrurilor eterne, care sînt acte pure și nu conțin contrariile în potența lor.

¹⁴³ Acum Aristotel își îndreaptă iarăși privirile înspre școala lui Protagora.

¹⁴⁴ *Fragm. 10 Diels*. Aristotel blamează părerea pe care i-o atribuie lui Democrit, ceea ce nu apare clar în text. El este totdeauna lipsit de bunăvoință și chiar de obiectivitate față de filozoful materialist.

¹⁴⁵ *Fragm. 106 Diels*. Mintea sporește adică după evenimentele ce se înfățișează (subînțeles : simțurilor).

¹⁴⁶ *Fragm. 108 Diels*.

În același fel se exprimă și Parmenide :

„Cum al mădularelor amestec e în fiecare

Om, tot așa e și-al omului gând...

Ceea ce cugetă-n toți, precum și în fiecare

Este a membrilor fire. În ce predomină în corp stă doar gândirea !“¹⁴⁷.

Există și o maximă a lui Anaxogora, adresată unor prieteni, în care spune că lucrurile sînt pentru ei așa cum și le închipuie. Se spune și despre Homer că se pare că și el avea această părere¹⁴⁸, căci ni l-a înfățișat pe Hector, după ce și-a pierdut simțirea în urma unei răni, cum zăcea întins „cu mintea rătăcită“. Prin aceasta vrea să spună că și cei ce și-au pierdut mintea au anumite gânduri, dar nu la fel cu acelea ale oamenilor în toată firea¹⁴⁹. De aci reiese în chip evident că, dacă există două feluri de gândire, lucrurile pot fi în același timp și așa, și nu așa. Dar la aceasta se adaugă încă ceva și mai grav. Într-adevăr, dacă cei care au contemplat pe cît e posibil în cea mai mare măsură adevărul — și în categoria aceasta intră acei care s-au străduit mai mult în căutarea lui și l-au iubit mai mult — nutresc astfel de păreri și se exprimă astfel despre adevăr, cum să nu fie cuprinși de descurajare cei care abordează filozofia ? Căci în acest caz a umbla în căutarea adevărului ar fi totuna cu a căuta să prinzi pasărea din zbor¹⁵⁰. Pricina care i-a făcut pe aceștia să

1010 a îmbrățișeze părerea arătată mai sus stă în aceea că, deși ei se străduiau întru cercetarea adevărului despre cele existente, ei socoteau ca existent numai ceea ce se percepe prin simțuri. Dar în acest din urmă domeniu predomină nedeterminări ale firii în felul arătat mai sus¹⁵¹. De aceea, părerea lor e probabilă¹⁵², dar nu e adevărată. Oricum, a te exprima așa e mai potrivit decît a vorbi cum a vorbit Epiharm¹⁵³ despre Xenofan. Un alt motiv al părerii lor e acela că întreaga fire este în mișcare, iar despre ceea ce se mișcă mereu nu se poate afirma un adevăr trainic ; cel puțin este exclus să poți afirma vreun adevăr despre ceea ce se schimbă în toate chipurile, neconținut. Din acest fel de a concepe lucrurile s-a

¹⁴⁷ Fragm. 16 Diels.

¹⁴⁸ *Iliada*, XXIII, 698. În pasajul citat nu e vorba de Hector.

¹⁴⁹ În *De an.*, I, 2, 404 a, 29, Aristotel atribuie aceeași afirmație lui Democrit ; nici un text al lui Democrit nu o confirmă.

¹⁵⁰ Proverb grec.

¹⁵¹ 1009 a, 32.

¹⁵² Sau plauzibilă. Într-adevăr, senzația îți descoperă potențe succesive, care zdruncină principiul de contradicție.

¹⁵³ Epiharm, poet comic originar din Sicilia, contemporan al lui Xenofan, a ridiculizat filozofia. Aprecierea sa, la care face aluzie Aristotel, nu e cunoscută.

cristalizat, ajungînd la maximum de înflorire, opinia aceloră ce se dădeau drept adepți ai lui Heraclit, opinie pe care o împărtășea și Cratylus; acesta era de părere că, la urma urmei, nu trebuie să spui nici o vorbă. El arăta numai cu degetul și critica afirmația lui Heraclit că nu poți să te cufunzi în același rîu de două ori, pentru că Cratylus credea că nu poți face lucrul acesta nici măcar o dată ¹⁵⁴. La această părere a lor noi vom răspunde numai că ei au o oarecare dreptate cînd consideră ca inexistent un lucru care se schimbă, în momentul schimbării. Dar totuși se poate discuta. Căci cu prilejul pierderii unei însușiri, lucrul supus acestui proces mai are încă ceva din ceea ce el pierde și el trebuie să aibă ceva din lucrul în care se transformă. În genere vorbind, cînd un lucru pierе trebuie să rămînă din el ceva existent și, cînd ia naștere ceva, trebuie neapărat să existe ceva din care ia naștere și datorită căruia el e produs ¹⁵⁵. Iar procesul acesta nu poate merge așa, la infinit. Afară de aceasta trebuie să remarcăm că e o deosebire între schimbarea privitoare la calitate și aceea privitoare la cantitate. Într-adevăr, cînd e vorba de schimbarea cantitativă, putem admite că nu mai rămîne nimic, dar cert este că cunoaștem orice lucru după forma lui ¹⁵⁶.

Dar celor care adoptă această părere merită să le facem obiecția că observația pe care ei o văd că se potrivește la un număr mai mic de lucruri din domeniul celor sensibile, o extind asupra întregului Univers. Însă, dacă domeniul sensibilului din jurul nostru e spus unui veșnic proces de naștere și pieire, și numai el singur, el fiind numai o parte neînsemnată a totului, nici nu poate fi luat în considerare, așa că ar fi fost mai drept ca, de dragul întregului, să fie absolvit și domeniul sensibilului de această vină decît să fie implicat în ea și Universul ¹⁵⁷.

Apoi e evident că, și împotriva unora ca aceștia vom aduce obiecția pe care am ridicat-o mai înainte ¹⁵⁸. Trebuie anume să le arătăm că există o natură imobilă ¹⁵⁹ și să-i convingem de acest lucru. Afară de asta, din principiul pe care-l admit ei, că, adică, un lucru poate să fie și să nu fie în același timp, ei ar trebui să tragă mai degrabă concluzia că totul e în

¹⁵⁴ Cu alte cuvinte, Cratylus merge mai departe decît Heraclit. Cf. *Fragm. 91 Diels*.

¹⁵⁵ „Ceva din care ia naștere“ implică permanența unui subiect sub schimbările ce le suportă. „Ceva datorită căruia el e produs“ reprezintă cauza.

¹⁵⁶ Forma este calitativă.

¹⁵⁷ Aristotel opune aici de pe poziții metafizice lumea sensibilă trecătoare și lumea cerească, pe care o socotește eternă și imutabilă.

¹⁵⁸ 1009 a, 36.

¹⁵⁹ Care este principiul ființelor trecătoare, principiu imanent la Aristotel și transcendent la Platon.

stare de nemișcare, iar nu în stare de mișcare ¹⁶⁰, căci, dacă e valabil principiul lor, nu există ceva în care un lucru poate să se schimbe, deoarece toate predicatelor sînt inerente în același timp tuturor lucrurilor.

1010 b Cît privește teza că orice percepție e adevărată ¹⁶¹, noi vom susține că nu orice fenomen e adevărat așa cum îl percepem, întemeindu-ne pe observația că senzația nu e înșelătoare cînd rămîne în domeniul ei propriu, ci numai că reprezentarea noastră nu coincide cu senzația ¹⁶². Așa că e îndreptățită mirarea noastră cînd vedem pe unii bătîndu-și capul să știe dacă mărimea obiectelor și culorile lor sînt realmente așa cum se văd de departe sau de aproape sau dacă sînt așa cum li se înfățișează celor bolnavi sau celor sănătoși ; dacă ceea ce omului bolnav îi pare mai greu ¹⁶³ decît celui sănătos este într-adevăr mai greu, sau dacă e adevărat ceea ce iau drept ca atare oamenii în somn sau în stare de veghe. E limpede doar că nici cei care susțin această părere nu sînt convinși de ea. Căci dacă unul, aflîndu-se de fapt în Libia, visează noaptea că se află la Atena, nu se apucă ziua, cînd se trezește, s-o pornească spre Odeon ¹⁶⁴. Apoi tot astfel cît privește viitorul, cum spune și Platon ¹⁶⁵, părerea unui profan nu are aceeași valoare ca a unui medic, cînd e vorba să răspundem la întrebarea dacă respectivul pacient se va însănătoși sau nu. Tot așa cu privire la senzația înșăși ¹⁶⁶. Percepția unui anumit simț despre un obiect din domeniul altui simț nu are aceeași valoare ca aceea despre un obiect din propriul său domeniu ¹⁶⁷, după cum, tot astfel, percepția unui simț despre un obiect ce ține de domeniul unui simț înrudit nu are aceeași valoare cu aceea pe care o are despre un obiect ce cade în propriul său domeniu, ci în materie de culori hotărăște simțul văzului, nu al gustului, iar în materie de gust nu decide simțul văzului, ci acela al gustului. Dar nici unul din aceste simțuri nu spune niciodată despre același obiect că în același timp este într-un anumit fel, și totodată că nu este în acest fel anumit, și chiar în diferite timpuri nu șovăie asupra însușirii lui, ci asupra obiectului căruia îi revine această

¹⁶⁰ Mișcarea și schimbarea presupun că un subiect a avut anumite însușiri și că acum are altele.

¹⁶¹ Teza lui Protagora.

¹⁶² Aristotel deosebește senzația (*αἴσθησις*) și imaginea (*φαντασία*) ; senzația se referă la un obiect prezent, imaginea la un obiect pe care numai mi-l închipui prezent. Cf. *Ret.*, I, 11, 1370 a, 28. În realitate, după cum apare în context, Aristotel vede în imagine o construcție a spiritului care cel mult pornește de la senzație.

¹⁶³ Este vorba de greutatea de a ridica un obiect.

¹⁶⁴ Odeonul, edificiu important la Atena, în care aveau loc concursurile de dansuri și de coruri.

¹⁶⁵ În *Theaitetos*, 178 b—179 a.

¹⁶⁶ Aristotel tratează acum despre datele senzoriale în ele însele, și nu în raport cu imaginea.

¹⁶⁷ De pildă, mierea o voi cunoaște după gust, nu după culoare.

însușire¹⁶⁸. De pildă, același vin poate să pară o dată dulce, iar altă dată nu, fie pentru că s-a schimbat el, fie pentru că s-a schimbat starea trupească¹⁶⁹ a aceluia care-l gustă, dar dulceața ca atare, cînd există, aceasta nu s-a schimbat în nici un caz, ci senzația despre ea e totdeauna adevărată, și ceea ce trebuie să fie dulce are în chip necesar această însușire. Dar toate aceste păreri¹⁷⁰ anulează totuși această concluzie, căci după cum ele tăgăduiesc că ar exista vreo substanță, tot așa neagă că ar exista ceva în chip necesar. Căci ceea ce există în chip necesar nu admite ca să fie mereu altfel, ci, dacă există ceva necesar, e peste puțină ca să fie totodată și așa, și contrariul.

Într-un cuvînt, dacă n-ar exista decît numai domeniul sensibilului, n-ar mai exista nimic, dacă n-ar exista ființe simțitoare¹⁷¹. Lipsind acestea, nu ar mai exista senzație. S-ar putea, la rigoare, admite că nu există senzații și obiecte ale senzațiilor, căci senzațiile sînt atributul ființelor sensibile¹⁷²; dar că n-ar exista, independent de senzație, obiectele care o provoacă e ceva peste puțină de admis. Căci senzația nu se percepe ea pe sine însăși, ci există ceva în afară de senzație, care e premergător senzației. Prin firea lucrurilor, ceea ce produce mișcare e antemergerător la ceea ce e pus în mișcare¹⁷³. Și chiar cînd se afirmă că ele stau în raport reciproc, aceasta nu schimbă întru nimic situația¹⁷⁴.

¹⁶⁸ Simțul nu se contrazice : amarul va fi mereu amar, niciodată dulce. El poate varia numai în raport cu un obiect pe care îl găsești o dată amar și apoi dulce ; dar totuși se referă la timpuri deosebite.

¹⁶⁹ În sensul că s-a modificat organul simțului.

¹⁷⁰ Ale adversarilor principiului de contradicție.

¹⁷¹ Argument de mare putere, care zdruncină orice idealism ; modernii l-ar putea opune berkeleyismului. Aristotel caută să-l opună, cu mai puțină dreptate, senzualismului lui Protagora. Raționamentul este următorul : dacă pretindem că totul e senzație, ne aflăm în fața unui pacient (lucrul simțit), dar nu avem de unde să scoatem un agent (ființa simțitoare). Or, senzația de auz presupune totodată un sunet și o ureche. Teoria aceasta care definește senzația ca actul comun al simțului și al simțindului este abia schițată în pasajul de față ; ea este expusă pe larg de Aristotel în *De an.*, III, 2, 425 b, 26 și urm. (Cf. și *Categ.*, 7, 7 b, 15).

¹⁷² Aristotel întrevide idealismul sub o singură formă ; există ființe care au senzații, și senzațiile le aparțin lor, fără a corespunde cu ceva exterior acelor ființe ; el nu admite ca conceputibil un idealism care ar presupune că senzațiile sînt de sine stătătoare, că nu sînt produse nici de ființele simțitoare, dar nici de obiecte reale.

¹⁷³ Ceea ce produce mișcare e anterior mișcării pe care o traduce și reciproca nu e adevărată. Cf. V (Δ), 11, 1019 a, 2—4.

¹⁷⁴ Pentru mărimi avem o reciprocitate de relații care nu se regăsește — precizează Aristotel, V (Δ), 15, 1021 a, 31 — cînd e vorba de măsurabil, de sensibil etc. Zicem că dublul este dublul jumătății și că jumătatea este jumătatea dublului ; nu zicem însă că gîndul este gîndul a ceea ce este gîndit, ci că gîndul este gîndul despre cutare obiect și nici că vederea este vederea văzutului, ci că este vederea unei culori. În cazul gîndirii și al senzației, corelația operează deci cu un obiect exterior care provoacă actul.

CAPITOLUL 6

Dar atît unii dintre aceia care sînt convinși de aceste teorii cît și dintre aceia care le afirmă numai ca să se afle în treabă ¹⁷⁵ se găesc în fața următoarei întrebări : care e omul chemat să judece cine e sănătos și, în genere, cine e în stare să emită o judecată dreaptă cu privire la un lucru oarecare ? Dar o astfel de îndoială e la fel cu aceea a omului care se întrebă dacă în momentul de față dormim sau sîntem în stare de veghe. Toate aceste îndoieli sînt de același fel, căci oamenii aceștia pretind ca pentru orice lucru să se dea o demonstrație. Căci ei caută un principiu și la acesta vor să ajungă pe calea demonstrației ¹⁷⁶. E doar limpede că ei nu sînt convinși de teoriile lor, și aceasta se vede din felul cum ei se poartă în viața de toate zilele. Dar, cum am spus, asta e greșeala lor : ei caută o demonstrație pentru lucrurile ce nu admit așa ceva. Fiindcă punctul de plecare pentru o demonstrație nu stă tot într-o demonstrație. Astfel de oameni pot fi ușor convinși despre aceasta, căci lucrul nu e greu de înțeles. Dimpotrivă, cei care umblă să ne convingă prin demonstrația lor urmăresc cu de-a sila ceva peste putință ; ei pretind ca să li se arate contradicțiile cuprinse în teza lor, pe cînd ei încep tocmai prin a se contrazice ¹⁷⁷. Într-adevăr, dacă nu toate lucrurile se reduc la relații, ci sînt unele care subzistă independent, prin ele însele ¹⁷⁸, atunci nu e adevărată teoria că orice ne apare e adevărat. Căci ceea ce apare apare unui subiect. De aceea cel care afirmă că tot ce pare e adevărat, acela reduce tot ce există la ceva relativ ¹⁷⁹. De aceea aceia ¹⁸⁰ care nu sînt gata să cedeze decît în fața unor argumente stricte și care totodată pretind să-și justifice teza lor în chip rațional să se ferească de a spune că ceea ce apare există în chip absolut, ci că există pentru acela căruia îi apare ; și anume cînd apare, în ce fel și cum. Dacă încearcă să-și fundeze teza lor, dar nu în acest fel, numai decît se încurcă în contradicții. Căci se poate întîmpla ca unul și același lucru să îi pară cuiva că, după aspect, este miere, dar nu și după gust, după cum se poate

¹⁷⁵ Aristotel continuă aici să-l aibă în vedere pe Protagora.

¹⁷⁶ Or, principiile nu se demonstrează ; căci am merge la infinit.

¹⁷⁷ Fraza este lipsită de claritate și poate fi tradusă în mai multe feluri. Bonitz traduce (208) : „Ei cer să fie puși în contradicție cu ei înșiși, în vreme ce de la bun început s-au contrazis singuri“. Iată și traducerea lui Ross (I, 280), care l-a inspirat și pe Tricot (I, 230) : „Căci au pretenția să li se acorde privilegiul de a se contrazice ei înșiși, pretenție ce se contrazice imediat de la sine“.

¹⁷⁸ Adică anterior senzației.

¹⁷⁹ Și suprimă orice subiect, chiar și subiectul cunoscător.

¹⁸⁰ Discipolii lui Protagora nu au nici măcar dreptul să spună fără contradicție că ceea ce apare este ; ei trebuie să adauge că lucrul este pentru acel căruia îi apare, atunci cînd îi apare, în sensul în care îi apare, sub aspectul în care îi apare.

ca unui om care, firește, are doi ochi, același obiect să i se înfățișeze în chip deosebit, după cum îl privește cu un ochi sau cu celălalt, în cazul când constituția lor nu este egală ¹⁸¹. Împotriva acelor care, din motivele indicate mai sus ¹⁸², afirmă că ceea ce apare este adevărat și că de aceea totul este deopotrivă și adevărat și fals — pentru că nu tuturor le apare același obiect la fel, și nici chiar aceluiași om nu îi apare un lucru întotdeauna la fel, ci se întâmplă adesea ca același obiect să i se înfățișeze în același timp cu însușiri contrarii, cum e de pildă cazul cu simțul pipăitului, care când virim un obiect între două degete sucite unul peste celălalt percepe două obiecte ¹⁸³, pe când simțul văzului percepe doar unul —, așadar, împotriva acelor care susțin teza în discuție se poate face obiecția că nu e vorba de una și aceeași senzație cu privire la același obiect și că ea nu se manifestă în același timp și în același fel și de aceea obiecția e întemeiată ¹⁸⁴.

1011 b

De aceea, poate, dacă nu aceia care susțin din convingere teza ¹⁸⁵, cel puțin aceia care o sprijină numai de dragul discuției, se văd nevoiți să afirme că nu acest ceva este adevărat, ci e adevărat numai în raport cu cineva ¹⁸⁶. Ei sînt deci siliți, cum s-a observat mai înainte, să reducă totul la ceva relativ, la simpla părere și senzație, de unde ar rezulta că n-a putut exista în trecut și nici nu va exista în viitor ceva, dacă nu a existat în prealabil un subiect care să-și facă o părere despre acel ceva. Dacă însă a existat realmente ceva sau dacă va exista, atunci e limpede că nu totul e în funcție de părerea subiectului ¹⁸⁷. Încă o observație : dacă există ceva relativ, e relativ față de un altceva sau față de ceva determinat. Dacă, de pildă, unul și același lucru este totodată și jumătate și egal, asta nu înseamnă că e egal totodată și cu dublul ¹⁸⁸. Apoi, cît privește relația cu subiectul care își reprezintă ceva ¹⁸⁹, dacă ar fi adevărat că omul e tot una

¹⁸¹ Presupunerea este că cu un ochi văd limpede și cu celălalt tulbure.

¹⁸² Cap. 5, 1009 a, 38 și urm.

¹⁸³ Experiența, de uz curent pînă în zilele noastre, se face cu o bilă, pe care o strîngem între virfurile a două degete încrucișate. Avem senzația că atingem două bile.

¹⁸⁴ Divergențele care apar nu se manifestă în același timp și sub același raport, astfel că nu pun în pericol principiul de contradicție (vezi definiția acestui principiu IV (I), 3, 1005 b, 20).

¹⁸⁵ Teza lui Protagora.

¹⁸⁶ Afirmatie absurdă, proprie idealismului, după care orice ființă, pentru a exista, trebuie să fie simțită și gândită de către cineva.

¹⁸⁷ Lucrul are deci o existență în lumea reală.

¹⁸⁸ Față de dublu este jumătate și nu e egal decît față de egal.

¹⁸⁹ Dacă, după cum s-a văzut în fraza precedentă, relativul nu e relativ la orice, ci numai la ceva determinat, apoi subiectul cunoscător e un corelativ al obiectului cunoscut. În nici un caz subiectul nu se identifică cu obiectul.

cu obiectul reprezentat, atunci ar urma că nu subiectul, care își reprezintă ceva întrunește calitatea de om, și aceasta revine obiectului reprezentat. Dar dacă orice obiect ar exista numai în funcție de subiectul care îl reprezintă ¹⁹⁰, ar urma că și subiectul care își reprezintă ceva ar exista numai în funcție de alt subiect care îl reprezintă, și astfel procesul s-ar continua așa mai departe pînă la infinit ¹⁹¹.

Să ne mulțumim așadar cu aceste observații privitoare la constatarea că principiul potrivit căruia două judecăți contradictorii opuse nu pot fi adevărate este cel mai sigur din toate, cît și cu constatarea privitoare la consecințele pe care ar trebui să le tragă cei care tăgăduiesc acest principiu și motivele în baza cărora îl tăgăduiesc. Dar dacă este inadmisibil că două enunțări contradictorii să fie totodată adevărate despre același obiect, evident că nu-i pot reveni aceluiași obiect, în același timp, nici două predicte contrarii. Căci, cînd e vorba de două predicte contrarii, unul din ele exprimă nu mai puțin decît o privațiune, și anume privațiunea unei substanțe. Căci privațiunea este echivalentă cu negarea unui anumit gen ¹⁹². Dacă deci e peste putință ca într-o enunțare adevărată să afirmăm și să negăm același lucru, atunci e peste putință și ca niște predicte contrarii să revină în același timp unui obiect. Sau e cu putință numai într-atît că sau amîndouă pot fi afirmate doar într-o anume privință, sau că numai unul poate fi afirmat doar într-o privință, iar celălalt e afirmat în mod absolut despre obiect.

CAPITOLUL 7

Dar nu e cu putință nici ca să existe un termen mijlociu între cele două membre extreme ale unei contradicții, ci despre orice obiect trebuie neapărat sau să fie afirmat, sau negat fiecare predicat ¹⁹³. Lucrul e evident,

¹⁹⁰ Aristotel combină acum argumentul său cu cel enunțat la 101 b, 3.

¹⁹¹ La capătul acestei discuții despre natura senzației, ar fi cazul să ne întrebăm care este poziția exactă adoptată de Aristotel. După cum s-a văzut, Aristotel se opune categoric senzualismului relativist al lui Protagora. Pentru Aristotel senzația are un suport real; ea aparține omului normal și nu este înșelătoare în acest caz. Din acest punct de vedere, realul este ceea ce vine sub senzație, el este sensibilul și individualul. Dar realul se definește și în funcție de rațiune, care îl cuprinde. Astfel că intuiția pe care o avem despre un obiect real aparține senzației, dar și intelectului. Dacă îl considerăm în sinea lui, și nu în raport cu noi, el este totodată materie și formă, este un compus al materiei și formei.

¹⁹² Despre această deosebire între negație și privațiune, Aristotel a tratat mai sus, cap. 2, 1004 a, 12.

¹⁹³ Aristotel examinează acum principiul terțului exclus.

dacă ne lămurim mai întâi ce înțelegem prin adevărat și fals¹⁹⁴. A enunța că ceea ce este nu este, sau că ceea ce nu este este constituie o propoziție falsă ; dimpotrivă, o enunțare adevărată e aceea prin care spui că este ceea ce este și că nu este ceea ce nu este. Așa că acela care spune despre ceva că este sau nu este va trebui prin aceasta, implicit, să spună ceva adevărat sau ceva fals. Dar nici despre ceea ce este, nici despre ceea ce nu este nu e valabilă propoziția că este sau nu este.

De aceea termenul mijlociu între extremele unei contradicții va putea fi sau, de pildă, ceva în genul cenușiului dintre alb și negru, sau ceva între om și cal, ceva care nu e nici unul dintre aceste viețuitoare¹⁹⁵. Dacă e de felul acesta din urmă, atunci nu poate fi vorba de prefacerea unuia în celălalt, căci un astfel de proces are loc când din ceva care nu e bun se face ceva bun¹⁹⁶. Dar schimbarea peste care dăm totdeauna este tocmai de acest fel, căci nu există altfel de prefacere decât aceea înspre opusul contrar și aceea spre un termen mijlociu. Dacă însă ar exista un termen mijlociu între termenii extremi ai contradicției, atunci ar exista și o naștere a albului care să nu-și tragă obârșia din ceea ce nu e alb. Dar așa ceva nu s-a văzut.

1012 a

Afară de asta, tot ce e obiect al reflexiei și al intuiției este afirmat sau negat de gândire¹⁹⁷. Aceasta reiese limpede din definiție, care ne arată când

¹⁹⁴ Căci dacă legăm Ființa și Neființa de adevăr și de fals în felul ce va fi arătat, avem adevărul și falsul față în față. Dar între adevăr și fals nu există nici un intermediar ; terțul este exclus. Și dacă Ființa și Neființa se subordonează Adevărului și Falsului, înseamnă că nici între Ființă și Neființă nu va fi intermediar.

¹⁹⁵ Între alb și negru am putea zice că există un intermediar, anume cenușiul, dar între om și cal nu există un atare intermediar ; dacă totuși am presupune că pisica ar fi intermediar între om și cal, este evident că nu prin acest intermediar s-ar face schimbarea de la om la cal, căci nu există nici un motiv ca pisica să tindă spre om mai degrabă decât spre cal. Așadar, intermediul, dacă există un intermediu, este de același gen cu extremele. O trecere de la cenușiu la alb este posibilă în măsura în care cenușiul este ne-alb (căci orice trecere se face de la contrariu la contrariu) ; însă, dacă cenușiul este altceva decât ne-albul, căci numai în acest fel este intermediar, este evident că nu avem trecere de la ceva ce nu este ne-alb la alb. Intermediarul între două contradictorii este deci de neconceput.

¹⁹⁶ Pe când intermediarul nu e nici bun, nici ne-bun.

¹⁹⁷ Obiectul reflexiei, adică al discursivului (διὰ λόγου) se opune obiectului pe care ni-l înfățișează intuiția (νόησις). Trebuie ținut socoteală de faptul că, pentru Aristotel, intuiția presupune un contact imediat, direct și infailibil cu obiectul. Marea nu se poate descrie discursiv cuiva care n-a văzut-o niciodată ; în orice caz, acel cineva nu o poate cunoaște în felul în care o va cunoaște în momentul în care o va avea înaintea ochilor ; tot așa, este greu să explici cuiva discursiv care este gustul mierii ; și cel ce o gustă va spune că are intuiția gustului ei. Intuiția aceasta directă nu este totuși, pentru Aristotel, pur senzorială ; ea este mixtă, adică reprezintă un contact senzorial luminat de intelect (cf. D. Bădărău, *L'Individuel chez Aristote*, p. 50 și urm.). Intelectul și inteligibilul apar deci foarte devreme în scara crescândă în complicație a faptelor de cunoaștere ; iar intuiția, cheie a edificiului prin

o judecată e adevărată sau falsă ; și cînd anume judecata cu prilejul afirmației sau negației leagă termenii propoziției într-un anumit fel, propoziția e adevărată ; cînd îi leagă în altfel, ea este falsă ¹⁹⁸. Afară de asta, cei care discută serios, nu numai de dragul disputei, ar trebui să admită că există un mijlociu în toate propozițiile contradictorii, de unde ar reieși că orice enunțare ar face cineva ea poate să nu fie nici adevărată, nici falsă. Și atunci ar exista un termen mediu și între Ființă și Neființă și, implicit, ar exista o schimbare care ar fi la mijloc între procesul nașterii și al pieirii ¹⁹⁹. Apoi, chiar în cazurile cînd negația implică în sine contrariul ²⁰⁰, ar exista și în aceasta un termen mediu, adică ar putea, de pildă, să existe printre numere și un număr care n-ar fi nici pereche, nici nepereche, ceea ce ar fi peste putință, cum reiese evident din definiția lor ²⁰¹. Iar procesul acesta ar continua la infinit și am ajunge la concluzia absurdă că realitățile nu ar fi numai în număr de trei, ci mai multe. Căci am nega mereu acest mijlociu și între negație și afirmație am putea pune mereu alt mijlociu, și acesta ar fi el ceva la rîndul lui, căci substanța lui ar fi o alta ²⁰². În sfîrșit, cînd cineva, la întrebarea dacă ceva este alb răspunde prin nu, el nu face altceva decît să nege că obiectul e alb. Dar negația ființei este Neființa ²⁰³.

În capul unora ia naștere o astfel de opinie, tot așa cum iau naștere de obicei multe alte păreri ciudate. Cînd nu știi să se descurce în rețeaua argumentelor false, cedează adversarului și recunosc ca adevărate concluziile lui. Dacă unii au ajuns la această părere din pricina arătată, alții o adoptă pentru că ei caută rațiunea fiecărui lucru ²⁰⁴. Dar punctul de plecare de

aceea că păstrează raportul cu realul, se manifestă mereu, deducția atingînd obiective ce nu sînt naturi simple imediate printr-un mers ascensional și succesiv și apărînd în fond — după cum zice Tricot (I, 237) — ca „o intuiție care transportă la termenii subsecvenți evidența termenului inițial“.

¹⁹⁸ Și nu există o a treia posibilitate.

¹⁹⁹ Iar toate acestea sînt absurde.

²⁰⁰ Cf. *Categ.*, 10, 12 a, 1.

²⁰¹ Număr pereche se definește prin Diadă sau prin însumarea a două sau mai multe Diade. În limbaj modern este numărul ce se poate divide în două numere egale. O a treia categorie de numere nu există. Alex. (332, 14—15) crede că Aristotel se referă mai degrabă la definiția numărului (în care caz, traducerea noastră prin „definiția lor“ ar fi vicioasă) ; iar numărul, după aceea definiție, ar fi ceea ce e pereche sau nepereche.

²⁰² Lucrurile s-ar petrece în chipul următor : între A și Non-A există deci un intermediar ; fie B acest intermediar, care nu este nici A, nici Non-A ; dar vom putea nega, la rîndul său, acest intermediar în raport cu afirmarea sa B și cu negarea sa Non-B ; fie C acest intermediar... etc., etc.

²⁰³ Și orice terț este exclus.

²⁰⁴ Cf. mai sus, 6, 1011 a, 9—12. Ross crede că Aristotel face aluzie în special la Antistene.

la care va avea să pornească combaterea tuturor acestora trebuie să fie stabilirea precisă a definiției ²⁰⁵. Iar definiția se impune datorită necesității la care se văd contrinși de a enunța ceva determinat ²⁰⁶. Astfel, noțiunea, al cărei semn e cuvântul ajunge o definiție. Teoria lui Heraclit, potrivit căreia totul este și totuși nu este pare că face adevărat totul, pe cînd teoria lui Anaxagora, care admite un termen mijlociu între cele două extreme ale contradicției, face ca totul să fie fals ²⁰⁷. Căci, dacă se amestecă ceea ce e bun cu ceea ce nu e bun ²⁰⁸, rezultatul nu va fi nici una din cele două componente și nu putem enunța nimic adevărat.

CAPITOLUL 8

Din precizările de mai sus ²⁰⁹ reiese că e peste puțină să admitem tezele, luate în parte sau împreună, prin care unii susțin că nimic nu e adevărat — căci, după ei, nimic nu se opune ca toate propozițiile să fie în situația aceleia care afirmă că diametrul pătratului e comensurabil cu latura ²¹⁰ —, sau afirmația altora că totul e adevărat ²¹¹. Aceste propoziții sînt aproape identice cu acelea pe care le-a stabilit Heraclit ; căci, cînd acesta afirmă că totul e adevărat și că totul e fals, el nu face decît să exprime aceste două propoziții în chip separat, și dacă ele sînt imposibile cînd sînt despărțite sînt tot așa de imposibile și cînd sînt reunite. Apoi, e evident ²¹² că sînt propoziții contradictorii ce nu pot fi adevărate amîndouă în același

²⁰⁵ Adică trebuie stabilită definiția adevărului și falsului ; atunci se va vedea că nu poate fi cale medie.

²⁰⁶ Cf. mai sus, 4, 1006 a, 21.

²⁰⁷ Aristotel susține deci că Heraclit ar ataca principiul de contradicție, în vreme ce Anaxagora ar respinge principiul tertului exclus. În primul caz, totul e adevărat, atît A cît și Non-A ; în al doilea nimic nu e adevărat, căci adevărul nu poate fi decît în afirmație sau în negație, iar dacă există și alte posibile el nu este nici colo, nici dincolo.

²⁰⁸ Aici s-a tradus puțin mai liber. Aristotel zice numai că dacă se face un amestec, produsul amestecului nu este nici bun, nici non-bun ; dar el subînțelege în mod evident că amestecul se face între bun și non-bun și că numai așa rezultatul nu este nici bun, nici non-bun, precum ar putea spune că amestecul între miere și apă nu este nici miere, nici apă, ci hidromel.

²⁰⁹ Aristotel se referă la întreg cuprinsul capitolelor 3, 4, 5, 6 și 7.

²¹⁰ Propoziție care e falsă ; dar asta nu înseamnă că orice propoziție e falsă.

²¹¹ Punct de vedere care am văzut că, după Aristotel, este acel al lui Heraclit, dar aici el vizează alți filozofi.

²¹² Aristotel pare că face aici apel la bunul simț ; cere să i se acorde că, cel puțin în unele cazuri evidente, contradictoriile nu pot fi ambele adevărate ; deci principiul că totul e adevărat cade.

timp. Dar uneori nici false nu pot fi amîndouă, deși după cele de mai sus s-ar părea că lucrul acesta e mai de grabă posibil ²¹³.

Dar pentru a preîntîmpina asemenea teorii, nu trebuie, după cum am spus și mai înainte ²¹⁴, să pretindem de la cei care le susțin ca să decare că cutare lucru este sau nu este, ci numai să desemneze un lucru, și numai pe temeiul definiției să se continue discuția, pornind de la sensul noțiunilor adevărat și fals. Dacă adevărat nu înseamnă decît să afirmi lucrul a cărui negare e falsă, atunci e peste puțință ca totul să fie fals, căci, în chip necesar, unul din opușii contradictorii este adevărat ²¹⁵. Și apoi, dacă în fiecare caz sîntem constrinși să afirmăm sau să negăm ceva, e peste puțință ca enunțurile noastre să fie false amîndouă, căci dintre membrii unei opoziții contradictorii numai unul poate să fie fals ²¹⁶.

Teoriilor de acest fel li se mai întîmplă să aibă parte și de consecința ciudată, cunoscută de toată lumea sub formula : anulezi propoziția tocmai prin faptul că o afirmi ²¹⁷. Căci cel care afirmă că totul e adevărat ²¹⁸ dă putere de adevăr și contrariului afirmației sale, de unde reiese că și afirmația sa este neadevărată. Căci afirmația contrară nu admite că a sa ar fi adevărată. Iar cel care afirmă că totul e fals declară că și afirmația sa e falsă. Dar dacă unul pretinde că numai afirmația contrară nu e adevărată, iar celălalt că numai afirmația sa nu e falsă, atunci urmează pentru amîndoi că trebuie să presupună o infinitate de propoziții false și adevărate, căci și acela care declară ca adevărată o enunțare adevărată spune adevărul

²¹³ În mod simetric, pare evident că sînt cazuri în care ambele contradictorii nu pot fi false. Aristotel, punîndu-se totuși, pentru moment în starea de spirit a adversarilor, mărturisește că se poate concepe mai ușor că două contradicții sînt false decît că două contradictorii sînt adevărate în același timp ; căci, dacă susținem scurgerea eternă a lucrurilor cu Heraclit și cu Cratylus, sau amestecul universal cu Anaxagora, apoi nimic nu e adevărat.

²¹⁴ 4, 1006 a, 18 și urm. Pasajul care urmează nu e decît o repetire a celor spuse la locul indicat.

²¹⁵ Prin definiție, adevărul e afirmația că negarea lui A este falsă ; deci obțin adevărul cînd nu neg pe A, cînd îl afirm. Unul dintre contradictorii este adevărat. Raționamentul lui Aristotel nu este peremptoriu ; el s-a obligat să răstoarne tocmai susținerea că negarea lui A este falsă și că este falsă, totodată, afirmarea lui A.

²¹⁶ Pe A putem numai să-l afirmăm sau să-l negăm, orice altă posibilitate fiind exclusă ; dar este peste puțință ca și afirmarea și negarea lui A să fie false, așa rezultă din principiul că dintre membrii contradictorii numai unul poate să fie fals. Iarăși i se poate replica lui Aristotel că acest principiu nu e admis de adversarii săi.

²¹⁷ Aristotel subînțelege că oricine nu are decît posibilitatea să afirme sau să nege adevărul unui lucru, fără să existe o a treia poziție (intermediară).

²¹⁸ Dacă orice afirmație e adevărată, apoi e adevărată și afirmația că totul e fals, că nimic nu e adevărat. Astfel că cel ce a pornit pe o astfel de cale este nevoit să admită că punctul său de plecare era fals. Dar dacă orice afirmație e falsă, reiese că chiar și afirmarea acestui principiu e falsă.

și aceasta poate continua la infinit ²¹⁹. Dar e limpede că nu spun adevărul nici aceia care afirmă că totul e în repaus, nici aceia care susțin că totul se mișcă ²²⁰. Căci, dacă nimic nu se mișcă, urmează că aceleași lucruri ar fi veșnic adevărate și false, pe când, de fapt, totul e în prefacere. Ba chiar era o vreme când nici cel care face această afirmație nu exista și va veni o vreme când el nu va mai exista. Dar dacă se mișcă totul, nimic nu poate fi adevărat. Deci totul e fals. S-a dovedit însă că lucrul acesta e peste puțină ²²¹. Apoi, ființa este aceea ce se schimbă în chip necesar, iar schimbarea se face din ceva în altceva ²²². De altfel nu e adevărat nici teza că totul se află în stare de nemișcare sau de mișcare numai din când în când, nu totdeauna, căci este ceva care veșnic pune în mișcare ceea ce se mișcă, iar Primul Motor ²²³ este el însuși în mișcare.

²¹⁹ Este adevărat A duce la admiterea că este adevărat că este adevărat A, aceasta la admiterea că este adevărat că este adevărat..., și tot așa înainte la infinit. Pe de altă parte, este fals că este adevărat A îl obligă pe cel ce enunță să recunoască de îndată că este adevărat că este fals..., iar pe contradictorul său să declare că este fals că este adevărat că este fals..., iar jocul merge și el la infinit.

²²⁰ Aristotel face acum o aplicație dialectică la fizică.

²²¹ Vezi mai sus, 1012 a, 25 și 1012 a, 34—1012 b, 20.

²²² Trebuie să înțelegem că mișcarea are la bază ființa care se mișcă și este, în ceea ce o privește, ceva permanent. Deci totul nu se schimbă.

²²³ Un motor (κινούν) este ceea ce mișcă; la rîndul său, un motor va fi mișcat de alt motor. Dar lucrurile nu pot merge la nesfîrșit. Trebuie să existe un motor care mișcă fără a fi mișcat, un Prim Motor (πρῶτον κινούν), act pur, cauză a tuturor schimbărilor din lume, care nu este supus el însuși la nici o schimbare. Despre Primul Motor sau Dumnezeu Aristotel tratează pe larg în cartea XI (K), 6 și 7.

Cartea V (Δ)

CAPITOLUL 1

1013 a *Principiu*¹ se numește mai întâi punctul de la care, la un lucru, începe mișcarea. Așa, de pildă, la o lungime sau la un drum, locul unde, la un capăt, se găsește un punct de plecare din partea aceasta, iar la capătul opus se găsește celălalt punct de plecare. În al doilea rînd, se numește principiu acel ceva de la care pornind, un lucru e săvîrșit cît mai potrivit scopului său, cum de exemplu la învățatură uneori nu se începe cu primele elemente și cu ceea ce ar veni la începutul materiei respective, ci de acolo de unde învățatura se poate căpăta cît mai lesne cu putință. În al treilea rînd, se numește principiu acea primă parte inerentă din care ia naștere un lucru, cum e carena la corabie și temelie la casă. La viețuitoare unii² atribuie acest rol inimii, alții³ creierului, iar alții altui organ. În al patrulea sens, se numește principiu și ceea ce fără să fie o parte integrantă din lucrul în chestiune, joacă primul rol la nașterea lui și, totodată, acel ceva de la care, potrivit firii lucrului, a început mai întâi mișcarea și schimbarea, cum e cazul de pildă cu copilul ce ia naștere din tatăl și mama sa sau cu cearta ce se stîrnește dintr-o insultă. În a cincea accepție, principiu se numește acela potrivit intenției⁴ căruia se produce o mișcare sau schimbare; rol de principiu în acest sens îl joacă autoritățile dintr-un stat: domniile, regalitatea și tiraniile, iar pe de altă parte artele, iar printre acestea mai ales acelea care au un rol conducător față de celelalte. În sfîrșit, în al șaselea sens, se numește principiu al unui lucru acel ceva

¹ În grecește ἀρχή (sens de *început*).

² Empedocle și Democrit. Aristotel se alătură acestei păreri, după cum se vede în *De part. anim.*, II, 2, 647 a, 31.

³ Alcmeon din Crotona și Platon (cf. *Timaios*, 44 d). Lui Alcmeon i-ar reveni deci meritul de a fi fost cel dintîi care a indicat creierul drept sediul vieții psihice.

⁴ În original προαίρεσις. Este vorba aici de alegerea deliberată cum ar fi voința manifestată de legiuitor, de conducătorul statului etc. Artele sînt principiile lucrurilor artificiale, create de om, reprezentînd voința artiștilor în cauză.

care ne dă, în primul rînd putința cunoașterii aceluia lucru, cum e cazul cu premisele demonstrațiilor⁵.

În tot atîtea accepții se întrebuițează și cuvîntul cauză, căci toate cauzele sînt principii. Trăsătura comună a tuturor acestor principii este că ele constituie primul punct de plecare datorită căruia un lucru este, ia naștere sau este cunoscut. Unele principii sînt înăuntrul lucrului, altele sînt în afara lui. De aceea au calitate de principii natura⁶, elementele, cugetarea, intenția, substanța⁷ și scopul. Căci pentru multe lucruri principiul cunoașterii și al mișcării este Binele și Frumosul⁸.

CAPITOLUL 2⁹

Cuvîntul *cauză* se întrebuițează întîi în sensul de materia imanentă din care ia naștere un lucru, cum e cazul cu arama din care se face statuia sau cu argintul din care se face o cupă și altele de acest fel¹⁰. Apoi se mai numește cauză forma și modelul¹¹, așadar definiția esenței permanente și genurile supraordonate acesteia, cum, de pildă, raportul dintre doi și unu este cauza octavei¹²; într-un cuvînt, numărul și părțile raportului. În al treilea rînd, se numește cauză¹³ primul punct de plecare al schimbării sau imobilității. Astfel, sfătuitoarea este cauza unei acțiuni și tatăl este cauza copilului sau, și în general, cel care schimbă ceva e cauza schimbării. În al patrulea rînd, cauza mai înseamnă și scop, adică ținta în vederea căreia se face un lucru, cum, de pildă, sănătatea e cauza plimbării¹⁴. Căci ne întrebăm : de ce se duce cutare la plimbare ? Răspundem : ca să-și păstreze sănătatea. Astfel, sîntem încredințați că am arătat cauza. Apoi se mai numește cauză și ceea ce se află la mijloc între impulsul mișcării și scopul

⁵ Premisele sînt adevăruri nedemonstrate care stau la baza demonstrațiilor.

⁶ Adică *materia*. Materia (sau natura) sînt principiile imanente ; ceilalți factori din enumerarea ce urmează reprezintă principiile externe.

⁷ Adică *forma*.

⁸ Binele și frumosul fiind scopul.

⁹ Capitolul de față este reproducerea aproape literală a cap. 3, cartea a II-a a *Fizicii*.

¹⁰ Aceasta e cauza materială.

¹¹ Aceasta de-a doua cauză este cauza formală.

¹² Exemplul lui Aristotel trebuie înțeles astfel : octava are cauza ei formală în raportul 2/1 și în genul supraordonat al numărului.

¹³ Cauza eficientă sau motoare. Pe lângă exemplele lui Aristotel, s-ar mai putea sugera arhitectul și meșterii, cauze eficiente ale casei construite.

¹⁴ A patra cauză e cauza finală. Ne plimbăm din cauză că urmărim să ne menținem sănătatea.

1013 b urmărit, cum e, de pildă, cura de slăbire sau purgația ori medicamentele ori instrumentele medicale, lucruri ce slujesc în vederea scopului și care se deosebesc între ele prin faptul că unele sînt instrumente, iar altele acțiuni ¹⁵.

Cam acestea sînt sensurile în care se întrebuițează cuvîntul *cauză*. Așa se face că de vreme ce acest termen de *cauză* se întrebuițează în mai multe înțelesuri, unul și același lucru poate să aibă mai multe cauze, și asta nu în chip accidental. Astfel, statuia își are cauza nu numai în arta sculpturii, ci și în aramă, și nu din puncte de vedere deosebite, ci din punctul de vedere al statuii. Dar nu în același chip, ci una e cauza, considerată ca materie, iar cealaltă cauza de la care pornește mișcarea ¹⁶. Sînt cazuri în care cauzele pot fi reciproce ¹⁷: munca drept cauză a bunăstării fizice, iar această din urmă cauză, la rîndul ei, a celei dintii. Dar nu amîndouă în același sens, ci una în sensul de scop, iar cealaltă drept cauză mișcătoare. Apoi se poate întîmpla ca unul și același lucru să fie cauza a două efecte contrarii: prezența cauzei produce cutare efect, iar lipsa ei, efectul contrar. De pildă, lipsa cîrmaciului e cauza naufragiului, pe cînd prezența lui e cauza salvării vasului; dar atît prezența, cît și absența intră în categoria cauzelor mișcătoare.

Toate cele desemnate de noi acum cu numele de cauze intră în patru categorii cît se poate de evidente. Literele sînt cauza silabelor, materialul e cauza obiectelor ce se fabrică din el; Focul, Pămîntul și elementele, în genere, sînt cauza corpurilor, părțile sînt cauza întregului, premisele sînt cauza concluziei toate acestea în sensul materialului din care ia naștere ceva. Ele se împart în cele care alcătuiesc un substrat, cum sînt părțile ¹⁸, și cele care alcătuiesc esența permanentă a lucrurilor ¹⁹, cum e întregul,

¹⁵ Avem acum în fața noastră cauze intermediare, derivînd dintr-un alt criteriu, acel al mijloacelor față de scop; nu le putem considera de bună seamă ca un al cincilea fel de cauză în șirul celor enumerate mai sus, care rămîn deci în număr de patru.

¹⁶ După cum se vede ceva mai jos, statuia are cauzele ei prin faptul că e statuie în esența ei, și nu prin accident.

¹⁷ Adică una e cauza materială și alta cauza motoare; Aristotel ar mai putea completa că încă altele sînt cauza formală și cauza finală. După cum explică Dînnik, *Ist. filoz.*, I, p. 100, Aristotel rupe în cele din urmă forma de materie; iar după părerea Stagiritului, materia nu implică decît posibilitatea schimbării, aceasta nemanifestîndu-se decît datorită cauzei eficiente sau motoare; dar Aristotel mai stabilește și o cauză finală (scopul), greșit înțeleasă drept „rațiunea“ tuturor fenomenelor naturii. De pe pozițiile idealismului, Aristotel afirmă, adaugă Dînnik, *loc cit.*, „că orice fenomen din natură ar conține un act lăuntric inițial (ἐντελέχεια) al dezvoltării sale. De aici reiese o latură specifică a filozofiei lui Aristotel, și anume interpretarea idealistă a fenomenelor din natură după modelul activității omului, determinată de un anumit scop“.

¹⁸ Cauza materială.

¹⁹ Cauza formală.

compunerea și forma. Dar sămînța, medicul, sfătuitoarul și, în genere, săvîrșitorul, cu toții intră în categoria cauzelor din care își trag obîrșia schimbarea și repausul²⁰. Apoi, vine ceea ce e cauza lucrurilor celorlalte în calitate de scop sau de bine²¹, căci ceea ce se întîmplă în vederea a ceva are tendința de a fi scopul și cel mai mare bine pentru celelalte lucruri, indiferent dacă aici e vorba de Binele în sine sau numai de un bine aparent²².

Acestea sînt cauzele și atîtea sînt speciile lor²³. Modurile lor de manifestare sînt numeroase, dar dacă le rezumăm se reduc și ele la mai puține²⁴. Se vorbește de cauze în multe sensuri și, chiar înăuntrul unuia și aceluiași fel de cauză, una e mai apropiată, iar alta mai îndepărtată. Astfel cauza vindecării este medicul, dar și omul cu experiență²⁵, după cum, pe de altă parte, o cauză mai directă a octavei este raportul de doi la unul, dar și numărul ca o cauză mai depărtată. Formulată ca regulă, această teză sună : pe lîngă cauza particulară, există și cauza generală, supraordonată ei. Apoi sînt alte cauze de natură accidentală și genurile lor mai înalte. Astfel, cauza unei statui este o dată Policlet și, totodată, sculptorul, pentru că întîmplător acesta poartă numele de Policlet²⁶. Așa e cazul și cu genurile supraordonate care cuprind accidentalul²⁷. Astfel, omul e cauza statuii și, în mod general, ființa viețuitoare, căci Policlet este un om, iar omul o ființă viețuitoare. Dar și dintre cele accidentale, unul e mai apropiat, altul mai îndepărtat. Astfel ar fi cazul cînd am vrea să spunem că pricina statuii este un om alb sau cult, în loc să spunem : Policlet sau un om.

1014 a

²⁰ Cauza eficientă.

²¹ Cauza finală.

²² Această teorie a binelui aparent (luat ca atare) re apare în *Top.*, VI, 8, 146 b, 36.

²³ Ele sînt în număr de patru. Aristotel insistă deci să rămînă la cele patru cauze. Totuși, acest sistem de principiu va fi adesea dezechilibrat, altelei redus, după cum s-a văzut la p. 162, n. 17, la dualitatea materie-formă (posibil-real), care constituie o încercare de explicare dialectică a fenomenelor din natură, dar o simplă ipoteză, exemplu, după expresia lui Dînnik, *op. cit.*, p. 101, de aplicare spontană a dialecticii, al cărei principal defect este ignorarea deosebirii calitative dintre lumea organică și cea anorganică.

²⁴ Modurile acestea reductibile nu ne mai conduc la cele patru spețe de mai sus, ci la alte soiuri de simplificări. Astfel, în categoria cauzelor eficiente vom deosebi cauze mai apropiate sau mai îndepărtate.

²⁵ Omul cu experiență este genul, iar medicul speța (grădinarul va fi o altă speță de om cu experiență). Or, speța este mai apropiată decît genul supraordonat.

²⁶ Aristotel continuă să opună submatul și supraordonatul, dar aici nu mai e vorba de gen opus speciei, ci de specie opusă individului. Numele unui individ (Policlet, Callias etc.) este numai un accident, esența lui este de a fi om și animal. Dar este un accident și însușirea generică de sculptor pe care o are Policlet (care ar fi putut să fie tot așa de bine medic sau muzicant); cauza accidentală a statuii e Policlet; și cauza accidentală de gen este sculptorul.

²⁷ Și nu sînt de data aceasta accidente ele însele.

Apoi, tot ce e denumit cauză — fie că e vorba de cauze propriu-zise, fie de cele accidentale — poate lua aspectul fie de cauză potențială, fie de cauză actuală. Astfel, cauza acțiunii de a construi un edificiu este constructorul ca atare sau cutare constructor care construiește acum o casă²⁸. Aceeași observație este valabilă atît despre cauză, cît și despre efectul ei²⁹, cum, de pildă, despre această statuie anumită sau despre statuie în general și, în chip încă și mai general, despre orice imagine, și tot așa despre acest bloc de aramă sau despre aramă în genere sau despre material în genere. Cu cauzele accidentale lucrurile stau la fel. Apoi, aceste două feluri de cauze se întrebuintează în enunțare, reunite laolaltă, iar cînd vrem să arătăm, de pildă, cauzele statuii, nu spunem, pe de o parte, Policlet și pe de alta, un sculptor, ci : sculptorul Policlet. Totuși, aceste cauze, toate, se reduc la numărul de șase³⁰, iar fiecare din ele apare cu un dublu înțeles : o cauză e enunțată fie ca ceva individual, fie în funcție de genul de care ține acel ceva individual ; apoi, ca accident sau ca gen al acestui accident, acestea două reunite sau fiecare separat pentru sine și iarăși toate, ca actuale sau potențiale. Deosebirea dintre aceste două feluri din urmă stă în aceea că, atunci cînd e vorba de cauza actuală individuală, existența sau neexistența efectului ei depinde de existența sau neexistența acestei cauze, cum e raportul dintre acest medic anumit care îngrijește acum pe pacientul său anumit, sau dintre acest arhitect anumit și această casă anumită, pe cînd, atunci cînd e vorba de cauza potențială, lucrurile nu stau totdeauna așa, căci edificiul nu dispăre o dată cu arhitectul ce l-a construit.

CAPITOLUL 3

*Element*³¹ se numește acel ceva originar imanent al unui lucru³², care nu se poate divide în părți de altă speță și din care constă acel lucru. Astfel, elemente ale unui cuvînt sînt părțile din care el e alcătuit³³ și în care el, ca

²⁸ În primul caz, avem un arhitect a cărui profesiune este să construiască edificii ; în momentul de față, el nu construiește poate nici o casă.

²⁹ Cînd cauze accidentale sînt subordonate unor cauze în sine.

³⁰ Iată aceste șase feluri de cauze : a) cauza individuală (un sculptor, pentru statuie) ; b) genul cauzei individuale (artistul) ; c) cauza accidentală (Policlet) ; d) genul cauzei accidentale (omul) ; e) reunirea cauzei individuale și a cauzei accidentale (sculptorul Policlet) ; f) reuniunea cauzei individuale și a genului cauzei accidentale (omul artist) ; cf. Tricot, *Metaph.*, I, 251.

³¹ Στοιχείον.

³² În vreme ce principiul este mai degrabă exterior lucrului, elementul îi este imanent.

³³ Literele cuvîntului scris.

în cele din urmă componente ale sale, poate fi divizat, pe cînd aceste ultime componente nu pot fi divizate în alte elemente, deosebite de acestea ca speță. Dar chiar dacă ele se pot divide, se împart în părți de același fel. Așa, cînd dividem apa, părțile ei sînt tot apă, dar cazul nu e tot așa cu părțile silabei³⁴. În sensul acesta, filozofii naturaliști numesc element în corpuri acel ceva în care, ca într-un ultim component, se divide corpul, fără ca acest ultim component să se mai poată diviza în părți deosebite ca speță, iar ei numesc element aceste ultime componente, fie că e vorba numai de unu, fie de mai multe³⁵. În același fel se vorbește de elemente ale figurilor și, în genere, de elemente ale demonstrațiilor³⁶; căci primele dovezi ce sînt conținute în mai multe dovezi posterioare se numesc elemente ale acestora din urmă. De acest fel sînt silogismele, ce constau din **1014 b** trei termeni³⁷, din care unul este termenul mijlociu.

De aici, în sens metafizic, se numește element și ceea ce e unitar și mic și folosește la multe lucruri. De aceea se numește element și ceea ce e mic, simplu și indivizibil. Așa se explică și faptul că cele ce sînt universale în cea mai mare măsură³⁸ trec drept elemente, pentru că fiecare din acestea e unitar și simplu și se află în multe obiecte sau în cele mai multe sau în toate. Unii³⁹ consideră și Unitatea, și Punctul ca elemente. Deoarece însă ceea ce numim genuri sînt universale și indivizibile, căci nu se pot defini⁴⁰ unii consideră genurile ca elemente, și încă mai virtos decît diferența specifică, pentru că genul e universal⁴¹ într-o mai mare măsură. Căci cui i se atribuie specia i se atribuie și genul, dar cui i se atribuie genul, nu i se atribuie implicit și specia⁴². În toate aceste cazuri trăsătura comună e că element înseamnă acel ceva primordial, care la obîrșie e immanent unui lucru.

³⁴ Silaba nu ar trebui să intre la socoteală. Aristotel deosebește literele, care sînt elemente ce nu pot fi divizate, și apa, element ce se împarte în părți care sînt tot apă.

³⁵ Despre aceste elemente (focul, aerul, apa și pămîntul) Aristotel a tratat pe larg în cartea I (A), 3, 983 b, 20—984 b, 8 ; 4, *passim*.

³⁶ Cu privire la aceste elemente cuprinse în figurile geometrice, vezi III (B), 3, 998 a, 25 ; IX (Θ), 1051 a, 22. Cf. și *Anal. primă*, I, 24, 41 b, 14 ; *Resp. sof.*, 16, 175 a, 27.

³⁷ Este vorba de silogismele simple, spre deosebire de silogismele compuse (sorituri).

³⁸ Adică genurile supreme ca Binele, Frumosul etc.

³⁹ Pitagoricienii și platonicienii ; dar și Aristotel el însuși.

⁴⁰ Definiția, în adevăr, presupune analiza (despărțirea) în genul proxim și diferența specifică.

⁴¹ Genul cuprinde mai multe specii.

⁴² Cf. *Top.*, IV, 2, 122 b, 5 ; *Metaf.*, III (B), 3, 998 b, 14 și urm.

CAPITOLUL 4

*Natură*⁴³ se numește, într-un sens, devenirea a ceea ce crește, înțeles care i-ar reveni cuvântului *physis* = natură, dacă ar avea un *y* lung⁴⁴. În alt sens, se numește elementul originar, inerent, din care se dezvoltă ceea ce implică o creștere⁴⁵. În al treilea înțeles, se numește natură acel ceva inerent din care-și ia obârșia prima mișcare în orice lucru natural, ca atare⁴⁶. Cuvântul creștere naturală se întrebuițează spre a denumi tot ceea ce sporește din alt lucru, fie prin atingere cu aceasta, fie prin concreștere cu el⁴⁷, fie prin adaos în el, cum se întâmplă cu embrionul. Între conexiune naturală și între atingere este o deosebire: la atingerea între două lucruri nu mai e nevoie de prezența unui al treilea lucru, pe când în conexiune mai există ceva unitar, care e comun celor două lucruri ce cresc împreună. Datorită acestuia, cele două lucruri nu se mărginesc numai să se atingă, ci cresc împreună, formînd, din punctul de vedere al continuității și al cantității, o unitate, dar nu și din cel al calității⁴⁸. În al patrulea rînd, se numește natură și materia primară⁴⁹ a vreunui obiect artificial, ce nu se poate schimba din propria ei potență⁵⁰ și din care constau sau devin lucrurile. Astfel, cînd e vorba de o statuie sau de un vas de aramă sau de obiecte făcute din lemn, arama sau lemnul e denumit natura acestor lucruri și așa mai departe. Căci fiecare lucru constă din acestea, în timp ce materia primordială se conservă. În sensul acesta sînt numite natură și elementele lucrurilor firești, și anume unii dau numele de natură Focului, alții Pămîntului, alții Apei, alții Aerului, alții la

⁴³ Φύσις luat în sens mai mult de *fire* (ca în *firea lupului*); adică ceea ce la o ființă ne dă înțelegerea schimbării și totodată a permanenței sub schimbări. Cf. și *Fiz.*, II.

⁴⁴ Avem *y* (υ) lung în cele mai multe forme ale verbului φύσθαι, care înseamnă a crește.

⁴⁵ Materia primă a ființelor naturale (Alex., 357, 13 și urm.).

⁴⁶ Se poate explica acest pasaj prin exemplul medicului, exemplu pe care îl găsim în *Fiz.*, I, 1, 192 b, 26: „Precum la un medic bolnav se află principiul însă-nătoșirii, adică al științei medicale, dar nu în calitate de bolnav, ci în aceea de medic“. Principiul este immanent medicului prin esență, iar bolnavului (fie el și medic), numai prin accident.

⁴⁷ Adică prin *simfiză* (σύμφυσις), ceea ce înseamnă creștere în comun prin conexiunea naturală și organică a părților constitutive ale unei ființe vii. Cf. XI (K), 12, 1069 a, 5—12.

⁴⁸ Schimbarea calității presupunînd alterare, iar nu creștere.

⁴⁹ În realitate, Aristotel are aici în vedere materia ascunsă sub materia proximă; patul are ca materie proximă lemnul (scindura), care este deja o materie formată. Nicăieri nu întîlnim, susține Aristotel, materia primă, adică o materie nedeterminată ce nu are încă nici o formă (cf. VIII (H), 6, 1045 b, 18). Tot ce putem spune este că materia primă persistă sub toate formele succesive (arbore, scindură, pat). Cf. Zeller, 320, n. 2.

⁵⁰ Scindura nu se prefăce în pat fără intervenția unui agent exterior. Acest lucru este comun tuturor ființelor artificiale.

altceva de acest fel ⁵¹, fie că unii identifică natura numai cu unul din aceste elemente, fie că alții o identifică cu toate acestea. În al cincilea rînd, se mai numește natură, în alt sens, substanța ⁵² — lucrurilor naturale. Așa procedează acei care denumesc natură prima îmbinare a elementelor sau, cum spune Empedocle :

„Nu există natură la nici unul din lucruri ;
Totul se amestecă doar și iar și iar se desface

1015 a

Lată la ce au dat oamenii numele acesta ; natură ! ⁵³. De aceea, despre un lucru care prin firea lui este sau devine, măcar ca materia lui primă datorită căreia el este sau devine există, spunem că el — lucrul — nu are încă natura lui, atît timp cît n-are forma și înfățișarea sa. Prin urmare există prin natură doar ceea ce constă din aceste două elemente : forma și materia ⁵⁴, cum sînt viețuitoarele și părțile lor.

Natură se mai numește și materia primă, și aceasta în două sensuri : sau materia destinată pentru un anume obiect, sau materia primă în genere. Astfel, pentru obiectele făcute din aramă, materia primă privitoare la ele este arama, dar s-ar putea admite în genere că este apa, dacă se admite că tot ce se topește este apă ⁵⁵. Pe de altă parte, se mai numește natură forma și substanța ⁵⁶, care e scopul devenirii. Dar în genere și în chip figurat se mai numește natură și orice substanță, pentru că și natura e un fel de substanță ⁵⁷.

Din cele spuse mai sus reiese că are caracterul de natură primordială și, în sens propriu-zis, forma substanțială a acelor lucruri care au principiul mișcării în ele însele ca atare. Materia se numește natură pentru că are capacitatea de a primi această formă substanțială, iar diversele feluri

⁵¹ De exemplu Armonia și Ura.

⁵² Substanța privită ca compus al unei materii și al unei forme. Materia, în acest sens, ar fi un complex originar și nediferențiat al materiei și formei ; acest amestec nedeslușit omul îl numește *natură*.

⁵³ Fragm. 8 Diels. Aristotel citează din memorie.

⁵⁴ Solidaritatea aceasta dintre formă și materie este o temă de bază a filozofiei aristotelice. Cf. *Fiz.*, I, ultimele trei capitole ; II, 2, 194 a, 12—16 ; *Metaf.*, VIII (H), 5, 1044 b, 27 ; 2, început etc.

⁵⁵ Arama, după cum s-a mai spus, este deja materie formată ; ea cuprinde, în fondul ei, o altă materie, *apa*, dacă ținem socoteală că arama este fuzibilă. Apa ar fi, în calitatea ei de element, o materie primă din care se face arama, așa precum din aramă se face statuia.

⁵⁶ Pînă acum, Aristotel a considerat materia ca natură a lucrurilor, dar materia e inseparabilă de formă ; ca atare, și forma trebuie luată în considerație ca constitutivă a naturii lucrurilor ; ea este substanță, fiind principiul care caracterizează lucrurile.

⁵⁷ Această din urmă frază este cu siguranță alterată în partea ei finală. Intenția lui Aristotel pare să fi fost să includă în conceptul de natură ființele artificiale (după ființele naturale pe care le-a considerat). Așadar, Christ (*Stud.*, p. 30) propune : „Căci substanța lucrurilor artificiale este și ea o natură“.

de devenire și creștere se numesc natură pentru că sint mișcări ce derivă din acest principiu. Iar acest principiu al mișcării le e immanent oarecum lucrurilor naturale, fie potențial, fie în act ⁵⁸.

CAPITOLUL 5

Necesar se numește cauza ajutătoare ⁵⁹, fără de care nu e posibilă viața. Astfel, respirația și hrana le e necesară viețuitoarelor, căci fără de acestea ele nu pot subzista. Apoi, se mai numește necesar acel fără de care nu poate să dăinuiască sau să ia naștere binele sau fără de care nu poate fi îndepărtat sau eliminat un rău ⁶⁰. Așa, e necesar să bei doctoria ca să nu mai fii bolnav, iar, de pildă, călătoria spre Egina e necesară ca să primești o sumă de bani. În al doilea rând, se numește necesar violența și sila care împiedică și zădărnicește îndemnul și intenția de a face ceva ⁶¹. Violența e considerată ca ceva necesar și, prin aceasta, supărător, cum spune și *Evenus* ⁶².

„Supărător orice lucru-i făcut cu samavolnicie”.
„dar sila mă constrînge să fac aceasta” ⁶³.

Cu drept cuvînt, necesitatea apare ca ceva neînduplecat, căci ea e contrară imboldului pornit din legerea liberă și reflexiune. De aceea necesitatea e tot ce nu e posibil să fie altfel, și după aceasta se numesc necesare și toate celelalte lucruri ce au acest caracter ⁶⁴. Căci, acolo unde intervine

⁵⁸ Din toate sensurile enumerate mai sus, cel mai important, la care se reduc celelalte, este acela după care natura ar fi substanța ca principiu al schimbării. Aristotel dă în definitiv și în cele din urmă, prioritate formei asupra materiei; aceasta, după cum spune, nu ia numele de natură decît fiind susceptibilă de a primi forme.

⁵⁹ Necesitatea nu e o cauză propriu-zisă. Este necesar ca un animal să respire spre a se păstra în viață; dar respirația e o condiție, și nu o cauză a vieții; și este o condiție necesară, fiindcă altcum animalul sucumbă.

⁶⁰ Necesitatea este acum legată de cauza finală; dar ea nu se confundă nici cu această cauză.

⁶¹ Necesarul se leagă de constrîngere ca de un factor ce impune ceva ce nu se poate evita.

⁶² *Fragm.* 8 Hiller. Același citat se mai regăsește în *Ret.*, I, 11, 1370 a, 10. *Evenus* din Paros a fost sofist și un poet elegiac, contemporan al lui Socrate. Ne-au rămas de la el abia vreo douăzeci de versuri.

⁶³ *Electra* v. 256. Sofocle, cel mai mare autor tragic al Atenei, a scris un mare număr de tragedii, dar dintre ele ni s-au păstrat în întregime numai șapte, între care *Electra*.

⁶⁴ Adică, în sens fundamental, necesitatea e tot ce nu poate fi altfel și celelalte sensuri sint derivate. Ceea ce rezultă din explicațiile ce urmează. Cf. pentru alte explicații mai departe XII (A), 7, 1072 b, 11.

silă, se zice că e necesar să faci sau să suferi cutare lucru, cînd nu e cu putință să dai urmare imboldului din suflet, din pricina constringerii care constituie o necesitate, datorită căreia e peste putință să faci altfel. Aceeași situație o găsim și cînd e vorba de cauze ajutătoare ale vieții sau ale binelui. Căci, atunci cînd e peste putință ca binele și viața să existe fără îndeplinirea unor anumite condiții, aceste condiții întrunesc caracterul de necesitate și această cauză este în ea însăși o necesitate. Și demonstrația⁶⁵ are caracterul de necesitate, căci, dacă ceva e demonstrat cum trebuie, lucrul acela nu poate fi altul. Cauza acestei necesități sînt premisele, din care reiese concluzia silogistică, dacă e imposibil ca ele să fie altfel de cum sînt.

La unele lucruri cauza pentru care ele sînt necesare rezidă în afara lor, pe cînd la altele nu e așa, ci ele sînt mai degrabă cauza pentru care alte lucruri sînt necesare⁶⁶. De aceea simplul este primul necesar propriu-zis, căci lui nu-i e îngăduit să se prezinte în mai multe chipuri, și nici la un moment dat să se înfățișeze într-un fel și în alt moment în alt fel, căci atunci n-ar mai fi simplu. Iar dacă există lucruri ce sînt veșnice și nemișcate, ele nu primesc nici o violență și nimic ce ar fi împotriva firii lor.

CAPITOLUL 6

Unul se numește⁶⁷ fie ceea ce e atribuit accidental, fie ceea ce e atribuit în sine. În primul rînd, de pildă, e atribuit accidental cînd legăm atributul *cult* de numele *Coriscus* în forma : *Coriscus cel cult*. Căci, fie că spunem despre noțiunile *Coriscus* și *cult* că alcătuiesc o unitate, fie că spunem *cultul Coriscus*, aceasta înseamnă tot una⁶⁸. Tot așa e cazul cu atributele *cult* și *drept* sau *cultul și dreptul Coriscus*. Toate acestea sînt socotite ca unul pe temeiul relațiunilor prin accident : zicem anume *drept* și *cult*, pentru că amîndouă sînt predicabile unui singur obiect, dar zicem *cult* și *Coriscus* pentru că unul e predicatul accidental al celuilalt. Și tot astfel. cuvintele *cultul Coriscus*, și *Coriscus* alcătuiesc oarecum o unitate, pentru că unul din termenii expresiei e predicatul celuilalt, și anume ter-

⁶⁵ Silogismul duce la o concluzie necesară.

⁶⁶ Este vorba, în acest din urmă caz, de ființele eterne și nemișcate despre care Aristotel pomeniște mai cu precizie, la sfîrșitul capitolului arătat, că ele nu sînt supuse unei necesități din afară, ci că mai degrabă sînt cauza necesității altor lucruri.

⁶⁷ Problema naturii lui Unu și a sensurilor derivate se găsește și X (I), 1.

⁶⁸ Unitatea este ca principiu, pentru Aristotel, la baza individuațiunii. Dar Unul poate fi afirmat și de gen sau de o noțiune universală, după cum se va vedea mai departe.

menul *cult* e un predicat al termenului *Coriscus*. Dar expresia *cultul Coriscus* constituie o unitate cu *dreptul Coriscus*, pentru că unul din termeni în fiecare din cele două expresii este predicatul aceluiași subiect unitar. Tot așa e cazul cînd se enunță un accident despre un gen sau o noțiune generică, de pildă cînd spunem că *omul* și *omul cult* e același lucru. Și aceasta se întîmplă fie pentru că omului în calitatea lui de substanță unitară, îi revine predicatul *cult* fie pentru că amîndouă predicatul îi revin unui individ, de exemplu lui *Coriscus*⁶⁹. Dar aceste predicate nu sînt inerente subiectului lor în același fel; cel dintîi îi revine subiectului ca gen și e inherent substanței, pe cînd celălalt e numai o stare și un efect al substanței. În sensul acesta se vorbește de unitate, cînd e înțeleasă ca o relație accidentală.

Cînd e vorba însă de ceea ce se numește Unul în sine⁷⁰, atunci avem
 1016 a așa-zisul unul prin continuitate, cum e, de pildă, mănunchiul din cauza legăturii sau bucățile de lemn din pricina cleiului cu care sînt lipite laolaltă. Apoi și linia, chiar cînd e frîntă, se numește una, dacă e continuă, și tot așa e cazul cu orice parte a trupului, cum e, de pildă, gamba și brațul⁷¹. Dar chiar dintre aceste lucruri, acelea care au o continuitate firească sînt unul într-o mai mare măsură decît acelea la care continuitatea e artificială⁷².

Prin continuu se înțelege acel ceva a cărui mișcare este esențial una și care nu poate fi altfel. Dar mișcarea este una cînd e indivizibilă și este indivizibilă cînd nu se poate divide în timp⁷³. Lucrurile continue prin esența lor sînt acelea care prezintă o unitate mai strînsă decît aceea care rezultă din atingere. Într-adevăr, dacă pui în atingere unele cu altele mai multe bucăți de lemn, nu putem spune că avem o singură bucată de lemn, sau un corp, sau un alt lucru continuu oarecare. Lucrurile absolute con-

⁶⁹ Găsim la J. Tricot (I, 261) o prezentare schematică a deosebitelor înțelesuri, în număr de cinci, despre Unu, așa cum apar în cele ce precedă :

a) Substanță și accident; astfel e unificarea dintre *Coriscus* și *cult*. Este înțelesul fundamental.

b) Accident și accident, precum *cult* și *drept*.

c) Substanță și accident față de aceeași substanță și alt accident, ca pentru *Coriscus cult* și *Coriscus drept*.

d) Substanță și accident față de aceeași substanță, precum *Coriscus cult* și *Coriscus*.

e) Gen și accident față de același gen, ca *om cult* și *om*.

⁷⁰ Unitatea în esență și nu prin accident, ca pînă acum.

⁷¹ Fiecare alcătuiind o unitate.

⁷² În acest din urmă caz sînt obiectele fabricate.

⁷³ Aristotel va pretinde că Gorgias neagă mișcarea fiindcă nu-i înțelege continuitatea; acest filozof descrie mișcarea ca discontinuă, ca și cum ar fi compusă dintr-o serie infinită de poziții statice eșalonate în timp. Totuși aici s-ar părea, dacă ne referim la pasajele ulterioare, că Aristotel are în vedere numai că unul este ceea ce se mișcă simultan.

tinue se numesc unul, chiar cînd prezintă o curbură, dar acelea care nu au o astfel de curbură întrunesc calitatea de unul într-un grad mai mare. Astfel, fluierul piciorului sau coapsa au un caracter mai unitar decît gamba în întregimea ei, căci mișcarea acesteia din urmă poate fi mai puțin unitară. Tot așa linia dreaptă e unitară într-un grad mai mare decît cea frîntă.

Despre linia frîntă, care face un unghi, spunem că e una și totuși nu e una, pentru că se poate ca mișcarea ei să fie sau nesimultană, sau simultană ⁷⁴. Dimpotrivă, la linia dreaptă mișcarea e totuna simultană, căci nici o parte a ei, care are o întindere oarecare, nu se află în stare de repaus pe cînd altă parte se mișcă, cum se întîmplă cu linia frîntă.

Unul în sine se mai ia și în alt sens : anume atunci cînd substratul nu e diferențiat în specii, cum e cazul cu lucrurile la care percepția nu găsește nici o deosebire specifică. Atunci substratul este sau primul, sau ultimul, starea finală ⁷⁵. Se spune astfel, pe de o parte, că vinul e unul și apa e una, întrucît sînt indivizibile în specii, dar se spune, pe de altă parte, că toate lichidele sînt una cum e vinul, uleiul, corpurile fuzibile, pentru că substratul lor final, al tuturor, este identic, întrucît toate se reduc, în ultimă instanță, la Apă sau la Aer.

Se mai zice unul și despre lucrurile al căror gen este unul și care se deosebesc numai după speciile opuse din cadrul acestui gen. Toate aceste lucruri sînt numite unul, pentru că genul ce stă la temelia acestor deosebiri este unul. Așa, de pildă, calul, omul și ciinele alcătuiesc o unitate, pentru că toate sînt animale, aproape în același fel în care materia este una, fie în felul explicat mai sus ⁷⁶, fie pentru că sînt socotite ca fiind același lucru în raport cu un gen superior, atunci cînd ele sînt considerate ca ultimele specii ale genului superior lor ⁷⁷. Așa, de pildă, triunghiul isoscel și cel echilateral sînt una și aceeași figură, pentru că amîndouă sînt triunghiuri,

⁷⁴ Unul dintre segmentii unei linii frînte compuse din doi segmenti poate să fie animat de o mișcare de rotație, în timp ce al doilea segment ar rămîne în aceeași poziție.

⁷⁵ Exemplele care urmează sînt pe deplin edificatoare. Vinul este unul după specia cea mai apropiată, specia vinului, care rămîne subiectul despre care vorbim, indiferent dacă împărțim o cantitate de vin în părți mai mari sau mai mici. Vinul, uleiul, corpurile fuzibile alcătuiesc o unitate care e substratul ultim, genul îndepărtat, și anume apa (ceea ce modernii numesc lichidul).

⁷⁶ Unde materia era apa (lichidul) considerată ca gen.

⁷⁷ Fraza e lipsită de coerență. Trebuie să înțelegem că ființele ce aparțin unui aceluiași gen alcătuiesc o unitate ; dar acest gen poate fi genul proxim (animal pentru om, cal și ciine). Ross se străduiește să nuanțeze mai mult gîndirea lui Aristotel ; omul, calul și ciinele nu sînt *un* fel de animal (ci mai multe feluri). Dar sînt *un* fel de viețuitoare ; aceste trei specii se deosebesc în raport cu genul proxim și formează unitate numai față de genul îndepărtat. Fraza ce urmează, cu exemplul triunghiurilor, confirmă această interpretare a lui Ross.

1016 b dar nu de același fel. Unul se mai spune și despre lucrurile a căror definiție, adică ceea ce exprimă esența permanentă a unui lucru, este indivizibilă față de definiția care învederează un alt lucru, deși definiția în sine e divizibilă ⁷⁸. Astfel este unitate între ceea ce sporește și ceea ce scade, pentru că definiția lor e una, tot așa după cum la suprafețe definiția formelor este una ⁷⁹. Într-un cuvânt, lucrurile la care gândirea, care are ca obiect esența permanentă, e indivizibilă și nu se poate separa nici în timp, nici în spațiu, nici în definiție ⁸⁰, toate aceste lucruri sînt, prin excelență, unul și, printre ele, mai ales acelea care sînt substanțe ⁸¹. În genere, toate lucrurile ce nu admit o diviziune, întrucît nu sînt divizibile, se numesc tocmai pentru aceasta unul. Așa, de pildă, omul, întrucît nu e divizibil ⁸², este unul, și tot așa o viețuitoare este una, iar mărimea este una, la fel, în măsura în care ele nu sînt divizibile. Așadar, cea mai mare parte a lucrurilor existente sînt numite unul, pentru că ele fac, sau posedă, sau suferă vreun alt lucru, sau sînt unul în relație cu altceva, pe cînd ceea ce la obîrșie e denumit unul este ceea ce are o substanță unitară, unitară fie prin continuitate, fie prin specie, fie prin definiție ⁸³, căci lucrurile pe care noi le socotim ca multiple sînt cele discontinue sau acelea ce nu țin de aceeași specie sau nu cad sub aceeași definiție ⁸⁴. Încă putem spune despre un lucru oarecare, într-un sens, că este unul, dacă se prezintă ca o cantitate și dacă e continuu, dar în alt sens nu putem spune despre el așa ceva, dacă nu e un întreg și dacă nu e unul prin formă. De pildă, nu putem vorbi de unitate cînd vedem, amestecate în dezordine, una lingă alta, părțile încălțăminteii, și nu putem spune despre ele că alcătuiesc o unitate numai dacă ele prezintă o simplă continuitate ⁸⁵, ci dacă sînt orînduite astfel încît să formeze o încălțăminte avînd o formă, una și determinată. De aceea linia circulară ⁸⁶ este cea mai unitară dintre toate, pentru că formează un tot și este ceva desăvîrșit.

⁷⁸ În sine este divizibilă în gen și diferență specifică.

⁷⁹ Fie că sînt mari sau mici, ele au o aceeași formă. Adică lucrurile răspunzînd unei aceleiași definiții sînt tot una, chiar dacă se deosebesc ca mărime.

⁸⁰ Adică este vorba de lucruri indiscernabile, fiindcă răspund unei aceleiași definiții și nu se deosebesc prin loc sau prin timp.

⁸¹ Unitatea lucrurilor depinde, în primul rînd, de unitatea substanței, aceasta fiind în capul categoriilor.

⁸² Adică întrucît nu e divizibil în rase umane. Speța om este una.

⁸³ Cînd un lucru ia, sau posedă, sau suferă vreun alt lucru, zicem că este unul ca avînd o unitate accidentală; adevărata unitate însă este aceea a substanței. Astfel, oamenii cu părul creț alcătuiesc o unitate prin accident; dar tot ce este om are o unitate substanțială.

⁸⁴ Cf. 1015 b, 36 și urm.

⁸⁵ Adică dacă sînt așezate unele lingă altele în dezordine.

⁸⁶ Față de linia frîntă, dar chiar și de linia dreaptă.

Așadar, noțiunea de Unul este principiul numeric, căci măsura primă este principiu, pentru că acel ceva prin care noi cunoaștem un lucru la obîrșie este măsura primă a fiecărui gen⁸⁷. Deci principiul cognoscibilului în orice gen este Unul. Dar acest Unul nu este același pentru toate genurile : într-un caz această unitate este fracțiunea de ton, în alt caz este vocala sau consoana⁸⁸, precum alta e unitatea de măsură pentru greutate sau pentru mișcare. Dar în orice caz, Unul este indivizibil fie din punctul de vedere al cantității, fie din acela al speciei⁸⁹. Ceea ce este indivizibil din punct de vedere cantitativ și întrucît e cantitate și ceea ce este indivizibil în chip absolut și nu are poziție în spațiu se numește unitate⁹⁰, ceea ce e indivizibil în chip absolut dar are poziție este punctul ; ceea ce e divizibil numai potrivit unei singure dimensiuni este linia ; ceea ce este divizibil după două dimensiuni este suprafața ; iar ceea ce e divizibil în toate direcțiile după trei dimensiuni și în cantitate este corpul. Și invers : ceea ce e divizibil după două dimensiuni este suprafața ; ceea ce e divizibil după o dimensiune este linia ; ceea ce nu e divizibil în nici un fel, potrivit cantității, este punctul și unitatea ; cînd n-are poziție în spațiu, este o unitate, și cînd are o astfel de poziție, este un punct.

Apoi, ceea ce este unul are această însușire fie în raport cu numărul, fie cu specia, fie cu genul, fie cu analogia⁹¹. Sînt unul după număr lucrurile a căror materie este una ; după specie, acelea care se cuprind în una și aceeași definiție ; după gen, acelea despre care se afirmă aceleași ca-

⁸⁷ Fiecare gen este un complex de lucruri ce se compune din unități ; așa că unul servește de principiu, de măsură de plecare, fiind ceva prin care cunoaștem orice gen ; și tocmai prin aceasta cunoaștem genul. Cf. cu X (I), 1, 1052 b, 15—1053 b, 8.

⁸⁸ Unități în vorbire sînt vocalele și consoanele.

⁸⁹ Unitatea cantitativă sau numerică este aceea a unui obiect recunoscut ca identic ; unitatea calitativă sau specifică e aceea a două obiecte prezentînd calități.

⁹⁰ Trebuie să înțelegem că are unitate absolută ceva ce nu se poate deosebi de ceva identic, dar ocupînd locuri deosebite în spațiu sau în timp, prin locul ce-l ocupă ; din această perspectivă, două puncte, identice cantitativ, nu formează o unitate, deși sînt indivizibile în mod absolut, căci diferă prin poziția lor ; tocmai prin această deosebire de loc sînt două. Totuși, mai jos, Aristotel, în acest pasaj dificil, asimilează punctul cu unitatea. Se vede de aici în ce măsură diferă concepția aristotelică de poziția idealistă a lui Leibniz ce se oglindește în teoria identității indiscernabililor, după care două ființe reale diferă întotdeauna prin caractere intrinsece (cf. *Nouveaux Essais*, I, 27, § 1).

⁹¹ În primul caz avem o unitate individuală (materia fiind principiul de indiviziune) ; în al doilea, unitatea este o specie, aceeași specie fiind redată printr-o aceeași definiție ; în al treilea caz ne găsim în fața unității genului sub categorii care „înfățișează tipul cel mai înalt de clasă“ (Ross, I, LXXXIV). Mai departe (28, 1024 b, 10), Aristotel precizează că lucrurile se pot reduce la unitatea de gen atunci cînd cad sub un același tip de categorie a Ființei, fie substanța, fie calitatea, fie orice altă categorie. În ce privește identitatea de analogie, care constituie al patrulea fel de unitate, Aristotel ne dă un exemplu în *De part. anim.*, I, 4, 644 a, 21 referitor la biologie, indicînd că solzii peșteului sînt tot una cu penele păsărilor.

tegorii, iar după analogie toate lucrurile care se au unul față de altul cum se are cel de-al treilea față de-al patrulea. Și, în această succesiune, lucrurile următoare de fiecare dată urmează celor dinainte⁹². Astfel, ceea ce este unul după număr este de asemenea unul și după specie, dar ceea ce e unul după specie nu e totdeauna unul și după număr⁹³; apoi, tot ceea ce e unul după specie, este unul și după gen, dar ceea ce e unul după gen nu
1017 a e totdeauna unul și după specie, ci este unul numai după analogie; în sfârșit, ceea ce e unul după analogie nu e totdeauna unul după gen.

E de asemenea limpede că, atunci când vorbim de Pluralitate, înțelegem ceea ce e opus Unității, dar în aceleași feluri. Într-adevăr, există multiplicitate sau prin discontinuitate, sau prin diviziunea materiei după specie, fie că e vorba de materia primă, fie de materia ultimă, sau prin pluralitatea definițiilor care exprimă esență permanentă⁹⁴.

CAPITOLUL 7

Despre *ființă* se vorbește sau în sensul de *ființă* prin *accident*, sau în sensul de *ființă* în *sine*⁹⁵. În chip *accidental*, de *pildă*, atunci când spunem că omul drept este cult sau că omul este cult sau că cel cult este om⁹⁶. Tot așa când spunem că cel cult clădește ceva, pentru că întimplător arhitectul este cult sau omul cult este întimplător arhitect. Căci expresia „cutare lucru e cutare“ seamnă că acestui subiect îi revine prin *accident* acest *predicat*. Tot așa și în cazurile arătate mai sus: dacă spunem, de exemplu, că omul e cult și că cel cult e om, sau că albul e cult sau că cel cult este alb, cele două expresii din urmă înseamnă că și unul și celălalt atribut sînt *accidentele* aceleiași *ființe*; prima expresie înseamnă că atributul e *accidentul* ființei, pe cînd expresia „cel cult este un om“ înseamnă că noțiunea cult este un *accident* al omului. În același sens se spune despre *non-alb*⁹⁷ că există, și anume pentru că există acel lucru căruia întimplător îi revine însușirea *de a nu fi alb*. Așadar, cînd se vorbește de *ființa* în sens *accidental*,

⁹² Modulurile trebuie adică considerate succesiv, în ordinea enumerării de mai sus (număr, specie, gen, analogie).

⁹³ Callias și Coriscus sînt unul după specie, care este specia *om*, dar diferă numeric ca indivizi.

⁹⁴ Toate acestea se elucidează ușor recurgînd la cele spuse mai sus despre unitate. Vezi de pildă, pentru continuitate, 1016 a, 1 și urm., pentru diviziunea specifică 1016 a, 18 etc.

⁹⁵ Sau prin esență.

⁹⁶ Nu intră în esența omului de a fi drept și cult.

⁹⁷ *Accidentul* poate să fie și privativ.

aceasta are loc fie pentru că două atribute revin aceluiași subiect, fie pentru că predicatul este un accident al subiectului, fie, în sfârșit, pentru că există subiectul însuși⁹⁸ căruia îi revine ca un accident acel ceva față de care subiectul joacă rolul de predicat.

Ființa în sine se ia în atâtea accepții câte feluri de categorii sînt⁹⁹, căci sensurile *Ființei* sînt tot atît de numeroase ca aceste categorii. Deoarece, așadar, dintre categorii una indică substanța, alta calitatea, alta cantitatea, alta relația, alta acțiunea sau pasiunea, iar altele locul și timpul, urmează că *Ființa* înseamnă același lucru ca fiecare din aceste categorii. Într-adevăr, nu e nici o deosebire între a spune „omul e în bună sănătate“ și „omul se află sănătos“ sau între expresia : „omul este mergînd sau tăind“ și „omul merge sau taie“, și așa mai departe¹⁰⁰. Apoi, *a fi și este* înseamnă că ceva e adevărat¹⁰¹, după cum *a nu fi* înseamnă ceva neadevărat sau fals, fie că e vorba de o judecată afirmativă, fie că e vorba de una negativă. De pildă, propoziția „Socrate e cult“ înseamnă că asta e adevărat, după cum propoziția „Socrate nu e alb“ este de asemenea adevărat. Dimpotrivă, propoziția : „Diagonala pătratului nu e incomensurabilă cu latura lui“ înseamnă că e falsă afirmația că această latură ar fi comensurabilă. Apoi, *Fiindul și Ființarea* înseamnă, în cazurile pomenite, cînd ceva care există 1017 b

⁹⁸ Cînd spun *cel alb este om* constat că subiectul joacă rolul de accident al predicatului, dar totodată el este un predicat aparent, fiind un subiect a cărui existență o afirm.

⁹⁹ Tabelul categoriilor comportă la Aristotel un număr de clase de predicate care convin unui subiect oarecare ; avem în acest sens mai multe variante ; cf. *Categ.*, 4, 1 b, 25—27 ; *Anal. sec.*, I, 22, 83 b, 15—17 ; *Top.*, I, 9, 103 b, 20—23 ; *Fiz.*, V, 1, 225 b, 5 ; *Metaf.*, XI (K), 12, 1068 a, 8—9. În fraza următoare, 1017 a, 25, Aristotel enumeră opt categorii ; numărul lor atinge însă de obicei cifra de zece. Idealismul kantian va relua problema categoriilor în concepția că ele sînt forme subiective ale cugetului ; pentru Aristotel, ele au caracter atît ontologic cît și logic. Abia materialismul dialectic a introdus categorii logice stricte, cu un caracter științific ; ele reflectă în conștiință aspectele cele mai generale și mai esențiale ale naturii și societății ; dar categoriile materialismului dialectic nu alcătuiesc un sistem închisat și imuabil, ca la Aristotel și la Kant ; numărul lor crește și conținutul lor se îmbogățește o dată cu dezvoltarea realității obiective și cu progresul cunoașterii științifice.

¹⁰⁰ Aristotel degajează aici rolul termenului copulativ, redat prin persoanele și timpurile verbului *a fi*. Copula este un pur organ de legătură (cf. *Despre Interp.*, 3), a cărui semnificație se resimte, în fiecare caz, de categoria la care trimite relația. Se poate determina categoria respectivă prin regresiunea predicatului pînă la genul suprem de care depinde : „Modestia este o virtute ; virtutea este un bine ; binele este o calitate“. Nu putem merge mai departe și să spunem ce este calitatea. Drept care, calitatea reprezintă o categorie a ființei. Categoriei îi corespunde un sens al ființei ; astfel că dacă totul nu e ființă, totul se poate reduce la ființă ; din această cauză *omul se plimbă* va fi tot una cu *omul este în plimbare*.

¹⁰¹ La începutul capitolului de față, Aristotel a anunțat că va trata despre ființă ca accident și despre ființă ca esență ; în realitate, el își întinde cercetările la ființa ca adevărată și la ființa ca putere și ca act. Asupra ființei ca adevărată vezi și VI (E), 4.

în chip potențial, când ceva care există în chip actual. Căci dăm epitetul de *văzător* și celui care are puțința de a vedea ¹⁰², dar și celui care vede ceva realmente, după cum, tot astfel, *știința* poate să însemne nu numai puțința de a se sluji de știință, ci și întrebuintarea ei efectivă, iar starea de repaus înseamnă sau ceea ce într-adevăr se află în *stare de repaus*, sau numai puțința de a ajunge la această stare. Tot așa se întâmplă și cu substanțele ¹⁰³. Într-adevăr, noi spunem că statuia lui Hermes se află în stare virtuală în piatră și că jumătate de linie se află în linia întregă, după cum ne mai permitem să numim grâu planta înainte de a ajunge la maturitatea ei, când fructul nu e încă copt. Dar când e Ființa în stare de potențialitate sau încă nu e? Iată o chestiune pe care o vom rezolva în altă parte ¹⁰⁴.

CAPITOLUL 8

Prin *substanță* se înțeleg, pe de o parte, corpurile simple, cum e Pământul, Focul, Apa și toate cîte sînt de acest fel; și în general toate corpurile și lucrurile alcătuite dintr-însele, cum sînt viețuitoarele și corpurile cerești, cît și părțile lor. Toate aceste lucruri se numesc substanțe, pentru că ele nu sînt predicatul unui subiect, ci celelalte lucruri sînt predicatul lor ¹⁰⁵.

Într-un alt sens, substanța e cauza imanentă a existenței lucrurilor ce sînt de așa natură că nu sînt afirmate despre un subiect, cum e, de pildă, sufletul pentru o viețuitoare ¹⁰⁶. Apoi, substanța mai înseamnă și părțile imanente ale unor astfel de lucruri, părți ce le hotărnicesc și le determină individualitatea și a căror suprimare ar însemna suprimarea întregului. În această categorie intră, după părerea unora ¹⁰⁷, suprafața pentru corpuri și linia pentru suprafață. În general, de acest fel cred unii că este numărul, căci dacă ar pieri acesta n-ar mai exista nimic, fiindcă el e cel care de-

¹⁰² Înțelegind că despre cel ce nu vede, fiindcă se găsește în întunericul cel mai adînc, nu se poate spune că e lipsit de vedere, că e orb.

¹⁰³ Pînă acum, Aristotel s-a referit la atributele a vedea, a ști, a fi în repaus.

¹⁰⁴ Chestiunea aceasta va fi tratată în cartea IX (Θ), 9.

¹⁰⁵ O expunere mai completă în ce privește conceptul de *substanță*, despre care s-a tratat mai sus, I (A), 3, 983 a, 27, găsim în *Categ.*, 5, unde apare și deosebirea între substanța secundă (εὔρεσ α οὐσία) și substanța primă (τὸ ἰδὸς τὸ ἐνυπάρχον τῇ ὕλη), adică liter. „forma imanentă materiei“.

¹⁰⁶ Sufletul e substanța animală, fiindcă prin el se constituie animalul, el reprezintă ceea ce animă (Sylv. Maurus, 129). Aristotel mai susține că sufletul este forma, actul, intelcția (ἐντελέχεια) corpului.

¹⁰⁷ Pitagoricienii și platonicienii.

termină toate. Prin substanța unui lucru se mai înțelege și esența sa permanentă, a cărei noțiune este precizată în definiția acelui lucru ¹⁰⁸.

Reiese de aici că substanța e luată în două sensuri : în sensul de subiect ultim, care nu mai e afirmat despre nici un altul, și apoi în sensul de ceea ce constituie specificul unui lucru concret, dar poate fi totuși separat. De acest fel e forma și configurația fiecărui lucru ¹⁰⁹.

CAPITOLUL 9 ¹¹⁰

Cuvîntul *Același, Identic* se întrebuițează mai întii în sens accidental. De pildă, *alb* și *cult* sînt identice, pentru că sînt accidente ale aceluiași subiect, și tot așa cuvintele *om* și *cult*, pentru că *cult* este accidentul termenului *om*. Iar calitatea de a fi cult revine omului pentru că e un accident al acestuia. Propoziția omul e cult sau, invers, cultul e om e identică cu fiecare din cei doi termeni simpli din care e alcătuită, și fiecare din acești doi termeni, luați separat, e identic cu propoziția, căci și termenul cult, și cel de om sînt identici cu expresia omul cult, și invers. Caracterul accidental al acestor identități e pricina pentru care ele nu pot fi afirmate în chip universal, căci ar fi lipsită de adevăr afirmația care ar pretinde că noțiunea de om este identică cu cea de cult, deoarece universalul subzistă prin sine și în sine, pe cînd accidentalul nu are această calitate, căci el poate fi atribuit numai indivizilor într-un chip absolut ¹¹¹. Într-adevăr, termenii *Socrate* și *cultul Socrate* par a fi identici, dar cuvîntul *Socrate* nu denotă o pluralitate ¹¹², și de aceea nici nu se poate spune *orice* Socrate, cum se poate spune, de pildă *orice* om. 1018 a

Pe lîngă *Același, Identicul* în sens accidental, mai este *Identicul* în sine, care se întrebuițează în atîtea sensuri cîte are și *Unul* în sine ¹¹³.

¹⁰⁸ În definiția *omului* intră esența *muritor, rațional* etc.

¹⁰⁹ Pasaj prea concis, dar de mare importanță. În fiecare individ concret aflăm o formă care este separabilă și constituie esența specifică : astfel, Callias are în esența sa forma de *om*, care nu-i aparține numai lui, ci tuturor oamenilor. Aristotel merge oarecum aici în întîmpinarea lui Platon ; dar pentru el formele, chiar dacă sînt separabile, nu există ca o lume ideală, distinctă de lumea indivizilor reali și concreți ; separația este numai în gîndire.

¹¹⁰ Aristotel tratează despre același subiect în *Top.*, I, 7.

¹¹¹ Despre Ființa prin accident Aristotel a tratat în cap. 7, iar despre *Unul* prin accident în cap. 6.

¹¹² Acest cuvînt nu se referă la o multiplicitate, Socrate fiind unul singur ; din această cauză nici nu se poate spune *toți Socratii*.

¹¹³ Vezi mai sus, cap. 6, 1016 a—1017 a, 4. Despre *Multiplu*, în opoziție cu *Unul*, vezi tot acolo, 1017 a, 2—6.

Căci Identic în sine se zice despre lucrurile a căror materie e una, fie ca specie, fie ca număr, cît și despre aceea a căror substanță este una ¹¹⁴. De aici reiese limpede că identitatea este un fel de unitate, o unitate de existență a unei pluralități sau aceea care rezultă din considerarea mai multor lucruri ca unul, ca atunci cînd spunem că un lucru e identic cu sine, caz în care același lucru e socotit ca două lucruri ¹¹⁵.

Altul se zice despre lucrurile care constituie o pluralitate prin specia, materia sau definiția esenței lor. În genere, termenul *Altul* are sensuri opuse aceluia al cuvîntului *Același*.

Deosebite se numesc lucrurile care, cu toate că sînt altele, au totuși oarecare identitate, nu ca număr ¹¹⁶, ci ca specie, gen sau prin analogie ¹¹⁷. Acest termen se mai întrebuițează despre lucrurile ce sînt diferite prin genul lor sau despre contrarii sau despre acelea ce conțin alteritatea chiar în însăși substanța lor ¹¹⁸.

Termenul *Asemănător* se întrebuițează despre lucrurile care au, din toate punctele de vedere, aceleași atribute ¹¹⁹, apoi despre acelea care prezintă mai multe asemănări decît deosebiri și despre acelea care au una și aceeași calitate ¹²⁰. În sfîrșit, se mai numește asemănător ceea ce au comun cu alt lucru cele mai multe sau cele mai de seamă însușiri ce se pot schimba în contrariile lor. Cît despre *Neasemănător*, el este opusul termenului *Asemănător*.

CAPITOLUL 10

Termnul *Opus* se întrebuițează pentru a denumi ceea ce e contradictoriu, contrar și relativ, apoi spre a denumi privațiunea și posesiunea, cît și limitele extreme, adică punctul inițial de la care pornește

¹¹⁴ Avem deci identicul ca individ (ca număr) și identicul fie ca specie, fie ca gen.

¹¹⁵ Ca două lucruri identice.

¹¹⁶ Nu ca indivizi. Un individ nu poate să fie deosebit de el însuși; mai mulți indivizi, care alcătuiesc o specie, sînt deosebiți, dar au totuși ceva identic, drept care constituie o specie.

¹¹⁷ Despre unitatea prin analogie vezi mai sus 6, 1016 b, 34.

¹¹⁸ *Deosebirea* e deci o specie aparținînd genului de alteritate; ea reprezintă o alteritate nu numai inerentă materiei, ci și inerentă esenței (cf. X (I), 8, 1058 a, 7); din acest punct de vedere, contrariile pot fi socotite deosebite, deși au ceva în comun, și tocmai pentru aceasta, precum albul și negrul prezintă deosebirea maximă, dar în calitatea lor comună de culori (cf. Alex., 379, 18).

¹¹⁹ Ca două boabe de nisip.

¹²⁰ Care constituie caracterul lor comun.

și punctul final la care tinde procesul nașterii și al pieirii ¹²¹. Mai departe, în toate cazurile în care două atribute nu pot coexista în subiectul receptiv pentru ele, aceste atribute se numesc opuse, fie ele însele, fie elementele din care sînt alcătuite ¹²². Într-adevăr, cenușiul și albul nu pot aparține în același timp aceluiași subiect. Așa se explică de ce elementele din care ele derivă sînt opuse ¹²³.

Se numesc *contrarii* acele atribute, deosebite prin gen, care nu pot coexista în același subiect, apoi acelea care se deosebesc cel mai mult în cadrul aceluiași gen, pe urmă acelea care se deosebesc cel mai mult în același subiect căruia îi revin ¹²⁴, după aceea cele ce se deosebesc cel mai mult dintre cele ce sînt obiectele aceleiași științe ¹²⁵ și, în sfîrșit, acelea a căror diferență este maximă fie în chip absolut, fie după gen sau specie ¹²⁶. Celelalte lucruri ce intră în categoria contrariului ¹²⁷ capătă aceeași denumire prin faptul că unele posedă felurile de contrarii pomenite mai sus, altele pentru că sînt susceptibile de contrarii de acest fel, apoi iarăși altele pentru că pot produce sau suferi sau produc sau sufăr efectiv aceste contrarii, sau pentru că reprezintă pierderi sau cîștiguri ¹²⁸, posesiuni sau privațiuni ale acestor contrarii ¹²⁹. Deoarece însă Unul și Ființa se iau în mai multe sensuri ¹³⁰, urmează în chip necesar că se găsesc în aceeași situație și toate cele ce-și capătă denumirea după

¹²¹ De unde patru feluri de opoziție, pe care le întîlnim mereu la Aristotel: contradicția, contrarietatea, relația și privația cu posesiunea. Opozițiile mai sînt tratate de Aristotel în *Categ.*, 10; *Top.*, II, 2, 109 b, 17; 8; V, 6; *Metaf.*, X (I), 4, 1055 a, 24; 7, 1057 a, 33. În pasajul de față, Aristotel mai menționează opoziția de termeni în procesul devenirii; Bonitz (247) observă însă cu dreptate că această opoziție este reductibilă la aceea a contradictoriilor.

¹²² Concepția aceasta după care doi opuși nu pot să coexiste într-un subiect dat e o exagerare a poziției antidialectice a lui Aristotel; o vom regăsi în cele ce urmează.

¹²³ Cenușiul și albul nu sînt termeni opuși prin ei înșiși, ci prin elementele lor, care sînt albul și negrul (Asclepius, 322, 4—6).

¹²⁴ Ca tînăr și bătrîn.

¹²⁵ Sau unei aceleiași puteri. Expresia aceasta se mai găsește la Aristotel, de pildă X (I), 4, 1055 a, 31.

¹²⁶ Se opun în mod absolut Ființa și Neființa, Plinul și Golul, după gen ca viețuitoarele și neviețuitoarele, iar după speciile unui același gen ca albul și negrul (genul fiind *culoarea*).

¹²⁷ Avem aici de-a face cu contrarii derivate. De pildă, prima categorie a acestora, menționată în enumerarea ce urmează, este aceea a focului și zăpezii, care se opun întrucît derivă din termenii contrarii primordiali caldul și frigul.

¹²⁸ Ceea ce reprezintă o pierdere (de pildă o boală) este contrariul unei dobîndiri (sănătatea).

¹²⁹ De pildă lumina și întunericul.

¹³⁰ După categorii.

acestea ¹³¹, prin urmare și Identitatea, Alteritatea și Contrariul, care se schimbă fiecare după categoria în care se înglobează.

1018 b Termenul „altul relativ la specie” ¹³² se aplică lucrurilor care, aparținând aceluiași gen, nu sînt subordonate unul altuia, apoi aceluia care, deși țin de același gen, prezintă o deosebire ¹³³, și, în sfîrșit, aceluia care conțin o contrarietate în esența lor ¹³⁴. Alteritatea după specie se mai găsește și în contrarii între ele, fie în toate contrariile, fie în acelea ce se numesc contrarii în primul sens al cuvîntului ¹³⁵. Altele prin specie sînt și lucrurile ale căror definiții se deosebesc în ultima speță a genului ¹³⁶. De exemplu, omul și calul sînt indivizibile ca gen, dar definițiile lor sînt deosebite. Apoi, mai sînt altele lucrurile care, fiind cu aceeași substanță, diferă în specie ¹³⁷. Același ca specie e termenul ce se întrebuițează pentru toate cazurile opuse celui analizat aici.

CAPITOLUL 11

Admițînd existența unui prim lucru și a unui principiu în fiecare gen ¹³⁸, termenii *Anterior* și *Posterior* se întrebuițează spre a denumi unele lucruri pe temeiul mai marii lor apropieri de un principiu determinat fie în chip absolut, adică prin natură, fie prin relație cu alt lucru sau în raport cu locul sau cu anumite persoane. De exemplu, în raport cu locul este anterior ceea ce e mai apropiat sau de un loc determinat prin însăși natura lui, cum e mijlocul sau marginea, sau de un lucru luat la întîmplare, iar posterior e ceea ce e mai îndepărtat în raport cu timpul, anterior este ceea ce e mai îndepărtat de momentul actual. Așa, de pildă, dacă e vorba de trecut, războiul troian e anterior războaielor medice, pen-

¹³¹ Adică contrarii derivați despre care a fost vorba.

¹³² Adică *animal înaripat*, *animal terestru*, *animal acvatic* (Ascl., 322, 35).

¹³³ Acest caz este acel al unor termeni care nu sînt specii paralele ale unui gen, ci sînt subordonați în interiorul unui gen.

¹³⁴ Sau, ceea ce e tot una, în substanța lor; avem un exemplu (Alex., 383, 26) în foc și în apă, a căror substanță e contrarie, deoarece focul e cald și uscat, iar apa rece și umedă.

¹³⁵ Ne reîntoarcem la contrariile prime despre care a fost vorba în cartea II (a), 2, 1018 a, 26—31.

¹³⁶ Despre specia ultimă Aristotel tratează II (a), 2, 998 b, 22. Omul și calul nu se deosebesc în privința genului, fiind animale, dar definițiile lor comportă diferențe specifice proprii fiecăruia (omul e biped, calul patruped).

¹³⁷ Acestei fraze nu i s-a dat nici o explicație acceptabilă (Tricot. I. 279).

¹³⁸ Cum ar fi de pildă clipa în care ne aflăm.

tru că e mai îndepărtat de clipa actuală. Dar când e vorba de viitor, anterior e ceea ce e mai apropiat de momentul actual. De pildă, fiind vorba de viitor, concursurile nemeice sînt anterioare celor pithice, pentru că sînt mai aproape de momentul de față, care e socotit ca principiu punct de plecare.

Din punctul de vedere al mișcării, anterior este ceea ce e mai aproape de principiul motor, cum e cazul, de pildă, al copilului care este anterior, din punctul de vedere al mișcării, omului matur¹³⁹. Și în acest caz principiul motor e determinat în chip absolut.

Din punctul de vedere al potențialității, este anterior ceea ce întrece în putință și e mai tare. De acest fel e orice ființă, voinței căreia trebuie să se supună neapărat o altă ființă, care aici e posterioară, în așa chip că ea nu se poate pune în mișcare dacă nu o mișcă cea anterioară, și se mișcă numai dacă o pune aceea în mișcare. În acest caz, voința este principiu.

Din punctul de vedere al orînduirii, anterior se zice despre lucrurile așezate la anumite intervale în raport cu un anume obiect, după o regulă hotărîită. Așa, de pildă, coristul care vine imediat după corifeu este anterior coristului din rîndul al treilea, după cum, tot așa, la o liră, penultima coardă e anterioară celei mai înalte ca ton. În primul caz, joacă rolul de principiu corifeul ; în celălalt coarda mijlocie¹⁴⁰.

Acesta e un fel de a înțelege termenul Anterior și Posterior¹⁴¹. Dar în raport cu cunoașterea, termenul are un alt sens și, în acesta din urmă, el e socotit și ca un anterior absolut. În acest caz, termenul anterior, considerat din punct de vedere logic, nu e identic cu cel din ordinul lucrurilor sensibile. Într-adevăr, în ordinea logică, e anterior universalul ; în ordinea lucrurilor sensibile însă e anterior individualul¹⁴². Apoi, în ordinea logică, accidentul e anterior întregului¹⁴³. Așa, de pildă, termenul cult e anterior omului cult, căci expresia nu poate exista ca un tot fără părțile care

¹³⁹ Copilul este mai aproape de generator (Alex., 385, 34).

¹⁴⁰ Lira are trei coarde ; coarda medie se află între aceea care dă tonul cel mai ascuțit și aceea care dă tonul cel mai grav.

¹⁴¹ Toate felurile de anterior și de posterior arătate pînă acum se reduc la un singur fel. Urmează acum o a doua clasă, aceea în raport cu cunoașterea, fie în ordinea logică, fie în ordinea sensibilă.

¹⁴² Indicație subtilă, care ne arată o dată mai mult că idealismul lui Aristotel este departe de idealismul platonician pentru care Ideea are o prezență absolută, care se răsfrînge și pe planul sensibil, indivizii reali participînd momentan la Ideile ce le sînt premergătoare.

¹⁴³ Întregul fiind un compus al subiectului și al accidentului.

o compun. Și totuși, pe de altă parte, atributul cult nu poate exista fără o ființă ca subiect care să fie cult ¹⁴⁴.

Anterior se mai zice și despre însușirile lucrurilor anterioare ¹⁴⁵. De exemplu, atributul *drept* în geometrie este anterior atributului *neted*, căci **1019 a** primul e atribut al liniei ca atare, iar celălalt e atributul suprafeței ¹⁴⁶.

Acestea sînt deosebitele sensuri ale termenilor Anterior și Posterior. Dar mai există un Anterior și Posterior în raport cu natura și cu substanța. De acest fel sînt lucrurile care pot exista independent de alte lucruri, pe cînd acestea nu pot exista fără cele dintîi, distincție de care se slujea Platon ¹⁴⁷. Deoarece însă Ființa are multe sensuri, apoi e anterior, în primul rînd, subiectul și, implicit, substanța; apoi, în alt sens, există un anterior în raport cu potențialitatea și actualitatea. Într-adevăr, unele lucruri sînt anterioare în raport cu potențialitatea, iar altele în raport cu actualitatea ¹⁴⁸. Astfel, din punct de vedere potențial, jumătatea de linie e anterioară liniei întregi, iar partea totului și materia e anterioară substanței ¹⁴⁹, dar din punctul de vedere al actualității aceste lucruri sînt posterioare, căci numai după distrugerea întregului ele vor fi în stare de actualitate ¹⁵⁰.

Într-un anumit sens, orice denumire de anterior sau posterior aplicată la ceva se reduce la această din urmă semnificație ¹⁵¹. Într-adevăr, anume lucruri, din punctul de vedere al generației, pot să existe independent de alte lucruri, ca, de pildă, întregul, fără părți ¹⁵²; iar cînd e vorba de distrugere, pot exista părțile fără întreg. Și tot așa se întîmplă în celelalte cazuri.

¹⁴⁴ Un alt exemplu al lui Aristotel este acela al *cîrnului*, care nu se poate realiza decît într-un *nas* (*un nas cîrn*). Cf. VII (Z), 5, 1030 a, 28; VI (E), 1, 1025 b, 31. Vezi și Bonitz, 680 a, 40.

¹⁴⁵ Aici întîlnim o a treia clasă de anterior și posterior (după aceea în raport cu un loc, un timp etc. și aceea în raport cu cunoașterea; și urmează o a patra și ultimă clasă, a anteriorului după natură și substanță (1019 a, 2).

¹⁴⁶ Iar linia e anterioară suprafeței.

¹⁴⁷ Bonitz (251) declară că nu se găsește nimic în scrierile lui Platon care să justifice aserțiunea lui Aristotel. Dar O. Apelt (*Beiträge zur Geschichte*, 227—229) socotește că Aristotel trimite la *Timaios*, 34 c; Christ crede că aluzia se referă la *Sofist* și la *Politică*.

¹⁴⁸ După cum ne găsim în prezența potențialității sau a actualității.

¹⁴⁹ Substanța fiind compusă din materie și formă, înseamnă că materia este o parte; or, partea e anterioară totului în prisma potențialului.

¹⁵⁰ Într-o linie frîntă, fiecare segment are o existență independentă potențială; dar dacă linia frîntă se desface în bucățile ei firești, fiecare frîntură e actuală, iar linia frîntă întreagă devine o putință.

¹⁵¹ Anterioritatea după substanță reprezintă deci sensul fundamental.

¹⁵² Părțile în generația unui corp nu sînt în act, ci numai în putință; în distrugere însă părțile se desfac din întreg și sînt în act. Dacă de pildă considerăm un organism viu, organele nu au o existență aparte atît timp cît crește; dar cînd el se descompune, părțile devin de sine stătătoare (scheletul sau scoica vor persista cel mai mult).

CAPITOLUL 12

*Putință*¹⁵³ se numește principiul mișcării sau schimbării¹⁵⁴ ce se petrece în alt lucru sau în același considerat ca altul¹⁵⁵. Astfel, arta de a construi este o *putință* care nu residă în lucrul construit ; dimpotrivă, arta de a lecuia, care este o *putință*, se poate afla în pacient, dar nu întrucît e pacient.

În genere, se înțelege deci prin *putință*, pe de o parte, principiul mișcării sau schimbării în alt lucru sau în același, socotit ca altul, iar pe de altă parte principiul mișcării sau schimbării prin un alt lucru sau prin același lucru socotit ca altul. Căci noi atribuim calitatea de a fi o *putință* chiar faptului că un lucru suferă o influență¹⁵⁶, indiferent de felul acestei influențe, dar, în alte cazuri, spunem că el suferă de felul acestei influențe, iar în alte cazuri spunem că el suferă această influență numai dacă ea contribuie la îmbunătățirea lucrului în discuție¹⁵⁷.

Putință se mai numește apoi capacitatea de a duce un lucru la bun sfârșit și de a-l săvîrși după propria voință, căci se întîmplă ca noi, cînd unii merg sau vorbesc numai, dar nu fac acest lucru cum trebuie sau cum și-au propus, nu recunoaștem unor astfel de oameni *putință*¹⁵⁸ de a vorbi sau de a merge. Aceeași observație e valabilă și în sens pasiv.

Apoi se mai numesc *putințe* toate stările ce sînt cu totul inaccesibile unei influențe sau schimbări sau care numai cu greu se pot schimba înspre mai rău. Într-adevăr, lucrurile sînt sfărîmate, măcinate, îndoite, într-un cuvînt distruse, nu din pricina unei *putințe*, ci din lipsa unei *putințe*¹⁵⁹ și a unei rezistențe, iar lucrurile nesuscetibile de modificări de acest fel sînt acelea care cu greu și abia pot fi schimbate, din pricina *putinței* lor, a forței de rezistență și a constituției lor anumite¹⁶⁰.

Dacă acestea sînt diversele sensuri ale termenului *putință*, atunci se poate numi, într-un anumit sens, ca dotat cu *putință* și ceea ce conține principiul mișcării și schimbării unui lucru sau a aceluiași lucru socotit

¹⁵³ *Putința* (sau potența, sau potențialitatea) reprezintă un concept aristotelic de primă importanță, deosebirea între *putință* și *act* jucînd un mare rol în filozofia lui Aristotel. Despre acest concept vezi IV (Γ), 1007 b, 29, dar mai cu seamă IX (Θ), 1—9.

¹⁵⁴ Schimbarea poate fi și trecerea de la mișcare la repaus.

¹⁵⁵ În sensul că vom deosebi agentul care mișcă și pacientul care este mișcat. Uneori însă agentul și pacientul coincid în același lucru ; în astfel de cazuri pacientul va fi totuși considerat aparte ; dacă medicul se lecuiește singur de o boală vom spune că are lecuirea în *putință*, dar nu ca bolnav, ci ca medic.

¹⁵⁶ Este ceea ce se numește *putință pasivă*.

¹⁵⁷ În astfel de cazuri, trecerea trebuie socotită înspre sănătate, și nu înspre boală (Alex., 389, 38).

¹⁵⁸ Sau capacitatea.

¹⁵⁹ Adică din neputință de a se împotrivi la cele ce riscă să o distrugă.

¹⁶⁰ În antichitatea greacă, salamandra era reputată că rezistă la foc și că nu poate fi tăiată în bucăți.

ca altul ¹⁶¹. Și ceea ce produce starea de repaus are puțință. Dar, în alt înțeles, se numește dotat cu putere lucrul asupra căruia un altul poate exercita o influență de acest fel ¹⁶², și, iarăși, în altă accepție, se spune că e înzestrat cu această însușire lucrul care poate opera în indiferent oricare altul o schimbare, fie spre mai bine, fie spre mai rău, căci și ceea ce pierde are, pe cât se pare, puțința de a pieri ; altfel n-ar fi pierit, dacă nu ar fi avut această puțință. Dar așa, se vede că are în el o dispoziție, o cauză sau un principiu care-l fac susceptibil de a suferi un asemenea proces. Prin urmare, un lucru poate fi înzestrat cu puțință datorită fie faptului că posedă ceva, fie faptului că e lipsit de ceva. Dar dacă și lipsa de ceva e socotită oarecum ca un fel de posesiune ¹⁶³, atunci un lucru va fi înzestrat cu puțință, în orice caz, datorită unei posesiuni. Așa că puțința va consta în posesiunea unei anume stări, unui anume principiu, precum și în posesiunea lipsei acestei stări, dacă se poate admite că există o posesiune a unei lipse (decit doar prin omonime) ¹⁶⁴.

Într-un alt sens, un lucru e socotit ca înzestrat cu puțință prin aceea că puterea sau principiul pricinuitor al distrugerii sale nu se află nici în alt lucru și nici în el însuși considerat ca altul. Apoi, toate aceste accepții ale cuvîntului puțință sînt valabile fie prin simplul fapt că se întîmplă ca un lucru să aibă loc sau nu, fie prin faptul că se întîmplă sau nu așa cum trebuie. O astfel de puțință există și la lucrurile neînsuflețite, cum e cazul cu instrumentele ; se zice, de pildă, despre o liră că e înzestrată cu puțința sunetului, iar despre alta că nu e înzestrată cu această puțință, dacă nu scoate sunete frumoase. *Neputința* este privațiunea puținței și lipsa unui principiu ca acela arătat mai sus ; fie lipsa în chip absolut, fie lipsa observată la un lucru care o are prin natură sau care în chip firesc trebuia să posede acel principiu ¹⁶⁵. Nu se poate aplica atributul „neputincios de a produce“ în același sens unui copil, unui bărbat sau unui eunuc.

De altfel, fiecărei puțințe îi corespunde o neputință opusă, fie că e vorba de o puțință de mișcare, fie de una ce conduce la un bun rezultat. *Neputincioase* se zice despre lucrurile care nu dispun de puțința luată în sensul arătat mai sus, iar în altă accepție se întrebuițează despre ceea ce numim posibil și imposibil. *Imposibil* este lucrul al cărui contrariu

¹⁶¹ Putință activă.

¹⁶² Putință pasivă.

¹⁶³ Si nu ca simplă negațiune.

¹⁶⁴ Întregul pasaj între 1018 b și 1019 b, 11 este alterat ; traducerea lui s-a făcut ținîndu-se seama de versiunea lui Ross, acceptată atît de Christ, cît și de J. Tricot.

¹⁶⁵ Acestea toate se întretaie cu analizele lui Aristotel despre opoziția dintre lipsă și posesie. Cf. în special mai departe cap. 22, precum și aluzia de la cartea X (I), 4, 1055 b, 4.

este, în chip necesar, adevărat. De pildă, este imposibil ca diagonala pătratului să fie comensurabilă cu latura lui, căci o asemenea enunțare este falsă, pe cînd contrariul ei este o propoziție nu numai adevărată, dar și necesară. Prin urmare, a afirma comensurabilitatea acestor două dimensiuni nu e numai ceva fals, dar e necesar fals. *Posibilul* însă — contrariul imposibilului — se ivește atunci cînd contrariul său nu este, în chip necesar, fals. De exemplu, e posibil ca un om să șadă, pentru că afirmația că el nu ar șede nu este necesar falsă. Într-un sens deci, posibil înseamnă, precum s-a spus, ceea ce nu e în chip necesar fals, dar, într-un alt sens, înseamnă ceea ce este adevărat sau, în al treilea sens, ceea ce poate să fie adevărat ¹⁶⁶.

De puțință se vorbește și în geometrie, dar în chip metaforic ¹⁶⁷. Aceste din urmă sensuri ale termenului posibil nu se referă la termenul de puțință, iar sensurile ce se referă la puțință privesc numai primul fel de puțință, adică principiul schimbării în alt lucru sau în același lucru socotit ca altul ¹⁶⁸. Într-adevăr, unele lucruri se numesc „înzestrate cu putere” pentru că un alt lucru are o astfel de putere asupra lor ; altele pentru că nu suferă influența unei asemenea puteri, iar altele pentru că o suferă numai într-un anumit fel. 1020 a

În același sens se vorbește și despre lucrurile lipsite de puțință. Așa că definiția fundamentală a primului fel de putere ar fi următoarea : un principiu de schimbare în alt lucru sau în același socotit ca altul.

CAPITOLUL 13

Cantitate se numește ceea ce e divizibil în două sau mai multe elemente integrante, dintre care fiecare este, prin firea sa, unul și determinat ¹⁶⁹. O multiplicitate alcătuiește o cantitate dacă se poate număra, iar o mărime

¹⁶⁶ Despre caracterul de ambiguitate al posibilului la Aristotel (*A este posibil însemnînd A poate fi dar și A poate să nu fie*) față de imposibil (*A nu poate să fie*), a se consulta Bădărău, *Despre dubla negație*, în „Cercetări filozofice”, 1958, nr. 1.

¹⁶⁷ Pătratul ar avea în puțință să genereze cubul ; dar aceste similitudini pot fi lăsate deoparte. Într-adevăr, vezi IX (Θ), 1, 1046 a, 7.

¹⁶⁸ Vezi mai sus 1019 a, 10—20.

¹⁶⁹ Diviziunea cantitativă nu e singurul fel de diviziune pe care îl descoperă filozofia lui Aristotel ; mai avem de-a face și cu o diviziune a substanței după accidente. Sylv. Maurus (39) arată care este deosebirea dintre diviziunea cantitativă, care desface un tot în elemente fără a altera părțile, și diviziunea mixtelor în elemente eterogene ; astfel, o masă poate fi tăiată *cuantic* în două jumătăți, în vreme ce ca *mixtum* ea se poate divide în apă, aer, pămînt și foc. Aristotel era ținut să ia seama, definind cantitatea, de caracterul particular al diviziunii ce implică. Problema mai este tratată în *Categ.*, 6 și în *Fiz.*, V, 3.

se numește cantitate dacă se poate măsura. Pe de altă parte, multiplicitate se numește ceea ce virtual se poate împărți în părți necontinue, iar mărime ceea ce e divizibil în părți continue ¹⁷⁰. Mărimea continuă într-o singură direcție se numește lungime, cea continuă în două dimensiuni este lățimea, iar cea continuă în trei dimensiuni este adîncimea. Multiplicitatea limitată este un număr ¹⁷¹, lungimea este o linie, lățimea o suprafață, iar adîncimea un corp.

Pe lingă aceasta mai avem cantitatea în sine și cantitatea prin accident ; de pildă, linia este o cantitate în sine, pe cînd tonul muzical e o cantitate prin accident ¹⁷². Dintre lucrurile care au însușirea de a constitui o cantitate în sine, unele sînt ca atare în calitatea lor de substanțe ; de pildă, linia este o cantitate — căci în acest caz o oarecare cantitate intră în definiția ce exprimă esența liniei —, alte lucruri au însușirea de cantități în sine pentru că reprezintă modificări sau însușiri statornice ale unei astfel de substanțe, cum e, de pildă, Multul și Puținul, Lungul și Scurtul, Largul și Strîmtul, Înaltul și Scundul, Greul și Ușorul ¹⁷³ cît și alte determinări de acest fel ¹⁷⁴. Marele și Micul, mai multul și mai puținul, considerate atît în ele înșile cît și în relațiunile unele cu altele, sînt de asemenea moduri în sine ale cantității, dar, prin metaforă, se aplică aceste nume și la alte obiecte necantitative ¹⁷⁵.

Cantitatea prin accident se înțelege fie în sensul în care am spus că tonul muzical și culoarea albă sînt cantități, pentru că lucrurile cărora ele slujesc ca atribute implică o cantitate, fie în sensul că mișcarea și timpul sînt cantități. Se spune, într-adevăr, că mișcarea și timpul sînt cantități, și cantități continue, din pricina divizibilității lucrurilor cărora ele le slujesc ca atribute ¹⁷⁶. Iar prin divizibilitate înțeleg nu pe aceea a

¹⁷⁰ Despre continuu, vezi *Fiz.*, V, 3.

¹⁷¹ Grecii vechi, și între ei Aristotel, au rămas la numerele finite. Orice număr, fiind o multiplicitate compusă din unitate și din diadă, este limitat chiar prin operația care îl constituie ; o multiplicitate infinită nu ar fi un număr.

¹⁷² Explicația se găsește la finele capitoului.

¹⁷³ Greul și Ușorul, după cum vom vedea, sînt, la Aristotel, totodată calități.

¹⁷⁴ Subînțeles : ale cantității ca substanță.

¹⁷⁵ Marele și Micul etc. sînt moduri ale cantității dar, totodată, ele sînt, ca Egalul și Inegalul, relativi (cf. *Categ.*, 6, 5 b, 15).

¹⁷⁶ Aceste lucruri divizibile sînt cantități în ele însele : mișcarea și timpul sînt atributele lor, și deci cantități prin accident. O porțiune a spațiului, măsurabilă în chip direct, este o cantitate în sine ; mișcarea care nu este măsurabilă decît prin spațiul parcurs e o cantitate prin accident ; la rîndul său, timpul în care s-a produs mișcarea nu este măsurabil decît prin cantitatea de mișcare, așa că el este o cantitate prin accident bazată pe o altă cantitate prin accident. Vezi pentru toate acestea *Categ.*, 6, 5 a, 6.

lucrului în mișcare, ci pe aceea a spațiului pe care mișcarea l-a parcurs. Căci, de fapt, mișcarea e și ea o cantitate, tocmai pentru că spațiul e o cantitate, iar, pe de altă parte, timpul este cantitate pentru că mișcarea e o cantitate.

CAPITOLUL 14

Calitate se numește, într-un sens, deosebirea substanței ¹⁷⁷. Astfel, calitatea omului e de a fi o viețuitoare cu două picioare; a calului de a fi o viețuitoare cu patru picioare, iar a cercului de a fi o figură fără unghiuri, ceea ce ne arată că deosebirea după substanță e cu adevărat o calitate ¹⁷⁸. Acesta e primul sens al calității: diferența substanței. În alt sens, se ia acest cuvânt când e vorba de obiectele matematice nemișcătoare. Astfel, numerele sînt calitativ determinate; ca, de pildă, numerele compuse, nu acelea care au o singură dimensiune, ci acelea al căror echivalent este suprafața și solidul, adică acelea ce sînt produsele a doi sau trei factori. Într-un cuvânt, ceea ce în esența numărului este în afară de cantitate este o calitate a numărului, căci esența fiecărui număr e ceea ce el este când e luat o singură dată. De pildă, numărul șase nu e de două ori trei sau de trei ori un alt număr, ci o dată, căci șase e o dată șase ¹⁷⁹.

1020 b

Calitatea se mai spune despre proprietățile substanțelor în mișcare ¹⁸⁰, cum e căldura și răceala, albeața și negreața, greul și ușorul ¹⁸¹ și alte proprietăți de acest fel, în virtutea cărora, când corpurile se schimbă, se zice că suferă o alterare.

¹⁷⁷ Calitatea este deci caracterul prin care ceva se deosebește de o altă substanță. Vezi și *Categ.*, 8.

¹⁷⁸ În acest prim sens, calitatea ar fi diferența specifică; în acest caz, nu ar mai exista nici o simetrie între categoria de calitate și aceea de cantitate, și nici nu avem o explicație pentru saltul calitativ dialectic, care intervine ca o trecere a schimbărilor cantitative în schimbări calitative.

¹⁷⁹ Este preferabil, pentru a lămuri acest lung pasaj privitor la calitățile numerice, să începem cu sfîrșitul. Orice număr are o substanță cantitativă; numărul 6 este cantitate pură, este 6. Dar dacă iau pe 6 ca de 2 ori 3 sau de 3 ori 2, nu mai exprim esența cantitativă a numărului 6, ci îi adaug o determinație, ceea ce am văzut mai sus că e o calitate. De aici rezultă că numerele simple, adică acele numere ce nu se pot descompune în factori și care au o singură dimensiune (ca linia geometrică), sînt simplă cantitate; căci proprietatea pentru un anumit număr de a fi numai el însuși este comună tuturor numerelor și nu va fi susceptibilă de a constitui o diferență, adică o determinație, adică o calitate. Numai numerele zise compuse vor prezenta calități; ele sînt produsul a doi factori (ca suprafețele) sau a trei factori (ca solidele); și se vede că de 2 ori 3 se deosebește calitativ de un număr ca de 2 ori 4.

¹⁸⁰ În cele precedente s-a vorbit de lucruri nemișcătoare, precum numărul.

¹⁸¹ Privite mai sus drept cantități.

În sfîrșit, calitatea se aplică virtuții și viciului, și, în genere, binelui și răului ¹⁸².

S-ar putea deci reduce, de bună seamă, deosebitele sensuri ale termenului calitate la două principale, dintre care unul e sensul cel mai propriu. Într-adevăr, calitatea de căpetenie este diferența substanței, iar calitatea ce se află în numere este doar o varietate a ei, căci e diferența substanțelor, dar nu a celor nemișcătoare sau socotite ca nemișcătoare. În al doilea sens intră transformările lucrurilor schimbătoare, întrucît sînt schimbătoare, și diferențele acestor mișcări. Virtutea și viciul formează o subdiviziune a acestor modificări, căci ele vădesc deosebiri de mișcare și de activitate potrivit cărora lucrurile în mișcare săvîrșesc sau suferă binele și răul. Căci ceea ce poate fi influențat sau poate activa în cutare sens este bun, iar ceea ce poate fi influențat sau poate acționa în alt sens într-un fel contrar este rău. Mai ales la ființele insuflețite, binele și răul au sensul de calitate și, printre acestea, au acest sens în primul rînd la cele înzestrate cu liberul arbitru.

CAPITOLUL 15

Relativ se spune, pe de o parte, despre un raport ca, de pildă, acela dintre dublu și jumătate, sau dintre triplu și a treia parte, și, în genere, despre raportul dintre un multiplu și o fracțiune, cît și despre acela dintre ceea ce depășește și ceea ce e lipsă ; pe de altă parte, despre raportul dintre ceea ce produce căldură și ceea ce primește această căldură ; dintre ceea ce poate tăia și ceea ce poate fi tăiat și, în genere, raportul dintre activ și pasiv. Relativ se mai numește și raportul dintre ceea ce poate fi măsurat și unitatea de măsură, dintre cognoscibil și știință, dintre obiectul senzației și senzație.

Relațiile de primul fel sînt relații numerice, nedeterminate sau determinate fie în raport cu numerele înseși, între ele, fie în raport cu unitatea. Astfel, dublul este într-un raport numeric determinat cu unitatea, pe cînd multiplul este într-un raport numeric cu unitatea, dar nu determinat, căci raportul poate fi cutare sau cutare ¹⁸³.

1021 a

¹⁸² Adică nu numai sensibililor, cu privire la lucrurile în mișcare. Despre aceasta, Aristotel tratează mai pe larg la sfîrșitul capitolului de față.

¹⁸³ Adică este, față de unitate, altul pentru 6 și altul pentru 7.

Raportul dintre $\frac{3}{2}$ și $\frac{2}{3}$ e un raport dintre un număr precis față de alt număr precis, dar acela dintre $1 + \frac{1}{x}$ și $1 - \frac{1}{x}$ e nedeterminat, ca acela dintre multiplu și unitate ¹⁸⁴.

Relația dintre ceea ce depășește și ceea ce e lipsă e o relație numerică cu totul nedeterminată, căci orice număr este comensurabil, dar când e vorba de mărimi incommensurabile nici un număr nu le poate exprima ¹⁸⁵. Într-adevăr prisosul e tot atît cît și lipsa și încă ceva pe deasupra ¹⁸⁶. Dar acest ceva e nedeterminat, căci el poate fi deopotrivă sau egal sau neegal cu lipsa.

Toate aceste relații sînt, așadar, relații numerice sau raporturi dintre proprietățile numerelor, precum sînt pe de altă parte, dar în alt fel, și Egalul, Asemănătorul și Identicalul. Căci toate acestea se spun despre Unul ; Identical e lucrul a cărui substanță e una ; Asemănător, acela a cărui calitate e una ; și Egal e acela a cărui cantitate este una ¹⁸⁷. Dar Unul este principiul și măsura numărului. Se poate așadar spune că toate aceste relații sînt relații numerice, dar nu în același fel ¹⁸⁸.

Totodată, relația dintre activ și pasiv înseamnă raportul dintre puțința de a acționa și aceea de a suferi această acțiune, pe de o parte, și raportul, pe de alta, dintre actele prin care se manifestă aceste puțințe. De pildă, e relație între ceea ce se poate încălzi și ceea ce poate fi încălzit pentru că există puțința aceasta în ele, este, pe de altă parte, relația între ceea ce de fapt acuma încălzește și între ceea ce este realmente încălzit, și tot astfel între ceea ce realmente taie și între ceea ce e tăiat, dar aceasta e o relație a unor lucruri în act. Cît privește relațiile numerice, la ele nu poate fi vorba de acte, afară numai dacă prin aceasta nu vrem să înțelegem proprietățile lor despre care am vorbit în altă parte ¹⁸⁹. Dar, oricum, nu poate fi vorba la ele de acte în sensul mișcării ¹⁹⁰.

¹⁸⁴ Căci valorile depind de x, el însuși indeterminat.

¹⁸⁵ Acest pasaj e desigur alterat. Traducerea de față adoptă corectarea introdusă de O. Apelt (*Beiträge zur Gesch.*, 229—231, în sensul că depășirea și lipsa sînt relații ce nu se pot exprima numeric, în vreme ce relațiile numerice sînt comensurabile).

¹⁸⁶ O altă traducere, ceva mai liberă, ar fi : într-adevăr, prisosul în raport cu lipsa este tot atît cît și lipsa, cu ceva ce se adaugă pe deasupra.

¹⁸⁷ Nuanțare elegantă, tipic aristotelică, ce pune în paralel noțiuni ce au fost analizate izolat la capitolele 6 și 9.

¹⁸⁸ Într-adevăr, aceste relații au la bază principiul care generează numerele, dar nu relații numerice propriu-zise, cum ar fi dublul, adică de două ori unul.

¹⁸⁹ Aristotel trimite probabil la IX (Θ), 9, 1051 a, 30.

¹⁹⁰ Fiindcă, după cum am văzut, numerele sînt substanță în afară de mișcare. Pot spune, într-un sens, că un număr se actualizează atunci când scribul îl reprezintă în scris, dar nu ca un obiect singular care apare în lumea realității sensibile, după ce a fost numai în puțință.

Cît despre relațiile potrivit putinței, sînt unele dintre ele care presupun în plus noțiunea unor anume perioade de timp. De exemplu, relația dintre ceea ce a făcut și *ceea ce a fost făcut* sau dintre *ceea ce va face* și ceea ce va fi făcut. Astfel, se spune că tatăl e părintele fiului său, căci tatăl a făcut, iar fiul a suferit acțiunea lui ¹⁹¹.

Apoi, despre unele lucruri se zice că sînt în relație potrivit privațiunii de putință, cum sînt imposibilul și alte noțiuni de același fel : de exemplu in-vizibilul ¹⁹².

Cît privește cele despre care se spune că sînt în relație potrivit numărului și putinței, ele sînt relative, în sensul că esența lor poate fi definită doar în raport cu altceva, și nu pentru că altceva ar fi în relație cu ele ¹⁹³ : dimpotrivă, ceea ce se poate măsura, cunoaște sau cugeta se numește relativ, în sensul că alt lucru e relativ la ele ¹⁹⁴. Într-adevăr, cînd spunem despre un lucru că e inteligibil, înseamnă că e posibilă o cugetare despre el, dar cugetarea nu e în relație cu gîndul ce îl are, căci aceasta ar însemna să facem o tautologie. Tot așa, actul vederii înseamnă vederea unui lucru anume, iar nu vederea în genere, a ceva văzut — măcar că ne-am putea exprima și astfel, fără a greși adevărul —, ci vederea relativă la culoare sau la altceva asemănător. Altfel, am risca să repetăm același lucru de două ori, adică faptul că vederea este vederea aceluia ceva pe care-l vede.

Lucrurile denumite relative în ele însele sînt astfel fie în felul aceloră de care pomenirăm ¹⁹⁵, fie în sensul că genurile de care țin ele sînt ceva relativ. Medicina, de pildă, e ceva relativ, pentru că genul de care ține, adică știința, este, după cum se vede, ceva de ordin relativ ¹⁹⁶. Mai sînt relative prin ele însele noțiunile în virtutea cărora sînt numite relative

¹⁹¹ Adică relația rămîne, indiferent de perioada de timp presupusă de acțiune și pasiune. S-ar putea obiecta totuși lui Aristotel că, desfăcîndu-se căsătoria, se schimbă relația ce fusese de soț și soție.

¹⁹² Această relație rezultă din faptul că privațiunea nu e o pură negație, ci o negație determinată în raport cu ceva (în exemplul de față în raport cu vederea).

¹⁹³ Vezi *Categ.*, 7, 8 a, 31.

¹⁹⁴ Pentru a lua un exemplu, la relativul numeric esența dublului e de a fi dublul jumătății, iar esența jumătății e de a fi jumătatea dublului. Dimpotrivă, cînd sîntem în prezența măsurabilului, al cognoscibilului etc., constatăm că nu ne e îngăduit să spunem că esența gîndului e de a fi gîndul unui obiect; la fel, nu zicem că vederea e vederea aceluia ceva pe care îl vede, ci că e vederea unei culori. Înseamnă că actul de gîndire, de cunoaștere, de percepție se ia în relație cu un obiect dinafară, că întîlnim adică aici la Aristotel o preocupare de a fixa concretul, realul în actul mintal, fapt care îl îndepărtează de idealismul platonician (cf. și X (I), 6, 1057, 7—12) și îl situează pe o linie materialistă.

¹⁹⁵ În primul grup de mai sus.

¹⁹⁶ Vezi *Top.*, IV, 4, 124 b, 18.

lucrurile desemnate prin aceste noțiuni. Așa e cazul cu egalitatea, pentru că egalul ¹⁹⁷ e ceva relativ, și tot așa e cazul cu asemănarea.

Mai avem apoi relativul prin accident. Astfel, omul este relativ pentru că i se poate întâmpla în chip accidental să fie dublul unui lucru și pentru că noțiunea dublu e ceva relativ. Despre alb se poate de asemenea spune că e relativ dacă se întâmplă ca același lucru să fie, prin accident, și dublu și alb ¹⁹⁸.

CAPITOLUL 16

Perfect se numește, într-un sens ¹⁹⁹, lucrul din afara căruia nu se mai poate lua nici o părțică spre a i-o adăuga. Așa, e perfect timpul unui lucru, cind în afara lui nu se mai poate lua nici un interval de timp care să constituie o parte a acestui timp ²⁰⁰. Apoi se mai numește perfect ²⁰¹ ceea ce din punctul de vedere al excelenței sale nu poate fi întrecut în felul său. Astfel, un medic sau un cântăreț din flaut sînt perfecți cind nu le lipsește nimic din priceperea cerută în domeniul artei lor respective. Întrucît însă acest termen se transpune și în domeniul răului, putem vorbi și de un „perfect sicofant“ sau de un „hoț perfect“, deoarece dăm acestora și epitetul de „bun“ ; spre exemplu : „un bun hoț“ și „un bun sicofant“. Și virtutea e un fel de perfecțiune, căci perfect e orice lucru și orice ființă cind, considerată în domeniul excelenței ²⁰² sale proprii, constatăm că nu-i lipsește nici o parte din mărimea ce se potrivește firii sale.

Se mai numesc perfect lucrurile ce și-au atins scopul efectiv, căci a fi atins scopul înseamnă a fi perfect. Și deoarece perfecția este un punct extrem, se poate aplica, în chip metaforic, acest termen și lucrurilor rele ²⁰³. Putem deci spune : ceva e „cu desăvîrșire pierdut“ sau „ceva e cu desăvîrșire stricat“, cind pieirii și stricăciunii nu le lipsește nimic spre a fi complete, ci au ajuns la culme. De aceea și moartea se numește, prin me-

¹⁹⁷ Adică, după cum se cere mai sus, egalitatea e ceva relativ fiindcă lucrul egal e ceva relativ.

¹⁹⁸ Ultima frază e alterată, în sensul că apare trunchiată ; ar trebui să avem : dacă un subiect (*om*) e relativ (prin faptul că e *dublul*), apoi accidentul *alb* va fi de asemenea relativ, dacă aparține aceluși subiect relativ.

¹⁹⁹ Într-un sens cantitativ.

²⁰⁰ Se va observa că Aristotel se abține de a vorbi de numerele perfecte pe care le află la pitagoricieni ; și totuși e vizibil că este ceea ce are în vedere aici.

²⁰¹ De data aceasta dintr-un punct de vedere calitativ.

²⁰² Termenul latin *excellētia* desemnează gradul cel mai înalt într-un gen anumit pe care poate să-l atingă o ființă.

²⁰³ Scopul (*τέλος*) putînd urmări binele sau răul.

taforă, „sfârșit“, pentru că ambele ²⁰⁴ sînt lucruri extreme. Dar și cauza finală este un sfârșit.

1022 a Prin urmare, cele ce se zic perfecte în ele însele capătă această denumire în toate următoarele sensuri ; unele iau această denumire de cîte ori nu le lipsește nimic din calitatea cerută și nu pot fi întrecute în genul lor propriu, și nici nu admit vreun adaos din afară. Celelalte lucruri însă se denumesc perfecte în virtutea celor precedente, sau pentru că produc perfecțiunea, sau pentru că o posedă, sau fiindcă sînt în armonie cu ea, sau pentru că, într-un fel sau altul, sînt în raport cu ceea ce a fost denumit perfect cu precădere ²⁰⁵.

CAPITOLUL 17

Limită se spune despre extremitatea fiecărui lucru, adică despre primul punct dincolo de care nu mai e cu puțință să dăm de nici o parte a lucrului și despre ultimul punct dincolo de care se află tot ce ține de acest lucru ²⁰⁶.

Se mai numește limită ceea ce are forma mărimii sau a ceea ce are o mărime ²⁰⁷ ; apoi capătul fiecărui lucru. Capăt se numește punctul către care se îndreaptă acțiunea și mișcarea, iar nu acela de la care pornește ²⁰⁸. Uneori însă iau numele de capăt ambele aceste puncte ; atît acela de unde pornește acțiunea sau mișcarea, cit și acela către care se îndreaptă, anume cauza finală. Limită se mai numește și substanța sau esența permanentă a fiecărui lucru, căci ea e granița cunoașterii și, în calitatea ei de graniță a cunoașterii, e totodată și granița sau capătul lucrului în chestiune ²⁰⁹. De aici se vede că cuvîntul limită are tot atîtea accepții ca și termenul principiu, ba chiar și mai multe ; căci principiu e un fel de limită, dar nu orice limită e principiu ²¹⁰.

²⁰⁴ Adică și moartea și sfârșitul.

²⁰⁵ Se poate urmări paralelismul cu ceea ce e relativ perfect fiindcă aparține unui gen relativ în sine. Vezi cap. 15.

²⁰⁶ Înțelegem că un lucru, spre exemplu o dreaptă, are două limite, care, față de un observator ce s-ar afla lingă unul din capete, ar fi limita de dincolo și limita de dincoace.

²⁰⁷ Este cum s-ar spune forma unui corp sau unei ființe ce are corp (Alex., 413, 25).

²⁰⁸ În sensul acesta se spune : am ajuns la capăt (la capătul satului, la capătul rîbdării etc.).

²⁰⁹ Aristotel se așază în poziția materialistă în care îl întîlnim deseori, înțelegînd că marginea cunoașterii tinde să coincidă cu marginile lucrului real. Această frază e o condamnare a oricărui agnosticism.

²¹⁰ De pildă, limită nu e principiu în primul sens analizat în capitolul de față.

CAPITOLUL 18

Termenul de *potrivit cu*²¹¹ se întrebuițează în multe feluri. Într-un sens, el înseamnă forma și substanța unui lucru. De pildă, lucrul potrivit căruia cineva e numit *bun* este Binele în sine²¹².

Într-un alt sens, el înseamnă subiectul prim și firesc al unui atribut, cum e suprafața pentru culoare²¹³. Prin urmare, expresia *potrivit cu*, în prima sa accepție, înseamnă forma, iar într-un sens derivat materia fiecărui lucru și substratul lui originar.

În genere, acest termen se întrebuițează în tot atâtea sensuri câte are și cuvîntul *cauză*. Așa, se zice, de pildă, deopotrivă de bine : „La ce a venit ?“ sau „Cu ce scop a venit ?“ sau „Întrucît s-a tras o concluzie greșită sau justă ?“, ceea ce înseamnă tot atît cit : „Care e pricina concluziei juste sau greșite ?“²¹⁴

Termenul se mai întrebuițează și despre poziția unui obiect. Așa, se zice despre cineva : „Întrucît șade sau merge“. Toate aceste expresii se referă la loc și poziție. De aici vine faptul și că termenul *în sine* se întrebuițează în mai multe sensuri²¹⁵. Pe de o parte, *în sine* înseamnă esența permanentă a fiecărui lucru²¹⁶. Așa, de pildă, Callias în sine înseamnă persoana numită Callias și esența lui permanentă. Pe de altă parte, termenul *în sine* exprimă tot ceea ce se găsește în această esență. De exemplu, Callias în sine este o viețuitoare, căci în definiția lui intră noțiunea de animal, deoarece Callias e un animal.

În sine se mai zice despre atributul pe care subiectul îl primește în el direct sau într-una din părțile sale. Astfel, suprafața este albă în sine²¹⁷, iar omul trăiește în sine, căci sufletul, în care viața rezidă originar, este o parte a omului.

Termenul acesta se spune și despre ceea ce nu are altă cauză. Așa, la alcătuirea noțiunii om contribuie mai multe cauze : animal, biped... ; și

²¹¹ În grecește καθός.

²¹² Acest fel de a vorbi denotă la Aristotel influența platoniciană.

²¹³ Suprafața privită ca substrat pe care se întinde culoarea este considerată ca materia acesteia. Sens destul de neașteptat pentru materie.

²¹⁴ Enunțurile interrogative nu mai acceptă în romînește *potrivit cu*. Ele se apropie cu atît mai mult de formulări care pun în joc ideea de cauză ; o atare apropiere este tocmai ceea ce caută să realizeze Aristotel. Se va remarca și în cele ce urmează că termenul grecesc analizat în capitolul de față nu se poate traduce în romînește printr-o singură expresie.

²¹⁵ Relația dintre *potrivit cu*, prin ce καθός pe de o parte, și *în sine* (καθ' αὐτό), pe de alta, nu apare în chip prea firesc în limba noastră, enunțurile nefiind prea vecine, în vreme ce în grecește ele se oferă comparării.

²¹⁶ Ceea ce se numește *quidditas* și definește subiectul în gen și diferență.

²¹⁷ A se compara cu fraza de mai sus, 16—17 ; vezi și VII (Z), 4, 1029 b, 17, unde se reia problema relației dintre suprafață și culoare.

totuși omul este om în sine²¹⁸. În sfârșit, se mai întrebuițează termenul acesta despre ceea ce îi revine ca atribut unui singur subiect, întrucît e singur²¹⁹, pentru că în felul acesta subiectul e caracterizat ca ceva care există separat pentru sine.

CAPITOLUL 19

^{1022 b} *Rînduială* se numește felul de așezare al unui lucru ce are mai multe părți, fie în sens spațial²²⁰, fie potrivit putinței²²¹, fie după formă²²². Trebuie să existe o anume rînduire a acestor părți, după cum arată și cuvîntul *rînduială*.

CAPITOLUL 20

Stare se numește, într-un sens, un act al aceluia care are și al lucrului avut²²³, cum e cazul cu anumite acte și mișcări. Căci între actul de a face ceva și între lucrul făcut este la mijloc facerea. Tot astfel între faptul de a avea al celui care are o haină și între haina avută mai există faptul de a avea haina. Dar e limpede că în acest sens această posesiune nu mai admite o altă posesiune, căci așa s-ar merge la infinit, dacă ar fi cu putință ca o posesiune să fie posesiunea altei posesiuni²²⁴.

²¹⁸ S-ar putea întoarce fraza și în modul următor: omul nu este om potrivit faptului că este animal, ci este om în sine.

²¹⁹ Un atare atribut este ceea ce scolastica, sub influența aristotelică (cf. în special *Top.*, I și V), va denumi *propriul* unei substanțe, spre deosebire de *esența* ei. Aristotel impune în pasajul ce avem sub ochi unul din sensurile principale pe care l-a luat noțiunea; anume că propriul e caracterul unui ansamblu de caractere ce se atribuie tuturor obiectelor aparținînd unei specii, și numai acestora, după ce s-a dat definiția speciei; astfel, omului îi aparține în propriu de a rîde. Pasajul pe care îl notăm romine totuși dificil, dat fiind că nu se vede prea bine legătura dintre propriu și caracterul unui subiect ce există separat, pentru sine.

²²⁰ Așa cum se orînduiește o armată.

²²¹ Rînduiala sub aspectul ei numai virtual de aptitudine, de dispoziție.

²²² În acest sens, fel de a fi, mai mult trecător, dispoziție rînduită. Insistența ce o pune Aristotel în a arăta că rînduiala presupune rînduire, ordine, poziție relativă exclude exemplul facultăților sufletești, întrucît acestea nu implică poziție. Cf. J. Tricot, I, 304.

²²³ Starea, așadar, este un *medium inter habentem et habitum*.

²²⁴ Ca o stare adică să fie starea unei stări, această stare a stării unei stări etc. Cf. Sylv. Maurus, 149.

În alt sens, se mai numește stare o anume dispoziție potrivit căreia un lucru se află într-o situație bună sau rea, fie în sine, fie în raport cu alt lucru. Astfel, sănătatea e stare, căci e o dispoziție ce întrunește această calitate.

Se mai întrebuițează termenul stare când e vorba de o parte a unei astfel de dispoziții. De aceea excelența părților unui lucru e un fel de stare a lucrului considerat în întregul său ²²⁵.

CAPITOLUL 21

Prin *afect* ²²⁶ se înțelege, într-un prim sens, o însușire ce se poate schimba, cum e, de pildă, albul și negrul, dulcele și amarul, greul și ușorul, și alte însușiri de același fel ²²⁷. Într-un al doilea sens se mai înțeleg, prin acest termen, și procesele reale și schimbările survenite deja în aceste însușiri ²²⁸. Prin *afect* se mai înțeleg deosebi schimbările și mișcările vătămătoare și, în primul rînd, pagubele supărătoare. Apoi, se mai numesc cu acest cuvînt marile nenorociri și suferințe ²²⁹.

CAPITOLUL 22

Se întrebuițează termenul *privațiune* ²³⁰ mai întii despre un lucru ce nu are unul din atributele ce-i revin în chip firesc, chiar dacă acel lucru, prin firea lui, e menit să n-aibă acel atribut. Așa, se spune despre plantă că este lipsită de ochi. Apoi se uzează acest cuvînt despre un lucru care e lipsit de o însușire ce-i revine, fie datorită propriei sale naturi, fie datorită genului de care ține. Astfel se spune despre un om că e lipsit de lumina ochilor, în alt sens decît se spune aceasta despre o cîrțiță; pentru o cîrțiță această lipsă e potrivită genului său, pe cînd la om ea e

²²⁵ Ochiul e în bună stare cînd toate părțile lui sînt sănătoase.

²²⁶ Grecește πάθος. Pătîmirea, afectul, nu se deosebesc prea mult de stare și de dispoziție, așa cum au fost descrise în cap. 19 și 20. Dispoziția este, ca și afectul, ceva trecător; dar afectul este superficial; cf. *Categ.*, 8, 8 b, 27—9 a, 13.

²²⁷ Așadar, afectul vine trecut în rîndul calităților; este o calitate prin care o ființă poate fi alterată; astfel, în acest prim înțeles, căldura și frigul sînt afecte, întrucît sînt calități prin care subiectul e alterat de către agentul care încălzește sau răcește (Sylv. Maurus, 149).

²²⁸ De data aceasta, afectul va fi însăși alterarea.

²²⁹ Spre deosebire de celelalte sensuri, în care afectul, pătîmirea, este ceva lipsit de prea mare importanță.

²³⁰ În grecește στερησις.

contrară propriei sale firi. Se mai zice privațiune și despre un lucru ce e lipsit de o însușire ce îi e firească, într-un anumit timp. Astfel, orbirea e o privațiune, dar oarbă se numește o viețuitoare nu în orice vîrstă, ci numai cînd n-are acest simț în timpul cînd trebuia să aibă simțul văzului. Tot așa se spune despre cineva că e orb dacă e lipsit de simțul văzului în împrejurările firești, în legătură cu un anume organ și cu un anume lucru și în condiții în care trebuia în chip obișnuit să-și poată exercita acest simț ²³¹. Se mai numește privațiune și faptul de a fi lipsit în chip samavolnic de un lucru ²³².

Toate negațiile ce se exprimă prin prefixele negative ²³³ arată tot atîtea privațiuni. Astfel, se spune despre un lucru că e inegal cînd nu are egalitatea ce îi e firească, după cum tot așa se spune că e în-vizibil cînd e cu totul lipsit de culoare sau are o culoare nedeslușită, sau că e apod cînd n-are de loc picioare sau le are stricate. Se mai spune privațiune și cînd e vorba de un lucru ce nu se află în cantitate firească suficientă. Așa, se spune că e „lipsit de sîmbure“ despre un fruct ce n-are decît un sîmbure pipernicit ²³⁴. Tot așa vorbim de privațiune cînd e vorba de o operație ce

1023 a nu se poate face decît cu greu și nu în chip satisfăcător. Așa se spune că e de ne-tăiat nu numai despre un lucru ce nu se poate tăia, ci chiar despre ceva ce se taie greu și în chip nesatisfăcător.

În sfîrșit, se mai numește privațiune lipsa totală a unui lucru. Astfel, nu numim orb pe acela care tot mai vede cu un ochi, ci pe acela care e orb de amîndoi ochii. De aceea nici oamenii nu se împart strict în două categorii : buni sau răi, dreپți și nedreپți, ci mai există și o categorie intermediară.

CAPITOLUL 23

Verbul *a avea* are și el multe înțelesuri ²³⁵. Mai întii se întrebuintează acest cuvînt despre ceva care conduce sau stăpînește un lucru po-

²³¹ Definiția cuprinde toți factorii necesari : împrejurările firești (lumina zilei), lipsa la organul respectiv (ochiul), în legătură cu un anume lucru (nu e orb cel ce nu vede dulcele și amarul), în condiții normale (obiectul să fie apropiat, la vedere, și nu ascuns etc.).

²³² Acesta nu este un fel nou în raport cu cele patru precedente, ci un aspect al lor.

²³³ a privativ grecesc apare într-un mare număr de expresii moderne, în genere formații savante, precum : afon (lipsit de voce), abazie (pierderea capacității de a merge), amorf (lipsit de formă), apod (fără picioare) etc.

²³⁴ Această caracterizare își găsește ecoul în științele naturii în vremea lui Aristotel (Cf. *De an.*, II, 10, 422 a, 27).

²³⁵ Vezi și *Categ.*, 15.

triviv firii sau tendinței lui. De aceea se spune că figurile *au* pe om, că tiranii, *au* cetățile, iar oamenii îmbrăcați *au* veșmintul pe care-l poartă. În alt sens, se spune despre un lucru care se află în altul ca într-un receptacol. Așa se spune că arama *are* forma statuii, iar corpul *are* boală²³⁶. În alt sens, se mai zise *a avea* despre raportul dintre cuprinzător și cuprins, căci se poate spune despre un lucru că e *avut* de lucrul care îl conține. Astfel, zicem că vasul *are* lichidul, orașul *are* locuitorii din el, iar corabia *are* echipajul de pe ea. Tot în același sens se spune că întregul *are* părțile sale.

Apoi, mai spunem *a avea* despre ceva care împiedică un lucru de a se mișca sau manifesta potrivit tendinței sale, cum zicem despre coloane că *au* greutatea pe care le suportă, sau cum zic poezii despre Atlas că *are* cerul în mâinile sale, care altfel, s-ar năruși peste pământ, părere susținută și de unii filozofi naturaliști²³⁷. În același sens se spune că *are laolaltă* despre ceea ce ține la un loc mai multe lucruri, care altfel, dacă ar urma tendințelor înnăscute, s-ar desface unele de altele. Apoi, *a fi în ceva* *are* înțelesuri asemănătoare și corespunzătoare verbului *a avea*.

CAPITOLUL 24

A purcede din ceva se zice, într-un sens, despre materia din care e făcut un lucru²³⁸, și aceasta în două moduri : sau după primul gen, sau după ultima specie. Exemplu pentru primul mod : toate lucrurile lichefiabile provin din apă ; iar pentru cel de-al doilea : statuia ce provine din aramă. În alt sens, înseamnă ceea ce revine din principiul motor prim²³⁹. Astfel, când ne întrebăm : De unde provine cearta ? răspundem : din insultă, pentru că ea a fost începutul certei. În alt sens se întrebuițează termenul despre ceea ce provine din compusul alcătuit din materie și formă²⁴⁰. De exemplu, părțile *purced* din tot, *cutare vers* din Iliada, și pietrele din

²³⁶ În sensul că *materia* era o *formă*. Cuvântul *receptacol* întrebuințat în legătură cu *materia* este aici o reminiscență din platonism.

²³⁷ Legenda, înregistrată de Hesiod, *Theog.*, 517, este menționată de Anaxagora la care Aristotel face aluzie.

²³⁸ Este cauza materială. Cauza aceasta poate fi materia primă, generică (apa pentru statuie) sau materia proximă (arama, care la rîndul ei provine din apă).

²³⁹ Nu trebuie să înțelegem că e vorba aici de primul motor (care este etern), ci de un motor care a provocat mișcarea la origine (și poate să nu mai ființeze) ; exemplul care urmează este pe deplin lămuritor.

²⁴⁰ Din reuniunea materiei și a formei. Părțile ce se desfac și *purced* din acest întreg sînt și ele un compus al materiei și formei (astfel, un vers din *Iliada* sau o cărămidă dintr-o casă).

cutare casă dărfimată. Căci forma este scopul final, iar desăvîrșit e doar ceea ce are un scop ultim.

În alt sens, *a consta din ceva* se zice în felul în care spunem că forma constă din părțile ei. Astfel, omul constă din faptul de a fi biped, iar silaba constă din litere ²⁴¹. Dar acest lucru în alt sens decît în sensul în care statuia constă din aramă, căci substanța compusă provine din materia sensibilă percepută, pe cînd forma provine din materia formei.

Sînt, prin urmare, lucruri despre care se spune că *purced din ceva*, în sensurile de mai sus, dar sînt alte lucruri despre care se spune aceasta în cazul în care unul din aceste înțelesuri se poate aplica unei părți din lucrul din care ele purced. Astfel, copilul purcede din mamă și din tată, iar plantele din pămînt, pentru că ele provin dintr-o anumită parte a acestor lucruri ²⁴². În alt înțeles, termenul de care ne ocupăm arată succesiunea în timp. Astfel, noaptea purcede din zi, iar furtuna din vremea liniștită, pentru că una vine după cealaltă ²⁴³. Unora din aceste cazuri li se aplică acest termen pentru că se reduc la o schimbare a unora în altele, ca în exemplul de mai sus, iar altora pentru că nu arată decît o succesiune invariabilă în timp. Așa se zice că o călătorie a unei nave a purces din echinocțiu fiindcă a avut loc după echinocțiu și, de asemenea, că sărbătoarea Thargeliilor a provenit din cea a Dioniziilor pentru că vine după Dionizii.

CAPITOLUL 25

Într-un sens, *parte* ²⁴⁴ se numește acel ceva în care o cantitate poate fi împărțită indiferent în ce fel. Căci ceea ce e luat dintr-o cantitate ca atare se numește totdeauna o parte a acelei cantități, după cum numărul doi e numit, oarecum, o parte a numărului trei ²⁴⁵. În alt sens, se numește parte numai ceea ce servește pentru a măsura întregul. De aceea doi, într-un sens, e o parte a lui trei, dar, în alt sens, nu ²⁴⁶. Apoi, diviziunile în care se poate împărți forma, neluînd în considerație cantitatea ²⁴⁷, se numesc

²⁴¹ Este vorba de noțiunea de *om* sau de noțiunea de *silabă*, și nu de un om anumit sau de o silabă anumită; în acest sens se spune că forma constă din părți, adică din gen și din diferență; de unde și expresia ce întilnim mai jos: *materia formei*, care desemnează elementele ce intră în definiția formei.

²⁴² Și nu din întreg pămîntul sau din întregul părinților.

²⁴³ Fără ca ziua să fie cauza nopții sau noaptea cauza zilei.

²⁴⁴ Grecește μέρος. Despre același subiect VII (Z), 10, 1034 b, 32 și urm.

²⁴⁵ În acest prim sens, Aristotel a definit partea luînd în considerare cantitatea.

²⁴⁶ Înțelegem că doi este parte din trei, întrucît îl măsoară. Nu în alt sens, fiindcă nu rezultă din împărțirea lui trei.

²⁴⁷ Partea fiind acum luată în calitate.

părți ale formei ; de aceea se spune că speciile sînt părți ale genului ²⁴⁸.

Părți se mai numesc și diviziunile întregului sau acelea din care constă el, sau forma, sau ceea ce are formă ²⁴⁹. De exemplu, dintr-o sferă sau un cub de aramă, arama e o parte, pentru că e materia în care e turnată forma ; de asemenea și unghiul e o parte. În sfîrșit, părți ale unui întreg sînt și elementele definiției care statornicește orice lucru. De aceea genul poate fi considerat ca o parte a speciei, deși, în alt sens, specia este o parte a genului ²⁵⁰.

CAPITOLUL 26

Întreg se numește ceva căruia nu-i lipsește nici una din părțile ce sînt socotite ca alcătuiind, în chip firesc ²⁵¹, un întreg. *Întreg* se mai numește și ceea ce conține părțile componente reunite în așa fel, încît să formeze o unitate. Unitatea aceasta e de două feluri : sau întrucît elementele alcătuitoare constituie fiecare o unitate, sau întrucît numai din reunirea lor rezultă unitatea. În primul caz, universalul ²⁵² și ceea ce, în genere, e socotit ca fiind întreg are această calitate, întrucît cuprinde o multiplicitate de lucruri prin faptul că el este predicat al componentelor ²⁵³ și că acestea, toate laolaltă și fiecare în parte, constituie o unitate ; de exemplu noțiunile : om, cal, zeu, care toate se subsumează noțiunii de viețuitoare. În al doilea caz, ceea ce e continuu și limitat constituie un întreg, cînd o unitate rezultă din mai multe părți integrante ²⁵⁴, mai ales cînd aceste părți sînt reunite în chip potențial ²⁵⁵, deși, la rigoare, procesul poate avea loc

²⁴⁸ Căci problema nu se mai pune de a împărți un tot în cantitate (genul animal în părțile din care se compune animalul : cap, trunchi, membre), ci de a împărți un gen în speciile sale.

²⁴⁹ Ceea ce are formă, adică compusul formei și materiei.

²⁵⁰ Într-o privință, genul este o parte a speciei, dat fiind că genul *animal* este o parte din specia *om* = animal rațional ; în altă privință, specia este o parte a genului, căci genul *animal* se împarte în speciile *om*, *cal* etc.

²⁵¹ Acest *firesc* are drept scop să accentueze că Aristotel are aici în vedere numai ființe naturale.

²⁵² Universalul implică unitatea genului corespunzător, totalitate a speciilor cuprinse în gen.

²⁵³ Expresia atestă tendința comprehensivistă a logicii aristotelice ; dacă, într-adevăr, luăm judecata în extensiune, înseamnă că *omul este animal* e interpretat în sensul că clasa *oamenilor* intră în clasa *animalelor* ; în comprehensiune, înseamnă că *animal* este o însușire predicativă a obiectului *om*.

²⁵⁴ Cutare individ uman e un întreg continuu, care rezultă din continuitatea părților corporale ce cuprinde (cap, trunchi, brațe etc.).

²⁵⁵ Aristotel dă preferință unui întreg ale cărui părți nu au o prea mare independență actuală (este cazul organelor unui organism), în vreme ce o grămadă de pietre este mai mult un agregat decît un întreg (pietrele fiind unități separate).

și când ele sînt reunite în chip actual. În această din urmă categorie intră mai ales lucrurile ce constituie o unitate datorită mai mult naturii decît artei, cum am mai spus cînd am discutat noțiunea de Unul ²⁵⁶, pentru că totalitatea e un fel de unitate.

1024 a Apoi, cînd e vorba de cantități ce au un început, un mijloc și un sfîrșit ²⁵⁷, acelea în care poziția părților este indiferentă se numesc un *total*, iar celelalte un *întreg* ²⁵⁸, iar acelea ce îmbină ambele aceste însușiri la un loc constituie în același timp și un *total*, și un *întreg*. Intră în această categorie acelea a căror natură rămîne aceeași în timpul schimbării, dar nu și forma ; de pildă, așa sînt ceara sau un veșmînt ²⁵⁹. Ele se numesc și total, și întreg, pentru că au aceste ambe caractere. Însă apa și toate lichidele și numărul se numesc *totul* ²⁶⁰, iar cuvîntul *întreg* nu se întrebuițează despre ele decît numai la figurat. Cînd concepem mai multe lucruri laolaltă, ca o unitate, zicem total ; cînd le considerăm pe fiecare separat, zicem *toate*. Astfel spunem : acest număr *tot*, dar *toate* aceste unități.

CAPITOLUL 27

Ciuntit se zice despre cantități, dar nu despre oricare, ci despre acelea care nu numai că sînt divizibile, dar alcătuiesc un tot. Astfel, despre numărul doi nu se spune că e ciuntit dacă îi luăm una din cele două unități ale sale, căci partea luată prin ciuntire nu e niciodată egală cu cea care rămîne ²⁶¹. Numerele, în genere, nu pot fi ciuntite, căci după ciuntire trebuie să subziste și substanța. Ca să putem spune despre o cupă că e ciuntită trebuie ca ceea ce mai rămîne din el după ciuntire să se poată numi tot cupă,

²⁵⁶ Explicațiile le găsim la 6, 1016 a, 5, unde se spune : „... Ceea ce are o continuitate naturală e mai degrabă Unul decît ceea ce are o continuitate artificială”. Omul viu e deci mai degrabă un întreg decît o statuie.

²⁵⁷ Cantități limitate.

²⁵⁸ Grămada de pietre e o totalitate ; obrazul unui om, e un întreg.

²⁵⁹ Trebuie să ne gîndim în special la veșmîntul din antichitatea greacă. Forma sa variază după cum este drapat pe corpul unuia sau al altuia și este alta cînd este aruncat pe un jilț.

²⁶⁰ Apa și oricare lichid sînt *homeomere*, fiindcă picăturile lichide sînt indifferente oricărui aranjament interior ; nu tot așa este cazul cu ființele *anhomomere* cum este mîna omenească, palma și fiecare deget avîndu-și locul anumit ; *homeomerele* sînt totalități, *anhomomerele*, întreguri.

²⁶¹ Text alterat. Dacă Aristotel vrea să spună că ciuntirea presupune ca partea rămasă să fie mai mare decît partea ciuntită, apoi sînt cazuri în care se întîmplă la fel și pentru numere (cînd, de pildă, luăm 2 din 6). Argumentul care urmează este corect exprimat ; cupa ciuntită e tot cupă ; dacă din 6 scoatem 2, avem 4 și nu 6 ciuntit.

pe cînd cu numărul nu e tot așa. Pe lîngă aceasta, chiar dacă un lucru e format din părți neasemănătoare, nu vom avea totdeauna de-a face cu o ciuntire, căci, oarecum, și un număr are părți neasemănătoare, cum, de exemplu, cinci e alcătuit din doi și trei. Dar, în genere, nu există ciuntire la lucrurile în care poziția părților e indiferentă, cum e apa și focul, ci pentru aceasta se cere ca lucrul, potrivit esenței sale, să prezinte o anume poziție a părților sale²⁶². Și, pe deasupra, mai trebuie ca ele să aibă o continuitate între ele. Într-o armonie, de pildă, sînt tonuri diferite așezate într-o anumită ordine²⁶³, și totuși o armonie nu poate fi ciuntită.

Apoi, chiar cînd e vorba de un întreg, pentru ca acesta să se numească ciuntit, nu se cere ca să fie lipsit de indiferent care parte, nici de una din acelea care alcătuiesc esența lui și nici de una care e așezată indiferent în ce loc al întregului. Așa, despre o cupă, cînd e, de pildă, doar găurită într-un loc, nu se spune că e ciuntită²⁶⁴, ci i se spune astfel numai cînd i s-a rupt toarta sau marginile. Despre un om nu se spune că e ciuntit cînd i s-a luat o parte din carne sau din splină, ci numai dacă și-a pierdut vreun mădular ce nu se mai poate reface după ce a fost pierdut. De aceea, despre cei cheli nu se spune că sînt mutilați.

CAPITOLUL 28

Gen se zice mai întîi în legătură cu nașterea continuă a ființelor care au aceeași formă. Așa se zice, de exemplu : „Atît cît va dura genul omenesc“, adică atîta timp cît nașterea oamenilor își va urma cursul ei neîntrerupt. Se mai întrebuițează termenul acesta și cînd e vorba de cel mai îndepărtat generator datorită căruia ceva ia ființă. Astfel, unii sînt numiți ca fiind de neam elen, alții ionieni de neam, pentru că primul străbun al celor dintîi a fost Ellen²⁶⁵ ; iar al celorlalți din urmă Ion. *Neam* se spune

²⁶² Intorcînd altfel exprimarea, trebuie ca lucrul să fie de așa natură încît poziția părților să țină de substanța sa.

²⁶³ Coardele, anume dispuse, dau diferitele tonuri într-o armonie. Dacă tăiem una dintre coarde, nu vom zice că armonia e ciuntită, ci că e schimbată. Cauza este că armonia nu e continuă (ci compusă).

²⁶⁴ Exemplul (ca și cel următor) ilustrează numai ultima rezervă, cea după care nu e ciuntit lucrul ce pierde indiferent ce parte din el. Dacă ar fi vorba să exprimăm rezerva cea mai importantă dintre toate, am spune că a tăia capul unui om nu este a-l ciunti, fiindcă a altera substanța unui obiect este mai mult decît a-l ciunti.

²⁶⁵ Ellen sau Hellen, erou legendar, ai cărui fii ar fi fost șefii principalelor triburi grecești.

mai de grabă despre primul generator decît despre materie ²⁶⁶, deși neamul se poate trage și de la o femeie, cum se spune, de pildă, *urmașii Pyrrhei*.

1024 b Se spune mai departe că suprafața e genul figurilor plane sau volumul e genul corpurilor solide. Căci orice figură plană este o suprafață determinată și orice corp e un solid determinat. În acest caz, se numește gen ceea ce e un substrat pentru deosebiriile dintre specii ²⁶⁷.

În definiții, ceea ce joacă rolul de prim element constitutiv, care e afirmat despre esență, este genul, ale cărui calități sînt numite diferențe.

Acestea sînt diferitele înțelesuri ale termenului gen. El se aplică sau la generația continuă a uneia și aceleiași forme, sau la lucrurile produse de un prim autor de aceeași specie cu lucrurile produse, sau joacă rolul de materie, căci ceea ce posedă diferență și calitate este substratul pe care noi îi numim materie. *Deosebire prin gen* se spune despre lucrurile al căror substrat imediat este deosebit, și care nu se pot contopi unele în altele nici în același lucru. Așa, de pildă, materia și forma se deosebesc prin gen. Același e cazul cu tot ce intră în diferitele categorii ale Ființei. Căci dintre lucrurile existente unele înseamnă o substanță, altele o calitate, iar altele celelalte dintre categoriile specificate mai înainte ²⁶⁸. Dar acestea nu se pot nici contopi unele în altele, nici reduce la una din ele ²⁶⁹.

CAPITOLUL 29

Fals se spune, în primul rînd, despre un lucru neadevărat în sensul că nu e legătură reală între el și accidentul lui ²⁷⁰ sau că, în genere, nu e posibilă o astfel de legătură reală. Așa e cazul, de pildă, cînd se spune că diagonala e comensurabilă cu latura pătratului sau că tu, persoana cu care stau eu de vorbă, șezi, cînd de fapt tu nu șezi. Dintre aceste două afirmații, prima constituie un lucru veșnic fals, iar cea de-a doua un neadevăr ocazional, căci în acest sens sînt ele neadevărate.

²⁶⁶ Pentru Aristotel, generația presupune un principiu formal (al masculului) și unul material (feminin).

²⁶⁷ Acesta este sensul care se apropie de acel ce domină în logică; paragraful următor va stăruie încă mai mult în această direcție și trebuie privit cu atenție, în ciuda conciziei sale sau tocmai din pricina acestei concizii.

²⁶⁸ Aristotel trimite la V (Δ), 7, 1017 a, 24.

²⁶⁹ Revenim aici la teoria aristotelică a incomunicabilității genurilor, deja schițată I (A), 9, 992 a, 17.

²⁷⁰ Aristotel consideră falsitatea judecăților, cînd legătura cerută de termenul copulativ între subiect și predicat (accidenți) se arată falsă.

Fals se mai spune ²⁷¹ despre lucrurile ce, de fapt, există realmente, dar au însușirea de a ni se arăta sau altfel de cum sînt realmente sau chiar necorespunzînd de loc realității, cum e cazul, de pildă, cu o pictură în perspectivă ²⁷² sau cu visurile care conțin o fărîmă de realitate, dar nu corespund lucrurilor a căror imagine ne-o trezesc în suflet. Astfel, se spune că lucrurile sînt false sau pentru că nu există ele însele, sau pentru că imaginea pe care ne-o trezesc nu corespunde realității.

Însă o propoziție e falsă cînd, ca atare ²⁷³, exprimă ceea ce nu corespunde realității. De aceea e falsă orice propoziție cînd exprimă altceva decît ceea ce este adevărat ²⁷⁴. Astfel, o propoziție adevărată despre cerc e falsă cînd e afirmată despre triunghi. Într-un anumit sens, despre fiecare lucru în parte nu există decît o singură propoziție ce exprimă esența permanentă a acelului lucru. Dar, în alt sens, există despre fiecare lucru o mulțime de propoziții — căci mai întii avem de luat în considerare lucrul în sine, apoi lucrul împreună cu un atribut al său —, care sînt oarecum identice ²⁷⁵ cum, de pildă, se întîmplă cînd spunem, pe de o parte, numai Socrate, sau cînd spunem Socrate, adăugîndu-i predicatul cult. Dar o noțiune, considerată ea singură în sine însăși, nu poate constitui nici o dată falsă despre vreun lucru ²⁷⁶. Această constatare ne dovedește simplitatea teoriei lui Antistene ²⁷⁷, care credea că niciunui lucru nu i se poate adăuga, ca atribut, altceva decît propria sa noțiune, teorie din care reieșea că nu mai e posibilă nici o contradicție și că aproape orice propoziție e adevărată. De fapt, însă, se poate defini orice lucru nu numai prin propria sa noțiune, ci și prin noțiunea altui lucru, iar în cazul acesta definiția poate fi și cu

²⁷¹ Urmează falsitatea în legătură cu erorile (sau iluziile) simțurilor.

²⁷² Care dă falsa impresie a depărtărilor și a reliefului.

²⁷³ Adică fiind falsă. O propoziție care exprimă ceea ce nu este nu are a fi considerată falsă; astfel, nu e falsă propoziția: *Dunărea nu este un munte*.

²⁷⁴ Adevărul fiind ceea ce este. Acest mic capitol despre fals conține toate subtilitățile, în parte sterile, care au dus, în ce privește noțiunea de adevăr, la faimoasele distincții scolastice ale adevărului în lucruri și ale adevărului în spirit sau, mai pe larg, la *veritas rei, veritas existientiae, veritas in essendo*, în opoziție cu *veritas intellectus, veritas in cognoscendo*.

²⁷⁵ Identitatea este între lucrul însuși și lucrul afectat de un atribut al său prin faptul că substratul rămîne același (Alex., 434, 8).

²⁷⁶ Interpretările date acestei fraze de comentatori nu o leagă suficient de cele ce urmează. Socotim că sensul e următorul: o noțiune izolată nu poate constitui o propoziție și încă mai puțin o propoziție falsă, așa că e cu totul nepotrivită obiecția lui Antistene că singură este adevărată propoziția prin care unei noțiuni izolate îi adăugăm în chip de atribut aceeași noțiune.

²⁷⁷ Antistene din Atena, mort la 365, întemeietor al școlii cinice, susținea că judecata atributivă A este B nu poate fi o operație legitimă, deoarece pretinde că A este altceva decît el, și anume B; singurele judecăți legitime sînt de tipul *omul este om, Socrate este Socrate*, unde noțiunea capătă ca atribut noțiunea însăși.

1025 a totul falsă, dar poate fi pînă la un punct și adevărată. Așa, de pildă, cînd definim numărul opt ca un număr dublu, slujindu-ne de noțiunea numărului doi.

Acestea sînt diferitele sensuri ale cuvîntului *fals*. Dar un alt sens e acela pe care-l întîlnim cînd vorbim de un om fals, adică acela care e înclinat să enunțe propoziții false, pentru care are o anumită predilecție, fără alt motiv decît minciuna în sine, căutînd să le inculce în spiritul altuia, după cum numim false lucrurile ce produc o imagine falsă. De aceea e greșită afirmația din dialogul *Hippias*²⁷⁸, prin care se caută să se arate că același om e totodată și mincinos și iubitor de adevăr. Căci, în acest dialog e numit fals omul în stare să spună minciună, adică acela care e priceput și isteț, și acolo se dă preferință aceluia care e rău cu premeditare. Dar această aserțiune se întemeiază pe o falsă inducție. Într-adevăr, e mai bine acela care se face că șchioapătă decît acela care șchioapătă fiind infirm, iar prin a schiopăta Platon înțelege pe *acela care imită pe șchiop*, căci acela care șchioapăta dinadins e poate mai rău. Și aci se întîmplă același lucru ca în domeniul moral.

CAPITOLUL 30

Accident se numește o determinare ce-i revine unui lucru și care i se atribuie conform adevărului, dar care nu e nici necesară, nici constantă²⁷⁹. Așa e, de pildă, cazul aceluia care, săpînd o groapă ca să sădească un arbore, dă peste o comoară. Pentru cel care sapă groapa găsirea este un accident, căci nici găsirea comorii nu rezultă în chip necesar din săparea

²⁷⁸ *Hippias minor*, unul dintre dialogurile lui Platon, arată că mincinosul știe că minte, ceea ce înseamnă că știe care-i adevărul; din acest motiv, el este o ființă totodată veridică și mincinoasă; dar nu numai că mincinosul poate să mintă, lui îi place să mintă; el alege cu voință ceea ce e fals, dar Platon mai susține în acel dialog că cel înrăit în mod voluntar este de preferat celui înrăit în mod involuntar; căci unul care șchioapătă dinadins e mai bun (fiind sănătos, precizează Alex.) decît unul care este șchiop cu adevărat. Nu, răspunde Aristotel; dacă șchiopul voluntar nu e altceva decît *acel care imită un șchiop*, el e mai sănătos decît șchiopul veritabil; dar dacă șchiopul voluntar este un șchiop veritabil care șchioapătă cu plăcere, el e de zeci de ori mai rău. Același lucru se potrivește și mincinosului.

²⁷⁹ Există la Aristotel această concepție — „stranie“, cum îi zice Hamelin (126) — de a deosebi de accident ceea ce se produce în mod constant, cu oarecare frecvență. În fond preocuparea Stagiritului este, mai cu seamă, de a izola predicătele care nu sînt constitutive ale noțiunilor; el observă chiar că între subiecte și unele predicătele nu există mai mult decît o uniune de fapt. De notat că Aristotel cere ca această conveniență rară să fie considerată obiectiv: ea aparține naturii lucrurilor, iar nu unei deficiențe a cunoașterii.

sau după săparea gropii și nici nu este ceva frecvent ca acela ce sădește un arbore să dea de o comoară. Apoi, să luăm cazul unui om, care, pe lângă că e cult, mai are și însușirea de a fi alb. Această însușire a lui o numim un accident pentru că nu e nici necesară și nici nu se întâlnește în mod frecvent. De aceea, când se ivește o determinare a unui anumit lucru, iar uneori chiar când ea apare în cutare loc și în cutare timp, atunci o astfel de terminare, care există într-adevăr, dar nu pentru că era cutare lucru sau că era acum și aci, va constitui un accident.

De aceea nu există o cauză determinată a accidentului, ci numai întâmplătoare²⁸⁰, adică nedeterminată. Cutăruia i se întâmplă să ajungă la Egina în chip accidental, când el n-a ajuns acolo pentru că voia să călătorească într-acolo, ci pentru că o furtună l-a împins acolo sau pentru că pirații l-au adus acolo. Astfel, furtuna a fost pricina pentru care el nu a ajuns acolo încotro naviga, ci la Egina.

Termenul accident se mai înțelege și în altfel, și anume : când e vorba de toate acele însușiri ce revin unui lucru considerat în sine, dar care însușiri nu sînt cuprinse în esența lui. Astfel este însușirea triunghiului ca suma celor trei unghiuri ale sale să fie totdeauna egală cu două unghiuri drepte. Se arată că accidente de acest fel pot să fie veșnice²⁸¹, dar această calitate nu are nici unul din cele de mai înainte. Motivul acestui lucru l-am arătat în altă parte²⁸².

²⁸⁰ Apare acum legătura accidentului cu hazardul.

²⁸¹ O teoremă demonstrabilă rămîne totdeauna adevărată, ceea ce nu are loc atunci cînd sîntem în prezența unui simplu adevăr de fapt. Saltul pe care-l face aci gîndirea lui Aristotel, după ce a acordat accidentului un rol atît de accesoriu, i-a surprins pe cei mai mulți dintre comentatori (cf. Bonitz, 278).

²⁸² *Anal. sec.*, I, 7, 75 a, 18—22 și 39—41 ; I, 10, 76 b, 11—16.

Cartea VI (E)

CAPITOLUL 1

1025 b Principiile și cauzele ființelor sînt obiectul cercetării noastre, dar e evident că e vorba de ființe întrucît sînt ¹. Într-adevăr, există o cauză a sănătății și a bunăstării, există de asemenea principii, elemente și cauze ale obiectelor matematice și, în genere, orice știință ce se bazează pe raționament sau participă cît de cît la el se preocupă de principii și cauze, fie că acestea sînt mai riguroase, fie că sînt mai simple ². Dar toate aceste științe se îndeletnicesc cu un anumit obiect de un gen determinat la care se mărginesc, iar nu cu Ființa în chip absolut, nici întrucît e ființă și nici țînînd cumva seama de esența obiectului cercetării lor ³. Ci, pornind de la

¹ De la bun început Aristotel a arătat ce este știința despre care tratează în această operă (și care a luat mai tîrziu denumirea de metafizică), definind-o știința principiilor și cauzelor Ființei. Dar ce este Ființa? În studiul nostru introductiv am precizat că, în sensul aristotelic (care e și sensul filozofic comun), Ființa este tot ce ființează, tot ce este și nu numai, așa cum tînde să vrea limba noastră, ceea ce trăiește. Aceleași explicații le-am dat într-o notă la începutul cărții IV (Γ). Ne-am folosit de aceste ocazii și pentru prezenta expresie *Ființa ca fiind* (sau *Ființa întrucît este*, sau *Ființa ca ființă*), care să reprezinte un echivalent al expresiei grecești τὸ ὄν ἢ εἶναι; dar am menționat că sensul acestei expresii pe care o vom întîlni mereu în capitolele *Metafizicii* se va lămuri din ce în ce în cursul tratării și că orice anticipare este și zadarnică și periculoasă. Cartea VI (E) are o importanță capitală în legătură cu acest studiu și reprezintă un pas important în drumul pe care îl parcurge *Metafizica*; vom vedea, într-adevăr, că ea stabilește că Ființa ca fiind este Ființa privită în esența ei, în quidditatea ei, este adică substanța. Ființa ca fiind este, așadar, și pînă la un punct, un universal; iar știința Ființei ca fiind se deosebește fundamental de științele particulare, care nu consideră ficcare decît un aspect particular al Ființei. Dar Ființa ca fiind este totodată și Ființa în aspectul ei cel mai concret, adică individual. Iar în cele din urmă, ontologicul, pentru Aristotel, se va împleti cu teologicul. Iată motivul pentru care Aristotel va încerca, în primul capitol al cărții VI (E), să afirme preeminența științei teologice față de celelalte științe teoretice care au, la rîndul lor, după cum s-a văzut, precădere asupra tuturor celorlalte științe.

² Cauza sănătății va fi observarea prescripțiilor igienei, cauza bunăstării va fi gimnastica, principiile matematice vor fi numerele și figurile.

³ Esența nu se poate demonstra ca fiind, în definitiv, tot una cu definiția, iar definiția, în demonstrație, avînd rolul de principiu de la care se pornește. Dacă principiile ar trebui demonstrate am merge la infinit (*Anal. sec.*, I, 3, 72 b, 18—25).

esență, pe care unele științe o învederează cu ajutorul simțurilor și pe care altele o admit ca o ipoteză ⁴, ele demonstrează în chip mai mult sau mai puțin riguros atributele esențiale ale genului de care se preocupă ⁵.

De aci reiese clar că, cu ajutorul unei asemenea metode inductive, nu se poate dobîndi cunoașterea substanței și a esenței, ci, pentru învederarea acestora, e nevoie să urmăm altă cale.

Tot atît de puțin ne lămuresc aceste științe despre existența sau neexistența genului de obiecte de care ele se preocupă ⁶, pentru că operația spiritului prin care se demonstrează esența unui lucru implică în sine și pe aceea care ne dovedește dacă lucrul respectiv există sau nu ⁷.

Întrucît însă și fizica tratează ⁸ despre un anumit gen de lucruri — anume despre acele substanțe care au în ele însele principiul mișcării și al repausului —, urmează în chip evident că ea nu e nici o știință practică, nici una poetică ⁹. Într-adevăr, principiul activității creatoare rezidă în subiectul producător ¹⁰, fie ca gîndire a lui, fie ca o artă, fie ca o anumită îndemînare; cînd e vorba de știința practică, principiul rezidă de asemenea în persoana care o exercită, și el constă într-o alegere conștientă, cu prilejul căreia obiectul alegerii și acela al acțiunii se confundă ¹¹. Dacă,

De altfel, orice demonstrație stabilește că un atribut convine unui subiect, iar genul nu se prezintă ca un atribut față de diferență (*Anal. sec.*, II, 3, 90 b, 34). Despre toate acestea se poate consulta și *Metaf.*, III (B), 2, 997 a, 31; *Anal. sec.*, I, 22, 84 a, 30—b, 2; II, 4, 91 a, 35; II, 8, 93 a, 4—13; *Metaf.*, VII (Z), 6.

⁴ Esența e accesibilă simțurilor în fizică, unde deosebim cele patru elemente: focul, aerul, apa și pămîntul. Ea este ipoteză, adică nu este o dată a simțurilor și nu rezultă dintr-un raționament nici în aritmetică (care pornește de la unitate) și nici în geometrie (unde obiectul este punctul). Dacă nu poate fi demonstrată, ea este totuși pusă în evidență de demonstrație; ea face atunci oficiu de termen mediu și va fi cauza concluziei (*Anal. sec.*, II, 2, 90 a, 15; 8, 93 a, 37; 93 b, 7).

⁵ Atribute care derivă imediat din principii. Caracterul de rigoare al demonstrațiilor este marcat în matematici, descrește în astronomie și încă mai mult în medicină.

⁶ Aceasta este ultima caracteristică și principala infirmitate a unor astfel de științe; ele presupun existența genului și nu o stabilesc.

⁷ Esența și existența unui lucru reiese dintr-un același act de cunoaștere; în cazul în care nu putem demonstra esența (de pildă că omul este un animal biped), din cauză că definiția e indemonstrabilă, nu putem demonstra nici că obiectul există. Cf. *Anal. sec.*, I, 23, 85 a, 1; II, 1, 8; II, 8, 93 b, 6. Vezi și Ps. Alex., 422, 5 și Bonitz, 281.

⁸ Fizica merită această mențiune specială fiindcă are pretenția de a fi știința supremă (vezi IV (Γ), 3, 1005 a, 32), de a fi singura care examinează ființa în genere, descoperind principiul mișcării tuturor lucrurilor.

⁹ Științele poetice sînt acele științe care se ocupă cu producerea sau fabricarea unui obiect exterior agentului. Asupra deosebirii dintre științele poetice și științele practice, I (A), 2, 982 b.

¹⁰ Adică în artist.

¹¹ Alegerea este rațională și voită, ea se orientează înspre scopul dorit de intelect.

prin urmare, orice gândire este practică, sau creatoare, sau teoretică¹², fizica va fi o știință teoretică, al cărei domeniu însă se va mărgini la acela de realități ce sînt capabile de mișcare¹³ și la substanța formală, care de cele mai multe ori nu e separabilă¹⁴.

Nu trebuie însă să scape atenției noastre esența permanentă și definiția ei¹⁵, căci altfel cercetarea ar fi cu totul zadarnică. Cît privește lucrurile determinate printr-o definiție și cele ce constituie esența însăși, unele se pot compara cu noțiunea de cîrn, altele cu aceea de concav¹⁶. Deosebirea între aceste două concepții stă în aceea că însușirea de a fi cîrn înseamnă forma în îmbinarea ei cu materia — căci cîrn înseamnă un nas scobit —, pe cînd, atunci cînd e vorba de concavitate, facem abstracție de materia sensibilă. Așadar, dacă considerăm toate lucrurile din natură în același
1026 a sens ca și noțiunea de cîrn¹⁷ cum, de pildă, nasul, ochiul, fața, carnea, oasele, adică organismul animal în genere, și de asemenea frunza, rădăcina, scoarța, adică planta considerată în totalitatea ei, — căci noțiunea nici unuia din aceste lucruri nu e separată de ideea de mișcare, iar materia e totdeauna considerată ca fiindu-le inerente —, reiese limpede cum trebuie să cercetăm în domeniul fizicii și să definim esența, precum și de ce e de datoria cercetătorului să înglobeze măcar parțial în investigațiile sale și sufletul, cel puțin acel fel de suflet care nu poate exista despărțit de materie¹⁸.

Din cele de mai sus reiese că fizica este o știință teoretică ; dar în această categorie intră și matematica. La întrebarea însă dacă aceasta din urmă e știința a ceea ce este nemișcat și există separat nu putem da acum un răspuns limpede¹⁹. E clar însă că unele ramuri ale matematicii studiază

¹² Pentru Aristotel există trei feluri de științe: practice, poetice, teoretice. Dacă fizica se demonstrează că nu aparține celor două clase dintii, urmează că, în mod necesar, ea aparține celei de-a treia clase, aceea a științelor teoretice.

¹³ În vreme ce matematicile au ca obiect ființe nemișcătoare (Totuși, vezi mai departe 1026 a, 15).

¹⁴ Pentru Aristotel, fizica tratează despre substanța materială, dar, mai presus de toate, despre substanța formală ca angajată în materie și inseparabilă de aceasta, adică despre substanța sensibilă. Reiese de aici că fizica are ca obiect naturii reale și are, ca atare, întîietate asupra matematicilor ; dar ea va ceda pasul metafizicii sau filozofiei prime, mulțumindu-se a fi filozofia secundă.

¹⁵ Iar esența permanentă, quidditatea, definiția, implică o cunoaștere a materiei substanțelor fizice.

¹⁶ Cîrnia este concavitatea realizată într-un nas, forma angajată într-o materie fără a putea să fie separată prin definiție.

¹⁷ Acestea toate se caracterizează printr-un compus de materie și formă, cum este cazul cu cîrnia, care materializează într-un nas forma concavă.

¹⁸ Sufletul la Aristotel este forma corpului (Cf. *De an.*, I, 1, 403 a, 28) și aparține domeniului științelor fizice ; dar Aristotel adaugă că numai un fel anumit de suflet atîrnă de materie ; într-adevăr, rațiunea (νοῦς) nu depinde în nici un fel de corp și deci studiul ei nu va fi de competența fizicianului.

¹⁹ Problema va fi tratată în cărțile XIII (M) și XIV (N).

obiectele lor ca fiind nemișcate și de sine stătătoare. Dar dacă există lucruri veșnice, nemișcate și de sine stătătoare e învederat că ele țin de domeniul unei științe teoretice²⁰. Desigur însă că această știință nu e fizica — pentru că obiectele acesteia sînt anumite lucruri în mișcare — și nici matematica, ci o știință anterioară lor. Într-adevăr, fizica studiază lucruri separate, dar nu nemișcate, iar unele ramuri ale matematicii studiază lucruri de fapt nemișcate, dar poate inseparabile de materie, ca existînd în aceasta²¹, pe cînd știința primă are ca obiect lucrurile ce sînt totodată și despărțite, și nemișcate. În chip necesar, toate cauzele au un caracter de veșnicie, dar au acest caracter mai ales cauzele nemișcate și separate, căci ele sînt cauzele acelor lucruri divine ce sînt vizibile²².

Sînt, prin urmare, trei științe teoretice : matematica, fizica și teologia²³. Fără îndoială, dacă există undeva elementul divin, el nu poate fi decît într-o astfel de fire nemișcătoare și separată. E natural doar ca știința cea mai de seamă să aibă ca obiect domeniul cel mai vrednic de slavă. Astfel, științele teoretice sînt cele mai cu vază dintre științe, iar printre științele teoretice teologia e aceea care ocupă cel mai înalt rang.

Acum, firește, ne-am putea pune întrebarea dacă această filozofie primă se ocupă cu universalul sau cu un gen particular sau cu anumite realități²⁴. Astfel, geometria și astronomia se îndeletnicesc cu o anumită categorie de obiecte, pe cînd matematica pură²⁵ tratează despre tot ceea ce e comun tuturor ramurilor matematicii. La această nedumerire²⁶ răspundem : dacă n-ar exista altă substanță decît acelea alcătuite de natură,

²⁰ În acest punct, Aristotel introduce metafizica în considerațiile sale asupra științei, dar numai sub o formă ipotetică.

²¹ Este vorba aici de matematicile aplicate, precum astronomia, optica și armonia, care tratează despre obiecte imobile, dar ținînd de materie.

²² Aristotel face aluzie la corpurile cerești.

²³ Pentru Aristotel, o altă denumire a filozofiei prime este aceea de teologie. Am văzut în studiul introductiv că termenul de *Metafizică* a apărut mult mai târziu, după moartea Stagiritului. Obiectul filozofiei prime, Ființa ca fiind, Ființa primă, este aparte de celelalte ființe, este adică un individ ; iar acest individ, separat de materie, va fi formă pură, cauză a tot ce există. Și știința despre această primă cauză, denumită teologie, este știința supremă.

²⁴ Într-adevăr, aceste trei posibilități rămîn provizoriu deschise cînd definim știința Ființei ca fiind. În mod mai precis, filozofia primă ar trebui să răspundă legii generale aristotelice că orice știință are ca obiect universalul (Vezi D. Bădărău, *L'Ind. chez Aristote*) ; dar atunci știința despre Ființă ar fi *ontologie* și ar fi expusă să absoarbă toate științele particulare ; studiînd însă Ființa supremă și luînd denumirea de *teologie*, ea riscă să piardă acest caracter de universalitate. În pagina ce urmează Aristotel încearcă să iasă din impas.

²⁵ Această matematică pură s-a crezut că poate fi aritmetica pe care Aristotel nu a pomenit-o în membrul de frază de mai sus și pe care el o așază mai presus de geometrie. Contextul însă ne indică cu prisosință că ar fi vorba de o știință care ar cuprinde atît geometria, cît și aritmetica și ar fi o sinteză a tuturor ramurilor de matematici neaplicate (de unde calificativul de pură).

²⁶ Dacă adică filozofia pură este ontologie generală sau teologie.

fizica ar fi știința fundamentală. Dar dacă există o substanță nemișcată, știința ce se ocupă cu aceasta trebuie să fie anterioară, și ea trebuie să constituie filozofia primă, care este și universală, întrucât e primă. Iar obiectul ei va fi de a trata despre Ființă ca fiind, totodată în esența sa, cît și despre atributele ce-i revin în calitatea ei de ființă ²⁷.

CAPITOLUL 2

Ceea ce se numește propriu-zis Ființă se ia în mai multe sensuri, dintre care, după cum s-a văzut ²⁸, unul este Ființa prin accident, altul Ființa ca ceva adevărat prin opoziție cu Neființa, considerată ca egală cu falsul; apoi, pe lângă acestea, Ființa considerată în cadrul diferitelor categorii, cum e substanța, calitatea, cantitatea, locul, timpul și alte categorii de același fel ²⁹. Dar, pe lângă aceste feluri de Ființă, mai e și Ființa în stare potențială, și Ființa în act ³⁰. Așadar, de vreme ce termenul Ființă se ia în multe accepții, să ne ocupăm mai întâi de Ființa prin accident, accentuând cu acest prilej că ea nu formează obiectul nici unui fel de speculație științifică ³¹. Iar dovada acestui lucru e că despre ea nu tratează nici un fel de știință, nici teoretică, nici făuritoare, nici practică.

²⁷ În ultimă analiză, filozofia primă este totodată ontologie și teologie. Ființa despre care tratează nu este altceva decît temelul suprem al existenței și al inteligibilului, cunoașterea ei o asigură deci pe aceea a tuturor ființelor particulare; în această perspectivă, filozofia primă e universală, ea este cea mai universală și, departe de a absorbi celelalte științe, ea își are locul în vîrfurile ierarhiei științelor teoretice. Dar, pe de altă parte, excelența ei îi impune să se ocupe de Ființa cea mai reală, care se situează în afară de orice relație, care este Actul pur, Forma pură, individualitatea în esența ei eternă și imutabilă; din acest punct de vedere, ea se concentrează în jurul Ființei celei mai concrete și i se va acorda denumirea de teologie. Va reuși Stagiritul să construiască o filozofie primă în funcție de un program statornicit în baza acestei duble directive? Nu este greu de prezis că, așezîndu-se pe astfel de temeuri, care presupun pierderea oricărui contact cu realitatea sensibilă și neglijarea oricărui substrat concret autentic, Aristotel va înșela toate așteptările la care ne dă dreptul critica pe care o face în cele dintîi cinci cărți ale *Metafizicii* filozofilor idealiste pe care le găsește în circulație, toate așteptările pe care le autorizează tendința de a se bizui pe observația faptelor și pe soluțiile simple ale bunului simț pe care o înfîlmăm atît de des în opera aristotelică.

²⁸ V (Δ), 7.

²⁹ Toate aceste moduri vor fi tratate în cartea VII (Z) și în cartea VIII (H).

³⁰ Cf. IX (Θ).

³¹ Aristotel va accentua din ce în ce mai mult că accidentul este hazardul. Iar hazardul este tocmai ceea ce nu poate fi prevăzut și, prin urmare, nu este obiect de știință. Știința se manifestă în domeniul universalului; arhitectul nu ia în considerare, cînd construiește o casă, accidentele care variază la infinit și care nu sînt legate de arta de a construi ca atare. Cf. și mai departe 1026 b, 25 și urm.

Într-adevăr, nici constructorul unei casei, spre a lua un exemplu, nu e autorul și al accidentelor ce eventual pot însoți construirea unei case, căci aceste accidente pot fi în număr infinit. Nimic nu se opune, de pildă, ca respectiva casă construită să le pară unora plăcută, altora vătămătoare, altora folositoare, cu un cuvânt să-i pară fiecăruia în alt fel. Dar nici unul din aceste accidente nu e produsul artei de a construi. De asemenea, nici geometrul nu ia în considerare accidentele ce pot surveni figurilor de care el se ocupă³², nici nu se întreabă dacă un triunghi dat e deosebit de triunghiul ale cărui unghiuri sînt egale cu două unghiuri drepte. Și e firesc să fie așa, pentru că accidentul nu are decît o existență nominală³³, așa că Platon a avut oarecum dreptate cînd a rînduit sofistica în cadrul Neființei³⁴. Căci discuțiile sofistilor se învîrtesc, în fond, aproape exclusiv, în jurul accidentelor³⁵, întrebîndu-se, de pildă, dacă noțiunile de *cult* și de *gramatic* sînt deosebite sau identice între ele, dacă să zicem, între expresia *Coriscus cel cult* și *Coriscus* este identitate, dacă tot ce e, dar nu e veșnic, e produsul unei deveniri, așa că, dacă cineva fiind om cult a devenit un gramatic, prin aceasta gramaticul a devenit totodată un om cult, și alte subtilități de acest fel³⁶. De unde reiese în chip evident că accidentul e, prin felul său, ceva înrudit cu Neființa³⁷. Concluzia aceasta reiese și din următoarea argumentație : toate celelalte lucruri, afară de acelea ce intră în categoria accidentului, sînt supuse procesului de naștere și distrugere, constatare ce nu se poate aplica însă și lucrurilor ce există prin accident³⁸.

Totuși, cînd e vorba de accident, trebuie, pe cît ne e cu putință, să determinăm natura și cauza lui. Cu prilejul acestei cercetări se va învedera poate de ce nu există o știință a accidentului³⁹.

Printre lucrurile existente, unele rămîn permanent în aceeași stare și existența lor are caracterul necesității, dar nu datorită unei necesități

³² Figura pe care raționează un geometru nu este o figură perfectă și nu poate fi complet debarasată de însușirile intimplătoare ale ființelor sensibile. În știința sa, geometrul nu ia în seamă aceste particularități și consideră numai proprietăți comune (pentru triunghiuri de a avea, de pildă, suma unghiurilor egală cu două unghiuri drepte).

³³ Ps. Alex. (449, 1—5) deosebește, pe baza acestui text, existența reală (de pildă, a focului care nimicește tot ce se aprinde) și existența nominală, care nu are un caracter obiectiv universal. Accidentul nu este deci o realitate, ci numai un cuvînt.

³⁴ Aluzie la dialogul *Sofistul*, 237 a ; 254 a.

³⁵ Aceste discuții sînt adică vorbe în aer.

³⁶ Avem aici trei exemple de argumentare sofistică pe care comentatorii lui Aristotel le redau în diferite feluri (vezi rezumatul lui Tricot, I, 337).

³⁷ De vreme ce nu are existență reală obiectivă.

³⁸ Toate ființele, dacă nu sînt eterne, sînt supuse procesului de naștere și de distrugere ; accidentul survine și dispare în afară de acest proces ; el nu este deci o ființă. Cf. VI (E), 3, început.

³⁹ Aristotel nu se mulțumește deci cu argumentarea de mai sus.

impuse prin constrângere, ci aceleia care nu admite un alt fel de a exista ⁴⁰ ; alte lucruri, dimpotrivă, nu există nici în chip necesar, nici veșnic, ci în cele mai multe cazuri ⁴¹. Această însușire de a nu exista nici în chip necesar, nici totdeauna constituie principiul și cauza lucrului prin accident. Într-adevăr, spunem că este accidental lucrul care nu este nici totdeauna, nici de cele mai multe ori. De pildă, dacă uneori, în timpul caniculei, se întâmplă să bîntuie vreme rea și frig, spunem că fenomenul acesta e accidental, afirmație care nu mai e potrivită cînd, în timpul caniculei, vremea e uscată și caldă, căci fenomenul acesta se petrece totdeauna sau de regulă, ceea ce nu e cazul cu ivirea furtunii și frigului în timpul caniculei. Împrejurarea că un om este alb constituie un accident — căci el nu e nici totdeauna alb, și nici de regulă —, dar însușirea omului de a fi o viețuitoare nu mai e un accident. Faptul că un constructor de case a vindecat pe cineva constituie un accident pentru că nu intră în atribuțiile firești ale constructorului de case calitatea de a vindeca, ci în acelea ale medicului, așa că, în acest caz, constructorul este medic prin accident. Și bucătarul, urmărind de fapt doar scopul de a produce plăcere celui ce consumă bucatele, poate nimeri și o mîncare sănătoasă, dar aceasta nu intră în atribuțiile meseriei sale. De aceea spunem că rezultatul întâmplător este accidental, rezultatul la care bucătarul poate ajunge uneori, dar nu totdeauna.

Cu privire la celelalte lucruri ⁴², sînt puteri care le produc ; lucrurile accidentale însă nu sînt în funcție de nici o artă sau capacitate anume ⁴³, căci cauzele celor ce sînt sau devin prin accident sînt de asemenea accidentale. Așa că, deoarece nu toate lucrurile, nici cele care sînt, nici cele care devin, nu există nici în chip necesar, nici în mod permanent, ci cele mai multe intră în categoria celor ce există doar în cele mai multe cazuri ⁴⁴, rezultă în chip necesar că există și lucrul prin accident. De pildă, nu totdeauna și nici de cele mai multe ori se întâmplă ca albul să fie cult, dar pentru că se întâmplă uneori, albul va fi cult prin accident. Altfel ar

⁴⁰ Este vorba de necesitatea logică, așa cum a fost definită mai sus ca sens fundamental V (Δ), 5, 1015 a, 33.

⁴¹ Pentru Aristotel, necesarul și imutabilul nu-și au locul cu adevărat în lumea imperfectă a lucrurilor supuse pieirii. Natura sensibilă nu prezintă decît un substitut imperfect al imutabilității, anume o constanță aproximativă. Accidentul îi lipsește și acest caracter de constantă (cf. V (Δ), 30, 1025 a, 15).

⁴² Acele care nu sînt accidente ; ele sînt efectele unor puteri productive, de pildă sănătatea este un produs al medicului.

⁴³ Ele au un caracter indeterminat.

⁴⁴ După cum se vede, Aristotel nu leagă raritatea și accidentul ; cel mult putem spune — va susține Stagiritul — că accidentul nu este o manifestare necesară și nici constantă. Același aspect îl întîlnim și în *Despre interpretare*. 9.

însemna că totul există în chip necesar. De unde reiese că materia ⁴⁵, care e în stare să fie și altfel decât este de obicei, este cauza accidentului.

Însă întrebarea de la care trebuie să pornim este : Nu este oare nici un lucru afară de cele ce există în chip permanent sau în cele mai multe cazuri ? Sau lucrul acesta e imposibil ? Răspunsul la această întrebare fiind că este posibil, urmează așadar că, pe lângă cele ce sînt eterne sau există în cele mai multe cazuri, mai există și lucrurile datorate întîmplării și accidentului. Iar acum cealaltă întrebare : Sînt oare lucruri care există în cele mai multe cazuri și nu este nici un lucru care să dăinuiește în chip etern ⁴⁶ ? Sau sînt și lucruri veșnice ? De chestiunea aceasta ne vom ocupa mai tîrziu. Deocamdată e limpede că nu există o știință al cărei obiect să fie accidentul, căci obiectul oricărei științe este sau ceea ce are un caracter permanent sau ceea ce are loc în cele mai multe cazuri. Căci dacă obiectul științei n-ar întruni această calitate, cum ai putea-o învăța sau preda ? De aceea obiectul științei trebuie determinat ca avînd caracterul de permanență sau de aproximativă permanență ⁴⁷. De pildă, s-a constatat că hidromelul are în cele mai multe cazuri un bun efect asupra frigurilor. Dar nu vom putea preciza împrejurările în care acest efect nu va avea loc, spunînd, de pildă, că hidromelul nu e eficace în timpul lunii noi, căci și rezultatul acesta are loc sau totdeauna sau de cele mai multe ori cînd e lună nouă. Dar accidentul scapă acestor reguli ⁴⁸. Am arătat deci ce este accidentul, care e cauza lui și că nu există o știință al cărei obiect să fie accidentul.

CAPITOLUL 3

Că există cauze și principii ce apar și dispar fără să producă procesul de naștere și distrugere este ceva evident ⁴⁹. Dacă n-ar fi așa, totul ar fi necesar, pentru că tot ce ia naștere și piere, datorită unui proces de naștere și

⁴⁵ Intrarea în scenă subită a materiei este destul de surprinzătoare aici. Materia este totuși, pentru Aristotel, principiul individualului ; or, necesarul este totodată universalul, fiind ceea ce se produce *totdeauna*. De aici rezultă că Aristotel poate să invoce materia ca factorul ce introduce hazardul în lume.

⁴⁶ Întrebarea e legitimă. Se poate concepe o lume în care să nu existe nimic care să se producă *totdeauna*, ci numai lucruri ce se produc *cel mai des* ; acestea s-ar opune accidentului care se produce cu mai puțină constanță.

⁴⁷ Cf. XII (A), 6—8.

⁴⁸ Că efectul hidromelului dispăre în perioadele de lună plină, iată ceva ce este totuși o regulă. Accidentul nu e supus nici unui fel de legi.

⁴⁹ Această frază trebuie pusă în legătură cu pasajul de mai sus, cap. 2, 1026 b, 22. Acolo s-a arătat că accidentele survin în afara procesului de naștere și distrugere ; acum apare faptul că și cauzele sau principiile care produc accidente se nasc și pier subit. Acest lucru s-ar putea formula zicînd că accidentele au cauze accidentale.

1027 b

distrugere, are o cauză care, în chip necesar, este ne-accidentală. Într-adevăr, ne întrebăm : Oare cutare lucru va avea loc sau nu ? Va avea loc, dacă se întâmplă cutare lucru ; dacă nu, nu. Și atunci cutare lucru e condiționat la rîndul lui de ivirea altui lucru⁵⁰. Astfel e limpede că, dacă, pornind de fiecare dată de la un eveniment ce trebuie să aibă loc în viitor⁵¹, vom scădea mereu un timp limitat din timpul dat și vom ajunge la clipa de față. Astfel, cutare om va pieri sau de boală, sau de moarte violentă ; de moarte violentă dacă va ieși din casă⁵² ; dar va ieși din casă dacă îi va fi sete și îi va fi sete dacă se întâmplă cutare alt lucru. În felul acesta ajungem la evenimentul de acum sau la un alt fapt care s-a întâmplat mai înainte. De pildă, va ieși dacă îi va fi sete ; îi va fi sete, dacă va mânca mîncăruri piperate. Acest din urmă caz are sau nu are loc. Deci acest om, în chip necesar, va muri sau, în chip tot atît de necesar, nu va muri⁵³. Tot așa, dacă mergem înapoi, la evenimentele trecute, raționamentul va fi același⁵⁴. Căci și acesta, adică trecutul, e deja cuprins în ceva anterior lui. Prin urmare, tot ce va fi va fi în chip necesar. De pildă, omul viu acum va muri în chip necesar, căci în trupul său, unul și același, există condiția morții, adică elemente contrarii. Dar dacă respectiva persoană va muri de boală sau de moarte violentă nu se știe încă, ci se știe că acest lucru va avea loc numai dacă se va întâmpla cutare eveniment⁵⁵.

E limpede așadar că seria aceasta va merge pînă la un ultim principiu sau termen ce nu mai poate fi raportat la nici un altul. De așa fel va fi principiul a tot ce e datorat întîmplării, principiu care, la rîndul său, nu-și va mai datora nașterea nici unei alte cauze. Însă întrebarea de căpetenie este : la ce principiu și la ce cauză ajungem în cele din urmă o astfel

⁵⁰ Condiția fiind cauza.

⁵¹ Spre a-l lega de o cauză anterioară.

⁵² Această circumstanță nu e deci necesară, și tot astfel va fi și cu circumstanțele ce sînt analizate în continuare.

⁵³ Totul depinde de condiții care, ele, nu sînt necesare.

⁵⁴ Adică vom merge mereu de la efect la cauză.

⁵⁵ Argumentul lui Aristotel este deci următorul : orișice eveniment este necesar, adică el derivă în mod necesar din cauza care îl provoacă ; la rîndul ei și aceasta are o cauză din care derivă în chip necesar ; și tot așa pînă la o primă cauză în timp. Cauzele formînd seria sînt legate necesar una de alta. Seria însă, în ea însăși, nu e necesară, ci fortuită, subordonată fiind unui eveniment anterior în timp, care este cap de serie. Aristotel adaugă că unele evenimente sînt necesare, dar modalitățile lor pot fi subordonate unei serii de cauze accidentale ; de pildă, toți oamenii sînt muritori ; dar moartea fiecăruia depinde de una din aceste înlănțuiri fortuite.

de raportare a accidentului ? Oare ajunge la ceva cum e materia, sau la cauza finală, sau la cauza motrice⁵⁶ ? Acestea trebuie cercetate mai cu seamă.

CAPITOLUL 4

Dar despre Ființă ca accident să nu ne mai ocupăm, căci problema aceasta s-a lămurit îndeajuns. Cît privește însă Ființa ca ceva adevărat și Neființa ca ceva fals, ele constau într-o unire și separare⁵⁷, adică, în genere într-o despărțire a termenilor opoziției contradictorii⁵⁸. Căci adevărată este afirmația despre ceea ce în realitate este unit și negația despre ceea ce în realitate este despărțit, iar falsul constă în opoziția față de această afirmație sau negație. Cum se săvîrșește însă acest act al reunirii și despărțirii termenilor în cugetarea noastră⁵⁹ aceasta e altă chestiune. Iar cînd vorbesc despre unire și despărțire le înțeleg nu în sensul unei juxtapuneri succesive, ci în sensul că alcătuiesc o unitate. De fapt, adevărul și falsul nu există în lucruri însele, de pildă, în sensul că binele ar fi totuna cu adevărul, iar răul numai decît totuna cu falsul⁶⁰, ci ele rezidă în cugetul nostru, iar cînd e vorba de naturile simple⁶¹ și de cele ce denotă esența, adevărul și falsul nu rezidă nici măcar în cugetul nostru. Considerațiile pe care ar trebui astfel să le avem în vedere cînd e vorba de adevăr și fals, socotite ca echivalente cu Ființa și Neființa, le vom cerceta mai

⁵⁶ Aceeași problemă este tratată în *Fiz.*, II, 6, 198 a, 2 și urm. Din acea expunere rezultă că nu materia va fi cauza inițială, deoarece aceasta nu este decît potență pură a contrariilor, inaptă de a se determina prin ea însăși în act. S-ar putea adăuga că nici cauza finală nu poate intra în joc, dat fiind că este cea înspre care... și nu cea din care... Cît despre cauza formală, se vede că Aristotel nici nu o menționează măcar în pasajul de față; ea este esență și accidentul nu decurge din esență. Rămîne deci în prezență numai cauza motoare.

⁵⁷ Unire și separare a subiectului și a atributului.

⁵⁸ Teoria aristotelică a adevărului și a falsului este abia schițată în capitolul de față. Ea va fi tratată mai pe larg IX (Θ), 10. De remarcat totuși definiția ce urmează în cap. 4 al cărții VI (E) și care este capitală, fiindcă pune adevărul în relație cu realitatea obiectivă și are un caracter materialist.

⁵⁹ Adică cum se face că cugetarea omenească se întîlnește sau nu cu realitatea unirii sau dezunirii din lucruri ? Ar avea aerul că, pentru Aristotel, unitatea judecății are o bază în realitate ce urmează să fie găsită; în prima linie, ea este în spirit și provine din spirit; ea nu este naturală, ci construită.

⁶⁰ Adică binele din lucruri ar corespunde cu adevărul din cuget (căci despre adevărul în lucruri nu ar avea sens să vorbim).

⁶¹ Naturile simple, noțiunile necompose (τά απλά) se opun grupurilor alcătuite dintr-un subiect și un atribut; ele nu sînt prinse, firește, în cleștele unor judecăți, ci percepute tot printr-un act mintal direct și tot atît de simplu, printr-o intuiție a intelectului. Aproape că Aristotel contestă adevărul și falsul acestor naturi simple (cf. IX (Θ) 10, 1051 b, 17—24). Ar însemna că adevărul și falsul, care nu se găsesc în lucruri, nu rezidă de multe ori nici în cugetul nostru. Teoria e deci absurdă.

tîrziu ⁶². Deoarece însă imbinarea și despărțirea termenilor există în cuget, nu în lucruri, iar Ființa luată în acest sens ⁶³, este deosebită de Ființa lucrurilor în sensul propriu al cuvîntului — căci termenii pe care-i imbină sau îi separă cugetul se referă la substanță sau la o anumită calitate sau cantitate sau la altă categorie de acest fel —, noi trebuie să lăsăm de o parte Ființa ca accident și pe cea socotită ca adevărată ⁶⁴. Într-adevăr, cauza Ființei prin accident e nedeterminată, iar aceea a Ființei care e adevărată nu este decît un proces al gîndirii. Apoi, și una și cealaltă presupun celălalt gen al Ființei și ele ne învederează că în ele nu există nimic ce n-ar fi conținut în natura obiectivă a ființei ⁶⁵. De aceea să le lăsăm la o parte, spre a ne ocupa de cauzele și principiile Ființei înseși ca fiind. Reiese limpede din cele ce am lămurit despre diferitele accepții ale fiecărui termen că Ființa se înțelege în mai multe sensuri.

1028 a

⁶² Le găsim în IX (Θ), 10.

⁶³ Al adevărului și falsului.

⁶⁴ Despre Ființa ca accident Aristotel a tratat mai sus în capitolele 2 și 3; despre Ființa ca adevăr s-a vorbit chiar acum; și una și alta trebuie lăsate la o parte, iar gîndirea în procesul de unire și de despărțire (adică gîndirea ca judecată) se va întemeia pe o Ființă primă, aceea a categoriilor.

⁶⁵ Cu alte cuvinte, Ființa primă, Ființa categoriilor, este singura obiectivă, celelalte neavînd în ele nimic care să le fie propriu și nefiind decît niște derivate ale ei. Cf. Bonitz, 294.

Cartea VII (Z)

CAPITOLUL 1

Ființa se ia în mai multe înțelesuri, cum am arătat mai înainte, în cartea despre multiplele semnificații ale unor cuvinte¹, unde am tratat despre accepțiunile acestui cuvânt. Într-adevăr, el înseamnă, pe de o parte, substanța lucrului², iar pe de altă parte înseamnă că un lucru are cutare calitate sau cutare cantitate și fiecare din predicatelor celorlalte categorii³. Dar, din toate aceste sensuri, e evident că cel primordial e acela de esență, care nu ne indică altceva decât Substanța. Într-adevăr, când vrem să spunem de ce calitate este un anume lucru spunem că e bun sau rău, nu că are trei coți⁴ sau că este un om⁵. Când, dimpotrivă, vrem să spunem ce este, nu spunem că e alb sau cald sau că are trei coți, ci că este, de pildă, un om sau un zeu. Celelalte lucruri se numesc ființe numai pentru că sînt sau cantități ale Ființei luate în acest sens, sau calități, sau stări pasive ale ei, sau pentru că constituie vreo altă determinare de acest fel.

De aceea am fi îndreptățiți să ne întrebăm dacă noțiunile *a merge*, *a fi sănătos*, *a șede* constituie o stare de ființă sau ne-ființă⁶, și tot așa e cazul cu toate noțiunile asemănătoare cu acestea, pentru că nici una din aceste stări nu are prin natura ei o existență proprie în sine, și nici nu poate fi despărțită de Substanță, ci mai degrabă, dacă e vorba de ființă, această determinare nu o are noțiunea de a merge, de a fi sănătos, ci o are acela care merge, care șade sau care e sănătos. Și aceste lucruri par a

¹ Aristotel trimite la cartea V (Δ), cap. 7. Dar problema apare și în IV (Γ), 1003 a, 33.

² Este tocmai sensul pe care Aristotel îl va analiza în cartea de față.

³ Calitatea și cantitatea fiind și ele categorii; de altfel și substanța, pe care, după cum se vede, Aristotel o consideră aparte.

⁴ Ceea ce ar fi să-l categorisim după cantitate.

⁵ Drept care am indica substanța.

⁶ Dacă ne-am fi lăsat ispitiți de o transpunere mai directă a textului, traducerea pasajului ar fi luat forma: „Astfel ne-am putea întreba dacă *a se plimba*, *a fi sănătos*... sînt ființe sau nu sînt ființe“. Dar sensul cuvintului *ființă* în românește credem că nu poate să ne permită o atît de mare libertate.

avea însușirea de ființe într-un grad mai mare, pentru că sub fiecare din ele rezidă un subiect anumit. Acest subiect este Substanța și individul care apare cu o astfel de enunțare, căci, de pildă, atributele bun sau așezat nu se spun niciodată fără un subiect. Astfel, e limpede că fiecare din aceste determinări există datorită aceluși substrat. De unde reiese că Ființa, în sensul ei principal, nu în acela de mod de existență, ci în înțelesul de Ființă în chip absolut, trebuie să fie Substanța. Dar noțiunea de primordial ea însăși se ia în multe sensuri. Totuși, Substanța — și din punctul de vedere logic, și din acela al cunoașterii, și în timp — este cea dintâi din toate⁷. Într-adevăr, dintre toate celelalte categorii nu există nici una de sine stătătoare, ci numai Substanța întrunește această proprietate. Ea e prima și din punct de vedere logic, căci în definiția oricărui lucru trebuie să existe implicit și aceea a substanței sale⁸. Și sîntem încredințați că cunoaștem mai bine ce este fiecare lucru atunci cînd îi cunoaștem esența, de pildă ce este un om sau ce este focul, decît atunci cînd îi cunoaștem
 1028 b numai calitatea, sau cantitatea, sau locul, pentru că fiecare din aceste moduri de existență noi nu le cunoaștem decît cînd le știm esența, adică atunci cînd le știm calitatea sau cantitatea⁹. Apoi, obiectul veșnic al tuturor cercetărilor trecute și prezente, întrebarea ce se pune totdeauna, adică : Ce este Ființa ? se reduce de fapt la întrebarea : Ce este Substanța ? Acesta e elementul despre care unii¹⁰ afirmă că e unitar, alții că e multiplu, pentru unii elementele fiind în număr limitat¹¹, iar pentru alții¹² nelimitat. Iată de ce și pentru noi ținta de căpetenie, primă, și, ca să zic așa, unică, va fi să studiem ce este Ființa considerată din acest punct de vedere¹³.

⁷ Aristotel ar fi putut adăuga, în conformitate cu propria sa doctrină, că substanța este mai ales primă din punct de vedere ontologic. Substanța este o natură completă ; ea apare în ansamblul însușirilor ce aparțin celorlalte categorii ; dar ca lucru ea își are temelul separat (ca amfora ce se poate umple cu diferite vinuri) și este afectată de însușiri în mod succesiv, astfel că le este anterioară în timp acestora.

⁸ Definiția se face adică după esență, care ne înfățișează substanța ea însăși. Aici Aristotel se situează pe o poziție contradictorie, căci esența unui lucru constă în anumite atribute pe care le are și care se iau după calitate, relație etc., adică după categoriile derivate. Aristotel, conștient de această dificultate, va căuta să o înlăture mai departe : VII (Z), 4, 1030 a, 20 și urm.

⁹ Din nou acea deficiență pe care am semnalat-o în nota precedentă.

¹⁰ Eleații.

¹¹ Empedocle și, pe de altă parte, pitagoricienii.

¹² Atomistii consideră că lumea este constituită dintr-o infinitate de particule materiale indivizibile, denumiți atomi.

¹³ Ființa, întrucît este, va fi deci, pentru Aristotel, Substanța.

CAPITOLUL 2

După părerea obișnuită, însușirea de a fi Substanță aparține, în chipul cel mai evident, corpurilor ¹⁴. De aceea spunem că sînt substanțe viețuitoarele, plantele și părțile lor, și tot așa corpurile naturale ¹⁵, cum e Focul, Apa, Pămîntul și toate elementele de acest fel, și apoi toate părțile acestor elemente, cît și lucrurile alcătuite din ele, fie din părțile lor, fie din totalitatea lor, cum e cerul și părțile lui : astrele, Luna, Soarele ¹⁶. Acum trebuie să cercetăm dacă numai acestea au caracterul de substanțe sau dacă mai sînt și altele ¹⁷, sau dacă numai unele dintre ele îl au ¹⁸ sau nici unul dintre ele, ci numai alte lucruri. Unii gînditori sînt de părere că limitele corpurilor, cum sînt suprafața, linia, punctul și unitatea au calitatea de a fi substanțe, și încă într-un grad mai mare decît corpul sau solidul ¹⁹. Apoi, unii cred că ²⁰ numai lucrurile ce cad sub simțuri au calitatea de a fi substanțe, iar alții admit că au acest caracter lucrurile eterne, care sînt mai numeroase și mai reale, cum face Platon, care afirmă că Ideile și Obiectele matematice sînt două feluri de substanțe, a treia fiind aceea a lucrurilor sensibile ²¹. Cît despre Speusip ²², el admite încă mai multe substanțe, începînd cu Unul, apoi el stabilește cîte un principiu pentru fiecare fel de substanță : unul pentru numere, altul pentru mărimi și altul pentru suflet, în acest chip sporind fără socoteală numărul felurilor de substanțe. Mai sînt unii cugetători ²³ după care Ideile și Numerele au aceeași natură ; toate celelalte provin din ele, cum sînt liniile și suprafețele, și constituie substanța Cerului și a lucrurilor ce cad sub simțuri.

În toate aceste chestiuni, cine are dreptate și cine n-are ? Care sînt substanțele ? Și există sau nu există substanțe în afară de cele sensibile ? Iar acestea cum sînt ? Există oare o Substanță separată și, dacă există,

¹⁴ Corpurile, întrucît reprezintă substratul material al lucrurilor.

¹⁵ De obicei, Aristotel, respectînd denumirea din vechime, le numește elemente ale naturii.

¹⁶ Am văzut (V (Δ), 8, 1017 b, 10 și urm.) că Aristotel afirmă că toate acestea sînt substanțe fiindcă nu sînt predicate ale unui subiect, ci, dimpotrivă, alte lucruri sînt predicate ale lor.

¹⁷ Acestea ar fi deci corporale.

¹⁸ De pildă realitățile sensibile.

¹⁹ Aristotel îi are în vedere aici pe pitagoricieni, aceștia susținînd că Ființele matematice sînt la baza lucrurilor lumii sensibile.

²⁰ Materialiștii.

²¹ Pentru Platon, atît Ideile cît și realitățile matematice își au existența în afara sensibilului. Cf. I (A), 6, 987 b, 14.

²² Speusip este scolarul Academiei după moartea lui Platon. Născut la Atena între 395 și 393, mort pe la 334, el ar fi lăsat un tratat asupra numerelor pitagoricene din care s-ar fi inspirat Aristotel în cunoștințele ce le are despre școala lui Pitagora.

²³ Xenocrate și școala sa.

atunci de ce și cum ? Sau nu există nici o altă substanță afară de aceea a lucrurilor sensibile ? Iată atâtea chestiuni la care trebuie să căutăm un răspuns, după ce mai întâi vom fi schițat în linii generale în ce constă natura Substanței ²⁴.

CAPITOLUL 3

1029 a

Termenul Substanță se întrebuițează, dacă nu în mai multe, cel puțin în patru sensuri principale. Într-adevăr, substanța fiecărui lucru pare a consta fie din esența noțională, fie din universal, fie din gen și, în al patrulea rând, din subiect sau substrat ²⁵. Subiect e acel ceva despre care se afirmă celelalte predicate și care nu e afirmat despre vreun alt lucru. De aceea el trebuie să fie examinat mai întâi, iar părerea comună este că mai ales subiectul prim constituie substanța. Se spune, într-un sens, că acest prim subiect este materia ; într-un alt sens, se spune că el constă din formă ²⁶, și, în al treilea sens, că e o îmbinare între acestea două. Înțeleg prin materie, de pildă, arama ; prin formă înțeleg chipul ²⁷, iar prin îmbinarea acestor două elemente statuia, adică lucrul concret. De aici rezultă că, dacă forma e anterioară materiei, și dacă ea are caracterul de existență într-un grad mai mare decât materia, ea va fi, pentru același motiv ²⁸, anterioară și amestecului rezultat din îmbinarea materiei cu forma.

Prin aceasta am arătat în trăsături generale ce este substanța, și anume că ea este ceea ce nu e predicatul vreunui subiect, și că ea este aceea pe lângă care celelalte joacă rolul de predicate. Dar nu trebuie să ne mulțumim doar cu aceste lămuriri, care nu sînt suficiente. Nu numai că ele sînt neclare, dar, pe baza lor, s-ar putea confunda materia cu substanța. Într-adevăr, dacă materia nu e totuna cu substanța, nu vedem ce altceva ar putea fi substanța ; căci dacă înlăturăm toate celelalte atribute, evident

²⁴ Toate aceste chestiuni vor fi reluate în capitolele următoare, dar și în cărțile VIII (H), XII (Λ), XIII (M) și XIV (N).

²⁵ După cum se vede, Aristotel se menține mai mult pe terenul logic ; chiar și termenul substrat urmează a fi considerat în acest sens. Abia la sfîrșitul cărții VII (Z), expunerea va îmbrăca un caracter ontologic care se va accentua în cartea VIII (H), veritabil complement al ei.

²⁶ Aristotel însuși cele trei ipoteze care epuizează toate posibilitățile. În nici un moment el nu o va reține pe cea de-a doua, după care substanța ar fi forma. Totuși problema o pune ceva mai la vale, 1029 a, 4—6.

²⁷ În cazul, de exemplu, al unei statui.

²⁸ Motivul nu e gradul mai mare ; forma, fiind anterioară materiei, e anterioară compusului în care intră alături de materie.

că nu mai rămîne nimic altceva. Aceste celelalte atribute sînt modalități, acțiuni și potențialități ale corpurilor, pe cînd lungimea, lărgimea și adîncimea sînt niște cantități, iar nu substanțe ; căci nu cantitatea e o substanță, ci mai degrabă substanța e substratul prim, față de care celelalte joacă rolul de predicate. Dar dacă înlăturăm lungimea, lărgimea și adîncimea, nu mai rămîne decît ceea ce era determinat de aceste calități, ceea ce face ca, din acest punct de vedere, materia să apară în chip necesar ca singura substanță ²⁹.

Numesc materie ceea ce prin sine însuși nu e nici ceva determinat ³⁰, nici o cantitate oarecare, nici nu are vreunul din predicatele prin care e determinată Ființa. Ea e ceva despre care se afirmă toate aceste predicate, dar care e dincolo de ele toate. Celelalte categorii, toate, afară de aceea a substanței, formează predicate ale substanței, iar substanța ea însăși e un predicat al materiei ³¹. Așa că ultimul substrat în sine nu e ceva determinat, nici o cantitate, nici altceva. El nu va consta nici măcar în negația acestor determinări, căci chiar aceste negații nu îi revin decît în chip accidental ³².

Pentru cel care consideră lucrurile din acest punct de vedere rezultă că materia e substanța. Dar concluzia aceasta este imposibilă, pentru că însușirile de căpetenie ale substanței sînt de a fi separabile ³³ și de a fi ceva individual, de unde ar reieși că atît forma, cît și întregul, rezultat din îmbinarea formei cu materia, ar părea că au în mai mare măsură decît materia caracterul de substanță. Dar de substanța provenită din reunirea

²⁹ Aristotel se găsește într-o situație pe care ar dori s-o evite. Într-adevăr, este substanță ceea ce nu e predicat a altceva ? Dar atunci sîntem conduși să identificăm substanța cu materia, care poate fi privită în acest sens, înainte de orice. Nereușind să se situeze pe o poziție pur materialistă, Aristotel nu se poate împăca cu o astfel de concluzie. De aceea el insistă asupra unui al doilea caracter al substanței : ea este separabilă de atribute ; dacă este așa, materia nu e substanță, căci materia pură nu apare nicăieri. Cf. Bonitz (300—302).

³⁰ Accentul trebuie pus pe acest caracter de indeterminațiune a materiei care le întrunește într-un tot pe cele ce urmează ; adică materia nu e în sine nici calitate, nici cantitate și nici o determinare oarecare a ființei.

³¹ Ceea ce nu înseamnă că Aristotel merge pînă acolo încît subordonează substanța materiei. El va pretinde că orice categorie este o determinare fiind un predicat ; dar substanța, regina categoriilor, este esența lucrurilor ; ea nu e în situația de reciprocitate cu celelalte categorii ; acestea (calitatea, cantitatea etc.) i se pot alătura, ea însă nu li se poate adăuga. Dacă ea este deci o determinare, la rîndul ei, o putem concepe legată de materia lucrului, deci de materia primă, de materia indeterminată ; adică nu de aramă, materie din care e făcută statuia, arama fiind materia formată, ci din materia din care e făcută arama.

³² Predicatele afectate de negație sînt și ele predicate ; dacă deci orice predicat e o determinare, negările sînt determinări.

³³ În virtutea caracterului ei de independență absolută față de accident.

formeii cu materia nu avem a ne ocupa acum, căci ea e posterioară³⁴, iar natura ei este cunoscută de toți. Lîmpede e, pînă la un punct, și cazul noțiunii de materie. Mai rămîne de studiat al treilea fel de substanță³⁵, care e cel mai greu de înțeles.

Că există anume substanțe în domeniul lucrurilor ce cad sub simțuri e recunoscut. Cu acestea, așadar, trebuie să începă investigațiile noastre.

1029 b E într-adevăr folositor să pornim de la un domeniu mai puțin cunoscut spre a ajunge la ceea ce e mai accesibil cunoașterii noastre³⁶. E un procedeu obișnuit în orice studiu de a porni de la cele mai puțin cunoscute prin natură, spre a ajunge la cele ce pot fi cunoscute mai cu ușurință. Și, după cum în viața practică datorია noastră e de a porni de la binele particular pentru a face ca binele general să ajungă binele fiecăruia³⁷, tot așa trebuie să pornim și noi de la ceea ce cunoaștem mai bine noi înșine, spre a face cunoscute pentru noi și cele se sînt cognoscibile prin natură³⁸. Firește că adesea aceste prime cunoștințe individuale sînt vagi și greu de însușit, conținînd în ele prea puțină realitate sau de loc. Totuși, de la aceste cunoștințe vagi, dar personale, trebuie să purcedem, spre a năzui să ajungem la cunoștințele absolute, trecînd, cum am spus, de la cele dintii la acestea din urmă.

CAPITOLUL 4

Cînd, la început³⁹, am precizat în cîte feluri definim termenul Substanță, am găsit că unul din înțelesuri era acela de esență permanentă⁴⁰. De aceasta deci să ne ocupăm acum. Și mai întii să facem, cu privire la acest

³⁴ Compusul, într-adevăr, nu poate fi, va susține Aristotel, decît posterior compozițiilor.

³⁵ Forma. Problema Aristotel o privește ca foarte gîngășă. Dacă substanța *separabilă* este forma, apoi revenim la Ideile platonismului. Aristotel va consacra acestei probleme capitolele 4—12 ale cărții de față. Despre formă, cauza primă a ființei, cf. cap. 10, 1035 a.

³⁶ Aristotel vrea să spună că reducem ceea ce e fragmentar cunoscut, dar imediat cunoscut, la ceva ce e mai îndepărlat de o înțelegere directă. Formularea sa ar putea duce la un înțeles diametral opus; anume că necunoscutul trebuie să fie la baza cunoscutului. Ceva mai departe, de altfel, Aristotel va preciza că cunoașterea este reducerea la principii.

³⁷ Pornind de la binele pentru noi trebuie să ajungem să-l subordonăm pe acesta binelui în sine.

³⁸ Asupra acestei probleme a subordonării inteligibilului pentru noi unul inteligibil în sine vezi *Anal. sec.*, I, 2, 71 b, 33; *Fiz.*, I, 1, 184 a, 16; *De an.*, II, 2, 413 a, 11; *Etica. Nicom.*, V, 1, 1129 b, 5.

³⁹ Cap. 3 de la primele rinduri.

⁴⁰ Esența sau quidditatea.

înțeles, câteva considerații de ordin dialectic⁴¹, afirmând că esența permanentă a unui lucru e ceea ce fiecare lucru e socotit a fi în sine însuși⁴². Faptul, de pildă, că ești tu nu înseamnă implicit că ești și cult, căci tu nu ești cult numai prin faptul că ești tu. Esența ta e ceea ce tu ești în tine însuși. Dar esența nu e tot ceea ce e socotit în sine⁴³. Nu are, de pildă, această calitate, tot ceea ce e în sine astfel cum e albul față de suprafață, căci a fi o suprafață nu înseamnă implicit a fi alb⁴⁴. Dar esența suprafeței nu e identică nici cu îmbinarea celor două noțiuni *suprafața albă*. De ce? Pentru că în această îmbinare de noțiuni termenul *alb* se adaugă la termenul *suprafață*⁴⁵. Prin urmare, adevărata definiție a esenței unui lucru e ceea ce exprimă esența sa, dar în care definiție nu intră acest lucru însuși. Așa că, dacă definiția suprafeței albe ar fi, să zicem, că e suprafață netedă, aceasta ar însemna numai că noțiunea de alb și cea de neted ar fi una și aceeași.

Deoarece însă există compuse și în raport cu celelalte categorii — căci există un subiect pentru fiecare categorie, ca, de pildă, pentru calitate, cantitate, timp, loc și mișcare —, rămîne de văzut dacă există o definiție a esenței fiecăruia din aceste elemente compuse și dacă fiecare din ele are o esență, cu alte cuvinte dacă, de pildă, pentru *omul alb* este o esență a însușirii de a fi om alb⁴⁶. Să presupunem în chip arbitrar că pentru expresia *om alb* ar exista, ca echivalent, termenul de *veșmînt*. Care e atunci esența noțiunii de *veșmînt*? Se va spune că însușirea de a fi veșmînt nu

⁴¹ Termenul folosit aici de Aristotel este λογικός. Dar, în sensul pe care îl urmărește, λογικός, este echivalent cu διαλεκτικός, în opoziție cu φυσικός, și reprezintă — după cum observă Simplicius (*Fiz.*, 440, 21 Diels) — procedeul de raționament nesigur, „fiind dat că pleacă de la premise numai probabile, sau că convinge cu ajutorul numai a noțiunii, sau că, în fine, este prea general și neadaptat subiectului tratat“.

⁴² Aristotel, în primul rînd, elimină deci accidentul.

⁴³ Dar nici *propriul* nu intră în esența lucrurilor.

⁴⁴ Suprafeței îi aparține în propriu de a fi albă (mai exact ar fi fost ca Aristotel să declare că orice suprafață are în propriu de a avea o culoare (albă sau ne-albă), precum orice linie are în propriu de a fi dreaptă sau strîmbă, sau orice număr are în propriu de a fi pereche sau nepereche). Totuși, nu intră în esența suprafeței de a fi albă (respectiv colorată); atributul de culoare nu se află în stare de reciprocitate cu lucrul: nu putem defini albul fără o suprafață pe care se întinde, dar putem defini suprafața fără a arăta că e albă.

⁴⁵ Care termen *suprafață* nu poate intra în combinație cu *alb* spre a defini *suprafața*, știut fiind că într-o definiție nu e permis să intre termenul ce urmează a fi definit.

⁴⁶ Se vede din întreg cap. 4, dar mai cu seamă din fraza de față și din cele următoare, cum Aristotel, care căuta să dobîndească o vedere clară asupra conceptului atît de artificial de *substanță*, este tîrît din ce în ce mai mult în vecinătatea unei soluții care tinde să substanțializeze subiectul logic și să-i dea o valoare ontologică, de substrat al realității. Aristotel se îndoiește totuși mereu, și cu drept cuvînt, că substanța se poate izola de atributele sale în felul în care subiectul gramatical poate fi privit în mod separat, și cîiar opus, față de predicatele ce atîrnă

1030 a

e unul din lucrurile de care să se poată spune că există în sine. Dar însușirea acestui lucru *de a nu exista în sine* se poate lua în două înțelesuri : fie prin adaos, fie prin omisiune. În primul înțeles, atributul se zice că nu e în sine, prin aceea că lucrul ce trebuie definit e adăugat altuia. De exemplu, când, voind să definim esența *albului*, am da definiția *omului alb*. Al doilea înțeles se întâlnește atunci când, dimpotrivă, un alt lucru e adăugat termenului pe care vrem să-l definim. De exemplu, dacă, admitând că noțiunea *veșmînt* e egală cu noțiunea *om alb*, am definit *veșmînt* ca fiind *albul*. Omul alb este într-adevăr alb, dar esența lui nu se confundă cu aceea a albului.

Dar se pune întrebarea : noțiunea de *veșmînt* este o esență propriuzisă sau nu ? Răspundem : nu, pentru că esența unui lucru este ființa lui individuală și determinată⁴⁷, dar când e în funcție de predicat pe lângă altul, compusul rezultat din îmbinarea subiectului cu atributul său nu constituie o esență determinată și individuală. Astfel, omul alb nu este o esență individuală anume, dacă e adevărat că acest caracter îl au numai substanțele. De aici rezultă că au esență numai lucrurile a căror noțiune este egală cu o definiție. Nu orice nume care denotă același lucru ca noțiunea constituie o definiție, căci în acest caz orice noțiune ar fi o definiție, fiindcă orice noțiune ar avea un nume, așa că și cuvîntul „Iliada“ ar fi o definiție⁴⁸. De fapt, nu avem de-a face cu o definiție decît dacă e vorba de o noțiune a unui obiect originar, iar prin aceasta înțelegem orice obiect

de el. El termină prin a adopta o soluție de compromis, admitînd că substanța e un subiect, și nu un enunț compus din mai mulți termeni, cu rezerva că nu este un subiect pur, care ar fi totodată și complet indeterminat, și nici o simplă denumire, ci un subiect definit printr-unele dintre atributele sale, cu excluderea tuturor celorlalte, atributele ce-l definesc fiind ceea ce Aristotel va denumi *esență* (sau *quidditate* în terminologia tardivă medievală). Că subiectul nu absoarbe în substanța sa orice atribut i se pare lui Aristotel evident ; chiar dacă creăm în mod artificial un nou subiect (*veșmînt*), care să întrunească vechiul subiect (*om*) și un atribut al său (*alb*), nu vedem însă foarte bine de ce această evidență dispăre atunci cînd înlocuim un accident sau un propriu printr-un atribut reputat pentru Aristotel ca fiind „în sine“.

Soluția nominalistă a problemei Aristotel o examinează cu destulă pătrundere și o respinge în paragraful următor (1030 a, 7—10).

⁴⁷ Aristotel tinde să se sustragă aici poziției dificile semnalate mai sus, căutînd să se apropie de materialism și să rupă ființa ontologică de subiectul logic și chiar de orice alcătuire logică a noțiunii.

⁴⁸ *Iliada* povestește în 24 cînturi, despre luptele aheenilor cu troienii. Dacă definiția unui lucru cu întreg cortegiul său de atribute s-ar putea reda prin denumirea ce o primește, atunci nu ar fi nici o rațiune ca să nu putem defini întreaga poemă a lui Homer prin denumirea de *Iliada* ce i s-a dat. Pentru Aristotel, o poemă ca *Iliada* este exemplul tipic al unei unități în lanț.

care nu constă din raportul între un subiect și predicatul său⁴⁹. Nu vor exista deci esențe pentru formele specifice care nu sînt imanente genului lor, ci numai pentru cele imanente genului, căci numai acestea par a nu fi atribuite altui lucru prin participare, ca o modificare sau ca accident⁵⁰. Dar pentru fiecare din celelalte lucruri⁵¹ va putea să existe un enunț care arată ce înseamnă numele său, dacă există un astfel de nume⁵², adică faptul că cutare atribut aparține cutărui subiect ; sau dacă în loc de un enunț vag vom avea unul mai precis⁵³, dar în cazul acesta nu poate fi vorba nici de definiție, nici de esență⁵⁴. Se spune, e adevărat, că atît definiția, cît și esența se iau într-o mulțime de accepții. Într-adevăr, esența unui lucru înseamnă, într-un sens, Substanța și individualitatea lui determinată, iar în alt sens această esență e echivalentă cu fiecare din predicatele ce se pot afirma despre ea în domeniul diferitelor categorii, cum e cantitatea, calitatea și celelalte de același fel⁵⁵. Tot astfel, după cum termenul a fi revine tuturor categoriilor, dar nu în aceeași măsură — căci el îi revine în primul rînd Substanței, iar celorlalte categorii în chip derivat —, tot astfel caracterul de esență aparține în chip absolut doar Substanței, iar celorlalte categorii numai într-o oarecare măsură. De exemplu, privitor la calitate, ne putem întreba : ce este ? Termenul în care e formulată această întrebare înseamnă că și calitatea intră în domeniul esențelor, dar nu în chip absolut, și cu ea se întîmplă același lucru ca și cu Neființa, despre care anumiți filozofi afirmă⁵⁶ dialectic că există, dar nu în chip absolut, ci ca Neființă. Firește că trebuie să cercetăm cum avem să ne exprimăm despre esență în fiecare caz, dar acest lucru nu e mai important decît acela de a vedea cum stau lucrurile în realitate⁵⁷.

⁴⁹ Nu avem definiție decît pentru ceea ce există în sine, pentru ceea ce e substanță, și nu pentru ceea ce este atribuit ca subiect unui predicat. Originar este echivalent cu prim.

⁵⁰ Aristotel are aici în vedere, în mod incontestabil, participarea platoniciană și teoria Ideilor a lui Platon. Pentru Aristotel, esențele sînt forme specifice imanente lucrurilor sensibile, chiar dacă aparțin genului.

⁵¹ Adică nu numai substanța, așa cum s-a văzut în cele ce precedă, dar chiar și compuşii (ca *om alb*) vor putea avea o definiție ; aceasta însă va fi de o ordine derivată.

⁵² Adică *veșmînt* cînd e vorba de *om alb*.

⁵³ Adică, în loc de *om alb*, vom preciza prin *om avînd o culoare disociantă a vederii* (cf. Ps. Alex., 472, 31—34).

⁵⁴ Decît într-un mod cu totul derivat.

⁵⁵ Acest de-al doilea sens reprezintă o extindere a celui dintîi.

⁵⁶ Aici este vizat Platon, Sof., 237, 256 și urm. Aceeași aluzie o regăsim la Aristotel în *Despre interp.*, 11, 21 a, 32.

⁵⁷ Aristotel ne anunță că discuția dialectică în jurul problemei naturii substanței s-a terminat aici. De acum încolo el se va arăta preocupat de a se bizui pe faptele însele.

De aceea acum, după ce am explicat lămurit ce este *esența*, putem afirma că *esența* va aparține deopotrivă, în chip primordial și absolut, Substanței și, în mod derivat celorlalte categorii, dar în acest din urmă caz nu mai e vorba de *esența* în sens absolut, ci de *esența* calității sau a cantității⁵⁸. Căci trebuie să recunoaștem calitatea de ființă Substanței și celorlalte categorii, fie în sensul că cuvîntul ființă rămîne același, dar își schimbă înțelesul prin omonime, fie în sensul că adăugăm sau oțitem predicatul ființei, în sensul în care spunem, de pildă, că și incognoscibilul este un cognoscibil⁵⁹. De fapt, noi nu vorbim, în acest caz, nici prin omonime, nici prin sinonime⁶⁰, ci raportul e același cu cel pe care-l întilnim cînd întrebuițăm cuvîntul *medical*. E adevărat că termenul acesta e folosit, în diversele lui accepții, despre unul și același obiect, dar care, totuși, nu e unul și același lucru, adică e folosit nu prin omonime, căci termenul *medical* se întrebuițează și despre corp, și despre operație, și despre instrumente, și aceasta nici prin omonime, nici prin sinonime, ci el se referă de fiecare dată doar la un singur lucru⁶¹.

Dar nu are importanță dacă în chestiunea aceasta cineva preferă să se exprime într-un fel sau în celălalt⁶². Ceea ce reiese însă în chip evident e că definiția și *esența* revin, în chip primordial și absolut, substanțelor. Totuși, o definiție și *esență* admit și celelalte lucruri, dar nu în sensul prim.

Dacă admitem aceasta, nu rezultă în chip necesar că există definiție pentru orice exprimă același lucru ca o anumită noțiune. Așa e cazul cînd e vorba de un lucru care are caracterul de unitate, dar nu de unitate datorată continuității, ca de pildă *Iliada*, sau cel datorat unei legături, ci caracterul de unitate adevărată, care se acoperă cu diferitele sensuri ale termenului Ființă. Dar știm că aceasta se întrebuițează în sensul de Substanță, sau de calitate, sau de cantitate. De aceea va exista noțiune și definiție și pentru om alb, dar o astfel de definiție are un alt caracter decît aceea a noțiunii de alb sau de substanță.

⁵⁸ Despre substanță, care are ființa în mod absolut, zicem că *este* pur și simplu ; despre celelalte categorii, intrucit sînt substanțe derivate, spunem că *sînt* adăugînd calificarea calității, cantității etc. ; ele sînt un fel de a fi a subiectului.

⁵⁹ Incognoscibilul este cognoscibil în această calitate (de incognoscibil).

⁶⁰ Despre omonime și sinonime, vezi mai sus IV (Γ), 2, 1003 a, 30. În *Cat.*, 2 început, Aristotel abordează aceeași problemă : nu trebuie să considerăm la fel lucruri care, precum sînt categoriile, nu au în comun decît denumirea.

⁶¹ La arta de a lecu. Precum planta medicinală, instrumentele chirurghului, locul spitalicesc se referă la o artă unică pe care o traduc în diferite feluri, tot așa e și cu categoriile în raport cu substanța ; fiecare o traduce pe aceasta în felul său. Iată de ce avem, pe lîngă definiția sau conceptul substanței, definiții sau concepte de calitate, de cantitate etc.

⁶² Din cele trei de mai sus, dintre care unul adoptat de Aristotel.

CAPITOLUL 5

Dacă cineva vine cu obiecția că noțiunea rezultată din adaosul unui accident ce determină substanța nu constituie o definiție⁶³, atunci se pune întrebarea cu privire la termenii care nu sînt simpli, ci legați indisolubil unii cu alții, și trebuie căutat pentru care din aceștia din urmă există o definiție. Căci, în acest caz, nu putem exprima definiția decît prin adaos⁶⁴. De exemplu, avem de o parte nasul și concavitatea, iar de altă parte cîrnia atribut al nasului cîrn, alcătuit din aceste două noțiuni ce se află una într-alta⁶⁵. Concavitatea și cîrnia nu sînt proprietăți ale nasului prin accident, ci prin esență. Nu e tot așa cu noțiunea de alb, ce se poate aplica, de pildă, lui Callias sau omului, pentru că Callias, care din întîmplare e om⁶⁶, este alb, ci noțiunea de cîrn aplicată nasului este analogă cu cea de masculin aplicată unei viețuitoare⁶⁷, sau cu cea de egal, aplicată la cantitate⁶⁸, sau cu orice alt predicat care „în sine“ aparține unui lucru. Înțeleg prin aceasta atributele în definiția cărora intră noțiunea sau numele subiectului a cărui însușire o exprimă respectivul atribut, care nu poate fi enunțat separat de subiectul său. Astfel, însușirea de a fi alb poate exista separată de noțiunea om, dar noțiunea de feminin nu se poate despărți de cea de viețuitoare. Astfel, vedem că, dacă e vorba de asemenea atribute „în sine“, trebuie să admitem că ele sau nu admit o esență și o definiție sau, dacă admit așa ceva, o iau într-un înțeles diferit, așa cum am arătat mai sus⁶⁹.

Iată încă o dificultate în această chestiune : dacă noțiunea de *nas cîrn* și cea de *nas concav* sînt identice, atunci noțiunea de cîrnie și cea de concav vor fi de asemenea identice. Dacă însă nu sînt identice⁷⁰, pentru că e peste putință să exprimăm noțiunea de cîrn fără de lucrul al cărui atribut în sine este cîrnia⁷¹ — căci aceasta nu e decît o concavitate în conturul exterior al

⁶³ Aristotel a căutat să stabilească în cap. 4 că avem definiție : a) a substanței ; b) a celorlalte categorii ; c) a substanței în uniune cu altă categorie (*om alb*). Acum Aristotel se așază în ipoteza că acest din urmă fel nu este acceptat.

⁶⁴ Prin adăugarea unui atribut la subiect. Întrebarea va fi cum putem defini A prin A + B.

⁶⁵ Cîrnia adică este nas + concav. Cf. *supra* VI (E), 1, 1025 b, 31.

⁶⁶ Cf. I (A), 1, 20.

⁶⁷ Masculul și femela nu sînt specii ale genului animal (precum *cal*, *oaie* etc.) ; pentru Aristotel ele sînt imanente, proprietăți în sine. Cf. D. Bădărău, *Aristote et la dialectique*, „Acta logica“, nr. 1, p. 46. Ele nu sînt susceptibile de a fi definite aparte.

⁶⁸ Nici egalul nu poate fi exprimat în afară de cantitate spre a fi definit aparte.

⁶⁹ Cap. 4, 1030 a, 17—b, 13.

⁷⁰ Și este punctul de vedere la care se oprește Aristotel pentru rațiunea ce urmează.

⁷¹ Adică de nas.

nasului ⁷² —, atunci sau nu vom putea spune *nas cîrn* ⁷³, sau, dacă pronunțăm această expresie, ea nu va exprima altceva decît de două ori același lucru : *nas, nas concav*, pentru că *nas* care e *cîrn* va însemna tot atîta cît *nas, nas concav* ⁷⁴. De aceea e absurd să admitem că există o esență pentru lucrurile de acest fel, căci dacă am admite că există ar trebui să o continuăm cu acest proces logic la infinit, deoarece am fi nevoiți să considerăm că în noțiunea *nas, nas cîrn* ⁷⁵ va mai fi implicată noțiunea de *nas* încă o dată.

1031 a E așadar evident că numai despre Substanță există o definiție. Dacă e vorba să existe o definiție și a celorlalte categorii, ea va exista neapărat doar prin adaos ⁷⁶. Așa e cazul cu noțiunea de calitate și cu cea de impar ; aceasta din urmă nu se poate defini fără ajutorul numărului, după cum nu se poate defini, de pildă, noțiunea de feminin, fără cea de vițuitoare. Prin termenul „definiție prin adaos“ înțeleg acele definiții în care ești silit să exprimi de două ori același lucru, cum s-a întîmplat în exemplele de mai sus ⁷⁷. Dacă aceasta e adevărat, nu va exista definiție nici pentru noțiunile ce sînt legate laolaltă, cum e, de pildă, cazul noțiunii de număr impar. Dacă nu ne dăm seama despre aceasta, faptul e datorat împrejurării că definițiile noastre nu sînt precis formulate. Chiar dacă se admite ⁷⁸ că există astfel de definiții, trebuie să recunoaștem că ele sau sînt de un fel deosebit, sau, după cum am spus ⁷⁹, termenii definiție și esență se iau în mai multe sensuri. Așa că, într-un sens, nu va exista definiție și esență decît pentru substanțe, totuși, în alt sens, va exista noțiunea de definiție și de esență și pentru celelalte lucruri ce nu sînt substanțe. Prin urmare e un lucru evident că definiția este expresia esenței, că aceasta nu se află decît în substanțe, sau că, cel puțin, în ele doar se află în chip primordial și absolut și în cea mai mare măsură.

⁷² În vreme ce concavitățile este un atribut a diverse lucruri (de pildă o oglindă poate fi concavă).

⁷³ Ci numai *cîrn*. În același fel spunem : o *dreaptă*, o *curbă*, știind că nu poate fi vorba decît de o linie.

⁷⁴ Intr-adevăr, *cîrn* fiind totuna cu *nas concav*, atunci *nas cîrn*, dacă înlocuim *cîrn* cu valoarea sa, va fi tot una cu *nas, nas concav*.

⁷⁵ Fiindcă vom înlocui și de data aceasta *cîrn* prin *nas concav* și vom avea *nas, nas, nas concav*. Ar fi să mergem la infinit ; or aceasta nu se poate (Cf. II (a), 2, 994 b, 30).

⁷⁶ Ceea ce înseamnă că și cuvîntul definiție se ia în mai multe înțelesuri. În cele din urmă, Aristotel va întruni definițiile sub trei aspecte : prin materie, prin formă, prin reunirea formei și materiei (Cf. VIII (H), 2, 1043 a, 14).

⁷⁷ Repetarea, inevitabilă dacă vrem să fim exacti, ne descoperă dualitatea care se ascunde în astfel de attribute, prin faptul că nu putem să neglijăm de a menționa subiectul care, după cum am spus, nu absoarbe atributul.

⁷⁸ Această concesie Aristotel o face. Avem deci definiția într-un sens primordial a noțiunilor simple și definiția într-un sens derivat a naturilor compuse.

⁷⁹ 1030 a, 17-b, 13.

CAPITOLUL 6

Se vedem acum dacă esența e tot una cu fiecare lucru sau dacă e deosebită de el⁸⁰. Cercetarea aceasta ne va folosi la studiul Substanței, căci, pe cit se pare, fiecare lucru e identic cu substanța sa, și despre quidditate se spune că e substanța fiecărui lucru. În expresiile ce constau însă dintr-un subiect și un predicat prin accident, quidditatea pare a fi deosebită de lucrul pe care-l desemnează o astfel de expresie ; așa, „om alb“ este ceva deosebit de noțiunea omului alb. Dacă între acestea ar fi identitate, ar fi identitate și între esența omului și aceea a omului alb, căci, după cum se spune că *om* și *om alb* e același lucru, așa și esența omului alb și aceea a omului ar fi identice⁸¹.

Dar s-ar putea obiecta că aici nu se impune în chip necesar concluzia că quidditatea lucrurilor ce au un predicat accidental e aceeași cu quidditatea lucrurilor luate în sine. Într-adevăr, termenii extremi ai silogismului nu sînt identici în același fel cu termenul mediu⁸². S-ar putea crede, poate, că cel puțin e valabilă concluzia că termenii extremi sînt identici cînd amîndoi constau din accidente ; de pildă, dacă ar fi identitate între

⁸⁰ Importanța problemei care se pune acum e capitală. Sistemul de gîndire aristotelic și cel platonician se apropie aici cel mai mult, avînd ca bază comună eleatismul, pe care ambele filozofii îl combat fără a-l putea învinge cu totul și a-l putea elimina, atît una cit și cealaltă, din complexiunea lor. De unde o asemănare ce apare deodată între Ideile platoniciene și esențele aristotelice. Problema care se pune totuși în fața lui Aristotel este de a ști dacă esența este transcendentă lucrului, în care caz Liceul nu se opune Academiei ale cărei învățături vrea să le răstoarne, sau dacă esența se confundă cu lucrul, soluție care ar duce la acel imanentism în virtutea căruia Aristotel se opune lui Platon. Capitolul de față îi dă tocmai lui Aristotel ocazia unei confruntări a propriei sale doctrine cu platonismul.

⁸¹ Uniunile alcătuite dintr-o substanță și un accident al acesteia nu sînt propria lor quidditate ; ceea ce se poate demonstra prin absurd. Să luăm într-adevăr *om alb*. Presupunem că *quidditatea de om alb* ar fi una cu *om alb* ; dar *om alb* e tot una cu *om*, iar *om* e tot una cu *quidditate de om* ; ar rezulta deci că *quidditatea de om alb* ar fi tot una cu *quidditate de om*, ceea ce este absurd.

⁸² Aristotel are în vedere raționamentul de mai sus, asupra căruia s-ar face obiecția că nu e în totul corect. Pentru a înțelege rezerva care intervine să enunțăm raționamentul sub formă silogistică ; obținem :

Om alb este quidditate de om alb
Om este om alb
Om este quidditate de om alb
Quidditate de om este om
Quidditate de om este quidditate de om alb.

Avem aici un sorit compus dintr-un prim silogism, al cărui concluzie este majora unui al doilea silogism. Constatăm că identitatea termenilor din minora primului silogism este prin accident, în vreme ce identitatea termenilor din majora primului silogism și aceea a minorei celui de-al doilea este substanțială. Cînd zicem, într-adevăr, că *om* este identic cu *om alb* ne sprijinim pe o propoziție a sofistilor (cf. VI (E), 2, 1026 b, 15) ; aceștia arată că dacă *om* ar fi deosebit de *om alb*, ar rezulta că Coriscus, care este totodată *om* și *om alb*, ar fi deosebit de el însuși.

esența termenului *alb* și aceea de *cult*⁸³. Cred însă că nimeni nu va admite valabilitatea unei asemenea concluzii.

Cînd e vorba de lucrurile așa-numite *în sine*, e oare necesar să admitem identitatea, pe de o parte, între substanța lor, și, pe de alta, esența lor? De pildă, dacă există substanțe de așa fel că nici o altă substanță sau realitate nu le-ar fi anterioară, cum sînt Ideile, de care vorbesc unii filozofi⁸⁴? Răspundem: dacă într-adevăr Binele în sine e deosebit de esența binelui, dacă Animalul în sine e deosebit de esența animalului, sau dacă, mai departe, Ființa în sine ar fi deosebită de quidditatea ființei, vor exista atunci alte substanțe, alte naturi și alte Idei în afară de cele pomenite de noi⁸⁵ și, pe lingă asta, aceste substanțe vor fi anterioare, dacă e adevărat că quidditatea e totuna cu substanța. Iar dacă Ideile vor fi separate de quidditatea lor⁸⁶, nu va mai exista știință despre nici o Idee și, pe de altă parte, esențele n-ar mai fi reale⁸⁷. Prin separație înțeleg că în Binele în sine nu se mai găsește ca inherentă esența Binelui în sine și că nici în esența Binelui în sine nu se află ca immanent Binele în sine⁸⁸. Căci cunoașterea oricărui lucru constă în cunoașterea esenței acestui lucru. Fie că e vorba de Bine, fie de celelalte Idei, rezultatul e același⁸⁹. Așa că, dacă esența Binelui nu e totuna cu Binele, atunci nici quidditatea Ființei nu e același lucru cu Ființa și nici quidditatea Unului nu mai e același lucru cu Unul⁹⁰.

De asemenea trebuie să admitem sau că esența e identică cu lucrul respectiv în toate cazurile, sau că ea nu e identică cu el în nici un caz, așa că, dacă quidditatea Ființei nu e identică cu Ființa, așa se va întîmpla cu toate celelalte lucruri.

Apoi, trebuie să admitem că lucrul căruia nu-i e inherentă esența Binelui nu e un bine, de unde urmează neapărat că, de pildă, Binele și esența lui formează o unitate, după cum o unitate formează și Frumosul și esența

⁸³ Dacă, fiind date două accidente, anume *alb* și *cult*, *om* ar fi identic (ca mai sus) cu *om alb* și totodată, în virtutea aceluiași principiu, cu *om cult*, ar urma că, prin eliminarea termenului mediu, *om alb* ar fi identic cu *om cult*, ceea ce ar putea să însemne că *alb* e identic cu *cult*.

⁸⁴ Platonicienii.

⁸⁵ Ceea ce înseamnă să împingem platonismul la limite absurde.

⁸⁶ Așa cum pretind platonicienii.

⁸⁷ Cunoscînd esențele nu am mai cunoaște și Ființele, precum cunoscînd Ființele nu am mai cunoaște esențele.

⁸⁸ Aristotel alege un exemplu privilegiat care ne duce la o consecință neașteptată. Dacă quidditatea ființei este separată de ființă, înseamnă că nu ființează, că nu este.

⁸⁹ Dacă quidditatea Ființei nu există, apoi nu există nici un fel de quidditate, deoarece nu ar fi nici o rațiune să ne inchipuim că celelalte quiddități trebuie tratate în chip deosebit.

⁹⁰ Ființa se comportă ca Unul. Vezi III (B), 3, 998 b, 22; V (Δ), 6 și 7.

Frumosului. Același lucru e valabil pentru toate lucrurile⁹¹ care nu sînt predicate ale altora, ci există în sine, primordial. Dacă există astfel de lucruri, ele sînt suficiente prin ele însele, chiar dacă n-ar exista Ideile și chiar dacă acestea există, lucrurile în sine, primordiale ar fi poate suficiente într-o măsură încă și mai mare⁹². Totodată e clar că, dacă Ideile există realmente așa cum le concep unii, subiectul sensibil despre care se afirmă că există o Idee nu va putea să aibă caracterul de substanță. Într-adevăr, Ideile sînt în chip necesar substanțe, ele nu pot exista în funcție de un subiect, căci atunci ele n-ar mai exista decît prin participarea la acest subiect sensibil⁹³.

Din aceste argumente reiese că orice lucru în sine e totuna cu esența lui, dar nu prin accident, și că cunoașterea fiecărui lucru se reduce de fapt la cunoașterea quiddității sale, așa că, chiar dacă în cugetul nostru le deosebim una de alta, ele formează o unitate⁹⁴.

Cît despre lucrul prin accident, ca albul și cultul, din pricina dublului înțeles în care se iau aceste atribute împreunate cu un subiect, nu sîntem îndreptățiți să spunem că, în acest caz, esența e totuna cu obiectul respectiv. Căci spre a lua, de exemplu, noțiunea alb, ea înseamnă întii obiectul căruia îi revine acest atribut⁹⁵ și apoi înseamnă accidentul. Așa că, într-o privință, esența e identică cu lucrul, iar în altă privință nu, pentru că esența omului și aceea a omului alb nu sînt identice între ele, dar sînt identice doar prin însușirea lor accidentală.

Absurditatea încercării de a despărți un lucru de esența lui ar apărea și mai clară dacă am da un nume fiecăreia din aceste esențe. Într-adevăr, atunci, în afară de prima esență, ar mai exista alături de ea alta, cum ar fi cazul, de pildă, cînd pe lîngă esența Calului ar mai fi o altă esență a esenței. Calului, și așa mai departe la infinit⁹⁶. Dar atunci ce ne împiedică să admitem numaidecît că unele lucruri sînt totuna cu esența lor, dacă, după părerea noastră, substanța e totuna cu esența ? Ba ceva mai mult : nu numai că substanța și esența sînt același lucru, dar chiar și definiția lor e identică, după cum reiese limpede din ceea ce am spus mai sus, căci nu prin accident Unul, de pildă, și esența Unului sînt același lucru.

1032 a

⁹¹ Adică pentru toate lucrurile care se prezintă ca Ființa, Unul și Binele și Frumosul.

⁹² Căci Ideile nu prezintă, în acest caz, nici un folos ; ele pierd orice însemnătate.

⁹³ Aristotel arată că Platon este nevoit să conteste că lucrurile sensibile ar fi substanțe ; altfel și-ar năruie concepțiile despre natura Ideilor. Dacă într-adevăr acestea ar exista în funcție de substanțe sensibile, ele ar participa, și nu invers.

⁹⁴ În ultimă analiză, a cunoaște un lucru este a-i cunoaște quidditatea sau esența. Pentru prima oară ne lovim în capitolul de față de dualitatea cunoașterii și ființei pe care o vom regăsi mereu la Aristotel (Hamelin, *Système d'Arist.*, 127).

⁹⁵ De exemplu, *Socrate* care este alb (prin accident) și însușirea de *alb*.

⁹⁶ Revenim la ceva analog cu cele expuse în cap. 5, 1030 b, 35.

Afară de aceea, dacă admitem că esența e altceva decît lucrul căruia îi aparține, atunci vom merge la infinit⁹⁷. Vom avea astfel, de o parte, Unul, iar de altă parte esența Unului, și pentru fiecare din acești doi termeni va trebui să admitem cîte o altă esență, și așa mai departe la infinit. Deci e evident că, atunci cînd e vorba de lucrurile numite în sine în mod primordial, esența fiecărui lucru e totuna cu lucrul respectiv. Obiecțiunile sofistice prin care se atacă teza noastră, cît și chestiunea de a ști dacă e identitate între Socrate, de exemplu, și esența lui Socrate⁹⁸, pot fi rezolvate evident prin aceeași soluție, căci de fapt n-au nici o importanță în sine exemplele de la care pornim, fie cînd punem chestiuni de acest fel, fie cînd se întîmplă să le rezolvăm. Astfel, am arătat în ce sens este identitate între fiecare lucru și esența sa, și în ce sens nu există această identitate.

CAPITOLUL 7

Printre lucrurile ce iau naștere prin devenire, unele sînt datorate naturii, altele artei, iar altele întîmplării⁹⁹. Tot ce devine ia naștere prin ceva, din ceva și devine ceva. Prin acest *ceva* înțeleg ceea ce devine conform fiecărei categorii : substanță, cantitate, calitate sau loc¹⁰⁰.

O devenire se numește naturală¹⁰¹ cînd ea provine din natură. Lucrul din care provine ceva îl numim materie ; acel ceva prin care provine e un lucru ce există în chip natural ; lucrul provenit este sau un om, sau o plantă, sau altceva de acest fel, și acestea sînt lucrurile pe care noi le numim mai ales substanțe¹⁰². Toate ființele a căror devenire e datorată fie naturii, fie artei au o materie, căci fiecare din aceste ființe are posibilitatea de a fi și, totodată, de a nu fi, iar această posibilitate constituie

⁹⁷ Separînd esența de lucru, această esență va fi la rîndul ei un lucru ; vom avea esențe de esențe, la infinit.

⁹⁸ Dacă ar fi identitate între Socrate și esența lui Socrate, să presupunem că Socrate este alb sau chel și urmează că esența lui Socrate ar fi identică cu esența lui Socrate alb sau chel, adică substanța ar fi identică cu accidentul ; dacă Socrate ar fi deosebit de esența sa, ar urma că este deosebit de sine. Ambele ipoteze sînt absurde (cf. Ps. Alex., 485, 35).

⁹⁹ În primul fel intră animalele, în al doilea o casă sau o statuie, în al treilea sănătatea (Ps. Alex., 478, 3—6).

¹⁰⁰ Lucrul adică devine substanță, cantitate etc.

¹⁰¹ Primul fel de mai sus.

¹⁰² Avem deci materia din care provine o ființă, apoi ființa din care provine și care există în chip natural, în fine ființa generală, care este un compus al celor doi factori de mai sus.

pentru fiecare lucru materia lui ¹⁰³. În genere, aparține naturii atît acel ceva din care o ființă provine, cît și forma pe care o ia prin devenire ¹⁰⁴, căci ceea ce devine are o natură, cum e, de pildă, planta sau animalul. Apoi și acel ceva prin intermediul căruia are loc procesul devenirii este tot natura, dar natura luată în sens de formă, de aceeași specie cu produsul și care există dinainte în alt exemplar, căci acel ce dă naștere unui om e tot un om ¹⁰⁵.

În acest fel are loc procesul devenirilor naturale. Toate celelalte deveniri se numesc producții. Toate producțiile purced sau din artă, sau din potență, sau din gândire. Unele din ele purced și din întîmplare sau la noroc ¹⁰⁶, la fel cum se întîmplă uneori în producțiile naturale, căci și în acest domeniu unele ființe iau naștere din sămînță, pe cînd altele se nasc fără sămînță ¹⁰⁷. Dar de acestea ne vom ocupa mai tîrziu ¹⁰⁸. Cît despre producțiile artistice, ele sînt acelea a căror formă este în sufletul artistului. Prin formă înțeleg esența fiecărei ființe și substanța ei primă ¹⁰⁹. În acest sens au, oarecum, aceeași formă și contrariile, căci substanța privațiunii ¹¹⁰ nu e altceva decît substanța opusă, după cum, de pildă, sănătatea este substanța bolii, căci aceasta se manifestă prin lipsă a sănătății, iar în mintea medicului, ca și în știință, rezidă noțiunea sănătății. Noțiunea sănătății se naște în mintea medicului astfel : dacă, de pildă, își zice el,

¹⁰³ Materia are potența (de pildă de a fi un par, o masă, un prag etc.); potența se va traduce în act sau nu.

¹⁰⁴ La baza unei ființe naturale se găsește materia și forma.

¹⁰⁵ Așadar, materia și forma se găsesc atît la ființa care generează, cît și la ființa generată; forma este de aceeași specie la generator și la generat. Acest pasaj devine clar dacă îl confruntăm cu V (Δ), 4 și 18 și IX (Θ), 8, 1049 b, 27; vezi și *Fiz.*, II, 1, 193 a, 28.

¹⁰⁶ Aristotel a înmulțit deci felurile devenirii față de 1032 a, 13. Totuși, nașterea prin artă, potență sau gândire apare deja în VI (E), 1, 1025 b, 23, agentul unei produceri artificiale dovedind artă, o capacitate oarecare sau o iscusință în gândire.

¹⁰⁷ S-ar naște fără sămînță peștii (*Hist. anim.*, VII, 15, 569 a, 1) și insectele (*De gen. anim.*, II, 1, 732 b, 12).

¹⁰⁸ Despre ființele ce se nasc din întîmplare sau la noroc, Aristotel va trata 1032 b, 23—30 și 9, 1034 a, 9—21.

¹⁰⁹ Aristotel deosebește mereu substanța primă și substanța secundă. Substanța primă este pentru el individul concret, în vreme ce substanța secundă e genul. Dar individul e compus din formă și materie (o ființă vie individuală e o formă încarnată) și substanța primă, adică individul, nu va fi numai esență sau formă, așa cum spune Aristotel în pasajul de față. Totuși, ceea ce apare ca constitutiv în înțelesul cel mai plin pentru o ființă individuală este forma, în vreme ce materia preexistă individului în starea ei amorfă. Forma din individ este în chip preeminent substanța sa.

¹¹⁰ Aristotel identifică aici contrariul cu privațiunea, în vreme ce în genere ele exprimă, pentru el, opoziții cu totul deosebite (Cf. *Cat.*, 10, 12 b, 26—13 a, 17). Dar în pasajul de față el pare mai mult că vrea să asimileze devenirea cu o trecere de la absență la prezență sau invers (de unde ivirea opoziției de obicei și de privațiune), care, la rîndul ei, este totuna cu ivirea unei însușiri în raport cu contrariul ei (care e negarea însușirii); astfel, sănătatea și boala ar fi două contrarii, dar una este și lipsa celeilalte.

sănătatea constă în cutare lucru anume, atunci dacă vrem să fim sănătoși trebuie să existe acest cutare lucru, să-i zicem echilibrul, îngrijindu-ne ca să avem căldura necesară pentru realizarea acestui echilibru. Și, în mintea medicului, acest proces de judecată continuă pînă ajunge la ultimul element pe care el are puțința să-l realizeze. Mișcarea lui, care, pornind de la acest punct, îl duce la înfăptuirea sănătății, se numește producție. De unde urmează că, oarecum, sănătatea provine din sănătate ; iar casa dintr-o casă, ceea ce are materie din ceea ce e lipsit de materie. Într-adevăr, medicina și arta de a construi sînt forma sănătății și a casei, și cînd vorbesc de substanța lipsită de materie înțeleg esența ¹¹¹.

O parte din producțiile și mișcărilor descrise mai sus se numește concepție ; iar cealaltă realizare ; ceea ce provine din principiu și din formă este concepție ; ceea ce provine din ideea finală a artistului se numește realizare ¹¹². Și procesul acesta e analog în fiecare din stadiile intermediare ale acestei operații a minții. Zic, de pildă, că dacă cineva vrea să se însănătoșeze va trebui să realizeze echilibrul. Dar în ce constă acest echilibru ? Zicem : în cutare lucru. Iar acesta se va realiza dacă organismul își va produce căldura necesară. Dar căldura cum se va obține ? Prin cutare alt lucru. Dar acest cutare lucru există potențial, iar acesta este deja la îndemîna noastră ¹¹³.

Prin urmare, cauza eficientă și ceea ce produce prima mișcare pentru obținerea sănătății este forma prezentă în spiritul medicului, cînd sănătatea purcede de la artă ; dacă însă cauza e datorată întîmplării, ea constă din orice constituie începutul acțiunii aceleuia care lucrează conform artei pentru a realiza sănătatea ¹¹⁴. Să zicem că principiul vindecării constă

¹¹¹ Acest lung pasaj e o atestare a felului în care Aristotel concepe cauzalitatea în devenire. Nașterea ființelor naturale i se pare că nu are nevoie de prea multe explicații, ea fiind o generație, adesea prin procreație. Dar producerea ființelor artificiale (o casă, sănătatea la un bolnav) se efectuează prin „informarea“ unui pacient de către un agent ; prin această operație, cum este trecerea de la boală la sănătate, se realizează o substanță care era lipsă. Dar ideea lipsei de împlinit implică la agent o serie de idei intermediare (sănătatea este un echilibru între cald și rece, acest echilibru trebuie obținut dezvoltînd căldura corpului, căldura se dezvoltă prin masaj) ; dorind împlinirea, el dorește intermediarele pe care le are în minte și în special ultimul intermediar (dorind sănătatea bolnavului, medicul dorește fricțiunea acestuia ; dorind casa, arhitectul dorește intrunirea pietrelor din care va fi construită). Dar nu elementele intermediare sînt înzestrate cu virtutea necesară care duce la producție ; principiul motor, cauza eficientă, este forma substanțială din spirit (sănătatea la medic, casa la arhitect) ; ceea ce produce este substanța lipsă pe care agentul o are în minte (adică ceea ce produce sănătatea e sănătatea din intelectul medicului). În concluzie, producția este trecerea de la potență la act, de la lipsă la împlinire, cu ajutorul unui agent.

¹¹² Despre concepție și realizare, Aristotel tratează și în *De an.*, III, 10, 433 a, 15.

¹¹³ Ceea ce e în potență este în puterea agentului.

¹¹⁴ Căldura necesară corpului spre a duce la echilibru poate să apară și fără fricționarea din partea medicului.

în producerea căldurii, iar medicul produce această căldură prin fricționare. Atunci căldura care e în trup este sau o parte a sănătății, sau e urmată, fie imediat fie prin mai multe intermediare, de ceva de același fel, care e o parte a sănătății. Acest ultim intermediar e cel care înfăptuiește o parte a sănătății și, în această calitate, e și el o parte a sănătății, precum, tot astfel, pietrele, de pildă, jucînd rolul de ultim intermediar la construirea casei, sînt o parte a casei, și așa mai departe cu toate celelalte lucruri.

Așadar, precum am spus, devenirea e peste puțină dacă nu există mai înainte ceva care să devină. Acum, că trebuie să existe o parte din obiectul ce devine este evident. Căci materia este o parte, pentru că ea este inerentă obiectului rezultat din devenire, și ea devine. Dar intră ea oare și ca element în definiția lucrului ? Desigur, căci înțelesul în care noi determinăm, de pildă, natura cercurilor de aramă este dublu : determinăm materia lor, spunînd că este arama, iar forma lor, spunînd că e cutare figură, iar figura aceasta e genul proxim în care se subsumă cercul. Prin urmare, în definiția cercului de aramă intră și materia ¹¹⁵.

Așa se face că unele lucruri, o dată ce iau naștere, se numesc după materia din care provin, dar nu spunem despre ele că sînt cutare lucru, ci „din cutare lucru“. De exemplu, nu spunem despre o statuie că e *piatră*, ci că e *din piatră* ¹¹⁶. Dimpotrivă ¹¹⁷, omul care revine la sănătate nu ia numele lucrului de la care a pornit pentru a ajunge la sănătate. Motivul e că el ajunge la starea de sănătate pornind de la o stare de privațiune și de la un substrat pe care-l numim materia sa. De exemplu, ceea ce devine sănătos este omul și, totodată, bolnavul. Totuși, se spune mai de grabă că sănătatea provine dintr-o stare de privațiune ¹¹⁸. Bunăoară, cineva devine sănătos din bolnav mai curînd decît dintr-un om. Astfel, se zice despre omul sănătos nu că e bolnav ¹¹⁹, ci că e om și om sănătos. Cînd starea de privațiune e neclară și nu poartă un nume, cum e cazul, de pildă, cu arama ce n-are încă o anume formă, sau cu cărămizile sau cu lemnele ce n-au luat încă înfățișarea casei ¹²⁰, atunci se pare că producerea acestor

¹¹⁵ Așadar, elementul preexistent al oricărei deveniri va fi, pentru Aristotel, materia, dar concepția aristotelică despre materie nu e în totul materialistă.

¹¹⁶ Deși orice ființă provine din materie, aceasta nu-i impune lucrului denumirea ; lucrul va fi desemnat numai printr-un determinativ derivat din ea.

¹¹⁷ Acum va fi vorba de devenirea cu schimbare.

¹¹⁸ Un lucru provine de la privațiunea sa și, totodată, de la materie. Dar în cazul analizat se spune mai degrabă că provine de la privațiune.

¹¹⁹ Cum se zice de statuie că e de piatră.

¹²⁰ Privațiunea statuii, a casei etc. nu comportă denumiri ; motivul este că arama este privațiunea unui număr indefinit de forme, pe cînd boala este numai privațiunea sănătății.

lucruri se face printr-un proces al elementelor materiale analog aceluia prin care, cum am văzut, omul bolnav se face sănătos. De aceea, după cum în cazul de mai sus lucrul devenit nu se numește cu numele lucrului din care a devenit ¹²¹, tot așa și în acest din urmă caz statuia nu se numește, de exemplu, *lemn*, ci, printr-o modificare a cuvântului, se spune că e *de lemn*, că e *de aramă*, și nu *aramă*, că e, respectiv, *de piatră*, iar nu *piatră*. Tot astfel, casa va fi *de cărămizi*, nu *cărămizi*. Totuși, de fapt, dacă cercetăm lucrul mai de aproape, nu se poate spune așa, pur și simplu, că o statuie provine din lemn sau că o casă provine din cărămizi, căci lucrul din care provine trebuie mai întâi să se schimbe și nu rămîne așa cum este ¹²². Așa se explică și felul denumirilor de mai sus.

CAPITOLUL 8

Prin urmare, ceea ce devine, devine *prin* ceva — prin aceasta înțeleg principiul generațiunii — și *din* ceva, iar prin aceasta nu se înțelege privațiunea, ci materia. Cum trebuie interpretată această afirmație am lămurit mai înainte ¹²³; ceva devine, de pildă, o sferă, un cerc sau indiferent orice alt lucru. Iar după cum factorul care produce ceva nu produce nici substratul, să zicem arama, tot așa el nu produce nici sfera ¹²⁴, decît numai prin accident, pentru că sfera de aramă e o sferă, iar factorul o produce. Căci a produce un anumit lucru înseamnă, plecînd de la un subiect luat în sensul plin al cuvîntului, să produci un lucru determinat ¹²⁵. Prin aceasta înțeleg că a face aramă rotundă nu înseamnă a produce rotundimea sau sfera, ci înseamnă altceva, adică a produce această formă în altceva ¹²⁶. Dacă într-adevăr am produce forma, am
1033 b produce-o din ceva deosebit, cum am arătat mai sus ¹²⁷. De pildă, a face

¹²¹ Cele spuse aici de Aristotel trebuie înțelese în modul următor: orice lucru provine pornind de la o materie și de la privațiunea unei forme; de regulă el își dobîndește denumirea luînd ca bază privațiunea; dar dacă aceasta rămîne nedeslucită, se ia ca denumire derivația din materie.

¹²² Adică ceea ce predomină nu e persistența, ci totema schimbarea.

¹²³ În capitolul precedent (1032 a, 17—1033 a, 16).

¹²⁴ Adică nu produce sfera ca formă, ca esență, ci numai cutare sferă ca fiindă particulară, provenită prin accident.

¹²⁵ Care este un obiect singular: cutare sferă de aramă pe cutare mormînt.

¹²⁶ Sfera în aramă (arama fiind altceva decît o sferă).

¹²⁷ 1033 a, 25. Subiectul fiind materia, sau un compus dintr-o materie și o formă, forma nouă, în al doilea caz, ar proveni din forma veche și materie, iar, în cel dintîi, din materie.

o sferă de aramă înseamnă a face din cutare lucru, care e arma, cutare alt lucru, care e sfera.

Dacă și forma¹²⁸ ar fi datorată unui astfel de mod de producere, evident că și ea ar fi produsă în același chip și că lanțul acesta de produceri al unei forme din alta ar fi infinit¹²⁹. De aici reiese limpede că forma sau oricare ar fi numele ce trebuie să-l dăm figurii realizate în materia sensibilă nu e supusă devenirii, nici nu se naște, ca și în cazul esenței¹³⁰, căci ea, adică forma, e ceea ce ia naștere în alt lucru, datorită fie naturii, fie artei, fie unei puțințe¹³¹. Dar ceea ce se face este, de pildă, o sferă de aramă, căci e făcută din aramă și din forma sferică. Forma a fost realizată în cutare material, iar produsul e o sferă de aramă. Dar dacă va exista, în genere, un proces de devenire al esenței sferei, atunci va trebui ca ceva să provină din ceva, căci în mod permanent obiectul provenit astfel va trebui să fie divizibil¹³², și ca o parte din el să fie cutare lucru, iar cealaltă parte cutare alt lucru, adică o parte să consistă din materie, iar cealaltă din formă. Dacă deci definiția sferei constă în a spune că ea e o figură a cărei suprafață își are toate punctele egal depărtate de centru, în această definiție vom deosebi, pe de o parte materialul¹³³ în care se va realiza lucrul, pe de o altă parte forma¹³⁴ anume realizată în acest material și, în al treilea rând, produsul considerat în totalitatea lui¹³⁵, cum e sfera de aramă. Din ceea ce precedă rezultă limpede că ceea ce se numește formă sau substanță nu e supus procesului devenirii, că ceea ce devine este doar complexul rezultat din îmbinarea formei cu materia, că orice lucru devenit conține materie și că el constă, pe de o parte din materie și, pe de alta, din formă.

Acum se pune întrebarea¹³⁶: mai există vreo sferă în afara sferelor sensibile sau vreo casă în afara caselor de cărămizi? Sau, în cazul când ar fi așa, n-ar rezulta oare că atunci nu ar mai putea lua naștere cutare

¹²⁸ Adică ceea ce am denumit în nota precedentă forma veche.

¹²⁹ Aristotel susține că putem concepe o materie pură, dar nu o găsim realizată nicăieri. Arama este și ea o materie formată (în forma de aramă); la rândul ei materia din care s-a făcut arama este formată; și așa la infinit. Elementele materiale prime (apa, aerul, focul și pământul) nu sînt nici ele informe.

¹³⁰ Un om brun poate deveni alb, dar negrul nu devine alb.

¹³¹ Se pot compara aceste trei feluri de devenire cu cele enunțate la începutul capitolului 7. Cf. și VI (E), 1, 1025 b, 23, unde gîndirea apare teoretică sau poetică sau practică.

¹³² În formă și materie, după cum apare mai departe.

¹³³ Genul fiind tot una cu materia.

¹³⁴ Diferența, care este forma specifică.

¹³⁵ Adică compusul materiei și formei.

¹³⁶ Întrebarea se face în cadrul platonismului. Dacă forma nu devine, există ea oare în veșnicie și apare la lucrurile sensibile?

lucru individual¹³⁷? De fapt, forma înseamnă cutare însușire a lucrului¹³⁸; ea nu se reduce la exemplarul individual și definit, ci ea produce și dă naștere, din cutare lucru determinat, altui lucru înzestrat cu cutare însușiri; astfel că, după devenirea sa, acesta din urmă e un lucru înzestrat cu respectivele însușiri. Însă cutare întreg determinat, un Callias sau Socrate, de pildă, e în aceeași situație ca sfera de aramă, individuală și concretă, pe cînd om și viețuitoare ocupă aceeași poziție ca sfera de aramă considerată în general.

E deci limpede că acea cauză a formelor, cum obișnuiesc unii¹³⁹ să numească Ideile, nu poate, presupunînd că există așa ceva în afara exemplarelor concrete, să slujească la nimic cînd e vorba de procesul devenirii și de substanțe și că, cel puțin din acest motiv, Ideile nu ar putea constitui substanțe în sine.

La anumite lucruri se vede lămurit că născătorul e de același fel ca și lucrul căruia i-a dat naștere, fără ca unul să fie numericește¹⁴⁰ identic cu celălalt; unul e identic cu celălalt doar ca formă. Aceasta are loc în procesul nașterilor ce se produc conform naturii, căci omul dă naștere tot unui om. Dar trebuie să facem o excepție cu cazurile în care ceva ia naștere contra firii, cum se întîmplă, de pildă, cu calul care dă naștere catîrului¹⁴¹. Însă și în acest caz procesul nașterii e analog cu cel indicat mai sus, numai că ne lipsește un nume pentru genul imediat superior, care e comun calului și măgarului, anume ceva intermediar între amîndouă, cum este de fapt catîrul.

Se vede deci că nu e de loc nevoie să stabilim Ideea ca un model pentru lucrurile concrete, căci mai ales pentru acestea ar fi utile modelele, deoarece tocmai aceste lucruri concrete sînt substanțe în adevăratul sens al cuvîntului. De fapt, elementul generator e suficient pentru procesul nașterii, și el e cauza înfăptuirii formei în materie. Astfel, întregul rezultat al devenirii e o formă de cutare fel, înfăptuită în anume oase și în anume cărnuri, în speță să zicem în individul Callias sau Socrate, deosebit ca materie de generatorul său, căci materia e deosebită, dar identică cu el prin formă, căci forma este indivizibilă¹⁴².

¹³⁷ Ceea ce rezultă din demonstrația lui Aristotel în cap. 6, 1031 b, 15—18.

¹³⁸ Ea nu e o substanță dată aparte și nu există decît în unire cu o materie.

¹³⁹ Platonicienii. Tot pasajul este un nou atac la adresa idealismului platonician.

¹⁴⁰ Expresie aristotelică: indivizii unei specii diferă prin număr.

¹⁴¹ Catîrul nu face parte din specia calului.

¹⁴² Textele în care Aristotel atribuie individualitatea formei sînt tot atît de numeroase ca acelea în care principiul individualității ar fi materia. În această dificilă problemă se poate consulta D. Bădărău, *L'Individuel chez Aristote*.

CAPITOLUL 9

Ne-am putea pune întrebarea de ce unele lucruri, cum e sănătatea, iau naștere datorită fie artei, fie întâmplării ¹⁴³, pe cînd cu altele se întîmplă altfel, cum este cu casa. Pricina e că materia, care condiționează devenirea lucrurilor realizate sau produse de artă, și care posedă în ea o parte a lucrului produs, materia, zic, e de așa natură că se poate mișca prin sine însăși, iar alteori nu are însușirea aceasta. În primul caz materia e capabilă de cutare mișcare anume; în alt caz însă ea nu poate face această mișcare. Într-adevăr, multe viețuitoare sînt înzestrate cu o mișcare spontană, dar nu pot executa cutare mișcare anume, de pildă aceea de a dansa. Toate lucrurile deci a căror materie e de acest din urmă fel, cum sînt pietrele, nu vor fi capabile de cutare anume mișcare fără intervenția unui agent dinafară, măcar că pot să se miște în cutare fel în mod spontan ¹⁴⁴. Tot așa e și cu Focul. De aceea unele lucruri nu vor putea exista fără intervenția artistului sau a meșterului, iar altele vor putea exista și fără acest sprijin din afară. În acest din urmă caz vor putea fi puse în mișcare de lucruri ce nu posedă arta respectivă, dar care ele însele pot fi puse în mișcare, sau de alte lucruri care de asemenea nu posedă arta respectivă, sau de unul din propriile lor elemente.

Din cele spuse rezultă că totul ia naștere, oarecum dintr-un lucru de același fel, cum se întîmplă cu procesul nașterilor din natură, sau dintr-un lucru denumit la fel cu lucrul produs, precum casa provine din casa plănuită în mintea arhitectului — căci aici arta e egală cu forma casei —, sau care conține într-însa o parte din ea ¹⁴⁵, exceptînd cazul cînd producția e datorată unui accident ¹⁴⁶. Căci cauză primară în sine ¹⁴⁷ a producerii unui lucru este parte din lucrul produs. Astfel, căldura rezultată din frecare produce căldura din trup, și aceasta e sau sănătatea, sau o parte a sănătății, sau e urmată de o parte a sănătății sau de sănătatea însăși. De aceea se și zice că ea dă naștere la sănătate, pentru că ceea ce produce sănătatea este urmarea căldurii și e un accident al acesteia. Așa că orice fel de producere

¹⁴³ Sănătatea se poate restabili și fără intervenția medicului; o casă nu se poate însă construi fără meșterii trebuitori.

¹⁴⁴ Pietrele se mișcă singure în jos, pe cînd focul se ridică în sus.

¹⁴⁵ Sănătatea vine, după cum am văzut în cap. 7 (1032 b, 28), din căldură, parte a ei.

¹⁴⁶ Cf. VII (E), 2, 1026 b, 6.

¹⁴⁷ În sine, adică nu prin accident.

are ca principiu, cum e cazul și cu silogismele ¹⁴⁸, substanța, căci precum la silogism punctul de plecare e substanța, tot așa și în acest domeniu al lucrurilor produse punctul de plecare al devenirii e tot substanța. Cu cele ce sînt produse pe cale naturală se întîmplă același lucru ca și cu cele a căror producere e datorată artei. Într-adevăr, sămînța dă naștere la lucrul viu tot așa cum artistul dă naștere operei sale, căci sămînța cuprinde în sine virtual forma, și lucrul din care provine sămînța este oarecum omonim cu viețuitoarea ce ia astfel naștere. Zicem oarecum, căci în acest proces nu trebuie să căutăm o omonimie completă, ca în cazul cînd e vorba de nașterea omului de către om, pentru că și femeia se naște din bărbat ¹⁴⁹. Legea aceasta e valabilă cînd nu e vorba de o abatere de la normă ¹⁵⁰. De aceea catîrul nu se naște din catîri. Dar toate produsele naturale care, ca și cele artificiale discutate mai sus, ar putea fi datorate întîmplării, sînt acelea a căror materie poate în mod spontan să-și imprime mișcarea pe care în chip firesc o produce sămînța ¹⁵¹. Cît despre celelalte, a căror materie nu are această puțință, ele nu pot fi născute decît de părinții lor.

Din cele de mai sus reiese că forma nu se poate naște, dar proba aceasta nu e valabilă numai pentru substanță, ci și pentru celelalte genuri prime ¹⁵², cum sînt calitatea, cantitatea și celelalte categorii. Căci, după cum ceea ce se produce este sfera de aramă, iar nu sfera, și nici arama, și după cum, dacă se întîmplă acest proces, se întîmplă în materialul numit aramă, căci totdeauna trebuie să existe în prealabil materia și forma, tot astfel se întîmplă și cu substanța, cantitatea, și deopotrivă cu toate celelalte categorii. Căci ceea ce devine nu e calitatea, ci, de pildă, lemnul care are cutare calitate ; și nici cantitatea, ci lemnul sau viețuitoarea care are cutare mărime. Din cele precedente se vede că este o particularitate la substanță faptul că trebuie să existe, înainte ca ea să se nască, o altă substanță în act. De pildă, cînd se naște o viețuitoare să fie precedată de o alta, pe cînd pentru calitate sau cantitate nu e necesară această condiție ; în acest caz, e destul să presupunem starea de potențialitate ¹⁵³.

¹⁴⁸ Substanța, ca principiu al silogismului, apare și în XIII (M), 4, 1078 b, 24. Aristotel vrea să spună că silogismul este dezvoltarea logică a substanței, relația analitică ce leagă concluzia de premise. În același fel, operația cauzală este o mișcare deductivă mediată, cauza fiind echivalentă cu rațiunea unui lucru (cf. Tricot, I, 397).

¹⁴⁹ Omul se naște din om presupune omonimie completă ; femeia se naște din bărbat e o omonimie imperfectă. (Nu trebuie uitat că pentru Aristotel generator e numai bărbatul, femeia fiind un element pur pasiv, materia).

¹⁵⁰ Norma este că generatorul este omonim cu generatul.

¹⁵¹ Pentru Aristotel multe specii animale se înmulțesc prin generație spontană (vezi *De gen. anim.*, III, 11, 762 a, 9 și urm.).

¹⁵² Substanța fiind și ea un gen prim, o categorie.

¹⁵³ Aristotel vrea să spună că o însușire calitativă, cantitativă etc. ce se ivește într-un lucru nu este preexistentă ; ea apare în chip instantaneu.

CAPITOLUL 10

Deoarece definiția este o enunțare ¹⁵⁴, iar orice enunțare are părțile ei ¹⁵⁵, deoarece enunțul e cu lucrul pe care-l exprimă în același raport în care e partea enunțului cu partea lucrului respectiv ¹⁵⁶, se pune acum întrebarea dacă enunțarea părților trebuie să fie cuprinsă în acela a întregului sau nu ¹⁵⁷. Dar e adevărat că în unele noțiuni ale întregului e cuprinsă noțiunea părților, pe cînd la altele nu. Astfel, noțiunea cercului nu cuprinde pe aceea a segmentelor, pe cînd noțiunea de silabă conține pe acela a literelor din care e compusă silaba. Și totuși, cercul e împărțit în segmente, precum silaba e împărțită în elemente.

O altă întrebare e următoarea. Dacă părțile sînt anterioare întregului, iar unghiul ascuțit e o parte a celui drept, și degetul e o parte a ființei viețuitoarei, atunci ar urma că unghiul ascuțit există înaintea celui drept, iar degetul înaintea organismului întreg. Totuși, se pare că sînt anterioare unghiul drept și organismul, căci în definiție părțile sînt definite în raport cu acele două lucruri; apoi unghiul drept și organismul sînt anterioare pentru că pot exista fără aceste părți.

Dar cuvîntul *parte* se ia în mai multe sensuri, iar unul din aceste sensuri desemnează unitatea ce măsoară ceva după cantitate ¹⁵⁸. Abstracție făcînd însă de acest sens, trebuie să vedem din ce părți e alcătuită substanța ¹⁵⁹. Dacă prin urmare avem de o parte materia, de altă parte forma, și apoi compusul rezultat din împreunarea formei cu materia ¹⁶⁰, dacă, pe de altă parte, materia, forma și compusul rezultat din ele sînt substanță, atunci urmează că și materia, într-un sens ¹⁶¹, e socotită parte a lucrului, dar în alt sens n-o putem socoti astfel, deoarece lucrul e alcătuit din elementele ce intră în noțiunea formei ¹⁶². Astfel, carnea nu este o parte a con-

1035 a

¹⁵⁴ În originalul grec avem λόγος, care, după cazuri, trebuie tradus prin *enunțare*, *enunț*, *formulă*, dar și prin *noțiune* sau prin *definiție* sau prin *formă*.

¹⁵⁵ Dacă definește lucrul cuprinde genul și diferența.

¹⁵⁶ Aristotel tinde aici spre o prezentare materialistă a logicului, care reflectă onticul; enunțul se raportează la obiect, iar fiecare parte a sa la cîte o parte a obiectului.

¹⁵⁷ Aristotel schițează de pe acum o tratare a unui subiect care comportă două întrebări: a) Definiția întregului cuprinde ea definiția părților? b) Părțile sînt ele anterioare întregului?

¹⁵⁸ De pildă, numărul 3 măsoară numărul 9 (Ps. Alex., 503, 5).

¹⁵⁹ În sensul din fraza imediat anterioară, Aristotel s-a referit la *cantitate*: și lucrurile par că se petrec la fel pentru toate celelalte categorii, exceptînd numai substanța.

¹⁶⁰ Adică avem, după cazuri, cînd materia, cînd forma, cînd compusul materie-formă.

¹⁶¹ Cînd intră în compusul formă-materie.

¹⁶² Părțile formei sînt genul și diferența.

cavității nasului, căci carnea e materia în care se înfăptuiește concavitățile, ci este o parte a noțiunii de cîrnă ¹⁶³; iar arama e partea statuii considerată ca un întreg concret, dar nu o parte a statuii considerate ca formă ¹⁶⁴. Într-adevăr, trebuie să exprimăm printr-un nume forma sau lucrul, întrucît are o formă, dar niciodată nu trebuie să denumim obiectul prin elementul material în sine ¹⁶⁵. De aceea noțiunea de cerc nu conține pe aceea a segmentelor, pe cînd noțiunea de silabă conține pe aceea a literelor, căci literele sînt părți ale noțiunii formei, iar nu materie, pe cînd segmentele cercului sînt părți în sensul de materie la care se adaugă forma ¹⁶⁶, măcar că aceste segmente sînt mai aproape de formă decît arama, cînd forma circulară se înfăptuiește în aramă. Într-un anumit sens însă, nici elementele silabei nu vor intra totdeauna în noțiunea acesteia; de exemplu, literele săpate în ceară sau sunetele pronunțate în aer ¹⁶⁷, căci dacă și acestea sînt o parte a silabei, apoi ele joacă acest rol doar în calitate de materie sensibilă. Într-adevăr, chiar dacă linia încetează de a exista îndată ce e divizată în jumătățile sale, iar omul îndată ce e redus la oase, tendoane și cărnuri, aceasta nu înseamnă că linia și omul constau din aceste elemente ca din niște părți ale substanței ¹⁶⁸, ci ca din materie, și chiar dacă elementele enumerate mai sus sînt părți ale întregului ele nu sînt însă părți ale formei și ale aceluia ceva a cărui definiție există; de aceea nici ele nu intră în alcătuirea definițiilor. Așadar, în unele definiții va fi inclusă, definiția unor astfel de părți, dar în altele ea nu trebuie să fie inclusă, și anume atunci cînd e vorba de definiția compusului alcătuit din formă și materie. De aceea unele lucruri au ca principii constitutive elementele în care se desfac, pe cînd altele nu. Toate cele compuse din formă și materie, cum e cîrnă sau cercul de aramă, se desfac în elementele lor, iar materia face parte din aceste elemente; dar toate lucrurile în compoziția cărora nu intră materia, ci sînt fără materie, și ale căror definiții

¹⁶³ Cîrnă este un compus de materie și formă, materia fiind carnea nasului, iar forma fiind concavitățile. Exemplul cîrnii este foarte obișnuit lui Aristotel; l-am înțeles din pildă în VI (E), 1, 1025 b, 31.

¹⁶⁴ Arama este materia statuii considerate ca compus formă-materie, și nu a statuii considerate ca formă.

¹⁶⁵ Vezi mai sus VII (Z), 7, 1033 a, 5 și urm.

¹⁶⁶ În chip destul de neașteptat, dar de subtil, Aristotel deosebește deodată o materie corporală (arama unui cerc) și o materie inteligibilă (segmentul de cerc). Altcum s-ar putea tot așa de bine susține că segmentul este o parte a formei cercului.

¹⁶⁷ Pe de o parte deci, silaba formă are ca părți literele forme; dar pe de alta silaba formă se traduce în materia literelor gravate așa cum cercul formă s-ar traduce în materia segmentelor de aramă.

¹⁶⁸ Substanța omului este în esența ce-i revine de a fi rațional, muritor etc.; și aceste însușiri sînt părți ale substanței de om intrînd în definiția sa, iar nu carnea, oasele, tendoanele etc.

se reduc numai la definiția formei, toate acestea sau nu se desfac de loc în elementele lor sau se desfac altcum ¹⁶⁹. Aceste elemente materiale sînt principii și părți ale lucrurilor concrete ¹⁷⁰, dar ele nu sînt principii, nici părți ale formei. De aceea statuia de pămînt se destramă în elementul ei, pămînt, iar sfera de aramă în aramă, și Callias în carne și oase ; tot de aceea cercul se desface în segmentele sale. Căci există un fel de cerc compus din materie. Într-adevăr, numele de cerc este echivoc, căci el înseamnă și cercul luat în chip absolut, dar și cercul concret, pentru că nu avem un nume special pentru cercurile concrete. 1035 b

S-a spus deci adevărul și asupra acestui punct ; dar, spre a lămuri lucrul și mai bine să reluăm chestiunea. Părțile noțiunii ¹⁷¹, adică acelea în care se divide ea, îi sînt anterioare sau toate, sau numai unele din ele ¹⁷². Dar noțiunea unghiului drept nu se divide, adică nu conține în sine ca parte noțiunea unghiului ascuțit, ci, dimpotrivă, noțiunea de unghi drept e o parte a aceleia de unghi ascuțit, căci cel care vrea să definească unghiul ascuțit are nevoie de noțiunea de unghi drept, întrucît unghiul ascuțit e mai mic decît cel drept ¹⁷³. Același e raportul și dintre cerc și semicerc : semicercul se definește cu ajutorul cercului, precum și degetul se definește raportîndu-ne la corpul întreg, căci degetul e o anumită parte a omului întreg. De aceea toate părțile de natură materială și în care un lucru se împarte ca în materia sa, sînt posterioare întregului, precum, dimpotrivă, toate acelea care sînt luate ca părți ale noțiunii și ale substanței considerate ca formă sînt anterioare sau toate, sau doar unele din ele. Și deoarece sufletul animalelor — adică substanța viețuitoare — este substanța ei formală ¹⁷⁴, adică forma și esența unui corp anumit, și deoarece fiecare membru al corpului, dacă vrem să-l definim cum se cade, nu va putea fi definit fără de funcția ce o îndeplinește, care va cuprinde implicit senzația ei respectivă ¹⁷⁵, rezultă că, astfel, părțile sufletului sînt anterioare în totalitatea lor sau numai unele din ele viețuitoarei considerate în întregul ei, și, la fel, fiecărei viețuitoare aparte ¹⁷⁶. Corpul însă și părțile lui sînt, dimpotrivă, posterioare acestei substanțe, și nu sub-

¹⁶⁹ Pentru Aristotel există și forme pure.

¹⁷⁰ Adică individuale.

¹⁷¹ Cuvîntul *λόγος* din textul grecesc îl traducem aici prin *noțiune*, în sensul de noțiune definită, divizibilă după gen și specie.

¹⁷² Acestea rămîn a fi demonstrate ; formează tocmai obiectul restului capitolului.

¹⁷³ Unghiul ascuțit se definește ca un unghi mai mic decît un unghi drept ; înseamnă că noțiunea de unghi drept îi este anterioară, că este o parte a definiției unghiului ascuțit.

¹⁷⁴ Definiția pe care o întîlnim în *De an.*, II, 1, 412 a, 27.

¹⁷⁵ Și în consecință sufletul. Sufletul e în fiecare parte a animalului, precum forma statuii e în fiecare parte a statuii.

¹⁷⁶ Părțile sufletului lui Callias sînt anterioare lui Callias (Tricot, I, 405).

stanța, ci întregul concret se divide în aceste părți ca în materia sa. Așadar, aceste părți sînt, într-un fel, anterioare întregului compus din formă și materie; totuși, dintr-un alt punct de vedere, ele nu-i sînt anterioare, căci ele nu pot exista separat. Într-adevăr, degetul unei viețuitoare nu poate fi socotit ca deget, indiferent în ce stare s-ar afla, căci un deget mort nu poate fi numit deget decît prin omonimie¹⁷⁷. Unele din aceste părți sînt simultane cu compusul¹⁷⁸. În categoria aceasta intră acele părți ce joacă un rol de căpetenie în organism și în care noțiunea și substanța îndeplinesc o funcție principală, cum e inima și creierul, dacă într-adevăr ele joacă acest rol. Care din ele, n-are nici o importanță¹⁷⁹.

Noțiunea de om sau de cal, și așa mai departe, luată în sens general, adică atunci cînd e exprimată ca un predicat despre o multiplicitate de indivizi, nu constituie o substanță¹⁸⁰, ci doar un compus alcătuit din cutare formă și cutare materie, însă acestea luate în sens general¹⁸¹. Dimpotrivă, un individ, alcătuit din ultima materie, acesta da, există, cum ar fi, să zicem, de pildă Socrate. Același lucru îl putem afirma deopotrivă despre orice individ¹⁸².

Astfel, o parte poate fi și o parte a formei — prin formă înțeleg esența — sau o parte a compusului concret alcătuit din formă și materie, sau a materiei însăși¹⁸³. Dar numai părțile formei sînt părți ale definiției¹⁸⁴, iar definiție există numai pentru ceea ce este universal, căci esența cercului, de pildă, și cercul sau esența sufletului și sufletul sînt unul și același lucru¹⁸⁵. Dar despre compus concret, de pildă, pentru cutare

¹⁷⁷ Degetul tăiat al unei mîini nu mai este deget decît cu numele. Cf. *De an.*, II, 1, 412 b, 31.

¹⁷⁸ Cu alte cuvinte, unele organe nu sînt nici anterioare, nici posterioare întregului concret; ele nu pot exista fără el și nici el fără aceste organe.

¹⁷⁹ Aristotel ridică aici oarecare dubii cu privire la rolul inimii și al creierului după concepția timpului. Despre aceste teorii vezi mai sus V (Δ), 1, 1013, a, 5, și *De part. anim.*, II, 2, 647 a, 31.

¹⁸⁰ În doctrina aristotelică, noțiunile generale nu sînt substanțe prime (cf. mai jos cap. 13), ci numai substanțe secundare; acest punct de vedere îl întîlnim în *Categ.*, 5, 2 a, 17.

¹⁸¹ Problema anteriorității părților Aristotel a studiat-o în privința substanțelor sensibile individuale și o va examina acum în legătură cu universalele.

¹⁸² Este iarăși cazul să semnalăm poziția antiidealistică (în sensul de antiplatoniciană) a lui Aristotel; universalul poate avea *ființă*, dar numai individul *există* cu adevărat.

¹⁸³ De aici încolo intervine trecerea anunțată de la relațiile sensibile la universale.

¹⁸⁴ Același λόγος îl traducem acum prin *definiție*.

¹⁸⁵ Vivirea materiei, element al concretului, nu schimbă definiția, esența pe care o întîlnim în gen. Atît doar că materia universalului este luată *universaliter* (arama din care se fac statuile fiind un corp cunoscut de știință), în vreme ce materia individului concret e o materie proximă determinată (arama din care e făcută cutare statuie pot să o arăt cu degetul, să o ciocănesc pentru a o face să sune).

cerc anume, adică un cerc individual, fie material, fie inteligibil — înțeleg prin cercuri inteligibile, de pildă, cercurile matematice, iar prin cercuri materiale, de pildă, niște cercuri de aramă sau de lemn —, nu există definiție ¹⁸⁶; pe acestea le cunoaștem fie prin ajutorul intuiției, fie prin ajutorul senzației ¹⁸⁷. Dacă ele dispar însă din câmpul actualizării ¹⁸⁸, nu mai știu dacă ele există sau nu; iar ele pot fi cunoscute și denumite numai prin noțiunea lor generală. Cît privește materia în sine, ea nu poate fi cunoscută ¹⁸⁹. Iar materia este sau sensibilă, sau inteligibilă. Materia sensibilă e aceea care se prezintă, de pildă, ca arama sau lemnul sau orice altă materie capabilă de mișcare; materie inteligibilă însă e aceea care, e adevărat, se găsește în lucrurile sensibile, dar nu întrucît sînt sensibile, cum sînt de pildă ființele matematice.

Pînă aici am explicat raportul dintre întreg și parte, precum și acela dintre anterioritatea sau posterioritatea unuia față de cealaltă ¹⁹⁰. Acum trebuie să răspundem la întrebarea pe care ne-ar putea-o pune cineva ¹⁹¹ și anume dacă unghiul drept, cercul sau organismul cutărei viețuitoare sînt anterioare părților în care se pot divide și din care sînt compuse sau dacă părțile sînt anterioare. În acest caz vom recunoaște că răspunsul nu e simplu. Într-adevăr, dacă și sufletul e tot una cu viețuitoarea însuflețită, sau dacă sufletul fiecărui individ e egal cu fiecare individ, iar cercul este tot una cu esența cercului, și dacă unghiul drept se confundă cu esența unghiului drept, atunci trebuie să considerăm întregul ca posterior față de un anumit altceva, adică, de pildă, față de părțile noțiunii și față de acelea ale unghiului drept concret. Într-adevăr, unghiul drept material și

¹⁸⁶ Adică cercul matematic pe care pot să-l desenez cu un bețișor pe nisip nu are aceeași materialitate ca un cerc de fier sau de lemn; noțiunile matematice sînt inteligibile și nu sensibile; ele reprezintă un intermediar între abstracțiile raționale și concretul sensibil.

¹⁸⁷ Și nu prin rațiune, susține Aristotel, căci nu se poate *demonstra* existența concretă a unui lucru. Despre rolul intuiției în cunoașterea realității vezi D. Bădărău, *L'Individuel chez Aristote*, 15.

¹⁸⁸ Ființele matematice, cum sînt cercurile inteligibile, sînt multiple și supuse dispariției, ca și lucrurile sensibile, de pildă cercurile din lumea sensibilă.

¹⁸⁹ Fiind indefinită ca atare (cf. *Fiz.*, III, 6, 207 a, 25; vezi și Bonitz 337).

¹⁹⁰ În fond, Aristotel nu a fost prea explicit. Trebuie să înțelegem că, pentru el, problema anteriorității definitorii nu este reactualizată atunci cînd considerăm individualul concret. Pe de altă parte, universalul, în ce privește compoziția și deosebirea părților constitutive, nu se prezintă altfel decît substanța primă individuală și nu este locul să reexaminăm problema așa cum a fost soluționată în prima parte a capitolului de față; deci explicațiile pe care le-am întîlnit în aceea parte rămîn valabile.

¹⁹¹ Textul nu-și revine încă din confuzia și dezordinea în care a intrat. Problema aceasta, pe care Aristotel o proclamă nouă, a fost pusă mai sus 1034 b, 28 și tratată 1035 b, 3—31. Ar trebui deci să considerăm pasajul ce urmează ca o reluare care aduce completări.

sensibil, făcut, de exemplu, din bronz, cât și cel inteligibil, făcut din linii particulare, sînt amîndouă posteriore părților din care-s alcătuite. Cît despre unghiul drept fără materie, el e posterior părților ce alcătuiesc definiția sa, dar anterior părților unghiului individual¹⁹². Numai că, această chestiune nu se poate lămuri definitiv. Dacă însă sufletul e altceva decît viețuitoarea pe care o însuflețește și nu se confundă cu ea trebuie chiar și în acest caz ca unele părți să fie considerate ca anterioare totului, pe cînd despre altele, după cum am arătat mai sus, nu se va putea spune acest lucru¹⁹³.

CAPITOLUL 11

O altă întrebare care se pune pe bună dreptate e aceea de a ști ce fel de părți aparțin formei și ce fel de părți aparțin întregului alcătuit din formă și materie, dar nu numai formei, căci dacă nu e lămurită această chestiune, nu e cu putință să formulăm vreo definiție despre vreun lucru, întrucît definiția se poate da numai despre ceea ce e universal și despre formă. Așadar, cită vreme nu s-a clarificat ce fel de părți sînt de natură materială și ce fel de părți n-au această însușire nu se va putea da o definiție clară a lucrului. În toate împrejurările în care aceeași formă apare ca imprimîndu-se unor materii deosebite — ca, de pildă, forma cercului realizat în aramă, ori în piatră, ori în lemn —, în toate aceste cazuri pare a fi limpede că din esența cercului nu face parte nici arama, nici piatra, deoarece forma se poate separa de materia cercului¹⁹⁴. Chiar dacă în

¹⁹² Dacă raționăm pe exemplul unghiului drept care e în centrul explicațiilor de mai sus, paragraful în curs poate fi rezumat în felul următor : a) pe de o parte, unghiul drept, dacă este privit ca material sau particular, este posterior elementelor definiției și părților sale ; b) pe de alta, unghiul drept imaterial e posterior părților definiției, dar anterior părților unghiului drept particular (sensibil sau inteligibil).

¹⁹³ În ce privește sensul general al capitolului 10, notăm că poartă asupra substanței, dar mai mult ca obiect de definiție decît ca obiect ontologic, cu tendința vădită a unei treceri de la logic la ontic ce nu se deslușește decît în alte părți ale *Metafizicii* [vezi cartea VIII (H)]. Substanța este forma lucrului, și nu materia. Aceasta nu poate fi cunoscută în sine, cum nu poate nici să existe în sine, în afara oricărei combinări cu o formă ; ceea ce e arama față de statuie sau lemnul față de prag este materia față de substanță, adevărata substanță fiind ființa concretă și reală. Materia este indeterminată și așteaptă întipărirea unei forme ; ea este genul care așteaptă diferența. Acest lucru se vede cel mai clar în definiția unui lucru oarecare. Și este indiferent dacă sîntem în fața unei materii a sensibilului sau a unei materii a inteligibilului matematic.

¹⁹⁴ Matematicianul va defini cercul într-un singur fel, indiferent dacă-l prezintă școlarii în aramă sau desenat pe nisip. Matematicianului modern nu-i apare ca neglijabilă această problemă pe care deja o pune Aristotel : ca să definim cercul

aparență nu s-ar putea opera această separație între formă și materie, de pildă în cazul când toate cercurile pe care le-am fi văzut ar fi doar de aramă, nimic nu se opune ca raportul să fie același, căci chiar și în cazul citat, arama, spre a ne referi la acest singur exemplu, nu ar fi întru nimic îndreptățită să fie considerată ca un element ce face parte din forma cercului, măcar că în astfel de cazuri ¹⁹⁵ e greu să separăm mintal materia de formă. Astfel, forma omului, spre a lua acest exemplu, ne apare ca sălășluind totdeauna în carnea, oasele și celelalte părți asemănătoare din care el e alcătuit. Oare pot fi considerate și acestea ca părți ale formei și implicit ale definiției sale, sau nu, ele trebuind să fie luate ca materie? Numai că forma omenească nu se realizează și în alte materii, și de aceea ne e peste putință să realizăm această separație a formei omenești de elementele materiale în care se înfăptuiește.

Deoarece însă acest lucru pare a fi cu putință, dar numai că nu știm în ce cazuri, unii cugetători ¹⁹⁶, ridică obiecția chiar cu privire la cerc și la triunghi, susținând că nu trebuie să le definim prin linii și continuu, ci să le determinăm astfel ca și cum acestea ar juca față de cerc și de triunghi același rol pe care-l joacă carnea și oasele în organismul omului, iar arama și piatra în statuie ¹⁹⁷, și ei reduc totul la numere, afirmând că definiția liniei e egală cu noțiunea de doi. Cât despre aceia care admit existența Ideilor ¹⁹⁸, unii spus că Linia în sine este diada, alții, că se confundă cu Ideea liniei, căci, spun platonicienii, la unele lucruri Ideea se confundă cu exemplarul concret în care se realizează Ideea, cum e cazul cu diada și Ideea diadei, dar că lucrul acesta nu e valabil și pentru linie ¹⁹⁹. De aici reiese că o singură Idee va fi ideea mai multor lucruri, care, evident, sînt specific diferite, consecință la care au ajuns, firește, și pitagoricienii. Mai urmează apoi că putem erija o singură Idee în sine a tuturor

și să raționăm asupra lui este greu să nu ni-l reprezentăm intuitiv, dar este indiferent dacă pe tablă îl figurăm cu cretă albă sau cu cretă roșie sau, pe hîrtie, în creion sau în cerneală. Forma este în vocabularul aristotelic separabilă de materie.

¹⁹⁵ Adică în cazurile în care aceeași materie apare mereu în legătură cu o formă.

¹⁹⁶ Pitagoricienii.

¹⁹⁷ Adică pitagoricienii, față de această greutate de a deosebi forma și materia, includ toate predicătele în materie și caută esența lucrurilor în număr.

¹⁹⁸ Platonicienii, succesori ai lui Platon, se despart într-o ramură care, inspirindu-se de la pitagoricieni, susține că linia este dualitate, în vreme ce o alta o definește ca fiind Ideea liniei.

¹⁹⁹ Platonicienii aparținând celei de-a doua ramuri (vezi nota precedentă) arată că, un număr fiind formă pură degajată de orice materie, nu putem deosebi între Diada ca formă și Diada ca ceva a cărei formă este; aceeași identitate nu o avem pentru linie, aceasta avînd ca materie întinderea spațială.

celorlalte Idei, ceea ce ar însemna că nici una din celelalte forme sau lucruri nu are caracterul de Idee, și astfel am reduce toate lucrurile la o unitate ²⁰⁰.

Așadar, problema definițiilor prezintă dificultăți și în ce constă aceste dificultăți s-a arătat în cele de mai sus ²⁰¹. Tocmai de aceea procedeul de a voi să reduci totul la Idei și de a înlătura materia are în sine ceva artificial ²⁰². Căci sînt cazuri în care, fără îndoială, cutare anumită formă se realizează în cutare anume materie ²⁰³ sau se realizează în cutare anume fel, posedînd anumite însușiri determinate. Iar comparația între o viețuitoare și cerc, de care obișnuia să se folosească Socrate cel tînăr ²⁰⁴, nu e nimerită, căci ne îndepărtează de adevăr și ne face să presupunem că ar fi cu putință ca omul să existe și fără de părțile sale, cum poate exista cercul fără să fim nevoiți numaidecît a ni-l închipui realizat, de pildă, în aramă ²⁰⁵. Dar analogia nu e potrivită, căci viețuitoarea este o ființă sensibilă care nu se poate defini fără noțiunea mișcării și, implicit, nici fără de părțile sale, care sînt organizate într-un anume fel ²⁰⁶. Astfel, de pildă, mîna nu poate fi considerată ca un mădular al trupului, indiferent de situația în care ea s-ar găsi, ci această însușire o are numai dacă își îndeplinește funcția ei, adică atunci cînd e vie; dacă ea n-are această calitate, atunci nu mai constituie o parte a trupului ²⁰⁷.

Dar de ce în domeniul matematic noțiunile părților nu intră ca părți în noțiunile întregului? De ce, de exemplu, noțiunea de semicerc nu intră ca element în noțiunea de cerc? Motivul nu poate fi că aceste părți ale cercului sînt lucruri materiale, căci ele n-au această însușire ²⁰⁸. Dar

²⁰⁰ Identitatea dintre Diadă și formă (explică Tricot I, 413) duce la două consecințe absurde:

a) o aceeași Idee (anume Diada) va fi Ideea unui număr de lucruri specific deosebite (anume liniile particulare și Diadele particulare), ceea ce este o absurditate profesată de pitagoricieni, precum s-a stabilit mai sus I (A), 5, 987 a, 17—20; b) toate Ideile nu vor alcătui decît o singură Idee, așa că toate ființele (participînd la Idei) vor coincide într-una singură.

²⁰¹ Cf. mai sus 10, 1034 b, 32.

²⁰² Căci, definind numai după formă, facem abstracție de materie.

²⁰³ Forma statuii se realizează în materia aramei și nu poate fi separată de ea.

²⁰⁴ Socrate cel tînăr este pomenit de Platon în *Theaitetos*, 147 c, în *Sofistul*, 218 b, și intervine ca interlocutor în *Politica*, 257 c. Avem prea puține informații asupra acestui filozof socratic.

²⁰⁵ După cum se vede, Socrate cel tînăr ar fi susținut existența Ideilor în lucruri în care forma este inseparabilă de materie, declarînd că oasele și carnea sînt față de forma omului ceea ce arama este față de cerc și că omul poate fi definit în afară de părțile sale materiale.

²⁰⁶ În vreme ce cercul se poate defini indiferent de cutare sau cutare materie în care se întrupează.

²⁰⁷ Cf. mai sus, 10, 1035 b, 24. Teoria lui Socrate cel tînăr nu ne poate fi adică de nici un folos, deoarece în viețuitoare materia e indisolubil legată de formă.

²⁰⁸ Vezi supra, 10, 1035 a, 10. Semicercul constituie materia *inteligibilă* a cercului și trebuie exclus din definiție ca fiind o materie *sensibilă*.

poate că aceasta n-are nici o importanță, căci materie se găsește și la unele lucruri ce nu cad sub simțuri. Într-adevăr, se găsește materie în orice nu e esență și formă pură, ce există ca lucru anume, individual²⁰⁹. Atunci semicercurile nu vor fi părți ale cercului în general, ci ale cercurilor individuale reale, cum s-a spus mai înainte, căci sînt două feluri de materie : una sensibilă și alta inteligibilă.

Dar e tot așa de limpede că sufletul este substanță primă, că trupul e materie, iar atît omul, cît și animalul în general e compus din suflet și trup, considerate ca universale²¹⁰. Dar Socrate, să zicem, sau Coriscus, chiar dacă e considerat ca fiind echivalent prin excelență cu sufletul²¹¹, indică totuși două sensuri : unii îl consideră pe Socrate ca suflet, iar alții ca un întreg alcătuit din suflet și trup. Dacă însă Socrate înseamnă pur și simplu cutare suflet anume și cutare trup determinat, atunci e considerat ca fiind un individ concret ce corespunde omului în înțeles universal²¹².

Se pune acum întrebarea dacă pe lîngă materia unor astfel de substanțe se mai află și vreun alt fel de materie²¹³, și trebuie să cercetăm dacă mai există, pe lîngă aceste substanțe, vreo alta, cum sînt, de pildă, numerele sau ceva analog ; dar aceasta o vom discuta mai tîrziu²¹⁴. Doar în vederea acestei cercetări căutăm acum să definim și natura substanțelor sensibile, al căror studiu este, într-o anume măsură, obiectul fizicii, adică al filozofiei secunde²¹⁵. De fapt, fizicianul trebuie să cunoască nu numai materia, ci mai ales substanța cuprinsă în definiție. Iar cît privește definițiile, chestiunea de a ști cum părțile noțiunii intră ca părți în definiție și de ce definiția se reduce la o unitate de noțiune — căci e limpede că obiectul definit este unul — sau datorită cărui fapt un lucru e unul, deși e alcătuit din părți, o vom cerceta mai tîrziu²¹⁶.

Ce e esența, în ce înțeles există ea prin sine, aceasta am arătat ca fiind în general valabilă pentru orice lucru ; am mai spus de asemenea de ce definiția esenței uneori cuprinde părțile lucrului definit, iar altele nu. Am mai arătat că în definiția substanței nu intrau părțile materiale ale lucrului definit, căci părțile materiale nu sînt părți ale substanței, ci ale

²⁰⁹ Ca în cazul unui cerc de aramă anumit.

²¹⁰ Pentru a pătrunde mai bine toate acestea se va compara cu 10, 1035 b, 15.

²¹¹ Dacă sufletul lui Socrate este Socrate.

²¹² Căci, precum omul în genere este un compus al sufletului și al corpului, tot așa Socrate este un compus al sufletului acestuia și al corpului acestuia.

²¹³ Precum, de pildă, Marele și Micul, principiu material al Ideilor.

²¹⁴ Cap. 12 și VIII (H), 6.

²¹⁵ Spre deosebire de filozofia primă, știință a ființelor ca fiind, pe care urmașii lui Aristotel o vor numi metafizică.

²¹⁶ Aristotel întrerupe aici expozeul său pentru a da în paragraful care urmează un rezumat general al tuturor problemelor tratate în cap. 4—11 (cu excepția intercalării pe care o reprezintă capitolele 7, 8 și 9 consacrate devenirii).

compusului²¹⁷. Dar pentru acesta din urmă, dintr-un punct de vedere există definiție, însă din alt punct de vedere nu există. Într-adevăr, nu putem defini compusul în împreunarea lui cu materia, căci materia primă este nedeterminată²¹⁸, ci numai în raport cu substanța sa primă; de pildă, când e vorba de om, definindu-l prin noțiunea de suflet. Căci substanța e forma immanentă, din unirea căreia cu materia ia naștere ceea ce se numește substanța compusă. Dacă revenim la exemplul întrebuintat mai înainte²¹⁹, oprindu-ne la termenul concavitate, constatăm că din aceasta și din noțiunea nas rezultă și nasul cîrn, și cîrnia; căci noțiunea de nas va fi repetată de două ori în aceste expresii. Dar în substanța compusă — ca, de pildă, în nas cîrn sau în individul Callias — va exista ca factor constitutiv și materia.

Am mai arătat²²⁰ că la anumite lucruri esența și exemplarul individual 1037 b sînt identice, cum e cazul cu substanțele prime. Astfel, e identitate între curbura și esența curburii, dacă aceasta e primă, iar prin substanță primă înțeleg pe aceea care nu e numită după lucrul ce e cuprins în ea ca atribut sau care formează substratul său material. Dar în toate cele considerate ca materie sau formînd un compus cu materia nu există identitate între lucrul astfel constituit și esența lui, după cum nu există nici în complexul unitar rezultat printr-un accident, cum, de pildă, cel rezultat din unirea termenului Socrate cu atributul de cult, care sînt identice doar prin accident.

CAPITOLUL 12

Acum să ne ocupăm de acele puncte privitoare la definiție ce n-au fost tratate în *Analitice*²²¹. Problema pusă acolo²²² este utilă pentru cercetarea asupra substanței. Nedumerirea de care vorbesc este următoarea: cum se face că lucrul despre a cărui noțiune noi spunem că formează o definiție alcătuiește o unitate²²³? Astfel, când vorbim de om ca *animal biped*. Să zicem că aceasta e definiția omului. Ne întrebăm: de ce acest

²¹⁷ Ale compusului formă-materie.

²¹⁸ Și despre nedeterminat nu poate fi definiție.

²¹⁹ 5, 1030 b, 6.

²²⁰ Cap. 6.

²²¹ Aristotel se referă în special la *Anal. sec.*, II, 3—10, 13. Dar problema mai este tratată în *De interpr.*, 5, 17 a, 12 și reapare mai departe VIII (H), 6.

²²² Vezi *Anal. sec.*, II, 6, 92 a, 29.

²²³ Enunțul prin care se dă definiția cuprinde mai multe părți. Or, trebuie să dovedim, împotriva lui Antistene, că atribuirea este posibilă și valabilă; pe de altă parte că constituie o unitate.

lucru e unul, și nu o multiplicitate ²²⁴, adică pe de o parte om, pe de alta biped ? Căci, de exemplu, în cazul termenilor *om* și *alb* avem de-a face cu o multiplicitate, cînd un termen nu aparține celuiilalt ca atribut, dar ele alcătuiesc o unitate numai dacă unul e atributul celuiilalt, și cînd subiectul *om* e în funcție de vreun atribut, căci în acest caz rezultatul îndeplinirii acestor două noțiuni este un singur lucru, adică omul alb ²²⁵. Dar în cazul *om*, animal biped, unul din cele două elemente nu participă din celălalt ²²⁶. Într-adevăr, se pare că genul nu participă la diferențele sale specifice, căci, dacă ar participa, atunci același lucru ar participa în același timp la noțiuni contrare, fiindcă diferențele dintre speciile ce alcătuiesc genul sînt între ele în raport de contrarietate ²²⁷. Admițînd chiar că genul ar participa la diferențe ²²⁸, s-ar ivi aceeași dificultate, pentru că diferențele ce caracterizează pe om — adică *pedestru*, *biped*, *fără aripi* — sînt multiple. De ce totuși aceste diferențe se contopesc într-o unitate, neconstituind o pluralitate ? De bună seamă nu pentru că ele sînt inerente unui singur gen, căci atunci toate s-ar rezolva în unitatea genului ²²⁹. Și totuși, ceea ce intră în definiție trebuie să alcătuiască o unitate ²³⁰, căci definiția e o noțiune una, și anume o noțiune de substanță. Prin urmare ea trebuie să fie noțiunea unui lucru, pentru că, după cum spunem noi, substanță înseamnă un lucru ²³¹, și un lucru anumit.

Dar să cercetăm mai întîii definițiile rezultate din diviziune ²³². În definiție nu se găsește altceva decît genul numit prim și diferențele. Celelalte

²²⁴ În exemplul citat o dualitate a elementului *om* și a elementului *biped*.

²²⁵ Pentru *om alb* unitatea este datorată unui accident ; definiția creează o unitate care nu se poate explica în același fel, ca întîmplătoare adică.

²²⁶ Fraza aceasta nu o completează pe cea precedentă. Într-adevăr, Aristotel abordează două puncte deosebite în două fraze succesive : în prima dintre aceste două fraze el stabilește că unitatea definiției reprezintă mai mult decît o atribuire a unui predicat unui subiect ; acum, în cea de-a doua frază, el va afirma și apoi va arăta că membrii unei definiții nu se îmbină, ca și cum unul l-ar implica pe celălalt.

²²⁷ Dacă *animal* ar participa la *biped*, apoi ar participa și la *patruped* ; contrariile s-ar realiza, în același timp, în același subiect, ceea ce este imposibil de admis.

²²⁸ Adică trebuie să înțelegem că genul ar putea comporta diferențe ce nu sînt contrarii ; de exemplu : *pedestru*, *biped*, *fără aripi* urmează în textul lui Aristotel,

²²⁹ O unitate ar fi alcătuită din toate atributele ce convin lucrului ; genul cu toate diferențele sale ar fi o unitate.

²³⁰ A cărei natură va trebui să o determinăm.

²³¹ Mai precis : substanța este una.

²³² Expresia este platoniciană, ca și teoria. Se înțelege prin aceasta că orice definiție se obține prin împărțirea genului în specii, luîndu-se specia trebuitoare ; astfel, *omul se* va defini pornindu-se de la gen=*animal* ; diviziunea genului ne dă *biped* și *patruped* ; pentru *om* se alege diviziunea corespunzătoare *biped* ; definiția *omului* va fi deci *animal biped*. Viciul diviziunii este menționat de Aristotel, după cum se vede în D. Bădărău, *Aristote et la dialectique*, în „Acta logica“, 1958, nr. 1, p. 32. Totuși, în ciuda faptului că Aristotel are aerul că se ocupă în pasajul la care am ajuns (1037 b, 29) numai ocazional de definiția prin diviziune, el nu va merge dincolo de ea în cele ce urmează.

1038 a genuri inferioare sînt iarăși genul prim cu diferențele cuprinse în genurile inferioare ²³³. De pildă, primul gen din definiția citată mai sus este animal ; după aceea vine imediat genul *animal biped* și după aceasta *animal biped fără pene*, și așa mai departe, chiar dacă definiția se exprimă prin mai mulți termeni. În genere, nu prezintă nici o importanță dacă definiția cuprinde multe sau puține determinări sau dacă cuprinde puține sau numai două : dintre acești doi termeni, unul este diferența, celălalt genul. În definiția *om, animal biped*, primul termen este genul, iar celălalt este diferența ²³⁴.

Prin urmare, fie că genul nu există de loc în afara speciilor imanente genului, fie că el există, dar numai ca materie ²³⁵ — căci, de pildă, glasul este și gen și materie totodată, dar din glas diferențele constituie speciile, adică literele —, e limpede că definiția este noțiunea ce rezultă din diferențe. Dar mai trebuie ca și diferența să fie divizată în diferențele sale ²³⁶. De pildă, o diferență a genului animal e : „prevăzut cu picioare“. Atunci, dacă vrem să procedăm metodic, trebuie să divizăm diferența „prevăzut cu picioare“, în măsura în care genul de care vorbim e prevăzut cu astfel de mădulare. Prin urmare, nu trebuie să zicem : „în categoria celor prevăzute cu picioare stă de o parte ceea ce are aripi, iar de cealaltă ceea ce nu are aripi“. Nu ne vom servi de acest limbaj decît dacă nu putem să facem altfel. Diviziunea se va face în : „cele cu copită despicată și cele cu copită nedespicate“, căci acestea sînt diferențele pe care le prezintă laba piciorului, „copita despicată“ fiind unul din felurile de labă a piciorului. Astfel, trebuie să continuăm cu diviziunea pînă ajungem la speciile care nu mai au diferențe. Atunci vor fi atîtea specii de picioare cîte diferențe sînt, și speciile de animale prevăzute cu picioare vor fi egale cu diferențele. Dar dacă e așa, e limpede că ultima diferență va fi, esența și definiția lucrului ²³⁷, pentru că a repeta în definiții aceleași lucruri ar fi ceva inutil. Și totuși așa se întîmplă cînd zicem : „animal prevăzut cu picioare și biped“, ceea ce nu înseamnă decît „animal cu picioare, cu două picioare“.

²³³ Diferențele se vor reduce la cea inferioară, după cum se vede în exemplul ce urmează.

²³⁴ Așadar, caracterul de unitate al definiției provine de acolo că genul (forma) este expresia unei unități a obiectului definit. Dacă avem mai mulți termeni în diferență lucrurile stau la fel.

²³⁵ În ambele cazuri, definiția se efectuează prin diferențe, căci materia se realizează în ele. Asupra genului materie vezi V (Δ), 28, 1024 b. 8.

²³⁶ Adică vom avea diferențe de diferențe, pînă la ultima care devine, ea singură, definiția lucrului.

²³⁷ Mersul progresiv atinge deci, în cele din urmă, ultima diferență, indivizibilă. Și, după cum vom vedea, unică, fiindcă repetarea celorlalte diferențe suprapuse este inutilă.

Și dacă divizăm acest termen prin diviziunea ce-i e proprie, vor fi atâtea repetiții de termeni cîte diferențe sînt.

Dacă dăm de diferența diferenței, una singură, anume ultima, va fi forma și esența ; dar dacă diviziunea se face luîndu-se doar după ceea ce constituie un accident, dacă, de exemplu, împărțim animalele cu picioare în albe și negre, vor fi atâtea diferențe cîte sînt la număr diviziunile ²³⁸.

Se vede așadar că definiția este noțiunea ce rezultă din diferențe, și anume din ultima diferență, dacă diviziunea se face cum trebuie. Lucrul acesta ar apărea evident dacă am schimba ordinea termenilor unei astfel de definiții, dacă, de pildă, voind să definim omul, am zice : viețuitoare cu două picioare care are picioare. Dar determinarea „care are picioare“ este de prisos, pentru că am zis „biped“. Însă o anume rînduală a diferențelor nu e implicit cuprinsă în esența lucrurilor, căci cum am putea concepe în ea un element ca anterior și altul ca posterior ?

De data aceasta să ne mulțumim cu aceste observații despre caracteristica definițiilor obținute prin procedeul diviziunii ²³⁹.

CAPITOLUL 13

Deoarece obiectul cercetării noastre e substanța, să revenim asupra acestei chestiuni. După cum denumirea de substanță se întrebuițează pentru substrat ²⁴⁰, pentru esență și întregul concret rezultat din împreunarea acestor două de mai sus, denumirea aceasta se întrebuițează și pentru ceea ce e universal ²⁴¹. Despre cele două — esența și substrat — s-a vorbit ²⁴², iar despre acesta din urmă s-a spus că se iau în două sensuri : fie ca ființă determinată, unică, de pildă animalul, care e subiect al atributelor sale, fie ca materie, substrat al actului ²⁴³.

Se pare că și universalul, pentru anumiți cugetători ²⁴⁴, joacă rolul de cauză prin excelență și că e un principiu. De aceea trebuie să revenim și asupra acestei chestiuni. Într-adevăr, pare peste putință ca vreun termen

²³⁸ Și nu vom avea o diferență ultimă.

²³⁹ Unitatea definiției derivă deci din ultima diferență ; genul intervine ca materie a primei diferențe, iar fiecare diferență este materia celei următoare.

²⁴⁰ Adică pentru subiect.

²⁴¹ Universalul, după cum vom vedea, este ceea ce se poate spune despre mai multe lucruri, este genul care îmbrățișează toate subiectele în care întîlnim atributul desemnat ca universal.

²⁴² Despre esență în cap. 4—6 și 10—12, iar despre substrat în cap. 3.

²⁴³ Cf. 3, 1029 a, 2.

²⁴⁴ Platonicienii.

universal, oricare ar fi el, să poată fi considerat drept substanță. Mai întâi, substanța unui individ e aceea care-i e proprie lui și care nu se mai găsește la altul, pe când universalul e ceea ce e comun, căci denumirea de universal o poartă în chip firesc ceea ce aparține mai multora. Care e deci obiectul a cărui substanță o poate constitui acest element numit universal²⁴⁵? El va trebui să fie sau substanța tuturor indivizilor căruia îi este atribuit sau a nici unuia. Dar, ca să fie substanța tuturor lucrurilor, e peste putință²⁴⁶; iar dacă e substanța unui singur individ, acesta se va confunda cu toți ceilalți, căci lucrurile ce au aceeași substanță și aceeași esență constituie una și aceeași ființă.

Apoi, substanță se spune despre ceea ce nu joacă rolul de predicat al unui subiect²⁴⁷, pe când universalul e totdeauna predicat al vreunui subiect. Dar dacă universalul nu poate fi substanță, în sensul de esență, nu poate fi el cuprins în esență, cum noțiunea de Animal în general e cuprinsă în om sau în cal²⁴⁸? Dar atunci²⁴⁹ e limpede că despre universal există o definiție²⁵⁰. De altfel, n-are a face dacă nu toate elementele substanței pot fi definite; Animalul în general nu va fi prin asta împiedicat de a juca rolul de substanță a unui lucru oarecare, tot așa după cum Omul în general e substanța omului individual în care e prezent²⁵¹. Așa că vom ajunge la același rezultat absurd ca și mai înainte²⁵². Într-adevăr, ar urma că universalul, de exemplu, Animalul în genere, ar fi substanța lucrului în care el e conținut ca o notă caracteristică a lucrului respectiv.

Apoi e și imposibil și absurd ca o ființă determinată și o substanță, dacă sînt alcătuite din părți, să nu provină nici din substanțe, nici din vreun anume lucru, ci să provină doar din calitate²⁵³. Căci atunci non-substanța și calitatea ar fi anterioare substanței și lucrului determinat. Dar aceasta e peste putință, căci nici în ordinea logică, nici în cea a timpu-

²⁴⁵ Substanță a ce fel de obiect ar fi universalul?

²⁴⁶ Căci substanța este ceva propriu unei ființe și nu poate aparține și unei alte ființe.

²⁴⁷ Teoria dezvoltată în *Categ.*, 2 a, 11.

²⁴⁸ Aici Aristotel a enunțat poziția platoniciană. Substanța fiind esență, universalul cuprins în esență (ca universalul *animal* în esența conceptului de *cal*) nu este el oare substanță?

²⁴⁹ Răspunde Aristotel.

²⁵⁰ Căci orice este esență este și definisabil.

²⁵¹ Precum *Om* în genere este substanța omului, tot așa *Animal* în genere este substanța animalului; aceasta în presupunerea că *Animal* nu este, la rîndul său, definisabil (că nu depinde de un gen superior).

²⁵² Aceleași consecințe se desprind o dată mai mult (adică pentru animal ca și pentru om): anume că universalul, care apare sub înfățișarea unei note, ar fi substanța lucrului.

²⁵³ Aici Aristotel ar aduce o nouă obiecție. Universalul, am văzut nu este decît un predicat care indică o calitate a subiectului, fiind o calificare a acestuia (cf. *Categ.*, 5, 3 b, 14). Or, substanța nu e predicat.

lui, nici în cea a devenirii nu e posibil ca însușirile substanței să existe înaintea substanței. În acest caz, însușirile ar trebui să existe separate de substanță ²⁵⁴.

Apoi, o altă consecință ar fi că în Socrate, care el însuși e o substanță ²⁵⁵, ar mai fi o altă substanță, așa încît astfel el ar consta din două substanțe ²⁵⁶.

De aici reiese în genere că, dacă omul în general și tot ce se zice în acest sens despre ceva general ²⁵⁷ este substanță, atunci nici una din părțile definiției nu e substanța vreunui lucru ²⁵⁸, nici nu există separat, în afara acelor părți ²⁵⁹, nici în altceva. Cu alte cuvinte, nu există nici o viețuitoare, ci numai speciile particulare de animale, și nici vreuna din părțile cuprinse în definiție nu există aparte. Pentru cel care cercetează cu atenție reiese deci în chip evident că nimic din ceea ce ființează ca universal în lucruri nu e substanță și nimic din ceea ce se afirmă ca predicat în comun despre mai multe lucruri nu privește o ființă determinată ²⁶⁰, ci o calitate anume a altui lucru. Astfel, afară de alte multe consecințe absurde, ar mai reieși și aceea cunoscută sub numele de argumentul „celui de-al treilea om“ ²⁶¹. 1039 a

Dar teza noastră se poate ilustra și în felul următor ²⁶² : e peste puțință ca o substanță să provină la rîndul ei din alte substanțe pe care ea le-ar cuprinde în act, căci cele ce sînt astfel două lucruri în act nu vor putea niciodată să fie un lucru în această stare ²⁶³ ; numai dacă aceste două

²⁵⁴ Cf. *Anal. sec.*, I, 22, 83 a, 31—35.

²⁵⁵ Substanța *Om* sau substanța *Animal*.

²⁵⁶ Pasajul se mai poate interpreta — și deci traduce — și în alt mod. Dacă în *Socrate* avem substanța *Socrate* și substanța *Animal*, aceasta de a doua substanță ar fi substanța lui *Socrate* și a clasei animalelor, așa că ar fi substanța a două lucruri distincte.

²⁵⁷ Adică dacă omul luat ca gen, ca specie, este substanță și dacă e specie este substanță...

²⁵⁸ A vreunui lucru concret.

²⁵⁹ Ale unei definiții.

²⁶⁰ Sau individuală. Cf. *Categ.*, 5, 3 b.

²⁶¹ Aluzie la I (A), 9, 990 b, 17. În textul care se termină aici Aristotel arată că platonismul se întoarce împotriva lui însuși. Dacă universalul este substanță și, ca *Ideea*, are o existență separată înseamnă tocmai că nu e realitate. Substanța este esența ființei reale și este indisolubil legată de ea ; dacă universalul nu posedă acest caracter, dacă nu este adecvat nici unui lucru determinat, el nu este substanță. De altfel, dacă universalul (de pildă calitatea de a fi om sau animal) este comun mai multor lucruri și este înțeles ca fiind substanța lor comună, înseamnă că ne vom afla în prezența unei regresii care ar introduce substanțe de substanțe ; astfel, *Animal* în general va fi gen de animal, care este la rîndul său gen al omului. Avem ceva analog cu al *treilea om*, cu al *patrulea om* etc.

²⁶² Urmează un nou argument.

²⁶³ Să presupunem că o substanță provine din două substanțe pe care le-ar conține în act ; substanța *viețuitoare* ar conține în act *animal și plantă* ; dar, în realitate, orice subiect este, în potență, fiecare dintre cele două contrarii, pe cînd în act nu este decît unul sau altul (*animal sau plantă*) ; prin urmare presupunerea e absurdă.

lucruri sînt două în stare de potențialitate, vor putea constitui un singur lucru. De exemplu, dublul se compune din două jumătăți doar cînd e în stare de potențialitate, căci realizarea actuală separă ²⁶⁴. Dacă deci substanța e una, ea nu va putea proveni din substanțe cuprinse în ea. În sensul acesta e întemeiată afirmația lui Democrit, care spune că e peste putință ca unul să ia naștere din doi, sau doi să ia naștere din unul, căci el identifică substanțele cu mărimile indivizibile ²⁶⁵. În aceeași situație se vor găsi, evident, și numerele, dacă numărul, după cum susțin unii gânditori ²⁶⁶, este o reunire de unități, căci sau dualitatea nu e unul, sau unitatea nu există în dualitate în stare de actualitate ²⁶⁷.

Dar această concluzie implică o dificultate. Într-adevăr, dacă nici o substanță nu poate fi alcătuită din universale — pentru că universalul nu înseamnă o anume ființă determinată, ci cutare însușire a lucrului — și dacă nu e cu putință ca o substanță să fie alcătuită din substanțe în act, atunci orice substanță trebuie să fie ne-compusă și atunci n-ar mai exista definiție pentru nici o substanță ²⁶⁸. Dar e recunoscut de toată lumea, precum am spus mai sus ²⁶⁹, că numai substanța sau, propriu-zis, mai ales ea admite o definiție. Dar, după cele spuse înainte, ar reieși că nici despre ea nu există o definiție, și prin urmare despre nici un lucru. Sau poate dificultatea s-ar rezolva admițînd că dintr-un anumit punct de vedere există definiție pentru substanțe, dar că din altul nu există. Problema aceasta se va lămuri însă mai tîrziu ²⁷⁰.

CAPITOLUL 14

Din cele de mai sus ²⁷¹ se văd limpede consecințele pe care le au de înfruntat aceia care afirmă că Ideile sînt substanțe care au o existență aparte și care în același timp susțin totuși că Specia ²⁷² constă din gen și

²⁶⁴ Prin act se separă contrariile; unul dintre contrarii se realizează, iar celălalt rămîne în stare de potență.

²⁶⁵ Mărimile indivizibile ale lui Democrit sînt atomii; fiind indivizibil, un atom nu poate conține doi atomi.

²⁶⁶ Aristotel se referă la Tales din Milet. Pentru acesta orice număr este un sistem de monade.

²⁶⁷ Diada este $1 + 1$ în potență, dar nu în act. Același lucru va fi adevărat pentru orice număr: 6 este 6 în act, iar în potență $3 + 3$, $7 - 1$, $5 + 1$, 2×3 etc., etc.

²⁶⁸ Definiția este compusă (gen + diferență) și corespunde unui obiect compus; despre o substanță necompusă nu putem deci avea definiție, ci numai cunoaștere intuitivă.

²⁶⁹ Cap. 5, 1031 a, 11.

²⁷⁰ VII (Z), 15 și VIII (H), 6.

²⁷¹ Aristotel întrunește cele spuse în cap. 12 și 13 pentru a ataca din nou idealismul platonician.

²⁷² Adică Ideea ($\tau\acute{o}$ εἶδος), Ideea unei specii subordonate Ideii unui gen.

diferențele specifice. Într-adevăr, dacă Ideile există de sine stătătoare, iar noțiunea de Animal e implicit cuprinsă de pildă în Om și Cal, atunci această noțiune sau este una și identică numericeste, sau e ceva deosebit²⁷³. Dar e evident că noțiunea respectivă rămâne una, căci cel care definește ne-o prezintă ca fiind una și aceeași în ambele exemple²⁷⁴. Dacă, prin urmare, există un Om în sine și prin sine, ca un lucru determinat și de sine stătător, atunci, în mod necesar, cele două elemente din care el se compune, adică Animal și Biped, înseamnă lucruri determinate, separate și având însușirea de substanțe. Prin urmare și Animalul în sine e o substanță²⁷⁵.

Dacă, prin urmare, Animalul în sine e unu și identic în Cal și în Om, 1039 b după cum tu ești identic cu tine însuși, atunci cum ceea ce e unu va putea să mai rămână tot unu în lucruri separate și de ce, în acest caz²⁷⁶ noțiunea Animal în sine nu va fi și ea despărțită de sine însăși ?

Apoi, dacă Animalul în sine participă la noțiunile de Biped și Multiped, reiese iarăși de aici o consecință absurdă, căci atributele contrarii vor fi reunite în același timp în aceeași substanță, una și individual determinată²⁷⁷. Iar dacă nu există participare, ce înțeles are când cineva spune că Animalul e biped sau pedestru ? Se va răspunde, poate, că aici avem de-a face cu o juxtapunere, cu un contact sau amestec, dar toate aceste presupuneri sînt absurde²⁷⁸.

Să admitem atunci a doua ipoteză²⁷⁹, că Animalul în sine e altul în fiecare specie²⁸⁰ ? Atunci ar rezulta, ca să zic așa, că vor exista o infinitate de specii, a căror substanță va fi Animalul, căci din noțiunea de Animal nu provine prin accident noțiunea de om²⁸¹.

²⁷³ Aristotel așază deci platonismul în fața unei dileme.

²⁷⁴ Om și cal.

²⁷⁵ Argumentul se poate prezenta și în modul următor: Animal în sine ca gen este același lucru în speciile sale Om în sine și Cal în sine. Dar dacă Animal în sine este o substanță separată și în sine, tot așa va fi și pentru Om în sine și mai ales pentru Biped în sine, de vreme ce Animal și Biped sînt componente pentru Om. Drept care Animal în sine și Biped în sine vor avea o existență substanțială; adică Animal în sine și Biped în sine există separat și sînt substanțe, iar nu simple accidente aparținînd esenței omului. De unde concluzia că o substanță (*Om*) va fi alcătuită din substanțe în act și existînd în sine (*Animal* și *Biped*) care îi vor fi anterioare.

²⁷⁶ De despărțire față de sine.

²⁷⁷ Lucru absurd, după cum s-a arătat 12, 1037 b, 18.

²⁷⁸ A spune, într-adevăr, că avem de-a face cu o juxtapunere care adună animal cu biped sau animal cu pedestru nu are nici un sens.

²⁷⁹ Vezi dilema de mai sus 1039 a, 28.

²⁸⁰ Cum ar fi Animalul care este în Cal, altul decît Animalul din Om ? În ce ar consta natura diferită a Animalului în aceste două specii distincte ?

²⁸¹ Omul nu posedă prin accident Animalul în esența sa. Pe de altă parte, esența om va fi alcătuită din biped, pluriped, animal cu picioare, animal etc. și, în loc ca omul să fie o ființă, ar fi un soi de ființe contradictorii între ele.

Pe lângă aceasta, Animalul în sine va fi multiplu, căci în fiecare specie noțiunea de animal e imanentă ca substanță, căci acesta e înțelesul în care e exprimat termenul substanță. Altfel, dacă Animalul n-ar fi totuna cu substanța, Omul ar trebui să aibă altă substanță, care ar constitui genul său ²⁸². Mai departe : toate determinările pe care le cuprinde în sine noțiunea Om ar trebui ²⁸³ să fie la rîndul lor Idei, iar Ideea nu va aparține unui lucru, iar substanța altui lucru, căci această separație e exclusă în sistemul platonice. În acest caz, orice specie ce ține de genul animalului ar trebui să se confunde cu Animalul în sine. Dar de unde ar proveni acest Animal în sine și cum ar putea să-și tragă animalul ²⁸⁴ obîrșia din el ? Și cum ar fi cu puțință ca animalul individual, a cărui substanță e tocmai Animalul în sine, să existe separat de Animalul în sine ²⁸⁵ ?

Dacă apoi studiem raportul dintre Idei și lucrurile sensibile, dăm de aceleași consecințe și chiar de unele și mai absurde ²⁸⁶. Dar dacă e imposibil să le admitem, e limpede că nu există Idei ale lucrurilor sensibile, cum pretind unii filozofi ²⁸⁷.

CAPITOLUL 15

Substanța este de două feluri : pe de o parte compusul concret ²⁸⁸, pe de altă parte noțiunea formală. Vreau să zic că, într-un sens, substanța este această noțiune formală. Orice substanță rezultată din îmbinarea între formă și materie este supusă distrugerii, căci e supusă și procesului gene-

²⁸² Cu alte cuvinte, Animalul în sine cuprins într-o specie dată va fi substanța însăși a speciei, de vreme ce fiecare specie nu este denumită decit Animal, iar dacă ar fi denumită altcum această denumire ar constitui substanța speciei Om, adică genul.

²⁸³ Subînțeles : după concepția platonicienilor.

²⁸⁴ Cuprins în fiecare specie.

²⁸⁵ Sfîrșitul aliniatului este greu de deslușit. Bekker (urmat de Christ și de Robin) îi dă următoarea interpretare : dacă multiplicitatea în specii este subordonată unei unități în gen (precum speciile Om, Cal etc. sînt subordonate genului Animal), apoi și Animal în sine multiplu după specii va trebui să derive din Animalul în sine de o treaptă superioară, care să-i servească de gen. Pe de altă parte, cum vom putea explica substanțialitatea Animal în sine multiplu dacă refuzăm să-l subordonăm unui Animal în sine de treaptă superioară ? În consecință, ultimele rînduri ale pasajului de mai sus trebuie înțelese după cum urmează : dacă Animalul în sine multiplu nu derivă dintr-un Animal în sine unu, ne este peste puțință să explicăm că Animalul în sine multiplu, substanță în Om, Cal etc..., este Animal în sine substanțial, dacă este separat de Animal în sine unu.

²⁸⁶ Poziția lui Aristotel din nou afirmată aici, o avem în I (A), 9, 991 b, 1 ; XIII (M), 5, 1079 b, 35 ; *De an.*, III, 8, 432 a, 3.

²⁸⁷ Adică platonicienii.

²⁸⁸ Compusul formei și materiei.

rării²⁸⁹. Forma însă nu e atinsă de procesul distrugerii, pentru că nu e supusă nici devenirii. De fapt, spre a lua un exemplu, nu esența casei e afectată de procesul devenirii, ci cutare casă anume. Noțiunile formale nu sînt atinse nici de pieire, nici de zămisliri; ele sau sînt, sau nu sînt, pur și simplu. Am arătat²⁹⁰ doar că ele nu pot fi nici produse, nici distruse. Acesta e și motivul pentru care substanțele sensibile individuale nu pot fi nici definite, nici demonstrate, pentru că ele sînt împreunate cu materia, a cărei natură e de așa fel încît ea poate exista sau nu²⁹¹. De aceea toate substanțele sensibile sînt supuse pieirii.

Dacă deci nu se poate demonstra decît ceea ce există în chip necesar și dacă definiția e de domeniul științei dacă, pe de altă parte, după cum nu poate să existe știința care să fie cînd știință, cînd ignoranță — căci ceea ce are un astfel de caracter instabil constituie doar opinia²⁹² —, tot astfel nu e cu putință să existe nici demonstrație, nici definiție pentru ceea ce poate fi și altfel decît e acum, căci astfel de lucruri formează obiectul opiniei, atunci e limpede că nu poate exista nici demonstrație, nici definiție pentru lucrurile sensibile individuale²⁹³. Lucrurile supuse pieirii, cînd încetează de a mai fi un obiect al senzației, ajung nedeslușite pentru cel care a avut cunoștință despre ele, și chiar dacă noțiuni despre ele mai dăinuiesc nealterate în minte, aceste lucruri supuse pieirii nu vor mai fi obiect nici de definiție, nici de demonstrație²⁹⁴. De aceea, cînd e vorba să definim un lucru individual, nu trebuie să pierdem din vedere că o astfel de definiție poate fi anulată și că, la urma urmei, nu poate exista definiție pentru lucrurile individuale.

1040 a

²⁸⁹ Devenirea presupune atît nașterea cit și distrugerea; deci ceea ce este supus generării devine și este supus corupției; ceea ce nu este supus generării nu devine și nici nu este supus corupției.

²⁹⁰ Cap. 8. Vezi și III (B), 5, 1002 a, 32.

²⁹¹ Substanțele sensibile nu există în mod necesar. Definiția, avînd caracterul de necesitate, nu poate să se refere decît la universal. Cf. *Anal. sec.*, I, 8, 75 b, 24.

²⁹² Opinia (δόξα) prezentată în opoziție cu știința (ἐπιστήμη) și ca o cunoștință inferioară și nesigură apare mai cu seamă la Platon, *Menon*, 39, 97 c, *Republ.*, V, 477 b; VII, 534 a. Aristotel îi păstrează același caracter de inferioritate față de adevărata știință.

²⁹³ Concepția lui Aristotel este că nu poate fi știință decît despre universal, dar că numai individualul este real. Cf. D. Bădărău, *L'Individuel chez Aristote*, începutul.

²⁹⁴ Este incontestabil că Aristotel forțează aici nota. Definiția individualului, am văzut, nu e posibilă, dar definiția universalului, privit ca o clasă de indivizi, nu dispăre din mintea oamenilor și nu apare în minte odată cu indivizii; definiția noțiunii de *lup* subzistă, indiferent dacă mai există lupi. Trebuie să recunoaștem că, în genere, pentru Aristotel există o universalitate de fapt și o universalitate de drept; Alex. (I, 11 b, 23 Bruns) arată că definiția aristotelică poartă asupra caracterelor unui concept independent de faptul dacă acel concept se realizează într-unul sau în mai mulți indivizi ai speciei; definiția este privită în comprehensiune, și nu în extensiune. Vezi mai sus 10, 1036 a, 6—9; *Anal. primă*, II, 21, 67 a, 39; *Anal. sec.*, I, 6, 74 b, 32—39; *Top.*, V, 3, 131 b, 21—23.

Iată de ce nu poate exista definiție nici pentru Idee, căci aceasta, după cum se afirmă, intră în categoria lucrurilor individuale și e ceva de sine stătător ²⁹⁵. Dar definiția se alcătuește, în chip necesar, din cuvinte. Cuvintele însă nu le fabrică cel care face definiția, căci în acest caz ele ar rămîne neînțelese pentru ceilalți oameni, ci el trebuie să recurgă la termeni cunoscuți de toată lumea. Dar aceștia se aplică neapărat și altor lucruri decît celui definit ²⁹⁶. Dacă, de pildă, te-ar defini cineva pe tine ca un animal slab sau alb, sau alt cum, aceste atribute s-ar putea găsi și la alt individ. Dacă cineva ar obiecta că nimic nu oprește cuvintele luate separat de a putea fi aplicate mai multor lucruri, dar că complexul alcătuit de aceste nume, cînd sînt luate laolaltă, nu se potrivește decît unui singur lucru ²⁹⁷, atunci trebuie să răspundem că obiecția de mai sus este mai întii aplicabilă și celor doi termeni din care se alcătuește definiția și că expresia animal biped e predicat atît al termenului animal, cît și al celui de biped ²⁹⁸. Și aceasta ar trebui în chip necesar să se potrivească și pentru Idei, considerate ca lucruri veșnice, deoarece ele sînt socotite ca anterioare ²⁹⁹ și alcătuint elementele compusului dar Ideile au și o existență separată, de vreme ce Omul în sine înseamnă o entitate separată. Atunci una din două ³⁰⁰ : sau nici noțiunea de animal, nici cea de biped nu există ca separate, sau există separat și una și cealaltă. Dar dacă nu există ca separate, atunci nu mai există genul ³⁰¹, deosebit de speciile sale ; iar dacă genul există deosebit de specii, atunci va exista, ca separată, și diferența specifică ³⁰². Un alt argument că genul și diferența există ca separate constă în faptul că ele sînt anterioare în ordinea esenței, iar ceea ce e anterior compusului nu dispare o dată cu acesta ³⁰³.

²⁹⁵ Pentru Platon, Ideile sînt separate de ființele sensibile care participă la ele ; o Idee este deci un individ fiindînd aparte.

²⁹⁶ Un cuvînt are un caracter universal ; el este același pentru toți cei ce vorbesc o limbă și se aplică unui număr nesfîrșit de lucruri. Asimilarea pe care o face aici Aristotel între cuvînt și universal este la baza nominalismului de mai tîrziu ; de altfel, tendința nominalistă se afirmă adesea la Stagirit.

²⁹⁷ Obiecția nu este lipsită de miez. Socrate este om ca și Callias, ca și Platon, dar numai Socrate este totodată om, filozof și maestru al lui Platon.

²⁹⁸ Contrar celor pretinse de platonicieni, atributul „animal biped“ se referă nu la un singur lucru (om), ci la două lucruri distincte (animal și biped).

²⁹⁹ În ce privește Ideile, Animal în sine și Biped în sine sînt anterioare compusului Om în sine și, ca atare, ele sînt mai îndreptățite, pe baza perfecției lor, să posede o existență separată.

³⁰⁰ Aristotel pune din nou platonismul într-o dilemă.

³⁰¹ În exemplul ales de Aristotel, Animal în sine.

³⁰² Animal este separat de Biped ; prin urmare, și Biped de Animal.

³⁰³ Rezultă deci că, pentru platonicieni, Animal, Biped și Om sînt trei Idei care există în mod separat și că Animal-Biped este predicat a fiecăreia dintre ele ; dar atunci Animal-Biped nu mai este definiția propriu-zisă pentru Om.

Încă ceva. Dacă Ideile sînt compuse din alte Idei — și ar trebui să fie așa, căci elementele sînt mai simple³⁰⁴ decît compusul —, ar trebui ca aceste Idei, componente ale altor Idei, cum e cazul de pildă cu Animal și Biped, să fie afirmate ca predicate despre multe lucruri, căci altfel cum am putea să le cunoaștem? În acest caz ar exista o Idee particulară ce nu s-ar putea afirma ca predicat despre mai multe lucruri, ci numai despre unul singur³⁰⁵. Dar se pare că aceasta nu se poate admite, deoarece, după platonicieni³⁰⁶, orice Idee trebuie să participe la o multiplicitate de lucruri.

Astfel, cum am spus³⁰⁷, nu se observă că e peste putință să definim lucruri individuale cînd acestea sînt eterne, mai ales cînd e vorba de lucruri unice, cum e Soarele sau Luna. Se cade în eroare nu numai prin aceea că se introduc în definiție determinări, prin a căror eliminare Soarele tot ar persista să existe³⁰⁸, cum, de exemplu, atributele aninate soarelui, că „se învîrte în jurul Pămîntului“ sau că „se ascunde în timpul nopții“.

Căci ar urma că dacă Soarele ar sta pe loc sau s-ar arăta în timpul nopții, atunci Soarele n-ar mai fi soare, ceea ce-i absurd să admitem, căci Soarele înseamnă o anume substanță³⁰⁹. Dar se mai greșește și prin aceea că se atribuie Soarelui însușiri ca se potrivesc și altor lucruri³¹⁰, de unde ar rezulta că, dacă ar exista un alt lucru înzestrat cu aceste însușiri, acesta ar fi un al doilea Soare³¹¹. Astfel, definiția ar fi comună mai multor lucruri, și totuși Soarele ar trebui să fie ceva individual³¹², cum e, 1040 b

³⁰⁴ Sau, propriu-zis, mai incompuse decît compusul; astfel, Animal și Biped sînt Idei mai simple decît Om.

³⁰⁵ Am stabilit mai sus, subînțelege Aristotel, că nu poate exista definiție despre individ; or, dacă o Idee se poate afirma numai despre un lucru, și nu despre mai multe, cum am putea s-o cunoaștem?

³⁰⁶ Cf. Platon, *Republ.*, X, 596 a. Imposibilitatea pe care o invocă Stagiritul provine din faptul că, din cele ce precedă, ar rezulta că orice Idee este indefinisabilă, incognoscibilă și deci improprie de a asigura participarea realului, în vreme ce Ideile sînt, pentru Platon, ceea ce corespunde unor nume comune ale lucrurilor.

³⁰⁷ Cf. 1040 a, 17.

³⁰⁸ Aristotel are în vedere aici atribute accidentale care pot lipsi și totuși ființa să subziste; de pildă, *a fi alb* pentru Socrate, *a se ascunde noaptea* pentru Soare.

³⁰⁹ În același fel, Socrate, încetînd de a fi îmbrăcat în alb, nu ar înceta de a fi Socrate.

³¹⁰ Se spune, de pildă: *Socrate împrăștie lumină*; dar nu numai Soarele luminează, ci și o torță.

³¹¹ Nu rezultă, într-adevăr, de nicăieri că proprietățile esențiale ale Soarelui nu ar putea conveni și altor exemplare.

³¹² Ca substanță primă (πρώτη οὐσία). Cf. *Categ.*, 5.

de exemplu, Cleon sau Socrate. Dar de ce nu cutează nimeni să vie cu o definiție despre vreo Idee? Dacă ar încerca s-o facă ar reieși limpede adevărul spuselor noastre ³¹³.

CAPITOLUL 16

E învederat că cea mai mare parte din lucrurile ce par a fi substanțe sînt numai potențe. Astfel sînt părțile viețuitoarelor. Nici una din ele nu există separat; și, chiar dacă se face o separare, atunci ele toate nu mai ființează decît ca materie, tot așa ca Pămîntul, Focul și Aerul ³¹⁴. Căci nici una din aceste părți nu constituie o unitate ³¹⁵, ele sînt ca o grămadă de boabe înainte de a fi pusă la fiert și de a se strînge într-o masă compactă. Mai cu seamă am putea fi ispitiți să presupunem că părțile viețuitoarelor și cele ale sufletului aproape că au dublul caracter de a fi totodată și în stare de actualitate și „în putință“, datorită faptului că ele au principiul mișcării lor pornind dintr-un loc așezat la încheietura mădularelor. Așa se explică de ce unele animale mai trăiesc chiar după ce, prin tăiere, au fost separate în mai multe părți ³¹⁶. Totuși, toate părțile vor exista, și în astfel de cazuri, numai în putință, dar numai atunci cînd în ele va exista în mod firesc o unitate continuă, iar nu datorită violenței sau unei creșteri laolaltă, căci aceasta constituie o schilodire ³¹⁷.

Acum, deoarece Unul se zice în același sens ca și Ființa ³¹⁸, deoarece substanța unității este și ea una, iar lucrurile a căror substanță e numericește una sînt unul numericeste, reiese în chip evident că nici Unul, nici Ființa nu pot fi substanța lucrurilor ³¹⁹, după cum tot așa de puțin

³¹³ Platonicienii nu au încercat niciodată să dea definiția vreunei Idei; ceea ce atestă că nu poate fi definiție a unei ființe individuale, eterne sau trecătoare.

³¹⁴ Elementele primare (focul, aerul etc.) sînt materialele din care se alcătuiesc ființele și sînt aceste ființe în potență (iar nu în act).

³¹⁵ Așa cum se impune să fie unei substanțe.

³¹⁶ Stagiritul se sesizează aici de o obiecție. El a declarat mai sus că părțile, elementele, din care se compune o ființă nu există separat de ansamblu; astfel, dacă mîna este tăiată, ea nu va mai fi decît un agregat de oase, nervi etc.; dar iată că părțile unor animale există în act și trăiesc atunci cînd animalul este tăiat în bucăți (acest fapt, care se constată la viermi, nu este contestat de Aristotel; cf. *De an.*, I, 3, 409 a, 9).

³¹⁷ Părțile au întregul în potență și vor aspira la o întregire potrivit naturii lor; ceea ce este pus în valoare și de faptul că considerăm monstruoasă o legătură dintre ele ce s-ar face prin violență sau nepotrivit.

³¹⁸ *Unul și Ființa*, în legăturile lor, au făcut obiectul unei tratări în IV (Γ), 2. Vezi în special 1003 b, 22 și urm.

³¹⁹ Dacă Unul și Ființa ar fi substanța lucrurilor, toate lucrurile s-ar contopi în unul singur.

pot judeca acest rol Elementul și Principiul socotite în general³²⁰, ci sîntem în căutarea principiului pentru a raporta lucrul în discuție la ceva mai cunoscut. Dintre aceste noțiuni, Ființa și Unul ar trebui să fie substanțe într-o măsură mai mare decît Principiul, Elementul și Cauza; totuși, nici ele nu sînt substanțe, pentru că nu poate avea calitatea de substanță ceea ce e comun mai multor lucruri. Într-adevăr, substanța nu există decît în ea însăși și în lucrul care o conține și a cărui substanță o constituie. Apoi, un lucru nu poate fi în același timp în mai multe locuri, pe cînd ceea ce e comun se găsește în același timp în mai multe lucruri. E, așadar, limpede că nici un universal nu există separat, în afara obiectelor individuale³²¹.

Dar cei care admit existența Ideilor au într-o privință dreptate cînd le recunosc o existență aparte, întrucît au vrut să facă din ele substanțe³²², dar, pe de altă parte, ei fac o eroare cînd din Idee încearcă să facă unitatea unei pluralități³²³. Și pricina erorii lor constă în aceea că nu pot explica în ce constă natura acestor substanțe, care, după ei, nu sînt supuse pieririi și sînt în afara lucrurilor individuale, perceptibile cu simțurile. Ei nu le înfățișează ca fiind identice, ca specie, cu lucrurile supuse distrugerii, căci pe acestea din urmă le cunoaștem; de fapt Omul în sine și Calul în sine nu sînt decît corespunzătoarele lor sensibile, cărora li se adaugă cuvîntul „în sine“³²⁴! Și totuși, chiar dacă n-am fi văzut niciodată 1041 a
astrele, aceasta nu le-ar împiedica, cred, să fie substanțe eterne deosebite de acelea pe care le cunoaștem noi. Așa că și acum, chiar dacă n-am cunoaște natura acestor substanțe eterne, totuși ar fi foarte necesar ca să le admitem existența³²⁵.

Reiese dar limpede din cele spuse că nici un universal nu este o substanță și că, pe de altă parte, o substanță nu poate fi compusă din alte substanțe³²⁶.

³²⁰ Principiile sau elementele sînt focul, aerul, apa și pămîntul. Focul nu este substanță; substanța focului este caldul și uscatul.

³²¹ Referindu-se la acest întreg pasaj în *Caiete filozofice*, în *Opere*, vol. 38, București, Edit. politică, 1959, p. 297, Lenin notează: „Minunat! Nu există îndoială în ce privește realitatea lumii exterioare. Omul se încurcă tocmai în dialectica generării și particularului, a noțiunii și senzației etc., a esenței și fenomenului etc.“.

³²² Avînd o existență în sine.

³²³ Adică un universal la care participă indivizi multipli.

³²⁴ Cf. *Etica Nicom.*, I, 6, 1096 a, 34—1096 b, 3; *Etica Eud.*, I, 8, 1218 a, 10.

³²⁵ Altfel spus, chiar dacă omul nu ar fi în stare să cuprindă cu ochii aștrii cerești, aceștia tot ar exista, dar în natura lor deosebită de aceea a ființelor coruptibile; pe cînd platonicienii privesc Ideile pe care de asemenea nu le cunoaștem ca substanțe non-sensibile, tot atît de coruptibile ca și cele sensibile. Mîntea nu-i ajută să meargă mai departe.

³²⁶ Concluzii comune ale capitolelor 13—16.

CAPITOLUL 17

Pentru a răspunde la întrebarea ce este substanța și ce însușiri are trebuie să pornim de la un alt principiu, căci poate în acest fel vom lămurii ce este și această substanță ce există separat de lucrurile sensibile³²⁷. Punctul nostru de plecare va fi constatarea că substanța e un principiu și o cauză³²⁸. Dar totdeauna când punem întrebarea : de ce există cutare lucru, această întrebare nu se reduce decît la : de ce cutare atribut aparține cutărui subiect ? A cerceta de ce omul cult este cult înseamnă, cum am spus mai sus, sau că cercetezi de ce omul e om cult, sau altceva. Dar a cerceta pentru ce un lucru este el însuși înseamnă a nu cerceta nimic³²⁹. Căci faptul sau existența lucrului³³⁰ trebuie să fie evidente înainte de a ne întreba despre rostul lor. Așa, de pildă, faptul că luna e în eclipsă. Dar la o întrebare ca aceasta : de ce omul e om sau de ce literatul e literat, răspunsul valabil este că singurul motiv sau rațiune ce se poate invoca este faptul că un lucru este el însuși ! Afară numai dacă preferăm să răspundem că, de pildă, omul e om sau literatul, este literat pentru că fiecare lucru e nedespărțit de el însuși și că tocmai aceasta înseamnă unitatea sa³³¹. Dar acesta e un răspuns stereotip și laconic la toate întrebările de acest fel. O întrebare mult mai cu rost e aceea care caută să afle de ce omul, de pildă, este o viețuitoare de cutare specie. În acest caz, firește, nu căutăm să știm de ce un om este om, ci de ce un lucru e predicatul altuia. Dar mai întii trebuie să fie lămurit că cutare lucru e predicatul altuia. Dacă nu se procedează astfel, cercetarea n-are nici un obiect. De pildă ; de ce tună ? Asta înseamnă că te întrebi ; de ce se aude un zgomot în nori ? Ceea ce se reduce la a te întreba : de ce unui lucru îi revine ca predicat un alt lucru deosebit ? Tot așa după cum ai întreba : de ce cutare lucruri, să zicem cărămizi și pietre, constituie o casă ? E deci limpede că ceea ce se caută este cauza. Dar cauza, din punct de vedere logic, se confundă cu esența ; iar esența, în unele cazuri³³², este cauza

³²⁷ Pînă aici Aristotel a procedat prin eliminare; a arătat, între altele, că Ideile platoniciene nu sînt substanțe.

³²⁸ Punctul de plecare va fi noțiunea de cauză. În I (A), 3, încep., Aristotel a arătat că substanța este tot una cu cauza formală ; acum va preciza în ce sens trebuie înțeleasă cauza ca formă, ca esență a lucrurilor.

³²⁹ Ar fi a ne întreba de ce A este A.

³³⁰ Adică, după cum se spune mai jos, faptul că luna în eclipsă se întuneacă trebuie să fie cunoscut imediat, înainte de a se cunoaște rostul lucrului.

³³¹ Fără îndoială, aici Aristotel pune în scenă o șicană de sofist pe care a vrut să o preîntîmpine. La întrebarea ce este omul, i se răspunde : omul este omul, și nimic altceva.

³³² Ducînd analiza cît mai departe, Aristotel va întîlni toate varietățile de cauză pe care le-a enumerat I (A), 3, încep.

finală, cum se întîmplă, poate, cu casa sau cu patul. Alteori esența se confundă cu primul mișcător care, și el, este o cauză ³³³. Dar pe cînd cauza eficientă nu e căutată decît cînd e vorba de naștere și pieire, cauza finală este căutată și cînd e vorba de Ființă ³³⁴.

Obiectul cercetării ne scapă mai ales atunci cînd nu se afirmă un predicat despre un subiect. De pildă, cînd întrebăm : ce este un om ³³⁵ ? Pentru că întrebarea este simplă și în ea subiectul nu e determinat prin cutare predicat. Trebuie deci să dezarticulăm întrebarea în subiect și predicat, căci altfel riscăm să punem o întrebare care e și nu e întrebare. Deoarece însă existența lucrului în chestiune trebuie să fie un lucru dat ³³⁶, e limpede că întrebarea se referă la materie și caută să afle de ce ea e cutare lucru determinat. De pildă : aceste lucruri alcătuiesc o casă. De ce ? Pentru că acestor lucruri le aparține esența casei. Se va spune de asemenea că cutare lucru sau, mai bine zis, cutare trup cu o anumită formă este un om. Așa că ceea ce căutăm este cauza materiei, adică forma datorită căreia ea este ceva determinat, iar această formă e substanța. Se vede deci limpede că lucrurile simple nu pot fi obiectul vreunei cercetări sau vreunui învățămînt ; pentru ele se impune o altfel de cercetare ³³⁷.

Ceea ce e compus din ceva în așa fel încît să formeze un întreg unitar seamănă nu cu o simplă îngrămădire, ci cu silaba. Dar silaba nu se reduce la literele ce o alcătuiesc. Silaba BA nu e identică cu B și A, după cum carnea, de exemplu, nu e identică cu elementele sale componente, adică cu Focul și cu Pămîntul ; căci, după destrămarea în elementele componente, întregul, adică silaba și carnea, nu mai există, pe cînd elementele acestora, adică, pe de o parte, literele B și A, iar pe de alta Focul și Pămîntul, continuă să existe mai departe ³³⁸. Prin urmare, silaba e ceva aparte ; ea nu se reduce doar la suma elementelor sale, vocală plus consoană, ci e ceva deosebit, după cum tot astfel carnea nu constă numai din Foc și Pămînt sau din cald și rece, ci mai e ceva pe deasupra. Dacă acest ceva deosebit ar fi în chip necesar un element sau un compus din elemente, atunci dacă e un element ar fi valabil și pentru el același raționament ca

³³³ De pildă, cauza motoare sau eficientă a tunetului este stingerea unui Foc ceresc (cf. *Anal. sec.*, II, 8, 93 b, 8).

³³⁴ De pildă, pentru o casă, ne putem întreba care este cauza care îi dă naștere sau o distruge (un cutremur de pămînt) și ne aflăm în fața cauzei eficiente ; dar dacă încercăm să stabilim ființa propriu-zisă a casei, ajungem la cauza finală (Ps. Alex., 541, 6—9).

³³⁵ În loc de a ne întreba pentru ce un om este așa și așa.

³³⁶ Vezi mai sus 1041 a, 15.

³³⁷ Se va uza de intuiție.

³³⁸ Argumentul este următorul : silaba nu este numai suma literelor, ci o unitate aparte ; dovada o avem că ea se poate desface și dispăre fără ca literele din care se compune să dispară.

mai sus : carnea, în acest caz, ar consta din acest element în plus, la care se adaugă Focul și Pământul și încă ceva, și în felul acesta am continua la infinit. În cazul însă când acel plus ce intervine pe lângă elementele constitutive pentru a forma întregul e și el compus din altceva, atunci, firește, el trebuie să conste nu dintr-un element, ci din mai multe, căci altfel s-ar confunda cu lucrul însuși de care e vorba, iar de aici ar rezulta aceeași dificultate de care am dat cu prilejul silabei și al cărnii. Totuși, se pare că acest plus ce contribuie la formarea întregului e ceva nou, nefiind el însuși un element, ci el e cauza pentru care cutare lucru e carne, iar cutare altul o silabă. La fel se întâmplă și în celelalte cazuri. Ei bine, acest ceva în plus este substanța formală a fiecărui lucru ; el e cauza primă a existenței lucrului. Deoarece însă există unele lucruri ce nu sînt substanțe, ci sînt substanțe care dăinuiesc, întocmite fiind potrivit naturii și prin intermediul ei, această natură ar putea apărea ca constituind substanțe care nu sînt elemente, ci principii, iar element e acel ceva în care un lucru poate fi descompus ca în părțile sale și care există în lucru ca materie, precum elementele silabei pomenite sînt literele A și B ³³⁹.

³³⁹ Ceea ce face că silaba este ceva aparte de literele, vocale sau consoane, ce o compun ; este tocmai cauza care face că cutare materie alcătuiește o silabă și anume **acea silabă**.

Cartea VIII (H)

CAPITOLUL 1

Din cele spuse mai sus trebuie să ajungem la o încheiere și, după ce rezumăm punctele principale, să tragem concluzii ¹. Am arătat că obiectul studiului nostru sînt cauzele, principiile și elementele substanțelor. Unele din acestea din urmă sînt recunoscute de toți, pe cînd altele n-au fost admise decît de anumiți cercetători. Recunoscute de toți au fost substanțele naturale ca : Focul, Pămîntul, Apa și celelalte corpuri simple ² ; apoi plantele și părțile lor animalele și părțile animalelor și, în sfîrșit, Universul și părțile lui. Unii cercetători afirmă pe cont propriu că sînt substanțe și Ideile și Obiectele matematice ³. Dar, din argumentările de mai sus ⁴ iese că mai sînt și alte substanțe, și anume esența și substratul. Apoi, dintr-un alt punct de vedere, genul are în mai mare măsură caracterul de substanță decît specia, iar universalul mai mult decît lucrurile particulare ⁵. De aproape înrudite cu universalul și cu genul sînt și Ideile, căci par a fi substanțe în baza aceluiași raționament ⁶.

Deoarece însă esența e o substanță, iar noțiunea ei se exprimă printr-o definiție, am fost nevoiți să precizăm ce este definiția și lucrul în sine. Și, deoarece definiția este un enunț, iar enunțul are părți, ne-am văzut nevoiți să luăm în considerare și noțiunea de parte, spre a putea vedea

¹ În capitolul de față, într-o primă parte, Aristotel reia principalele teze din cartea VII (Z). Caracterul ontologic al discuției, din ce în ce mai marcat la sfîrșitul cărții VII (Z), se afirmă din ce în ce cartea VIII (H).

² Enumerarea lasă în afară numai aerul ; totuși, expresia „celelalte corpuri simple“ păstrează un rost, elementele naturii (focul etc.) reprezentînd fiecare mai multe specii (vezi *Despre cer*, I, 2, 268 b, 27).

³ Aristotel are grijă să-i izoleze aici pe platonicieni.

⁴ Adică din cele tratate VII (Z), 2.

⁵ Lucru stabilit mai sus VII (Z), 3, 1028 b, 33.

⁶ În ambele cazuri, adică atît pentru universale și genuri cît și pentru Idei, avem unitate în pluralitate.

care părți sînt părți ale substanței și care nu ⁷ și dacă părțile substanței sînt identice cu ale definiției.

S-a mai arătat că nici universalul, nici genul nu sînt substanțe ⁸. Cît despre Idei și Obiectele matematice, de ele ne vom ocupa mai tîrziu ⁹, întrucît unii gînditori ¹⁰ afirmă că ele sînt niște substanțe deosebite de substanțele sensibile.

Să ne ocupăm acum de substanțele recunoscute de toată lumea. Acestea sînt cele sensibile. Iar substanțele sensibile au toate o materie. O astfel de substanță este substratul și, într-un anumit sens, și materia ¹¹, iar prin materie înțeleg nu ceea ce e determinat în act, ci numai în putință ; într-un alt sens însă, substanța este noțiunea și forma, adică ceea ce, fiind un lucru determinat, e separabil numai printr-o distincție logică ¹²; într-un al treilea înțeles, substratul e compusul alcătuit din formă și materie, care singur e supus nașterii și pieirii, și care e separabil în chip absolut. Căci printre substanțele considerate din punct de vedere logic unele sînt separabile, dar altele nu.

Însă e evident că și materia este o substanță, căci în toate schimbările ce au loc de la un opus la termenul opus există un substrat care e supus schimbărilor ¹³. Astfel, cînd e vorba de schimbarea de loc, luăm în considerare ceea ce acum e aici și în curînd va fi în altă parte ; cînd e vorba de schimbările prin creștere, avem în vedere lucrurile care acum au cutare mărime, iar mai apoi sînt mai mari sau mai mici ; și cînd e vorba de schimbările prin alterare, avem în vedere ceea ce acum, de pildă, e sănătos, iar mai tîrziu este bolnav. Tot așa se întîmplă și în schimbările din domeniul substanței ; și aici avem de-a face cînd cu ceea ce se află în proces de naștere, cînd în proces de pieire ; în acest din urmă caz ca substrat cu o formă determinată, iar în celălalt ca substrat prin privațiunea formei. În schimbările din domeniul substanței sînt cuprinse și celelalte schimbări, pe cînd schimbarea substanței e independentă de una

⁷ Unele părți fiind ale materiei.

⁸ Ci, în cel mai bun caz, substanțe derivate.

⁹ În cărțile XIII (M) și XIV (N).

¹⁰ Platonicienii.

¹¹ Mereu, după cum se vede, Aristotel se arată preocupat, într-un spirit apropiat materialismului, de a acorda substanțialitatea materiei, care este substratul în care se înscriu obiectele reale, deși nu materia așa cum o înțelege materialismul.

¹² Forma adică nu e separabilă în mod ontologic pentru a ne da Ideea, realitate în sine așa cum o vrea Platon.

¹³ De unde reiese că materia este substanță, fiind substratul care se afirmă cu ocazia oricărei schimbări (a formei).

sau de două dintre schimbările menționate ¹⁴, căci nu e neapărat necesar ca un lucru care are o materie proprie pentru mișcarea în raport cu locul să aibă totodată și o materie proprie pentru procesul nașterii și al pieirii ¹⁵.

CAPITOLUL 2

Despre deosebirea dintre devenirea absolută și cea relativă s-a vorbit în tratatul nostru de *Fizică* ¹⁶. Deoarece cu privire la substanța considerată ca substrat și ca materie ¹⁷, s-a recunoscut că materia există doar în stare de puțință, ne mai rămâne acum să spunem ce este substanța lucrurilor sensibile considerată în act. Se pare că Democrit crede că există numai trei feluri de diferențe. După el, corpul substrat, adică materia, este unul și același lucru ¹⁸, dar se deosebește fie prin figură, fie prin poziție, fie prin ordine. Dar, de fapt, deosebirile se dovedesc a fi numeroase ¹⁹. Astfel, unele lucruri sînt caracterizate prin compoziția materiei, cum sînt, de pildă, acelea ce provin dintr-un amestec ²⁰, cum e amestecul din apă și miere; altele, prin legătura ce le împreunează, cum este mănunchiul; altele prin cleiul ce le unește, cum e cartea; altele prin cuiele în care sînt prinse, cum e o ladă, altele sînt reunite prin mai multe din aceste mijloace în același timp. Alte lucruri se deosebesc numai prin așezare, cum e pragul de jos și cel de sus, care se deosebesc numai prin locul unde sînt așezate; la unele observăm numai deosebirea de timp, cum e aceea dintre cină și prînz; la altele pe cea de loc, cum e la vînturi ²¹; unele se deosebesc prin calitățile lor sensibile, cum e tăria sau

¹⁴ Schimbările apar, așadar, în cele din urmă, ca derivînd dintr-o schimbare primă. Schimbarea locului nu are însă caracterul predominant ca la Democrit, în sensul că toate schimbările nu se reduc la mișcarea dintr-un loc într-altul; totuși, pentru Aristotel, mișcarea este condiția tuturor schimbărilor; astfel, creșterea presupune alterație, iar această translație; cf. *Fiz.*, VIII, 7; *Despre naștere și distrugere*; I, 5, 320 a, 16—25.

¹⁵ Aluzie la corpurile cerești eterne, care nu prezintă nici un fel de indeterminație și nu sînt supuse alterării, ci numai mișcării dintr-un loc într-altul.

¹⁶ *Fiz.*, V, 1, 225 a, 12—20. Generația absolută este nașterea propriu-zisă; cea relativă cuprinde toate celelalte feluri de schimbări, tranzlații, alterația calitativă, creșterea etc. (cf. și *Despre naștere și distrugere*, I, 2, 317 a, 17).

¹⁷ Este vorba de acordul dintre vechii filozofi pe care Aristotel îi constată în I (A), 3, 983 a, 7—984 b, 20.

¹⁸ Anume atomul. Lucrurile sînt compuse din atomi dispuși în mod variabil după porție, după poziție și după ordine.

¹⁹ Și nu în număr numai de trei.

²⁰ Amestecul este susceptibil de a avea alte proprietăți decît corpurile ce îl compun.

²¹ Vînturile le deosebim după direcția din care suflă.

moliciunea, densitatea sau raritatea uscăciunea sau umezeala, anumite lucruri diferă prin unele calități sensibile, altele prin toate aceste calități și, în genere, unele se deosebesc prin prisos, iar altele prin lipsă²².

Este, așadar, limpede că și cuvântul *este* se ia în tot atâtea accepții. Așa, cutare obiect este prag, pentru că e în cutare poziție; pentru prag cuvântul *este* înseamnă că e așezat în cutare fel, precum pentru gheață *a fi* înseamnă a fi solidificat în cutare fel. Pentru anumite lucruri, ființa lor va fi determinată prin toate aceste diferențe în același timp, pentru că unele din părțile lor sînt amestecate, altele fuzionate, altele legate, altele condensate, iar altele se slujesc de alte deosebiri, cum se întîmplă cu mîna sau cu piciorul. Prin urmare e vorba să luăm în considerație genurile de deosebiri, căci acestea constituie principiile Ființei, cum e, de exemplu, deosebirea dintre mai mult sau mai puțin²³, dintre des și rar²⁴ și altele de acest fel, care toate sînt specii de prisos sau de lipsă²⁵. Cînd însă unele lucruri se deosebesc prin figura, netezimea sau asprimea lor, știm că întotdeauna, în aceste cazuri, e vorba de deosebirea dintre ceea ce e drept sau curb²⁶. Pentru unele lucruri, ființa lor constă în faptul de a fi amestecate, iar neființa în faptul contrar.

Din toate acestea reiese că, dacă substanța este cauza care face că fiecare lucru este ceea ce este²⁷, atunci în aceste deosebiri trebuie căutată pricina faptului că cutare lucru este ceea ce este. Evident că nu substanța constituie vreuna din aceste deosebiri; iar această însușire nu o are ea nici atunci cînd se reunește cu substratul, dar în fiecare din aceste deosebiri se găsește ceva care e analog cu substanța²⁸. Și cum, în definiția substanțelor, ceea ce se afirmă despre materie este tocmai actul însuși, tot astfel și în celelalte definiții actul va constitui momentul hotărîtor²⁹. De pildă, dacă trebuie să definim pragul, vom spune că e o bucată de lemn sau de piatră așezată în cutare poziție; tot așa despre casă vom spune că ea e o bucată de lemn sau de piatră așezată în cutare poziție; tot așa despre casă, vom spune că ea constă din cărămizi și grinzi orînduite în

²² Enumerări de același gen, dar care diferă în multe puncte, se găsesc în *Top.*, IV, 2, 122 b, 30 sau în *Despre naștere și distrugere*, I, 10, 328 a, 8.

²³ Deosebirea cantitativă de grad.

²⁴ Deosebirea cantitativă de concentrare.

²⁵ Prisosul sau lipsa fiind genul.

²⁶ Dreptul sau curbul fiind iarăși genul.

²⁷ Cf. VII (Z), 17, 1041 a, 8.

²⁸ Analogia cu substanța provine din aceea că fiecare dintre aceste realități supuse unor diferențe cuprind un element care constituie o materie (lemnul unui prag) și un altul care reprezintă forma (locul și funcția grindei de lemn care fac că este prag); cf. *Ps. Alex.*, 549, 31—33.

²⁹ Adică prin act se afirmă forma esențială a unei substanțe, care astfel se definește.

cutare chip, sau adăugăm, în cazul unor anumite obiecte, și cauza finală³⁰. Dacă vrem să definim gheața, vom spune că *e apă înghețată sau condensată în cutare fel*, iar despre armonie că e un anumit amestec de sunete ascuțite și grave, și așa mai departe cu celelalte.

Din cele spuse rezultă limpede că actul unui lucru diferă după materia lui³¹; definiția de asemenea; la unele lucruri va fi hotărîtor modul cum sînt alcătuite, la altele însușirea de a fi rezultatul unui amestec, iar la altele vreuna din deosebirile specificate mai sus. Astfel, cînd e vorba să definim o casă, spunînd că ea constă din pietre, lemne și cărămizi, noi arătăm numai ceea ce este o casă în starea de puțință, căci lucrurile pomenite alcătuiesc doar materia casei. Cînd o definim însă ca *un adăpost menit să ocrotească bunuri și persoane* și altele de acest fel, scoatem în relief momentul numit act; cînd însă împreună în definiție și puțință și actul, atunci scoatem în relief al treilea fel de substanță, adică aceea compusă din materie și formă³². Căci se pare că definiția prin deosebiri se referă la formă și la act, iar aceea care se întemeiază pe elementele conținute în lucrul de definit se referă la materie. Așa e cazul și cu definițiile ce erau pe placul lui Archytas³³, care se referă la compusul alcătuit din formă și materie. De pildă: ce este acalmia vînturilor? Calmul în masa de aer. Aici aerul este materia, iar calmul este actul și substanța. Ce este calmul mării? Netezimea mării. Aici subiectul considerat ca materie este marea; actul și forma este netezimea suprafeței mării.

Se vede deci limpede, din cele spuse, ce este substanța sensibilă și cum există. Una există ca materie, alta ca formă și act; în al treilea rînd, alta există ca un compus al amîndurora.

CAPITOLUL 3

Trebuie să avem în vedere că uneori nu ne putem da bine seama dacă un nume arată substanța compusă, iar, dacă nu, actul și forma. cum, de exemplu dacă termenul *casă* exprimă noțiunea comună rezultată din

³⁰ Aristotel introduce aici cauza finală ca o rezervă, ca un corectiv de principiu.

³¹ Fiecare materie este aptă pentru anumite forme; o casă se face din cărămizi și din grinzi, iar hidromelul din miere și apă.

³² Regăsim astfel cele trei feluri de a defini substanța: prin materie, prin formă și prin compusul formei și materiei. Cf. V (Δ), 8; VII (Z), 3, încep.; *De an.*, II, 1, 412 a, 7; etc. Definiția substanței sensibile urmează, de altfel, la sfîrșitul capitolului de față.

³³ Archytas din Tarent, contemporan și prieten al lui Platon. Teoria sa asupra definiției nu ne este cunoscută decît din pasajul pe care îl avem sub ochi.

împreunarea materiei cu forma, adică un adăpost făcut din cărămizi și pietre așezate în cutare fel sau doar actul și forma, adică un adăpost. Tot așa nu sîntem siguri dacă cuvîntul *linie* arată Diada în lungime³⁴ sau pur și simplu Diada. Oare termenul *animal* exprimă un suflet într-un corp³⁵ sau doar sufletul? Căci sufletul este substanța și actul unui corp oarecare. Expresia *animal* s-ar putea întrebuița deopotrivă de bine și pentru amîndouă, dar nu în sensul că ar însemna aceeași noțiune, ci în ambele cazuri referința s-ar face la un singur lucru³⁶. Dar această distincție, care poate fi folositoare în altă parte, nu are nici un rost în cercetarea substanței sensibile, căci adevărata esență aparține formei și actului³⁷. *Sufletul și esența sufletului* sînt identice, pe cînd *esența omului și omul* nu sînt identice, afară numai dacă prin om înțelegem suflet³⁸. Astfel, într-un sens, ele ar alcătui același lucru, dar în alt sens nu.

Pentru cel care stă și se gîndește bine e limpede că silaba nu constă din litere și combinarea lor, după cum casa nu constă din cărămizi și din așezarea lor. Și pe drept cuvînt, căci nici așezarea, nici amestecul nu constau din lucrurile care sînt supuse acestui proces de compoziție sau de amestec. Tot așa se întîmplă și în toate celelalte cazuri; dacă, de exemplu, pragul există prin poziția³⁹ pe care o are, aceasta nu înseamnă că poziția provine de la prag, ci mai de grabă că pragul există în această calitate, datorită poziției sale. Tot astfel, omul nu se reduce la noțiunea de animal și de biped, ci trebuie să mai existe ceva pe lingă acestea, care sînt materia, ceva care să nu fie nici element, nici un compus de elemente, ci substanța însăși⁴⁰, pe care, dacă o lăsăm la o parte, nu ar mai rămîne decît ceea ce numim materie.

Așadar, dacă acest ceva e cauza ființei și este substanța, atunci s-ar putea da numele de substanță acestui ceva.

Această substanță trebuie neapărat să fie sau veșnică, sau supusă pieirii, dar fără a pieri, și să fie născută fără a se fi născut⁴¹. Dar s-a arătat și evidențiat în altă parte⁴² că nimeni nu produce sau dă naștere

³⁴ Diada reprezentînd forma, iar lungimea materia (Ps. Alex., 551, 14).

³⁵ Sufletul fiind forma, iar corpul materia.

³⁶ Adică la formă. Cf. IV (Γ), 2.

³⁷ Dacă prin *om* înțelegem sufletul și trupul, atunci esența omului nu e identică cu omul.

³⁸ În teoria mixtelor (cf. *Despre naștere și distrugere*, I, 10), Aristotel expune aceeași teză ierarhizantă care îl face să considere că forma este altceva decît elementele subordonate. Vezi și *Metaf.*, VII (Z), 17, 1041 b, 12.

³⁹ Care este ca forma, grînda de lemn fiind materia.

⁴⁰ Substanța tocmai care este altceva decît suma predicatelor sau a elementelor.

⁴¹ Ființele matematice care se pot naște fără a fi generate și se pot desființa fără a se corupe. Vezi III (B), 1002 a, 30.

⁴² VII (Z), 8, 1033 b, 5—7. Vezi și *Despre naștere și distrugere*, I, 4.

formeii, ci că ceea ce se produce e cutare lucru anume, iar ceea ce ia naștere e un compus din formă și materie. Cît despre chestiunea dacă substanța lucrurilor pieritoare are o existență separată⁴³, lucrul nu e de loc clar. Totuși, pentru unele obiecte e limpede că această separare e peste putință, cum e de pildă cazul cu o casă sau cu o unealtă⁴⁴. Dar poate că aceste lucruri nu sînt substanțe și nici vreun alt lucru care nu-și datorește alcătuirea lui firii, căci am fi îndreptățiți să socotim doar natura ca substanță a celor pieritoare.

Așa că nedumerirea adepților lui Antistene⁴⁵ și a celor care sînt tot așa de lipsiți de cultură ca el își găsește oarecum o explicație. Ei afirmă că nu se poate defini esența, pentru că definiția nu e decît o perifrază, ci putem doar arăta de ce fel e lucrul în discuție. Astfel, de pildă, vom spune despre argint, nu ce e el în sine însuși, ci vom zice că seamănă cu cositorul. De aceea singurul fel de substanță despre care există o definiție și o noțiune este substanța compusă, indiferent dacă ea e obiectul percepției sensibile sau numai al cugetării; dar elementele originare din care ea constă nu se pot defini, pentru că a defini înseamnă a raporta un lucru la altul și pentru că o parte a definiției trebuie să joace rolul de materie, iar cealaltă să fie forma.

Apoi⁴⁶, de aici mai reiese că, dacă substanțele sînt oarecum numere, ele sînt ca atare⁴⁷, și nu în sensul în care pretind unii că ar constitui o colecție de unități⁴⁸. Într-adevăr, definiția este un fel de număr, căci e divizibilă, și divizibilă în părți indivizibile, căci diviziunea definiției nu merge la infinit. Or, aceasta este și caracteristica numărului. Și, după cum⁴⁹ dacă se scoate sau se adaugă una din părțile din care numărul e alcătuit, acest număr nu mai este același, ci alt număr, oricît de minimală ar fi mișcarea sau mărirea numărului, tot așa nici definiția și nici esența nu rămîn aceleași, dacă din ele se scoate sau dacă li se adaugă ceva. Dar

1044 a

⁴³ Așa precum susțin platonicienii.

⁴⁴ Aristotel pune aici la o parte lucrurile artificiale, fabricate de om.

⁴⁵ Antistene și ceilalți cinici i-au pus pe filozofii antici în mare incurcătură, susținînd că atribuția este ilegitimă, căci atunci cînd rostim că A este B spunem că A este altceva decît el; această teză, Aristotel a atacat-o în V (Δ), 29, 1024 b, 32. În pasajul de față, Aristotel menționează altă teză a lui Antistene, după care un întreg nu este altceva decît suma părților din care se compune; astfel că un lucru nu poate fi definit ca atare, ci numai denumit printr-o impletire (om = animal + biped), adică printr-o perifrază. La rîndul lor, părțile sau elementele simple nu pot fi definite nici prin perifraze.

⁴⁶ Aristotel nu combate teza lui Antistene, ci o presupune răsturnată prin cele spuse mai înainte. Acum (prin al său *Apoi*) el trece la o altă discuție, unde îi are în vedere pe pitagoricieni și pe platonicienii.

⁴⁷ Adică, întrucît substanțele sînt mai mult decît o simplă sumă a componentelor.

⁴⁸ Orice număr este divizibil în unități la care sîntem nevoiți să ne oprim.

⁴⁹ Și aici intervine o altă asemănare între definiție și număr.

dacă numărul trebuie să aibă în el ceva datorită căruia el este unul, apoi aceia care îl fac să conștie din unități nu sînt în stare să ne spună prin ce este unul, dacă într-adevăr este unul. Căci una din două : ori numărul nu este o unitate, ci doar o juxtapunere de unități, ori este o unitate, și atunci trebuie să ni se spună ce constituie unitatea acestei pluralități⁵⁰. Și definiția este una, dar gînditorii menționați nici de data asta nu pot să ne explice ce o face să fie una. Și consecința aceasta e firească, iar motivul e același, căci substanța este una în sensul pe care l-am arătat, iar nu cum afirmă unii, adică în sensul în care unitatea sau punctul este o unitate⁵¹. Fiecare substanță este un act realizat⁵², o natură determinată. Și, după cum numărul determinat nu admite un plus sau un minus⁵³, tot așa nici substanța, anume aceea care e considerată ca formă, afară numai dacă nu e vorba de substanță unită cu materia⁵⁴.

Aceste spuse fie de ajuns pentru a lămuri chestiunea privitoare la nașterea și pieirea substanțelor înțelese în felul arătat, la posibilitatea sau imposibilitatea acestui proces de naștere și pieire, cît și la încercarea de a reduce substanța la numere.

CAPITOLUL 4

Cît privește substanța materială, nu trebuie să pierdem din vedere că, chiar dacă lucrurile provin din același substrat original sau din mai multe asemenea substanțe prime⁵⁵, și chiar dacă una și aceeași e materia ce constituie principiul a tot ce devine, totuși fiecare lucru are materia sa proximă⁵⁶. Astfel, materia proximă a flegmei este dulcele sau grasul, aceea a fierei este amarul sau altceva. Dar poate că aceste diferite sub-

⁵⁰ Un principiu unificator face ca pluralitatea să devină unitate.

⁵¹ Punctul este o astfel de unitate, și anume o unitate indivizibilă : Aristotel nu se preocupă în momentul de față de astfel de unități, ci are în vedere unități divizibile în părți.

⁵² O entelechie, principiu unificator a unor părți materiale în putere.

⁵³ Fără a deveni alt număr.

⁵⁴ Materia sensibilă este susceptibilă de creștere sau descreștere (Robin, *La th. plat.*, 329, nota 283, 12). Totuși, Aristotel susține, *Categ.*, 5, 3 b, 33 (Tricot, 16—17) că suma nu poate comporta grade.

⁵⁵ Primele cauze materiale sînt cele patru elemente naturale sau unele dintre ele sau unul singur (după deosebiții filozofii din vechime). Vezi *Metaf.*, I (A), 3, 983 b, 20—984 b, 6.

⁵⁶ Materiei prime i se opune materia proximă : statuia are ca materie proximă marmura ; dar aceasta provine și ea din elemente prime. Același lucru se petrece cu flegma și cu fierea, pe care Aristotel le ia ca exemple și le definește în același sens ca hipocraticii (Tricot, II, 468).

stanțe provin din aceeași materie primă. O pluralitate de materii a unuia și aceluiași lucru poate exista în sensul că — spre a ne servi de exemplul celor două substanțe pomenite — materia uneia din acestea două poate sluji ca materie și a celeilalte. Astfel, flegma provine din ce e gras și dulce, pentru că grasul provine din dulce, dar flegma provine și din fiere, prin reducerea acesteia la materia sa primă⁵⁷. Un lucru provine din altul în două chipuri : fie că se dezvoltă din altul pe cale progresivă, fie că se reduce în elementele sale prime făcând calea întoarsă. E cu puțință⁵⁸ ca dintr-o singură materie să ia naștere lucruri deosebite, datorită cauzei mișcătoare⁵⁹. De exemplu, dintre scinduri se poate face o ladă sau un pat. Dar anumite lucruri trebuie, în chip necesar, să aibă o materie hotărâtă : astfel, un ferăstrău nu poate fi făcut din lemn ; așa ceva nu stă în puterea cauzei motoare, care nu va putea niciodată să facă un ferăstrău din lână sau din lemn. Dacă deci e într-adevăr cu puțință să faci același lucru din materii deosebite, aceasta implică în mod evident presupunerea că există identitate între arta producătoare și principiul care operează drept cauză motoare. Căci, dacă materia și principiul motor diferă, și produsul va fi diferit⁶⁰.

Cînd, așadar, ne întrebăm care e cauza, întrucît acest termen se întrebuințează în mai multe sensuri⁶¹, trebuie să enumerăm toate cauzele posibile. De pildă, care este cauza materială a omului ? Nu cumva menstruația ? Și care e cauza motrice ? Oare nu sămînța ? Și care e cauza formală ? Quidditatea⁶². Dar cauza finală ? Scopul ultim al omului. Dar poate că aceste două cauze din urmă se reduc la una singură⁶³. Oricum, totdeauna trebuie să arătăm cauzele cele mai apropiate⁶⁴. Care e, de pildă, cauza

⁵⁷ Fierea vine din flegmă care, la rîndul ei, provine din gras și dulce ; dar dacă fierea se reduce în direcția elementelor din care se compune, ea ne va da flegma ca o primă etapă. Acest proces într-un sens dublu, Aristotel îl numește progresie și regresie.

⁵⁸ Pe de altă parte. Așadar, nu numai că o aceeași formă poate cuprinde mai multe materii, dar o aceeași materie poate îmbrăca mai multe forme.

⁵⁹ În exemplul care urmează, cauza mișcătoare (sau motoare, sau eficientă) este meșterul.

⁶⁰ Raționamentul lui Aristotel ar putea fi formulat și altfel. Dacă ne este posibil să fabricăm un obiect din materii deosebite, înseamnă că acestea au ceva comun între ele, dar și cu principiul motor, cu constructorul.

⁶¹ Aristotel a trecut prin gradații de la studiul substanțelor la acela al cauzelor. Acum el va căuta să regăsească cele patru cauze deja enumerate în I (A), 3, 983 a, 24. Despre substanțe și cauze, vezi VII (Z), 17, 1041 a, 6.

⁶² Quidditatea sau esența.

⁶³ Vom întîlni mereu la Aristotel această tendință de a reduce cele patru cauze la mai puține : la trei sau chiar la două.

⁶⁴ Cf. mai sus 1044 a, 18.

materială ? Nu Focul sau Pământul, ci materia proprie⁶⁵ a lucrului în discuție. Prin urmare, cu privire la substanțele naturale ce sînt supuse procesului nașterii acesta e felul în care trebuie să procedăm dacă vrem să procedăm bine, pentru că acesta e numărul și felul cauzelor pe care trebuie să le cunoaștem. Cît privește însă substanțele naturale, dar veșnice⁶⁶, metoda e deosebită. Poate că unele din ele nu au materie, sau materia lor e altfel decît cea arătată mai sus, ea avînd doar aptitudinea de a schimba locul. Nici în lucrurile care, deși sînt naturale, nu sînt substanțe⁶⁷ nu este materie, ci substanța lor e substratul. De pildă : care e cauza eclipsei și care e materia ei ? Materie nu este ; avem doar un element pasiv. Luna⁶⁸. Care e cauza motrice și distrugătoare a luminii ? Pământul⁶⁹. Cît despre cauza finală, poate că nici nu există în acest caz⁷⁰. Cauza formală este noțiunea de eclipsă, dar e o noțiune nelămurită dacă nu-i adăugăm cauza motrice. De pildă : ce este eclipsa ? Faptul de a fi o lipsă de lumină. Dar dacă adăugăm că această lipsă de lumină provine din interpunerea Pământului între Lună și Soare, avem o definiție care cuprinde în ea cauza⁷¹. Ca să luăm alt exemplu, nu știm care e elementul pasiv proxim în timpul somnului. Vom spune oare că e viețuitoarea ? Da, dar viețuitoarea în raport cu care din părțile sale și cu care mai direct ? Oare cu inima sau cu altceva⁷² ? Apoi, care e cauza motrice ? Pe urmă ne întrebăm în ce constă acea modificare numai a unei părți, și nu a întregului ? Vom spune oare că ea e datorată cutărui fel de imobilitate ? Foarte bine. Dar prin ce modificare a organului direct afectat se produce această stare⁷³ ?

⁶⁵ Sau materie proximă.

⁶⁶ Astele cerești Aristotel le consideră ca aparținînd lumii sensibile. În *Fiz.*, II, 4, 196 b, 2, Aristotel va susține că, contrar celor spuse de Democrit, cerul nu s-a constituit la întîmplare, în afară de orice cauză. Fenomenele siderale nu comportă nici un element de indeterminație ; deși motoarele cerești sînt ființe spirituale, ele nu imprimă decît o mișcare simplă, de translație circulară ; aștrii nu cunosc decît o mișcare locală și nu sînt supuși nici generației, nici corupției.

⁶⁷ Astfel de lucruri sînt evenimentele. Ele au un subiect, dar nu materie.

⁶⁸ Lumea este ceea ce „pătîmește“. Dacă Luna ar fi materia eclipsei, iar eclipsa ar fi formă, încetînd eclipsa ar înceta și Luna de a mai exista (Ps. Alex. 558, 14—17).

⁶⁹ Căci, într-adevăr, eclipsa se produce atunci cînd Pământul se interpune între Soare și Lună.

⁷⁰ Aristotel concepe că lumea astrală ar putea să nu aibă nici un scop.

⁷¹ Definiția prin chiar noțiunea eclipsei — o privațiune de lumină — se dovedește insuficientă, căci și întinericul se definește tot astfel ; trebuie deci să alăturăm și cauza propriu-zisă a acestei privațiuni de lumină și să adăugăm că privațiunea se datorează interpoziției Pământului între Lună și Soare.

⁷² De pildă, cu creierul.

⁷³ Despre cauzele somnului Aristotel tratează în *De somno*, 2, 455 a, 20 și în *De part. anim.*, II, 7, 653 a, 10.

CAPITOLUL 5

Am văzut ⁷⁴ că sînt lucruri care există și nu există, fără să sufere naștere sau pieire. Așa e, de pildă, punctul matematic, dacă se poate spune că există, și, pe de altă parte, formele și figurile, în genere, căci ceea ce ia naștere nu e de pildă culoare albă, ci lemnul de culoare albă ⁷⁵. E știut doar, că ori ce devine sau ia naștere devine ceva din ceva. Așa că nu e exact să spui că tot ce stă în raport de contrarietate cu altceva ia naștere din contrariul său. *Omul alb* provine din cel *negru* în alt chip decît provine *albul* din *negru*. Tot așa nu se poate spune despre orice că are materie ⁷⁶, ci numai despre ființe ce sînt supuse procesului de naștere și de schimbare dintr-una într-alta. Dimpotrivă, cele ce sînt sau nu sînt, fără a suferi o asemenea schimbare, nu au materie.

Acum o întrebare : cum se comportă materia fiecărui lucru față de contrarii ? De pildă, dacă trupul în stare de puțință e sănătos, iar boala nu e contrariul sănătății, rezultă oare că trupul este atunci și sănătos, și bolnav în stare de puțință ? Sau : este oare apa, în puțință, și vin, și oțet ⁷⁷ ? Nu cumva materia comună — în cazul nostru apa — e materia vinului în sensul adevăratei sale naturi și a formei sale, și este materia oțetului doar în sensul privațiunii și a degenerării ? O altă dificultate constă în a ști de ce vinul nu e materia oțetului și nici oțet în puțință, și totuși din vin provine oțetul. Și tot așa de greu este de a ști de ce ființa vie nu e un cadavru în puțință ⁷⁸. De fapt, lucrurile nu stau așa, căci **1045 a** aceste corupții sînt accidentale. În realitate, materia viețuitoarelor e aceea care, prin descompunerea ei, constituie puțința cadavrului și materia sa, precum, în celălalt caz, apa e materia oțetului. Cadavrul și oțetul provin respectiv din viețuitoare și din vin, precum noaptea provine din zi ⁷⁹. În toate cazurile cînd avem astfel de schimbări reciproce trebuie ca lucrurile să se întoarcă la materia lor, cum, de exemplu, pentru ca leșul să devină

⁷⁴ VIII (H), 3, 1043 b, 16 ; VII (Z), 8, 1033 b, 5 ; 15, 1039 b, 26.

⁷⁵ Pe de o parte, contrarietate între ființe, pe de alta contrarietate între însușiri ale ființelor. Prima derivă din generație și corupție. Dimpotrivă, însușirile contrare se manifestă în succesiuni imediate. După cum se vede în text, cele două ordine de contrarietăți se deosebesc prin faptul că ființele supuse nașterii și pieirii au materie, pe cînd materia lipsește în însușiri.

⁷⁶ Nu se poate spune despre corpurile cerești (cf. 4, 1044 b, 7).

⁷⁷ Oțetul este considerat de Aristotel din unghiul unui vin corupt ; dintre cele patru elemente ale naturii, vinul are la baza sa apa.

⁷⁸ În care caz, fiind puțință, viețuitoarea ar fi materia cadavrului, ceea ce e absurd.

⁷⁹ Și totuși, ziua nu este materia nopții. Ziua și noaptea provin dintr-o materie comună, care este aerul ; în același fel, vinul și oțetul provin dintr-o materie comună, care este apa (Tricot, II, 474).

o viețuitoare trebuie să treacă mai întâi prin starea de materie, și numai atunci devine o ființă vie, după cum tot astfel trebuie ca oțetul să se schimbe în apă pentru a se preface iarăși în vin ⁸⁰.

CAPITOLUL 6

Ca să revenim la întrebarea pe care am pus-o mai sus⁸¹ privitoare la definiții și la numere, ne întrebăm așadar care e pricina unității lor? Pentru toate lucrurile ce au mai multe părți, a căror totalitate nu e doar o îngrămădire, ci constituie un întreg, pe lângă părțile componente există o cauză a unității, întrucât pînă și în corpuri acest principiu al unității constă pentru unele în contact ⁸², pentru altele în faptul că părțile sînt lipite laolaltă ⁸³, iar pentru altele în vreo altă însușire de acest fel. Dar definiția este un enunț, unul, nu datorită unei simple conexiuni externe, cum e aceea pe care o observăm în *Iliada*, ci datorită unității interne a obiectului. Atunci ce e acel ceva care face ca omul să fie o unitate și de ce e o unitate, și nu o pluralitate, cum e, de pildă, aceea ce constă din animal și biped, mai ales dacă e adevărat ceea ce afirmă unii filozofi ⁸⁴ că există un Animal în sine și un Biped în sine? De ce nu constituie aceste idei în sine omul și de ce nu există oameni prin participare nu la Ideea de Om în sine, adică la o singură Idee, ci la două: Animalul în sine și Biped în sine? În felul acesta, în genere vorbind, omul n-ar mai fi o unitate, ci o multiplicitate, adică animal și biped ⁸⁵.

Prin urmare e evident că aceia care procedează astfel cum sînt deprinși să se exprime și să definească filozofii pomeniți nu vor avea puțința de a răspunde la întrebarea pusă și de a rezolva această problemă. Dar dacă există, cum afirmăm noi, pe de o parte materia, iar pe de altă parte forma, și tot astfel pe de o parte lucrul în potență, iar pe de alta lucrul în act,

⁸⁰ Pentru Aristotel deci schimbarea implică în cele din urmă un substrat permanent, conceptele de formă și materie, de cauză, dar mai cu seamă de substanță, se definesc observînd schimbarea. Subiectul mai este tratat și în *Fiz.*, I, cele trei capitole de la sfîrșit.

⁸¹ În cap. 3, 1044 a, 2, dar și VII (Z), cap. 12.

⁸² Contactul este pentru Aristotel o condiție a conjuncției unificatoare în multe cazuri; de pildă, alimentul este asimilat de viețuitoare datorită unui contact, unei apropieri. Aristotel insistă mai mult asupra acestui aspect în *Fiz.*, VIII, 7, început.

⁸³ Este cazul aglutinărilor.

⁸⁴ Platonicienii.

⁸⁵ În conformitate cu doctrina lui Platon ne putem aștepta ca omul să participe la o Idee unică (aceea a Omului în sine); dar cele două Idei de Animal și de Biped fiind independente una față de alta, existînd în chip separat și în act, nu vedem cum se operează conjuncția lor într-o ființă.

atunci ceea ce căutăm noi nu mai pare a constitui o greutate⁸⁶. Dificultatea ar fi la fel cu aceea pe care am întâmpina-o dacă definiția *veșmîntului* ar fi *cilindru de aramă*⁸⁷. Atunci numele de *veșmînt* ar fi expresia acestei definiții, iar problema s-ar reduce la a ști care e cauza unității pe care o constituie arama și rotunjimea. Dar dificultatea dispăre cînd stabilim că una e materia și alta e forma⁸⁸. Care e atunci pricina care face un lucru să treacă de la puțință la act, dacă nu cauza eficientă⁸⁹, cînd e vorba de lucruri supuse devenirii? De fapt nu există altă cauză care face ca o sferă în puțință să ajungă sferă în act decît esența celor două stări ale sferei⁹⁰. Sînt două feluri de materie: materia inteligibilă și materia sensibilă, iar în definiție intră totdeauna, pe de o parte materia lor, pe de alta actul; de exemplu, cercul este o *figură plană*⁹¹. Cît despre lucrurile care n-au materie, nici inteligibilă, nici sensibilă, fiecare din ele constituie o unitate în mod imediat, după cum fiecare din aceste lucruri constituie o ființă, fie ca o substanță, fie ca o calitate, fie ca o cantitate⁹². De aceea în definițiile acestor categorii nu intră nici Ființa, nici Unul⁹³, esența lor este imediată, prin sine însăși, și unitate și existență. De aceea pentru nici una din aceste categorii nu există o cauză din afara lor, care să alcătuiască unitatea și ființa lor; fiecare din ele este o ființă și o unitate imediat, nu pentru că ar fi cuprinse în genul Ființei sau al Unului, nici în sensul că Ființa și Unul ar putea exista separate de fiecare din

1045 b

⁸⁶ Aristotel prezintă propria sa teză în opoziție cu cea idealistă a platonicienilor, care creează dificultăți peste care nu se poate trece. Pentru el, actul este anterior potenței, este un factor prim, complet, care explicitiază componentele și nu mai lasă să subziste o problemă a generării esenței și a constituției interne a acesteia.

⁸⁷ Definiție arbitrară, care ar urma să fie comparată cu *animal biped*, definiție reală a omului. *Veșmînt* este denumirea, semnul și un termen simplu pe care îl substituim compusului *cilindru de aramă* (Aristotel s-a servit de ceva analog mai sus VII (Z), 4, 1029 b, 28). Întrebarea rămîne aceeași: de unde vine că unui compus (*cilindru de aramă*) ne credem în drept să-i substituim o unitate (*veșmînt*)?

⁸⁸ Platon concepe ființa în mod sintetic și genetic, el o constituie pornind de la genul superior și ajungînd la specie. Or, conjuncția formei și a materiei ne așază cu totul pe alt plan, pe acela al unității primare a esenței; unitatea esenței este tot una cu unitatea formă-materie, aceasta e concepția lui Aristotel.

⁸⁹ Cauza eficientă, Aristotel o reduce, în fond, la cauza formală.

⁹⁰ Starea de potență și starea de act. Pasaj încurcat, care a suferit mai multe interpretări. În fond, Aristotel ar putea să nu vrea să spună altceva decît că, prin devenire, esența în potență a sferei se realizează în act.

⁹¹ *Figură plană* pentru cerc este tot una cu *animal* pentru om. Ființele inteligibile au o materie inteligibilă în felul în care ființele sensibile au o materie sensibilă.

⁹² Noțiunile simple sînt *unitate* în mod imediat și primitiv; *ființa și categoriile* (substanță, calitate etc.) nu posedă gen; esența lor este simplă, inevitabilă și prin sine (cf. Bonitz, *Metaf.*, II. ad. loc); ele sînt indivizibile și fără materie. Despre teoria naturilor simple vezi și *De an.*, III, 6, sfîrșit.

⁹³ Unitatea categoriilor nu are nevoie să fie explicată printr-o participare platoniciană a lor la Unul. Ele sînt unitate prin sine, indivizibile prin faptul că, genuri supreme, nu derivă din nici un gen.

aceste categorii ⁹⁴. Tocmai pentru a dezlega problema unității recurg unii filozofi ⁹⁵ la ipoteza participării, dar nu sînt în stare să ne spună care e cauza ei și în ce constă ea. Alți filozofi recurg la ipoteza coexistenței ⁹⁶ în felul în care Licofron ⁹⁷ afirmă că știința e coexistența actului de a ști și a sufletului ⁹⁸. Alții susțin că viața este contopirea sau legătura sufletului cu trupul. Dar formula aceasta s-ar putea întrebuița tot atît de bine în toate cazurile ⁹⁹. Astfel, sănătatea ar fi coexistența, sau reunirea, sau contopirea sufletului cu sănătatea, faptul că un triunghi este de aramă s-ar reduce la asocierea aramei cu triunghiul, iar faptul că un lucru e alb ar consta din asocierea suprafeței și a albului. Motivul pentru care s-a ajuns la asemenea absurdități e că unii s-au apucat să caute rațiunea ce produce atît unificarea dintre potențialitate și actualitate, cît și deosebirea dintre una și cealaltă.

Dar noi am spus ¹⁰⁰ că materia proximă și forma sînt unul și același lucru, cu singura deosebire că prima e ceva potențial, iar cealaltă ceva actual. A căuta cauza unității e totuna cu a întreba de ce ceea ce e unul este unul? Orice lucru e ceva unitar și tot astfel constituie oarecum o unitate între ele și actul cu potența. Singura cauză ce stabilește unitatea dintre ele este cauza mișcătoare care produce trecerea de la potență la act. Cît despre lucrurile ce n-au materie, ele sînt toate unități în chip absolut.

⁹⁴ Precum nici categoriile nu există în stare separată, în afara ființelor individuale (cf. Tricot, II, 477).

⁹⁵ Aluzie la teoria platoniciană a participării.

⁹⁶ În textul grec *συνουσία*; s-ar putea traduce și prin *comuniune, consubstanțialitate*.

⁹⁷ Licofron, sofist, discipol al lui Gorgias, menționat de Aristotel și în *Resp. sof.*, 15, 174 b, 32 sau în *Fiz.*, I, 2, 185 b, 18.

⁹⁸ Pentru mai multă claritate trebuie răsturnată fraza. A încerca, zice Aristotel, să explici unitatea printr-o coexistență este lipsit de orice sens; este tocmai ceea ce făcea Licofron pentru a da o înțelegere unității științei cu sufletul.

⁹⁹ Adică oriunde se ivește problema unității substanțiale.

¹⁰⁰ 1045 a, 22 și urm. Tot pasajul care urmează este bănuît apocrif de Hamelin (*Syst. d'Ar.*, 115, n. 4).

Cartea IX (Θ)

CAPITOLUL 1

Am vorbit despre Ființă luată în sensul primordial și la care se referă toate celelalte categorii, adică despre substanță¹. Căci celelalte lucruri despre care se spune că au ființă sint determinate după raportul lor față de substanță : cantitatea, calitatea și celelalte categorii. Toate acestea, cum am mai spus în primele cărți, cuprind în sine noțiunea de substanță. Dar, deoarece Ființă se spune, pe de o parte, despre substanță, calitate sau cantitate, iar pe de alta despre Ființă ca putință și act și ca realizare, să căutăm a desluși mai de aproape și aceste noțiuni de putință și act².

Să vorbim, așadar, mai întâi despre putință în sensul său cel mai strict³, care, firește, nu intră propriu-zis în considerare pentru ceea ce ne interesează acum, căci putință și actul cuprind un domeniu cu mult mai mare decît acela la care se mărginește propriu-zis mișcarea. Dar, după ce vom fi tratat despre această putință motoare, vom lămuri în discuțiile noastre privitoare la act și celelalte sensuri în care se ia cuvîntul putință.

Că termenii putință și putere și actul se iau în mai multe accepții s-a spus în altă parte⁴. Acele accepții însă ale termenului putință la care

¹ Aristotel a consacrat acestor probleme cărțile VII (Z) și VIII (H) ale *Metafizicii*.

² Aristotel va manifesta mereu preocuparea de a scoate filozofia din perspectiva rigidă a eleatismului, pentru care „Ființa este, iar Ne-ființa nu este”, a cărei consecință inevitabilă este negarea schimbării și devenirii. Mergînd, în această privință, pe urmele magistrului său Platon, Stagiritul va adopta aceeași linie a unei Ne-ființe relative, intermediară Ființei absolute și Ne-ființei absolute, care este tot una cu Ființa în putință (vezi Dan Bădărău, *Aristote et la dialectique*, în „Acta logica”, 1958, p. 41). Distanța între putință și act va deveni o teză fundamentală a aristotelismului.

³ În sensul fundamental, care opune în genere putință și actul, dar care, totodată, tratează despre putința motoare, tip prim, principal al putinței.

⁴ V (Δ), 12. Puterea este mai curînd *capacitatea, facultatea* de a produce mișcarea, cel ce schimbă fiind agentul, iar cel ce este schimbat fiind pacientul ; putință este *posibilitatea* care rezidă în lucrul supus schimbării. După cum vom vedea, anumite similitudini, care se găsesc deja înfățișate în V (Δ), 12, îmbogățesc și complică aceste aspecte. În cele din urmă, Aristotel se va menține la sensul care face din putință principiul schimbării. Cf. Bonitz, 206 a, 32.

numai numele este asemenea le putem lăsa la o parte. Într-adevăr, unele poartă numele de putere datorită doar unei simple asemănări, cum este, de pildă, în geometrie, unde spunem despre un lucru că este sau nu este *puterea* altui lucru după relațiile care există sau nu între ele.

Dar toate potențele ce se referă la aceeași specie alcătuiesc principii de un anumit fel și se numesc potențe în raport cu o putere primă și unică ce este un principiu de mișcare în alt lucru sau în același lucru socotit ca altul⁵. Astfel există o putință a atitudinii pasive, care se află în obiectul suferitor și e principiul schimbării la care poate fi supus obiectul în discuție, fie prin influența altui lucru, fie prin acțiunea sa proprie, când e socotit ca altul; apoi un fel de putință e și starea lucrului care nu poate fi schimbat înspre mai rău, nici distrus de către altul sau de către sine însuși, socotit ca altul pe temeiul unui principiu al schimbării⁶. În toate aceste definiții intră noțiunea de putință în sensul ei prim. Și, iarăși aceste potențe astfel denumite se deosebesc în putințe care sînt numai active sau numai pasive și în putințe care pot face sau suferi binele, astfel că chiar în noțiunile acestor din urmă putințe sînt cuprinse, ca ceva oarecum inerent, accepțiile putințelor pomenite mai înainte.

E deci limpede că putința activă și cea pasivă sînt, dintr-un punct de vedere, una singură, căci un lucru e potențial fie pentru că are el însuși capacitatea de a se schimba, fie pentru că altul poate fi schimbat de el⁷. Dar dintr-un alt punct de vedere putința activă se deosebește de cea pasivă. Căci mai întii e putință ceea ce există în elementul pasiv. Acesta e schimbat pentru că are în el un anume principiu și pentru că materia chiar este un principiu⁸, iar un lucru e modificat de un agent, pe cînd altul de alt agent. Așa, de pildă, grăsimea este combustibilă, iar materia care cedează într-un anumit fel este sfărîmicioasă și așa mai departe.

Mai e apoi putința ce există în factorul activ. Așa sînt căldura și arta de a construi; prima sălășluiește în lucrul ce poate încălzi, iar cealaltă în omul care poate construi. De aceea, în măsura în care un lucru e o unitate organică, el nu-și poate provoca singur nici o modificare, pentru că este unul și nu e altul decît el însuși⁹.

⁵ Asistăm adică, în acest din urmă caz, la o dedublare, ca atunci cînd medicul este totodată și propriul său pacient (Thomas d' Aquino, 515, nr. 1783).

⁶ Pentru toate aceste sensuri trimitem la V (Δ), 12.

⁷ Un același subiect adică poate fi activ, poate fi pasiv, după cum poate fi chiar totodată activ și pasiv atunci cînd se modifică pe sine.

⁸ Un principiu al schimbării într-un anumit sens.

⁹ Numai în anumite cazuri un subiect se poate modifica fără intervenția unui agent exterior, și atunci am văzut (exemplul medicului care se lecuiește singur) că asistăm la o dedublare a subiectului; el este supus la o acțiune a sa, fiind socotit ca altul.

Nepuțința și imposibilul sînt privațiunea, care constituie contrariul putinței respective. Așa încît fiecărei potențe îi corespunde o potență cu același conținut și potrivit aceleiași relații. Dar termenul *privațiune* se ia în mai multe sensuri : avem, pe de o parte, privațiunea unei însușiri pe care un lucru n-o are ¹⁰ și, pe de alta, privațiunea unei însușiri pe care ar trebui s-o aibă în chip firesc, dar de care este lipsit fie în mod absolut ¹¹, fie într-o vreme în care în chip firesc ar trebui s-o aibă ¹² ; în acest din urmă caz privațiunea există sau într-un chip determinat, cînd însușirea respectivă îi lipsește cu desăvîrșire, sau numai într-o oarecare măsură, adică lipsește în cutare sau cutare fel ¹³. Se mai vorbește de privațiune și în cazul cînd unele lucruri sau ființe sînt împiedicate cu sila de a avea cutare însușiri firești, și atunci spunem despre ele că sînt obiectul unei privațiuni ¹⁴.

CAPITOLUL 2

Astfel de principii se găsesc, pe de o parte, în lucrurile neînsuflețite ¹⁵, pe de alta în ființele însuflețite, adică în suflet, și anume în partea lui rațională ¹⁶. De aici reiese că și dintre putințe unele sînt iraționale, iar ^{1046 b} altele raționale. De aceea toate artele și științele producătoare sînt potențe, pentru că ele sînt principii producătoare de schimbare în altă ființă sau în aceeași ființă ¹⁷ socotită ca alta. Putințele raționale, toate, sînt principii pentru ambele contrarii ¹⁸, pe cînd cele iraționale sînt, fiecare în parte, principiu numai pentru un singur efect. Astfel, căldura este potență numai pentru încălzire, pe cînd știința medicală e potență atît pentru boală, cît

¹⁰ De pildă, pentru o plantă, capacitatea de a vedea.

¹¹ Cazul cîrțiței sau chiar al unui pisic nou-născut.

¹² Este cazul omului orb. Cf. V (Δ), 22.

¹³ Privațiunea se găsește nu numai la omul orb, ci și la acela care nu vede bine.

¹⁴ Privațiunea este atunci ceea ce modernii numesc interdicție.

¹⁵ Căldura este în putință în foc.

¹⁶ Cum ar fi cazul unui meșteșug omenesc.

¹⁷ În artist sau în meșter.

¹⁸ Forțele înzestrate cu rațiune sînt capabile de a realiza unul sau altul dintre cele două acte opuse, pe cînd cele iraționale sau cele mai multe dintre acestea (*Despre interpretare*, 13, 22 b, 39) nu pot acționa decît într-un singur fel. Aristotel uită aici de caracterul contingent și ambiguu pe care îl prescrie posibilului, fără a distinge dacă este vorba de un agent rațional sau de unul irațional.

și pentru sănătate¹⁹. Pricina acestui lucru stă în aceea că știința constă în noțiune ; aceeași noțiune ne indică atât lucrul respectiv, cât și privațiunea lui, dar nu în același fel, căci noțiunea ne arată mai mult obiectul pozitiv²⁰. Așa că științele de acest fel sînt în chip necesar științe ale contrariilor, dar ele au ca obiect unul dintre contrarii în sine, iar pe celălalt îl consideră prin negație și prin omitere. Căci privațiunea unui lucru, în sensul ei prim, înseamnă contrariul, iar această privațiune implică eliminarea termenului opus.

Deoarece contrariile nu pot coexista în același timp și în aceeași ființă²¹, iar știința este o potență prin faptul că cunoaște rafinarea lucrurilor și sufletul conține principiul mișcării²² urmează că *elementul* sănătos produce numai sănătatea, *caldul* numai căldura și *frigul* numai răceala, pe cînd *cel care știe* produce ambele contrarii. Căci noțiunea cuprinde ambele contrarii, dar nu pe aceeași treaptă²³, și ea sălășluiește în suflet, care are în sine principiul mișcării ; așa că sufletul, pornind de la același principiu²⁴, va putea prin mișcare să producă ambele contrarii, legîndu-le de aceeași noțiune. De aceea ființele înzestrate cu o putere rațională își vor produce efectele într-un mod contrar aceluia care sînt înzestrate cu o putere irațională, căci efectele celor dintii sînt conținute într-un singur principiu, adică în noțiune²⁵. De aici mai reiese clar că puterea activă și pasivă simplă este implicit cuprinsă în puterea activă și pasivă care înclină înspre Bine, dar reciproca nu e totdeauna adevărată ; cel care săvîrșește ceva bine neapărat că lucrează, dar de aici nu urmează numai decît că și acela care face ceva face bine²⁶.

¹⁹ Medicul și-ar putea exercita știința și în bine și în rău (Tricot, II, 486).

²⁰ Contrariile, zice Aristotel, sînt ca posesiunea și privațiunea, unul dintre termeni fiind pozitiv și indicînd esența, iar celălalt fiind negativ, fiind numai lipsa celui dintîi în esența sa. Drept care primul este ceva, iar cel de-al doilea lipsa aceluia ceva, și lipsa nu o cunoaștem decît în acest mod indirect.

²¹ Contrariile rezidă, într-un același individ al unui gen, în stare de potență, dar nu ca act. Callias nu va fi, în același timp, alb și negru.

²² Vezi 1046 b, 3.

²³ Unul dintre contrarii fiind numai privațiunea celui alt.

²⁴ De la aceeași noțiune (ca mai jos).

²⁵ Enunțul lui Aristotel nu este tocmai clar, dar ideea vine în continuare și nu oferă nici o dificultate nouă. Ființa rațională, care operează cu bună știință, poate obține efecte contrare celor ce se realizează în natură, dar nu altce oarecare, căci acțiunea artificială și acțiunea naturală pornesc de la o aceeași noțiune înzestrată cu virtualități contrarii, astfel că cea dintîi nu se poate pronunța decît în direcția acțiunii naturale sau în direcția contrară. Forțele naturii (ploaia etc.) pot să risipească o grămadă de pietre, omul poate aduna din nou pietrele în grămadă.

²⁶ Agentul rațional deci își poate orienta acțiunea înspre bine, dar și înspre rău.

CAPITOLUL 3

Unii gânditori, cum sînt megaricii²⁷, afirmă că potența nu există decît atunci cînd se manifestă în act și că, dacă nu există act, nu există nici potență. Astfel, cel care nu clădește acum nu are puțința de a clădi, ci o are numai acela care clădește, și anume în timpul cînd clădește. Această observație, după ei, e valabilă în toate cazurile²⁸.

E lesne de văzut ce urmări absurde decurg din această afirmație. Într-adevăr, după spusa lor, ar urma limpede că cineva nu e arhitect atît timp cît nu construiește. Și totuși esența arhitectului constă în puțința de a construi. Tot așa e cazul și cu celelalte arte. Atunci, dacă e imposibil să stăpînești o asemenea artă fără să o fi învățat sau să ți-o fi însușit cîndva și dacă nu se poate să n-o mai posezi, fără s-o fi pierdut cîndva — fie datorită uitării, fie vreunui beteșug, fie datorită vremii, căci nu e de admis că aceasta s-ar putea întîmpla datorită pieirii artei respective, deoarece arta e veșnică²⁹ —, urmează, după părerea megaricilor, că arhitectul, cînd va înceta de a mai construi, nu va mai poseda această artă. Dar, cînd se va apuca din nou să construiască, atunci cum își va fi recăpătat el meșteșugul? Aceeași observație se poate aplica și la cele neînsușite; nici recele, nici caldul, nici dulcele și, în genere, nici o senzație nu va exista, dacă nu există un subiect care să perceapă aceste senzații³⁰. Astfel, dacă am admite teoria megaricilor, ne-am găsi de acord cu doctrina lui Protagora. Într-adevăr, în acest fel nici o ființă nu va avea nici măcar facultatea de a percepe, dacă nu va avea senzația în stare de act. Dacă deci vom socoti ca orb pe acela care într-un moment nu-și exercită simțul văzului, — măcar că el prin firea sa are acest simț — în timp ce îl poate exercita și există, atunci ar urma ca aceiași indivizi să fie orbi de mai multe ori pe zi și pe deasupra și surzi.

²⁷ Școala megaricilor (zisă și școala eristică) a fost întemeiată pe la anul 400 î.e.n. de Euclide din Megara. Ceilalți reprezentanți principali ai școlii au fost Eubulide din Milet, Stilpon din Megara și Diodor Kronos. Este o școală socratică minoră, care nu s-a descătuișat prea bine de eclecticism și susține un necesetarism absolut, un fatalism logic. Aristotel intră într-o vie polemică cu contemporanii săi Eubulide și Diodor care l-au atacat cu înverșunare în urma celor arătate în pasajul ce-l avem sub ochi; iar Aristotel, în cele din urmă va formula împotriva lor, în *Despre interpretare*, 9, celebrul principiu al viitorului contingent.

²⁸ Megaricii dau o valoare absolută principiului contradicției; ceea ce este adevărat este adevărat pe vecie și ceea ce este fals este în veci neadevărat. Totul este dinainte necesar. Prin aceasta megaricii renunță să înțeleagă devenirea și, nelăsînd nici un loc posibilului și contingentului, așază pe același plan potența și actul.

²⁹ Artă nu este supusă pieirii ci numai lucrările ei.

³⁰ Calitățile sensibile ar urma să piară atîta timp cît nu sînt percepute în mod actual, iar senzația ar deveni măsura ființei; ceea ce îl conduce pe Aristotel să reamintească de teoria lui Protagora (vezi IV (Γ), 5 și 6).

Ceva mai mult : dacă ceea ce e lipsit de potență este imposibil³¹, urmează că ceea ce nu are loc nu va mai putea niciodată să se producă ; iar cel care va afirma că ceea ce e peste putință să aibă loc va fi sau este va comite o eroare, căci aceasta este tocmai ceea ce înseamnă cuvântul *imposibil*. Așa că argumentele de acest fel ale megaricilor desființează și mișcarea, și devenirea. După ei urmează că cel care stă în picioare va sta totdeauna în picioare, iar cel care șade jos va continua să șadă necurmat. El nu va putea să se ridice dacă șade, căci cel căruia îi lipsește putința de a se ridica va fi în imposibilitate de a se ridica. Dacă nu se pot admite aceste consecințe, e evident că putința și actul sînt lucruri deosebite. Dar argumentele megaricilor le fac identice, procedează prin care ei caută să elimine niște principii care sînt departe de a fi neînsemnate³².

Așadar, sînt lucruri ce pot exista potențial, fără ca totuși să existe în act, sau unele care au potență de a nu fi și care totuși există în act³³. Tot așa se întîmplă și cu celelalte categorii : o ființă poate să aibă putința de a merge și totuși actualmente să nu meargă sau, invers, să aibă putința de a nu merge și totuși să meargă. Un lucru e posibil dacă, atunci cînd el trece la acțiunea ce corespunde putinței cu care lucrul respectiv e socotit ca înzestrat, nu se ivește nici o imposibilitate³⁴. De pildă, dacă o ființă are putința de a ședea și nimic n-o împiedică să șadă, starea ei actuală de ședere nu va implica în sine nici o imposibilitate. Și tot așa va fi cazul cînd va vorbi de putința de a fi mișcat sau de a mișca, de a sta în picioare sau de a pune un lucru să stea, de a fi sau de a deveni, sau de a nu fi sau a nu deveni și altele la fel.

Numele acesta de *act*, pe care îl asociem totdeauna cu acela de *entelehie*³⁵, a fost extins de la mișcări, unde este domeniul lui de căpetenie, și la alte lucruri³⁶, căci în genere se crede că actul propriu-zis nu e altceva

³¹ Aristotel comite aici o inadvertență evidentă. Ar fi trebuit să spună : dacă ceea ce nu este în act este imposibil.

³² Anume mișcarea și schimbarea, și în genere devenirea.

³³ Exemplul care urmează se luminează, în partea a doua, asupra acestei din urmă aserțiuni. Eu am facultatea de a sta pe loc și de a nu merge, și totuși merg.

³⁴ Bonitz critică (II, 387) această definiție, care i se pare a fi un cerc vîtos ; comentatorul german nu face deosebirea pe care aristotelismul o impune totuși între potență (în opoziție cu actul) și posibil (în opoziție cu imposibilul), potența definindu-se în legătură cu posibilul, iar posibilul în legătură cu potența ; și definițiile acestea fiind corecte pe baza deosebirii dintre cele două noțiuni.

³⁵ Pînă acum, traducerea de față a reușit să evite întrebuițarea acestui termen de ἐντελέχεια, care apare la Aristotel în alternanță cu termenul de ἐνέργεια, și se pot traduce prin *act*. Totuși, cei doi termeni comportă o nuanță pe care Aristotel nu o respectă întotdeauna ; *entelehia* este actul săvîrșit, realizat, care nu mai include nici o idee de devenire ; *energia* este, mai curînd, actul privit ca proces, ca act în curs de înfăptuire. O precizare poate în acest sens putem afla mai departe IX (Θ), 8, 1050 a, 20.

³⁶ Toate actele și toate faptele nu sînt mișcări.

decît mișcare. De aceea nu se atribuie mișcarea lucrurilor inexistente³⁷, măcar că le recunoaștem alte însușiri, cum, de pildă, aceea de a fi inteligibile sau de a fi un obiect posibil al dorinței noastre, dar nu se poate spune despre ele că sînt în mișcare. Și aceasta pentru că, printre lucrurile care nu sînt, unele există potențial, dar nu există cu adevărat, întrucît nu există în entelehie. 1047 b

CAPITOLUL 4

Dacă, cum am spus, ceva e posibil întrucît îi urmează implicit realizarea, atunci e evident că nu se poate spune că cutare lucru e posibil, dar nu va fi, căci în felul acesta noțiunea de imposibil ar dispărea³⁸. Așa, de pildă, dacă cineva ar spune că e posibil să se măsoare raportul dintre diagonală și latura pătratului respectiv, dar că el nu va fi măsurat, asta înseamnă că cel care face o asemenea afirmație nu-și dă seama de noțiunea imposibilității³⁹. Negreșit, nimic nu se opune ca un lucru care are posibilitatea să fie sau să devină, totuși, să nu fie și nici să nu devină. Oricum, din cele expuse mai înainte⁴⁰ reiese în chip necesar că faptul de a presupune că există sau a existat ceva care nu este, dar este posibil, nu atrage după sine nici o imposibilitate. Vom ajunge totuși la o imposibilitate, pentru că e peste putință să măsurăm raportul dintre diagonală și latura pătratului⁴¹. Dar noțiunea de fals nu e identică cu cea de imposibil. De pildă, e fals să afirm că în acest moment tu stai în picioare, dar nu e imposibil ca tu să stai cîndva⁴².

Totodată, e limpede că, dacă existența lui A atrage după sine în mod necesar existența lui B, urmează că A fiind posibil și B va fi posibil în chip necesar ; căci dacă existența lui B n-ar fi necesar posibilă nimic nu s-ar opune ca existența lui să nu fie posibilă⁴³. Să presupunem deci că A

³⁷ Adică lucrurile care nu sînt în act.

³⁸ Posibilul care nu va fi nu se deosebește întru nimic de imposibil.

³⁹ Raportul dintre diagonală și latura pătratului nu a fost măsurat ; a zice că este măsurabil, dar că nu va fi măsurat niciodată și a zice că nu este măsurabil e tot una.

⁴⁰ Vezi definiția la 3, 1047 a, 25.

⁴¹ În antichitatea greacă se știa deja că raportul dintre diagonală și latura pătratului este incomensurabil ; Aristotei atribuie demonstrația pitagoricienilor.

⁴² Nu trebuie confundat, zice de asemenea Aristotel, ceva ce nu se poate produce cu ceva ce poate să nu se producă, dar, mai cu seamă, ceva ce nu poate trece în act (și este imposibil) cu ceva ce nu este acum (și e acum fals).

⁴³ Propozițiile sînt enunțate și concluzia rămîne să fie demonstrată în cele ce urmează.

este posibil. Dacă, așadar, existența lui A este posibilă, urmează că faptul de a admite existența lui A nu atrage după sine nici o imposibilitate ⁴⁴. Atunci B trebuie să existe neapărat. Dar nu s-a presupus cumva că B este imposibil ? Să admitem dar și noi că B este imposibil ; atunci și A va fi în mod necesar imposibil ⁴⁵. Dar A a fost presupus posibil ; atunci urmează că și B este posibil. Așadar, dacă A este posibil, atunci este posibil și B, presupunînd că raportul dintre A și B e de așa fel că, dată fiind existența lui A, urmează în chip necesar și existența lui B ⁴⁶. Dacă așadar, acesta fiind raportul dintre A și B, B nu este posibil cînd A este posibil, atunci raportul dintre A și B nu va mai fi așa cum a fost stabilit. Și dacă o dată cu posibilitatea existenței lui A e dată și posibilitatea existenței lui B, urmează că, dacă A există, există neapărat și B. Într-adevăr, a afirma că B e posibil în chip necesar atunci cînd A este posibil, aceasta înseamnă că, atunci cînd A există în momentul în care și în felul în care era presupus ca posibil să existe, atunci urmează că și B există neapărat și în același fel ca A ⁴⁷.

CAPITOLUL 5

Dintre potențele existente, unele sînt innăscute, cum sînt acelea ale simțurilor ⁴⁸, unele sînt dobîndite prin obișnuință, cum e cîntarea din flaut, iar altele prin învățatură, cum sînt îndemînările artistice. Neapărat că cele care provin din obișnuință și rațiune trebuie să fie precedate de exercitarea unei activități anterioare ⁴⁹, pe cînd pentru cele care nu sînt de acest fel și care sînt pasive nu e nevoie de un exercițiu prealabil ⁵⁰.

1048 a Ceea ce e înzestrat cu o puțință ⁵¹ „poate“ ceva determinat, și anume la un

⁴⁴ Aristotel se referă din nou la definiția de mai sus 3, 1047 a, 25.

⁴⁵ Conform ipotezei inițiale, după care existența lui A antrenează în chip necesar existența lui B.

⁴⁶ Această frază repetă enunțul inițial al propoziției ce urma să fie demonstrată.

⁴⁷ În concluzie, dacă *existența* lui B e legată în chip necesar de *existența* lui A, *posibilitatea* lui B trebuie să fie legată de *posibilitatea* lui A și, invers, dacă *posibilitatea* lui B e legată de *posibilitatea* lui A, *existența* lui A implică în chip necesar *existența* lui B (Tricot, II, 495, n. 6).

⁴⁸ Căci fiecare om are simțiri fără învățatură.

⁴⁹ Asupra imposibilității de a ști unele lucruri fără a le fi învățat, vezi *infra* 8, 1049 b, 30, sau *Etica Nicom.*, II, 4, 1105 a, 17-b. 18.

⁵⁰ Sînt numite pasive aptitudinile innăscute.

⁵¹ Traducerea noastră întrebuițează uneori *putință*, în același sens ca *potență*, pentru necesități de limbă.

moment dat și într-un anumit fel și potrivit tuturor celorlalte caracteristici cuprinse în definiția acestei noțiuni⁵². Unele putințe sînt înzestrate cu rațiune și pot pune în mișcare lucrurile potrivit rațiunii; alte lucruri sînt iraționale și iraționale sînt și putințele lor. Primul fel de putință îl întîlnim la ființele înzestrate cu suflet, pe cel de-al doilea și la cele însuflețite, și la cele fără suflet⁵³. La putințele iraționale, îndată ce elementul activ și cel pasiv se apropie unul de altul în felul ce corespunde putinței respective, e necesar ca un element să acționeze, iar celălalt să fie pasiv, pe cînd această necesitate nu se găsește la putințele raționale⁵⁴. Pricina acestui fapt stă în aceea că potențele iraționale nu produc decît un singur efect, pe cînd celelalte produc efecte contrare, așa că, dacă fiecare putință rațională și-ar produce neapărat efectele, ar urma să producă simultan ambele contrarii, ceea ce e peste putință. Trebuie așadar să intervină alt element hotărîtor, și prin aceasta înțeleg sau pofta, sau alegerea deliberată. Căci, oricare ar fi acela dintre două lucruri pe care elementul activ îl dorește hotărît, el îl va săvîrși îndată ce va avea loc apropierea de elementul pasiv, în felul corespunzător potenței respective⁵⁵.

De aici reiese că orice ființă înzestrată cu o putință rațională, îndată ce pofteste ceva pentru care are putința corespunzătoare și în felul în care posedă această putință, va săvîrși neapărat acel ceva. Dar această putință se manifestă cînd e prezent elementul pasiv, și anume în cutare fel⁵⁶. Altfel, acțiunea agentului ar fi imposibilă. Nu mai e nevoie să adaug că nici o piedică din afară nu trebuie să stăvilească acțiunea putinței în chestiune. O ființă are putință în măsura în care aceasta e o putință activă, dar nu absolută, ci depinzînd de anumite împrejurări, între care se numără și lipsa de piedici din afară, căci înlăturarea acestora e condiționată de anumite determinări inerente definiției putinței. De aceea o putință, chiar dacă am vrea noi sau am dori acest lucru, nu poate produce două efecte sau efecte contrare și nu există nici o putință ce ar fi în stare să le producă simultan, căci ea realizează în anumite împrejurări numai lucrul în funcție de care ea are rolul de putință.

⁵² De putință sau potență. Focul nu aprinde lemnul decît în anumite condiții de contact (Ps. Alex., 576, 31—32).

⁵³ Aceeași chestiune a fost atinsă mai sus în cap. 2, început.

⁵⁴ După cum se vede ceva mai jos, aici este nevoie și de o dorință, care alege între două contrarii.

⁵⁵ Adică agentul nu va putea înlătură decît unul dintre contrariile ce există în putință la pacient.

⁵⁶ Ca să faci focul, trebuie să ai lemne, și încă lemne uscate.

CAPITOLUL 6

Deoarece am vorbit de putința relativă la mișcare⁵⁷, să definim acum actul, spunînd ce este și de ce fel este. Cercetarea noastră ne va arăta limpede că a fi înzestrat cu potență se înțelege nu numai lucrul care, prin firea lui, poate să pună în mișcare pe altul sau să fie el mișcat de un altul, fie cu mișcarea propriu-zisă, fie cu cutare fel de mișcare⁵⁸, ci se mai înțelege și în alt sens, în vederea căruia s-a făcut și studiul cu prilejul căruia am trecut în revistă diferitele înțelesuri ale acestui termen⁵⁹.

Prin act, prin urmare, se înțelege existența unui lucru, dar nu în felul în care am spus că lucrul există în *putință*. Spunem, de pildă, că statuia lui Hermes există în potență în lemn și că, tot astfel, jumătatea de linie există în potență în linia întregă, pentru că ar putea fi scoasă din aceasta. De asemenea numim învățat în potență pe cineva, chiar cînd nu meditează la vreo problemă, dacă el e în stare să se dedea unor astfel de meditații; cînd însă se dedă, îl numim învățat în act. Ceea ce noi vrem să spunem prin aceasta se poate vedea lămurit cu ajutorul inducției⁶⁰ din diferitele cazuri individuale. Și nu trebuie să căutăm totdeauna definiția unui lucru, ci să luăm în considerare și o serie de cazuri analoge⁶¹. Raportul dintre act și potență va fi ca acela dintre cel care construiește acum și cel care se pricepe la construit, dintre omul treaz și cel care doarme, dintre cel care vede și cel care, deși are simțul vederii, stă cu ochii închiși, dintre ceea ce e fabricat dintr-un material și acest material sau dintre ceea ce e gata lucrat și ceea ce nu e gata. Să dăm numele de act primului termen din fiecare din aceste raporturi și numele de putință membrului al doilea al acestui raport⁶².

Despre toate aceste lucruri nu se spune că există în act în același sens. ci numai prin analogie; precum cutare lucru e conținut în cutare lucru sau e în raport cu cutare lucru, tot așa alt cutare lucru e cuprins în alt lucru sau e în raport cu cutare alt lucru, căci actul e considerat cînd ca o mișcare

⁵⁷ Aristotel se referă la toate cele cinci capitole precedente. Dacă însă pînă acum a dedus putința din act (considerînd actul posibil) acum va defini actul în funcție de simple putințe (considerînd actul ca fiind în suspensie).

⁵⁸ Despre putința activă și putința pasivă, despre putința spre bine etc., vezi mai sus. I, 1046 a, 17, sau V (A), 12, 1019 a, 22 și urm.

⁵⁹ În care se pune potența în corelație cu actul. Cf. IX (G), 1, 1016 a, 1—3.

⁶⁰ Inducția, plecînd de la observația cazurilor individuale, va parveni să explice actul, noțiunea generală care se aplică tuturor ființelor, iar nu unor genuri în parte. astfel că trebuie să renunțăm să definim actul, definiția făcîndu-se prin gen și diferență. Despre cunoașterea directă intuitivă, vezi supra VII (Z), 10, 1036 a, 5—8.

⁶¹ Cu privire la analogie, ne putem reîntoarce la V (A), 6, 1016 b, 34.

⁶² Aristotel renunță deci definitiv de a defini putința și actul și recurge la soluția de a le înfățișa în corelație pe bază de exemple.

în raport cu o potență, cînd ca substanța formală în raportul ei cu materia⁶³. Infinitul, vidul și toate lucrurile asemănătoare cu acestea sînt zise ca fiind în potență și în act, dar în alt fel de cum se întrebuintează acești termeni pentru multe alte lucruri, de pildă despre ceea ce vede sau merge sau despre ceea ce este văzut. În aceste cazuri⁶⁴, însușirile afirmate despre ele pot uneori să fie și adevărate fie în potență, fie în act, și într-un mod absolut, căci ceea ce e vizibil se numește așa mai întii pentru că poate fi văzut. Dimpotrivă, infinitul nu este în potență, în sensul că mai tîrziu ar putea exista în act ca un lucru separat. Procesul acesta se întîmplă așa numai în gîndirea noastră. Căci din faptul că, fiind vorba de infinit, diviziunea nu se sfîrșește niciodată reiese, pentru cugetul nostru că, actul de a divide există și în potență, dar acest lucru nu ne îngăduie să gîndim că infinitul există ca ceva separat⁶⁵.

Pentru că⁶⁶ nici una din acțiunile care nu au o limită nu este un scop în sine, ci fiecare din ele tinde numai spre un scop⁶⁷, cum, de exemplu, scopul curii de slăbire este slăbirea, iar diferitele părți ale corpului, cînd le supunem acestei cure, sînt în mișcare în acest fel, adică scopul mișcării nu e cuprins în mișcarea însăși; în acest caz nu avem de-a face cu o acțiune sau, cel puțin, cu o acțiune completă, căci ea nu constituie prin sine un scop. Numai mișcarea în care e cuprins scopul constituie o acțiune. Astfel, cel care vede totodată a și văzut⁶⁸; cel care chibzuiește ceva a și chibzuit; iar cel care gîndește ceva a și gîndit. Dar nu se poate spune: învăț și am învățat, mă vindec și m-am vindecat; dar se poate ca acel care trăiește bine să fi și trăit bine mai înainte sau să fie fericit și să fi fost fericit. Dacă n-ar fi așa, ar trebui să existe momente de pauză, cum există

⁶³ Cf. VIII (H), 2, 1043 a, 11—21.

⁶⁴ În aceste cazuri din urmă.

⁶⁵ Infinitul, pentru Aristotel, este în potență într-un fel destul de neobișnuit, de vreme ce pentru el potența desemnează virtualitatea unei actualizări. Modernii au trecut dincolo de această concepție aristotelică; ei deosebesc un infinit *actual*, care reprezintă ceva ce *actualmente* este mai mare decît orice cantitate dată de aceeași natură, și un infinit *potențial*, adică un indefinit care poate să treacă dincolo de orice limită (cf. *Vocabulaire de la Philos.*, de A. Lalande, articolul *Infini*). Descartes face această deosebire (*Lettre à Clerselier*, ed. Adam et Tann., V, 356): „Nu mă folosesc niciodată de cuvîntul de inîinit pentru a desemna numai ceea ce nu are sfîrșit, ceea ce este negativ, căruia i-am aplicat cuvîntul de indefinit, ci pentru a înțelege un lucru real, care este incomparabil mai mare decît acela ce are un sfîrșit undeva”.

⁶⁶ Acest sfîrșit de capitol, vizibil alterat și care prezintă numeroase variante, lipsește cu totul din unele manuscrise. Bucata este totuși autentică în ansamblul ei și introduce o distincție interesantă între acțiunea imanentă și cea tranzitivă, distincție care este presupusă ca fiind admisă în *Fiz.*, II, 2, 2016 b, 27, în *Etica Nicom.*, VII, 14, 1154 b, 27, ca și în diferite părți din *Metaf.*, precum I (A), 1 și 2 (unde se arată că arta se realizează într-o operă exterioară artistului) sau V (A), 2, 1013 b, 1 (pentru deosebirea dintre instrument și acțiune).

⁶⁷ Și este un mijloc.

⁶⁸ Adică a atins scopul pe care l-a urmărit.

în cura de slăbire. Dar cînd e vorba de o adevărată acțiune, nu există asemenea momente : cel care trăiește a și trăit. Unele din aceste procese trebuie să le numim mișcări, pe celelalte acte. Mișcarea ca mișcare este incompletă, cum e, de exemplu, cura de slăbire, studiul, mersul, construirea unei case. Acestea sînt mișcări, dar, bineînțeles, nedesăvîșite, căci nu se poate ca în același timp să meargă și să fi mers, să clădești și să fi și clădit, să devii și să fi și devenit, să fii pus în mișcare și să fi fost pus în mișcare ; asta e altceva decît a mișca și a fi mișcat ceva. Dar același subiect poate să vadă și să fi și văzut în același timp, să gîndească și să fi și gîndit. Acest din urmă proces îl numesc act, pe celălalt mișcare ⁶⁹.

CAPITOLUL 7

Ce este actul și de ce fel este cred că a reieșit limpede din aceste considerații de mai sus și din altele de același fel. Acum trebuie să precizăm cînd un lucru este în potență și cînd nu este, căci el nu este totdeauna. 1049 a Așa ne întrebăm, de pildă, dacă pămîntul este un om în potență sau nu ⁷⁰ ? Desigur că nu, căci pămîntul are această însușire numai cînd devine sămînță, și poate că nici atunci. Tot așa nu orice lucru poate fi făcut sănătos ⁷¹ datorită medicinei sau întîmplării ⁷², ci e numai un lucru care are

⁶⁹ Reiese din acest alineat, considerabil alterat de copiiști și restabilit de Bonitz într-o formă coerentă, că acțiunile sînt de două feluri : unele își au țelul în ele însele și nu tind la realizarea unei opere exterioare agentului — de pildă, traiul este un scop în sine și poate fi bun sau rău —, celelalte presupun o mișcare și au un caracter incomplet, nedesăvîșit ; astfel este mersul sau clădirea unei case (scopul acțiunii nu e construirea, ci casa). În primul caz, acțiunea este act imanent care se prelungește cît de mult, fără a se epuiza într-un lucru făcut ; acțiunea pe care am denumit-o mișcare nu este însă act (propriu-zis) : ea se revarsă în afară și încetează cînd scopul exterior este atins ; atunci cînd casa a fost clădită, clăditul încetează, atunci cînd lecția a fost învățată, ea este știută și nu mai învățăm. Am arătat într-o notă precedentă că această diferențiere a *acțiunii imanente* care este act și a *acțiunii tranzitive* care este mișcare are aplicări diverse. În această ordine de idei, am mai putea semnală susținerea lui Aristotel după care acțiunea Primului Motor este o *activitate a imobilității* (*Etica Nicom.*, VII, 14, 1154 b, 27), în sensul că, în gradul cel mai înalt, este un scop în sine și nu presupune automișcare (se știe că Primul Motor mișcă fără a fi mișcat).

⁷⁰ Dintre cele patru elemente ale naturii, pămîntul este acela care contribuie cel mai mult la constituirea trupului omului. Din pămînt se pot construi și alte lucruri (de pildă oalele) ; de aceea nu ar fi potrivit să spunem că pămîntul este omul în potență ; trebuie să alegem o materie mai apropiată de țel și să ne referim la sămînța care dă naștere pruncului.

⁷¹ Nu poate fi însănoșit decît ceea ce e susceptibil de a fi sănătos, ceea ce — după terminologia aristotelică — are sănătate în potență (adică nici pietrele, nici lemnele).

⁷² Un om se poate însănoși fără a recurge la ajutorul medicului, și atunci sănătatea este un rezultat al întîmplării, așa cum s-a văzut VII (Z), 7, 1032 b, 23.

această însușire, și acesta e ceea ce e sănătos în potență. Caracteristica a ceea ce cu ajutorul gândirii⁷³ din ceva în potență se transformă în act este că această operație se săvârșește doar cu ajutorul voinței, cînd nu intervin obstacole din afară. Pentru însănătoșire, acest semn caracteristic constă în faptul că nimic din lucrul supus tratamentului medical nu se opune însănătoșirii⁷⁴. Tot așa casa va fi în potență cînd în elementul pasiv — adică în materialul de construit — nici o piedică nu se opune ca acest material să devină o casă și dacă în acest material nu trebuie să se adauge sau să se schimbe ceva. Aceasta va fi casa în potență. Așa se va întîmpla și cu toate lucrurile care au în afară principiul generării lor. Ceea ce însă are principiul nașterii sale în sine însuși rămîne în stare potențială în funcție de altceva, sămînța nu este încă omul în potență, căci ea trebuie așezată mai întîii în altceva, unde are să sufere o schimbare. Dar cînd pe temeiul propriului ei principiu, va căpăta această însușire⁷⁵, abia atunci ea va fi omul în potență, pe cînd în prima sa stare are nevoie de intervenția altui principiu. Astfel, lutul nu e încă statuia în potență, căci el trebuie mai întîii să se schimbe pentru a se transforma în aramă.

Cînd spunem de un lucru nu că *e ceva*, ci că *e de ceva*⁷⁶ — așa o ladă nu este *lemn*, ci este *de lemn*; lemnul nu este *pămînt*, ci este *de pămînt*; și, dacă urmăm procesul mai departe, pămîntul, la rîndul lui, nu este altceva, ci *de altceva* —, atunci totdeauna este în potență, în adevăratul sens al cuvîntului, lucrul care vine mai tîrziu în serie⁷⁷. Astfel, lada nu e *de pămînt*, nici *pămînt*, ci este *de lemn*, căci lemnul este lada în potență, iar lemnul în genere este materia lăzii în genere; precum, pe de altă parte, cutare lemn este materia cutărei lăzi. Și dacă dăm de un prim lucru despre care nu vom mai găsi că este făcut din alt lucru din urma lui, acest prim lucru va constitui materia primă⁷⁸. Dacă, de exemplu, pămîntul este de aer și dacă aerul nu este *foc*, ci *de foc*, *focul* va fi materia primă, iar nu un lucru anume, ci o substanță. Deosebirea dintre sub-

⁷³ În arte și tehnice.

⁷⁴ Așadar, pe lîngă obstacolele dinafară pot interveni și obstacole interioare, de pildă la bolnav părți ale ființei care nu sînt în stare de a primi sănătatea.

⁷⁵ Cînd va fi foetus.

⁷⁶ Această problemă a denumirii lucrurilor compuse am întîlnit-o deja în VII (Z), 7, 1033 a, 7 și 16—20; 10, 1035 a, 9.

⁷⁷ Cu alte cuvinte, în enunțul care servește la denumire apare materia proximală, iar nu materia cea mai îndepărtată sau materia primă.

⁷⁸ Deși, pentru Aristotel, în sens absolut nu există materie *primă*, orice materie, cît de îndepărtată, avînd o formă care o determină.

strate sau noțiuni vine din faptul că unele sînt lucruri determinate, iar altele nu ⁷⁹. Astfel, substrat pentru însușiri este omul, trupul și sufletul, pe cînd a fi cult sau a fi alb sînt accidente. Cînd aceste însușiri se produc într-un substrat, ele nu se numesc *cultură*, ci *cult*, și nici *albeață*, ci *alb*, și nici *mergere* sau *mișcare*, ci un om care *merge* și se *mișcă*, cum spunem despre ladă nu că e lemn, ci de lemn, adică denumindu-l printr-un adjectiv. În aceste cazuri, ultimul substrat este o substanță ; dar cînd lucrurile nu stau așa, ci predicatul este o formă sau un obiect anumit, ultimul substrat este materia și substanța materială. Și, pe drept cuvînt, cînd ne referim la materie și la însușiri accidentale, le exprimăm printr-un adjectiv ce arată materialul din care e făcut substratul sau accidentul care îl caracterizează, pentru că acestea amîndouă, adică materia și accidentele, sînt nedeterminate.

Astfel s-a arătat cînd trebuie să spunem că un lucru e în potență sau nu.

CAPITOLUL 8

Din enumerarea diferitelor accepții ale termenului de *anterior* ⁸⁰ reiese limpede că actul este anterior potenței. Înțeleg prin potență nu numai pe aceea luată în sensul strict al cuvîntului, adică în înțelesul de principiu ce operează o schimbare în alt lucru sau în același lucru socotit ca altul ⁸¹, ci în genere orice principiu de mișcare sau de repaus ⁸². Într-adevăr, și natura intră în același gen ca și potența, căci și ea e un principiu de mișcare, dar nu în alt lucru, ci în același, întrucît e același ⁸³. Pentru orice

⁷⁹ Textul este nesigur. Traducerea de față redă versiunea tradițională. Ross, II, 257, urmat de Tricot, II, 506, adoptă o altă soluție în armonie cu întreg pasajul care alcătuiește sfîrșitul capitolului : „Subiectele sau substratele se deosebesc unele de altele prin faptul că sînt sau nu ființe determinate“. Aristotel vrea să spună că există două feluri de subiecte sau substraturi, alcătuint două straturi : a) materia primă sau relativ primă, subiect al formei, și b) substanța individuală, substrat al accidentelor.

⁸⁰ Despre anterior și posterior vezi V (Δ), 11, și VII (Z), 1, 1028 a, 32, dar și *Categ.*, 12.

⁸¹ Despre expresia „același lucru socotit ca altul“ vezi mai sus nota 9 (IX (Θ)), 1046 a, 15).

⁸² Aristotel adoptă acum sensul larg pe care îl găsim și în *Fiz.*, II, 1, 192 b, 21, și urm. unde principiul mișcării și al repausului este însăși natura.

⁸³ Căci natura este potență primă și unică în afara căreia nu e nimic ; în ea agentul coincide cu pacientul.

potență de acest fel, actul este anterior atît după noțiune, cît și după substanță⁸⁴, iar după timp actul este, într-un fel, anterior potenței, iar în altfel nu.

Că, potrivit noțiunii, actul e anterior potenței este evident. Într-adevăr, tocmai pentru că poate să se realizeze în act, potența este potență, în primul ei sens, adică potrivit mișcării. Numim constructor pe cel care poate construi ; înzestrat cu vedere, pe cel care poate vedea ; vizibil ceea ce poate fi văzut. Același raport îl găsim și în toate celelalte lucruri ; așa că, în mod necesar, noțiunea și cunoașterea actului trebuie să preexiste noțiunii și cunoașterii putinței.

Dar și în raport cu timpul actul este anterior în următorul fel : ființa în act identică în ce privește specia, dar nu numericește⁸⁵, cu o ființă de aceeași speță care există doar în putință este anterioară acelei ființe în putință. Vreau să spun cu asta că cutărui om anume⁸⁶, care e în act, sau grîului ori celui care vede îi e anterioară în timp materia, sămînța și puterea de a vedea, adică le sînt anterioare omul, grîul și însușirea de a vedea considerate potențial, adică nefiind încă în act, din care provin lucrurile în potența pomenită aici. Dar pentru a trece de la un lucru potențial la un lucru actual este nevoie totdeauna de un lucru care există deja în act. Astfel, omul actualizat provine dintr-un om, iar omul cult tot dintr-un om cult ; mereu avem intervenția unui prim mișcător, iar mișcătorul există deja în act.

Vorbind de substanță⁸⁷, am spus⁸⁸ că tot ce devine devine ceva din ceva, prin intermediul a ceva, care, ca specie, e identic cu lucrul produs. De aceea se și pare că e peste putință ca cineva să fie constructor fără ca mai înainte să fi construit ceva sau cîntăreț din liră fără ca mai înainte să fi cîntat din liră, căci cel care învață să cînte din liră învață acest lucru cîntînd din liră. Așa se întîmplă și în toate celelalte cazuri asemănătoare. Aceasta a prilejuit și falsul argument al sofîștilor, potrivit căruia cineva care nu posedă știința poate face ceva ce ține de știință, întrucît cel care

⁸⁴ Aceste susțineri Aristotel le va desluși în rîndurile ce urmează, anterior în noțiune însemnînd anterior în cunoaștere, iar anterior în substanță (sau în esență) însemnînd anterior în ce privește ființa în forma ei substanțială.

⁸⁵ Adică este inclusă într-o specie determinată, dar diferă de orice alt individ al speciei (expresia aristotelică : „a diferi numeric” înseamnă a diferi ca un individ față de un alt individ).

⁸⁶ Lui Callias sau lui Socrate.

⁸⁷ În realitate, Aristotel va aduce un nou argument tot pentru anterioritatea *tempore*.

⁸⁸ VII (Z), 7 și 8.

1050 a — învață nu posedă încă știința⁸⁹. La această obiecție răspundem că, precum orice lucru pe cale de devenire presupune un lucru deja devenit și că orice tendință spre mișcare presupune o mișcare ce s-a realizat prealabil — lucru demonstrat de tratatul nostru *Despre mișcare*⁹⁰ —, tot așa trebuie să presupunem că, de bună seamă, și cel care învață posedă o părțică din știința respectivă. Așadar, și în acest fel se evidențiază că actul e anterior potenței și în raport cu timpul, și cu felul său de a lua naștere.

Dar actul e anterior și ca substanță⁹¹, mai întâi pentru că cele ce-s posterioare prin naștere sînt anterioare prin formă și substanță. Astfel, bărbatul e anterior copilului și omul este anterior seminței, căci primul posedă forma, pe cînd celălalt nu o are⁹². Apoi⁹³ actul e anterior și pentru că tot ce devine tinde spre principiul⁹⁴ și scopul său, căci principiul este cauza finală, iar devenirea are loc în vederea unui scop. Dar scopul este actul, și în vederea actului își capătă un lucru potența. Căci animalele nu pentru a avea vedere văd, ci au vedere pentru ca să vadă și tot așa cutare posedă arta construcției pentru a construi, după cum altul e înzestrat cu darul de a gândi ca să gîndească, și nu, dimpotrivă, se îndeletnicește cu gîndirea pentru ca să aibă darul de a gîndi, afară numai dacă unii fac aceasta ca exercițiu, despre care aceștia nu se poate spune că gîndesc decît într-un anumit fel sau că n-au de loc nevoie de gîndire⁹⁵.

Ba ceva mai mult : materia există potențial, pentru că ea poate să purceadă spre forma ei și ea este în forma ei abia atunci cînd este în act. Așa se întîmplă cu toate celelalte lucruri, chiar și cu acelea al căror scop este mișcarea⁹⁶. De aceea natura e ca acei dascăli care cred că și-au ajuns scopul abia cînd au izbutit să arate pe ciracii lor la lucru. De n-ar fi așa, am putea compara pe școlarii lor cu statuia lui Hermes a sculptorului

⁸⁹ Oarecum pentru a învăța să înoți trebuie să te ții pe apă, deci să știi să înoți.

⁹⁰ *Fiz.*, VI, 6, 236 b, 32 și urm.

⁹¹ Aristotel a intervertit ordinea anunțată la început (1049 b, 10), în care actul anterior ca substanță figura în al doilea rînd, iar actul anterior în timp numai în al treilea și ultimul.

⁹² Dacă deci în ordinea devenirii adultul este posterior copilului din care provine, în ordinea substanțială el îi este anterior, căci conține rațiunea de a fi a copilului (*Tricot*, II, 510).

⁹³ Urmează un al doilea argument.

⁹⁴ Iar principiul unui lucru îi este prin esență anterior.

⁹⁵ Finalul frazei, cu rezerva ce o conține, a fost interpretat în mai multe feluri. Credem că ar putea fi considerat ca o simplă ironie la adresa filozofilor meșteri în șicane, de care Aristotel a avut să se izbească mereu.

⁹⁶ Este vorba aici de lucruri care nu implică existența unei materii, ci un scop care este chiar mișcarea și se confundă cu aceasta : ar fi acesta cazul dansului (*Ps. Alex.*, 588, 11).

Pauson⁹⁷, așa că ne-am putea întreba dacă știința acestor elevi era pe dinăuntru sau numai pe din afară, cum se întrebau și cei care, contemplând statuia numitului sculptor, erau nedumeriți dacă statuia propriu-zisă era partea cuprinsă înăuntru sau cea din afară. Căci opera este scopul, iar actul este opera. De aceea cuvântul *act* derivă de la cuvântul *opera* și năzuiește să însemne același lucru ca săvârșire⁹⁸.

La multe lucruri, ultima țintă se confundă cu întrebuițarea însăși a lucrului respectiv. Astfel, ultima țintă a văzului este vederea, iar văzul nici nu are altă funcțiune decît aceasta ; la alte lucruri însă se mai produce și altceva, cum, de exemplu, arta constructorului, pe lângă activitatea pe care o desfășoară prin construire, produce casa⁹⁹. Și totuși asta nu înseamnă că în primul caz, acela cu vederea, actul este scop al potenței într-o măsură mai mică decît în exemplul din urmă, cu casa. Într-adevăr, acțiunea de a construi este cuprinsă în ceea ce se construiește : ea devine și există o dată cu casa. Prin urmare, în toate cazurile în care afară de întrebuițarea potenței se mai produce și altceva, actul se află cuprins în lucrul produs ; astfel, acțiunea de a construi e cuprinsă în lucrul construit, casa, iar acțiunea de a țese în lucrul țesut. Așa se întîmplă și cu toate celelalte și, în genere, mișcarea e cuprinsă în lucrul mișcat. Dar în cazurile în care, în afară de activitatea lucrului respectiv, nu există un alt produs, actul există în agentul însuși. Astfel, vederea este în cel care vede, iar știința 1050 b în cel învățat ; și viața în suflet. De aceea și fericirea este un act al sufletului¹⁰⁰, căci și ea este un anumit fel de viață. Astfel e evident că substanța, că forma este act¹⁰¹.

⁹⁷ Aluzia nu a găsit niciodată o explicație satisfăcătoare, cu atât mai mult cu cît Pauson a fost un pictor, iar nu un sculptor, el ar fi pictat într-o manieră realistă.

⁹⁸ Cuvîntul *act* (ἐνέργεια) derivă din cuvîntul *operă* (ἔργον) și năzuiește să însemne același lucru ca *săvîrșire* (ἐντελέχεια). După această etimologie, *energeia* vine de la *ergon*, de unde rezultă că s-ar referi mai puțin la *schimbare* și mai mult la *înfăptuire*, dar tinde spre *entelehie*, fiindcă *ergon* reprezintă totodată *funcție* și *scop* (Tricot, II, 512, n. 1). Cf. și la Bonitz, 387, explicații referitoare la 3, 1047 a, 30.

⁹⁹ Întîlnim iarăși deosebirea care apare în cap. 6, alineatul final, între acțiunea care își găsește scopul în sine și acțiunea care se realizează prin producerea unui obiect străin de artist. Aristotel dă preferință celei dintîi și îi acordă o perfecțiune care se manifestă în actul pur, imobil, imanent, care se află ca vîrf în ierarhia făpturilor Universului.

¹⁰⁰ În acțiunile care se deslușesc prin ele însele, fără ca să rezulte și o creație exterioară (o operă a artistului), perfecțiunea se încadrează în actul însuși și produce fericirea sufletească. Aristotel nu este departe nici aici de a preconiza exclusiv acțiunea dezinteresată, care are drept efect de a-l rupe pe om de mediu și îl împiedică de a acționa asupra lumii. Aceeași intenție o descoperim la Aristotel cînd consideră științele practice ca inferioare celor teoretice. Cf. *Metaf.*, I (A), 2, 982 a, 14.

¹⁰¹ Așa că forma capătă un rol din ce în ce mai însemnat în detrimentul materiei : ca este ceea ce materia devine prin creație, este substanța și este chiar actul

Așadar, și din acest punct de vedere e clar că, în raport cu substanța, actul precedă potența și, cum am mai spus, în timp un act precedă totdeauna alt act, pînă se ajunge la obîrșie, unde dăm de actul Primului Motor veșnic. Dar actul este anterior într-un sens încă și mai strict.

Cele veșnice sînt, din punctul de vedere al substanței, anterioare celor vremelnice, și nici un lucru veșnic nu există în putință. Iar pricina este următoarea : orice putință este totodată și putința termenului ¹⁰². Ceea ce n-are putința de a exista nu poate exista în nici un caz ; dar ceea ce are această putință poate tot așa de bine și să nu existe în act. Deci tot ce are putința de a fi poate sau să fie, sau să nu fie. Așadar, același lucru are putința și de a fi, și de a nu fi, și e posibil ca ceea ce are putința de a nu fi să nu fie. Dar ceea ce are putința de a nu fi e ceva vremelnic, supus corupției, fie pur și simplu, fie în sensul precis în care e considerat că nu poate să fie, de pildă sau în raport cu locul, sau cu cantitatea, sau cu calitatea, cuvintele „pur și simplu“ însemnînd „în raport cu substanța“ ¹⁰³. Prin urmare, ceea ce e nepieritor în mod absolut nu poate fi în potență în mod absolut, măcar că din anumite puncte de vedere nimic nu se opune ca el să fie în putință, de pildă în raport cu calitatea sau cu locul ¹⁰⁴. Așadar, tot ce e nepieritor există în act ; tot așa nici un lucru necesar nu există în chip potențial ¹⁰⁵. Dar acest fel de lucruri sînt primordiale ¹⁰⁶, căci, dacă n-ar exista ele, nu ar mai exista nimic.

Tot așa nu există în potență nici mișcare veșnică, dacă există o astfel de mișcare. Și tot așa, dacă există un mobil veșnic, el nu e mișcat în funcție de o potență, afară doar de cazul cînd e vorba de o mișcare de la

(Zeller, 314, n. 2 și 318, n. 4). Forma este anterioară materiei, actul fiind anterior potenței. Aristotel lunecă, din necesitățile propriului său sistem, spre idealismul lui Platon, și această tendință se va afirma încă mai mult în cele ce urmează ca o consecință logică a teismului aristotelic.

¹⁰² Putința este deci ambiguă ; ea este o anumită determinație și contrariul acesteia ; Aristotel nu mai pretinde că sîntem cu putința în prezența unei determinări și a lipsei ei ; ceea ce apare acum este jocul contrariilor, dintre care unul se poate realiza într-un subiect într-un moment dat și celălalt nu într-un același moment. Lunecarea este insensibilă, iar în cele ce urmează imediat contrariile intră iarăși în umbră în folosul contradictoriilor : ceva poate să fie sau să nu fie ; *putința* devine *posibilitate*.

¹⁰³ În raport cu substanța sau cu esența. Un lucru se corupe pur și simplu, adică în mod absolut, atunci cînd își pierde esența ; se corupe într-un „sens precis“, adică după loc, în raport cu calitatea sau cu cantitatea, atunci cînd își schimbă locul sau se alterează în calitate sau în cantitate.

¹⁰⁴ Astfel, Soarele se mișcă pe cer.

¹⁰⁵ Într-adevăr, lucrurile care există în chip necesar nu pot decît să fie, iar nu să fie sau să nu fie, ca lucrurile contingente, drept care lucrurile necesare nu există numai în potență.

¹⁰⁶ Termenul grecesc din text este *πρώτα*. Lucrurile veșnice, care sînt și necesare, există înainte de toate și toate celelalte depind de ele.

un loc la altul ¹⁰⁷, și în acest sens nimic nu împiedică să i se atribuie o materie. Iată de ce Soarele, aștrii, Cerul întreg sînt totdeauna în act, și n-avem a ne teme că ele se vor opri vreodată, temere de care sînt cuprinși scrutatorii fenomenelor naturale ¹⁰⁸. Ele nu se obosesc în activitatea lor, căci mișcarea care o săvîrșesc nu e susceptibilă de contrarii ¹⁰⁹, cum se întîmplă cu lucrurile vremelnice, ceea ce face ca pentru acestea din urmă continuarea mișcării să fie obositoare. Pricina acestei oboseli stă în aceea că substanța lucrurilor vremelnice este materie și potență, iar nu act. Lucrurile nepieritoare ¹¹⁰ sînt imitate de cele care sînt într-o necurmată schimbare, cum sînt Pămîntul și Focul, care și ele au o acțiune veșnică, pentru că ele au mișcarea lor în ele însele și prin ele însele ¹¹¹. Dar celelalte potențe, potrivit celor precizate mai înainte, sînt toate potențe susceptibile de contrarii, căci ceea ce are puțința de a stîrni o mișcare de un anumit fel poate produce și o mișcare de felul contrar, cum se întîmplă cu puțințele raționale ¹¹². Cit despre cele iraționale ¹¹³, și ele vor fi susceptibile de contrarii, după cum vor fi prezente sau absente.

Prin urmare, dacă ar exista realități sau substanțe de felul Ideilor pe care platonicienii le preconizează în discuțiile lor ¹¹⁴, ar exista ceva cu mult mai învățat decît Știința în sine și ceva cu mult mai mobil decît Mișcarea în sine, căci acestea ar fi acte într-o măsură mai mare decît Știința în sine și Mișcarea în sine, care nu sînt decît puțințele Ideilor. 1051 a

E limpede deci că actul e anterior puținței și oricărui principiu de schimbare.

¹⁰⁷ Corpurile cerești se mișcă neîncetat de la un loc la altul ; se poate deci spune că locul pe care nu l-a ocupat încă un astru îi este în potență ; dar nu se poate spune că mișcarea însăși îi este în potență, că are deci opriri. În ce privește materia ce convine corpurilor cerești, ea este o materie topică, precum s-a văzut VIII (H), 1, 1042 b, 6.

¹⁰⁸ Rezultă de aici că grecii vechi trăiau deja în teama sfîrșitului lumii, teamă care în evul mediu s-a generalizat. Aristotel s-ar referi aici în special la Empedocle (Ps. Alex., 592, 31). Cf. și *Despre cer*, II, 1, 284 a, 24.

¹⁰⁹ Adică și de repaus.

¹¹⁰ Corpurile cerești.

¹¹¹ Ca și corpurile cerești, pe care le imită.

¹¹² De pildă medicina.

¹¹³ Putințele naturale, în opoziție cu cele artificiale, considerate în fraza precedentă.

¹¹⁴ Platonicienii susțin că numai Ideile sînt reale, iar nu și indivizii, care numai participă la Idei. Or, replică Aristotel. Idciile (Știința în sine, Mișcarea în sine) nu sînt decît potențe care se actualizează în indivizi : indivizii sînt act într-un grad superior (astfel că există ceva mai savant decît Știința în sine și mai mult decît Mișcarea în sine).

CAPITOLUL 9

Că actul binelui este mai bun și mai vrednic de cinste decât potența spre bine reiese limpede din următoarele: la toate lucrurile ce sînt zise a fi în potență, același lucru este susceptibil de ambele contrarii. De exemplu, despre cel ce se spune că poate fi sănătos se poate spune că poate fi și bolnav, și el posedă aceste două posibilități în același timp. Într-adevăr, aceea puțință produce și sănătatea și boala, și repausul și mișcarea, și construirea sau dărîmarea, și starea de a fi construit și de a fi dărîmat ¹¹⁵. Contrariile în stare de puțință pot dăinui amîndouă în același timp într-un lucru, dar e peste puțință ca aceste două contrarii înseși să existe în act în același timp și în același lucru. Prin urmare, e exclus ca două acte contrarii să existe simultan ¹¹⁶, cum ar fi sănătatea și boala. Așa că, dacă urmează neapărat că binele în act trebuie să fie unul dintre contrarii, potența poate fi, dimpotrivă, unul sau altul din cele două contrarii sau nici unul din ele. Deci actul binelui este mai bun ¹¹⁷.

Cînd e vorba de rău, tot așa scopul și actul său este mai rău decât puțința lui, căci, atîta vreme cît ceva e numai potențial, în el e dată posibilitatea ambelor contrarii, adică și a binelui și a răului. De aici reiese ¹¹⁸ că răul nu e ceva de sine stătător, în afară de lucruri. Și asta pentru că răul, prin firea lucrurilor, e mai tîrziu decât potența. Așadar, în împărăția primelor principii și a veșniciei nu este loc nici pentru rău, nici pentru greșeală sau stricăciune ¹¹⁹. Căci și stricăciunea ține de ceea ce e rău.

Tot cu ajutorul actului sînt descoperite însușirile figurilor geometrice, însușiri pe care le descoperim prin tragerea de linii ¹²⁰ ce divid figurile. Dacă ni s-ar da figurile cu liniile de despărțire trase, teorema ar ieși singură la iveală. Dar aceste linii ale figurii nu ni se dau decât în potență. De ce, de pildă, suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte? Pentru că unghiurile formate pe aceeași parte a dreptei, în jurul aceluiași punct, sînt egale cu două unghiuri drepte. Dacă, așadar, s-ar fi

¹¹⁵ Tot astfel, subînțelege Aristotel, în potență va fi și binele și răul.

¹¹⁶ Într-un același individ.

¹¹⁷ Fiîndcă nu este supus, ca potența, celor două contrarii, adică binelui, dar și răului.

¹¹⁸ În chip indirect. Răul, susține Aristotel, se realizează numai în obiectele sensibile ale lumii sublunare, căci realitățile veșnice sînt mai bune, și nu mai rele, decât potențele; așa că trecerea răului de la potență la act nu le poate privi pe acestea.

¹¹⁹ Asupra acestui punct, care reprezintă în fond o critică adusă pitagoricienilor și lui Speusip, vezi o revenire *infra* XII (A), 7, 1072 b, 30, dar și XII (A), 10, 1075 b, 20.

¹²⁰ Adică prin construcții.

dus o linie paralelă la latura triunghiului, pentru cel care vede figura demonstrația ar fi evidentă ¹²¹.

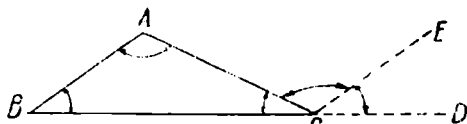
Apoi : De ce unghiul înscris într-un semicerc este totdeauna un unghi drept ? Pentru că, dacă este egalitate între trei linii ale figurii, adică între cele două jumătăți ale bazei și linia dreaptă dusă din centru la vârful unghiului opus, pentru cel care vede figura, demonstrația este evidentă dacă știe prima propoziție ¹²². E deci limpede că însușirile figurilor geometrice ce există în puțință în aceste figuri ies la iveală când sînt trecute la starea de act. Pricina stă în aceea că actul este gîndire.

Prin urmare, potența provine din act, și de aceea ajungem să cunoaștem însușirile figurilor geometrice numai cînd le desemnăm. Căci actul ca o determinare numerică este un element posterior în procesul cunoașterii.

CAPITOLUL 10

Ființă și Neființă se spune mai întîi despre diferite forme ale categoriilor ¹²³; apoi despre puțința și actul acestor categorii sau despre contrariile lor ¹²⁴; și, în fine, în sensul de adevărat și de fals ¹²⁵, care e sensul

¹²¹ Teorema este concepută și demonstrată de Euclid (I, 32) grație următoarei construcții :



Prelungesc dreapta BC și din C duc o paralelă CE la dreapta BA. Obțin în C trei unghiuri a căror valoare este două unghiuri drepte. Or, observ că \widehat{BCA} este comun ; că $\widehat{ACE} = \widehat{BAC}$ ca alterne interne ; iar că $\widehat{DCE} = \widehat{ABC}$ ca corespondente. Deci $\widehat{BCA} + \widehat{BAC} + \widehat{ABC} = \widehat{BCA} + \widehat{ACE} + \widehat{ECD} = 2$ unghiuri drepte.

¹²² Demonstrația se face iarăși pe baza unei construcții pe care nu o mai redăm ; se găsește în orice tratat de geometrie plană.

¹²³ Cf. IV (Γ), 2, 1003 b, 5 și urm.

¹²⁴ Contrariile fiind non-puțință și non-actul.

¹²⁵ Această afirmație trebuie relevată cu atât mai mult cu cît Aristotel propune (VI (E), 4, 1028 a, 2) ca Ființa în sensul de adevăr să fie trecută cu vederea, ca ne-reprezentînd Ființa în sensul strict, ci numai ca afect al gîndirii (cf. și Bonitz, I, 24) ; aici Ființa ca adevăr și ca fals devine deodată Ființa în sensul de căpetenie, adevărul — explică Aristotel mai departe (r. 3—4) — fiind conformitatea cu realul. Amestecul acesta al noologicului și al ontologicului care primează în ultimă instanță la Aristotel, este pus în relief de Lenin (*Caiete filozofice*), în Opere, vol. 38, p. 372 ; „La Aristotel, peste tot logica obiectivă se confundă cu cea subiectivă, și aceasta în așa fel încît peste tot este vizibilă cea obiectivă. Nu există nici o îndoială asupra caracterului obiectiv al cunoașterii. Credința naivă în forța rațiunii, în forța, în puterea, în adevărul obiectiv al cunoașterii”.

lor de căpetenie. Aceasta depinde, cît privește lucrurile, de însușirea lor de a se prezenta ca unitate sau despărțite și, prin urmare, calea adevărului aparține aceluia care socoate drept despărțit ceea ce este în realitate despărțit și ca unit ceea ce este unit, precum este în eroare acela ce gîndește contrar de cum sînt lucrurile în realitate. Se pune acum întrebarea : cînd are loc ceea ce noi numim adevărat sau fals ? Aceasta e chestiunea ce trebuie examinată. Într-adevăr, tu, de pildă, nu ești alb pentru că noi credem pe drept cuvînt că ești alb, ci pentru că tu ești alb sîntem pe calea adevărului cînd afirmăm acest lucru ¹²⁶.

Dacă, prin urmare, există lucruri ce sînt totdeauna unite și pe care este puțință să le despărțim sau dacă, pe de altă parte, sînt altele ce se prezintă totdeauna despărțite și pe care nu le putem uni nicicum ; dacă, în sfîrșit, mai sînt unele ce admit ambele cazuri, prezentîndu-se cînd ca unite, cînd ca despărțite, atunci a fi înseamnă a fi unit și unu, iar a nu fi înseamnă a nu fi unit, adică a fi multiplu. Așadar, cînd e vorba de lucruri ce sînt susceptibile de ambele contrarii ¹²⁷, aceeași opinie și aceeași judecată ajunge să fie adevărată, și falsă, și se poate ca ea să fie cînd adevărată, cînd neadevărată. Dar cînd e vorba de lucruri ce nu pot fi altfel de cum sînt ¹²⁸, nu se poate ca aceeași opinie să fie cînd adevărată, cînd falsă, ci aceleași opinii sînt de-a pururi adevărate sau false ¹²⁹.

Dar cînd e vorba de lucruri necompuse ¹³⁰, ce înseamnă ființă și neființă, ce înseamnă adevăr sau neadevăr ? Căci un astfel de lucru nu e ceva compus, astfel ca existența lui să depindă de părțile ce-l alcătuiesc. iar despărțirea acestora să atragă după sine dispariția lui, cum e cazul, de pildă, cu lemnul care e alb sau cu diagonala care e incommensurabilă ¹³¹.

¹²⁶ Obiectivul primează asupra subiectivului.

¹²⁷ Adică supuse contingenței, accidentului cum ar fi : *Socrate stă jos* și contrariul : *Socrate nu stă jos*. Caracterul spontan dialectic al cugetării aristotelice își face aici loc.

¹²⁸ Lucruri supuse necesității.

¹²⁹ Pînă aici, Aristotel a considerat *naturile compuse*, adică acele grupuri care presupun un lucru raportat altuia, grupuri alcătuite dintr-un subiect și un atribut (într-o judecată). În privința lor s-ar putea ca gîndirea să nu apropie părțile așa cum sînt în realitate, fiind astfel supusă erorii. Dar, în *Despre interpretare*, 1. Aristotel precizează că gîndirea compusă nu deschide poarta erorii decît întrucît afirmă sau neagă ; gîndirea compusă *șap — cerb* nu este nici adevărată, nici falsă : numai judecata care se face cu intervenția copulei introduce adevărul sau neadevărul ; pentru aceasta gîndirea trebuie să dobîndească forma *șapul este cerb* sau *șapul nu este cerb*.

¹³⁰ Aristotel trece la *naturile simple*. Cînd gîndirea are drept obiect o natură simplă, o cuprinde dintr-o clipită în întregul ei și nu se poate înșela ; adevărul este totdeauna conform cu realitatea. Cf. și *De an.*, III, 6, 430 b, 26.

¹³¹ *Lemnul este alb* sau *diagonala este incommensurabilă* sînt natuiri compuse.

Cînd e vorba de lucrurile compuse, problema adevărului sau a neadevărului nu se pune la fel ca în domeniul lucrurilor necompuse. Și precum în domeniul acestora adevărul nu poate fi considerat din același punct de vedere, tot așa nici problema ființei. Atunci ce e adevărul și neadevărul? Adevărul înseamnă să atingi ceea ce cauți și că exprimi acest lucru, și trebuie să știm că a afirma și a enunța nu e același lucru ¹³², iar a ignora înseamnă să nu nimeresti adevărul. Căci nu e cu puțință să te înșeli asupra naturii unui lucru decît prin accident ¹³³. Tot așa și cu substanțele necompuse : cu privire la ele nu te poți înșela. Și toate sînt ca act, nu ca potență, căci altfel ele ar fi supuse procesului de naștere și de pieire. Dar de fapt Ființa în sine nu e supusă nici nașterii, nici pieirii, căci altfel ar însemna că Ființa în sine provine din altă ființă ¹³⁴. Cu privire la tot ceea ce există ca esență ¹³⁵ în act nu e posibil să ne înșelăm ; față de astfel de lucruri sîntem doar în alternativă de a le concepe cu mintea sau de a nu le concepe. Cu privire la ele ne putem întreba doar în ce constă ființa lor și dacă cutare predicat le convine sau nu. Cît privește Ființa considerată ca fiind neadevărul ¹³⁶, prin primul caz există adevăr atunci cînd între subiect și predicat există o unire potrivită realității și există neadevăr atunci cînd această unire nu corespunde realității ; dar în celălalt caz, dacă obiectul există, el există într-un anumit fel, iar dacă nu există în acest fel anumit, atunci nu există de loc.

Pentru astfel de lucruri adevărul constă numai în a le concepe cu 1052 a mintea ; cu privire la ele nu există nici neadevăr, nici înșelare, ci doar ignoranță, dar o ignoranță ce nu seamănă cu orbirea, căci în acest caz ea ar însemna să nu ai de loc însușirea de a gândi ¹³⁷.

¹³² Tricot traduce (II, 524) : „le vrai, c'est saisir et énoncer ce qu'on saisit (affirmation et énonciation n'étant pas identiques)...”. Traducerea are meritul de a nuanța mai bine deosebirea dintre *fasis* și *catafasis* dar are demeritul de a fi prea liberă. În *Dicționarul greco-francez* al lui Alexandre această deosebire nu este prea marcată și nici întotdeauna la Aristotel (cf. *Ind. Arist.*, 813 a, 11). A atinge (*saisir*) trebuie înțeles în sensul unui contact imediat și direct, intuitiv. Intuiția lucrului care îmbracă acest aspect imediat, nediscursiv, este conformă lucrului, ea presupune o orientare a lui Aristotel înspre materialism.

¹³³ Naturile necompuse nu sînt simple decît ca termeni ai unei propoziții complexe ; în ele însele ele sînt un compus al genului și diferenței. Eroarea în ce le privește va fi prin accident cînd va fi considerată din acest punct de vedere ultim.

¹³⁴ Dacă e supusă nașterii, Ființa în sine trebuie să aibă ca autor o altă ființă, ceea ce e absurd.

¹³⁵ Și nu ca accident.

¹³⁶ Mai clar spus : Ființa reală considerată ca fiind obiectul adevărului și Ne-ființa, considerată ca fiind obiect neadevărat... (cf. și varianta lui Tricot, II, 525, n. 2).

¹³⁷ S-ar putea crede că Aristotel asimilează contactul direct dintre obiectul natură simplă și subiectul cunoscător cu o intuiție sensibilă. Rezerva pe care o face precizează în mod destul de neașteptat concepția sa veritabilă. Actul de intuiție nu este ca o viziune ; defecțiunea sa eventuală, ignoranța, nu este ca absența vederii, ca cecitatea, nu este lipsa oricărui contact, ci un contact greșit. Bineînțeles, restricția

Dar e evident că nici în domeniul celor nemișcătoare nu există puțința să fim victima unor greșeli cu privire la timp dacă într-adevăr admitem că există ființe nemișcătoare ¹³⁸. De exemplu, dacă sîntem încredințați că natura triumphiului nu se schimbă niciodată, nu ne vom putea închipui nicicînd că suma unghiurilor sale va fi cînd egală cu două unghiuri drepte, cînd nu, căci în acest caz ar însemna că natura triumphiului se schimbă. Dar putem să ne închipuim că cutare categorie de lucruri lipsite de mișcare au uneori cutare atribut, iar altele nu-l au ¹³⁹. De exemplu, ne putem gândi că nici un număr cu soț nu poate fi prim sau că unele numere sînt prime, iar altele nu. Dar cu privire la un lucru, care numericește e unic ¹⁴⁰, nici măcar această operație a spiritului nu e cu puțință ; atunci nu ne vom mai putea închipui că cutare lucru are cutare atribut, iar cutare altul nu-l are, ci judecata noastră va fi sau adevărată, sau falsă, exprimînd un fel etern de a fi al lucrului în chestiune ¹⁴¹.

în analogie se referă nu la cunoașterea naturilor simple, unde nu poate exista eroare, ci la aceea a naturilor compuse care sînt supuse unor sinteze greșite ; dar definirea ignoranței, în comparație cu cecitatea, are un caracter cu totul general. Asupra raporturilor dintre inteliecție și intuiția sensibilă se poate consulta *Etica Nicom.*, VI, 12, 1143 a, 4 și 11.

¹³⁸ Aceste ființe sînt acelea (1051 b, 9) care nu se schimbă și nu pot fi altfel decît sînt (*ibidem*, 15).

¹³⁹ Aristotel vrea să spună că unii indivizi dintr-o clasă posedă un anumit atribut, iar alții nu.

¹⁴⁰ Adică față de un individ izolat pe care îl considerăm.

¹⁴¹ Vom fi adică mereu îndreptățiți să spunem că numărul *doi* este cu soț, și mereu în eroare dacă vom spune contrariul (*Ps. Alex.*, 601, 31—32).

Cartea X (I)

CAPITOLUL 1

Că Unul se ia în mai multe înțelesuri am arătat mai înainte în cartea intitulată *Despre multiplele accepții*¹. Dintre aceste moduri numeroase ale Unului, patru sînt cele de căpetenie², și ele cuprind tot ceea ce se spune principial și în sine nu ca accident³, despre Unul. Avem, astfel, mai întii Unul continuu, fie în chip absolut, fie mai ales acela datorat naturii⁴, și nu unui contact sau unei legături externe. Iar printre acele lucruri continue⁵, are mai multă unitate și este anterior acela a cărui mișcare este mai indivizibilă și mai simplă⁶. Îndeplinește apoi această condiție, și încă într-o măsură mai mare, ceea ce este un tot⁷, avînd o înfățișare și o formă⁸, mai ales dacă el este astfel datorită naturii, și nu în chip silit — cum e, de pildă, tot ceea ce este reunit prin clei, prin cuie sau prin altă le-

¹ Cf. V (A), 6. Aristotel denumește astfel cartea A a *Metaf.*, fiindcă definește acolo în sensurile lor principale o sumă de concepte.

² Enumerarea urmează, dar o vom regăsi schițată și mai departe 1052 a, 29 și urm.

³ Aristotel ne anunță deci că va lăsa la o parte unitatea prin accident, despre care tratează în V (A), 6, 1015 b, 17—36. Categoriile de unitate prin accident sînt :

a) Substanță și accident, ca *Coriscus* și *cult* ;

b) Accident și accident, ca *cult* și *drept* ;

c) Substanță și accident + aceeași substanță și un alt accident, ca *Coriscus cult* și *Coriscus drept* ;

d) Substanță și accident + substanță, ca *om* și *om cult*.

(Vezi Tricot, *Métaphysique*, I, 261, n. 2).

⁴ De pildă, victuitoarele și în genere tot ce nu este datorat unei producții artificiale.

⁵ Lucrurile sînt zise continue cînd între părțile lor nu avem limite ; acolo unde există continuitate există și contact ; dar acolo unde descoperim contact poate să nu existe și continuitate. Cf. XI (K), 12, 1069 a, 5 și urm.

⁶ De pildă, mișcarea cerului este mai simplă și mai indivizibilă decît mișcarea unui animal, acesta avînd articulații, care se mișcă cu oarecare independență.

⁷ Un întreg natural este mai unitar decît un întreg fabricat (de exemplu un pat), care presupune o ajustare silită de părți între ele.

⁸ Cf. V (A), 26. Despre *întreg* și *sumă* tot acolo, 1021 a, 1—8.

gătură — ci avînd în sine cauza continuității sale. Un lucru îndeplinește această condiție pentru că mișcarea lui este indivizibilă în spațiu și în timp. E limpede, așadar, că dacă există vreun lucru care de la natură are în sine primul principiu al primului fel de mișcare, vreau să zic mișcarea locală de natură circulară⁹, acest lucru este prima dintre toate mărimile care constituie o unitate.

Astfel unele lucruri constituie o unitate prin caracterul lor de continuu și întreg ; altele prin aceea că noțiunea lor este una¹⁰, cum sînt acelea a căror reprezentare în gîndire este una, adică acelea cuprinse într-un singur gînd ce nu se poate împărți și este deci indivizibil ca indivizibilul după specie sau după număr¹¹. Prin urmare, numericește individul este indivizibil ; din punctul de vedere al speciei însă, indivizibil este ceea ce nu se mai poate împărți sub raportul cunoașterii și al științei, așa că, în sens primordial, este unul ceea ce pricinuieste unitatea substanțelor¹². Prin urmare, acestea sînt sensurile termenului Unul : continuul natural, întregul, individul și universalul¹³. Pentru unele dintre acestea, ceea ce
1052 b constituie unitatea lor este indivizibilitatea mișcării, iar pentru celelalte indivizibilitatea gîndirii sau a noțiunii.

Dar trebuie să ne dăm seama că una e chestiunea de a ști ce fel de lucruri sînt socotite a intra în categoria Unului și alta e aceea de a ști ce este esența Unului și noțiunea sa. Într-adevăr, Unul capătă aceste diferite accepții și fiecare lucru despre care se va fi predicat vreunul dintre modurile Unului, va fi considerat ca Unul ; dar unitatea, dacă uneori poate de bună seamă să revie vreunuia din lucrurile indicate mai sus, ea va reveni alteori unui alt lucru ce stă mai aproape de sensul propriu al termenului *unul*, pe cînd primele moduri ale Unului au caracterul de unitate numai potențial¹⁴. Cu ele se întîmplă același lucru ca și cu noțiunile de *element* și *cauză*, cînd e vorba să precizăm care lucruri pot fi denumite

⁹ O sferă cerească are o astfel de mișcare de translație uniformă circulară, care, pentru Aristotel și, de altfel, în genere pentru cei vechi, este o mișcare perfectă și cea mai simplă schimbare. Despre mișcare ca speță de schimbare se poate consulta *Fiz., passim*, dar mai în special III, 1, 200 b, 32 sau V, 1 și *Metaf.*, VIII (II), 2, 1042 b, 8 ; VII (Z), 1032 a, 20 și urm.

¹⁰ De la unitatea ontologică Aristotel trece la cea noologică.

¹¹ Ca specie adică sau ca individ. Unitatea de specie o găsim în *om* : unitatea individuală în *Coriscus* sau în *Callias*. Indivizibilitatea și unitatea constă în aceea că lucrul vine în gînd deodată.

¹² Esența universală este și ea una, dar este una mai cu seamă pentru specie (*om*, *cal*), întrucît nu este divizibilă în alte specii avînd esențe deosebite.

¹³ Unul se ia deci în patru sensuri, unitatea fiind sau în lucruri (și afirmîndu-se în unitatea mișcării) sau în gînd.

¹⁴ Adică ele arată ce poate fi Unul, precum și cînd poate fi Unul ; ele constituie numai sfera noțiunii, potențele ei din punctul de vedere al ființelor cărora li se aplică noțiunea de Unu.

elemente sau cauze și, pe de altă parte, să definim *elementul* și *cauza* ¹⁵. Astfel, Focul trece drept element, poate că și infinitul în sine sau vreun alt lucru de acest fel este un element, dar în alt sens Focul nu e element. Căci esența Focului nu este identică cu aceea a Elementului : Focul este un element pentru că constituie un principiu primordial integrat în alcătuirea unui lucru ¹⁶. Aceeași observație se aplică și la termenii de cauză, Unul și tuturor celor asemănători cu aceștia. Tot pentru același motiv, esența Unului constă în indivizibilitatea sa, în înușirea sa de a ființa ca un lucru determinat și particular, separabil în raport cu locul, sau cu forma, sau cu ajutorul cugetării ; sau esența Unului mai constă în a fi un întreg, indivizibil, și mai ales în faptul de a fi măsura primă a fiecărui gen și îndeosebi în a fi măsura primă a cantității, iar de la cantitate noțiunea de Unul a fost extinsă asupra celorlalte categorii ¹⁷. Căci prin măsură se cunoaște cantitatea ; prin Unul și prin număr e cunoscută cantitatea, întrucît e cantitate, și orice număr e cunoscut prin Unul ¹⁸. Așa că orice cantitate, întrucît e cantitate, e cunoscută prin Unul, iar termenul primordial prin care cantitățile sînt cunoscute este Unul în sine. De aceea Unul e principiul numărului ca număr. De aici provine și faptul că și cu privire la celelalte categorii se numește măsură acel ceva cu ajutorul căruia e cunoscut fiecare lucru la obirșie și că măsura diferitelor feluri de lucruri este unitatea : unitatea pentru lungime, pentru lățime, pentru adîncime, pentru greutate, pentru iuțeală. Și aceasta pentru că, de exemplu, greutatea și viteza sînt un element comun termenului fiecărei perechi de contrarii la care se referă ¹⁹. Căci și una și alta — greutatea și viteza — sînt luate fiecare într-un îndoit înțeles : de pildă, greutatea a ceea ce trage la cumpănă și greutatea a ceea ce are un excedent la cumpănă ; tot așa viteza a tot ce este în mișcare oarecare și viteză a ceea ce are un excedent în mișcare, căci și ceea ce e încet are o oarecare iuțeală, precum și ceea ce e ușor are o oarecare greutate. În toate acestea este o măsură și un principiu

¹⁵ Adică, pe de o parte, arătăm care este sfera noțiunilor de element și cauză iar, pe de alta, care este conținutul acestor noțiuni.

¹⁶ Focul este un element în sensul că este un lucru determinant, dar el nu definește noțiunea de element ; această noțiune își are definiție proprie ; numim element ceea ce posedă însușirea de a intra ca prim component în constituția unei ființe oarecare.

¹⁷ Prin aceste definiții, Aristotel caută în primul rînd să se degajeze de platonism, pentru care Unul este un gen și, mai precis, genul suprem, despărțit de lumea sensibilă. Despre concepția platoniciană în această privință vezi I (A), 6, 987 b, 30.

¹⁸ Precum orice măsurătoare se bazează pe unități.

¹⁹ Adică lucrurile ușoare au și ele greutate. Aristotel opune ușorul și greul, ca și încetul și repedele ; în fizica sa ușorul este ceea ce se ridică, iar greul ceea ce coboară. Nu trebuie să ne mirăm deci că Aristotel crede necesar să acorde aici ușorului oarecare greutate și să insiste asupra acestui lucru ; căci în definitiv, greul este contrariul ușorului, iar unui subiect nu i se pot atribui contrariile.

care au un caracter unitar și indivizibil, și de aceea ne slujim, când măsurăm liniile, de unitatea de măsură numită picior²⁰, ca de o unitate ce nu se poate divide în părți mai mici.

Când avem nevoie de o măsură, totdeauna căutăm una care să fie unitară și indivizibilă. Dar măsura ce îndeplinește această condiție este simplul
1053 a sub raportul calității²¹ sau al cantității. Măsură exactă e aceea căreia sîntem încredințați că nu i se poate adăuga sau lua ceva. De aceea măsura numărului este cea mai exactă, căci aici unitatea este presupusă ca absolut²² indivizibilă, iar toate celelalte măsuri nu sînt decît o unitate a acesteia. Dacă, de pildă, din unitatea de măsură numită stadiu, sau din talant, sau din vreuna din aceste măsuri mai mari am scădea sau am adăuga ceva, acest adaos sau scădere ne-ar scăpa mai lesne neobservate decît dacă am lucra cu o unitate de măsură mai mică²³. De aceea toți se slujesc la măsurarea lucrurilor solide, sau lichide, sau a greutateii, sau a întinderii de o astfel de măsură la care orice adaos sau scădere ar fi înregistrate de senzație, și oamenii sînt încredințați că cunosc cantitatea cînd o evaluează cu această măsură. Tot astfel, măsura pentru mișcare este mișcarea simplă și cea mai rapidă, căci aceasta se face în timpul cel mai scurt. De aceea, în astronomie o astfel de unitate servește ca principiu și măsură, pentru că se presupune că mișcarea Cerului, în raport cu care se măsoară toate celelalte, este o mișcare uniformă și cea mai rapidă dintre toate²⁴. În muzică unitatea de măsură este semitonul²⁵, căci el e cel mai mic interval, dar în vorbire unitatea de măsură este litera. Și toate acestea sînt, fiecare, Unul în acest sens, nu în sensul că Unul ar fi comun peste tot, ci în acela arătat mai înainte²⁶.

Dar măsura nu e totdeauna numericește una, ci uneori sînt mai multe. Așa sînt, de pildă, cele două feluri de intervale muzicale, nu acelea ce se

²⁰ În grecește, ποῦς. Poporul român făcea în realitate măsurătorile în *palme* (gr. *palaise*, —es). *Piciorul* nu se poate divide în părți, ca fiind o unitate : dar grecii cunoșteau unități de măsură încă mai mici, *degetul*, *condilul* (care valora 1/3 dintr-un picior), *palma* sau *doronul* (1/4 din picior), *hemitodionul* sau *dicasul* (1/2 picior) și *spitamul* sau *ortodoronul* (3/4 picior). Înseamnă deci că *piciorul* era indivizibil privit ca unitate, dar că însuma unități subordonate. Vezi și rezerva introdusă de Aristotel 1053 a, 22.

²¹ Aristotel admite deci că se poate măsura calitatea. Și putem conveni că o calitate comportă comparativ și superlativ : dar dacă e vorba s-o măsurăm în unități lucrurile se schimbă.

²² Iar nu ca unitățile de măsură care am constatat (mai sus, n. 20) că sînt unități relative ; numărul *unu* nu se compune din unități subordonate.

²³ Ceea ce vrea Aristotel să susțină este că printre unitățile de măsură (toate relative) unele sînt mai comode decît altele, fiind mai accesibile simțurilor.

²⁴ Cf. *Despre cer*, II, 4, 287 a, 23.

²⁵ În grecește, semitonul numit δίεσις nu are, ca la moderni, aparenta unei jumătăți dintr-o unitate mai mare.

²⁶ Ca cea indivizibilă adică.

pot percepe cu urechea, ci semitonul rațional²⁷. Tot așa sunetele articulate, prin care măsurăm cuvintele, sînt o pluralitate²⁸, după cum și diagonala și latura pătratului și toate mărimile se măsoară cu două măsuri²⁹. Prin urmare, Unul e măsura tuturor lucrurilor, pentru că cunoaștem din ce constă substanța cu ajutorul diviziunii în raport cu cantitatea sau cu forma³⁰. Iar Unul este indivizibil pentru că primul element al fiecărui fel de lucruri este indivizibil. Dar nu totul este indivizibil în același fel, cum e cazul, de pildă, cu piciorul ca unitate de măsură și cu unitatea; unitatea este indivizibilă în mod absolut, pe cînd piciorul trebuie socotit, cum am mai spus, printre lucrurile ce sînt indivizibile pentru simțirea noastră, căci ceea ce e un continuu de bună seamă că e divizibil.

Apoi, măsura e totdeauna de același fel cu obiectul măsurat: mărimile se măsoară cu mărimea și, îndeosebi pentru lungimi, lungimea, pentru lățimi lățimea, sunetele prin sunet, greutatea prin greutate, unitățile prin unitate, căci așa trebuie să înțelegem lucrurile, iar nu în sensul că măsura lucrurilor ar fi iarăși un număr. Așa ar trebui să fie, deoarece avem de-a face cu noțiuni aparținînd unui aceluiași gen³¹. Dar, de fapt, regula nu se respectă aici, căci aceasta ar însemna ca măsura unităților să fie tot unități³², și nu o unitate, căci știut este că numărul este o pluralitate de unități³³.

Mai afirmăm de asemenea că știința este măsura lucrurilor și, pentru aceeași rațiune, și senzația³⁴, și anume pentru motivul că tot ceea ce cu-

²⁷ Acesta poate fi major sau minor (Bonitz, 418). S-ar părea mai degrabă că muzica greacă distinge un interval la un sfert de ton (*diezul enarmonic minor*) și un interval de trei sferturi de ton (*diezul enarmonic major*) de o parte, iar de alta, a *diezului cromatic* normal, care valora jumătate de ton.

²⁸ Diferitele vocale și diferitele consoane.

²⁹ Această aserțiune nu are un sens prea clar și a provocat explicații felurite. Comentariul cel mai recent, datorat lui Ross (II, 283), corectează textul astfel încît să se poată înțelege că măsurătoarea diagonalei ar consta din două părți, una din părți fiind egală cu latura pătratului, iar cealaltă cu excesul ce descoperim, în așa fel că s-ar putea spune că ambele părți, fiind incomensurabile, sînt măsurate de unități deosebite. Interpretarea lui Ross nu e prea convingătoare, cu atît mai mult cu cît nu se aplică la „toate mărimile“ despre care Aristotel afirmă, în cele din urmă, că se pot măsura cu două sisteme de unități.

³⁰ Alfel spus, pe baza unei împărțiri cantitative sau formale a obiectului, noi cunoaștem elementele sau unitățile care intră în esența sa.

³¹ Numărul s-ar măsura cu numere, așa cum, după cum am văzut, lungimile se măsoară în lungimi, sunetele prin sunete etc.

³² Ultimele cuvinte alcătuiesc de fapt o paranteză. Iată ce spune Aristotel: dacă s-ar respecta totdeauna regula că ceea ce măsoară să aparțină aceluiași gen ca măsuratul, ar trebui să spunem nu numai că numerele se măsoară prin numere, ci și că unitățile se măsoară prin unități, ceea ce este absurd, întrucît unitatea este o singură unitate, iar nu mai multe.

³³ Un număr nu este prin natură o pluralitate de numere, ci o colecție de unități. Nu-l măsurăm pe 4 spunînd că este $2 + 2$, ci spunînd că este $1 + 1 + 1 + 1$, și știm astfel imediat că măsura lui este mai mare decît aceea a lui 3 care conține $1 + 1 + 1$.

³⁴ Senzația este izvorul cunoașterii, ca și știința, dar asta nu înseamnă că senzația — așa cum pretinde Protagora — este măsura lucrurilor.

noaştem, cunoaştem prin intermediul ştiinţei şi senzaţiei. De fapt însă, acestea sînt mai degrabă măsurate, iar nu ele măsoară ³⁵. Cu ele se întîmplă acelaşi lucru ca şi cu noi cînd abia după ce altă persoană ne-ar măsura cu cotul, aplicîndu-l asupra staturii noastre de atîtea ori de cîte ori intră, noi ştim exact ce înălţime avem ³⁶. Dar Urotagora spune că omul este măsura tuturor lucrurilor, înţelegînd prin aceasta pe omul care e ştiutor sau doar pe cel care percepe o senzaţie, adică pe omul care are cunoaşterea sensibilă şi pe acela care are ştiinţa, cunoaştere şi ştiinţă despre care noi afirmăm că sînt măsura obiectelor ³⁷. Dar teoria aceasta, aşa de subtilă în aparenţă, nu spune nimic.

E aşadar limpede că noţiunea de unitate, dacă vrem să o definim în sensul ei strict literal, este o măsură, măsură în primul rînd pentru cantitate ş, în al doilea rînd, şi pentru calitate ³⁸. Cutare lucru este unul, dacă este indivizibil calitativ. De aceea Unul este indivizibil, fie în chip absolut, fie întrucît e unul ³⁹.

CAPITOLUL 2

Cît priveşte substanţa şi natura Unului ⁴⁰, mai avem de examinat o problemă. În cartea noastră despre *Probleme* ⁴¹ s-a pus şi întrebarea ce e Unul şi cum trebuie să-l considerăm? Ca o oarecare substanţă, cum au socotit Unul însuşi mai întii pitagoricienii şi, după ei, Platon, sau ca un atribut al unui oarecare substrat? Nu e oare mai practic să reducem Unul la o denumire mai cunoscută, adoptînd mai degrabă părerea filozofilor naturalişti? Dintre aceştia unul susţine că Unul este Prietenia ⁴², altul că este Aerul ⁴³ şi altul că este Infinitul ⁴⁴. Dacă însă e adevărat că nici un

³⁵ Aristotel dă aici o nouă luptă pentru a afirma primatul obiectului asupra subiectului; ştiinţa şi senzaţia nu sînt măsura lucrurilor, ci sînt mai curînd măsurate decît măsuri. Despre poziţia generală de orientare materialistă a lui Aristotel, vezi IV (Γ), 4 şi 5; V (Δ), 15, 1021 a, 29; IX (Θ), 10, 1051 b, 6—9. Cf. şi *Categ.*, 7, 8, 9 şi 10 pentru definiţia relativului.

³⁶ Şi nu vom spune că corpul nostru măsoară cotul cu care a fost măsurat.

³⁷ Argumentul lui Protagora se găseşte expus mai pe larg de către Platon, *Theaitetos*, 152 a.

³⁸ Adică unitatea este fie cantitativă, fie calitativă.

³⁹ Unitatea relativă este ca aceea descrisă mai sus (vezi n. 20).

⁴⁰ În cap. 1, Aristotel a tratat despre Unul în cantitate şi calitate.

⁴¹ Cartea despre *Aporii* este cartea III (Β), (cf. 4, 1001 a, 4—b, 25).

⁴² Empedocle (cf. I (A), 4, 985 a, 3).

⁴³ Anaximene (cf. I (A), 3, 984 a, 5; tot acolo despre Diogene din Apolonia).

⁴⁴ Anaximandru (vezi *Fiz.*, III, 5, 204 b, 22—205 a, 7; 4, 203 b, 10)

universal nu poate fi substanță, cum s-a spus în cartea despre Substanță și Ființă ⁴⁵, și dacă Ființa însăși nu poate fi o substanță ca un lucru, unul anume, separat de multiplicitatea lucrurilor sensibile — căci însușirea de ființă le e comună acestora —, ci ființa este numai un predicat al acestora, e limpede că nici Unul nu poate fi o substanță, căci Existența și Unul sint, dintre toate predicatelor, cele care au caracterul cel mai general ⁴⁶. Așa că, dacă, pe de o parte, genurile nu pot fi realități, nici substanțe separate de lucrurile sensibile, pe de altă parte nici Unul nu poate fi un gen, pentru aceleași motive pentru care nici Ființa și nici substanța ⁴⁷ nu pot fi genuri.

Ceva mai mult : e necesar ca să fie așa și când considerăm Unul în cadrul tuturor celorlalte categorii ⁴⁸, pentru că termenul Ființă se ia în tot atâtea accepții ca și termenul Unul. Așa că dacă, în domeniul calităților și de asemenea în al cantităților, este și o oarecare natură care are caracterul de Unul, e limpede că trebuie să ne punem întrebarea în genere pentru toate categoriile : ce este Unul, după cum ne întrebăm și : ce este Ființa, căci nu e de ajuns să spunem că natura Unului este de a fi unul. În domeniul culorilor, Unul este, de bună seamă, o culoare, și anume albul ⁴⁹, pentru că celelalte culori provin din amestecul albului cu negrul, negrul nefiind decît privațiunea albului, precum întunericul e privațiunea luminii. Așa că dacă lucrurile s-ar reduce la culori, lucrurile ar fi într-un număr determinat, dar un număr de ce fel de lucruri ? Firește că un număr de culori, iar Unul ar fi în Unul determinat, și anume albul. Tot așa, dacă lucrurile s-ar reduce la tonurile muzicale, ele ar fi un număr, dar un număr de semitonuri, însă nu numărul ar constitui substanța lor, iar unul ar fi ceva determinat, a cărui substanță n-ar fi Unul, ci semitonul. De asemenea, 1054 a dacă lucrurile s-ar reduce la sunete articulate, ele ar fi atunci un număr de litere, iar Unul ar fi vocala. În sfârșit, dacă lucrurile ar fi niște figuri rectiliniare, ele ar constitui un număr de figuri în cadrul cărora rolul Unului l-ar juca triunghiul ⁵⁰. Aceeași observație e valabilă și pentru cele-

⁴⁵ Cartea VII (Z), 13.

⁴⁶ În VII (Z), 13, Aristotel a arătat că universalele, adică predicatelor cele mai generale, nu pot fi substanțe (cf. 1038 b, 8 și urm.).

⁴⁷ Comparația între Substanță și Ființă, pe de o parte, și Unul, pe de alta, se accentuează în cele ce urmează ca ceva subînțeles. Problema este de a cunoaște natura Unului, așa cum o cunoaștem pe aceea a Substanței sau pe aceea a Ființei.

⁴⁸ Altele decît substanța, „căpetenie a categoriilor“.

⁴⁹ Albul este, pentru Aristotel, prima dintre culori. Asupra teoriei aristotelice a culorilor, vezi *Meteor.*, I, 5, 342 b, 5 ; *De an.*, II, 17, 418 a, 26—419 a, 25 ; *De sensu*, 3, 440 a, 22 ; *De color.*, 2, 729 a, 4.

⁵⁰ Paralelismul între toate aceste exemple trebuie considerat în modul cel mai stringent. Dacă ființele toate s-ar reduce fie la culori, fie la sunete muzicale, fie la sunete articulate, fie la figuri geometrice rectilunii, ele ar fi, în fiecare caz, o pluralitate, dar nu această pluralitate le-ar constitui substanța ; ele nu ar fi numere, ci culori, sau sunete, sau litere, sau figuri într-un număr determinat ; în acest număr

alte genuri ale Ființei. Dacă, prin urmare, și cu prilejul determinării lucrurilor, în domeniul calităților și în acela al cantităților, ca și în acela al mișcării⁵¹, dăm de numere și de o unitate; dacă în toate categoriile, altele decît substanța, numărul este un număr de anumite lucruri și Unul e ceva determinat, faptul de a fi Unul nu constituie substanța acestuia; atunci urmează în chip necesar ca să se întîmple același lucru și cu substanțele, căci Unul se prezintă la fel în toate⁵². E, așadar, limpede că în orice gen Unul este o natură anumită și că niciodată Unul în sine nu constituie natura vreunui gen. Ci, după cum în domeniul culorilor trebuie să căutăm ce este Unul în sine, adică o culoare în sine anume, tot așa trebuie să-l căutăm și în domeniul substanței, considerînd una din aceste substanțe⁵³ ca Unul în sine. Că Unul și Ființa înseamnă oarecum același lucru⁵⁴, aceasta reiese limpede din aceea că Unul este legat deopotrivă de fiecare categorie aparte și nu rezidă doar în vreuna anume din ele⁵⁵, cum, de pildă, nici în substanță, nici în calitate, ci e, față de categorii, în același raport ca și Ființa⁵⁶. Aceasta mai reiese și din aceea că nu e nici o deosebire între expresia *un om* sau *om pur* și simplu⁵⁷, după cum, tot astfel, Ființa nu înseamnă nimic în afara substanței, a calității sau a cantității și, în sfîrșit, aceasta mai reiese din aceea că *a fi unul* și *a ființa* ca ceva individual înseamnă același lucru.

CAPITOLUL 3

Opoziția dintre Unul și Multiplu se face în mai multe feluri. Mai întii Unitatea și Pluralitatea se opun ca indivizibilul și divizibilul. Ceea ce e împărțit sau divizibil se numește Pluralitate; ceea ce e neîmpărțit sau

intră și *unul* (primul dintre ele) ca un lucru determinat, a cărui substanță nu este unul, ci, după cazuri, albul, sau semitonul, sau vocala, sau triunghiul (prima dintre figurile rectilinii).

⁵¹ Ca și în acelea ale culorilor, sunetelor etc.

⁵² În toate categoriile deci, Unul este un predicat, iar nu o substanță. Ceea ce se întîmplă cu categoriile se întîmplă și cu categoria substanțialității. Nicăieri nu vom afla un Unul existînd prin sine, căruia nimic nu i-ar servi de substrat (precum o culoare determinată sau un individ uman determinat).

⁵³ De pildă, un anume individ uman.

⁵⁴ Orice unu este ființă; orice ființă este una.

⁵⁵ Și nici nu se separă de categorii.

⁵⁶ Căci și Ființa e legată de determinările ei, fără a putea fi separată de ele.

⁵⁷ Ceea ce Aristotel a arătat în IV (Γ), 2, 1003 b, 26.

indivizibil se numește Unul. Sint patru feluri de opoziție⁵⁸. Deoarece însuși unul din termenii acestei opoziții se opune sub raportul privațiunii celui-lalt termen, nu poate fi vorba decît de o opoziție de contrarietate, nu de una de contradicție sau de relație. Unul se denumește și se explică prin contrariul său ; iar indivizibilul prin divizibil⁵⁹, pentru că pluralitatea și divizibilul sînt mai accesibile simțurilor decît indivizibilul, așa că pluralitatea, din cauza felului cum se constituie senzația, este anterioară logicește⁶⁰ indivizibilului.

De Unul țin, cum am spus în cartea Despre diviziunea contrariilor⁶¹, Identitatea, Asemănarea și Egalitatea, iar de Pluralitate Alteritatea, Nease-mănarea și Inegalitatea. Identitatea are mai multe înțelesuri. Un prim sens e acela de *identitate numerică*, în care o luăm uneori și după care o și numim astfel⁶². În al doilea sens se ia cînd există unitate atît în definiție, cît și în număr ; de pildă : tu ești identic cu tine însuși prin formă și materie⁶³. Al treilea sens se întîlnește cînd există unitatea definiției substanței prime : de pildă, liniile drepte egale sînt identice, și tot așa e cazul cu patruleterele egale și cu unghiurile egale. E adevărat că aici avem de-a face cu o pluralitate de obiecte, dar, în astfel de cazuri, egalitatea constituie o unitate.

Sînt *asemănătoare* lucrurile care nu sînt absolut aceleași și care, cu toate că prezintă oarecare deosebiri în substanța lor concretă alcătuită din materie și formă, totuși sînt identice din punctul de vedere al formei. Așa,

⁵⁸ Privațiunea, contrarietatea, contradicția și relația. Ca și în cazul de față, Aristotel apropie adesea opoziția de privațiune de cea de contrarietate ; fiind un termen determinat printr-o însușire, termenul contrariu va fi acela lipsit (privat) de acea însușire. Asupra teoriei opozițiilor la Aristotel vezi *Categ.*, 10 și *Metaf.*, V (A), 10, 1018 a, 20. Și alte opoziții decît cele patru de mai sus apar uneori la Aristotel (cf., spre exemplu, *Metaf.*, V (A), 11).

⁵⁹ De unde rezultă că, pentru Aristotel, indivizibilitatea este lipsa divizibilității.

⁶⁰ Logicul se opune fizicului. Fizicește, elementul anterior este Unul, iar cel derivat și posterior, Multiplul. În pasajul de față, senzația e considerată ca un izvor al cunoașterii nu ca ceva ce oglindește realul în mod obiectiv.

⁶¹ Cartea IV (Γ), 2, 1004 a, 2. Aristotel s-ar putea referi (după Tricot, II, 541) și la tratatul *De bono*, astăzi pierdut și din care nu se cunoaște decît un fragment (fragm., 26, 1478 b, 36).

⁶² Este vorba de ceea ce Aristotel a numit (V (A), 9 început) identitate prin accident, de pildă *alb* și *cult* sînt de considerat ca o identitate numerică dacă constituie accidentele unui aceluiași subiect *om*.

⁶³ Materia fiind substratul numărului, adică ceea ce face ca un subiect să fie numeric același (o oaie dintr-o turmă nu se distinge de o altă oaie printr-un nume, ci numai printr-un număr de ordine, dar ea diferă totodată de orice altă oaie prin materie, iar nu prin formă). Ansamblul pasajului trebuie înțeles în felul următor : un subiect este unul și același atunci cînd este identitate de formă (definiție) și de materie (număr).

un patruleter mai mare este asemănător unuia mai mic, drepte inegale ⁶⁴ sînt asemănătoare ; ele se aseamănă, dar nu sînt absolut identice ⁶⁵. Se mai numesc asemănătoare lucrurile care, deși au aceeași formă și admit un plus sau un minus, totuși nu indică acest plus sau minus ⁶⁶. Tot astfel sînt asemănătoare lucrurile a căror însușire, prin forma lor, e una și aceeași, de exemplu, albul, dar în cadrul acestei forme admit o gradație — un alb mai puternic față de unul mai mat ⁶⁷ — ; ele se numesc asemănătoare din pricina unității formei lor. Se mai numesc apoi asemănătoare lucrurile care prezintă mai multe asemănări decît deosebiri, fie că e vorba de însușirile lor considerate pur și simplu generic, fie că e vorba de cele mai bătătoare la ochi. Astfel, cositorul seamănă cu argintul, întrucît e și el alb, iar aurul seamănă cu focul, întrucît și focul e galben și roșietic.

De aici se vede limpede că și Alteritatea și Neasemănarea se iau în mai multe accepții. Altul înseamnă, pe de o parte, opusul identicului : astfel orice lucru, în comparație cu altul, este sau identic cu el, sau altul. Pe de altă parte, avem alteritate cînd două lucruri nu prezintă nici unitate de materie, nici de noțiune : așa, tu ești altul decît vecinul tău. Al treilea fel de alteritate e aceea ce se întîlnește în domeniul matematicii ⁶⁸. Așadar, alteritatea sau identitatea se poate afirma despre un lucru în raport cu orice lucru care admite atributele de Unul și Ființă. De fapt, alteritatea nu este în raport de contradicție ⁶⁹ cu identitatea, de aceea *altul* și *același* nu sînt enunțate ca predicate despre lucrurile ne-existente — numai *nu același* se poate întrebuița ca predicat în acest caz —, ci alteritatea și identitatea pot fi întrebuițate ca predicate numai despre lucrurile existente, căci tot ce

⁶⁴ Figurile geometrice nu au materie proprie și nu diferă deci în materie, ci numai în formă ; atunci cînd două figuri (două linii drepte etc.) coincid în ce privește definiția (aici forma), ele constituie o unitate, chiar, adaugă Aristotel, dacă alcătuiesc o pluralitate de obiecte.

⁶⁵ Bineînțeles este vorba de segmente de dreaptă.

⁶⁶ Căci sînt inegale.

⁶⁷ De pildă, un lucru poate fi mai mult sau mai puțin alb și zic că două suprafețe sînt asemănătoare cînd sînt la fel de albe.

⁶⁸ Aristotel se abține de a da aici detalii. Trebuie să înțelegem că în domeniul matematicii avem obiecte deosebite cînd nu sînt întrunite condițiile menționate la 1054 b, 1 și 5.

⁶⁹ Contradicție este, pentru Aristotel, opoziția între Ființă și Ne-ființă. Nu aceasta e opoziția între Același și Altul, două lucruri care sînt la fel de existente. Opoziția între Același și Altul este o opoziție de contrarietate (cf. Bonitz, 427), în sensul, în cele mai multe cazuri, în care contrarii se opun ca posesiunea și privațiunea. Cu alte cuvinte, opoziția aici nu se prezintă ca o afirmație față de o negație, ci ca prezența față de absența unei însușiri determinate în sinul unui aceluiași subiect. Posesiunea și privațiunea — observă de altfel Hamelin (*Syst. d'Arist.*, 138) — nu se opun din punctul de vedere al adevărului, ca afirmația și negația ; „Socrate vede“ și „Socrate este orb“ vor fi propoziții la fel de false dacă subiectul nu există, în vreme ce din două propoziții contradictorii una este adevărată în chip necesar.

este Ființă și Unul funcționează, prin firea sa, ori ca Unul, ori ca Ne-unul.

În aceasta constă deci opoziția dintre altul și același. Dar *deosebirea* și *alteritatea* sînt noțiuni diferite. Căci un lucru care e altul față de alt lucru nu trebuie neapărat să aibă această particularitate datorită unui anumit caracter propriu ⁷⁰; oricare lucru ce există este prin simplul fapt al existenței sale sau altul, sau același. Dar ceea ce este deosebit de un lucru este deosebit prin ceva anume, așa că trebuie neapărat să existe un lucru identic în raport cu care se vădesc diferențele dintre două lucruri ⁷¹. Acest element identic este genul sau specia, căci tot ce diferă diferă prin gen și specie: ca gen, atunci cînd nu avem materie comună sau naștere reciprocă ⁷², cum sînt lucrurile ce aparțin la categorii deosebite; ca specie, atunci cînd e identitate de gen, înțelegîndu-se prin aceasta elementul identic, care, în raport cu substanța, este afirmat despre ambele lucruri diferite.

Contrariile sînt deosebite și contrarietatea este un fel de deosebire ⁷³. Adevărul acestei ipoteze e confirmat prin inducție. Căci toate contrariile sînt diferite; ele n-au numai caracterul alterității pure: unele prezintă caracterul alterității, prin genul lor, iar altele ocupă aceeași treaptă în cadrul 1055 a aceleiași categorii, fiind cuprinse în același gen și fiind identice prin gen. Cît despre lucrurile care sînt prin genul lor identice sau au caracterul alterității, chestiunea aceasta s-a lămurit în altă parte ⁷⁴.

CAPITOLUL 4

Ceea ce este deosebit de alt lucru poate fi mai mult sau mai puțin deosebit. De aici reiese că există și o deosebire maximă, iar pe aceasta o numesc *contrarietate* ⁷⁵. Inducția ne arată limpede acest lucru. Într-adevăr,

⁷⁰ Alteritatea nu se referă la ceva definit; o monedă de 50 de bani este alta decît o altă monedă de 50 de bani, chiar dacă perechea de obiecte nu diferă prin vreun caracter determinat.

⁷¹ Nu trebuie să înțelegem că două lucruri deosebite vor avea un atribut comun, ci, după cum se vede din cele ce urmează, că ele vor avea să aparțină unui aceleiași gen, sau unei aceleiași specii. Nu are nici un sens să spunem că un ac se deosebește de o cămilă.

⁷² Absența unei generări reciproce fiind semnul că nu există materie comună.

⁷³ În anumite condiții despre care Aristotel va trata în capitolul următor. De altfel, două predicte deosebite nu formează totdeauna un *cuplu* de contrarii (vezi D. Bădărău, *Arist. et la dialect. și Categoriile la Aristotel*).

⁷⁴ V (Δ), 9; 28, 1024 b, 9—16.

⁷⁵ Astfel ar fi deosebirea dintre alb și negru, în vreme ce deosebirea dintre negru și cafeniu e mai mică. În ce privește definiția pe care o dă Aristotel contrarietății, descoperim imprecizii și ezitări în operele anterioare. În *Categ.*, 11, 14 a, 19, dar

cele ce sînt deosebite prin gen nu admit o trecere de la lucrul ce aparține unui gen la alt lucru ce aparține unui gen deosebit ; termenii de comparat sînt prea îndepărtați și nu pot fi împreunați laolaltă, pe cînd în cazul lucrurilor ce diferă prin specie, procesul de devenire⁷⁶ are loc pornind de la contrarii, considerate ca termeni extremi, iar distanța dintre aceste extreme, și prin urmare și dintre contrarii, este distanța maximă.

Dar în orice gen este desăvîrșit ceea ce este maximul, căci acesta nu poate fi depășit, și desăvîrșit e acel ceva dincolo de care nu mai poți adăuga nimic⁷⁷. Deosebirea perfectă e, așadar, aceea care și-a atins scopul⁷⁸, după cum tot astfel numim perfecte lucrurile ce și-au atins ținta, în afară de care nu mai e nimic, căci în orice lucru ea este ultimul termen și conține în ea totul. De aici reiese că dincolo de țintă nu mai e nimic și că perfectului nu îi lipsește nimic. Astfel, se vede limpede că contrarietatea este deosebirea perfectă. Și cum termenul de contrar se ia în mai multe accepții⁷⁹, însușirea de a fi perfect îi revine în atîtea chipuri cite sînt modurile în care se înglobează contrariile.

Așa fiind, e evident că pentru un lucru nu pot fi mai multe contrarii⁸⁰ ; mai întii pentru că nu poate fi ceva mai extrem decît extremul și pentru că un singur interval nu poate avea mai mult decît două capete ; apoi, dacă, în genere, contrarietatea se reduce la o deosebire, iar deosebirea are loc între doi termeni, e evident că această observație se aplică și la deosebirea perfectă. De aceea e necesar ca și celelalte definiții date contrariului⁸¹ să fie adevărate pentru că diferența perfectă e diferența maximă. Într-adevăr,

chiar și în *Metaf.*, V (Δ), 10, 1018 a, 25, Aristotel susține că contrariile pot aparține unor genuri deosebite ; contrarii sînt doi termeni care se deosebesc cel mai mult în ce privește genul. Abia în pasajul de față găsim expresia definitivă a gândirii Stagiritului, cu aspectul de precizie al unei concepții mature ; maturitate care se explică și prin caracterul tardiv al cărții X (I) din *Metafizică* (vezi Zeller, 215).

⁷⁶ Aristotel, introducînd devenirea, va recurge la considerații fizice. Mai tîrziu (1055 b, 18), Aristotel va reveni din nou la acest punct, afirmînd că contrariile sînt termenii extremi în legătură cu schimbarea.

⁷⁷ Nu poate fi nimic într-un gen care să meargă dincolo de deosebirea maximă ; aceasta este deci perfectă în sensul aristotelic.

⁷⁸ Fiind mai mulți termeni deosebiți într-un același gen față de un termen dat, ei alcătuiesc o serie prezentînd opoziții de grade diferite față de primul termen, dar unul din termenii acestei serii este la extremitatea ei, ca cel mai opus, la capătul ei. Or, la moderni spiritul comun încă mai asimilează, după pilda grecilor, capătul, sfîrșitul cu scopul și ținta finală ; este tocmai această asimilare pe care o face aici spontan Aristotel.

⁷⁹ Această problemă, deja atinsă V (Δ), 10, va fi tratată ceva mai jos (r. 28 și urm.).

⁸⁰ În acest punct apare teoria luminoasă a *cuplului* de contrarii, care își va găsi consacrarea definitivă în materialismul dialectic.

⁸¹ V (Δ), 10, 1018 a, 25. Aristotel, referindu-se în acest mod la definiția contrariilor dată în cartea V (Δ), întărește fără să-și dea seama atributele contrare aparținînd unor genuri deosebite, accepție pe care tocmai a abandonat-o (1055 a, 6) și pe care o condamnă din nou în cele ce urmează.

în afară de deosebirile ce există în sinul aceluiași gen și aceleiași specii nu se mai află alte deosebiri. S-a arătat doar că între un lucru și cele afară din genul acestui lucru nu se poate stabili vre-o deosebire⁸², pe cînd între un lucru și celelalte care intră în același gen diferența maximă e diferența perfectă. Dar lucrurile din același gen care se deosebesc cel mai mult sînt contrarii. Căci deosebirea cea mai mare între aceste lucruri este deosebirea perfectă.

De asemenea, lucrurile care diferă mai mult într-un același substrat material care le primește⁸³ se află în raport de contrarietate, căci materia ambilor termeni ai contrarității este identică. Și tot așa se întîmplă cu lucrurile ce diferă mai mult în cadrul aceleiași potențe, căci știința ce se ocupă cu lucrurile ținînd de același gen este una, iar la aceste lucruri diferența perfectă este diferența maximă⁸⁴. Contrarietatea primă⁸⁵ este posesiunea și privațiunea, dar nu orice privațiune — căci termenul acesta se ia în mai multe accepții —, ci privațiunea completă⁸⁶. Toate celelalte feluri de contrarități se vor numi după această primă contrarietate, unele pentru că o posedă, altele pentru că o produc sau au puțință de a o produce, altele, iarăși, pentru că sînt dobîndiri sau pierderi ale acestor contrarii sau ale altor contrarii. Dar opoziția este de patru feluri: contradicția, privațiunea, contrarietatea și relația⁸⁷. Dacă însă opoziția cea mai accentuată

1055 b

⁸² Ps. Alex. comentează (620, 16—20) această aserțiune a lui Aristotel, explicînd că între alb și linie nu poate exista nici deosebire, nici contrarietate, dar că există deosebire maximă și contrarietate între alb și negru (care aparțin aceluiași gen).

⁸³ Subiectul se distinge prin materie, iar materia rămîne aceeași în timpul schimbărilor, luînd forme deosebite. Dacă topesc ceară la foc, materia din care e făcută ceara rămîne aceeași, numai că în loc s-o am sub formă solidă o am sub formă lichidă.

⁸⁴ Știința contrariilor este una, va repeta Aristotel sub enunțuri deosebite (cf. în special IV (I), 2, 1004 a, 10); iar contrarii, ca potențe ce dorm în lucruri, ne sînt dați de știință. Asupra interpretărilor ce trebuie date adagiului aristotelic de mai sus, vezi D. Bădărău, *Arist. et la dialect.*, p. 53.

⁸⁵ Contrarietatea în sine, privită independent de subiectele ce ar poseda-o, adică *albul* și *negrul*, iar nu *corpul alb* și *corpul negru*. Ps. Alex. (621, 3—4), urmat de Hamelin (*Syst. d'Arist.*, 136), consideră, credem fără dreptate, că contrarietatea primă este contrarietatea primitivă, adică aceea a extremelor; Aristotel declară mereu, în capitolul ce-l avem sub ochi, că contrarietatea este „deosebirea maximă”; aceasta nu ar fi deci *primă*, ci *singura*. Confuzia vine din faptul că, spre deosebire de opoziția de contradicție, opoziția de contrarietate admite termeni mijlocii (cafeniul între negru și alb), care ar putea să fie socotiți ca contrarii derivați, dar nu sînt socotiți ca atare de către Aristotel, precum reiese din declarația sa expresă. Contrarietatea derivată, neprimitivă, apare în enumerarea ce urmează la r. 35 și urm.

⁸⁶ Ca în cazul omului orb față de omul ce vede clar. Cf. V (Δ), 22, 1023 a, 5.

⁸⁷ Enumerarea aceasta trebuie privită, în sensul aristotelic, ca o ierarhie ce coboară de la forma cea mai absolută de opoziție (contradicția) la forma cea mai slabă (relația). În *Categ.*, 10, Aristotel așază opozițiile în ordinea următoare: relația (privită ca cea mai slabă opoziție), contrarii, privațiunea și contradictorii.

este contradicția și dacă ea nu îngăduie nici un termen mijlociu⁸⁸, termen pe care-l admite raportul de contrarietate, atunci e limpede că contradicția nu e identică cu contrarietatea.

Privațiunea este un fel de contradicție ; ea este absolută, când sîntem în imposibilitatea absolută de a poseda ceva, și este restrînsă cînd nu posedăm ceea ce ar fi firesc să posedăm. Termenul acesta, cum am arătat în altă parte⁸⁹, se ia în mai multe înțelesuri. Așadar, privațiunea este un fel de contradicție : sau o imposibilitate determinată, sau lipsa unei potențe cuprinse și primite în elementul receptiv⁹⁰. Așa se explică de ce contradicția nu admite un termen mijlociu, pe cînd în cazul privațiunii acest termen poate exista. Într-adevăr, totul este sau egal, sau neegal, dar nu orice lucru este egal sau neegal decît numai în cazul cînd subiectul e compatibil cu predicatul egalității⁹¹. Dacă, prin urmare, orice devenire în cadrul materiei înseamnă o trecere de la un contrariu la celălalt, ce precedă fie de la formă și de la posesiunea formei, fie de la o privațiune a formei și a figurii, e limpede că orice contrarietate va fi o privațiune, dar nu că și invers orice privațiune este o contrarietate, iar pricina constă în aceea că un lucru care suferă o privațiune o poate suferi în mai multe feluri, în vreme ce numai termenii extremi din care iau naștere schimbările constituie contrarii⁹².

⁸⁸ Contradicția, în sensul plin, se opune ca afirmația și negația, fără să existe poziție intermediară între ambele poziții. Între termenii contrari, după cum am văzut, se găsesc și alți termeni care, *chiar dacă nu-i numim contrarii*, se opun între ei. Este drept, ar trebui să adăugăm, că regula nu este fără excepții ; între *par* și *impar* (vorbind de numere), termenii contrari, nu există termeni medii, ca între *alb* și *negru*, de asemenea termeni contrari.

⁸⁹ V (A), 22. Aristotel arată acolo că privațiunea se poate lua în trei sensuri : a) subiectul nu posedă un atribut pe care nu este făcut să-l posede (planta este lipsită de vedere) ; b) subiectul nu posedă un atribut pe care, el sau genul său, este făcut să-l posede (astfel cirtîța nu vede, deși aparține genului animal) ; c) subiectul nu posedă un atribut în timpul și în condițiile în care ar fi susceptibil să-l posede (de exemplu, omul orb).

⁹⁰ Adică într-un subiect. Contradicția deci nu admite o a treia posibilitate ; dar posesiunea și privațiunea primește un termen mediu atunci cînd subiectul nu e definit.

⁹¹ Trebuie să înțelegem că contradicția opune conceptul de *neegal* aceluia de *egal* ; în ce o privește, privațiunea are în vedere un subiect determinat în legătură cu care apare însușirea de *inegal*, opusă celeia de *egal*. Privațiunea care se situează în sinul unui subiect nu este o simplă negație, ci o negare în raport cu cerințele și potențele aceluși subiect ; această negare poate să comporte uneori și grade intermediare (un om este susceptibil de a fi orb numai într-o măsură) ; contradicția nu tolerează poziții intermediare.

⁹² Așadar, pentru a deosebi în cele din urmă contrarietatea și privațiunea, Aristotel va face apel la un element exterior, devenirea sau schimbarea din lumea fizică. Contrarii sînt o specie de opuși ai posesiunii și privațiunii, care constituie fazele extreme ale unei schimbări.

Aceasta se poate evidenția și prin ajutorul inducției⁹³. Într-adevăr, orice contrariedade implică în sine privațiunea unuia din cele două contrarii. Dar privațiunea aceasta nu se face totdeauna în același fel. Așa, de pildă, inegalitatea este privațiunea egalității; neasemănarea, a asemănării; iar viciul, a virtuții. Privațiunea, precum am mai spus, e de diferite feluri: uneori ea se reduce la o simplă lipsă, alteori ea se referă la timp sau la o anumită parte, cum, de pildă, când are loc într-o anumită epocă a vârstei sau afectează o parte de competență a organismului⁹⁴, iar alteori ea este totală. De aceea unele feluri de privațiuni îngăduie un intermediar între cele două contrarii; astfel, există omul care nu e nici rău, nici bun; dar altele nu îngăduie un intermediar, cum e cazul cu numerele, care în chip necesar trebuie să fie sau nepereche sau pereche. În sfârșit, unele contrarii au un subiect determinat, pe când altele nu⁹⁵. Este deci lămurit că totdeauna unul din contrarii este determinat, indicat ca fiind privația celuilalt. De altfel e de ajuns ca lucrul să fie demonstrat chiar numai despre contrariile prime⁹⁶ și despre genurile celorlalte contrarii, anume despre Unul și Pluralitate, căci celelalte se reduc la acestea.

CAPITOLUL 5

Deoarece un lucru este contrar doar unui singur lucru⁹⁷, ne întrebăm: cum este Unul opus Multiplului și egalul, marelui și micului? Întrebarea disjunctivă⁹⁸ o întrebăm totdeauna când e vorba de o opoziție între doi termeni, cum, de pildă, când întrebăm: „E alb sau negru?” și: „E alb sau nealb?”, pe câtă vreme, nu întrebăm „Cutare lucru e om sau alb?”, afară de cazul când, mînați de o presupunere, căutăm să aflăm care din două persoane anume e cel care a venit: Cleon sau Socrate? Dar această alternativă între două lucruri ce nu-s opuse nu se impune în mod necesar în nici un gen, și chiar atunci când se ivește ea provine din presu-

⁹³ Adică prin cazuri particulare ce urmează a fi generalizate și teoretizate.

⁹⁴ Vezi 1055 b, 5.

⁹⁵ Primul caz este al *parului* și *imparului*, care se referă numai la numere; al doilea este acel al *binelui* și *răului*, care se întîlnesc la tot felul de subiecte.

⁹⁶ Expresia de *contrarii prime* a mai apărut 1055 a, 33 și am văzut că poate fi interpretată felurit. Aici Aristotel o folosește poate liber pentru a denumi contrariedade fundamentală dintre Unul și Multiplu (sau Pluralitate).

⁹⁷ Vezi mai sus, 1055 a, 5. Contrariile presupun diferența maximă în interiorul unui singur gen și alcătuiesc un *cuplu*.

⁹⁸ În principiu, întrebarea disjunctivă separă doi termeni opuși. Dar ce fel de opuși?

punerea indicată mai sus⁹⁹. Căci numai termenii opuși nu pot să coexiste simultan, și tocmai această imposibilitate o accentuăm aici, când întrebăm : „Care din doi a venit ?“, căoi, dacă s-ar fi putut ca să fi venit amândoi deodată, întrebarea noastră, formulată în acest din urmă caz în felul de
1056 a mai sus, ar fi ridicolă. Dar chiar și așa (admițând că Cleon și Socrate au venit împreună), întrebarea ar fi intrat în cadrul unei alte opoziții, și anume aceea dintre Unul și Multiplu, căci ea s-ar fi redus la a spune : „Au venit ei amândoi sau doar unul din ei ?“¹⁰⁰.

Dacă deci întrebarea disjunctivă se referă la termeni opuși, și dacă se poate spune : „Care din doi e mai mare, mai mic sau egal“ ?, atunci vrem să știm în ce fel avem opoziție între mai mare și mai mic, pe de o parte, și egal, pe de altă parte¹⁰¹. Căci acest din urmă termen nu poate fi contrar numai unuia din ceilalți doi, și nici contrariul amândurora în același timp. În definitiv de ce ar fi termenul egal contrar mai degrabă mai marelui decât mai micului ? Pe lângă aceasta, egalul mai este contrariul și al inegalului. Ar urma atunci că un termen nu are numai un contrar, ci mai multe. Dar, dacă noțiunea de inegal e echivalentă cu noțiunile de mai mare și mai mic luate împreună¹⁰², atunci ar urma că termenul egal este contrar amândurora, paradox ce ar aduce apă la moara aceloră¹⁰³ care pretind că inegalul este o dualitate¹⁰⁴ indivizibilă, de unde ar rezulta că un lucru ar fi contrariul a două alte lucruri în același timp, ceea ce este peste putință. Apoi, e evident că egalul este un intermediar între mare și mic¹⁰⁵ ; dar, după cât știm, contrarietatea nu poate avea nicicând caracterul de ceva intermediar, lucru care de altfel este exclus și prin definiția sa. Căci, dacă ar avea acest caracter, ea nu ar mai putea fi o deosebire perfectă, ci mai degrabă ea însăși implică un intermediar între cei doi termeni opuși ai ei.

⁹⁹ Adică sintem mînați de o presupunere care nu înclină spre necesitate.

¹⁰⁰ Argumentarea lui Aristotel este următoarea : contrarii sînt astfel dispuși încît nu pot să devină în chip simultan : or, Cleon și Socrate nu sînt contrarii : totuși, prin asimilare, noi judecăm că ambii nu pot să ne vină în întîmpinare într-un același moment ; altcum întrebarea dacă este Cleon sau Socrate nu ar avea nici un sens. Dacă însă trecem peste această asimilare, se ivește îndată posibilitatea ca Cleon și Socrate, care nu sînt contrarii, să ni se înfățișeze împreună sau separat. Alternativa cea nouă intră în cadrul unei altfel de opoziții decât aceea a contrariilor ; întrebarea cîtită între Unul și Multiplu.

¹⁰¹ Aristotel a modificat exemplul pentru a ne prezenta un caz în care iarăși disjuncțiunea se întemeiază pe o opoziție, care nu este de contrarietate ; lucru ce va dovedi în cele ce urmează.

¹⁰² Căci, într-adevăr, ceva inegal poate fi tot atît de bine mai mic sau mai mare.

¹⁰³ Platonicienii (cf. XIV (N), 1, 1087 b, 5)

¹⁰⁴ Diada indivizibilă a inegalului, așa cum o aflăm la platonicieni. Aristotel vede aici trei termeni deosebiți : inegal, mai mare, mai mic.

¹⁰⁵ Aristotel vede iarăși trei termeni, doi extremi (mai mare, mai mic) și un intermediar (egal). De remarcat că teoria aristotelică nu este singura posibilă.

Atunci nu mai rămîne decît să admitem ¹⁰⁶ că opoziția dintre egal, pe de o parte, și mare și mic, pe de alta, este sau o negație ¹⁰⁷, sau o privațiune. Dar egalul nu poate fi negația sau privațiunea doar a unuia din cei doi termeni, căci de ce s-ar afla în acest raport mai degrabă față de unul din acești termeni decît față de celălalt ? Prin urmare el nu poate fi altceva decît negația privativă a ambilor termeni. Așa că întrebarea, cînd se pune, trebuie să se refere la amîndoi termenii, nu numai la unul. Prin urmare nu vom întreba : „Este mai mare sau egal ?“ sau : „Este egal sau mai mic ?“ ci se iau toți trei termenii împreună ¹⁰⁸. În cazul acesta, nu avem de-a face în mod necesar cu o privațiune, căci egal nu înseamnă tot ce e mai mare sau mai mic, ci numai lucrurile care, prin natura lor, cuprind implicit aceste predicte ¹⁰⁹.

Astfel, egal e ceea ce nu e nici mare, nici mic, însă prin firea sa e de așa fel că poate fi sau mare, sau mic. Egalul este opus marelui și micului ca o negație privativă și de aceea el are și caracterul de intermediar. Iar ceea ce nu e nici bun, nici rău este opus binelui și răului, dar n-are un nume special ; pentru că fiecare din acești doi termeni se ia în multe sensuri și pentru că subiectul cu care sînt compatibile aceste predicte nu este doar unul singur ¹¹⁰. Am avea mai degrabă un singur subiect pentru ceea ce nu e nici alb, nici negru ¹¹¹, dar nici în cazul acesta nu avem un nume special pentru intermediarul dintre aceste două culori, ci culorile intermediare între alb și negru, a căror negație are un caracter privativ, sînt oarecum determinate ¹¹². Într-adevăr, este necesar ca, prin acest intermediar dintre alb și negru, să se înțeleagă fie culoarea cenușie, fie cea galbenă, fie vreuna asemănătoare.

Prin urmare nu e întemeiată obiecția acelor care cred că ne putem exprima în mod identic în toate cazurile, lăsînd astfel să se înțeleagă că ar putea exista un intermediar și între mină și încălțăminte ; de pildă, ceva care n-ar fi nici mină nici încălțăminte, de vreme ce și între noțiunile

¹⁰⁶ De vreme ce am eliminat opoziția de contrarietate.

¹⁰⁷ Adică o contradicție.

¹⁰⁸ Întrebarea e deci : *este el egal, sau mai mare, sau mai mic ?*

¹⁰⁹ Numai lucrurile care prin natura lor sînt susceptibile de a cuprinde aceste predicte, și nu toate lucrurile în chip necesar.

¹¹⁰ Un om poate fi bun, dar și un cal, sau un cuțit etc.

¹¹¹ Și ne-am așteptat, subînțelege Aristotel, ca un intermediar între alb și negru să primească o denumire.

¹¹² Adică, în afară că nu sînt nici albe, nici negre, ceea ce echivalează cu un caracter negativ, ele au și un caracter pozitiv determinat (de a fi cafenii, galbene, verzi etc.), în vreme ce egalul este numai ceea ce nu este nici mai mare nici mai mic.

de bine și de rău intră ca intermediar ceea ce nu e nici bun nici rău, ca și cum ar trebui neapărat să existe și un intermediar între toate lucrurile ! Dar consecința aceasta nu se impune neapărat. Căci putem nega, printr-o negație comună, două lucruri opuse numai cînd acestea, prin natura lor, admit un intermediar sau un interval oarecare, pe cînd lucrurile ca mîna și încălțămîntea nu sînt deosebite ¹¹³ între ele în acest sens. Aici avem de-a face cu lucruri ce aparțin unor genuri diferite, iar negația dublă sau comună față de ele este inoperantă, pentru că ele nu au un subiect unitar.

CAPITOLUL 6

Tot peste aceleași dificultăți ¹¹⁴ dăm cînd este vorba de opoziția dintre Unul și Multiplu. Căci dacă Multiplul este opus în mod absolut Unului, rezultă de aici unele lucruri imposibile. Într-adevăr, Unul va însemna atunci puțin sau puține, pentru că Multiplul este în opoziție și cu cele ce sînt puține ¹¹⁵. Apoi numărul doi va avea valoarea de multiplu, pentru că dublul este un multiplu, iar îndoitul își trage numele de la doi. Atunci, Unul va însemna ceea ce este puțin, căci în raport cu ce ar putea oare doi să fie multiplu, dacă nu în raport cu Unul, care e echivalent cu ceea ce e puțin ¹¹⁶ ? Într-adevăr, nimic nu e mai puțin decît unul. Apoi, în domeniul Multiplului, raportul dintre mult și puțin va fi același cu raportul care, în domeniul lungimii, există între lung și scurt ¹¹⁷ ; căci ceea ce este mult este și multiplu, după cum de asemenea și ceea ce e multiplu este mult. Numai cînd e vorba de un continuu ușor de determinat ¹¹⁸ s-ar putea ivi vreo deosebire între noțiunea de mult și puțin, și

¹¹³ Contrarietatea presupune deci o deosebire care așază doi termeni într-un interval care poate comporta un intermediar. Dar acest lucru nu se poate ivi decît atunci cînd ambii termeni aparțin unui aceluiași gen.

¹¹⁴ Ca pentru Egal și Inegal. În fond, Aristotel a studiat în mod preliminar, pe un exemplu ales, o problemă care nu-și găsește adevăratul ei sens decît atunci cînd tratează despre opoziția dintre Unu și Multiplu.

¹¹⁵ Ca fiind un *mai mult*.

¹¹⁶ Unul va fi deci un puțin, iar doi un mult ; aceasta va fi opoziția între unu și doi.

¹¹⁷ Adică și scurtul și lungul sînt lungimi ; drept care și puținul (unul) și multul (doi) vor fi mulți.

¹¹⁸ Apa, de pildă, sau aerul. Aristotel vrea să spună că în cazul fluidelor nu avem paradoxul de mai sus ; puțină apă și multă apă se opun, fără ca să intre în joc unitatea față de pluralitate ; și, în adevăr, despre nici o cantitate de apă nu putem spune o *apă* și *două ape*.

atunci puținul ar putea însemna o pluralitate. Dar, dacă puțin înseamnă o pluralitate, atunci și Unul, despre care s-a spus că e echivalent cu puținul, poate să însemne o pluralitate, iar aceasta urmează în chip necesar, dacă doi este un multiplu ¹¹⁹.

De fapt, chiar dacă putem spune că Multiplul este, oarecum, echivalent cu multul, totuși aici intervine o deosebire. Așa, apa este ceva mult, dar nu este un multiplu. Multiplu se zice de tot ceea ce e divizibil ; într-un sens el înseamnă o pluralitate ce reprezintă un prisos, fie în mod absolut, fie relativ, pe cînd puținul este de asemenea o pluralitate cu lipsă ¹²⁰ ; în alt înțeles, Multiplu înseamnă ceva numeric, și numai în acest sens el e opus Unului ¹²¹. Căci spunem Unu sau Multiplu tot așa cum spunem unu și unuri, sau alb și alburi, sau cum spunem cînd vorbim de lucruri măsurate în raport cu măsura și cu ceea ce se poate măsura ¹²². Tot în acest sens se zic și multiplii. Într-adevăr, fiecare număr este numit multiplu pentru că e compus din unuri și pentru că fiecare număr se poate măsura prin unitate și e un multiplu întrucît e opus Unului, nu puținului ¹²³. Atunci, în felul acesta și doi este un multiplu, dar nu ca o pluralitate ce prezintă un prisos, fie relativ fie absolut, ci el e primul multiplu ¹²⁴. Dar numărul doi este echivalentul puținului în chip absolut pentru că el este multiplu prin lipsă ¹²⁵. De aceea n-a avut dreptate Anaxagora cînd a spus ¹²⁶ că toate lucrurile erau contopite la un loc, infinite prin mulțimea și micimea lor ; în loc de „prin micimea lor“ ar fi trebuit să zică „prin puținătatea lor“ ; dar lucrurile nu pot fi infinite prin puținătatea lor, deoa-

¹¹⁹ Toate cîte apar pînă aici în cap. 6 nu reprezintă părerea lui Aristotel ; el nu-și propune altceva decît să ne pună în fața unor susțineri paradoxale care cer o dezlegare. Răspunsul lui Aristotel apare de aici încolo.

¹²⁰ Astfel, zicem : multă ploaie și puțină ploaie.

¹²¹ Pluralitatea, cu alte cuvinte, se ia în două înțelesuri : ca un mult cantitativ ce se opune unui Puțin și ca un mult numeric ce se opune, de data aceasta, cu Unul.

¹²² Unitatea de măsură fiind de pildă stînjenu, vom avea lungimi de mai mulți stînjeni, adică compuse din stînjeni ; cam tot așa lucrurile albe au la bază albul.

¹²³ Aristotel a răsturnat primul paradox (r. 5—6) arătînd anume că Multul se opune Puținului ca un număr mai mare unui număr mai mic, dar că se opune și Unului, însă într-un sens cu totul diferit, astfel că Unul nu este același lucru cu Puținul.

¹²⁴ Din seria tuturor multiplilor posibili.

¹²⁵ Fiind ultima treaptă ce rămîne cînd coborim scara multiplilor. Cu aceasta, Aristotel a răsturnat al doilea paradox (r. 6—10). Doi fiind pluralitatea cea mai inferioară, nu se opune Unului, ca un mai mult unui mai puțin, ci ca Multul în gradul inferior Unului.

¹²⁶ Fragm. 1. În realitate, Aristotel deformează susținerile lui Anaxagora, care afirmă că lucrurile sînt infinit de mici, în sensul că orice lucru, oricît de mic, conține părți încă mai mici în care se divide (Tricot, II, 560, n. 4).

rece puținul nu este constituit din Unul, cum pretind unii gânditori, ci din doi ¹²⁷. În domeniul numerelor, Unul se opune Multului, după cum măsura este opusă lucrului de măsurat ¹²⁸. Aceste noțiuni sînt opuse ca relațiile ce nu sînt relații în sine ¹²⁹. Am arătat în altă parte ¹³⁰ că relativele se iau în două înțelesuri : sînt relații ca acelea ale contrariilor între ele și apoi relații ca aceea a științei față de obiectul său, cînd despre un lucru se spune că e relativ prin faptul că alt lucru e relativ față de el. Nimic nu se opune ca Unul să fie mai puțin decît alt lucru, de exemplu decît doi ; căci, dacă numărul doi e mai puțin ca număr decît altul, asta nu înseamnă că el este puțin ca număr. Multiplul este ca un gen al numărului, căci numărul este un multiplu ce se poate măsura cu Unul, iar Unul și numărul sînt opuse, oarecum, nu ca contrarii, ci opuse cum am spus că sînt opuse între ele anumite relații : Unul și numărul sînt opuse întrucît unul dintre ele, adică numărul, se poate măsura prin celălalt, adică prin Unul ¹³¹. De aceea tot ce este Unul nu e număr, cum e cazul cînd avem de-a face cu un lucru indivizibil. Deși se spune că știința e relativă față de obiectul său în același fel, totuși relația în acest caz, nu are loc tot în acest fel. Căci ar reieși în acest caz că știința este măsura, iar obiectul de cunoscut lucrul măsurat de știință. În realitate, orice știință este orice cognoscibil, dar nu orice cognoscibil constituie o știință, pentru că într-un anume sens știința e aceea care e măsurată de cognoscibil.

Cît despre Multiplu, el nu este contrariul puținului ; contrariul puținului este multul, după cum multiplul prin prisos este contrariul multiplului prin lipsă ¹³². Tot așa, Multiplul nu este, în mod absolut, contrariul Unului, ci, precum am spus, într-un sens Multiplul și Unul sînt contrarii, pentru că Multiplul este divizibil, iar Unul indivizibil ; dar, în alt sens, Unul și Multiplul sînt relative, după cum știința e relativă față de cognoscibil, dacă Multiplul este un număr și dacă Unul este măsura numărului.

¹²⁷ Lucrurile nu sînt infinite în puținătatea numărului, căci doi este cel mai mic număr și nu putem coborî la infinit.

¹²⁸ Adică cotul, unitate a unui număr de coți pe care îl cuprinde o pînză.

¹²⁹ Pentru Aristotel avem de-a face cu două feluri de relativi : a) relativii în sine, ca dublul și jumătatea, relativi bilaterali, căci dublul este dublul jumătății, iar jumătatea totodată jumătatea dublului ; b) relativii care nu sînt în sine, ca știința și cognoscibil, relativi numai unilaterali, căci știința este știința cognoscibilului, pe cînd cognoscibilul nu este cognoscibilul științei. Relația între Unu și Multiplu aparține acestei clase din urmă. Cf. V (A), 15, 1021 a, 26—30, dar și (pentru știință în raport cu obiectul ei) X (I), 1, 1035 a, 31.

¹³⁰ V (A), 15, 1021 a, 26—30.

¹³¹ În ultimă analiză, Unul pentru Aristotel nu este un număr ca pentru moderni.

¹³² Vezi mai sus, 1056 b, 25—27.

CAPITOLUL 7 ¹³³

Pentru că e posibil ca între contrarii să existe un termen mijlociu ¹³⁴ și că, de fapt, și există în unele cazuri, rezultă că termenii mijlocii sînt alcătuiți de contrarii. Căci toți termenii mijlocii sînt în același gen ca și lucrurile între care ei sînt termeni mijlocii. Într-adevăr, noi numim termeni mijlocii lucrurile în care trebuie neapărat să se schimbe mai întii ¹³⁵ tot ce e supus schimbării. De pildă, dacă vrem să trecem prin intervale mici de la coarda cea mai joasă a lirei pînă la cea mai înaltă, vom trece mai întii prin tonurile intermediare ; tot așa, dacă în domeniul culorilor, vrem să trecem de la alb la negru, vom trece prin roșu și cenușiu, înainte de a ajunge la negru, și tot așa se întîmplă și în celelalte domenii. Dimpotrivă, cînd e vorba de o trecere de la un gen la altul, cum, de pildă, de la culoare la o schimbare de figură ¹³⁶, schimbarea nu se face decît prin accident. Prin urmare e necesar ca termenii mijlocii să fie cuprinși în același gen, atît ei între ei, cît și ei cu contrariile pentru care slujesc ca intermediari.

Dar toți intermediarii joacă acest rol doar între termeni opuși, căci schimbarea se poate face numai între termeni opuși în sine. De aceea nu poate să existe termeni mijlocii între lucruri ce nu sînt opuse între ele, căci altfel ar însemna că poate să existe o schimbare ce nu-și are obîrșia între termeni opuși ¹³⁷.

¹³³ Capitolul este reputat ca obscur. Ross îi dă planul (II, 292), care este următorul : Aristotel își propune să demonstreze că intermediarii sînt compuși ai contrariilor. Pentru aceasta el arată :

- A) Toți intermediarii aparțin aceluiași gen ca și extremii, căci :
- a) intermediarii sînt ceva prin care trece orice lucru care se schimbă, trecînd de la o extremă la cealaltă ;
 - b) schimbarea este imposibilă de la un gen la altul.
- B) Toți intermediarii se găsesc între contrarii ; într-adevăr :
- a) ei se află între termenii opuși ;
 - b) și numai între contrarii, iar nu între alte feluri de opuși.
- C) Toți intermediarii între specii contrarii ale unui aceluiași gen presupun intermediari între deosebiri contrarii care nu mai aparțin aceluiași gen, dar care, adăugați genului, îl desfac pe acesta în specii. Și, fiindcă există o diferență intermediară compusă din diferențe contrarii, dacă un singur intermediar este compus din contrarii apoi toți intermediarii sînt astfel, anume compuși din contrarii. Ceea ce era de demonstrat.

¹³⁴ Sau intermediar, sau interval (μεταξύ).

¹³⁵ Adică mijlociile constituie puncte de trecere obligatorii. Apa fierbinte, înainte de a se răci, devine caldă și apoi călduță. Aristotel dă exemplul corzilor unei lire și al culorilor intermediare între alb și negru.

¹³⁶ Albul poate deveni pătrat, dar nu în calitate de alb, ci ca aparținînd unui lucru prin accident, în vreme ce pătratul este și el un accident al lucrului. Zic că Socrate este alb prin *accident* atît timp cît albul nu intră în *esența* lui Socrate.

¹³⁷ Ceea ce este imposibil pe baza celor expuse în fraza precedentă.

Din categoria lucrurilor opuse, cele ce sînt în raport de contradicție între ele nu admit termen mijlociu, pentru că contradicția constă într-o poziție în care unul din termeni este neapărat adevărat și, în acest caz, nu mai poate exista un intermediar ¹³⁸. Celelalte opoziții sînt : privațiunea și contrarietatea. Dintre termenii relativi, aceia care nu sînt între ei contrarii ¹³⁹ nu admit termen mijlociu, pentru că termenii relativi nu sînt cuprinși în același gen. Care ar putea fi, de pildă, termenul mijlociu între știință și ceea ce e cognoscibil ? Dar există termen mijlociu între mare și mic ¹⁴⁰.

Dacă intermediarii țin de același gen, cum am arătat ¹⁴¹, și dacă ei sînt termeni mijlocii între contrarii, trebuie neapărat ca ei să provină din aceste contrarii. Căci nu ni se oferă decît două alternative : sau contrariile vor intra în același gen, sau nu vor intra. Dacă intră în același gen, în așa fel încît genul să existe anterior contrariilor, diferențele ce alcătuiesc speciile contrare, care se subsumează genului, vor fi niște contrarii anterioare acestor specii, căci speciile se alcătuiesc din gen și diferențe. Dacă, de exemplu, albul și negrul sînt contrarii și dacă cel dintîi este o culoare disociativă, iar celălalt o culoare asociativă ¹⁴², aceste elemente deosebitoare, adică factorul asociativ și disociativ, vor fi anterioare albului și negrului ¹⁴³, așa că contrarietatea dintre acești doi factori va fi anterioară aceleia ce există între alb și negru. Ceva mai mult : opoziția dintre diferențele ce se află între ele în raport de contrarietate va fi mai accentuată decît aceea dintre speciile contrarii ¹⁴⁴, iar speciile celelalte ¹⁴⁵, adică cele intermediare, vor deriva din genul ce le cuprinde și din diferențele dintre ele. De exemplu, toate culorile intermediare între alb și negru vor trebui

¹³⁸ Aceasta derivă din principiul terțului exclus. Vezi *Anal. sec.*, I, 11, 77 a, 22 ; *Metaf.*, IV (Γ), 7, 1011 b, 23.

¹³⁹ Textul destul de neașteptat face din contrarii o specie a relațiilor.

¹⁴⁰ Mare și Mic ar fi într-un sens relativi și într-altul contrarii. Am văzut că intermediarul între Mare și Mic este Egalul.

¹⁴¹ 1057 a, 19 și urm.

¹⁴² Aceste denumiri, care apar la Platon, *Timaios*, 67 d și e, se găsesc în *Top.*, I, 15, 107 b, 26—32 ; III, 5, 119 a, 30 etc. Genul fiind culoarea, albul și negrul se prezintă ca specii diferențiate în baza aceluși factor asociativ sau disociativ.

¹⁴³ Genul este anterior speciilor ; dar atunci și factorii deosebitori din interiorul genului sînt anteriori speciilor, ei fiind diferențe (cauze) care alcătuiesc speciile.

¹⁴⁴ Pasaj incorect. Tricot, urmînd interpretarea lui Bonitz, traduce într-un chip direct (II, 566) : diferențele contrarii sînt chiar mai contrarii decît speciile contrarii, Desigur, ceea ce vrea să spună Aristotel este că opoziția de contrarietate dintre diferențe este cauza opoziției de contrarietate dintre specii și că este, ca atare, superioară în grad acesteia din urmă.

¹⁴⁵ Adică, pentru culori, roșul, cafeniul etc.

socotite ca fiind alcătuite din gen — genul fiind, în acest caz, culoarea — și din anumite diferențe. Dar aceste diferențe nu vor fi primele contrarii, căci atunci orice culoare ar fi sau albă, sau neagră ¹⁴⁶. Prin urmare, ele vor fi deosebite de primele contrarii, și de aceea vor fi intermediare între primele contrarii, acestea constând din factorul disociativ și cel asociativ. De aceea când e vorba de aceste contrarii ce nu intră în același gen ¹⁴⁷, să vedem mai întâi din ce sînt alcătuite intermediarele lor. Într-adevăr, toate contrariile ce intră în același gen trebuie să fie compuse din termeni ce se exclud între ei în cadrul genului sau din termeni ce se exclud în sine independent de gen ¹⁴⁸. Dar contrariile nu pot fi reciproc inerente unul altuia, așa că vor fi principii ¹⁴⁹. Dimpotrivă, intermediarele sînt sau toate compuse din contrarii, sau nici unul nu e compus din ele ¹⁵⁰. Dar există ceva compus din contrarii, un ceva de așa fel încît el va presupune o schimbare de la unul din contrarii spre acest ceva, mai înainte ca această schimbare să afecteze celălalt contrariu, căci acest ceva trebuie să fie un plus față de unul dintre contrarii și totodată un minus față de termenul contrar de la care pornește procesul schimbării ¹⁵¹. Acest ceva, prin urmare, va fi și el un termen mijlociu între contrarii. Așadar și celelalte intermediare, toate ¹⁵², vor fi compuse din contrarii. Căci a fi mai mult decît unul din termeni contrari și a fi mai puțin decît celălalt, aceasta înseamnă, de bună seamă, a fi compus din lucrurile față de care acest ceva este mai mult sau mai puțin. Și pentru că nu e nimic anterior de același gen cu contrariile, toate intermediarele vor fi compuse din contrarii. De

¹⁴⁶ Primele diferențe (factorul asociativ și cel disociativ) ne dau albul și negrul și nu ne mai pot da altceva; dacă ele sînt singurele posibile și nu mai există și altele, nu vom mai avea în total decît două culori, anume albul și negrul.

¹⁴⁷ Disociativul și asociativul nu aparțin ca specii genului culoare, ca albul și negrul, dar constituie diferențe din sinul unui gen care îi definesc speciile, ceea ce a albului și ceea ce a negrului.

¹⁴⁸ Explicația ce se dă acestei ultime părți de frază este că speciile unui aceluiași gen pot fi: a) sau compuse din gen și diferență, aceasta neapartenind genului (vezi nota precedentă); b) sau compuse din termeni incompatibili între ei, ceea ce e absurd.

¹⁴⁹ Nici negrul nu se compune din alb, nici albul din negru, nici disociativul din asociativ și nici asociativul din disociativ. Contrariile, ca orice element simplu, vor fi principii.

¹⁵⁰ Fraza întoarsă pune gîndirea lui Aristotel mai în valoare. Dacă un singur intermediar este compus din contrarii, apoi nu este nici o rațiune ca și celălalt să nu fie la fel.

¹⁵¹ Acest ceva va fi, cu alte cuvinte, un intermediar între cele două extreme, nu mai puțin față de o extremă și nu mai mult față de cealaltă.

¹⁵² Conform celor relevante la nota 150.

aceea toți termenii subordonați, fie că au însușirea de contrarii, fie că o au pe cea de intermediari, vor fi alcătuiți din primele contrarii ¹⁵³. Așadar, este evident că toate intermediarele țin de același gen, că sînt intermediare între contrarii și că sînt toate, fără excepție, compuse din contrarii.

CAPITOLUL 8

Alteritatea după specie e însușirea unui lucru de a fi altul față de alt lucru, în cadrul unui gen ce trebuie să le fie inerent amîndurora ¹⁵⁴. Dacă, de exemplu, un animal diferă față de altul în specie, totuși ambele aceste ființe sînt animale. Prin urmare, lucrurile ce sînt altele ca specie trebuie neapărat să fie cuprinse în același gen. Căci prin gen înțeleg ceea
 1058 a ce constituie unitatea și identitatea a două lucruri în care el prezintă o deosebire ce nu provine prin accident ¹⁵⁵, indiferent dacă considerăm acest gen ca materie sau alt cum. Într-adevăr, nu e de ajuns să fie un element comun între două lucruri, de pildă să fie amîndouă animale, dar mai trebuie ca însușirea aceasta de a fi Animal să se prezinte deosebit în fiecare din aceste două lucruri. Așa avem, de pildă, pe de o parte, calul, pe de alta, omul. Prin urmare, acest element comun se diferențiază, ca specie, în lucrurile ce țin de genul respectiv. Vom avea, astfel, pe de o parte cutare specie de animal, în sine, iar pe de altă parte cutare altă specie, tot în sine. Să zicem, de o parte calul și, de alta omul. De aici urmează în chip necesar că această diferență specifică este o alteritate a genului, căci prin diferența genului înțeleg alteritatea care face ca genul însuși să fie altul.

¹⁵³ Întreg acest sfîrșit de capitol apare ca absurd și de o interpretare mai mult decît anevoioasă. Ross susține (II, 300) că „semnificația probabilă este că fiecare specie extremă conține o singură diferență ca element logic, celălalt element fiind genul, pe cînd fiecare specie intermediară cuprinde totodată ambele diferențe (de pildă, pentru culori asociativul și disociativul)”.

¹⁵⁴ În mod evident, acest pasaj trebuie subordonat aceluia de la X (I), 3, 1054 b, 22—31.

¹⁵⁵ Ar trebui să fie o diferență proprie genului, esențială, așa cum este cazul, pentru animale, cu pedestru și înaripat, dar nu cu alb și negru. Dar Aristotel, cu toate că trece aici peste o rezervă posibilă, face această rezervă în altă parte, declarînd că contrarietățile pe care le descoperim în formă produc diferențe în specii, în vreme ce acele contrarietăți care se văd în ființa considerată ca un compus din formă și materie, adică în ființa concretă, nu creează astfel de diferențe. Pentru toate acestea vezi mai departe 9, 1058 a, 30-b, 2.

Prin urmare, ceea ce va rezulta de aici va fi o contrarietate¹⁵⁶. Ne putem da seama de acest lucru și pe calea inducției¹⁵⁷. Orice diviziune se face prin opuse și s-a arătat¹⁵⁸ că contrariile intră în același gen pentru că contrarietatea este deosebirea perfectă, iar diferența specifică este o deosebire a unui lucru față de altul în raport cu un al treilea, iar acest al treilea este elementul identic și genul comun celorlalte două. Așa se explică de ce toate contrariile ce sînt deosebite ca specie, iar nu ca gen, țin de aceeași serie de categorii¹⁵⁹, au între ele o diferență maximă, pentru că diferența e perfectă și se exclud reciproc. Prin urmare, diferența este o contrarietate.

Așadar, alteritatea specifică între lucruri va consta în aceea că lucrurile, intrînd în același gen și fiind indivizibile¹⁶⁰, au o contrarietate; dimpotrivă, vor fi identice în specie lucrurile care, fiind indivizibile, nu au totuși contrarietate. Spunem indivizibile, pentru că în cursul diviziunii se întîlnesc contrarietăți și în clasele intermediare, înainte de a ajunge la indivizibile¹⁶¹. Atunci e evident că, cu privire la ceea ce noi numim gen, nici o specie a genului nu este, în mod specific, nici identică cu el, nici alta decît el¹⁶². Și pe drept cuvînt: materia se manifestă prin negarea formei, iar genul este materia a ceea ce e cuprins sub denumirea de gen¹⁶³, nu gen în înțelesul de neam, cum se spune neamul Heraclizilor¹⁶⁴, ci în înțelesul de gen cuprins în natura unui lucru. Ceea ce e identic sau deosebit ca specie nu stă în nici un raport cu ceea ce ține de alt gen, ci se deosebește de acele lucruri, în gen, iar de cele ce intră în același gen se deosebește specific. Iar diferența între ceea ce diferă specific trebuie să fie o contrarietate, iar contrarietatea nu poate exista decît între lucruri ce intră în același gen.

¹⁵⁶ Într-adevăr, orice deosebire presupune opoziție, dar singura opoziție care operează în sinul unui aceluiași gen este opoziția de contrarietate. Cf. mai sus 7, 1057 a, 38.

¹⁵⁷ Adică prin exemple ce se pot apoi totaliza. Aristotel se mulțumește numai să afirme aici o posibilitate căreia nu-i va da curs.

¹⁵⁸ X (I), 4, 1055 a, 10—25.

¹⁵⁹ Apropierea dintre gen și categorie apare V (Δ), 6, 1016 b, 34, categoriile fiind genurile cele mai înalte.

¹⁶⁰ Fie ca exemplare individuale, fie ca *infimae species*; acestea din urmă nu mai sînt divizibile în specii inferioare, ci numai în exemplare individuale.

¹⁶¹ Alteritatea specifică se deosebește de orice fel de alteritate prin aceea că, în afară de identitatea generică și de elementul de contrarietate, trebuie să comporte și indivizibilitatea. Contrarietatea se găsește la toate etapele diviziunii genului, adică și la împărțiri de sferă mai înaltă decît speciile; alteritatea specifică însă presupune o oprire la elemente ce nu se mai pot diferenția.

¹⁶² Astfel, explică Thomas d'Aquino (602), nr. 2124), *om* nu diferă în mod specific de *animal* și nici nu-i este specific identic.

¹⁶³ Genul este materia și diferența specifică este forma; or, materia este negarea formei.

¹⁶⁴ Unde genul se ia după primul generator, aici Hercule. Cf. V (Δ), 28, 1024 a, 31.

CAPITOLUL 9

O dificultate reprezintă și întrebarea : de ce femeia nu diferă în mod specific de bărbat ¹⁶⁵, deși noțiunea de masculin și feminin sint contrarii, iar diferența lor specifică e contrarietatea ? De ce un animal de sex feminin și unul de sex masculin nu diferă iarăși în mod specific, măcar că această diferență e o diferență esențială a animalului, și lucrurile nu stau la fel ca pentru ceea ce este de culoarea albă și de culoarea neagră ? Căci însușirile de a fi masculin sau feminin aparțin de bună seamă animalului, întrucît e animal. Această nedumerire se reduce în fond la următoarea întrebare : de ce cutare contrarietate produce o diferență specifică, iar cutare alta, nu ? De exemplu, noțiunile de pedestru și înaripat constituie specii deosebite, pe cînd culoarea albă și cea neagră nu ¹⁶⁶. Nu oare pentru că unele din aceste modificări sînt proprii genului, iar celelalte întrunesc mai puțin această condiție ? Și pentru că, pe de o parte, este forma, iar pe de alta materia, contrarietățile ce consistă în formă dau naștere diferențelor specifice, pe cînd cele ce sălășluiesc numai în lucrul considerat în împreunarea sa cu materia nu dau naștere la astfel de diferențe ¹⁶⁷. De aceea nici culoarea albă a omului, precum nici culoarea sa neagră, nu alcătuiesc diferențe specifice ; între omul alb și cel negru nu e diferență specifică, chiar dacă fiecare din aceste categorii ar fi denumite cu un nume deosebit. Căci omul e socotit, în acest caz, ca materie, și materia nu produce diferență ¹⁶⁸. Tocmai de aceea oamenii luați ca exemplare izolate nu alcătuiesc specii ale genului om, deși carnea și oasele din care e compus un anume om sînt deosebite de acelea ale altui om. Întregul alcătuit din formă și materie, deși e deosebit de la om la om, totuși nu diferă în mod specific, pentru că în noțiunea lui nu există contrarietate, întrucît omul este ultima specie indivizibilă ¹⁶⁹. Individul numit Callias constă din formă și materie, iar omul alb, se zice, constă și el din formă și materie,

¹⁶⁵ Om considerat ca gen nu se desface în două specii : *femeie* și *bărbat*.

¹⁶⁶ Aristotel nu se arată aici prea explicit. El nu contestă desigur că *alb* și *negru* sînt specii ale genului *culoare* (el le dă chiar mereu ca exemple de culori contrarii ; Cf. 5, 1055 b, 33 ; 1056 a, 27 ; 7, 1057 a, 25) ; ceea ce vrea să spună este că în raport cu genul *animal*, contrariile pedestru și înaripat constituie specii deosebite, pe cînd speciile alb și negru nu.

¹⁶⁷ Acest punct a fost deja atins, 8, 1058 a, 1.

¹⁶⁸ Materia ne dă indivizi umani (care tocmai diferă prin materie), iar nu specii omenești deosebite.

¹⁶⁹ Speciile ultime nu sînt divizibile, chiar dacă comportă fracțiuni avînd denumiri proprii. Exemplele lui Aristotel s-ar putea înmulți în vreme ce am distinge omul tînăr și omul bătrîn (care nu constituie subspecii) sau chiar copilul, adolescentul, adultul, bătrînul, moșneagul, sau apoi profesorul, studentul, elevul etc., etc.

pentru că Callias este alb. Prin urmare, omul e alb doar prin accident ¹⁷⁰. Un cerc de aramă și unul de lemn nu diferă nici ele ca specie, iar dacă un triunghi de aramă și un cerc de lemn diferă ca specie, apoi ele nu diferă din cauza materiei, ci din pricină că în definiția lor există o contrarietate ¹⁷¹.

Dar oare, ne întrebăm noi, materia nu e în stare să producă diferențe specifice în lucruri când ea este oarecum altfel, sau sînt oare cazuri când ea poate să producă astfel de diferențe? De ce, la urma urmei, cutare cal este deosebit de cutare om în mod specific, deși, și într-un caz, și în celălalt, materia lor e împreună cu forma ¹⁷²? Oare nu pentru că, de fapt, există vreo contrarietate în forma lor? Dar contrarietate există și între om alb și cal negru ¹⁷³; iar aici avem de-a face cu o contrarietate specifică, și nu pentru că omul este alb, iar calul este negru; căci chiar dacă și unul și celălalt ar fi albi, ei tot ar fi diferiți prin specie. Dar însușirea de mascul și femelă sînt modificări proprii animalului ¹⁷⁴, însă nu substanțiale, ci materiale și corporale. De aceea aceeași sămință, dacă suferă cutare sau cutare modificare, devine respectiv un animal mascul sau femelă.

Astfel s-a arătat ce înseamnă altul ca specie și de ce numai anumite lucruri diferă în chip specific, iar altele nu.

CAPITOLUL 10

Deoarece contrariile diferă în specie, iar vremelnicul și eternul sînt contrarii — căci privațiunea înseamnă lipsa unei puțințe de un anumit fel — urmează în chip necesar că vremelnicul și eternul diferă prin gen ¹⁷⁵.

¹⁷⁰ Aristotel conduce discuția pe două planuri diferite. Specia ultimă, pe de o parte, nu este divizibilă în subspecii; pe de altă parte, ceea ce este inerent individului poate să fie accidental în specie; *Callias este alb* nu implică nicidecum *omul este alb*.

¹⁷¹ Ele diferă, după formă, ca speciile ale genului figură.

¹⁷² La prima vedere, s-ar spune că cutare cal diferă de cutare om și prin materie, forma celui dintii și cea a celui de-al doilea fiind legate de o materie individuală. Putem oare declara că materia generează, într-un oarecare fel, diferențe specifice?

¹⁷³ Insușirea de negru fiind un accident al cutărui cal, precum însușirea de alb este un accident al cutărui om.

¹⁷⁴ Aristotel revine deci la întrebarea de la 1058 a, 30.

¹⁷⁵ Concluzia — scrie Tricot (II, 575, n. 1) — este surprinzătoare, căci ne-am fi așteptat, deoarece contrariile diferă în specie, ca vremelnicul și eternul (ca contrarii) să difere în specie; iar Aristotel afirmă deodată că ele diferă în gen. Totuși, Tricot

Dar noi am vorbit pînă acum de termenii universali, socotiți în ei înșiși ¹⁷⁶, așa că s-ar putea crede că nu trebuie să existe neapărat diferență specifică între un lucru vremelnic oarecare și un oarecare lucru etern, după cum nu există o astfel de diferență între un lucru alb și unul negru ¹⁷⁷. Într-adevăr, unul și același lucru poate să aibă simultan însușiri contrarii, dacă intră în categoria universalelor ; astfel, omul ¹⁷⁸ poate fi și alb, și negru. Dacă însă e vorba de indivizi, același individ poate de asemenea să aibă aceste două însușiri — de a fi alb și negru —, dar nu în același timp ¹⁷⁹. Și totuși, albul este contrariul negrului.

La nedumerirea de mai sus, că nu e necesar să existe diferență specifică între etern și vremelnic, răspundem că unor lucruri le revin contrariile prin accident, ca acelea de care vorbeam adineauri ¹⁸⁰ și încă multe altele ;
 1059 a pentru altele însă, acest lucru e peste puțință. În această categorie intră vremelnicul și eternul. Căci nimic nu este vremelnic prin accident. Într-adevăr, accidentul poate să nu existe în lucruri, iar însușirea de vremelnic este unul din atributele ce revin în chip necesar lucrurilor ce au în mod inerent această însușire. Astfel, același unic lucru ar fi și vremelnic, și etern, pentru că ar fi cu puțință uneori ca însușirea de vremelnic să nu-i aparțină ¹⁸¹. Prin urmare, însușirea de a fi vremelnic constituie, în chip necesar, sau substanța fiecărui lucru vremelnic, sau rezidă în substanța lui ¹⁸². Același raționament se aplică și la cele eterne, căci vremelnicul și eternul există ambele neapărat în lucruri. Prin urmare, prin-

crede, împotriva lui Bonitz și a lui Ross, că această afirmație fiind a lui Aristotel nu derivă din context, dar că este legată riguros de tot ce precedă, astfel că între coruptibil și incoruptibil există o diferență mai profundă decît o diferență specifică. Thomas d'Aquino (607, nr. 2137) și Sylv. Maurus (282) nu se arată alarmați de concluzia intempestivă a Stagiritului ; ei sînt de acord că coruptibilul și incoruptibilul diferă mai mult decît în specie, că diferă adică în gen. Aristotel insistă, de altfel, în formularea sa pe care o repetă mai jos, 1059 a, 10 (sfîrșitul penultimului alineat din capitolul de față).

¹⁷⁶ Adică de compatibili și incompatibili în sine, priviți ca noțiuni.

¹⁷⁷ Dacă coruptibil și incoruptibil sînt contrarii ca *noțiuni*, precum și alb și negru sînt contrarii ca *noțiuni*, nu rezultă că un *lucru* coruptibil este specific deosebit de un *lucru* incoruptibil, precum nici *lucrul* alb nu este specific deosebit de un *lucru* negru (o bilă neagră și o bilă albă sînt tot bile).

¹⁷⁸ *Omul* ca specie, nu cutare om ca individ.

¹⁷⁹ *Specia om* are această proprietate pe vecie de a fi alb și negru ; un individ uman, Callias, poate fi alb și negru, dar nu simultan.

¹⁸⁰ Albul și negrul la om.

¹⁸¹ Ar urma că numai unii oameni sînt muritori, precum numai unii oameni sînt îmbrăcați în negru.

¹⁸² Unele lucruri sînt în mod necesar vremelnice, altele sînt în mod necesar eterne.

ciplul în virtutea căruia un lucru e vremelnic, iar altul etern cuprinde în sine o opoziție, așa că lucrurile de acest fel sînt în mod necesar deosebite prin gen ¹⁸³.

Din toate acestea reiese că nu pot exista Idei, în înțelesul în care pretind anumiți cugetători, căci atunci ar urma că trebuie să existe omul concret, vremelnic, și Omul în sine, etern. Acești filozofi afirmă, totuși, că Ideile sînt identice în specie cu indivizii, și nu numai omonime ¹⁸⁴. Dar între lucrurile ce diferă prin gen este o deosebire mai mare decît aceea dintre lucrurile ce diferă doar prin specie.

¹⁸³ Unele contrarii deci, precum și vremelnicul și eternul, prezintă o diferență care depășește în demnitate diferența specifică, reprezentînd o diferență generică. Prin această susținere Aristotel își propune să ruineze, în încă un fel, doctrina platoniciană a Ideilor în sine.

¹⁸⁴ Pentru Platon, Ideea de om nu diferă în specie de omul sensibil, și tot astfel orice Idee este identică față de lucrurile care participă la ea. Totuși, Ideile, în idealismul platonician, sînt eterne, pe cînd lucrurile sensibile sînt vremelnice. Din cele demonstrate mai sus rezultă însă că dacă Omul în sine ar exista ca Idee eternă, această Idee ar fi departe de a fi identică cu omul sensibil; ea ar fi deosebită de aceasta prin gen, care deosebire este mai mare decît diferența specifică. Între etern și vremelnic nu poate deci fi nimic comun, iar participarea nu are nici un temei.

Cartea XI (K)

CAPITOLUL 1

Din discuțiile întreprinse chiar de la început, în care ne-am ocupat de doctrinele predecesorilor noștri despre principii¹, a reieșit că Filozofia este știința principiilor². Dar am putea să ne punem chestiunea dacă trebuie să considerăm filozofia ca o știință unică sau ca mai multe³. Dacă ea se reduce la o singură știință, se poate aduce obiecția că o știință se ocupă totdeauna de contrarii⁴, pe cînd știut e că principiile nu sînt contrarii între ele⁵. Iar dacă filozofia nu se reduce la o singură știință, ce fel de științe trebuie să admitem ca formînd obiectul ei ?

Ne mai întrebăm apoi⁶ dacă sarcina de a studia principiile demonstrației revine unei singure științe sau mai multora ? Iar dacă sarcina aceasta revine doar uneia, ne întrebăm : de ce să revină mai degrabă acesteia decît oricărei alteia ? Iar dacă menirea aceasta aparține mai multor științe, ce fel de științe trebuie să fie acestea ? Pe urmă⁷, este de știut dacă toate substanțele alcătuiesc obiectul filozofiei sau nu. Iar dacă nu toate intră în domeniul ei, e greu de precizat care dintre ele cad în sarcina ei. Pe de altă parte, dacă filozofia se reduce la o singură știință care cercetează toate substanțele, nu sîntem lămuriți cum se poate ca aceeași știință să se ocupe de mai multe substanțe⁸. Apoi am vrea să știm dacă ea se ocupă

¹ I (A), 3—10.

² Știința primelor principii.

³ Cf. III (B), 1, 995 b, 6 și 2, 996 b, 26 și urm.

⁴ Despre știința contrariilor s-a văzut mai sus că Aristotel ne vorbește mereu. Vezi Bonitz, *Ind.*, 247 a, 13 și 64 a, 27.

⁵ Sînt principii prime de la care pornim.

⁶ Aristotel se referă la aceeași aporie III (B), 1, 995 b, 6—10 și 2, 996 b, 26—997 a, 15. Este vorba de a se studia principiile demonstrației și, totodată, cele patru cauze.

⁷ Problema o pune Aristotel tot acolo.

⁸ Căci, încă o dată, știința contrariilor e una, iar substanțele nu sînt între ele contrarii.

numai de substanțe sau și de accidente⁹. Căci, dacă există o demonstrație pentru accidente, apoi nu tot așa e pentru substanțe. Iar dacă există pentru fiecare din aceste categorii două științe diferite, care sînt aceste științe și care din ele amîndouă constituie filozofia propriu-zisă? În acest caz, știința ce procedează prin demonstrații ar constitui filozofia cu privire la accidente, iar cea relativă la principii ar fi știința substanțelor. Obiectul științei, în cercetarea căreia sîntem noi acum, nu-l vor constitui nici cele patru cauze de care am vorbit în tratatul *Despre fizică*¹⁰, întrucît, în primul rînd ea nu se ocupă de cauzele finale. Într-adevăr, ținta sau scopul se confundă cu Binele, iar acestea nu se află decît în domeniul activității practice și la lucrurile ce se află în mișcare. Scopul — căci așa e felul său — se confundă cu Primul Mișcător, iar la lucrurile nemișcate nu poate fi vorba de un Prim Mișcător¹¹.

În genere e vorba de a ști dacă știința pe care o căutăm se ocupă cu substanțele sensibile sau nu, și, în acest din urmă caz, de care altfel de substanțe se ocupă ea¹². Dacă ea îmbrățișează altfel de substanțe, acestea vor fi sau Ideile, sau Obiectele matematice. Cît despre Idei, e limpede că ele nu există¹³, și, chiar dacă am admite existența lor, tot mai subzistă o dificultate: de ce nu se întîmplă și cu lucrurile pentru care există Idei același lucru ca și cu Obiectele matematice¹⁴? Iată ce vreau să spun: se consideră aceste obiecte ca ceva intermediar între Idei și lucrurile sensibile, anume ca un al treilea element alături de Idei și de lucrurile pămîntene, deși nu se admite un al treilea om sau un al treilea cal în afara

1059 b

⁹ Problemă atinsă III (B), 1, 995 b, 18—27 și 2, 997 a, 25—34. Asupra imposibilității de a demonstra substanța și esența lucrurilor vezi III (B), 2, 997 a, 31; VI (E), 1, 1025 b, 10 și *Anal. sec.*, II, 3. Această imposibilitate este o consecință a deosebirii aristotelice dintre definiție și demonstrație. Substanțele se definesc, atributele accidentale se demonstrează.

¹⁰ II, 8. Cele patru cauze sînt: cauza materială, cauza formală, cauza motoare și cauza finală. Textul de față este destul de deficient și a fost citit în mai multe feluri. El cîștigă dacă este confruntat cu III (B), 2, 996 a, 25—38. Binele este scopul la care se tinde, „ceea ce face ca”: dar a tinde înseamnă a te mișca, a te schimba, iar acțiunea, care implică mișcare, este obiect al unor științe practice, deosebite de științele teoretice — cum este filozofia primă. Aceasta lasă deci în afară cauza finală.

¹¹ Care este principiul mișcării.

¹² În III (B), 1, 995 b, 13—18 și 2, 997 a, 34—998 a, 19, Aristotel a ridicat problema crucială dacă pot exista alte feluri de substanțe decît cele sensibile. Dacă nu există decît substanțe sensibile, filozofia primă nu se va deosebi de știința naturii sensibile.

¹³ Ele nu au existență separată.

¹⁴ Pentru platonicieni, obiectele matematice sînt intermediare, așa cum sînt de pildă triunghiurile matematice, față de Ideea de triunghi și de triunghiurile din lumea sensibilă (cum ar fi un fronton triunghiular pe o clădire). Aristotel combate cu hotărîre această teorie platoniciană; divorțul se afirmă în *Protrepticos*, scriere a lui Aristotel, celebră în antichitate, despre care nu știm direct mare lucru, și se accentuează în dialogul aristotelic intitulat *Despre filozofie*, din care ne-au rămas fragmente. Cf. și *supra* III (B), 2, 997 b, 12—34 și *infra* XIII (M), 2, 1076 b, 39—1077 a, 14.

Omului în sine și a omului individual ori a Calului în sine și a calului individual ¹⁵. Dar, dacă nu există aceste Obiecte matematice pe care le afirmă ei, cu ce trebuie să admitem că se ocupă matematicianul ? Desigur că nu cu lucrurile sensibile ¹⁶, căci nici unul din acestea nu are însușirile pe care le cer științele matematice. Știința pe care o căutăm acum ¹⁷ nu se ocupă de Obiectele matematice, căci nici unul din acestea nu există ca ceva separat, și știința căutată de noi nu se îndeletnicește nici cu lucrurile sensibile, căci acestea sînt vremelnice.

În genere, am putea să ne întrebăm de ce știință ține studiul dificultăților privitoare la materia Obiectelor matematice. De bună seamă că ele nu țin nici de fizică, deoarece toate preocupările fizicianului îmbrățișează lucrurile ce au în ele însele principiul mișcării și al repausului ¹⁸. Aceste dificultăți nu țin nici de știința ce se ocupă cu demonstrația și cu știința ¹⁹ căci demonstrația și știința constituie tocmai obiectul cercetării științei căutate. Nu ne mai rămîne decît să admitem că știința pe care o căutăm, adică filozofia primă, este aceea care se îndeletnicește cu studiul acestor dificultăți.

O altă chestiune ar fi aceea de a ști dacă trebuie să socotim știința pe care o căutăm, ca fiind relativă la principiile pe care unii le numesc elemente ²⁰, pe acestea toți le consideră ca existînd în lucrurile compuse. Dar se pare că știința pe care o căutăm se referă mai de grabă la ceea ce este universal, căci orice definiție și orice știință are ca obiect universalul, nu indivizii ²¹. Astfel, ea nu ar fi altceva decît știința genurilor supreme, adică a Unului și a Ființei, căci acestea sînt mai ales genurile pe care le putem socoti că cuprind toate lucrurile și că seamănă mai mult a principii, deoarece ele sînt primele prin natura lor. De fapt, dacă ar dispărea Unul și Ființa, ar dispărea o dată cu ele toate celelalte lucruri, căci orice lucru este ființă și unul. Pe de altă parte, dacă considerăm Unul și Ființa ca genuri, diferențele vor participa în chip necesar

¹⁵ Nu este nici o rațiune adică să admitem o a treia clasă intermediară între Ideile matematice și obiectele matematice sensibile, și nu între Idei în genere (cum ar fi Ideea de Om) și indivizii sensibili (Socrate sau Callias).

¹⁶ Căci obiectele matematice ca atare nu cuprind materia fizică ; pentru un matematician, un cerc de lemn nu se deosebește întru nimic de un cerc de aramă.

¹⁷ Adică filozofia primă. Ea nu studiază obiectele matematice ca obiecte separate, dar nici ca angajate în sensibilul vremelnice, care nu are demnitate suficientă.

¹⁸ În timp ce obiectele matematice sînt nemîșcate.

¹⁹ Adică nici de analitică, știința a demonstrației în sine, în afară de orice conținut.

²⁰ Elementele fiind focul, aerul, apa și pămîntul. În legătură cu teoriile fiziologilor vezi III (B), I, 996 a, 8 și în genere III (B).

²¹ Lucrurile compuse sînt indivizii ; numai ei există cu adevărat. Dar știința se referă numai la universalii, desfăcuți din complexitatea concretului individual.

la Ființă și la Unul, pe cînd, în realitate, nici o diferență nu participă la genul său ²² și de aceea s-ar părea că Unul și Ființa n-ar trebui considerate nici ca genuri, nici ca principii ²³. Apoi, dacă ceea ce e mai simplu are caracterul de principiu într-o măsură mai mare decît ceea ce are mai puțin acest caracter și dacă, pe de altă parte, ultimele specii dintr-un gen sînt mai simple decît genurile lor — întrucît ele sînt indivizibile, pe cînd genurile se divid într-o mulțime de specii diferite —, ar urma că speciile, pe cît se pare, sînt principii într-o măsură mai mare decît genurile. Dar, cînd ne gîndim că, dacă suprimăm genurile, suprimăm o dată cu ele și speciile lor, se pare că genurile au mai degrabă caracterul de principii, căci principiul este ceea ce, odată desființat, atrage după sine desființarea tuturor celorlalte cuprinse în el. Acestea și altele de același fel ²⁴ sînt dificultățile de care ne lovim. 1060 a

CAPITOLUL 2

Apoi ne întrebăm dacă trebuie să admitem că mai există ceva în afara lucrurilor individuale și dacă știința în discuție se ocupă cu acestea sau nu ²⁵? Dar lucrurile individuale sînt infinite la număr. Pe lîngă lucrurile individuale însă, mai există genuri și specii, care nu constituie, după cum am văzut ²⁶, obiectul științei pe care o căutăm. Am arătat doar de ce acest lucru e peste putință. În genere însă se pune întrebarea dacă trebuie să considerăm substanța ca existînd separată, pe lîngă substanțele sensibile, adică în afara lucrurilor pămîntești ²⁷ sau nu, sau dacă trebuie să admitem că doar acestea din urmă există și că ele constituie obiectul filozofiei. Dar

²² Într-adevăr, ceea ce participă la genul *animal* nu este diferența *rațional*, ci specia *om*. Atributul *rațional* este o simplă calitate a unei specii care participă la gen.

²³ Aristotel vrea să spună că dacă diferențele specifice nu participă la genuri, ele participă la Unul și la Ființă, fiecare diferență avînd ființă și unitate ca orice lucru. Deci Unul și Ființa nu sînt genuri.

²⁴ Adică aporiile ce au apărut în cartea III (B), pe care Aristotel se va strădui să le rezolve unele după altele.

²⁵ Aristotel revine la problema ce și-o trasează III (B), 1, 995 b, 30. Genurile sînt cele o realitate separată de lucrurile individuale? În fond capitolul de față are mai ales ca obiectiv reluarea temelor în discuție în cartea III (B), cap. 4—6. Referindu-se la poziția pe care o adoptă Aristotel în capitolul de față și în cel următor, Lenin notează în *Caiete filozofice*, (în *Opere*, vol. 38, p. 375): „Avem aici punctul de vedere al materialismului dialectic, dar în mod întîmplător, neconsecvent, nedezvoltat, efemer”.

²⁶ 1, 1059 b, 24—38.

²⁷ Așa cum preconizează platonicienii.

se pare²⁸ că noi căutăm o anume altă substanță, iar scopul ce ni-l propunem e de a vedea dacă există ceva separat, care există prin sine și care nu e inerent lucrurilor sensibile. Apoi, dacă admitem că există vreo altă substanță, în afara celor sensibile, în afara căror lucruri sensibile trebuie s-o socotim că există²⁹. În definitiv, de ce să admitem că această substanță deosebită corespunde mai degrabă oamenilor sau cailor decât altor viețuitoare, sau, în genere, lucrurilor neînsuflețite? Apoi, faptul de a orîndui un număr de substanțe deosebite și eterne egale ca număr cu cele sensibile și vremelnice ar apărea ceva lipsit de rațiune. Dar dacă principiul pe care-l căutăm noi acum nu e separat de corpuri, ce alt principiu am pune în locul lui, mai degrabă decât materia³⁰? Dar materia nu există în act, ci doar în potență³¹. În acest caz, forma și înfățișarea³² ar fi mai indicate decât materia să joace rolul de principiu. Aceasta însă este ea însăși pieritoare, așa că nu aflăm nici o substanță veșnică, care să existe separată și în sine³³. Decît, presupunerea aceasta e absurdă, căci e firesc să existe așa ceva, și aproape toate mințile de seamă se ocupă cu căutarea unui asemenea principiu și substanțe, încredințate de existența ei. De altfel, cum ar putea să existe rînduială din Univers, dacă n-ar fi vreo Ființă veșnică, despărțită de el, și dăinuind neconținut?

Afară de aceasta³⁴, dacă există o substanță și un principiu care, prin natura sa, e de felul aceluia pe care-l căutăm noi acum, și dacă el este unic pentru toate lucrurile, deopotrivă pentru cele veșnice, ca și pentru

²⁸ Asupra acestui „dar se pare“ ar fi multe de spus. Aristotel nu acordă în fond o adevărată existență și o adevărată substanțialitate decât realităților concrete sensibile; individul este deci substanța primă. Dar indivizii, înfiniți în numărul și în variațiile lor, nu prezintă quidditatea pe care trebuie să o găsim în substanță. Cînd vrem să definim substanța, obiect al filozofiei, *se pare* deci că necesitățile ne vor îndepărta de simplul individ concret și că ne vom referi la principiile comune ce se vor afla în lumea lucrurilor individuale ca realități de o altă ordine și care vor constitui substanțe secunde. Asupra substanței prime și substanței secundे vezi *Categ.*, 5, 2 a, 11—14, dar și *Metaf.*, VII (Z), 6, 1031 b, 31; 11, 1037 b, 3; IX (Θ), 7, 1049 a, 35; XII (Λ), 5, 1071 a, 24—29; VIII (H), 1, 1042 a, 16 etc. Cf. și Bonitz, *Index*, 645 a, 21—26.

²⁹ Cu alte cuvinte, dacă avem astfel de substanțe în afara lucrurilor sensibile, sînt ele legate de toate lucrurile sensibile sau numai de unele, și anume de care? Problema se pune iarăși față în față cu teoria platoniciană a Ideilor, platonicienii neștiind să precizeze despre ce fel de lucruri există Idei (de pildă, obiectele dezgustătoare participă ele la Idei?). Orientarea lui Aristotel, în legătură cu aceste obiecții, e net materialistă.

³⁰ Într-adevăr, ce principiu, mai curînd decât materia, ar putea să fie la baza unui individ din lumea corpurilor sensibile?

³¹ Cf. IX (Θ), 6, 1048 a, 30—35.

³² Fiind ceea ce actualizează materia.

³³ Adică, dacă materia nu este principiul căutat, apoi nici forma, care ordonă și definește materia, căci este trecătoare și nu există decât ca o componentă vremelnică în lucruri. Așa că nimic nu ar fi substanță, ceea ce este absurd.

³⁴ Aristotel revine la aporia din III (B), 996 a, 3—4 și III (B), 4, 1000 a, 5—1001 a, 3.

cele vremelnice, se pune întrebarea : de ce, dacă principiul e același pentru toate lucrurile, unele lucruri, ce depind de acest principiu, sînt veșnice, iar altele nu sînt veșnice ? Lucrul acesta n-are nici o rațiune. Dar, dacă există un principiu al celor vremelnice și, deosebit, un altul al celor nevremelnice, dificultatea va fi aceeași, dacă admitem că atît un principiu, cît și celălalt sînt eterne. Căci, dacă principiul lucrurilor vremelnice este etern, de ce lucrurile ce țin de el nu sînt și ele eterne ? Dar, dacă admitem că principiul celor vremelnice este vremelnic, înseamnă că el își trage obîrșia dintr-un alt principiu, iar acesta din altul, și așa mai departe la infinit ³⁵.

Apoi, dacă admitem ³⁶ principiile care par a fi imobile în cel mai mare grad, adică Unul și Ființa mai întii dacă nici unul, nici altul nu înseamnă un lucru individual și nici o substanță, cum vor putea aceste principii să existe separat și în sine ? Dar tocmai de acest fel trebuie să fie principiile veșnice și prime pe care noi le căutăm ³⁷. Dacă însă Unul și Ființa arată un lucru determinat și o substanță, atunci toate lucrurile vor fi substanțe ³⁸, căci Ființa este predicatul tuturor lucrurilor, iar Unui cel puțin al unui număr de lucruri ³⁹. Dar e fals că toate lucrurile sînt substanțe. Afară de aceasta, gînditorii ar susține ⁴⁰ că primul principiu este Unul și că Unul este substanță care apoi fac să provină din Unul și din materie numărul prim ⁴¹ și care afirmă că acest număr e substanța, cum pot ei să spună adevărul ? Cum putem noi concepe, ca fiind unul Diada și fiecare din celelalte numere compuse ? Despre asta nu ne spun nimic și, de altfel, nici nu e ușor de spus. Dar dacă admitem ca principii liniile sau ceea ce ține de ele, — adică Suprafețele primordiale ⁴², aceste lucruri, cel puțin, nu vor fi substanțe separate, ci sînt secțiuni, diviziuni, unele ale supra-

³⁵ Un principiu, ca atare, trebuie să fie veșnic ; cum un prim principiu este necesar (Cf. II (a), 2).

³⁶ Altă dificultate, care ne reîntoarce la aporia din III (B), 1, 996 a, 4—9 ; aceasta este, pentru Aristotel, problema cea mai grea ; ea este consecința crorilor celor mai mari, derivînd din pitagorism și din platonism. Vezi și III (B), 4, 1001 a, 4 și urm.

³⁷ Adică principiile trebuie să fie în lucrurile individuale.

³⁸ Mai bine zis, toate categoriile, adică și calitatea sau cantitatea sau posesiunea etc.

³⁹ Restricția aceasta pentru Unul apare ca neașteptată. Căci, pentru Aristotel, Ființa și Unul sînt corelative. Cf. IV (I), 2, 1003 b, 23. Despre chestiunea dacă Unul și Ființa sînt substanțe vezi VII (Z), 16, 1040 b, 16 ; ele nu sînt nici genuri ; cf. 1059 b, 34.

⁴⁰ Aluzia se referă la pitagoricieni și la Platon ; poate și la Speusip (Cf. Robin, *La th. platon.*, 270, notă).

⁴¹ Din opoziția Unului și a Diadei, aceasta fiind materia care se adaugă Unului spre a alcătui un cuplu de contrarii, ar deriva, pentru Platon, Numărul prim și apoi numerele în genere. Despre această presupusă generare a numerelor pe care Aristotel o combate cu tărie, vezi mai departe XIII (M), 7, 1081 a, 17 și urm.

⁴² Numite de platonicieni și Suprafețe ideale.

fețelor, altele ale corpurilor, iar punctele sînt diviziuni ale liniilor. Afară de asta, suprafețele și liniile sînt limitele acelor corpuri. Toate aceste lucruri există în alte lucruri, și nici unul din ele nu există separat ⁴³. Apoi, cum putem concepe o substanță a Unului și a punctului? Orice substanță presupune un proces de devenire, punctul însă nu, căci este doar o diviziune ⁴⁴.

O dificultate mai prezintă și faptul ⁴⁵ că orice știință are ca obiect universalul și un lucru de o anumită calitate, pe cînd substanța nu e tot una cu universalul, ci ea reprezintă mai de grabă lucrul individual și aparte. Dacă, prin urmare, știința se ocupă cu principii, cum ne putem noi închipui că principiul e o substanță? Apoi, ne întrebăm: mai există ceva afară de compus sau nu ⁴⁶? Prin compus înțeleg materia și ceea ce e împreună cu ea ⁴⁷. Dacă nu mai există nimic în afară de compus, tot ce constă din materie este pieritor; dacă însă mai există ceva, aceasta ar fi forma și înfățișarea ⁴⁸. Dar e greu de precizat la care lucruri forma este independentă de materie și la care nu. Căci e limpede că în unele cazuri, bunăoară la casă ⁴⁹, forma nu există separat. Apoi, se mai pune întrebarea dacă principiile sînt identice în mod specific sau numeric? Dacă sînt identice numericește, urmează că toate lucrurile vor fi identice ⁵⁰.

⁴³ Așa cum presupune platonismul că sînt Ideile: adică separate de lucrurile care participă la ele.

⁴⁴ Precum s-a arătat, III (B), 5, 1002 a, 32, punctul, linia și suprafața nu sînt logic susceptibile de naștere și distrugere. Asupra compusului, singur obiect al devenirii, vezi VII (Z), 8, 1033 b, 17.

⁴⁵ Cf. III (B), 1, 996 a, 10; 6, 1003 a, 7—13.

⁴⁶ Întrebarea a apărut deja, vezi *supra* 1060 a, 3—27. Cf. Bonitz, 456.

⁴⁷ Adică compusul este materia și forma.

⁴⁸ Pasajul nu este prea clar. Este însă evident că Aristotel se referă mereu la Ideile platoniciene. El pune întrebarea dacă există ceva în afara lucrurilor compuse din materie și formă? Dacă răspunsul este negativ, apoi nu există Idei nepieritoare, fiindcă ceea ce cuprinde materie este supus corupției. Dacă însă se pretinde că există ceva separat de lucrurile compuse și care dăinuiește după pieirea lor, apoi aceasta nu e materia, ea însăși pieritoare, ci cel mult forma. Or, continuă Aristotel, forma nu există separat.

⁴⁹ Casa, ca și toate lucrurile făcute de mîna omului, se confundă cu însăși forma casă; materia se rezumă în cărămizi, grinzi etc. Aristotel ne dă aici prilejul să scrutăm întreaga sa concepție despre definiție: „dialecticienii” au dezavantajul de a defini casa prin *forma singură* sau, ceea ce este același lucru, prin *scopul său*, și zic că este un adăpost; în schimb, „fizicianul” stîngaci definește casa *numai prin materie*; în primul caz îmi apare forma ruptă de orice conținut; în cel de-al doilea materia rămîne indeterminată, susceptibilă de orice actualizare. Numai dacă definesc în funcție de *materie întrunită cu forma*, spunînd că o casă este un adăpost construit din cutare material, purced ca un „fizician” bun. Cf. *De an.*, I, 1, 403 a, 25; *Anal. sec.*, II, 2, 90 a, 14—23; *Metaf.*, VII (Z), 17, 1041 a, 20 și urm.

⁵⁰ Totul se rezolvă în unitate, pluralitatea dispăre. Cf. III (B), 1, 996 a, 1 și 4, 999 b, 24—1000 a, 4.

CAPITOLUL 3

Știința filozofului are ca obiect Ființa ca fiind, considerată în chip universal, nu într-una din părțile sale. Termenul Ființă se ia în mai multe sensuri, nu numai într-unul. Dacă deci în mulțimea acestor sensuri numai cuvântul ar fi comun și nimic altceva, atunci Ființa n-ar intra în domeniul unei științe, pentru că diversele sensuri ale unui omonim nu se subsumează unuia și aceluiași gen⁵¹. Dar, dacă între aceste sensuri e ceva comun, atunci studiul Ființei va forma obiectul unei științe. Însă acest cuvânt pare a se întrebuița în sensul arătat mai înainte, adică așa cum se întrebuițează cuvântul medical și sănătos. Căci fiecare din acești doi termeni se ia în mai multe sensuri și fiecare din înțelesurile acestor termeni se referă oarecum fie la știința medicală, fie la sănătate, fie la altceva, dar fiecare din ele la același lucru⁵². Atributul medical se întrebuițează deopotrivă și pentru un raționament, și pentru un bisturiu, deoarece primul⁵³ provine din știința medicală, iar celălalt e folositor acestei științe. Tot așa e și cu termenul sănătos. Cutare lucru e sănătos pentru că înseamnă o caracteristică a sănătății, iar cutare altul pentru că produce sănătatea. Așa e cazul și cu toate celelalte cuvinte. În același fel se consideră și orice lucru că este. Socotim ceva ca fiind pentru că acest ceva reprezintă sau o modificare, sau o stare, sau o dispoziție, sau o mișcare, sau orice alt lucru de acest fel al unei Ființe, întrucit ființează.

1061 a

Deoarece însă tot ce este se raportează la ceva unitar și comun, tot așa orice contrarietate este raportată la deosebirile prime și la contrariile prime ale Ființei⁵⁴, fie că pluralitatea sau unitatea, sau asemănarea, sau neasemănarea, sau altceva constituie primele diferențe din sinul Ființei. Aceste probleme au fost rezolvate în altă parte⁵⁵. Indiferent dacă reducem tot ce există la Unul sau la Ființă, chiar dacă acești doi termeni nu sînt identici, ci înseamnă fiecare ceva deosebit, totuși, fiecare din ei poate

⁵¹ Dintr-un punct de vedere, Ființa va fi, pentru Aristotel, ca ceva ce nu are conținut, fiind un simplu cuvînt, un omonim ce se aplică unor lucruri care nu au nici un caracter comun. Cf. D. Bădărău, *L'Ind. chez Aristote*, 45. Vezi și IV (Γ), 1, încep., sau IV (Γ), 2, 1003 b, 26; în acest din urmă pasaj se vede că Unul și Ființa sînt identice prin noțiune, că sîntem cu ele în prezența unor *polionimi* (Alex., 247, 27).

⁵² Adică la o noțiune bine determinată.

⁵³ Raționamentul în domeniul medicinei.

⁵⁴ Acele deosebiri alcătuiind cupluri de contrarii, după cum se va vedea imediat mai jos.

⁵⁵ După Ps. Alex. (643, 2), referința privește tratatul *De bono*, din care ne-au rămas doar fragmente.

funcționa în locul celuilalt, de vreme ce Unul, pină la un anumit punct, este și Ființă, iar Ființa, la rindul ei, este și Unul ⁵⁶.

Am văzut că perechile de contrarii formează obiectul uneia și aceleiași științe. Între fiecare din ele și contrariul său e un raport de privațiune ⁵⁷. Totuși, în privința unora din ele se ivește o dificultate, anume cum trebuie să considerăm acest raport de privațiune când între contrarii există un termen mijlociu, cum e cazul cu noțiunile de nedrept și drept ⁵⁸. În toate aceste cazuri trebuie să admitem că privațiunea nu se raportează la definiție în întregul ei, ci numai la ultima diferență specifică. Astfel, dacă om drept e acela care, datorită unei însușiri permanente a firii sale, se supune legilor, prin om nedrept nu se va putea înțelege acela care va fi lipsit de toate elementele cuprinse în definiția dreptului, ci acela care doar în unele privințe derogă de la supunerea datorată legilor, și numai în această măsură va fi el afectat de privațiunea privitoare la noțiunea de Dreptate. Această observație se aplică și în celelalte cazuri asemănătoare.

Cum procedează matematicianul în cercetările lui asupra abstracțiilor ? El elimină mai întâi toate elementele materiale, ca greutatea sau ușurința, duritatea și contrariul ei, apoi căldura și frigul și celelalte contrarii ce țin de domeniul senzației, neținând seama de cantitatea și conținutul cu una, cu două sau cu trei dimensiuni ⁵⁹, împreună cu determinările acestor obiecte privite ca o cantitate sau un continuu, fără să le cerceteze din alte puncte de vedere ; la unele el cercetează poziția lor reciprocă și însușirile ce le revine ; la altele comensurabilitatea sau inomensurabilitatea ; iar la altele proporția ⁶⁰. În toate aceste cazuri noi stabilim că e vorba de una și aceeași știință, anume geometria. Tot așa se întâmplă și cu știința referitoare la *Ființă*. Într-adevăr, studiul accidentelor *Ființă* ca fiind și al contrarietăților cuprinse în ea ⁶¹, în calitatea ei de *Ființă*, cade în sarcina filozofiei, iar nu a altei științe. Cît despre fizică, am putea să-i atribuim studiul *ființei* nu întrucît *ființează*, ci mai degrabă numai în măsura în care

⁵⁶ Trimitem din nou la IV (Γ), 2, 1003 b, 26.

⁵⁷ Adică termenii opuși prin contrarietate sînt astfel că unul este privațiunea, iar celălalt posesiunea (ca în sănătos și bolnav) ; contrarii formează cupluri.

⁵⁸ Aristotel ia de obicei ca contrarii termenii extremi, neglijînd intermediarii posibili (de pildă, *cenușiu* între *alb* și *negru*). Iată însă că aici el consideră și privațiunea relativă ca intermediară pe exemplul omului nedrept, care suferă gradații ; omul drept s-ar raporta la diferența specifică ultimă, intrînd, ca o specie infimă, în genul acelor oameni care ascultă de legi și sînt definiți ca atare ; Ross (II, 313) accentuează această interpretare pe care declară că o preia de la Alexandru (644, 22).

⁵⁹ Care sînt, respectiv linia, suprafața și solidul.

⁶⁰ De unde considerațiile asupra figurilor asemănătoare.

⁶¹ Ca între Același și Altul, Asemuitorul și Neasemuitorul, Unul și Multiplul etc.

ființa participă la mișcare. Cît privește dialectica și sofistica ⁶², ele se ocupă cu accidentele ființelor, nu cu ființele în calitatea lor de ființe, nici de *Ființă* în sine, întrucît ființează. Rămîne așadar că filozoful e acela care se ocupă de lucrurile menționate, în calitatea lor de ființe. Deoarece, așadar, Ființa în totalitatea ei, în diversele ei accepții, este exprimată ca predicat în raport cu ceva unitar și comun, deoarece, mai departe, contrariile se află în aceeași situație — căci ele se reduc la primele contrarietăți și diferențe — și deoarece o singură știință poate să cuprindă în domeniul ei toate aceste lucruri, se poate așadar socoti ca rezolvată problema pusă la început ⁶³ adică chestiunea de a ști cum se poate ca lucruri multiple și deosebite ca gen să constituie obiectul unei singure științe.

CAPITOLUL 4

Deoarece și matematicianul se slujește de principiile generale, însă într-un fel propriu lui ⁶⁴, și principiile acestea au a fi considerate de filozofia primă. Axioma conform căreia *dacă din lucruri egale scădem părți egale resturile sînt egale*, e valabilă pentru toate cantitățile ⁶⁵, dar matematica o concepe într-un sens mai restrîns și o raportează la acea parte din material ce-i e propriu, cum, de pildă, la linii sau la unghiuri sau la numere sau la celelalte cantități, considerate acestea nu întrucît există în sine, ci întrucît fiecare din ele este un continuu cu una, două sau trei dimensiuni. Filozofia, dimpotrivă, nu se ocupă de lucrurile particulare în măsura în care fiecare din ele prezintă un accident, ci Ființă, și anume întrucît fiecare din aceste lucruri este existent. Cu fizica se întîmplă același lucru ca și cu matematica : ea se îndeletnicește cu studiul accidentelor și al principiilor lucrurilor, întrucît acestea sînt puse în mișcare nu întrucît sînt existente, pe cînd știința primă, precum am spus, studiază aceste obiecte în măsura în care substraturile lor sînt lucruri existente, dar nu întrucît sînt altceva. De aceea fizica și matematica trebuie considerate ca părți ale filozofiei.

⁶² Despre apropierea dintre dialectică și sofistică, atunci cînd Aristotel ia dialectica într-o accepție defavorabilă, vezi D. Bădărău, *Arist. et la dialect.*, p. 28—31.

⁶³ I, 1059 a, 20—23.

⁶⁴ Matematicianul adică folosește principiile aplicîndu-le obiectelor proprii matematicilor, anume geometria și aritmetica, așa precum se întîmplă în orice știință pentru obiectul ei propriu. Principiile, atunci cînd nu se aplică în particular vreunui obiect de știință, aparțin filozofiei prime.

⁶⁵ Adică pentru lucruri fizice, ca și pentru lucruri matematice.

CAPITOLUL 5

În lucruri există un anume principiu, în privința căruia nu e cu putință să ne înșelăm, ci totdeauna trebuie neapărat să facem contrariul, adică să-i recunoaștem adevărul. Acest principiu sună : nu e cu putință ca ace-
 1062 a lași lucru să fie și să nu fie într-unul și același timp. Și tot așa e cazul și cu orice altă pereche de opuse ⁶⁶. Pentru principii de acest fel nu există o demonstrație propriu-zisă, ci numai o argumentare adaptată persoanei care le contestă ⁶⁷. Într-adevăr, nu există un principiu mai sigur decît acesta, din care am putea scoate proba necesară : totuși, ca să fie o demonstrație propriu-zisă, ar trebui să existe un astfel de principiu ⁶⁸. Dimpotrivă, pe acela care afirmă ca adevărate două propoziții opuse contradictoriu, ca să-i arătăm că este în eroare, trebuie să-l facem să admită ca adevărată o propoziție care să fie identică cu principiul că același lucru nu poate să fie și totodată să nu fie în unu și același timp, dar care, ca formă totuși să nu pară a fi identică cu principiul de care ne ocupăm. Acesta e singurul fel în care putem dovedi în eroare pe cel care susține că e cu putință ca două propoziții contradictorii, privitoare la același lucru, să fie adevărate în același timp. Cei care vor să înceapă o discuție, trebuie să se înțeleagă măcar asupra unui punct comun, căci, dacă nu se respectă această condiție, cum ar putea ei ajunge în discuția lor la o comunitate de vederi ? Fiecare cuvînt trebuie să însemne un anumit lucru și să aibă un sens precis, și nu echivoc, adică să nu aibă mai multe înțelesuri ; iar cînd acesta e cazul, să se precizeze în care anume sens e luat cuvîntul întrebunțat. Astfel, acela care afirmă că cutare lucru este și totodată nu este, înseamnă că nu spune ceea ce spune, că adică cuvîntul nu înseamnă ceea ce de fapt înseamnă, lucru care e peste putință. Prin urmare, dacă e vorba ca cutare lucru anume să însemne ceva precis, e peste putință ca afirmația contradictorie să fie adevărată. Ceva mai mult : dacă cuvîntul înseamnă ceva anume și această semnificație e recunoscută ca adevărată, lucrul respectiv trebuie neapărat să aibă această însușire, iar noi știm că ceea ce e necesar e peste putință să nu existe. De unde rezultă că propoziții contradictorii despre același subiect nu pot fi ade-

⁶⁶ În primul caz, un lucru (singular) nu poate să fie sau să nu fie în același timp ; în cazul al doilea, tot într-un același timp, un același lucru (singular) nu poate fi opusul său, albul, de pildă, neputînd fi negru.

⁶⁷ Este vorba de argumentul zis *ad hominem*, prin care acela care raționează îl reduce pe adversar la tăcere folosind elemente ce nu au nevoie a fi universal valabile, ci se referă numai la o inconsecvență a adversarului.

⁶⁸ Adică principiul contradicției nu ar fi de demonstrat decît întemeindu-ne tocmai pe acest principiu.

vărate⁶⁹. Apoi, când afirmația nu cuprinde mai mult adevăr decît negația, atunci propoziția prin care se spune să *cutare e om* nu e cu nimic mai adevărată decît aceea prin care se spune că respectivul *nu e om*. De aici ar reieși că cel care afirmă că omul nu e cal ar spune adevărul într-o măsură mai mare, sau, oricum, într-o măsură nu mai mică, decît atunci cînd ar afirma că respectivul nu e om. Așa că nu s-ar greși nici cînd s-ar spune că același om este cal, de vreme ce s-ar admite că propozițiile contradictorii pot fi deopotrivă adevărate. În felul acesta rezultă că aceeași ființă este om, cal sau orice alt animal am vrea.

Așa că nu există o demonstrație propriu-zisă a acestui fel de principii, dar există totuși o dovadă suficientă împotriva celui care admite o asemenea teorie. Cred însă că chiar pe Heraclit, dacă l-am fi întreat după această metodă, ușor l-am fi silit să recunoască că nu e nicicînd cu putință ca două propoziții contradictorii să fie adevărate în același timp despre același lucru⁷⁰. De fapt însă, Heraclit a îmbrățișat această părere pentru că el însuși nu prea a înțeles ce vrea să zică. Căci, în general vorbind, dacă am admite că e adevărat ceea ce afirmă Heraclit, că adică ambele contradictorii sînt adevărate într-unul și același timp, atunci ar rezulta că însăși această afirmație a lui nu este adevărată⁷¹. Căci, după cum atunci cînd, separînd cele două propoziții, afirmația nu cuprinde mai mult adevăr decît negația, tot astfel atunci cînd afirmația și negația sînt împreunate spre a forma oarecum o afirmație, negația nu va cuprinde mai

⁶⁹ Problema, cu aceleași argumente privitoare la demonstrațiile indirecte ale principiului non-contradicției, apare deja IV (Γ), 4. Ath. Joja, *Studii de logică*, p. 202, observă că, cu acest prilej, principiul contradicției, enunțat sub o formă pozitivă, se transpune în principiul identității, ceea ce este cu atît mai important, cu cît Stagiritul nu dă o formulare mai directă a acestui principiu în *Metafizică*; vezi comparativ textul din *Anal. pr.*, I, 32, 47 a, 8.

⁷⁰ Aristotel forțează aici nota cu privire la principiul de bază al dialecticii naive heracliteene, conferindu-i o valoare ontologică și logică absolută. Impasul pe care îl prezintă nu putea fi ridicat decît în lumina materialismului dialectic, care corespunde necesităților științelor contemporane, ce se află la un alt nivel, la un alt stadiu de dezvoltare decît știința antichității grecești. Despre toate acestea ne lămurește Engels în *Dialectica naturii*, București, Edit. politică, 1959, p. 193—194: „Pentru un astfel de stadiu de dezvoltare a științelor naturii, în care toate deosebiriile se contopesc în trepte intermediare, toate contrariile trec unul în altul prin mijlocirea verigilor intermediare, nu mai e suficientă vechea metodă de gîndire metafizică. Dialectica, care nu cunoaște hard and fast lines [linii de demarcație riguroase și precise] și nici acel «sau — sau» absolut, general valabil, dialectica, care face ca diferențele fixe ale metafizicii să se transforme una în alta și, în anumite cazuri, admite alături de «sau — sau» și pe «atît una cît și cealaltă»... și mijlocește contrariile, reprezintă în ultimă instanță singura metodă de gîndire care corespunde acestui stadiu de dezvoltare”.

⁷¹ Cu alte cuvinte, aserțiunea că principiul de contradicție nu este valabil implică și că această aserțiune nu e valabilă.

mult adevăr decît întregul prezentat sub formă de afirmație⁷². Iar că nu e cu putință să afirmăm ceva care să fie adevărat, apoi rezultă că însăși această afirmație, anume că nu există nici o afirmație care să fie adevărată, este falsă⁷³. Dar dacă există o afirmație adevărată, atunci e redusă la neant teoria acelor care susțin asemenea păreri prin care desființează cu desăvîrșire orice raționament.

CAPITOLUL 6

Teoria lui Protagora e asemănătoare cu cea de mai sus⁷⁴. El susținea că omul este măsura tuturor lucrurilor, ceea ce revine la a afirma că ceea ce i se pare fiecăruia există în realitate. Dacă ar fi așa, ar rezulta că același lucru este și nu este, că e rău și bun și că toate afirmațiile contradictorii sînt deopotrivă de adevărate, pentru că adesea același lucru îi pare frumos unuia, pe cînd altuia tocmai dimpotrivă, și ceea ce ne apare fiecăruia din noi este măsura lucrurilor. Chestiunea s-ar putea rezolva dacă cercetăm izvorul acestei concepții. Unii sînt de părere că ea a luat naștere din teoria filozofilor naturaliști⁷⁵, iar alții că ea a provenit din faptul că nu toți oamenii capătă aceleași senzații de la aceleași lucruri, ci unora, de pildă, le pare dulce ceea ce altora le pare amar.

O părere comună a tuturor filozofilor naturaliști este aceea că nimic nu provine din Neființă, ci că toul vine din Ființă. Dacă, prin urmare, albul nu poate proveni din ceea ce e perfect alb și, neconținînd nimic ne-alb într-însul, albul trebuie să provină din ceea ce nu e alb, așa că, după părerea filozofilor naturaliști, albul ar proveni din Neființă⁷⁶, afară numai dacă nu admitem că același lucru din care a provenit albul

⁷² Argumentul l-am întilnit deja sub o formă puțin deosebită în IV (Γ), 4, 1008 a, 4—7. Aici am putea să-l formalizăm după cum urmează: dacă *A este B* nu e mai adevărat decît *A este non-B* apoi nici *A este B* și *non-B* nu va fi mai adevărat decît *A nu este nici B, nici non-B*.

⁷³ Cf. IV (Γ), 8, 1012 b, 11—18.

⁷⁴ Aristotel continuă să argumenteze în capitolul de față în favoarea principiului de contradicție. Criticile pe care le-a formulat cu privire la filozofia lui Heraclit sînt în fond valabile în ce-l privește numai pe Protagora. Aceste critici apar deja în IV (Γ), 5 și 6.

⁷⁵ Așa-numiții fiziologi sau fiziologiști; în ochii lui Aristotel, acei filozofi care, contrar platonicienilor, explică fenomenele numai prin cauze naturale, accesibile observației și experienței. Prin aceasta, Aristotel alătură filozofi care aparțin unor școli foarte diferite, nici măcar toate materialiste. Mulțimea și varietatea acestor teorii ar fi dus, la convingerea, după Aristotel, că adevărul ar fi ceea ce crede fiecare.

⁷⁶ Ceea ce ar fi absurd.

era la început și alb și ne-alb⁷⁷. Dar nu e greu să rezolvăm această problemă. Noi am arătat doar în cărțile noastre despre fizică⁷⁸ în ce sens ceea ce devine ia naștere din Neființă și în ce sens din Ființă. Cit privește însă faptul de a căuta să atribuim aceeași importanță părerilor și născocirilor⁷⁹, aceluia ce nu se găsește de acord nici chiar între ei înșiși, cred că ar fi o naivitate. E limpede că sau unii sau alții dintre ei se înșeală în mod necesar, și lucrul se învederează din ceea ce se petrece cu senzația. Într-adevăr, același lucru nu pare niciodată unora dulce, iar altora amar, decît în cazul cînd simțul respectiv, care e chemat să-și dea seama despre gusturile în discuție, este la anumite persoane stricat sau tocit⁸⁰. Dar, dacă așa stau lucrurile, trebuie să luăm drept criteriu anumite persoane cu simțul sănătos, iar nu să le luăm pe celelalte. Afirm același lucru despre Bine și Rău, despre Frumos și Urît, și despre însușiri asemănătoare. A susține o astfel de părere e totuna cu a crede că lucrurile sînt în realitate așa cum li se înfățișează aceluia care-și apasă partea de jos a ochiului cu degetul, făcînd ca ceea ce este un lucru să apară ca două; ceea ce ar reveni la a fi incredințat mai întîi că există două obiecte, pentru că vezi două, iar după aceea că nu mai este decît unul, pentru că aceia care nu-și mișcă globul ochiului văd doar un obiect, nu două⁸¹.

În genere, e absurd să cauți a judeca adevărurile după lucrurile materiale ce se schimbă într-una și nu stăruie niciodată în aceeași stare; cînd cauți adevărul, trebuie să te bizui pe cele ce rămîn pururea aceleași și nu suferă nici o schimbare⁸², cum sînt, de pildă, corpurile cerești ce nu ni se înfățișează o dată într-un fel, iar altă dată în alt fel, ci rămîn aceleași mereu, și nu iau parte la nici o schimbare.

Apoi, dacă există mișcare, există și ceva care să fie mișcat, și orice lucru este mișcat pornind de la un lucru și tinzînd spre alt lucru. Deci ceea ce este mișcat trebuie să se afle mai întîi în punctul de la care el e pus

⁷⁷ Drept care principiul contradicției ar fi fals.

⁷⁸ *Fiz.*, I, 7—9; *Despre naștere și distrugere*, I, 3, 317 b, 14—319 b, 5. Aceste pasaje se referă la deosebirea aristotelică dintre potență și act. Aristotel ar fi putut cita, referitor la această deosebire, și texte care le-am întîlnit în *Metafizică*; cf. de pildă, IX (Θ), 1—9; IV (Γ), 4, 1007 b, 29; V (Δ), 12.

⁷⁹ Despre apropierea dintre noțiunile de opinie și de născocire (δόξα și φαντασία) vezi Waitz, I, 444.

⁸⁰ Relativitatea senzațiilor își are așadar originea într-o stare anormală a omului care simte. Cf. IV (Γ), 5, 1010 b, 5—26. Prin analogie, judecăm și relativitatea tuturor cunoștințelor; adevărul nu poate fi decît unul și același pentru cel cu mintea sănătoasă.

⁸¹ Materialismul lui Aristotel se întemeiază acum pe condițiile experienței, care pot fi normale sau anormale. Faptul că acestea sînt variabile nu pune în discuție principiul contradicției.

⁸² În afară, bineînțeles, de mișcarea lor. Iar în ce privește mișcarea, Aristotel va arăta la paragraful următor (r. 17—21) că ea nu implică contradicția.

în mișcare și apoi să nu mai fie în același punct. Mai trebuie, pe de altă parte, ca lucrul în chestiune să se miște spre celălalt lucru și, la un moment dat, să și fie la destinație, pentru ca în felul acesta propozițiile contradictorii să nu mai poată fi ambele adevărate în același timp, cum susțin unii.

Încă ceva : dacă din punctul de vedere al cantității lucrurile materiale curg într-una ⁸³ și se mișcă și, dacă admitem acest lucru — măcar că nu e adevărat —, ne întrebăm de ce nu rămân aceste lucruri aceleași, măcar din punct de vedere calitativ ⁸⁴ ? De fapt se pare că pricina pentru care s-a admis că propozițiile contradictorii sint adevărate despre același lucru stă mai ales în convingerea că în corpuri cantitatea nu sălășluiește, ceea ce ne îngăduie să admitem că același corp are patru coți și totuși nu are patru coți. Dar substanța unui lucru se judecă în raport cu calitatea lui ; ea determină natura lucrului, pe cînd cantitatea e de domeniul nedeterminatului ⁸⁵.

Ne întrebăm apoi de ce, cînd medicul ne prescrie să ne hrănim cu cutare aliment, noi ne conformăm ? De ce, de pildă, acest lucru ar fi, să zicem, mai degrabă piine decît altceva ? Căci atunci ar fi indiferent dacă îl consumăm sau nu ⁸⁶. Dar luînd hrana prescrisă o luăm încredințați că într-adevăr lucrul ce ni se dă este aliment. Și n-ar fi trebuit să fie așa dacă n-ar subzista în lucrurile sensibile o realitate naturală permanentă, ci toate ar fi într-o continuă mișcare și curgere. Apoi, dacă e adevărat că noi ne transformăm neîncetat și niciodată nu persistăm în aceeași stare, ce e de mirare că, la fel ca la cei bolnavi, lucrurile sensibile nu ne apar niciodată ca fiind aceleași ? De fapt, bolnavilor însușirile sensibile ale lucrurilor nu le par a fi aceleași, pentru că nu sint în aceeași stare ca atunci cînd sint sănătoși, dar aceasta nu înseamnă că lucrurile materiale, ele însele, au participat la această schimbare ; numai că ele, aceste obiecte sensibile, prilejuiesc bolnavilor senzații diferite, și nu aceleași. Și ar trebui, de bună seamă, să se întîmple neapărat și cu cei sănătoși același lucru, dacă schimbarea de care am vorbit mai sus ar avea loc și în simțurile lor. Prin urmare, dacă, atunci cînd sintem sănătoși ⁸⁷, nu ne schimbăm, ci rămînem aceiași, urmează că trebuie să fie ceva permanent ⁸⁸.

⁸³ Acum Aristotel caută să răspundă direct lui Heraclit.

⁸⁴ Calitatea fiind forma care conferă lucrului ființa.

⁸⁵ Vezi nota precedentă.

⁸⁶ Aristotel îl pune pe adversar în prezența faptelor pe care acesta dovedește că le admite în viața zilnică.

⁸⁷ Propoziția dintre virgule este un adaos al traducătorului menit să facă fraza mai clară.

⁸⁸ Și deci nu îngăduie contradicție.

Față de cei care au ajuns la aceste dificultăți pornind de la un raționament⁸⁹ nu e ușor să rezolvi problemele puse, dacă ei nu admit un principiu sau o axiomă pentru care să nu mai ceară o demonstrație; căci numai astfel se poate face o dovadă sau o demonstrație. A nu admite un asemenea principiu înseamnă a desființa orice discuție și, în genere, orice raționament. Față de astfel de adversari nu poți aduce nici un argument⁹⁰. Însă acelor care se găsesc în nedumerire din pricina dificultăților tradiționale⁹¹ e ușor să le răspundem și să risipim motivele ce provoacă îndoiala în sufletul lor. Aceasta reiese din cele spuse mai sus⁹². Din aceste observații rezultă în mod evident că nu se poate ca niște propoziții contradictorii să fie adevărate despre același lucru în același timp și că, tot astfel, nici contrariile nu pot fi adevărate, deoarece orice contrarietate implică în sine o privațiune, lucru care apare evident dacă reducem definițiile contrariilor la principiul lor⁹³.

De asemenea, un termen mijlociu între două contrarii⁹⁴ nu poate fi afirmat despre unul și același lucru⁹⁵. Să presupunem că lucrul în discuție este alb. Dacă spunem că el nu e *nici alb, nici negru*⁹⁶, vom face o eroare; căci ar rezulta că obiectul este alb și, totodată, nu e alb⁹⁷. Una din cele două propoziții contopite la un loc trebuie să fie adevărată privitor la obiectul nostru, iar cealaltă constituie o contradicție față de alb. Vom fi deci deoptrivă în eroare, fie că admitem teoria lui Heraclit, fie

⁸⁹ Aristotel îi are în vedere acum pe acei adversari care resping principiul contradicției întemeindu-se pe un raționament; el obiectează că nu se poate stabili acest principiu tot pe cale de raționament. Cf. IV (I'), 5, 1009 a, 16—22; 6, 1011 a, 9—14.

⁹⁰ Trebuie să înțelegem că Aristotel definește felul lor de a trata problema, iar nu că se dă bătut.

⁹¹ Dificultățile acestea se găsesc în aporiile vechilor filozofi greci.

⁹² În cele ce precedă, Aristotel, neglijându-i pe sofistii care discută numai pentru a arăta că și-au însușit arta discuției, i-a combătut deci pe filozofii care, ca vechii fiziologiști, merită toată atenția.

⁹³ O dată mai mult, Aristotel insistă asupra deosebirii ce există între termeni contradictorii și termeni contrarii. Chestiunea este tratată în toată amploarea în *Categ.*, 10 și 11 și *Metaf.*, X (I), 4; dar dacă este vorba să ne referim în special la contrarietate față de privațiune și de contradicție, se poate consulta *Metaf.*, IV (I'), 6, 1011 b, 15—23. Să reținem, pentru cele ce urmează imediat, că contradictorii sînt ca *alb* și *ne-alb*, iar contrarii ca *alb* și *negru*.

⁹⁴ Cum ar fi mijlociul *cafeniu* între extremele contrarii *alb* și *negru*.

⁹⁵ Aici avem de-a face cu o omisiune evidentă, pe care unii traducători nu au tolerat-o, astfel că au introdus un adaos, precum: „atunci cînd unul dintre contrarii este afirmat”. Corecțiunea se face de la sine prin presupunerea din capul frazei următoare.

⁹⁶ Că adică este *cafeniu*.

⁹⁷ Am spus din capul locului că lucrul este alb; or, dacă pretindem acum că e *cafeniu* (că nu e *nici alb, nici negru, ci la mijloc*), înseamnă că pretindem totodată că e și alb și *ne-alb*, ceea ce contravine principiului contradicției.

că o admitem pe aceea a lui Anaxagora⁹⁸. Astfel, am putea afirma ambele contrarii despre același lucru. Căci atunci cînd Anaxagora afirmă că în orice lucru există o parte din orice alt lucru, el spune prin aceasta că, de pildă, nimic nu e mai degrabă dulce decît amar, și tot așa e cazul cu toate celelalte perechi de contrarii, pentru că, după el, orice este în orice, nu numai în potență⁹⁹, ci și în act și ca ceva separat.

Tot astfel, este peste puțină ca toate propozițiile să fie sau toate adevărate sau toate false, atît din pricina multor altor dificultăți inerente acestei teorii, cît mai ales pentru că, dacă cineva va spune că totul e fals, nu va fi adevărată nici afirmația că totul e fals ; iar pe de altă parte, dacă va spune adevărat că toate afirmațiile sînt false, atunci afirmația sa nu va fi falsă.

CAPITOLUL 7

Orice știință e în căutarea unor principii și cauze privitoare la fiecare din lucrurile ce intră în domeniul ei¹⁰⁰. Așa face medicina, sau gimnastica¹⁰¹ și oricare din celelalte științe, fie practice, fie teoretice. Fiecare din ele își circumscrie un anumit gen de obiecte¹⁰² și se îndeletnicește cu el, studiindu-l ca pe o realitate în ființă, dar nu întrucît este ființă,

⁹⁸ Mai sus, IV (I'), 7, 1012 a, 25, Aristotel a explicat că Heraclit ar susține că tot ce este nu este, de unde ar rezulta că orice este adevărat : în vreme ce Anaxagora, pretinzînd că este un intermediu între contradictorii, ar face ca totul să fie fals.

⁹⁹ Aristotel susține că contrarii sînt în puțină, dar nu în act. Vezi mai sus, nota noastră nr. 78.

¹⁰⁰ Capitolul de față se angajează în problema pusă în primul capitol al cărții XI (K). 5. Dar această problemă este de fapt mereu prezentă în *Metafizica* lui Aristotel. Într-adevăr, încă de la începutul tratatului I (A), 1, Aristotel caută să stabilească locul metafizicii printre celelalte științe și el o va defini ca știința primelor principii și a primelor cauze. Dar acest obiect al ei este acolo încă insuficient indicat. În cartea IV (I'), de la început, Aristotel va arăta că obiectul filozofiei prime (al metafizicii deci) este *Ființa* întrucît ființează și e considerată în atributele ei esențiale. Dar ce este această *Ființă* și care este realitatea ce-i aparține ? Este ea un universal, sau un individ ? Dar, dacă este un universal, s-ar chema că ne aflăm față în față cu o simplă abstracție. Iar dacă este un individ, care va fi natura acestuia ? Cartea VI (E). se ocupă de această problemă (cap. 1) ; *Ființa* întrucît ființează este *Ființa* abstractă, adică nu este nici *Ființa* prin accident (cap. 2), nici *Ființa* ca adevăr (cap. 4). Filozofia primă are ca obiect *Ființa* în totala ei plenitudine, în vreme ce toate celelalte științe teoretice (fizica sau matematica) își au ca obiecte unele particularități ale *Ființei*. Prin aceasta chiar, metafizica iese din rîndul științelor comune, ea este știința supremă și extensivă realității întregi, în toată universalitatea și esențialitatea acesteia. Dar cum temeiul realității și al cunoașterii este substanța, Aristotel arată în cartea VII (Z) că filozofia primă este, înainte de toate, știința substantei.

¹⁰¹ Aristotel apropie medicina de gimnastică, cea dintîi avînd ca obiect sănătatea, iar cea de-a doua bunăstarea corporală.

¹⁰² Fiecare știință are deci ca obiect un gen determinat în esența acestuia.

căci această sarcină revine altei științe ¹⁰³ deosebită de ele. Fiecare din științele pomenite, luând oarecum în considerare, în fiecare gen, esența, încearcă să deducă din aceasta celelalte consecințe printr-o metodă mai mult sau mai puțin precisă. Unele științe percep esența prin ajutorul senzației ¹⁰⁴, altele și-o însușesc cu ajutorul ipotezei ¹⁰⁵. De unde, în urma unei inducții de acest fel, reiese clar că nu există demonstrație pentru substanță și esență ¹⁰⁶.

Deoarece însă există o știință a naturii, e limpede că ea va fi deosebită și de știința practică și de cea productivă ¹⁰⁷. La aceasta din urmă principiul creației se află în producător, în artist, nu în materialul prelucrat, și acest principiu este sau o artă oarecare, sau vreo altă putință. Tot așa e cazul și cu știința practică : mișcarea există mai degrabă în agentul care acționează decît în obiectul acțiunii, pe cînd știința fizicianului se ocupă de lucrurile care au în ele însele principiul mișcării. Se vede din cele de mai sus că fizica nu e nici o știință practică, nici una producătoare, ci în mod necesar una teoretică, pentru că ea trebuie să intre în una din aceste trei categorii ¹⁰⁸. Dar deoarece e necesar ca fiecare știință să cunoască într-un fel sau altul esența, spre a se sluji de ea ca de un principiu, nu trebuie să ne scape din vedere cum va trebui fizicianul să definească lucrurile și cum va trebui să dea definiții esenței ; de pildă va defini în același fel noțiunea de cîrn sau pe aceea de concav ? La definiția cîrnului se ia în considerare legătura cu lucrul material ¹⁰⁹, pe cînd la definiția concavului se face abstracție de materie. Într-adevăr, fenomenul cîrnii

¹⁰³ Filozofiei prime, pe care succesorii lui Aristotel o numesc metafizică.

¹⁰⁴ Este cazul științelor fizice.

¹⁰⁵ Cazul matematicii, al cărei obiect (unitatea, punctul) nu e accesibil simțurilor.

¹⁰⁶ Fie că obiectul este accesibil simțurilor (ca în fizică sau în medicină), fie că este sprijinit pe o ipoteză (ca în aritmetică sau în geometrie), el reprezintă un substrat (cele patru elemente pentru fizică, punctul pentru geometrie etc.), a cărui esență nu se poate descoperi prin rationament ; nu se pot determina prin demonstrație decît atributele ce derivă din aceste prime principii. Cf. III (B), 2, 997 a, 3—10.

¹⁰⁷ Științele productive se pot numi și științe practice. Asupra deosebirii dintre știință practică și știință productivă (sau poetică) se găsesc explicații mai ales la comentatorii care procedează prin confruntare de texte : în acest sens, ar fi productive acele discipline care, ca arhitectura, duc la creația unor opere distincte de agent (aici artistul) ; dimpotrivă, practica presupune o activitate interioară, imanentă a agentului. Cf. *Etica Nicom.*, VI, 5, 1140 b, 6.

¹⁰⁸ Procedînd prin eliminare, Aristotel constată că fizica nu e nici practică, nici poetică, rămîne deci să fie teoretică.

¹⁰⁹ Aristotel folosește acest exemplu ce-i este familiar pentru a arăta că concavul implică o formă ce poate conveni oricărei materii, pe cînd cîrnia este forma concavă legată de o materie, de nas. Or, fizicianul tratează mereu despre corporeitate, despre materia întrunită cu forma, adică despre cîrnie, și nu despre concavitate, adică în ultimă instanță tratează despre nas ; la fel va trata despre ochi sau despre oricare parte a trupului. În ultimă instanță, fizica are în vedere substanța formală, întrucît aceasta este angajată în materie.

se întâlnește totdeauna la un nas și de aceea în definiția ei se are în vedere și elementul material; căci cîrnie înseamnă un nas concav. E limpede așadar că și în definiția cîrniei, a ochiului și a altor părți ale trupului trebuie totdeauna să ținem seama de elementul material. Dar, deoarece există o știință a Ființei întrucît ființează, și întrucît e considerată ca ceva neapărat, trebuie să vedem dacă această știință se identifică cu fizica sau e deosebită de ea. Dar fizica se ocupă de lucruri care au în ele însele principiul mișcării, iar matematica e o știință teoretică ce tratează despre lucruri permanente, dar nu separate ¹¹⁰. Prin urmare, există o știință ce se ocupă cu ce e imobil și separat, deosebită de cele două de mai sus, dacă într-adevăr există o substanță de acest fel, nemișcată și de sine stătătoare, cum vom încerca să dovedim ¹¹¹. Și dacă există o astfel de natură printre lucrurile existente, ea se confundă de bună seamă cu divinitatea, care ar constitui primul și cel mai de seamă Principiu ¹¹².

Vedem deci că sînt trei feluri de științe teoretice: fizica, matematica și teologia. Dar științele cu acest caracter ocupă treapta cea mai înaltă în ierarhia științelor, iar dintre acestea, ultima deține primul rang, căci ea are ca obiect Ființa cea mai vrednică de slavă din toate, iar valoarea mai mare sau mai mică a fiecărei științe se măsoară după obiectul ce-i e propriu.

S-ar putea pune chestiunea dacă știința Ființei ca fiind poate fi socotită ca o știință universală sau nu. Între științele matematice, fiecare se ocupă cu un anumit gen de lucruri, pe cînd există și o matematică universală, care le cuprinde deopotrivă pe toate ¹¹³. Atunci, dacă admitem că

¹¹⁰ Gîndirea lui Aristotel cere aici o elaborare mai completă, pe care o putem mai degrabă descoperi în VI (E), 1, 1025 b, 19—1026 a, 16. Substanțele sensibile, obiect al fizicii, posedă în ele un principiu al opririi și al mișcării, o tendință de schimbare care este în firea lor; și fizica le studiază în raport cu mișcarea, iar nu întrucît ele există independent de schimbare și separate ca formă. Lucrurile matematice, pe de altă parte, nu sînt supuse mișcării, dar nu sînt nici separate; acest din urmă punct Aristotel îl consideră admis; abia în cărțile XIII (M) și XIV (N), el va încerca să-l demonstreze împotriva platonicienilor.

¹¹¹ Cf. XII (A), 6 și urm.

¹¹² Oscilațiile lui Aristotel între idealism și materialism se traduc în oscilații care îl apropie cînd de teologism, cînd de știință. Credința într-un prim principiu, rațiune universală, imobilă și separată de lume, care se confundă cu divinitatea și formează obiectul suprem al filozofiei prime, contrazice tot ce este progresist în concepția lui Aristotel și îl incită la contemplarea unor noțiuni abstracte, lipsite de viață, în cursul cărora filozofia degenerază în teologie. Scolasticii medievali s-au cramponat de acest aspect al aristotelismului și i-au dat o mare dezvoltare. Cf. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere*, vol. 38, p. 371 și 372.

¹¹³ Există științe matematice particulare care se ocupă fiecare cu un gen anumit de cantitate (de pildă cantitatea lucrurilor), dar există și o matematică generală, a cantității în sine.

substanțele naturale sînt cele dintîi dintre lucrurile existente, ar trebui ca și fizica să fie prima dintre științe. Dar dacă există o altă natură imobilă și de sine stătătoare, alta trebuie să fie și știința care se ocupă cu o asemenea natură, o știință anterioară fizicii ¹¹⁴ și posedînd caracterul de universalitate datorită tocmai acestei anteriorități ¹¹⁵.

CAPITOLUL 8

Deoarece Ființa în genere se ia în mai multe înțelesuri, iar unul dintre acestea este și Ființa zisă prin accident ¹¹⁶, trebuie să ne ocupăm de termenul Ființă luat în acest sens. Că nici una din științele tradiționale nu se ocupă cu accidentul e lucru clar. Așa, de pildă, arta de a clădi nu se ocupă de ceea ce li se va întîmpla celor ce vor locui în casa clădită ; de exemplu, dacă vor duce în ea o viață tristă sau veselă ; și tot atît de puțin se îndeltnicește cu astfel de lucruri arta țesătorului, a cismarului sau a bucătarului. Fiecare din aceste meserii se preocupă numai de propriul său obiect, adică de scopul ei propriu. Dar avem și argumente, ca : muzicantul care devine filolog va fi în același timp și una și alta , deși înainte n-a fost nici una, nici alta dar ceea ce este fără să fi fost totdeauna trebuie să fi devenit cîndva ; de aceea un astfel de om trebuie să fi devenit în același timp muzicant și filolog ¹¹⁷ ; de astfel de lucruri nu se ocupă nici o știință recunoscută, afară de sofistică. Pentru că doar ea singură are ca obiect accidentul, așa că are dreptate Platon cînd spune ¹¹⁸ că sofistul se îndeltnicește cu Neființa.

Că nici nu este posibilă o știință a accidentului este limpede pentru acei care încearcă să-și dea seama în chip lămurit ce este accidentul. Orice lucru, afirmăm noi, sau există pururea și în mod necesar — nu e vorba de necesitatea ce înseamnă o silnicie, ci de aceea de care ne slujim noi în demonstrațiile noastre ¹¹⁹ —, sau există de regulă, sau nu intră în nici

¹¹⁴ Fizica rămîne cu titulatura de filozofie secundă.

¹¹⁵ Aristotel răspunde deci la întrebarea pe care o punea la începutul cărții prezente, ca o revenire la III (B), 2 și 3.

¹¹⁶ Cf. VI (E), 2.

¹¹⁷ Concluzie sofistică, deoarece s-a stabilit de la început că omul fusese muzicant dinainte.

¹¹⁸ În *Sofistul*, 254 a.

¹¹⁹ Este vorba de necesitatea opusă contingenței care reprezintă posibilitatea de a fi și așa, dar și altfel. Un lucru este necesar cînd nu poate fi altfel.

1065 a una din aceste două categorii, ci există așa, la întâmplare. Ca, de pildă, în timpul caniculei să fie răcoare, asta nu se întâmplă nici totdeauna, nici în mod necesar, și nici de regulă, dar s-ar putea întâmpla, dar nu totdeauna, nici în chip necesar, nici de regulă. Am arătat deci ce e accidentul; și că nu există o știință a lui este împiedecă. Căci știința are ca obiect ceea ce există pururea sau de regulă, iar accidentul nu intră în nici una din aceste categorii ¹²⁰.

Cum că principiile și cauzele a ceea ce există prin accident nu sînt de același fel cu acela al Ființei în sine e clar. Altfel ar urma că toate lucrurile există în mod necesar ¹²¹. Într-adevăr, dacă cutare lucru există atunci cînd există cutare alt lucru și dacă acest din urmă lucru există atunci cînd există un alt cutare lucru, iar dacă acest al treilea lucru există nu din întâmplare, ci în mod necesar, atunci va exista în mod necesar și ceea ce era pricina acestui de-al treilea lucru, și astfel pînă vom da de ceea ce se numește ultimul efect. Dar acesta ¹²² era presupus că există prin accident. Atunci totul ar fi necesar, și orice întâmplare, orice putință de a deveni sau de a nu deveni s-ar găsi astfel cu totul înlăturate din lanțul devenirilor.

Consecința ar fi aceeași, dacă am presupune drept cauză nu ceea ce este, ci ceea ce devine ¹²³, căci și în acest caz orice s-ar întâmpla s-ar întâmpla în chip necesar. Argumentarea e următoarea: mîine va fi o eclipsă dacă se întâmplă cutare lucru; și acest lucru va avea loc dacă se întâmplă cutare alt lucru, iar acesta din urmă va avea loc dacă se întâmplă cutare alt lucru. În felul acesta, dacă din timpul limitat ce există între clipa de față și ziua de mîine scoatem un interval de timp după altul, vom ajunge la momentul actual ¹²⁴. Așa că existența acestuia va atrage după sine, în chip necesar, tot ce va urma, consecința ce înseamnă că toate lucrurile se întâmplă în mod necesar.

¹²⁰ Este remarcabil pentru epoca în care a gîndit Aristotel că el ia în considerare nu numai o știință a necesarului, ci și o știință a probabilului, rămînînd în afara științei numai ceea ce Aristotel numește accident, adică întâmplătorul.

¹²¹ Se presupune că principiile și cauzele necesarului sînt deja cunoscute. Dacă accidentul ar avea de bază aceleași principii, ar fi tot una cu necesarul. Argumentarea care urmează, fiind anunțată prin „într-adevăr“, nu este tocmai în prelungirea celei precedente; căci Aristotel va demonstra, contrar celor spuse inițial, că accidentul nu se sprijină pe nici un fel de cauze, că este un joc al hazardului și un efect al unei înlănțuiri de cauze determinante, oricare ar fi natura acestora.

¹²² Adică ultimul efect, acela pe care îl observăm și care a provocat întrebarea în raport cu necesarul și întâmplătorul.

¹²³ Nu ceea ce există în momentul de față, ci ceea ce va putea surveni în viitor.

¹²⁴ Astfel că previziunea unui eveniment viitor devine posibilă pe baza unei condiții date în momentul de față. Despre exemplul eclipsei vezi Ps. Alex., 666, 9—17.

Cît privește Ființa luată în sensul de adevăr și cea luată în sensul de accident, cea dintîi constă dintr-o împletire a gîndului și dintr-o modificare survenită în acesta ¹²⁵. De aceea nici nu se caută principiul Ființei astfel concepute, ci numai al aceleia care există în afara gîndirii de sine stătătoare. Cît despre cealaltă Ființă, cea prin accident, ea nu este necesară, ci determinată, iar cauzele acestea sînt în neorînduială și în număr infinit ¹²⁶.

Finalitatea există în cele ce devin datorită naturii și în cele provenite din gîndire ¹²⁷. Întîmplarea are loc atunci cînd vreuna din cele de mai sus survine în mod accidental. Căci precum Ființa poate să fie sau prin sine, sau prin accident, tot așa e și cu cauza ¹²⁸. Întîmplarea este o cauză prin accident a ceea ce are loc în chip obișnuit cu prilejul a ceea ce e plănuit în vederea unui scop ¹²⁹. De aceea întîmplarea și gîndul se raportează la aceleași lucruri, căci alegerea intenționată nu există fără de gîndire. Dar cauzele ce dau naștere la ceea ce poate aduce întîmplarea sînt nedeterminate, de unde reiese că întîmplarea nu poate fi pătrunsă de raționamentele omului, că ea nu e o cauză decît prin accident și că, la drept vorbind, ea nu e bună sau rău, iar termenii de fericire și nenorocire se întrebuințează **1065 b** pentru marile bunuri sau rele.

Apoi, deoarece nici o ființă prin accident nu este anterioară unui lucru ce există prin sine, nici o cauză accidentală nu poate fi anterioară unei cauze în sine. Dacă, așadar, întîmplarea sau hazardul este cauza Universului, mai există totuși o cauză care îi e anterioară acesteia, și anume : Inteligența și Natura ¹³¹.

¹²⁵ Adevărul și falsul nu sînt în lucruri, lucrurile nu sînt ele însele adevărate, cum sînt de pildă bune. Cf. VI (E), 4, 1027 b, 25. Aceeași problemă a Ființei ca adevăr apare în IX (Θ), 10, dar într-o măsură modificată ; Jaeger conchide că redactarea cărții a IX-a ar fi posteroară aceleia a cărții XI, 1—8.

¹²⁶ Aristotel revine deci la concepția inițială (1065 a, 5), după care hazardul ar avea și el cauze ; în interval el s-a abătut de la această concepție, care este în fond a sa, și în care se va menține în cele ce urmează de acum încolo.

¹²⁷ Aristotel se explică mai pe larg în *Fiz.*, II, 4. Scopul poate fi în lucruri ca ceva spre care tind ca la un scop al lor și aparține deci naturii lor ; dar gîndirea urmărește și ea scopuri, ea își are socotelile ei.

¹²⁸ Cf. *Fiz.*, II, 5, 196 b, 21—25 ; 197 a, 5—12, 22.

¹²⁹ Întîmplarea îmbrățișează așadar efecte excepționale sau accesorii care au numai aparența finalității.

¹³⁰ Aristotel se așază într-o poziție pe care o lasă nerezolvată ; căci trebuie să deosebim două sensuri : a) hazardul urmează unor determinante ; b) hazardul nu corespunde unei determinări teleologice. Totuși, cf. *Fiz.*, II, 5, 197 a, 6—16 și 25—27.

¹³¹ Aristotel caută prin aceasta să aducă o obiecție materialismului atomist. În același sens, *Fiz.*, II, 6, 198 a, 5.

CAPITOLUL 9

Există lucruri care sînt numai în act, altele sînt numai în potență, dar altele sînt în act și în potență ¹³² în același timp, și anume fie în substanță, fie în cantitate, fie în celelalte categorii ¹³³. În al doilea rînd, nu există mișcare în afară de lucru ¹³⁴, căci, acolo unde este schimbare, ea se face potrivit categoriilor Ființei, iar un gen comun care să stea deasupra lor și să nu aparțină uneia dintre categorii nu există ¹³⁵. Fiecare categorie îi revine fiecărui lucru în două feluri : pentru substanță avem, pe de o parte forma, pe de alta privațiunea ¹³⁶; pentru calitate avem, de pildă, pe de o parte albul, pe de alta negrul ¹³⁷; tot așa pentru cantitate, ceea ce e perfect și ceea ce nu e perfect, iar cu privire la mișcarea în spațiu, susul și josul, ușorul și greul ¹³⁸. Mișcarea și schimbarea au, prin urmare, tot atîtea specii cîte sînt și categoriile Ființei ¹³⁹. Acum, deoarece deosebirea dintre ceea ce e în potență și ceea ce e în act se întîlnește în fiecare categorie, eu numesc mișcare actualizarea a ceea ce e în putință ca atare ¹⁴⁰. Că această denumire e cea justă reiese clar din următoarea considerație : zicem că ceva se clădește cînd ceea ce are putința de a deveni o clădire — întrucît noi recunoaștem că are această însușire — ajunge la realizare, și în această realizare constă acțiunea de a clădi ¹⁴¹. Tot așa e cazul cu

¹³² De acest fel din urmă este mișcarea care face legătura între ceea ce este în simplă potență și ceea ce este în act. Dar în fond este în potență și totodată în act orice ființă, în măsura în care cuprinde totodată formă și materie. Exemple de ceea ce este numai în potență : infinitul și vidul.

¹³³ Despre diferitele feluri de mișcare vezi *Fiz.*, III, 1, 200 b, 32. Cf. și *supra* VII (Z), 7, 1032 a, 15. Întreg capitolul de față este, de altfel, un rezumat din *Fiz.*, III, 1—3, cu ușoare deosebiri.

¹³⁴ Adică mișcarea nu este un lucru, ci în lucruri, ca un accident al lor.

¹³⁵ Generalitatea poate să meargă pînă foarte sus, dar nu există, ca la Platon, o generalitate supremă și unică, din care toate celelalte generalități să decurgă. Genurile pot fi coordonate, dar nu există gen comun, prin urmare nici comunicabilitate între genuri. Vezi și V (Δ), 28 sfîrșit, dar și *Fiz.*, III, 1, 200 b, 3.

¹³⁶ Cu alte cuvinte, schimbarea se face de la *Ființă* la *Ne-ființă* (sau invers).

¹³⁷ Negrul fiind privațiunea, negația albului.

¹³⁸ Mereu avem deci un cuplu a două elemente, dintre care unul neagă ceea ce afirmă altul.

¹³⁹ Ross, II, 327, atrage atenția cu drept cuvînt că aserțiunea lui Aristotel nu este riguroasă, deoarece schimbarea în genere nu privește decît patru categorii (substanța, cantitatea, calitatea, locul), iar mișcarea numai trei (cantitatea, calitatea, locul).

¹⁴⁰ Teoria aristotelică a mișcării este condensată în pasajele care urmează ale capitolului. Expunerea ei largă se găsește în *Fiz.*, III și VIII. Pentru Aristotel, mișcarea este actul a ceea ce nu a fost decît în potență în lucruri, dar nu a lucrurilor privite în ele însele în categoriile lor specifice (cum ar fi arama privită ca aramă), ci privite în aptitudinea lor de a realiza o formă (arama privită ca materie a statuii).

¹⁴¹ Procesul clădirii, cu alte cuvinte, presupune că piatra, cărămida, lemnul reprezintă constructibilul, adică potența construcției, a clădirii.

procesul învățării, vindecării, rotației, mersului, săririi, îmbătrînirii, maturizării.

Mișcarea are loc în momentul în care se petrece procesul de actualizare ¹⁴², nici mai devreme, nici mai târziu. Așadar, mișcarea nu e altceva decât înfăptuirea lucrului în potență, și anume în momentul cînd acest lucru, în faza de realizare, pășește spre transformarea în act, dar nu considerat în sine, ci ca mobil ¹⁴³.

Iată ce vreau să spun prin cuvintele „în sine“. Blocul de aramă este o statuie în putință. Dar totuși nu realizarea aramei ca atare constituie o mișcare, căci calitatea de a fi aramă nu se confundă cu lucrul în funcție de cutare putință. Dacă aceste două sorturi s-ar confunda pur și simplu în definițiile lor, realitatea blocului de aramă ar însemna mișcare. Dar ele nu sînt identice. Aceasta se vede clar din ceea ce se întîmplă cu contrariile. Căci faptul de a putea fi sănătos și faptul de a putea fi bolnav nu sînt unul și același lucru ¹⁴⁴. Dacă ar fi așa, starea de boală și cea de sănătate ar fi identice. Numai subiectul despre care se afirmă starea de sănătate sau de boală, fie că acest subiect este sîngele sau un alt lichid oarecare ¹⁴⁵, este unul și același. Deoarece însă subiectul nu se confundă cu atributele sale, după cum culoarea nu se confundă cu vizibilul ¹⁴⁶, rezultă că trecerea în act a lucrului în potență constituie mișcarea. Că la aceasta se reduce mișcarea se vede limpede din cele de mai sus; și tot de acolo se mai vede că faptul de a fi pus în mișcare are loc atunci cînd se petrece acest proces de realizare, și anume nici mai devreme, nici mai târziu. Într-adevăr, orice lucru poate fi o dată în act, iar altă dată să nu fie în act, cum e cazul cu materialul care poate fi întrebuițat la o clădire, considerat în această potență a lui. Iar actul corespunzător acestui material constructibil ca atare este acțiunea de a clădi, și actul, în acest caz, înseamnă sau acțiunea de a construi, sau casa gata clădită ¹⁴⁷. Dar cînd casa e gata nu mai există materialul în potență, iar noi știm, pe de altă parte, că se construiește doar ceea ce e constructibil. Rezultă deci în chip necesar că actul corespunzător constructibilului este acțiunea de a construi și, în acest exemplu, acțiunea de a construi constituie o mișcare.

1066 a

¹⁴² Cu alte cuvinte, procesul de transformare a potenței în act.

¹⁴³ Vezi mai sus nota 140, dar și explicațiile lui Aristotel, care urmează imediat.

¹⁴⁴ Sănătatea și boala sînt două potențe contrare ale unei aceleiași ființe.

¹⁴⁵ După Hipocrat și Platon (*Timaios*, 81 a).

¹⁴⁶ Culoarea este un subiect care nu devine act, adică vizibil decît la lumină.

¹⁴⁷ Aristotel ne prezintă o alternativă. Din două lucruri unul: sau realizarea este actul de a clădi (clăditul), sau este casa (clădirea). Dar casa nu e mișcarea materialelor, ci rezultatul mișcării; deci actul este procesul privitor la materialul constructibil.

Același fel de a judeca se întrebuițează și cu prilejul celorlalte mișcări ¹⁴⁸.

Adevărul spuselor noastre reiese limpede atît din părerile celorlalți gînditori despre mișcare ¹⁴⁹, cît și din faptul că nu e ușor de a-i da o altă definiție. Și nici n-ar fi cu putință să o situăm în alt fel. Aceasta se vede din diferitele încercări ce s-au făcut spre a determina mișcarea. Într-adevăr, unii socot că ea se reduce la o alteritate, alții o identifică cu inegalitatea, alții cu neființa, noțiuni care nu implică în mod necesar mișcarea. Ceva mai mult : aceste noțiuni nu au dreptul de a fi socotite ca scop și obîrșie a schimbării într-o măsură mai mare decît opusele lor ¹⁵⁰. Motivul pentru care unii înglobează schimbarea printre aceste noțiuni ¹⁵¹ este că, de bună seamă, ea face impresia de a fi ceva nedeterminat, ca și principiile din prima serie, care și ele sînt nedeterminate, întrucît sînt principii ale privațiunii ¹⁵² și nu pot fi considerate nici unul fie ca substanță, fie ca fiind o calitate, fie ca aparținînd vreuneia din celelalte categorii. Pricina pentru care mișcarea pare a fi ceva nedeterminat stă în aceea că ea nu poate fi socotită nici printre lucrurile în putință, nici printre cele în act, căci nu se mișcă în chip necesar nici cantitatea în putință nici cantitatea în act ¹⁵³. Așa că mișcarea pare a fi un act necomplet ; și pricina acestui fapt stă în aceea că lucrul în putință, a cărui realizare se face prin mișcare, este și el necomplet. De aceea e greu să ne dăm seama de natura mișcării. Căci sîntem ispitiți a o socoti sau ca o privațiune, sau ca o potență, sau ca un act. Dar e evident că nici una din aceste posibilități nu e admisibilă. Nu ne rămîne deci decît să concepem mișcarea așa cum am propus noi, adică să o considerăm ca un act, și anume ca un act de felul aceloră descrise de noi ¹⁵⁴, un lucru într-adevăr greu de conceput, dar care poate exista.

De altfel e limpede că mișcarea nu poate fi găsită decît în lucrul susceptibil de mișcare, căci ea constă în realizarea a ceea ce e susceptibil de a se mișca datorită acțiunii motorului. Actul motorului nu este altceva, căci de o realizare are nevoie și motorul, și mobilul ¹⁵⁵. Factorul ce pune

¹⁴⁸ Orice mișcare se definește deci ca un act al mobilului, întrucît este mobil. Cf. Simp., 427, 33.

¹⁴⁹ Aluzie la Platon (*Sofistul*, 256 d, *Timaios*, 57 a), dar și la pitagoricieni.

¹⁵⁰ Adică identitatea, egalitatea, ființa. Într-adevăr, mișcarea se face de la ceva la opusul celui ceva ; între opuși nu putem avea preferințe în legătură cu originea și cu scopul.

¹⁵¹ Adică în seria termenilor negativi (inegalitate, neființă etc.).

¹⁵² Iar mișcarea pornește ea însăși de la o privațiune și termină cînd forma e atinsă.

¹⁵³ Ea nu este lucrul în putință, ci în lucrul în putință acestuia.

¹⁵⁴ Ca un act incomplet. Vezi *Fiz.*, III, 2, 202 a, 1.

¹⁵⁵ Mișcarea rezidă în lucruri, ca un accident al substanței lor. Iar aceste lucruri pot fi sau mobiluri, sau motoare. Dar, pentru Aristotel, mișcarea este actul mobilului, ea este un mobil.

în mișcare, cînd e considerat în potență, este motorul, iar cînd e considerat în act este mișcătorul. Dar ceea ce el actualizează este mobilul, așa că actul este unic pentru amîndoi, adică le aparține deopotrivă amîndurora ¹⁵⁶. Căzul e același ca și cu distanța dintre unul și doi, sau dintre doi și unul, sau cu drumul care în același timp și suie și coboară. Lucrul pare a fi, același. La fel este și cu raportul dintre motor și mobil.

CAPITOLUL 10

Infinitul este ¹⁵⁷ sau ceea ce e peste puțință de străbătut din pricina naturii sale care nu îngăduie aceasta, cum se întîmplă cu vocea, care este invizibilă ¹⁵⁸, sau ceea ce se poate străbate, dar n-are sfîrșit ¹⁵⁹, sau ceea ce abia se poate străbate ¹⁶⁰, sau ceea ce prin natura sa se poate lăsa străbătut, dar nu oferă ieșire ¹⁶¹, pentru că n-are capăt. Mai este apoi infinitul prin adaos sau prin scădere, sau prin amîndouă aceste lucruri deodată ¹⁶². **1066 b**

Ca infinitul să fie ceva separat, un lucru în sine, nu e de admis ¹⁶³. Căci, dacă el nu este nici întindere, nici pluralitate, dacă substanța lui este infinitul, iar nu un accident, el va fi indivizibil, căci divizibilul este sau întindere, sau pluralitate. Dar dacă e indivizibil, atunci nu e infinit decît doar numai în felul în care vocea este invizibilă. Însă nu acesta e infinitul

¹⁵⁶ Mișcarea este în mobil. În ce-l privește, motorul, care face ca mobilul să treacă de la puțință la act, va putea fi considerat fie numai în puțință ca motor, fie în act ca mișcător. Dacă actul motorului este de a mișca, actul mobilului este de a fi mișcat; dar aceste două acte nu sînt distincte, după cum ne îndreptăm atenția înspre motor sau înspre mobil. În același fel, va zice Aristotel, mergem pe un același drum la vale sau la deal, după cum ne îndreptăm pașii într-o direcție sau în cealaltă.

¹⁵⁷ Analiza infinitului, așa cum o face Aristotel în capitolul de față, este condensarea unor părți din *Fiz.*, III, cap. 4, 5 și 7.

¹⁵⁸ Precum vocea este invizibilă prin natură, tot așa prin natură ceea ce nu are cantitate definită nu este finit. Acest prim sens este acela al matematicii moderne, care distinge un *infinit absolut* (numit de Cantor *transfinit*), negativ, indefinit, în afară de orice mărime.

¹⁵⁹ Este infinitul în sensul de limitat pe care matematicienii moderni îl numesc *infinit relativ*, în opoziție cu cel precedent.

¹⁶⁰ De pildă oceanul. *Philop.*, 410, 6.

¹⁶¹ Circumferința, din acest punct de vedere, este infinită ca lungime. *Philop.*, 410, 12.

¹⁶² Infinitul prin adaos este numărul; infinitul prin scădere este spațiul; infinitul prin adaos și scădere este timpul (acesta este infinit prin adaos întrucît este numeric și infinit prin scădere întrucît este continuu). Cf. *Fiz.*, III, 4—8; IV, 6—9.

¹⁶³ Aristotel neagă deci substanțialitatea infinitului. Argumentarea sa este următoarea: dacă infinitul nu este nici mărime, nici mulțime (care sînt moduri ale cantității), dacă este substanță, atunci el nu va fi divizibil (divizibilitatea fiind un atribut al cantității). Dar un infinit indivizibil nu ne interesează pe noi și nici nu interesează pe fizicieni, de vreme ce infinitul pe care îl cercetăm este ceea ce nu poate fi străbătut. Acesta deci va fi divizibil și va fi deci întindere sau multiplicitate, adică va fi cantitate, iar nu substanță în sine.

pe care îl căutăm noi și de care e vorba aici, ci acela care nu poate fi străbătut.

Apoi, cum e cu putință să existe în sine infinitul, dacă nu există nici numărul, nici mărimea în sine¹⁶⁴, pe lângă care infinitul joacă rolul de atribut. Ceva mai mult : dacă infinitul există ca accident¹⁶⁵, el nu poate juca rolul de element al lucrurilor, în calitatea sa de infinit, precum nici indivizibilul nu joacă rolul de element al graiului, măcar că vocea este invizibilă¹⁶⁶. E evident apoi că infinitul nu poate exista ca act¹⁶⁷; căci, de ar fi așa, atunci orice parte a infinitului considerată separat ar fi infinită¹⁶⁸, esența infinitului și infinitul ar fi de fapt identice¹⁶⁹, dacă infinitul ar fi o substanță, iar nu atribut al unui subiect. Deci infinitul va fi sau indivizibil, sau divizibil la infinit, dacă îi este propriu a fi împărțit în părți. Dar e peste putință ca unul și același lucru să fie constituit din mai multe infinituri; căci, după cum o parte a aerului e tot aer, de asemenea ar trebui, dacă infinitul este o substanță și un principiu, ca și o parte a infinitului să fie tot infinită. Prin urmare, infinitul e impropriu de a fi împărțit în părți, adică indivizibil. Și de asemenea invers, este peste putință ca ceea ce e în act să fie infinit, căci atunci el ar trebui, în chip necesar, să fie o anume cantitate¹⁷⁰, așa că infinitul nu poate exista decât ca accident¹⁷¹. Dar dacă el există doar ca atare, am spus că nu poate fi principiu, căci principiul este lucrul pe lângă care infinitul joacă rolul de accident, cum e, de exemplu, Aerul sau numărul pereche¹⁷².

Dar aceasta e o cercetare în linii generale a chestiunii. Cum că infinitul însă nu intră în categoria lucrurilor sensibile, se poate deduce din următorul raționament. Dacă definiția unui corp este „ceea ce e limitat de suprafețe“, nu va exista nici un corp infinit, nici sensibil, nici inteligibil¹⁷³; apoi nici numărul nu poate exista de sine stătător ca infinit, de-

¹⁶⁴ Numărul și mărimea fiind numai atribute ale substanței.

¹⁶⁵ Dacă aici anunță că infinitul nu este nici accident.

¹⁶⁶ Infinitul nu este un element al lucrurilor, ci accidentul unui element al lor; tot astfel, invizibilul nu este un element al graiului, ci accidentul unui element al acestuia, adică un accident al sunetului articulat. Cf. Philop., 414, 1—3.

¹⁶⁷ Infinitul nefiind, după cum s-a văzut, substanță, nu va putea fi act, principiu, substanță în act. Ceea ce se vede și din cele ce urmează.

¹⁶⁸ Infinitul fiind simplu, părțile sale vor fi asemănătoare între ele și asemănătoare lui: ele vor fi deci tot infinite.

¹⁶⁹ Esența infinitului ar fi de a fi infinit, dar atunci infinitul ar coincide cu esența sa.

¹⁷⁰ Este contradictoriu ca ceva indivizibil să fie infinit în act, căci infinitul trebuie să fie cantitate, iar esența oricărei cantități este de a fi divizibilă.

¹⁷¹ Al ființelor, al lucrurilor.

¹⁷² Numerele pereche formează o serie infinită, aerul care ne înconjură este și el infinit. Tezele acestea aparțin lui Anaximene și pitagoricienilor.

¹⁷³ Nu vor putea fi infinite un sensibil, de pildă un elefant, și nici un inteligibil, de pildă un triunghi.

oarece numărul și ceea ce posedă număr este numerabil ¹⁷⁴. Probele noastre, de natură fizică, spre a dovedi că infinitul nu se află în lucrurile sensibile sînt următoarele. Infinitul nu poate fi nici compus, nici simplu. El nu va putea fi un corp compus pentru că elementele componente ale compusului sînt limitate ca număr ¹⁷⁵. Într-adevăr, trebuie să fie egalitate între contrarii și este necesar ca nici unul dintre ele să nu fie infinit ; căci dacă puterea unuia din cele două corpuri este întrecută cu o cantitate oarecare, finitul va fi distrus de către infinit ¹⁷⁶. Este iarăși peste putință ca fiecare din elementele componente să fie infinit, căci corp este ceea ce are întindere în toate părțile, pe cînd infinitul e ceea ce se întinde fără hotar ; așa că, dacă infinitul ar fi un corp, el ar avea, în toate părțile, extensiune la infinit ¹⁷⁷. Tot, astfel, infinitul nu va putea să fie un corp, unul și simplu ¹⁷⁸, nici, cum susțin unii cugetători, ceva în afara elementelor și din care ei consideră că se nasc aceste elemente ¹⁷⁹. De fapt nu există un astfel de corp în afara elementelor, căci toate corpurile se destramă în elementele din care provin, dar e evident că nu există așa ceva în afara corpurilor simple ¹⁸⁰. Pe de altă parte, nici Focul și nici unul din cele patru elemente nu poate fi infinit. Într-adevăr, pe lingă că nu putem înțelege că unul din ele ar putea fi infinit, este peste putință ca Totul, chiar dacă ar fi limitat, să fie sau să devină exclusiv unul din aceste elemente, cum susține Heraclit, care zice că la o anumită vreme toate devin Foc ¹⁸¹. Tot de același argument ne slujim cînd e vorba de Unul, pe care unii filozofi naturaliști îl rînduiesc în afara elementelor ¹⁸². Și nu e cu putință acest lucru, pentru

1067 a

¹⁷⁴ El cuprinde un număr finit de unități.

¹⁷⁵ Pentru Aristotel, un corp fizic este susceptibil de a fi compus numai din calitățile fundamentale ; acestea sînt în număr numai de patru și alcătuiesc două cupluri de contrarii (cald-rece, uscat-umed). Dar componentele sînt în număr limitat : deci întregul va fi el însuși limitat, iar nu infinit.

¹⁷⁶ Cu alte cuvinte, dacă unul dintre componente este infinit, apoi el le va absorbe pe toate celelalte și nu va mai fi compus, ci unitate.

¹⁷⁷ Aristotel respinge a treia ipoteză : aceea a unor componente toate infinite ; căci dacă presupunem un corp infinit, nici un alt corp nu poate subzista lingă el. Simpl., 479, 10—11.

¹⁷⁸ Aristotel a arătat că infinitul nu poate fi un corp compus ; acum va dovedi că nu poate fi nici un corp simplu.

¹⁷⁹ Aluzie la *apeironul* (infinitul) lui Anaximandru. Acest filozof ionian nu recunoaște că lumea sensibilă ar avea la bază un element determinat, apa, sau aerul, sau focul. El conține *infinitul* ca o substanță eternă, fără început și fără sfîrșit, care cuprinde contrariile (caldul și recele, uscatul și umedul). Orice generare este o separare a contrariilor ; orice moarte e o reîntoarcere a lor în unitatea infinitului. Asupra concepției vecine a lui Anaxagora, vezi *supra* I (A), 3, 984 a, 12.

¹⁸⁰ Cele patru elemente, așadar, au caracterul de ultime.

¹⁸¹ Cf. Fragm. 63—66 Diels. Chestiunea dacă teoria conflagrației universale trebuie atribuită lui Heraclit este controversată.

¹⁸² Cf. *supra* I (A), 3, 984 a, 27.

că orice schimbare se face de la un contrariu la altul, cum e de exemplu de la cald la frig ¹⁸³.

Afară de asta, un corp sensibil trebuie să ocupe un loc anume ¹⁸⁴, iar locul acesta e același atît pentru întreg, cît și pentru parte, cum e cazul de pildă cu Pămîntul. Așa că, dacă corpul infinit este omogen, el va fi sau imobil, sau într-o continuă mișcare de translație ¹⁸⁵. Dar aceasta e imposibil, căci, în definitiv, de ce ar fi mai degrabă în repaus sau de ce s-ar mișca mai degrabă în jos, sau în sus, sau în orice altă direcție ? Să luăm ca exemplu o bucată de glie. Ne întrebăm : încotro va fi transportată sau unde se va opri pe loc ? Căci locul ei ar fi acela al corpului de aceeași natură cu ea, loc care este infinit. Va umple ea tot locul ? Cum ar putea face acest lucru ? Căci, sau va rămîne pretutindeni în repaus, dar atunci nu se va mișca, sau se va mișca pretutindeni, dar atunci nu va mai fi în repaus. Pe de altă parte, dacă Totul este eterogen ¹⁸⁶, locurile părților sale vor fi de asemenea eterogene ¹⁸⁷ : mai întîi, corpul întregului, în acest caz, nu e unitar, ci părțile vor avea un fel de conexiune, dar prin contact ¹⁸⁸ ; și, în al doilea rînd, părțile, după specia lor ¹⁸⁹, vor fi sau finite, sau infinite. Dar e peste putință ca părțile să fie mărginite ca număr, căci altfel unele părți — dacă Totul e infinit — ar fi infinite, iar altele nu. De pildă, Focul sau Apa ar fi infinite ; dar în acest caz un astfel de element ar însemna distrugerea elementelor contrarii ¹⁹⁰. Dacă însă părțile sînt infinite și simple, și locurile lor vor fi de asemenea infinite, și infinit va fi și numărul elementelor. Dar dacă aceasta e imposibil și dacă numărul locurilor e limitat ¹⁹¹, și Totul va fi în chip necesar limitat.

¹⁸³ Infinitul nu este un contrariu față de cele patru elemente.

¹⁸⁴ Așa-zisul „loc natural“. Locul natural al Pămîntului este centrul universului sensibil ; întregul sau partea (un bulgăr de glie) tind spre acest loc ; e vorba aici de o teză specifică aristotelismului.

¹⁸⁵ Pasaj obscur, ce se poate interpreta numai în parte în lumina rîndurilor ce urmează. Dacă un corp infinit e omogen (de pildă Pămînt), el nu este într-un loc dat, ca loc natural, ci pretutindeni ; fiecare parte a sa (o bucată de glie) nu va fi mai curînd aici decît dincolo ; noțiunea de loc natural dispăre pentru parte ca și pentru întreg. Iar dacă fiecare parte este nemișcată, apoi întregul este și el nemișcat, și nu mai există mișcare nicăieri ; și dacă fiecare parte este în mișcare de translație, apoi întregul este în mișcare de translație, astfel că nu mai există repaus nicăieri. Or, ambele ipoteze sînt absurde. *Simpl.*, 483, 9—18.

¹⁸⁶ Adică infinit și eterogen, infinit și cuprinzînd mai multe elemente (foc, apă etc.).

¹⁸⁷ Multiplicitatea elementelor duce la multiplicitatea locurilor.

¹⁸⁸ Proprietate ce derivă din faptul că întregul ar fi compus din elemente deosebite și prin locul ce-l ocupă.

¹⁸⁹ Adică una sau mai multe specii de elemente ar fi limitate, iar altele nelimitate ; o altă posibilitate nu există.

¹⁹⁰ Precum s-a arătat mai sus, 1066 b, 28—34.

¹⁹¹ Pentru Aristotel, locurile sînt în număr de șase : sus-jos, înainte-înapoi, stînga-dreapta. Cf. *Fiz.*, III, 5, 205 b, 32.

În genere, e peste putință de admis că ar exista un corp infinit, și totodată un loc infinit pentru corpuri, dacă e adevărat că orice corp sensibil posedă greutate sau ușurință. Căci, în acest caz, el va avea o mișcare sau către centru ¹⁹², sau în sus, și e imposibil ca infinitul, fie în întregimea lui, fie jumătate din el, să se miște într-una din aceste două direcții ¹⁹³. Căci, cum s-ar putea divide ¹⁹⁴? Sau, cum vom preciza, când e vorba de infinit, unde e susul sau josul, marginea sau mijlocul ¹⁹⁵? Apoi, orice corp sensibil se află într-un loc, și sînt șase feluri de locuri pe care e imposibil să le admitem ca existente într-un corp infinit ¹⁹⁶. În genere, dacă e peste putință ca locul să fie infinit, e deopotrivă peste putință ca să existe un corp infinit. Căci ceea ce este într-un loc este undeva, adică sus, jos sau într-una din celelalte direcții, care fiecare din ele constituie o limită.

De altfel infinit în mărime ¹⁹⁷, mișcare și timp nu este același lucru ca și cum ar fi una și aceeași natură ¹⁹⁸, ci între aceste noțiuni aceea care este posterioară se determină în raport cu una anterioară, astfel vorbim de mișcare în raport cu mărimea în care are loc mișcarea, schimbarea sau sporirea, iar despre timp vorbim ca de ceva ce există în funcție de mișcare ¹⁹⁹.

CAPITOLUL 11

Ceea ce se schimbă ²⁰⁰ se schimbă fie prin accident, ca, de pildă, atunci **1067 b** când se spune că omul cult se plimbă, sau pur și simplu că se schimbă ceva în el, adică ceva privitor la părțile sale, ca în cazul când spunem că corpul

¹⁹² Când e greu. Când va fi ușor se va mișca în sus (cazul focului).

¹⁹³ Anumite părți din *Fizica* lui Aristotel reprezintă o concepție a antichității încă naivă și, pentru moderni, lipsită de orice interes. Greutatea este o proprietate a lucrului; lucrurile sînt legate de locuri după greutatea ce le aparține, cele mai grele tinzînd spre centru (care este în jos), cele ușoare tinzînd, spre margine și ridicîndu-se. În pasajul de față, Aristotel folosește în argumentarea sa anumite consecințe ale acestei concepții, de bună seamă ele însele lipsite de tărie în ochii modernilor.

¹⁹⁴ Subînțeles: în sus și în jos, în stînga și în dreapta etc.

¹⁹⁵ Lumea aristotelică are un centru înspre care tind lucrurile grele, dar un spațiu infinit nu ar putea avea centru și nici margine și, ca atare, nici jos sau sus.

¹⁹⁶ Aici se află punctul de plecare al unor altfel de considerente. Lucrurile sensibile fiind în spațiu, imposibilitatea unui spațiu infinit implică imposibilitatea unui corp infinit.

¹⁹⁷ Adică în întindere.

¹⁹⁸ Infinitul nu e o noțiune univocă, un gen comun.

¹⁹⁹ Ordinea ar fi deci: infinitul de loc, infinitul de mișcare și infinitul de timp. Toate acestea sînt reminiscențe al căror izvor se află în *Fiz.*, *passim* și, mai în special, IV, 11, 219 b, 1. Vezi și mai sus cartea V. (Δ), 13, 1020 a, 28.

²⁰⁰ Considerațiile despre schimbare și mișcare ce urmează în capitolul de față nu sînt decît o revenire pe scurt la teorii ce apar în *Fiz.*, V, 1, 224 a, 21—225 b, 5.

e însănațoșit, pentru că ochiul s-a însănațoșit²⁰¹. Este apoi²⁰² ceva ce se mișcă cu înțietate și în sine însuși, și acesta este mobilul în sine. Aceleași observații se pot face și cu privire la motor căci acesta mișcă fie prin accident, fie parțial, fie în sine. În orice mișcare este un proxim mișcător²⁰³, apoi un lucru care e pus în mișcare, apoi un anume timp în care lucrul respectiv e mișcat, și, în sfârșit, un punct de plecare al mișcării și un alt punct spre care se mișcă. Dar formele, determinările²⁰⁴ și locul în care se mișcă lucrurile mișcate sînt nemișcate. Așa e, de pildă, știința și căldura. Într-adevăr, ca să ne oprim la ultimul exemplu, nu căldura este o mișcare, ci încălzirea²⁰⁵. Această mișcare neaccidentală nu se găsește în toate lucrurile, ci între contrarii, între intermediarele dintre ele și între contradictorii²⁰⁶. Inducția ne încredințează despre aceasta.

O schimbare poate să aibă loc în patru feluri : sau dintr-un subiect în alt subiect, sau din ceva care nu e subiect în altceva care de asemenea nu e subiect, sau din ceea ce e subiect în ceea ce nu e subiect sau, în fine, din ceea ce nu e subiect în ceea ce e subiect. Prin subiect înțeleg ceva ce e exprimat printr-un termen pozitiv²⁰⁷. Există prin urmare, de fapt, doar trei feluri de schimbări, căci schimbarea din ceea ce nu este subiect în altceva care de asemenea nu e subiect nu constituie o schimbare, deoarece, neexistînd între cei doi termeni nici contrarietate, nici contradicție, nu există prin urmare, nici un fel de opoziție. Schimbarea din ceea ce nu e subiect în ceea ce este un subiect care se află față de celălalt în raport de contradicție se numește naștere ; și anume naștere absolută cînd e vorba de o schimbare absolută și naștere relativă cînd e vorba de o schimbare relativă²⁰⁸. Schimbarea dintr-un subiect în ceea ce nu este subiect

²⁰¹ Aristotel se referă la cazul în care un om suferă de ochi ; tămăduindu-se ochiul, se poate spune că corpul întreg este sănătos.

²⁰² Al treilea fel de schimbare. Mișcarea este esențială, lucrul fiind mișcător (mobil) în sine.

²⁰³ Mișcătorul (motorul) este ceea ce provoacă mișcarea, cauza acesteia. La rîndul său, mișcătorul este mișcat, astfel că avem un lanț de cauze care se oprește la un prim motor, la motorul imobil, act pur. În cazul de față, Aristotel consideră cauza imediată, cea mai apropiată, mișcătorul proxim.

²⁰⁴ Sau afectele, sau pătimirile. Formele fiind actele.

²⁰⁵ Căldura este actul, forma în curs de realizare, în timp ce încălzirea reprezintă acțiunea, procesul în curs.

²⁰⁶ Schimbarea între contrarii este ca schimbarea de la alb la negru, cea între intermediarii contrariilor ca de la un ton mai deschis de culoare la unul mai închis, în sfârșit aceea între contradictorii este ca trecerea de la alb la ne-alb.

²⁰⁷ Înseamnă deci că schimbarea are loc de la o Ființă la o altă Ființă (cînd lemnul devine cenușă) sau de la o Neființă la o altă Neființă, sau de la Ființă la Neființă sau de la Neființă la Ființă ; avem astfel cele patru posibilități teoretice ce se pot concepe. După cum se vede în fraza următoare, aceste posibilități teoretice se reduc la trei posibilități reale.

²⁰⁸ O naștere absolută ar fi ca trecerea de la Neființă la Ființă ; o naștere relativă este alterația de la ne-alb la alb.

se numește pieire ; și anume pieire absolută când e vorba de o schimbare absolută și pieire relativă când e vorba de o schimbare relativă.

Dar Neființa se ia în mai multe sensuri ²⁰⁹. Nici Neființa considerată ca constând în reunirea sau despărțirea subiectului de predicat neconforme cu realitatea, nici Neființa considerată ca ceea ce e în potență și opus Ființei propriu-zise nu oferă posibilitatea mișcării ²¹⁰. Căci ceea ce e ne-alb sau nu-bun este de bună seamă, capabil de mișcare ; dar numai în chip accidental ²¹¹, pentru că ne-albul, de exemplu, poate fi un om, dar ceea ce nu posedă nicidecum o existență determinată nu poate fi mișcat în nici un caz, căci e peste putință să fie pus în mișcare ceea ce nu are Neființă. Dacă e așa, atunci de asemenea e peste putință ca nașterea să fie o mișcare, pentru că punctul de plecare al nașterii este Neființa ²¹². Chiar dacă am admite fără rezervă că nașterea se face prin accident ²¹³, totuși am fi îndreptățiți să spunem că Neființa revine ca punct de plecare lucrului ce ia naștere în chip absolut ²¹⁴. Tot așa e peste putință ca Neființa să fie în repaus ²¹⁵.

Aceeași dificultate ca la mișcarea Neființei reiese și din observația că ceea ce se mișcă este în spațiu ; dar Neființa nu e în spațiu, căci dacă ar fi în spațiu ar trebui să fie undeva ²¹⁶. Distrugerea nu constă nici ea dintr-o

²⁰⁹ Avem Neființa ca fals, ca potrivnică adevărului, apoi Neființa ca pură potență, în fine Neființa ca atribut al unui subiect în opoziție cu același atribut luat în ființa lui, în mod pozitiv (astfel, în acest din urmă fel sînt neființe, de pildă *ne-albul*, *ne-legitimul* și *ne-deslușitul*).

²¹⁰ Neființa ca fals înseamnă unirea sau separarea în neconcordanță cu realitatea unui subiect și a unui predicat ; dar o propoziție care din falsă devine adevărată sau invers nu reprezintă cu adevărat o schimbare ; ceea ce se schimbă e realitatea. Neființa ca potență pură nu este nici ea supusă mișcării, spre deosebire de neființă ca potență a unui act ; *ne-om*, potență pură, nu se poate schimba în ceva pozitiv, cum *ne-alb* se poate schimba în *alb* sau *ne-atent* în *atent*, aceste neființe fiind acte nedesăvîrșite, acte în curs. Cf. Simpl., 816, 29 și urm.

²¹¹ Adică *ne-alb*, *non-bun* pot suferi mișcări în calitate de accidente ale unei ființe determinate (*omul*) prin aceea că ființele în care rezidă sînt ele însele susceptibile de mișcare. Cf. Thomas d'Aquino, p. 670, nr. 2 370.

²¹² Neființa fiind potență pură nu poate fi mișcare în ea însăși ; drept care nici nașterea, ca ivire a unei Ființe din Neființă, nu este mișcare în ea însăși. Cf. Simpl., 817, 23.

²¹³ Adică chiar dacă am admite că ceea ce devine nu este Neființă, ci o *materia prima* în care Neființa este angajată ca un accident ; de pildă, ceea ce devine este sămînța și nu Non-omul, care nu aparține sămînței decît prin accident.

²¹⁴ Totuși, Ne-ființa (Non-omul) devine într-un fel absolut, în generare. Ross, *Fiz.*, V, 1, 225 a, 27.

²¹⁵ Repausul și mișcarea sînt la fel acte ale Ființei și nu pot fi atribuite la ceva ce nu este. Simpl., 819, 5—7.

²¹⁶ A fi undeva înseamnă într-adevăr a fi în act ; dar Neființa este numai în potență. Or, ceea ce nu este nicăieri nu se poate mișca.

mişcare ²¹⁷. Căci contrariul unei mișcări este sau o mișcare, sau starea pe loc. Dar contrariul nașterii este pieirea.

1068 a Pentru că, așadar, orice mișcare este o schimbare, pentru că felurile de mișcare sînt trei la număr, cum am spus ²¹⁸, și pentru că din aceste trei feluri schimbarea prin naștere și pieirea nu sînt mișcări, ci schimbări de la contradictoriu la contradictoriu ²¹⁹, reiese în mod necesar că numai schimbarea de la un subiect la un subiect este o mișcare. Subiectele sînt sau contrarii, sau intermediare, căci și privațiunea poate fi socotită ca un contrariu ce se exprimă printr-un termen pozitiv, cum e cazul cu cuvinte ca *gol*, *știrb* și *negru* ²²⁰.

CAPITOLUL 12 ²²¹

Dacă deci categoriile se împart în ²²² substanță, calitate, loc, stare activă și pasivă, relație, cantitate, există în chip necesar trei feluri de mișcări ²²³: mișcarea calității, a cantității și cea a locului. În raport cu substanța, nu există mișcare, pentru că substanța nu are contrarii ²²⁴, după cum nu

²¹⁷ Prin urmare, nici generarea (nașterea), nici coruperea (distrugerea) nu sînt mișcare, una nefiind decît contrariul celeilalte; or, s-a dovedit că generarea nu este mișcare.

²¹⁸ Mai sus, b, 15, Aristotel a stabilit că există patru posibilități de schimbare: de la un subiect la un subiect, de la un ne-subiect la un ne-subiect, de la un subiect la un ne-subiect și de la un ne-subiect la un subiect. Aceste patru feluri se reduc la trei reale, căci schimbarea de la ne-subiect la ne-subiect este un nonsens. Acum, în urmă, Aristotel a arătat că schimbarea de la ne-subiect la subiect (adică generarea) nu este mișcare, precum nici schimbarea de la subiect la ne-subiect (adică pieirea). Rămîne deci că numai schimbarea de la un subiect la alt subiect este cu adevărat mișcare.

²¹⁹ În *Metaf.*, V (Δ), 10, 1018 a, 21, Aristotel deosebește între opozițiile dintre concepte acea opoziție a extremelor care slujesc de punct inițial și de punct terminal al generării și al coruperii; aceste extreme se comportă ca contradictorii, în înțelesul că una neagă ceea ce cealaltă afirmă. Nicăieri în opera sa Aristotel nu va mai menționa această opoziție a extremelor din generare și corupere; avem în pasajul de față dovada expresă că el o reduce la opoziția de contradicție.

²²⁰ Aristotel vrea să spună că sîntem aici în prezența termenilor pozitivi *gol*, *știrb*, *negru*, care ascund caracterul de lipsă (lipsă de îmbrăcăminte, de dinți, de culoare).

²²¹ Cap. 12 reia și el, la rîndul său, anumite tratări ale cărții a V-a din *Fizică*, cap. 1 și 3.

²²² Tabla celor zece categorii aristotelice se găsește în tratatul *Categoriilor*, cap. 4, început.

²²³ Aristotel înțelege schimbarea (devenirea) în patru feluri: în substanță, în cantitate, în calitate și după loc. Primul fel, acela în substanță, este reprezentat prin naștere și pieire; am văzut în capitolul precedent că acest fel de schimbare nu este echivalent cu o mișcare; rămîn deci trei soiuri de mișcare: a) creșterea și descreșterea (afectînd cantitatea); b) alterarea (privind calitatea); c) translația (schimbarea de loc). Cf. XII (Δ), 2, 1069 b, 11.

²²⁴ Vezi *Categ.*, 5, 3 b, 24.

există nici din punctul de vedere al relației, pentru că e posibil ca, dacă se schimbă unul din cei doi termeni ai relației, celălalt să înceteze de a fi adevărat, măcar că nu s-a schimbat întru nimic, așa că mișcarea lor se face numai prin accident ²²⁵. Tot astfel, nu există o mișcare a stării active și pasive ²²⁶, și nici a motorului și a mobilului, pentru că nu există o mișcare a mișcării, nici o naștere a nașterii, nici, în genere vorbind, o schimbare a schimbării.

S-ar putea admite o mișcare a mișcării numai în două chipuri: sau ca o mișcare a unui subiect, ca în cazul când un om e supus mișcării, ca de pildă atunci când omul se face din alb negru, după cum, tot astfel, am avea un caz analog când am spune că mișcarea se încălzește, sau se răcește, sau își schimbă locul, sau crește. Dar acest lucru e peste putință, pentru că mișcarea nu e ceva în felul subiectelor concrete ²²⁷. Sau, în al doilea rând, s-ar putea înțelege prin mișcarea mișcării faptul că un subiect, altul decât mișcarea, în urma schimbării, s-ar schimba într-o altă formă, cum ar fi cazul unui om ²²⁸ care din starea de boală ar ajunge în starea de sănătate. Dar, chiar concepută astfel, mișcarea mișcării nu are nici un sens, afară numai dacă admitem că are loc în chip accidental ²²⁹, căci orice mișcare înseamnă o schimbare de la o stare la alta. Aceeași observație e valabilă și referitor la procesul nașterii și pieirii. Numai că acele mișcări se fac în sensul unui termen opus, adică spre cutare sau cutare contrariu, pe când procesele ce au loc cu prilejul nașterii și distrugerii nu au caracterul de mișcări ²³⁰. În acest caz ²³¹, schimbarea din starea de sănătate în aceea de

²²⁵ Ceea ce era mai mare a devenit mai mic, ceea ce era mai la stînga s-a strămutat mai la dreapta printr-o schimbare exterioară și străină lucrului, întocmai așa precum o judecată din adevărată devine falsă sau invers, fără a fi suportată vreo schimbare în ea însăși, ci numai în urma unei schimbări în obiect, așa cum s-a arătat mai sus, 1067 b, 26, când a fost vorba de unirea sau de despărțirea predicatului și subiectului în neconformitate cu realitatea. Cf. Simpl., 834, 27. Pasajul de față este important fiindcă pune în lumină materialismul lui Aristotel; adevărul sau falsul nu apare ca o proprietate a judecății, ci reprezintă adecvația sau inadecvația judecăților față de realitate.

²²⁶ Aristotel introduce aici alte două dintre categoriile sale și arată că nu există o mișcare a lor; se mișcă subiectul, lucrul, iar nu starea subiectului. Și, tot astfel, nu se mișcă mișcarea, ci lucrul mișcat.

²²⁷ Ci presupune numai un subiect. Cf. Simpl., 839, 7—11.

²²⁸ Dacă analizăm exemplul, constatăm, într-adevăr, că omul este un subiect care se schimbă de la o stare la alta.

²²⁹ Schimbarea se face într-un subiect. Cît despre caracterul accidental, vezi mai jos r. 31.

²³⁰ Pasajul este foarte alterat. Trebuie să înțelegem că, în cazul mișcării, lucrurile se prezintă ca contrarii, în vreme ce în procesele de naștere și de pieire ele sînt contradictorii, după cum s-a văzut la cap. 11, 1068 a, 3.

²³¹ Adică în cazul unei mișcări a mișcării; fraza care precedă a fost o simplă digresiune și expunerea își reia acum cursul. Reținem totuși că acea frază reamintește că mișcarea produce contrarii.

boală ar trebui să însemne totodată și schimbarea din această schimbare într-alta ²³².

E atunci limpede că, dacă cineva se îmbolnăvește, el se schimbă într-o oarecare altă schimbare — căci se poate să rămână și în aceeași stare ²³³ —, și încă într-o schimbare care nu e indiferent oricare ²³⁴; și apoi această schimbare, la rîndul ei, ar trebui să se facă dintr-o stare anumită în altă stare anumită — adică în starea opusă celei de mai înainte —, și anume în starea de sănătate ²³⁵. Dar acesta e un proces ce are loc prin accident, cum e cazul cu cel care din starea de aducere aminte cade în starea de uitare, pentru că acela cu care se întâmplă acest lucru se schimbă, trecînd la starea de știință, altădată la ignoranță ²³⁶.

1068 b Încă ceva ²³⁷: va trebui să mergem cu procesul acesta la infinit dacă admitem că există o schimbare a schimbării și o devenire a devenirii; căci, în chip necesar, va trebui să se schimbe și schimbarea precedentă, dacă suferă acest proces schimbarea ulterioară ²³⁸. De exemplu, dacă generarea simplă este ea însăși generată, la un moment dat apoi înseamnă că generatul este și el generat. Prin urmare, generatul nu există încă, ci este un generat deja pe cale de generare. Și, la rîndul ei, această generare a avut loc la un moment dat, așa că ea nu era încă în acest moment pe cale de a fi generată. Dar deoarece cînd e vorba de un număr infinit de termeni nu poate să existe un termen prim, tot așa și în seria nașterilor nu va exista un termen prim, și nici un termen imediat următor după el. În acest caz, nimic nu poate nici să devină, nici să se miște și nici să se schimbe.

Apoi ²³⁹, ar însemna că același subiect presupune în sine totodată și ambele mișcări contrarii, cît și starea de repaus și, pe deasupra, atît nașterea, cît și pieirea. Astfel, ar rezulta că lucrul care devine ar pieri tocmai cînd ajunge să aibă caracterul de lucru care devine, căci el nu poate pieri nici în clipa cînd începe să devină, și nici mai tîrziu, deoarece, pen-

²³² Căci asta ar însemna o schimbare a schimbării. Îmbolnăvirea, trecere de la starea de sănătate la starea de boală, este o schimbare simplă; avem însă acum, cu schimbarea schimbării o schimbare în două trepte, al cărei sens rămîne să-l determinăm.

²³³ În principiu, cel ce se schimbă poate să rămînă în starea în care a ajuns, dar nu în ipoteza de la care pornim a schimbării schimbării.

²³⁴ Am văzut că schimbarea se face numai de la termen la contrariul său. Pasajul continuă să fie foarte încilcit, dar poate fi înțeles dacă îl confruntăm cu textele corelative din *Fiz.*, V, 2, 225 b, 29—226 a, 1.

²³⁵ Însănătoșirea fiind contrariul îmbolnăvirii.

²³⁶ Cu un cuvînt, schimbarea nu are loc decît într-un subiect.

²³⁷ Aristotel vine cu un al doilea argument împotriva mișcării mișcării.

²³⁸ Dacă există o schimbare a schimbării, apoi nu este nici un motiv să nu existe o schimbare a schimbării schimbării; și tot astfel la infinit.

²³⁹ Alt aspect al problemei.

tru a putea să piară, trebuie mai întâi să fi existat²⁴⁰. Pe lângă aceasta, trebuie să existe o materie la bază pentru ceea ce devine și se schimbă. Dar care va fi aceasta? De ce natură va fi ea, ca să ajungă a fi în mișcare sau în devenire, în felul cum sufletul sau trupul sînt substrat schimbării? Pe urmă, care e ținta mișcării sau a devenirii? Căci mișcarea și devenirea trebuie să fie mișcarea și devenirea unui anumit lucru, pornind de la un anume lucru spre alt cutare lucru. Și cum s-ar putea face aceasta? Căci nu poate exista o învățare a învățării, și nici o devenire a devenirii.

De vreme ce nu există o mișcare a substanței și nici a relației, precum nici a stării active sau pasive, nu mai rămîne decît mișcarea ce se face în raport cu calitatea, cantitatea și locul²⁴¹, căci doar aceste categorii admit contrarietatea.

Prin calitate nu înțeleg pe aceea care există în esență — căci și diferența specifică este o calitate —, ci calitatea pasivă conform căreia sîntem îndreptățiți să spunem că un lucru poate sau nu să sufere o anumită schimbare²⁴². Nemișcător este fie ceea ce nu se poate în nici un chip mișca, fie ceea ce se mișcă cu greu și în mult timp sau se urnește încet, sau fie chiar ceea ce are o natură mobilă și poate fi mișcat, dar care nu e mișcat cînd, unde și cum reclamă natura sa²⁴³. Numai despre acest din urmă fel de „nemișcător“ pot spune că este în repaus, căci repausul e contrariul mișcării și, prin urmare, trebuie să fie o privațiune care există într-un lucru capabil de mișcare.

Simultaneitate în spațiu spunem despre lucrurile ce sînt într-un loc strict imediat²⁴⁴; spunem *separate* despre lucrurile ce sînt situate în două locuri deosebite. Se spune că sînt în contact lucrurile ale căror margini se ating²⁴⁵. *Intermediar* se numește stadiul prin care, înainte de a ajunge la termenul final al mișcării sale, trebuie să treacă un lucru care, potrivit naturii sale, se află în necurmată mișcare²⁴⁶. *Contrariul*

²⁴⁰ Lucrul care încă nu a devenit nu există, raționează Aristotel, și deci nu poate pieri; lucrul care a devenit nu mai există și iarăși nu poate pieri. Numai lucrul care devine este și poate deci pieri; el se naște și piere concomitent, ceea ce e absurd.

²⁴¹ Din cele zece categorii enumerate de Aristotel, numai aceste trei se pot deci privi în legătură cu mișcarea.

²⁴² Esența unui subiect se exprimă prin genul proxim și diferența specifică. Dar aceste calități nu sînt susceptibile de mișcare. Zicem că un lucru are *calitatea* de a se mișca atunci cînd este susceptibil să sufere o schimbare într-un sens anumit.

²⁴³ Un lucru este zis în repaus numai atunci cînd prin natura sa se poate mișca, dar este lipsit de mișcare. Reminiscență a teoriei aristotelice a posesiunii și privațiunii, așa cum apare în V (Δ), 22 sau aluziv în X (I), 4, 1055 b, 4.

²⁴⁴ Locul imediat se află într-un loc derivat (pe Pămînt), care la rîndul său se găsește într-un loc mai întins (Aerul), iar acesta din urmă într-unul încă mai întins (Cerul). Cf. *Fiz.*, IV, 2, 209 a, 33.

²⁴⁵ Fără ca să existe un al treilea lucru care să le separe.

²⁴⁶ Intermediarul este de aceeași natură ca extremele.

după loc este ceea ce e cel mai îndepărtat în linie dreaptă²⁴⁷. *Consecutiv*²⁴⁸ se spune despre ceea ce vine după primul termen, într-o anume rînduială hotărîită fie de poziție, fie de formă, fie în alt chip, și cînd nu există ceva intermediar de același gen între el și termenul după care vine. De pildă, o linie care vine după o altă linie, o unitate după altă unitate, o casă după altă casă. Dar nimic nu se opune ca să fie și un intermediar de alt fel, căci ceea ce e consecutiv vine totdeauna în urma a altceva și e
1969 a ceva posterior. Astfel, unul nu e consecutivul lui doi, nici Luna nouă nu e consecutivă celui de-al doilea pătrat al Lunii²⁴⁹.

Contiguul e contactul dintre doi termeni consecutivi²⁵⁰. Orice schimbare poate avea loc numai între opuse, adică între contrarii sau contradictorii. Dar deoarece contradictoriile nu admit termen mijlociu, e clar că intermediarul se află numai între contrarii²⁵¹. *Continuuul* e un fel de contiguu sau contact. Se spune *continuitate* cînd limitele prin care două lucruri se ating și se țin laolaltă se continuă, devin una și aceeași limită. Prin urmare vom da de continuu la lucrurile proprii de a deveni prin atingere un singur lucru laolaltă. Evident că în acest proces joacă primul rol consecutivul ; nu tot ceea ce e consecutiv e în contact, dar ceea ce e în contact e în mod necesar și consecutiv. Unde e continuitate e implicit și contact ; iar unde e contact nu înseamnă că trebuie implicit să fie și continuitate²⁵². Dar la lucrurile între care nu există contact nu există nici o contopire firească. De aici reiese că punctul nu se confundă cu unitatea²⁵³ ; căci, dacă punctele pot fi în contact, unitățile nu sînt ; ele sînt numai consecutive. Apoi, între două puncte există intermediar²⁵⁴, dar între două unități nu.

²⁴⁷ Este adică extremitatea opusă.

²⁴⁸ Adică următor. *Contiguul*, despre care va fi vorba mai departe, este o specie a *consecutivului* și genul *continuuului*. Cu un cuvînt, continguitatea este contactul căruia i se adăugă consecuția.

²⁴⁹ Al doilea pătrar vine după luna nouă.

²⁵⁰ Ca să existe contiguitate, trebuie, cu alte cuvinte, ca ceea ce este consecutiv să fie și în contact. Sînt contigue numai obiectele în spațiu. Astfel, numerele consecutive nu sînt contigue, nefiind în contact.

²⁵¹ Această frază nu vine aici la locul ei ; trebuie să o înțelegem în relație cu 1068 b, 28.

²⁵² Lucruri exterioare unul altuia nu formează o unitate prin simplul fapt că vin unul după altul, chiar dacă sînt în atingere ; pentru ca să fie continuitate, mai trebuie ca o aceeași limită să fie la sfîrșitul unuia și la începutul celuiilalt.

²⁵³ Așa cum susțin platonicienii.

²⁵⁴ Oricît de apropiate ar fi.

Cartea XII (Λ)¹

CAPITOLUL 1

Obiectul cercetării noastre² este substanța, pentru că noi pornim în căutarea principiilor și cauzelor substanțelor. Într-adevăr, dacă Universul este ca un tot³, atunci substanța e prima parte, chiar dacă îl considerăm ca o succesiune⁴, și atunci substanța vine în frunte, iar după ea vine calitatea și apoi cantitatea. În același timp, aceste categorii deosebite de substanță nu au a fi socotite ca ființe în sensul propriu al cuvântului, ci calități și mișcări ale Ființei⁵, căci astfel ar trebui să admitem că și ceea ce e ne-alb și ne-drept sînt lucruri existente⁶. Oricum, o existență recunoaștem noi și acestor noțiuni, cînd spunem, de exemplu, că *ne-albul este*⁷. Apoi trebuie să observăm că nici una din aceste categorii nu există ca ceva separat, și pentru aceasta ne stau mărturie părerile vechilor filozofi, care, și ei, căutau principiile, elementele și cauzele substanței⁸.

¹ Cartea XII (Λ), amplifică unele teme din *Fiz.*, VIII. Este vorba de primul principiu, formă pură. Dar *Fiz.*, VIII, termină pe un aspect negativ; ea nu ne spune ce este acest principiu prim. Apoi în *Fiz.*, primul principiu apare numai ca o cauză a mișcării; aici el va fi descris ca adevărata cauză și rațiune a substanțelor. Substanțele nu pot fi create, pentru Aristotel creația neavînd nici un sens, ea fiind numai generare din partea materiei eterne care ia forme substanțiale, sau mișcare.

² Adică obiectul filozofiei prime.

³ Un tot ce cuprinde părți, anume materie și formă; forma, susține aici Aristotel (ca și în VII (Z), 3, 1029 b, 6), este anterioară materiei și este tot una cu substanța.

⁴ În fond, avem aici amestecate două ipoteze: sau universul este privit ca un întreg unitar sau este considerat ca o conexiune de serii; în amîndouă cazurile, substanța este proeminentă; în al doilea caz însă ea are numai primul loc înaintea cantității și calității.

⁵ Adică ale substanței. Calitățile și cantitățile nu au ființă decît prin substanțe, ca predicate ale acestora.

⁶ O calitate poate fi pozitivă sau negativă. În ambele cazuri, ea nu are ființă proprie; dar lucrul se vede mai clar cînd calitatea este negativă.

⁷ Fraza aceasta nu e o rectificare. Aristotel vrea să spună că noi atribuim printr-un asemenea enunț o aparență de existență unei calități, dîndu-i totodată o aparență de substanță.

⁸ Adică cei vechi căutau principiile, elementele și cauzele în substanțe.

Gînditorii de azi⁹ socot mai de grabă universalele ca substanțe, căci în definitiv la universale se reduc aceste genuri pe care ei, datorită metodei lor de cercetare dialectice¹⁰, le consideră mai de grabă ca principii și substanțe. Vechii gînditori însă ridicau la rangul de substanțe lucrurile individuale ca, de exemplu, Focul și Pămîntul, iar nu Corporalitatea, ce le este comună¹¹.

Sînt trei feluri de substanțe. Una este obiect al senzației și se împarte în substanță veșnică și substanță pieritoare¹². Asupra acesteia din urmă toți sînt de acord și de ea țin, de exemplu, plantele și animalele, iar elementele ei trebuie să căutăm a le izola, fie că e vorba de unul sau de o pluralitate. Cealaltă substanță este nemișcată¹³. Unii spun despre ea că există separat¹⁴; alții o împart în două specii. Dintre aceștia din urmă, unii admit că Ideile și Obiectele matematice au o singură natură¹⁵, pe cînd alții, din aceste două feluri de lucruri, nu recunosc decît Obiectele matematice¹⁶. Cele două substanțe sensibile sînt de domeniul fizicii, căci ele sînt împreunate cu mișcarea; substanța nemișcată însă ține de domeniul altor științe, de vreme ce ea nu are un principiu comun cu celelalte feluri de substanțe.

Substanța sensibilă e supusă schimbării. Dar, dacă și schimbarea trage obîrșie din elemente opuse sau din intermediarele dintre ele¹⁷, și, firește, nu din orice fel de opuse — căci, de exemplu, și glasul este ne-alb —,

⁹ Platonicienii. Din nou apare aici opoziția dintre Platon și Aristotel. Pentru Platon, adevărata realitate este universalul, genul, Ideea la care lucrurile singulare, concrete nu fac decît să participe; pentru Aristotel, realitatea este individualul concret, pe care îl conștie ca substanță primă.

¹⁰ În textul grec λογικός. Despre acest termen, care trebuie tradus prin *dialectică*, vezi cartea VII (Z), 1029 b, 13 r. Aici *dialectica* este din nou considerată ca un procedeu nesigur, contestabil. Cf. despre toate acestea D. Bădărău, *Aristote et la dialectique* în „Acta Logica“, nr. 1, 1958.

¹¹ Corpul (focului sau pămîntului) este privit ca gen.

¹² Lucrurile eterne sînt deci și ele accesibile senzației; dar ele nu sînt supuse schimbării decît în sens de mișcare, de schimbare de loc. Este cazul astrilor cerești.

¹³ Avem trei feluri de substanțe, așa cum s-a anunțat: a) substanța sensibilă eternă; b) substanța sensibilă pieritoare; c) substanța nemișcată.

¹⁴ Platonicienii acordă substanței imobile o existență separată, transcendentă lucrurilor, ca *Idee*. Și tot ei susțin că Ideile și Obiectele matematice reprezintă două grupuri ale realității transcendente.

¹⁵ Este vorba de pitagoricieni.

¹⁶ În ultima fază a filozofiei sale, Platon tinde să reducă Ideile la Numere, acest aspect este păstrat și dezvoltat de succesorul său Speusip, pe care, incontestabil, îl are aici în vedere Aristotel. Cf. Tricot, II, 643, n. 5.

¹⁷ Aristotel obișnuiește să deosebească contrarii extremi (alb și negru), dar și intermediarii (cenușiu).

ci numai dintr-un contrariu¹⁸, trebuie neapărat să existe un substrat ce se schimbă de la un contrariu la celălalt, căci nu contrariile se schimbă unul în altul¹⁹.

CAPITOLUL 2

Încă ceva : acest substrat este permanent, pe cînd contrariul nu e permanent. Prin urmare există un al treilea, în afară de contrarii, și acesta e materia. De vreme ce schimbările sînt de patru feluri, și anume : a substanței, a calității, a cantității și a locului schimbarea substanței însemnînd nașterea și pieirea în mod absolut²⁰, a cantității însemnînd creșterea și descreșterea ; a calității însemnînd alterarea și, în sfîrșit, a locului însemnînd mișcarea de translație —, schimbările vor avea loc între contrariile respective²¹. Neapărat că materia se schimbă cuprinzînd, în potență, ambele contrarii²². Dar pentru că Ființa se ia în dublu înțeles, orice schimbare se face de la lucrul în potență la lucrul în act : de pildă, de la albul în potență la albul în act. Tot așa se întîmplă cînd e vorba de creștere sau descreștere. De unde reiese nu numai că un lucru poate să provină prin accident din Ne-ființă, dar și că totul provine din Ființă, însă, bineînțeles, din Ființa în potență, nu din cea în act²³. Așa trebuie

¹⁸ Nu există adică contrarietate decît între culori sau între sunete, iar nu între un sunet și o culoare ; pentru Aristotel contrariile formează cupluri (alb-negru, amar-dulce, cald-rece etc.).

¹⁹ Sfîrșitul acesta este esențial pentru cele ce urmează. Să considerăm un obiect care are unitate, o statuie, o plantă etc. ; obiectul are anumite determinări care pot să apară sau să dispară : pot topi o statuie, un arbore își poate pierde frunzele toamna ; asta nu înseamnă că determinările substanței se schimbă într-altele opuse, ci că substanța își schimbă determinările.

²⁰ Substanța este *Ființă* și *Ființa* nu-și are contrariul decît în *Ne-ființă*. Așa că trecerea este aici de la *Ne-ființă* la *Ființă* și invers, nu de la *cald* la *frig* și invers, adică de la o determinare la determinarea contrarie.

²¹ Adică schimbarea va apărea în interiorul fiecărei categorii (calitate, cantitate, loc) ; de pildă de la mai mic la mai mare, iar nu de la mic la obscur.

²² Cu alte cuvinte, dacă am presupune că schimbarea aduce materiei o însușire contrară pe care nu o posedă, aceasta îi va rămîne străină. Pentru ca însușirea să reprezinte ceva care-i aparține este nevoie ca ea să fi fost de mai înainte, să fi fost virtuală în ea, ca o potență a ei.

²³ Ființa în potență se poate asimila, după Aristotel, cu Ne-ființa prin accident ; nici o schimbare nu poate proveni din Ne-ființa absolută sau, pe de altă parte, din Ființa în act.

să înțelegem Unu lui Anaxagora²⁴, căci decît să spunem : „Toate lucrurile erau laolaltă” sau să se vorbească de un *amestec*, cum fac Empedocle și Anaximandru, sau să admitem părerea lui Democrit²⁵, e mai nimerit să spunem : *toate erau laolaltă*, dar în potență, nu în act, de unde putem deduce că ei au avut măcar o oarecare noțiune despre materie.

Tot ceea ce e supus schimbării are o materie, dar fiecare fel de schimbare presupune o altfel de materie. Corpurile eterne, care nu sînt supuse nașterii, dar care totuși sînt supuse mișcării spațiale, au o materie, dar nu materia generabilă²⁶, ci aceea accesibilă mișcării de la un loc la altul.

De aceea se pune întrebarea : din ce fel de Ne-ființă își trage obîrșia procesul nașterii ? Căci Ne-ființa se ia în trei sensuri²⁷. Dacă, prin urmare, nașterea provine din Ne-ființa în potență, aceasta nu înseamnă că ea poate produce indiferent orice lucru, ci fiecare lucru provine din altă materie. Nici nu e de ajuns să spunem că „toate lucrurile erau laolaltă”, căci ele se deosebesc prin materie. Dacă n-ar fi fost așa, atunci de ce au luat naștere lucruri ce prezintă nenumărate deosebiri între ele și nu a luat naștere un singur fel de lucruri ? Inteligența este una, după Anaxagora, așa că, dacă și materia ar fi una, n-ar fi ajuns în act decît ceea ce materia era în potență²⁸.

Prin urmare, trei la număr sînt cauzele și trei principiile : două din acestea alcătuiesc o contrarietate, al cărei prim membru cuprinde definiția și forma, iar al doilea, privațiunea²⁹ ; al treilea principiu este materia.

²⁴ *Amestecul* (μύγμα) din care derivă toate substanțele, așa cum îl concepe Anaxagora, este, spune Aristotel, un principiu material unificator, putem spune că este *Unul*. Cît despre haosul primitiv al lui Empedocle, acel *Spheros* în care toate sînt amestecate, el constituie de asemenea acel *Unu*, în care *Amiciția* domină și ține totul împreună. Iar ceea ce Anaximandru numește *Apeiron* este iarăși un *amestec* inițial al contrariilor, din care acestea se degajează.

²⁵ Această concepție a unei *confuzii universale*, Aristotel o găsește reprezentată în modul cel mai nimerit la Democrit. De bună seamă, materialistul Democrit susține principiul eternității materiei mai mult decît ceilalți filozofi citați aici de Aristotel. Atomii nici nu se creează, nici nu se distrug ; orice lucru concret provine din mișcarea atomilor. Este prea puțin să spunem cu Aristotel că Democrit are oarecare noțiune despre materie ; el este materialistul prin excelență al lumii grecești. Despre *Ființă* și *Neființă* la Democrit, cf. IV (I), 5, 1009 a, 29.

²⁶ *Ființele eterne* nu pot proveni din ceva care să aibă *Ființa* numai în potență, și ar fi *Ne-ființă* ; căci *Ne-ființa* nu poate genera. Despre *Ființa eternă* vezi și mai departe XIV (N), 2. Fraza care urmează se referă tangențial la așa-numita „materie locală” în concepția aristotelică.

²⁷ Putem deosebi adică *Neființa absolută*, *Neființa ca fals* și *Neființa în potență*. Cf. IX (O), 10, 1051 a, 34, și mai departe XIV (N), 2, 1089 a, 26—28.

²⁸ Dacă adică ar fi fost la început o singură materie, produsul acestei materii ar fi fost de un singur fel, și multiplicitatea lucrurilor nu s-ar putea explica potrivit părerii lui Aristotel.

²⁹ Contrariile formează perechi (ca albul și negrul), unul din contrarii fiind și lipsa (privațiunea) celuilalt.

CAPITOLUL 3

După aceasta trebuie să observăm că nici materia, nici forma nu sînt supuse nașterii³⁰. Bineînțeles, e vorba de materia proximă și de forma proximă³¹. Într-adevăr, orice schimbare presupune un substrat ce se schimbă prin intermediul a ceva în ceva. Lucrul datorită căruia se face schimbarea este motorul proxim ; substratul ce se schimbă este materia, iar lucrul în care se schimbă este forma³². Procesul acesta însă s-ar continua la infinit, dacă, de pildă, devenirea nu ar însemna numai devenirea sferei de aramă, ci și devenirea rotundului și aceea a aramei. De aceea e necesar să fixăm un punct în care acest proces se oprește³³. 1070 a

Apoi trebuie să avem în vedere că fiecare substanță provine dintr-un lucru înrudit³⁴. Această observație este valabilă atît pentru lucrurile naturale, cît și pentru celelalte³⁵. Lucrurile iau naștere fie prin artă, fie prin natură, fie prin întîmplare, fie prin norocire. Artă este principiu de mișcare în alt lucru³⁶, pe cînd natura e principiu de mișcare în lucrul însuși, cum e, de pildă, cazul cu omul. Căci omul naște alt om. Cît despre celelalte cauze, ele nu sînt decît privațiuni ale acestora³⁷.

Substanțele sînt de trei feluri : mai întii materia, care ne apare ca ceva determinant doar într-un obiect concret³⁸, căci toate lucrurile ce prezintă doar un simplu contact, nu o contopire firească, sînt materie și substrat ; apoi natura, ca o formă determinată, ca un fel anumit de a fi ce reprezintă țelul schimbării ; în sfîrșit, substanța compusă din aceste două elemente, adică substanța individuală, cum e, de pildă, Socrate sau Callias³⁹. La unele lucruri⁴⁰, forma nu există independent de substanța compusă, cum e, de exemplu forma unei case, afară numai dacă prin formă înțelegem arta de

³⁰ Pentru Aristotel, prin urmare, materia este eternă.

³¹ Cf. VII (Z), 8 și interpretarea lui Ross, II, 354. Exemplul care urmează ne lămu-rește, de altfel, pe deplin de sensul termenului *proxim* (*cel mai apropiat*).

³² Trebuie înțeles că materia ia formă și persistă sub formă, iar nu că materiei i s-ar substitui forma.

³³ Despre imposibilitatea unei progresii la infinit vezi II (a), 2.

³⁴ Ἐκ συνώψιμων (din ceva sinonim).

³⁵ Celelalte sînt lucrurile artificiale, obiect al artelor și tehnicilor omenești, spre exemplu o statuie.

³⁶ Statuia își are principiul în sculptor ; în producția artistică, agentul nu e cauza materială, ci cauza eficientă ; dimpotrivă, natura își are principiul de acțiune în materie. Teoria celor patru cauze se află în I (A), 3.

³⁷ Privațiuni ale artei și naturii.

³⁸ Simpla materie adică, în absența oricărei forme, este indeterminată ; ea nu există decît într-un obiect concret, nu în sine.

³⁹ Revenind la cele spuse, avem deci : a) substanța materială, b) substanța formală și c) substanța compusă din formă și din materie.

⁴⁰ Și anume, după cum rezultă și din context, la lucrurile artificiale.

a construi ⁴¹ ; de altfel, formele lucrărilor artificiale nu sînt supuse procesului de naștere și pieire ⁴² ; dar, în alt sens, o casă, de exemplu imaginată independent de materie, sau sănătatea ⁴³, sau orice alt lucru din domeniul artei, presupun și ele o existență sau neexistență a lor. Dacă se întîmplă ca forma să existe în afara lucrărilor compuse, apoi aceasta are loc doar în domeniul lucrurilor naturale. De aceea Platon nu era greșit cînd afirma că există Idei în afara acestor lucruri ⁴⁴, cum e focul, carnea, capul. Toate acestea sînt materie, și ultima materie aparține de ceea ce e substanță în cel mai înalt grad ⁴⁵.

Cauzele eficiente (mișcătoare) au, prin urmare, o existență anterioară efectelor lor, pe cînd cauzele formale sînt coexistente efectelor ⁴⁶. Doar cînd omul e sănătos, atunci există și sănătatea, iar figura sferei de aramă este coexistentă sferei de aramă ⁴⁷.

Rămîne însă de văzut dacă după destrămarea compusului mai rămîne ceva. Pentru unele lucruri, nimic nu se împiedică să admitem aceasta. Așa e cazul cu sufletul, dar nu cu sufletul considerat în întregime, ci numai cu intelectul căci e oarecum imposibil să admitem acest lucru pentru suflet în întregimea lui ⁴⁸.

E, așadar, limpede că nimic nu se silește să admitem existența Ideilor numai pentru că există procesul nașterii și al pieirii. Căci ceea ce dă naștere unui om este tot un om, iar exemplarul individual dă naștere exemplarului individual. Și în artă se întîmplă la fel : arta medicului este forma producătoare a sănătății.

⁴¹ Trebuie să înțelegem că forma unei case nu există atît timp cît casa nu a fost clădită, afară dacă nu vrem să spunem că ea există în mintea arhitectului.

⁴² Formele obiectelor artificiale există atîta timp cît sînt în mintea făuritorilor lor ; atunci cînd arhitectul nu mai gîndește la forma casei pe care a conceput-o, ea încețază de a mai exista.

⁴³ În legătură cu arta medicului.

⁴⁴ Aristotel observă că idealismul platonician admite existența Ideilor numai pentru lucrurile naturale. Chiar și în acest caz, lasă el să se înțeleagă, platonismul se găsește în prezența a suficiente dificultăți derivînd din concepția unor forme separate.

⁴⁵ Focul este materia cărnii, carnea este materia capului, iar capul este materia viului concret, a individului Socrate sau Callias, care este substanța în gradul cel mai înalt.

⁴⁶ În filozofia modernă, unde cauza tinde spre eficiență, cauza se arată a fi antecedentul, iar efectul consecventul.

⁴⁷ Rezultă deci că Aristotel nu acceptă presupunerea făcută mai sus că, pentru lucrurile naturale, forma ar fi separabilă de materie.

⁴⁸ Nu uităm că Aristotel definește sufletul zicînd că este forma corpului. Rămîne de știut dacă forma aici supraviețuiește corpului, adică dacă sufletul este nemuritor ; Aristotel se arată foarte rezervat în această chestiune pe care o tratează în *Despre suflet*. Întregul sufletului cuprinde, după Aristotel, trei părți : sufletul vegetativ, sufletul senzitiv și sufletul rațional sau intelect. Este de știut, spune Aristotel, în pasajul de față, dacă cel puțin sufletul rațional este nemuritor ; de celelalte două părți nu poate fi vorba.

CAPITOLUL 4⁴⁹

Cauzele și principiile diferitelor lucruri sînt, într-un sens, diferite, dar în alt sens, dacă vorbim în general și prin analogie, ele sînt aceleași pentru toate lucrurile⁵⁰. Într-adevăr, am putea să ne întrebăm dacă principiile și elementele substanțelor, ale celor relative⁵¹ și, de asemenea, ale fiecărei categorii în parte, sînt identice sau deosebite. Dar ar fi absurd să admitem identitate de principii pentru toate lucrurile, căci asta ar însemna că relația și substanța ar proveni din aceleași principii. Atunci, care ar fi acest principiu comun ? Într-adevăr, în afara substanței și a celorlalte categorii nu mai e nici un gen comun ; iar elementul este anterior lucrurilor în care el intră ca element constitutiv. De aceea nici substanța nu este element al relației și nici una din formele relației nu poate fi element al substanței⁵². Apoi, cum s-ar putea ca elementele tuturor lucrurilor să fie aceleași ? Nu poate să fie identitate între un compus din mai multe elemente și elementele sale : astfel, compusul *BA* nu poate fi egal cu *B* și *A*. Nu există elemente comune nici pentru lucrurile inteligibile, ca de pildă, Unul și Ființa, căci aceste elemente revin și fiecărui lucru compus. Dacă n-ar fi așa, ar însemna că nu mai există nici substanță, nici relație și totuși ele trebuie neapărat să aibă și caracterul de unul, și pe cel de ființă⁵⁴.

1070 b

Prin urmare, nu toate lucrurile au aceleași elemente sau, mai bine zis, aceste elemente pot fi într-un sens aceleași, dar în alt sens nu⁵⁵. De pildă, poate că elementele corpurilor sensibile sînt, ca formă, caldul și, în alt sens, frigul, care e privațiunea caldului, iar ca materie ceea ce, imediat și prin sine, cuprinde aceste calități în potență⁵⁶ ; substanțe sînt însă atît materia, privațiunea și forma, cît și compusele rezultate din împreunarea

⁴⁹ Discuția care urmează se poate studia în legătură cu III (B), 3.

⁵⁰ Ele sînt diferite dacă privim lucrurile sub aspectul lor particular ; alta este materia unei statui de bronz și alta este materia unei statui de marmură. Dacă însă ne referim la principii și cauze, în genere, ele sînt aceleași pentru toate ființele, anume, după cum s-a văzut, materia, forma și privațiunea.

⁵¹ Relația fiind categorie, și cea mai îndepărtată de categoria de substanță. Cf. XIV (N), 1, 1088 a, 23.

⁵² O substanță nu poate produce decît tot o substanță, nu o relație (cf. VII (Z), 13, 1038 b, 18) ; iar ceea ce nu e substanță nu poate produce o substanță.

⁵³ Tot așa, compusul Socrate este diferit de componenții săi.

⁵⁴ Întregul pasaj precedent este obscur. Unul și Ființa sînt elemente inteligibile comune, dar ele sînt noțiuni ce pot fi afirmate atît despre simpli cît și despre compuși. În caz contrar, într-adevăr, nici unul dintre compuși, nici substanța și nici relația, nu ar avea nici ființă, nici unitate, ceea ce nu este admisibil.

⁵⁵ Adică ele sînt aceleași numai prin analogie.

⁵⁶ Materia cuprinde caldul și frigul în potență.

acestora și ale căror principii ele sînt, după cum, tot așa de bine, și orice unitate alcătuită din cald și rece, cum e carnea sau osul, căci lucrul produs prin combinarea acestor elemente este neapărat deosebit de elementele sale. Prin urmare, substanțele sensibile au aceleași elemente și aceleași principii, dar unele într-un lucru și altele în alt lucru ; totuși, nu se poate spune că există identitate de principii pentru toate lucrurile, decît prin analogie. E adevărat că s-ar putea, de pildă, spune că sînt trei principii : forma, privațiunea și materia, dar fiecare din acești termeni este altul în fiecare gen ; de exemplu, pentru culoare ar fi albul, negrul și suprafața, iar pentru zi și noapte, ar fi lumina, întunericul și aerul ⁵⁷.

Deoarece însă nu numai elementele inerente lucrurilor au caracterul de cauze, ci acest caracter îl mai are și un factor extern, adică mișcătorul, este limpede că, mai întîi, este o deosebire între principiu și element ; că apoi amîndouă sînt cauze ; că principiile se deosebesc în interne și externe și că, în sfîrșit, factorul extern ce produce mișcarea sau repausul este un principiu și o substanță. Așa că, prin analogie, elementele sînt trei ; iar cauzele și principiile patru ⁵⁸ ; dar ele sînt deosebite în deosebitele lucruri ; iar cauza imediată, considerată o motrice, variată în fiecare caz. Astfel, pentru corp, sănătatea este forma, boala este privațiunea, iar medicina este motorul ; pentru casă, forma e planul casei ; privațiunea, o anume dezordine ; materialul, cărămizile ; iar cauza motrice e arta arhitectului. În aceste elemente se împarte principiul. Și, deoarece în domeniul lucrurilor naturale, cum este de pildă omul, cauza motrice e tot un om, pe cînd atunci cînd e vorba de lucrurile ce sînt un produs al minții cauza motrice este forma sau contrariul ei ⁵⁹, vor fi, într-un anume sens, trei cauze, iar în alt sens patru ⁶⁰ : medicina, de fapt, este într-un anumit sens, sănătatea, arta de a clădi este forma casei și omul dă naștere altui om. Apoi, în afara acestor principii, mai există ceea ce, ca Prim Motor, pune în mișcare toate lucrurile ⁶¹.

⁵⁷ Pentru culoare, albul ar fi forma, negrul privațiunea, iar suprafața materia ; pentru zi și noapte, lumina este forma, întunericul privațiunea, iar aerul materia ; ziua presupune aer și lumină, iar noaptea presupune aer și lipsă de lumină.

⁵⁸ Anume cauza materială, cauza formală, privațiunea și cauza motoare, aceasta fiind cauza proximă.

⁵⁹ Adică, după cum s-a văzut, privațiunea.

⁶⁰ Avem, după Aristotel, trei cauze sau patru, după cum confundăm sau distingem cauza motoare și cauza formală ; medicina, care este motorul, poate fi identificată cu sănătatea, care este forma ; tot așa, arhitectura, care este motorul, poate fi identificată cu casa, care este forma ; iar omul generator este totodată omul cauză motoare și omul cauză formală.

⁶¹ Despre Primul Motor vezi mai departe, cap. 6 și 7. Deocamdată, Aristotel tratează despre motorul proxim.

CAPITOLUL 5

Unele lucruri există ca de sine stătătoare, iar altele nu. Cele dintii sînt substanțe⁶², și de aceea ele sînt cauzele tuturor lucrurilor, căci în afara lor nu pot exista însușirile și mișcările. Printre aceste însușiri vor figura, de bună seamă, sufletul și trupul, sau mai degrabă inteligența, dorința și trupul⁶³.

Încă dintr-un alt punct de vedere toate lucrurile au aceleași principii prin analogie ; de exemplu, cînd sînt considerate în potență și în act⁶⁴. Dar actul și potența nu numai că sînt deosebite în deosebitele lucruri, dar se și manifestă deosebit ; astfel, în unele cazuri, același lucru e cînd în act, cînd în potență ; cum se întîmplă cu vinul, cu carnea, cu omul⁶⁵. Atunci atît potența, cît și actul intră printre cauzele pe care le-am pomenit mai sus⁶⁶. Căci forma, dacă există separat, precum și compusul rezultat din împreunarea formei cu materia, cît și privațiunea, cum e întunericul și boala, sînt în act, pe cîtă vreme materia există în potență, căci ea e aceea care cuprinde posibilitatea de a se înfăptui în ambele direcții⁶⁷. Dar deosebirea dintre act și potență e de altă natură la lucrurile ce nu au una și aceeași materie și e de alta cînd lucrurile sînt deosebite între ele prin formă⁶⁸. Astfel, omul are mai întîi drept cauză elementele, adică Foc și Pămînt ca materie, și mai are forma lui proprie ; apoi o cauză externă, cum e tatăl, și, în sfîrșit, Soarele și Ecliptica, care nu sînt nici materie, nici forma, nici privațiune,

⁶² Toate categoriile, în afară de substanțe, ne dau o ființă care există numai ca determinări ale diferitelor substanțe.

⁶³ Fără a o spune, Aristotel exemplifică aici : sufletul și trupul sînt însușiri ale ființelor vii, intelectul, dorința și trupul însușiri ale omului.

⁶⁴ În cele ce precedă am văzut că motorul se poate reduce la formă ; dar și cauza linală se poate reduce la cauza formală ; astfel că în fața noastră nu mai avem decît materia și forma. Vezi VIII (H), 4, 1044 b, 1. Dacă, pe de altă parte, constatăm că privațiunea se reduce și ea la formă (lipsa de alb avînd forma negrului), sîntem iarăși în prezența a două principii, a unei materii care trece de la o formă la alta și are aceste forme în potență sau în act.

⁶⁵ Trebuie precizat (Ps. Alex., 682, 29) că vinul în act este în potență oțet, că hrana în act este în potență carne, că embrionul în act este în potență om, iar că, la un alt moment, oțetul, carnea și omul nu mai sînt în potență, ci în act.

⁶⁶ Aceste cauze sînt în număr de trei, și anume : materia, forma și privațiunea.

⁶⁷ Ea se poate înfăptui atît prin formă, cît și prin privațiune.

⁶⁸ Pasaj dificil, pe care încercăm să-l elucidăm în conformitate cu interpretarea lui Ross, II, 362—364. În orice lucru, susține Aristotel, aflăm relația act-potență ; dar această relație este nu numai variabilă de la o ființă la alta, ci și diferită în aceeași ființă. Materia cauzei și a efectului, ca și forma acestora, poate să nu fie aceleași. Iată cazul unui individ uman : el este generat de un părinte care dispune de o materie și de o formă proprie care se disting de materia și de forma fătului și le sînt *exterioare*. Vedem că aici, grație acestui agent *exterior*, *potența* (δύναμις) nu mai este *posibilitatea* ca un lucru să treacă de la o formă la alta, ci *putința* ca un lucru să producă o schimbare în afara lui.

nici de aceeași specie ca omul, ci sînt cauze motrice⁶⁹. Apoi, trebuie să mai avem în vedere faptul că unele cauze se pot numi universale, iar altele ca neavînd acest caracter. Principiile imediate⁷⁰ ale oricărui lucru sînt, în primul rînd, ceea ce este, în chip determinat și în act cutare lucru anume, iar apoi ceea ce acest lucru este în potență. Prin urmare, acea cauză universală nu există ca principiu, căci principiu al unui individ este tot un individ. Din omul în genere n-ar putea proveni decît omul în genere ; dar așa ceva nu există, ci omul concret Peleus este tatăl lui Ahile, iar cauza ta e tatăl tău ; acest B anume este cauza unei anumite silabe BA ; iar B, luat în general, este cauza silabei BA, considerate în chip absolut.

Apoi, formele universale sînt cauzele substanțelor, dar cauzele și elementele lucrurilor ce țin de genuri diferite, după cum s-a spus, sînt diferite, cum e cazul cu culorile, sunetele, și cantitățile⁷¹, afară de cazul cînd între aceste cauze există analogie⁷². Ba chiar și cauzele lucrurilor ce țin de același gen sînt diferite, dar nu în mod specific, ci datorită faptului că ele se deosebesc de la individ la individ : materia, forma și cauza ta motrice nu sînt identice cu ale mele, ci ele sînt identice doar în cadrul noțiunii generale ce le înglobează⁷³. Dacă ne întrebăm acum care sînt principiile sau elementele substanțelor, relațiilor⁷⁴ și calităților și dacă ele sînt aceleași sau deosebite, e limpede că, dacă le considerăm în multele lor înțelesuri, ele sînt aceleași pentru orice lucru luat aparte ; dar dacă facem distincție între aceste înțelesuri, ele nu mai sînt aceleași, ci deosebite, nerămînînd aceleași pentru toate decît în sensul următor. Principiile sînt identice sau analoge, mai întii, în sensul că materia, forma, privațiunea și cauza motrice le sînt comune tuturor lucrurilor ; apoi pentru că principiile substanțelor pot fi considerate drept cauzele tuturor lucrurilor, în înțelesul că, dacă dispar substanțele, o dată cu ele dispar toate categoriile și accidenteale lor ; în sfîrșit, pentru că ceea ce este prima cauză în act este cauza tuturor lucrurilor. În alt sens însă, cauzele imediate ale lucrurilor sînt diferite ; în

1071 b

⁶⁹ Oblicitatea eclipticii face ca Soarele să se apropie și să se îndepărteze de Pămînt și să producă anotimpurile, consecința fiind producerea plantelor și animalelor într-un oarecare ritm.

⁷⁰ Adică particulare. Principiile universale nu pot genera decît universalul ; un copil nu are, drept autor, tatăl în general, ci un tată anumit, individual.

⁷¹ Termenii enumerați răspund categoriilor de substanță, de calitate (pentru culori și sunete) și de cantitate. Textul este în tot cazul dificil și controversat. Nu trebuie înțeles că Aristotel revine aici la idealismul platonician.

⁷² În sensul că materia, forma, privațiunea și cauza motrice apar peste tot.

⁷³ Adică omul se trage tot din om, el aparține speciei *om*, ca și generatorul său.

⁷⁴ Relația fiind o categorie ca și calitatea.

această categorie intră toate contrariile care nu sînt considerate ca genuri și nici nu sînt luate în multiple înțelesuri ; și apoi materiile.

Astfel s-a arătat care sînt principiile lucrurilor sensibile, care e numărul lor și în ce sens ele pot fi considerate ca aceleași sau diferite ⁷⁵.

CAPITOLUL 6

Deoarece sînt trei feluri de substanțe, dintre care două fizice, iar una imobilă ⁷⁶, trebuie să vorbim despre aceasta din urmă, arătînd că, în chip necesar, există o substanță veșnică ce nu e supusă mișcării. Într-adevăr, substanțele sînt primele dintre lucruri și, dacă ele ar fi toate pieritoare, toate lucrurile ar fi pieritoare ⁷⁷. Dar e peste putință ca mișcarea să aibă vreun început sau sfîrșit, deoarece ea este veșnică. Tot așa e și cu timpul, căci dacă timpul n-ar exista, n-ar exista nici noțiunea de anterior și posterior ⁷⁸. Prin urmare, mișcarea e continuă, ca și timpul, căci una din două : sau mișcarea și timpul sînt identice, sau timpul este un mod al mișcării ⁷⁹. Însă, ca mișcare continuă, nu există decît mișcarea în spațiu, și anume cea circulară ⁸⁰.

Dar, chiar dacă ar exista o cauză motrice sau eficientă, care însă nu ar fi în act, ea nu ar fi în mișcare, căci se poate întîmpla ca aceea ce e în potență

⁷⁵ În cap. 4 și 5 ale cărții XII (A), Aristotel revine la cele spuse în cartea VII (Z), dar pentru a merge mai departe încă, urmînd o orientare antiidealistă. După ce în cartea VII (Z) Stagiritul se întreabă care este raportul între materie și formă, în cartea XII (A) problema este de a ști în ce măsură se poate spune că toate lucrurile au aceleași cauze. Aristotel răspunde că, dacă facem abstracție de cauza primă (care nu este o cauză universală, ci una individuală, un individ), ființele aparținînd unor genuri deosebite n-au aceleași cauze decît în chip analogic, ele fiind aceleași în noțiunea lor generală ; ele sînt determinate însă în existența lor de o formă individuală (cutare părinte pentru cutare făt) ; cauze universale nu există cu adevărat.

⁷⁶ Substanțele fizice sînt de două feluri : eterne sau pieritoare ; a treia substanță este imobilă. Cf. mai sus, cap. 1, 1089 a, 30. Urmează studiul acesteia de-a treia, a substanței eterne și incorruptibile. Cu aceasta pătrundem în teologia lui Aristotel, care va fi expusă nu numai în capitolul de față, ci și în cap. 8 și 10.

⁷⁷ Căci toate nu au ființă decît prin și în ele.

⁷⁸ Avem deci doi factori eterni și incorruptibili : mișcarea și timpul.

⁷⁹ Argumentul este următorul : dacă timpul ar fi avut un început, ar fi fost un timp înaintea timpului ; și dacă ar trebui să aibă un sfîrșit, ar urma că va fi un timp posterior timpului ; deci față de timp nu există nici anterior, nici posterior ; și timpul e veșnic. Dar mișcarea este și ea veșnică ; într-adevăr, din două lucruri unul : sau timpul este mișcarea el însuși, sau este un mod al mișcării ; timpul fiind veșnic, mișcarea este deci și ea veșnică. În *Fiz.*, VIII, 1, 250 b, 23—251 b, 13, Aristotel demonstrează eternitatea schimbării în chip independent de aceea a timpului.

⁸⁰ Pentru mișcarea locală circulară, vezi *Fiz.*, VIII, 8, 261 b, 27—263 a, 3 ; 264 a, 7—265 a, 12.

să nu treacă la act⁸¹. Așa că nu ne-ar sluji la nimic să admitem substanțe veșnice, cum fac adepții Ideilor, dacă ele nu cuprind în sine un principiu care poate să producă o schimbare⁸². Prin urmare, nu e de ajuns nici această substanță, nici o altă substanță în afara Ideilor⁸³, căci dacă aceasta nu va dăinui în stare de act⁸⁴ nu va exista mișcare. Mișcarea nu va avea loc nici când principiul va intra în act, dacă substanța lui va consta într-o potență; căci, în acest caz, mișcarea nu va fi eternă, fiindcă ceea ce e în putință poate să înceteze. Trebuie, prin urmare, să existe un principiu de așa fel, încât substanța lui să conștie în a fi necurmat în act. Astfel de substanțe trebuie, pe lângă aceasta, să mai fie și imateriale⁸⁵, căci ele trebuie să fie neapărat veșnice, mai presus decât oricare altele. Prin urmare, ele trebuie să fie în act.

Dar aici ne întâmpină o dificultate. Într-adevăr, se pare că orice e în act presupune o potență și că nu tot ceea ce e în potență trebuie neapărat să fie în act; de unde ar reieși că potența e anterioară actului⁸⁶. Dar, dacă ar fi așa, atunci nu ar mai fi nici unul dintre lucrurile existente, pentru că s-ar putea ca ceea ce e în potență de a fi să nu fie încă. Totuși, fie că urmărim părerea teologilor, care spun că toate s-au născut din noapte⁸⁷, fie că am admite pe aceea a fizicienilor, care spun că „toate erau laolaltă“⁸⁸, imposibilitatea rămâne aceeași. Căci ne întrebăm: cum va fi mișcare dacă nu există o cauză motrice în act? Căci, de bună seamă, nu materialul lemnos se pune el singur în mișcare, ci îl pune în mișcare arta constructorului, după cum nici menstruația sau pământul nu se pun în mișcare ele singure, ci le pune în mișcare sămînța și cauza nașterii. De aceea și unii filozofi consideră actul ca veșnic, cum fac Leucip și Platon, care afirmă că mișcarea este veșnică, fără să ne spună de ce există, ce este, de ce fel este și care este cauza ei⁸⁹. Pentru că nimic nu se mișcă la întâmplare, ci trebuie tot-

⁸¹ Mișcarea eternă nu îngăduie nici scădere, nici încetare (intermitentă); rezultatul acesta nu poate fi realizat decât dacă substanța motoare este esențialmente în act.

⁸² Ideile platoniciene sînt imobile și totodată principii ale imobilității și ale repausului; ele nu cuprind un factor care să genereze mișcarea.

⁸³ Aluzie la Numerele platoniciene. Dar probabil și la Sufletul lumii, principiul imobil (vezi mai departe, 1072 a, 1).

⁸⁴ Adică dacă nu va mișca în mod efectiv.

⁸⁵ Actul pur este în chip necesar imaterial, de vreme ce orice materie este potență.

⁸⁶ Pentru Aristotel trebuie deci ca la un moment să nu fi existat încă nimic; și dacă ar fi așa, atunci — vezi proporția următoare a lui Aristotel — s-ar putea ca nici un lucru să nu ajungă la existență.

⁸⁷ Aluzie la Orfeu și la Hesiod.

⁸⁸ Anaxagora presupune că la începutul lumii a domnit Noaptea și Haosul, Confuzia universală.

⁸⁹ Demascîndu-l pe Hegel, care ascunde slăbiciunea lui Aristotel, în acest punct totodată potrivit lui Leucip și lui Platon, Lenin subliniază în *Catete filozofice*, în *Opere*, vol. 38, p. 280: „Aristotel invocă într-un mod cit se poate de jalnic pe Dumnezeu împotriva materialistului Leucip și a idealistului Platon. La Aristotel

deuna să existe o cauză anume. Într-adevăr, noi vedem că fiecare lucru se mișcă aci într-un anumc fel, cînd mișcarea lui e naturală, aci în cutare alt fel, cînd e mișcat cu sila, sau de către gîndire, sau de vreo altă cauză⁹⁰.

Apoi se pune întrebarea : care este prima mișcare ? Chestiunea aceasta are o importanță extraordinară. Dar nici lui Platon nu-i este îngăduit să se bizuie aici pe ceea ce el uneori crede că este principiul mișcării, adică Sufletul lumii⁹¹, care se mișcă singur pe sine ; căci, după cum recunoaște și el, Sufletul lumii este posterior mișcării și simultan cu Universul⁹². Așa că, dacă faptul de a considera puterea ca anterioară actului poate fi, într-un sens, îndreptățit, în alt sens însă nu este. În ce fel ? s-a spus mai sus⁹³. Că actul este anterior, recunoaște Anaxagora — căci, în filozofia lui, inteligența este în act — și, o dată cu el, Empedocle, care socoate ca principii ale lucrurilor Prietenia și Cearta, precum și filozofii oare, ca Leucip, spun că mișcarea este eternă⁹⁴. Așa că haosul și noaptea n-au existat un timp infinit⁹⁵, ci aceleași lucruri au existat veșnic, fie periodic, fie altfel, pentru că actul este anterior potenței⁹⁶. Dacă același lucru a existat necurmat periodic, trebuie să dăinuiască mereu un factor ce lucrează veșnic în același fel. Pe de altă parte, dacă există naștere și pieire, trebuie să mai existe încă o cauză ce lucrează veșnic, cînd într-un fel, cînd în altul. Atunci această nouă cauză trebuie să lucreze într-un fel prin sine și în alt fel prin intermediul altui lucru. Dar acest alt lucru va fi, prin urmare, sau o a treia cauză⁹⁷, sau prima cauză⁹⁸. Însă rezultă în chip necesar că lucrează prin intermediul primei cauze, căci astfel prima cauză ar trebui

1072 a

găsim aici eclecticism". Adevăratul materialism, acela al lui Leucip și Democrit, nu separă materia de mișcare, nu face din materie un principiu inert, ceea ce ar implica existența în cosmosul în mișcare a unui motor exterior și străin de materie.

⁹⁰ Pentru Aristotel mișcarea naturală este precum cea a unei pietre în jos și a focului în sus ; mișcarea silnică este precum cea a pietrei în sus sau a focului în jos ; mișcarea cu gîndul este cea a omului ; și mai avem și alte cauze, spre exemplu *fantezia*, sub impulsul căreia se mișcă animalele.

⁹¹ Asupra Sufletului lumii lui Platon, vezi *Fedon*, 245 c, și, mai cu seamă, *Timaios*, 30 a, și urm.

⁹² Este vorba de Universul ceresc ; cf. traducerea lui Tricot, II, 669.

⁹³ 1071 b, 22—26. Ar fi să distingem (vezi Bonitz, 492) că în cazul unui lucru particular potența e totdeauna anterioară actului, iar pentru univers în totalitatea lui anterior este actul.

⁹⁴ Materialiștii, ca Leucip și Democrit, nu despart materia de mișcare ; materia este eternă și în eternă mișcare.

⁹⁵ Actul nu este adică precedat de Haos și de Noapte, care ar fi durat un timp infinit.

⁹⁶ Bineînțeles, Aristotel se referă mai ales, cu privire la lucruri ce au existat veșnic, la Sfera stelelor fixe, la Soare și la Plante. Mișcarea Sferei stelelor fixe este, după el, eternă și uniformă și antrenează Cerul întreg ; ea este cauza permanenței în lume. Dimpotrivă, mișcarea Soarelui de-a lungul eclipticii, oblică față de Pămînt, are un caracter ciclic și explică periodicitatea, în primul rînd adică alternanța anotimpurilor.

⁹⁷ Sfera lui Saturn.

⁹⁸ Sfera stelelor fixe.

să fie cauza și a celei de-a doua, și a celei de-a treia. De aceea e mai merit să spunem că e vorba de prima cauză. Ea este, de fapt, cauza orînduirii veșnic aceeași, pe cînd cealaltă cauză e pricina diversității, iar amîndouă împreună sînt, în mod evident, cauza eternei diversități.

Prin urmare, așa se prezintă mișcările. De ce să mai căutăm alte principii ?

CAPITOLUL 7⁹⁹

Deoarece se poate să fie așa — căci, dacă n-ar fi așa, atunci ar trebui ca lumea să fi provenit din Noapte, din Amestecul tuturor lucrurilor sau din Ne-ființă¹⁰⁰ —, problemele puse aici pot fi socotite ca dezlegări, recunoscînd că există ceva care se mișcă cu o mișcare necurmată și că această mișcare e circulară. Acest lucru se poate dovedi limpede nu numai prin argumente, ci și în fapt. De unde urmează că Primul Cer¹⁰¹ este veșnic. Așadar, trebuie să existe și ceva care îl pune în mișcare. Dar, dacă există un termen mijlociu care e pus în mișcare și pune în mișcare, trebuie să existe și ceva care pune în mișcare fără ca el să fie mișcat, avînd caracterul veșniciei și fiind substanță și act¹⁰². În felul acesta imprimă mișcarea — adică pun ceva în mișcare fără ca ele să fie mișcate de altceva — obiectul dorit și inteligibilul¹⁰³. După semnificația lor fundamentală, acești doi termeni sînt identici, căci obiect al dorinței este binele aparent și obiectul prim al voinței rațio-

⁹⁹ Acest capitol îl îndepărtează cel mai mult pe Aristotel de concepția sa în atîtea privințe materialiste. După ce a constatat în capitolele anterioare că materia și mișcarea sînt eterne, că natura a fost întotdeauna în act și că obiectele singulare pot trece de la potență la act fie spontan, fie prin intervenția unui agent extern vecin, astfel că spontaneitatea și interacțiunea sînt suficiente spre a explica mersul lumii și că acțiunea presupusă a unei forțe transcendente și divine apare ca un lux inutil. Aristotel părăsește calea în care s-ar fi întîlnit cu Democrit și se înhamă la o operă care va constitui baza teologiei creștine, introducînd în speculațiile sale metafizice forma pură și transcendentă, Individul suprem, Primul Motor imobil, dumnezeirea, care rupe în mod arbitrar cu tot ce precedă și îi acordă un *Ens realissimum* care are mai puțină realitate decît orice creatură, fiind numai o formă răzleață.

¹⁰⁰ Într-un cuvînt : din potență.

¹⁰¹ Pentru Aristotel, Primul Cer este Sfera stelelor fixe.

¹⁰² Aristotel se dovedește aici a fi victima speculațiilor cosmogonice și cosmografice ale primilor filozofi ai antichității grecești. Dacă ar fi rupt cu sistemele sferelor cerești care se învîrtesc împinse una de alta, iar ultima, cea exterioară, împinge fără a fi împinsă, și s-ar fi mărginit la studiul lumii sensibile sublinare pentru a construi o fizică propriu-zisă, întreaga sa doctrină a Ființei, care se izbește de acest material inasimilabil, s-ar fi găsit pusă într-o vie lumină și s-ar fi dezvoltat de la un cap la altul într-un perfect acord, în jurul teoriei materiei eterne, avînd formele în potență sa.

¹⁰³ Acțiunea a ce este dorit sau inteligibil se poate exemplifica, după Ps. Alex., 693, 35, prin acțiunea unei clăi de fin văzută de un măgar sau prin aceea a unui portret a ființei iubite asupra inamoratului.

nale este Binele real ¹⁰⁴. Dorim mai degrabă un lucru pentru că ni se pare bun, iar nu, invers, ni se pare bun pentru că îl dorim. Principiu, în acest caz, este gândirea. Dar cugetul este mișcat de inteligibil, iar termenii pozitivi ai seriei de opuse sînt inteligibili prin sine. În această serie ¹⁰⁵, substanța ține primul loc și, înăuntrul ei, ține același loc ceea ce e simplu și în act. Dar Unul și simplul nu sînt identice, căci Unul înseamnă o măsură, iar simplul o stare anumită a lucrului ¹⁰⁶; însă și Binele, și ceea ce e urmărit pentru sine însuși ¹⁰⁷ intră în aceeași serie ¹⁰⁸; iar primul loc îl ține totdeauna ceea ce e bine în cel mai mare grad, cît și ceea ce e analog cu aceasta ¹⁰⁹. Că printre cele nemișcătoare se poate găsi și cauza finală ne arată distincția făcută între diferitele accepții ale acestui termen ¹¹⁰. Într-adevăr, cauza finală există în vederea lucrului pentru care ea joacă rolul de scop, dar ea mai înseamnă și scopul în sine: numai în acest din urmă sens ea poate figura printre lucrurile imobile, dar nu în înțelesul dintîi. Prin urmare, cauza finală imprimă o mișcare în același fel în care obiectul iubirii pune în mișcare pe cel care iubește acest obiect ¹¹¹ și împreună cu ceea ce e mișcat în acest fel, cauza finală mișcă și celelalte.

1072 b

Numai că, dacă un lucru e mișcat, aceasta înseamnă că el poate fi și altfel. Așa că, dacă actul său se manifestă prin mișcarea de translație primă, lucrul respectiv numai în măsura în care e supus mișcării poate să fie altfel,

¹⁰⁴ *Doritul și inteligibilul* sînt noțiuni distincte; unele lucruri sînt dorite fără a fi inteligibile (spre exemplu pîinea), altele sînt inteligibile fără a fi dorite (răul moral). Dar ceea ce este dorit și inteligibil în chip imediat și suprem, ceea ce are mai multă ființă decît orîce este unul și același lucru; supremația ontologică implică și supremația morală, vezi și textul care urmează și care dezvoltă aceeași teză idealistă a filozofiei aristotelice.

¹⁰⁵ În care, adică, se găsesc împreunate binele și doritul în sine.

¹⁰⁶ *Așadar*, tot ce e simplu nu e în chip necesar și unul; deci substanța primă imobilă, care e simplă, poate să nu fie una și s-ar putea să existe o pluralitate de substanțe imobile. Simplul trebuie înțeles ca ceva ce nu are părți.

¹⁰⁷ Adică doritul.

¹⁰⁸ Despre serie vezi I (A), 5, 986 a, 23. Avem o serie pozitivă, cuprinzînd termeni ca Ființa, Unul, Substanța, cunoscuți prin ei înșiși, și avem și o serie negativă în care distingem Ne-ființa, Pluralitatea, Ne-substanța, termeni care ne sînt cunoscuți numai prin negarea termenului pozitiv aferent.

¹⁰⁹ Adică analog cu ceea ce este cel mai bun, în caz că nu avem ceea ce este cel mai bun în sensul strict; astfel, mișcarea circulară poate fi socotită ca mișcarea prin analogie cea mai bună (Ps. Alex., 695, 22).

¹¹⁰ Aristotel înțelege că la prima vedere s-ar putea obiecta că ceea ce nu se mișcă nu urmărește nimic; cf. III (B), 2, 993 a, 22. Dacă într-adevăr cauza finală înseamnă scopul urmărit, ea mai înseamnă și ființa pe care o urmărește (Socrate, pe care trebuie să-l reprezinte statuia proiectată); or, ființele nemișcate nu urmăresc realizarea unei Ființe; iar posesiunea implică schimbarea a ceea ce posedă, ceea ce este incompatibil cu ceea ce nu se schimbă; rămîne deci că ființele nemișcate au ca scop Binele sau Fericirea, dar nu ca obiect final pe care să-l posede.

¹¹¹ *Portretul* iubitei îl mișcă și îl exaltă pe îndrăgostit, fără ca portretul să cunoască vreo exaltare.

adică în raport cu locul, chiar dacă nu poate să se schimbe în raport cu substanța ¹¹². Dar deoarece există un mișcător care este el însuși nemișcat și e în stare de act, este exclus ca acest mișcător să poată fi vreodată altfel decât este, pentru că translația este primul fel de schimbare; iar prima translație este translația circulară, și pe aceasta o produce Primul Mișcător. Existența acestuia este, așadar, dată în mod necesar și, fiind necesar, el se identifică cu Binele, fiind astfel principiul mișcării ¹¹³. Or, necesarul are următoarele înțelesuri: necesitatea ce provine dintr-o constrângere și care nu ține seama de preferințele noastre naturale, apoi necesarul care e condiția *sine qua non* a Binelui și, în fine, necesarul care nu poate exista în altfel, ci există doar într-un singur fel.

De un astfel de Principiu atîrnă Cerul și natura. Viața lui contemplativă e cea mai minunată ce se poate închipui, dar nouă ni-s hărăzite doar puține clipe de acest fel ¹¹⁴. Pentru El traiul acesta durează pururea — lucru care nouă ne e peste putință —, deoarece la El activitatea se confundă cu fericirea sa ¹¹⁵. Tocmai pentru că starea de veghe, senzația și cugetarea sînt acte, constituie ele cea mai mare plăcere a noastră, iar speranța și amintirea au aceeași însușire de a fi plăceri datorită factorilor pomeniți mai sus ¹¹⁶. Dar Gîndirea în sine are ca obiect cel mai mare bine în sine, iar Gîndirea cea mai pură are ca obiect Binele cel mai pur. Astfel, Gîndirea se gîndește pe sine însăși prin participarea la inteligibil, căci ea însăși devine inteligibilă, intrînd în atingere cu obiectul său și cugetîndu-l, astfel că intelectul și inteligibilul se confundă devenind identice ¹¹⁷. Căci receptaculul inteligibilului și al substanței este gîndirea, care, manifestîndu-se în act, posedă inteligibilul. Așa că elementul divin pe care

¹¹² Un mobil poate fi expus unei schimbări cantitative, unei schimbări locale, fără a cunoaște o schimbare de substanță (adică generația și corupția). Sfera stelelor fixe, asupra căreia acționează imediat Primul Motor, este supusă mișcării de translație, care este prima speță de schimbare, și chiar translația circulară, care este prima speță de translație; potența ei este restrînsă deci la o schimbare de loc.

¹¹³ Spre deosebire adică de Sfera exterioară a stelelor fixe (*primul mobil*), Primul Motor fiind nemișcat, scapă și mișcării de translație circulară. El este lipsit de orice potențialitate. Neputînd fi altfel de cum este, el este așa cum este în chip *necesar*. Fiind necesar, este Binele prin excelență, căci nimic contrar naturii sale nu-l poate afecta și scoate din propria-i *perfectiune*. Cf. Tricot, II, 679, n. 2.

¹¹⁴ Principiul prim este viața, formă pură și act pur, formă vie. Vezi mai departe 1072 b, 27, dar și XII (Λ), 8, 1074 a, 35. El nu *posedă* viața, ci *este* viața însăși, *viața contemplativă*, pe care noi nu o cunoaștem decât în rare clipe.

¹¹⁵ Fericirea, în concepția lui Aristotel, este intim legată de exercițiul activității (cf. *Etica Nicom.*, X, 4, 1174 b, 23); cu atât mai mult aici, în cazul Primului Motor, unde acțiunea este continuă și eternă.

¹¹⁶ Adică starea de veghe, senzația, cugetarea sînt fericitate fiindcă sînt acte; amintirea și speranța sînt fericitate numai fiindcă sînt ca o reflectare a unui act săvîrșit sau a unui act proiectat.

¹¹⁷ Identitatea inteligibilului și a intelectului derivă din același principiu ca identitatea, în actul de senzație, dintre simțit și simțire (cf. *Despre suflet*, II, 12, 424 a, 18 și 25; III, 2, 425 b, 25; III, 4, 429 b, 30).

pare să-l cuprindă intelectul aparține mai de grabă Primului Mișcător nemișcat, iar actul de contemplare este cea mai mare și cea mai pură fericire. Dacă divinitatea are parte de această fericire veșnică, iar noi doar din cînd în cînd, lucrul e minunat ; iar dacă divinitatea are parte de ea într-o măsură încă și mai mare, atunci minunea e și mai mare. Și lucrurile stau chiar așa ¹¹⁸.

Dar și viața îi revine divinității, căci actul inteligenței este viața, iar divinitatea se confundă cu acest act, iar acest act al ei, dăinuind în sine, constituie viața desăvârșită și veșnică. De aceea și definim pe Dumnezeu ca o Ființă eternă desăvîrșită, așa că noțiunea de viață și de veac nesfîrșit și veșnic sînt atribute inerente lui Dumnezeu, căci la acesta se reduce, în definitiv divinitatea.

Cît despre gînditorii care, ca pitagoricienii și Speusip, socot că Frumosul și Binele nu se găsesc în obirșia lucrurilor, pentru că, zic ei, principiile plantelor și animalelor sînt cauze, pe cînd frumosul și desăvîrșitul se întîlnesc doar la lucrurile ce derivă din aceste cauze, apoi ei n-au dreptate ¹¹⁹. 1073 a
Și iată de ce : sămînța, de fapt, provine din alți indivizi anteriori desăvîrșiți ; și nu sămînța este principiul, ci ființa ajunsă la desăvîrșita ei dezvoltare. Astfel, putem spune că omul este înaintea seminței ; dar nu omul ce provine din sămînță, ci un altul de la care provine sămînța ¹²⁰.

Că există, prin urmare, o substanță veșnică, nemișcată și despărțită de cele sensibile reiese limpede din cele spuse mai sus. S-a mai dovedit, de asemenea ¹²¹, că această substanță nu poate să aibă întindere, nici părți, și nici nu se poate divide. Ea poate să producă o mișcare pentru un timp infinit, dar se știe că nici un lucru finit nu poate avea o putere infinită. Dar orice mărime este sau finită, sau infinită. Or, substanța în discuție nu poate, din motivul arătat, să aibă o mărime finită ; dar ea nu poate avea nici o

¹¹⁸ După cum se vede, în acest capitol pe care interpreții idealști ai filozofiei lui Aristotel îl proclamă o încoronare a metafizicii și a întregului sistem aristotelic, dar care reprezintă în realitate o alunecare a gîndirii aristotelice spre poziții idealiste, alunecare ce a fost folosită de exegeții catolici și de scolastici întru denaturarea învățaturii Stagiritului, expunerea se precipită din ce în ce mai mult și îmbrățișează două planuri, în care ne înfățișează elementul divin, două planuri pe care nici nu încearcă măcar să le apropie, acela al Primului Mișcător etern și acela al Actului pur perfect, ambele înfățișîndu-ne divinitatea, fără nici o comunicare între ele. Aristotel împletește explicațiile printr-o alternare mecanică a prezentării celor două elemente, fără a pune în picioare un tot organic, care să le facă să coincidă într-o unitate, ceea ce unui Dumnezeu cauză a cauzelor, motor a tot ce survine în univers și totodată inteligență desăvîrșită, cunoscînd fericitatea deplină, act subzistînd în sine ca viață perfectă și eternă.

¹¹⁹ Aristotel combate aceste teze fiindcă ele tind să considere, contrar susținerilor sale, anterioritatea potenței în raport cu actul, a seminței în raport cu omul care derivă din aceasta.

¹²⁰ IX (Θ), 6, 1049 b, 17—27.

¹²¹ După toate aparențele, Aristotel se referă aici la *Fiz.*, VIII, 10, 267 b, 17 și urm.

întindere infinită, pentru că o astfel de întindere nu există, pur și simplu. Dar am mai dovedit că ea nu poate fi nici accesibilă vreunei modificări sau schimbări, pentru că toate celelalte mișcări provin din mișcarea locală. Iată motivele evidente pentru care lucrurile stau astfel.

CAPITOLUL 8 ¹²²

Nu trebuie să trecem cu vederea nici chestiunea dacă este cazul să admitem că această substanță divină este una la număr sau sînt mai multe, și cîte anume. Totodată, trebuie să trecem în revistă și părerile altor filozofi în această privință ; de fapt, asupra numărului acestor substanțe ei nu ne-au dat nici o lămurire limpede ; iar sistemul Ideilor nu ne-a adus o teorie proprie asupra acestei chestiuni.

Într-adevăr, cei care admit existența Ideilor susțin că Ideile sînt numere și cu privire la acestea susțin uneori că ele sînt infinite, iar alteori că se mărginesc numai la Zece ¹²³. Dar de ce mulțimea numerelor se reduce numai la zece, despre aceasta nu ne dau nici o demonstrație serioasă. Noi însă, în cercetarea noastră, trebuie să pornim de la cele stabilite și precizate mai înainte. Într-adevăr, principiul și obîrșia primă a lucrurilor nu poate fi mișcat nici prin sine, nici prin accident, și el produce mișcarea primă, veșnică și una. Dar, de vreme ce ceea ce poate fi mișcat trebuie neapărat să fie pus în mișcare de către ceva și Primul Mișcător este nemișcat în sine, iar mișcarea veșnică trebuie să fie stîrnită de o ființă veșnică, și anume o singură mișcare să fie produsă de o singură ființă ¹²⁴ ; de vreme ce, pe de altă parte, pe lîngă simpla mișcare de translație a Universului ¹²⁵ — mișcare pe care, spunem noi, o declanșează Substanța primă și nemișcătoare — noi vedem că există și alte mișcări de translație veșnice, anume acelea ale planetelor, căci orice corp ce se mișcă în cerc are o mișcare veșnică și nu se poate opri niciodată, cum am arătat în cărțile noastre despre *Fizică* ¹²⁶, rezultă atunci în mod necesar că orice astfel de mișcare de translație este produsă de o substanță veșnică și nemișcătoare în sine. Într-adevăr, natura astrelor este veșnică, constînd dintr-o anume substanță

¹²² În contradicere cu cele ce precedă, în cap. 8 Aristotel admite existența nu a unui singur motor imobil, ci a mai multora. Unii comentatori au socotit că se poate ieși din dificultate contestînd autenticitatea întregului capitol. În fond, el nu face decît să ateste încurcăturile crescînde în fața cărora se găsește Aristotel.

¹²³ Este vorba aici de doctrina lui Platon în ultima ei fază.

¹²⁴ Cf. *Fiz.*, VIII, 6.

¹²⁵ Mișcare diurnă aparentă a Sferei stelelor fixe, determinată de Primul Mișcător.

¹²⁶ *Fiz.*, VIII, 8, 9 ; cf. și *Despre cer*, I, 2 ; II, 3—8.

veșnică ; iar mișcătorul, la rindul lui, este și el veșnic și anterior lucrului pus în mișcare ; or, știm că ceea ce e anterior unei substanțe trebuie să fie, neapărat, tot o substanță.

E, prin urmare, evident că, pe temeiul cauzei pomenite mai sus, trebuie să fie atâtea substanțe — veșnice prin natura lor, nemișcate în sine și lipsite de mărime — câte sînt și mișcările astrelor. Așadar, e limpede că există mai multe substanțe, că una ocupă primul loc, alta al doilea și așa mai departe, în aceeași rînduială care există între mișcările de translație ale astrilor ¹²⁷. Dar cît de mare este numărul mișcărilor acestora, iată o problemă pe care trebuie s-o cercetăm pornind de la știința matematică cea mai apropiată de filozofie, și anume de la astronomie. Căci aceasta e știința ce-și consacră studiul cercetării substanței, care, deși e sensibilă, e însă veșnică, pe cînd celelalte științe matematice, cum e aritmetica și geometria, n-au ca obiect vreo substanță oarecare ¹²⁸. Acum, că mișcările de translație sînt mai numeroase decît corpurile puse în mișcare este un lucru evident chiar pentru aceia care s-au îndeletnicit măcar în sumar cu astfel de probleme. Căci, precum se știe, fiecare planetă execută mai mult decît o mișcare de translație ¹²⁹.

Dar, cît privește numărul real al acestor mișcări, ca să ne facem o idee vom arăta aici părerile cîtorva astronomi ¹³⁰, pentru ca mintea noastră să poată opera pornind de la un număr oarecum precis. Cît privește celelalte chestiuni, pe unele trebuie să le cercetăm noi înșine, iar pentru altele să ne adresăm specialiștilor ; iar dacă se va ivi vreo divergență între cele afirmate de mine aici și între părerile oamenilor de meserie, să țineți seama și de unii și de alții dar să vă dați adevărul aceluia care sînt mai aproape de adevăr.

Eudoxos, așadar, admite că mișcarea Soarelui și a Lunii are loc, pentru fiecare din ele, în cadrul a cîte trei sfere, dintre care prima are aceeași mișcare ca aceea a Stelelor fixe ¹³¹, a doua se mișcă în cercul ce merge

¹²⁷ Motorul care ocupă primul loc mișcă Sfera stelelor fixe ; celelalte motoare mișcă Planetele.

¹²⁸ Domeniile lor sînt numerele și figurile, care nu sînt obiecte percepute.

¹²⁹ Astronomia Greciei antice își reprezintă universul ceresc sub înfățișarea unor sfere corporale translucide, dispuse concentric și supuse unei rotații în jurul pămîntului care ar ocupa centrul lor comun ; sfera cea mai exterioară are împlîntată pe ea stelele fixe, care cunosc o singură revoluție ; urmează imediat sferile soarelui și ale lunii ; celelalte sfere transportă fiecare cîte o planetă ; dar planetele nu sînt obiectul unei simple mișcări de translație circulară ; mișcarea lor suferă opriri, retrogradări și deviații de tot felul.

¹³⁰ Astronomii pe care a putut să-i cunoască Aristotel au fost Eudoxos și Callippos. Cel dintîi a fost contemporanul lui Platon ; cel de-al doilea a fost un discipol al celui dintîi și rectificările pe care le-a adus sistemului maestrului său le-ar fi făcut în colaborare cu Aristotel.

¹³¹ E vorba de mișcarea diurnă a soarelui de la est la vest.

de-a lungul mijlocului Zodiacului ¹³², iar a treia se mișcă oblic în cercul ce taie Zodiacul în lățime ¹³³, dar cercul în care se mișcă Luna e înclinat după un unghi mai mare decât acela pe care-l face cercul în care se mișcă Soarele. Explicarea mișcării planetelor reclamă pentru fiecare planetă cite patru sfere. Prima și a doua sferă sînt aceleași ca și prima și a doua a Soarelui și a Lunii, căci sfera stelelor fixe pune în mișcare toate celelalte sfere, iar sfera, așezată sub aceea a stelelor fixe și avînd mișcarea ei în cercul ce trece prin mijlocul Zodiacului, e comună tuturor planetelor. A treia sferă a fiecărei planete își are polii în cercul ce trece prin mijlocul Zodiacului, iar mișcarea sferei celei de-a patra se face într-un cerc înclinat pe ecuatorul sferei a treia. Polii celei de-a treia planete sînt deosebiți pentru fiecare din celelalte planete, dar polii planetelor Afrodita și Hermes sînt aceiași.

Callip admitea aceeași rînduire a sferelor ca și *Euroxos*, adică aceeași serie de intervale între ele. Deosebirea stă în aceea că, pe cînd Callipos distribuie planetelor lui Jupiter și Saturn același număr de sfere ca și Eudoxox, el era de părere că trebuie să se mai adauge Soarelui încă două sfere, iar Lunii tot atîtea, dacă vrem să ne dăm seama de fenomene și, pe deasupra, încă cite o sferă pentru fiecare planetă. Totuși, dacă vrem, prin combinarea acestor sfere, să explicăm fenomenele, trebuie să adăugăm fiecărei planete, pe lîngă sferele pe care le avea în sistemul lui Callipos, un număr de alte sfere, egal cu cele admise de Callipos minus una pentru fiecare planetă ; apoi, mai trebuie ca aceste sfere să se învîrtă în sens invers și să readucă în aceeași poziție sfera cea mai îndepărtată de prima, care, de fiecare dată, este așezată sub astrul în chestiune. Numai în acest chip pot toți factorii să execute translația planetelor. Deoarece însă sferele în care se mișcă planetele înseși sînt opt la număr pentru Jupiter și Saturn și douăzeci și cinci pentru celelalte, deoarece, pe de altă parte, dintre aceste sfere nu sînt supuse mișcării de revoluție inversă decât acelea în care se mișcă planeta care se află dedesubtul tuturor celorlalte ¹³⁴, vom avea, pentru primele două planete, șase sfere ce se mișcă în sens invers și șaisprezece pentru celelalte patru planete următoare ¹³⁵, iar numărul total al sferelor, cu revoluție directă și cu revoluție inversă, va fi de cincizeci

¹³² Este mișcarea anuală a soarelui de la vest la est, pe baza căreia se stabilesc anotimpurile.

¹³³ Luna se mișcă mensual, într-un sens opus ; de unde ipoteza unei a treia sfere.

¹³⁴ Adică Luna, planeta cea mai apropiată de Pămînt.

¹³⁵ Dintre planetele astăzi considerate ca atare, nu erau cunoscute de grecii vechi decât Saturn, Iupiter, Marte, Venus și Mercur. Cînd vorbește deci de 6 planete, Aristotel are în vedere și Luna.

și cinci. Dar, dacă nu adăugăm Lunii și Soarelui mișcările de care am vorbit, nu vom avea cu totul decât patruzeci și șapte de sfere. Fie deci acesta numărul sferelor ; dacă admitem aceasta, vom avea un număr tot așa de mare de substanțe și de principii imobile. Supoziția noastră e cel puțin plauzibilă. Dar pretenția de a veni cu rezultate stringente în această privință o las în seama celor mai versați decât mine în această materie.

Dacă însă nu e cu puțință să existe nici o altă mișcare de translație care să nu fie coordonată mișcării de translație a unui astru, dacă, pe lângă aceasta, trebuie să fim încredințați că orice realitate și orice substanță nesupusă schimbării, care a ajuns prin ea însăși în posesiunea Binelui suprem, este un scop ¹³⁶, atunci urmează că nu mai există alte naturi în afara acelor arătate de noi, iar numărul acesta al sferelor cerești este tocmai acela al substanțelor imobile. Căci, dacă ar mai fi și alte substanțe, ele ar fi cauzele mișcării, ca unele ce sînt scopul mișcării de translație. Însă e peste puțință ca să existe alte mișcări de translație afară de acelea arătate mai înainte. Ceea ce se poate deduce din observarea lucrurilor în mișcare ¹³⁷. Căci dacă în mișcarea de translație orice elemente motor există, în chip firesc, în vederea unui lucru ce e pus în mișcare și dacă orice mișcare de această natură corespunde unui lucru ce își însușește această mișcare, urmează că nici o astfel de mișcare de translație nu poate exista doar pentru propriul ei scop și nici în vederea altei mișcări de translație, ci toate mișcările de acest fel trebuie să aibă drept țintă astrele. Căci dacă o translație ar avea drept scop o altă translație, atunci aceasta din urmă ar trebui, la rîndul ei, să existe în vederea altui lucru. Dar fiindcă într-o astfel de succesiune de mișcări nu putem merge la infinit, reiese că scopul oricărei mișcări în spațiu va fi unul sau altul dintre Corpurile divine care-s purtate în mișcare pe bolta cerească.

Și faptul că nu este decât un singur Univers este evident ¹³⁸. Căci dacă ar exista mai multe universuri, tot așa precum există mai mulți oameni,

¹³⁶ Orice substanță nesupusă schimbării, adică vreunei acțiuni din exterior, este desăvîrșită și în posesiunea Binelui suprem ce reprezintă un scop.

¹³⁷ Aristotel se arată totuși preocupat de a prezenta un model mecanic pentru mișcările astrilor, care să corespundă faptelor observate.

¹³⁸ Unii filozofi greci din epocile mai îndepărtate, și anume atomiștii, au admis pluralitatea infinită a lumilor. Prin falsa poziție în care s-a pus, adunînd complicații peste complicații în jurul unei astronomii care, căutînd o imagine geometrică a tuturor mișcărilor aparente ale corpurilor cerești, era departe de realități pe care le-a descoperit abia știința modernă, Aristotel ezită și el în fața problemei dacă ațiția factori se înscriu într-un univers unic și unitar. El va fi pus în situația acum de a demonstra acest lucru, reîntorcîndu-se la anumiți factori importanți ai filozofiei sale pe care i-a neglijat. Astfel, el va reveni la teoria că universalul începe și sfîrșește cu speța ultimă, că sub universal există indivizi diferind numeric (fiecare dintre ei fiind ca o unitate într-un număr), în fine că ceea ce îl face pe individ este materia, ceea ce revine, în ultimă instanță, a aborda teza materialist. Cf. III (B), 4, 999 b, 33 ; *Categ.*, 2 ; *Top.*, II, 2, 109 b, 14.

principiul mișcător al fiecărui univers ar fi, ca formă, unul, iar ca număr multiplu. Dar tot ceea ce ca număr este multiplu cuprinde în sine materie. Pentru o mulțime, să zicem, de oameni, definiția noțiunii de om este una și aceeași, dar individul Socrate este unul. Însă esența primă nu cuprinde în sine materie, pentru că ea este act pur ¹³⁹. Prin urmare, după cum Primul Mișcător, care este nemișcat, e și ca definiție și ca număr unul, tot așa unul este și elementul mișcat de primul mișcător veșnic și necurmat. De unde reiese că există doar un singur Univers.

1074 b De la străbunii din cele mai vechi vremuri a ajuns pînă la urmași, într-o formă mitică, tradiția că corpurile cerești sînt divinități și că divinitatea îmbrățișează întreaga natură. Adaosurile făcute mai tîrziu, în chip de poveste, la acest simbure al tradiției urmăreau să impresioneze gloata în interesul ordinii legale și a binelui obștesc ¹⁴⁰. Așa a ajuns să li se atribuie chipuri omenești sau să fie înfățișați ca asemănători cu fel de fel de animale ¹⁴¹, adăugîndu-li-se tot felul de amănunte în concordanță cu aceste premise. Dacă însă dăm la o parte toate aceste adaosuri și reținem doar simburele de la început, anume că primele substanțe sînt divinități, ne vom încredința că aici e vorba de o revelație divină. De vreme ce, după toate probabilitățile, diversele domenii ale artei și ale filozofiei au fost descoperite și duse, de mai multe ori, la gradul de dezvoltare posibil în diferite epoci, pentru ca după aceea să piară din nou ¹⁴², de bună seamă că și părerile acelor vechi străbuni sînt ca niște vestigii venerabile ce s-au păstrat pînă în zilele noastre. Așa că această tradiție a părinților noștri și a primilor noștri străbuni poate fi primită și înțeleasă numai în aceste condiții.

CAPITOLUL 9

Cu privire la Inteligența divină, întimpinăm iar oarecare greutate¹⁴³. Într-adevăr, ea pare, dintre toate atributele divinității, a fi aceea care are caracterul-divin în cel mai înalt grad, dar dificultatea constă în a ști cum se comportă ea spre a putea deține acest rang. Căci, dacă ea nu

¹³⁹ Act pur și formă pură.

¹⁴⁰ Textul este important prin aceea că Aristotel întrevece rădăcinile de clasă ale religiei.

¹⁴¹ La egipteni. Zoolatria nu a existat la greci; zeii aveau cel mult facultatea de a lua în mod temporar aparențele vreunui animal.

¹⁴² Cf. *Despre cer*, I, 3, 270 b, 19; *Meteor.*, I, 1, 339 b, 25; *Pol.*, VII, 10, 1329 b, 25.

¹⁴³ Aristotel a tratat despre inteligența divină la cap. 7 și nu face aici decît să examineze din nou problema în legătură cu caracterizarea ei drept gîndire pură după un plan destul de confuz. Cf. *Tricot*, II, 699.

gîndește nimic, atunci unde mai e măreția ei ? Ci ea ar fi tot una cu un om care doarme. Sau dacă presupunem că ea gîndește, dar în funcție de altceva ¹⁴⁴, în acest caz ceea ce ar constitui esența ei nu ar fi gîndirea în act, ci o simplă potență, ea n-ar mai juca rolul de Substanță supremă, căci vrednicia ei este actul de a gîndi. Dar, indiferent dacă substanța ei e Inteligența sau Gîndirea ¹⁴⁵, întrebarea e : ce gîndește ea ? Și atunci, una din două : sau ea se gîndește pe sine însăși, sau gîndește altceva. Oprindu-ne la această din urmă alternativă, dacă ea gîndește altceva, atunci sau se gîndește mereu la același lucru, sau uneori cugetă la un lucru, iar alteori la altul. Apoi ne întrebăm mai departe : oare e tot una sau nu dacă obiectul gîndirii sale este Binele sau indiferent orice alt lucru ? Sau, mai de grabă, n-ar fi oare absurd ca anumite lucruri să ajungă a fi obiectul gîndirii sale ? E, prin urmare, evident că ea gîndește doar ceea ce e mai divin și mai demn și nu-și schimbă obiectul gîndirii, căci o schimbare ar însemna o schimbare înspre mai rău ¹⁴⁶ și aceasta ar fi de fapt o mișcare ¹⁴⁷.

Astfel, ajungem la următorul rezultat. Întii, dacă Inteligența divină nu are o gîndire în act, ci o simplă potență, e firesc să presupunem că continuitatea gîndirii ar fi pentru ea o oboseală ¹⁴⁸. În al doilea rînd, e limpede că ar putea să existe ceva mai de preț decît Inteligența, și anume obiectul gîndirii ¹⁴⁹. Într-adevăr operația cugetării, actul de a gîndi, va reveni și acelaia care gîndește chiar ceea ce e mai rău, așa că, dacă trebuie să evităm acest lucru — și trebuie, căci sînt lucruri pe care e mai bine să nu le vezi decît să le vezi — urmează că nu actul gîndirii în sine e Supremul Bine ¹⁵⁰. De unde reiese că Inteligența divină, dacă într-adevăr este supremul lucru, se gîndește pe sine însăși și Gîndirea ei este o gîndire a gîndirii ¹⁵¹. Se va obiecta totuși că știința, senzația, opinia

¹⁴⁴ Adică dacă ar depinde de un alt principiu.

¹⁴⁵ Inteligența în potență sau gîndirea în act.

¹⁴⁶ Căci ea gîndește perfectul și orice alt gînd ar fi imperfect.

¹⁴⁷ Lucru incompatibil cu imobilitatea ei (cf. cap. 7).

¹⁴⁸ Pentru continuitatea gîndirii, vezi cap. 7, 1072 b, 14. Inteligența persistă în gîndire, aceasta fiindu-i esență. În același fel, omul nu se poate arăta obosit de a fi om, ceea ce îi aparține prin esență. Despre forme sensibile și forme inteligibile la Aristotel vezi comentariul lui Coridaleu, Acad. R.P.R., ms. grec nr. 48, f. 244.

¹⁴⁹ Obiectul inteligenței este inteligibilul, așa precum obiectul senzației este sensibilul. Dar Dumnezeu, Inteligență pură, nu poate să depindă de inteligibil ; el nu este o potență care să poată fi ridicată pînă la act.

¹⁵⁰ Supremul Bine, adică Dumnezeu.

¹⁵¹ Consecința acestor considerații este că Dumnezeu se cunoaște pe sine, el nu cunoaște universul. Acțiunea sa asupra lumii se produce ca atracția, el fiind impasibil, doar un obiect de iubire și de dorință. Nu există deci o forță providențială divină.

și rațiunea par a avea totdeauna un alt obiect, diferit al cercetărilor lor, iar de ele însele se ocupă doar în trecut ¹⁵².

Afară de aceasta, dacă actul de a gândi este deosebit de obiectul gândirii, căruia din amîndouă i-ar reveni atunci superioritatea? Căci nu e identitate între a fi un act de gândire și a fi obiect al acestei gândiri. Dar 1075 a în unele cazuri știința nu se confundă oare cu propriul său obiect? În cazul poeticilor ¹⁵³ ce creează fără ajutorul materiei, obiectul este substanța și esența, iar la științele teoretice, definiția și actul gândirii ¹⁵⁴. Prin urmare, dacă, în ce privește lucrurile imateriale, nu este deosebire între gândire și obiectul ei, Gîndirea divină și obiectul ei se vor confunda și gîndirea va fi tot una cu obiectul său.

Ne mai rămîne o problemă de rezolvat: anume de a ști dacă obiectul Gîndirii divine este compus ¹⁵⁵. În acest caz, Inteligența divină, cînd ar trece de la o parte la alta a întregimii, s-ar schimba. Dar nu-i mai firesc să recunoaștem că orice lucru imaterial este indivizibil? Precum mintea omenească, ce se ocupă uneori cu lucruri alcătuite din părți, nu-și află deplina mulțumire în zăbovirea asupra cutărei sau cutărei părți, își găsește suprema satisfacție în contemplarea întregului, care totuși e deosebit de ea ¹⁵⁶, tot aceeași atitudine are și Inteligența divină, care se gîndește pe ea însăși în vecii vecilor.

CAPITOLUL 10 ¹⁵⁷

Trebuie să mai cercetăm și în care din următoarele două feluri natura Totului ¹⁵⁸ cuprinde Binele, adică Supremul Bine: oare ca pe ceva separat care există în sine și pentru sine, sau ca pe o rînduială anume, sau, mai

¹⁵² Cam în același fel, omul visează ceva, și numai rareori visează că visează. În domeniul senzorial, am deosebi, în limbajul modern, între senzație și conștiința senzației.

¹⁵³ Asupra clasificării la Aristotel a științelor în teoretice, poetice și practice, vezi *Top.*, VI, 6, 145 a, 15; *Metaf.*, V (Δ), 1, 1025 b, 25.

¹⁵⁴ Obiectul științelor teoretice fiind un universal imaterial, identitatea intelctului și a inteligibilului e desăvîrșită.

¹⁵⁵ Compus din părți.

¹⁵⁶ De aici s-a inspirat, denaturînd intențiile aristotelice, teologia creștină medievală care distingea o cunoaștere imediată și directă, pe bază intuitivă, pe care omul nu o poate dobîndi decît în rare momente: această teorie a *științei infuze* își găsește ecurile ei pînă și la Dimitrie Cantemir, *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* (cf. Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, 1964, p. 304).

¹⁵⁷ Despre acest capitol Lenin dă caracterizarea următoare în *Caiete filoz.*, p. 299: „din nou o „triere“ a problemelor fundamentale ale filozofiei: „semnele de întrebare“, ca să zicem așa. O expunere (de cele mai multe ori prin aluzii) plină de prospețime, naivitate și îndoieli a diferitelor puncte de vedere“.

¹⁵⁸ „Totul“ este aici universul sensibil.

degrabă, în ambele feluri deodată cum se întâmplă într-o armată, unde binele constă pe de o parte în disciplină, și pe de alta, într-o măsură mai mare, în calitățile generalului ¹⁵⁹ ei, căci nu el e cel care există datorită disciplinei, ci aceasta există datorită lui. E adevărat că în lume toate lucrurile sînt rînduite împreună într-o anume ordine, dar nu toate în același fel ¹⁶⁰, adică și peștii, și zburătoarele, și plantele; iar lumea nu e alcătuită așa încît vreo parte a ei să nu aibă nici o legătură cu o altă parte, ci, dimpotrivă, căci totul este rînduit în vederea unui scop. Cu lumea se petrece același lucru ca și cu gospodăria în care oamenii liberi nu au de loc voie să facă ce-o fi, la întâmplare, ci toate îndatoririle lor, sau cea mai mare parte, sînt supuse unei reguli, pe cînd sclavilor și dobitoacelor li se impun doar puține sarcini în legătură cu gospodăria comună, iar pentru cea mai mare parte din treburi sînt lăsați de capul lor ¹⁶¹, și pricina acestui lucru este firea deosebită a fiecăruia. Vreau să spun prin aceasta că, de exemplu, sînt domenii în care fiecare mădular al acestei lumi se vede nevoit să îndeplinească o slujbă anume, precum, pe de altă parte, există alte domenii în care toate contribuie la fel la armonia întregului.

Nu trebuie însă să trecem cu vederea toate imposibilitățile și absurditățile ce decurg din sistemele celor care susțin alte păreri ¹⁶², nici părerile acelor care își îmbracă ideile într-o formă mai atrăgătoare, ca să vedem ce sistem cuprinde un număr mai redus de dificultăți. La toți filozofii găsim teza că toate lucrurile își au obîrșia în elemente contrarii. Dar nu e justă aici teza aceasta, căci nu se poate aplica la *toate lucrurile* ¹⁶³ și nici explicația că totul *ar proveni din contrarii*. Într-adevăr, cînd avem de a face cu lucruri în care există contrarii, filozofii noștri nu explică cum aceste lucruri provin din contrarii. Căci, de fapt, contrariile nu se influențează direct unele pe altele. Noi, însă, rezolvăm această problemă în chip plauzibil, admitînd existența unui al treilea element ¹⁶⁴.

¹⁵⁹ Disciplina ostășească simbolizează aici principiul, iar conducătorul oastei simbolizează un factor individual.

¹⁶⁰ Exemplul gospodăriei, care urmează peste cîteva rînduri, ilustrează această nuanță în finalitatea externă, care distinge contingentul de necesar.

¹⁶¹ Trebuie înțeles (cf. Ps. Alex., 715, 33 și urm.) că oamenii liberi, supuși unei necesități inflexibile, sînt asimilați corpurilor cerești, iar sclavii și dobitoacele, ale căror fapte sînt în bună parte contingente, sînt priviți în analogie cu lucrurile pămîntești.

¹⁶² Aristotel își propune deci să discute opiniile altor filozofi, care se opun vederilor sale.

¹⁶³ Corpurile cerești nu au contrarii și nici nu sînt supuse generării.

¹⁶⁴ Acest al treilea element este substratul comun al contrariilor, ceara care poate fi tare sau moale (cf. *Metaf.*, XII (A) 2, 1069 b, 8).

Unii filozofi ¹⁶⁵ consideră materia ca fiind una din cele două contrarii, anume aceia care opun Inegalul Egalului, și Multiplul Unului ¹⁶⁶. Această teză se combate în același fel ca mai sus. Într-adevăr, materia considerată ca una nu este contrar la nimic ¹⁶⁷. De altfel, dacă s-ar admite această părere, ar rezulta ca toate lucrurile, afară de Unul, ar participa la rău, căci în orice pereche de contrarii unul din ele intră în seria lucrurilor rele.

Alți filozofi ¹⁶⁸ susțin că nici Binele, nici răul nu constituie principii. Totuși, Binele, în toate lucrurile, joacă rolul de principiu în cea mai mare măsură. Unii susțin ¹⁶⁹, și pe bună dreptate, că Binele este principiu, dar nu lămuresc în ce chip îndeplinește el această funcție : ca o cauză finală, 1075 b eficientă sau formală ¹⁷⁰. Absurdă e și teoria lui Empedocle, căci pentru el Binele se reduce la Prietenie. Dar aceasta are calitatea de principiu, și ca o cauză motrice, și ca o cauză materială : cînd e cauză motrice reunește elementele ; iar cînd e cauză materială face parte din amestec. Chiar dacă s-ar întîmpla aceluiași lucru ca să fie principiu totodată și în calitate de cauză materială, și în calitate de cauză motrice, totuși esența materiei și a motorului n-ar fi aceeași. Atunci, din care din aceste două puncte de vedere va putea fi Prietenia un principiu ?

O altă absurditate ¹⁷¹ e și aceea de a considera Ūra ca fiind nepieritoare, cînd știut este că Ūra se confundă cu Răul ¹⁷². Anaxagora, pe de altă parte, susține că Binele este principiul mișcător, căci, după teoria lui, Inteligența e cea care produce mișcarea, dar o produce în vederea unui scop, așa că acesta trebuie să fie deosebit de inteligență ; afară numai dacă el identifică, cum facem noi, cauza eficientă cu cauza finală, căci pentru noi medicina e, oarecum, tot una cu sănătatea ¹⁷³. E, de altfel, absurd să nu recunoști un contrariu pentru Bine ¹⁷⁴, adică pentru Inteligență. Apoi, toți aceia care disting principiile după contrarii nu știu să se slujească de aceste contrarii, așa că sistemul lor trebuie corectat ¹⁷⁵. Apoi, nimeni nu ne spune de ce unele lucruri sînt vremelnice, iar altele eterne, căci ei fac să provină toate

¹⁶⁵ Platonicienii.

¹⁶⁶ Materia la Platon este Neființa ; ea mai este și principiul Răului, în vreme ce forma este principiul Binelui.

¹⁶⁷ Expresia „materia considerată ca una“ desemnează materia nedeterminată, simplă potențialitate a contrariilor.

¹⁶⁸ Pitagoricienii și platonicianul Speusip (cf. *supra* 7, 1072 b, 30 și VII (Z), 2, 1028 b, 21—24).

¹⁶⁹ Aristotel vrea numai să spună că toți filozofii nu sînt de acord cu pitagoricienii și cu Speusip, să nege binelui calitatea de principiu.

¹⁷⁰ Pentru Aristotel, Binele este cauză finală (cf. *supra* 7, 1072 a, 26).

¹⁷¹ Tot despre Empedocle e vorba.

¹⁷² Iar Răul este coruptibil. Vezi IX (Θ), 1051 a, 19.

¹⁷³ Medicina fiind cauza eficientă, iar sănătatea cauza finală.

¹⁷⁴ Orice principiu presupune existența corelativă a contrariului.

¹⁷⁵ Ei sînt ca soldații neinstruiți care își lovesc dușmanii la întîmplare. Cf. I (A), 4, 985 a, 15.

lucrurile din aceleași principii ¹⁷⁶. Ba alții le derivă din Ne-ființă, iar alții, ca să nu fie nevoiți de a recurge la această ipoteză, reduc toate lucrurile la unul singur ¹⁷⁷.

Afară de aceasta, nu ni se spune ¹⁷⁸ de ce trebuie să fie veșnic generație, și care e cauza acestei generații. Aceia care admit ca principii două contrarii, trebuie neapărat să recunoască existența unui alt principiu superior ¹⁷⁹; și tot așa e cazul și cu aceia care admit Ideile, căci și ei trebuie să admită un principiu mai presus de Idei ¹⁸⁰. Și, în sfârșit, de ce a existat sau există participarea? ¹⁸¹. Apoi, alți gânditori sînt constrinși să dea un contrariu al înțelepciunii și al celei mai venerabile științe ¹⁸², pe cînd noi nu sîntem siliți să facem acest lucru, pentru că noi recunoaștem că nu există un contrariu al Ființei supreme, căci toate contrariile au o materie și sînt identice în potență ¹⁸³. Dar Neștiința, care ar fi contrariul Științei supreme, ar presupune un lucru contrariu obiectul Științei supreme, pe cînd Primul Principiu nu are un contrariu ¹⁸⁴.

Apoi, dacă se admite că nu există altceva decît lucrurile sensibile, nu mai există nici un Prim Principiu, nici rînduială ¹⁸⁵, nici devenire ¹⁸⁶, nici corpuri cerești, ci va trebui să admitem că orice principiu are mereu un alt principiu care îl produce, și așa mai departe la infinit ¹⁸⁷, cum vedem că fac teologii și fizicienii.

¹⁷⁶ Ființele incorruptibile sînt generate, pentru Aristotel, de un principiu deosebit. Cf. VII (Z), 7—10 și XII (A), 1—7; dar și *Despre cer*, III, 7, 306 a, 9.

¹⁷⁷ Aluzia îi privește pe eleați.

¹⁷⁸ Aici Aristotel nu mai adresează critica sa unei școli anumite, ci în genere înaintașilor săi. Totuși, trebuie avut în vedere că obiectivul principal și apropiat al lui Aristotel este mereu combaterea idealismului platonician. Și, într-adevăr, prin teoria participării, care cere ea însăși o explicație, nu poate fi vorba să arătăm în chip satisfăcător cauza generației și a mișcării.

¹⁷⁹ Trebuie un principiu care să explice trecerea la contrarii.

¹⁸⁰ De vreme ce Ideile eterne și imobile nu pot fi principii ale mișcării.

¹⁸¹ Participarea (μέθεξις) este cheia platonismului; Aristotel îi reproșează aici că ea însăși are nevoie de o cheie.

¹⁸² Aici este incontestabil că Aristotel se referă iarăși la Platon, care, în *Republica* V, 477—478, opune ignoranța, al cărei obiect este Ne-ființa, științei, care are ca obiect Ființa.

¹⁸³ Orice contrarietate presupune o materie care ține, în potență, fiecare dintre elementele cuplului contrariilor. Dar Ființa supremă este imaterială; ea nu este deci în potența unor contrarii.

¹⁸⁴ Știința supremă rezidă în Ființa supremă; Ignoranța supremă, contrară științei, ar fi să se obiectiveze într-o ființă contrară Ființei supreme; dar am văzut că aceasta nu admite termen contrariu.

¹⁸⁵ Căci rînduiala presupune tocmai o realitate externă și separată; vezi XI (K), 2, 1060 a, 26.

¹⁸⁶ Devenirea depinde, într-adevăr, de mișcările Soarelui și de cele ale celorlalte corpuri cerești și, în ultimă instanță, de Primul Mișcător (cf. *supra* 6, 1072 a, 10—18).

¹⁸⁷ În lipsa unui principiu prim a unei Ființe mereu în act, ne găsim în fața numai a lucrurilor sensibile, care includ contingentă și potență și derivă unele din altele la infinit. Or, dacă admite că materia e eternă, Aristotel nu merge pînă la a admite și serii infinite de fapte în eternitatea materială a lumii.

Iar dacă se mai admite și existența Ideilor și Numerelor, ele nu vor fi cauza a nimic ; și dacă nu vrem să recunoaștem acest lucru, apoi, cel puțin, ele nu vor putea fi cauza mișcării ¹⁸⁸. Apoi, cum e de crezut că din ceva lipsit de întindere ¹⁸⁹ poate să provină întinderea și continuul ? Căci numărul nu va putea produce continuul nici în calitate de cauză eficientă, nici în calitate de formă. Apoi, nici unul din termenii contrarii ¹⁹⁰ nu poate avea însușirea de a produce ceva sau de a stărni vreo mișcare, pentru că unu dintre contrarii s-ar putea să nu existe sau ar rezulta, cel puțin, că acțiunea poate avea loc în urma potenței ¹⁹¹. Și atunci n-ar mai exista lucruri veșnice. Dar noi știm că există. Prin urmare trebuie să renunțăm la una din aceste alternative, și am spus cum putem face aceasta.

Apoi ne întrebăm : în temeiul cărui principiu numerele alcătuiesc o unitate, sau de ce există o unitate în suflet și corp, sau, în genere, în formă și lucruri. Dar la aceasta nu ne răspunde nimeni nimic ¹⁹². Și nici nu ne poate răspunde cine nu admite împreună cu noi că acea unitate există în baza cauzei motrice. Cît despre cugetătorii care ¹⁹³ socot ca principiu suprem numărul matematic și care admit o serie infinită de substanțe și principii deosebite pentru fiecare substanță, ei nu fac altceva decît să 1076 a reducă substanța Universului la un amalgam de episoade și să recurgă la o mulțime de principii. Dar în acest fel nici o substanță nu va putea, prin existența sau neexistența ei, să înriurească asupra altei substanțe. Numai că ființa cere să fie bine cîrmuită.

„Nu-i bine mulți să comande, ci doar unul stăpîn să fie“ ¹⁹⁴.

¹⁸⁸ Teoria Idéilor-cauză a fost discutată de Aristotel în I (A), 9, 991 b, 9. În cel mai rău caz, zice el acum, dacă nu ni se acordă că Ideile și Numerele nu sînt cauze de nimic, se va conveni cel puțin că ele nu pot fi cauza mișcării afectînd lucrurile lumii sensibile.

¹⁸⁹ Precum sînt Numerele. Lipsite de întindere, Numerele nu pot fi cauze motoare, nici cauze formale ale întinderii (și ale continuului).

¹⁹⁰ Cum ar fi Răul sau Inegalul.

¹⁹¹ Contrariul include materialitatea și implică potențialitatea și contingența. De unde rezultă că el iese din potență, că este anterior în potență și numai posterior în act ; ba chiar că s-ar putea să nu treacă niciodată în act.

¹⁹² Platonicienii adică nu admit cauza motoare, care determină trecerea de la potență la act a unui contrar.

¹⁹³ Ca Speusip.

¹⁹⁴ Versul e din *Iliada*, II, 204.

Cartea (XIII) M

CAPITOLUL 1

În tratatul nostru de *Fizică*, vorbim despre materie, și apoi în capitolul consacrat substanței în act, am arătat care este substanța lucrurilor sensibile¹. Cercetările noastre de acum au drept scop a stabili dacă există sau nu, separată de lucrurile sensibile, o substanță nemișcătoare și veșnică și apoi, dacă există, să vedem care e natura ei. Dar mai întâi se impune să cercetăm părerile celorlalți filozofi, pentru că, dacă ei s-au înșelat în vreo privință, să nu cădem și noi în aceleași greșeli ca și ei; iar dacă vreo părere de a noastră se potrivește cu a lor, desigur că noi, în sinea noastră, nu vom fi cuprinși de un sentiment neplăcut, căci mai degrabă trebuie să te simți mulțumit dacă poți să formulezi unele lucruri în chip mai fericit decît predecesorii, sau, în orice caz, nu mai rău decît ei.

Privitor la problema ce ne preocupă există două sisteme. Unii² susțin că Obiectele matematice sînt substanțe — așa, de pildă, numerele, liniile și obiectele înrudite cu acestea — și că, în afară de acestea, mai au caracterul de substanță și Ideile³. Unii fac însă din aceste lucruri două genuri deosebite: Ideile și Obiectele matematice, pe cînd alții fac din aceste două genuri o singură natură⁴. Mai sînt, în fine, alții care afirmă că numai

¹ Cap. 1 al cărții (M) XIII are un rol introductiv. Cu această ocazie, Aristotel reamintește că a vorbit deja despre substanța sensibilă. Aluziile se referă la *Fiz.*, cartea I și la *Metafizică*, cărțile VII, VIII și IX, poate și la sfîrșitul *Fizicii* unde se ocupă mai în special de actualitatea sau forma lucrurilor sensibile. De remarcă că, în capitolul de față, Aristotel îi prezintă împreună, în mod nu tocmai sistematic, pe pitagoricieni și pe platonicieni, pe toți acci care admit că generalul are o existență separată. Lenin în *Caiete filozofice*, p. 300, dă un lung comentariu cu privire la acest „idealism primitiv“ care îi apare, intrucît vorbește de existența separată a Ideilor, ca ceva straniu, monstruos (mai exact, copilăresc), absurd“.

² Pitagoricienii susțin că lucrurile matematice sînt substanțe veșnic în act, adică lucruri în sine.

³ Platon este acela care substanțializează numerele și totodată ideile.

⁴ Platon, în ce-i privește, deosebește Ideile și Obiectele matematice, pe cînd Xenocrate le confundă într-un tot.

Obiectele matematice au caracterul de substanțe⁵. Noi trebuie să ne ocupăm mai întâi de Obiectele matematice, fără ca, pornind de la o părere preconcepută, să le atribuim dinainte vreun caracter sau altul, fără a ne întreba dacă, de fapt, ele sînt sau nu Idei sau dacă sînt sau ba principiile și substanțele lucrurilor, ci întrebîndu-ne doar dacă obiectele matematice există sau nu și, dacă există, care e felul lor de existență. Apoi ne vom ocupa separat de Ideile în sine, în chip absolut, dar numai atît cît reclamă obiectul cercetării noastre, pentru că mai toate aceste probleme au fost amplu cercetate și în lucrările noastre de popularizare⁶; și, afară de asta, cea mai mare parte a studiului nostru e menită să răspundă la chestiunea ce vom ridica-o cînd vom căuta să vedem dacă principiile și substanțele lucrurilor sînt Numere și Idei. Căci după Idei, această cercetare ne mai rămîne de făcut, și anume a treia ca număr⁷.

Obiectele matematice, dacă există⁸, sînt, în chip necesar, sau în lucrurile sensibile, după părerea unor gînditori⁹, sau există despărțite de lucrurile sensibile, căci sînt și partizani ai unei asemenea păreri¹⁰. Dacă ele nu sălășluiesc nici în lucrurile sensibile, nici în afara lor, atunci una din două : ele sau nu există, sau există în alt fel, așa că controversa noastră nu va avea ca obiect existența lor, ci felul lor de a fi¹¹.

CAPITOLUL 2

Că e peste putință ca Obiectele matematice să existe în lucrurile sensibile și că părerea aceasta e o nălucire am spus-o înainte în cartea despre probleme¹², pornind de la axioma că e imposibil ca două solide să

⁵ Este cazul lui Speusip care reduce Ideile la Numere.

⁶ Fie *Despre bine*, fie *Despre filozofie*, lucrări de tinerete ale lui Aristotel, astăzi pierdute. Unii comentatori (Rodier, *Traité de l'Âme*, II, 118 și Ross, II, 408) invită la o traducere în care Aristotel să nu fie pus în scenă, ci în care să se pomenească de lucrări de popularizare în genere, chiar de discuții orale duse în conformitate cu simțul comun, dar cu totul lipsite de adîncime. În ambele cazuri, luăm notă de faptul că Aristotel nu se arată dispus să acorde o prea mare importanță problemei naturii Ideilor, pe considerentul că a fost dezbătută îndeajuns; totuși, mai departe (Vezi în special cap. 4), Aristotel va aborda din nou teoria Ideilor.

⁷ Cu alte cuvinte, ne aflăm în fața a trei probleme : a) aceea a naturii Obiectelor matematice ; b) aceea a naturii Ideilor ; c) aceea a relațiilor dintre Numere și Idei. Examinînd-o pe cea de-a treia, o rezolvăm, zice Aristotel, pe cea de-a doua, supusă deja la atîtea discuții.

⁸ Adică dacă sînt în act și nu numai în potență.

⁹ Unii platonicieni sau unii pitagoricieni apropiați de platonism.

¹⁰ Cele două păreri din sinul Academiei sînt supuse criticii în capitolul următor.

¹¹ Aristotel admite deci fără discuție existența obiectelor matematice ; problema este, după el, de a cunoaște felul lor de existență.

¹² *Metaf.*, III (B), 2, 998 a, 7—19.

coexiste în același loc. Afară de aceasta, potrivit aceluiași argument, ar urma ca și celelalte puteri și firi ale obiectelor să se afle în lucrurile sensibile și ca nici una dintre aceste puteri sau firi să nu existe separat ¹³. Aceasta am spus-o mai înainte. Dar, în afară de aceste argumente, mai adăugăm că, după această teorie, e evident că nici un corp n-ar putea fi divizat ¹⁴, căci de aici ar urma ca el să se dividă în suprafețe, suprafețele în linii, liniile în puncte. Însă, dacă e peste putință să divizi punctul, nu se va putea divide nici linia, și, dacă nu se poate divide linia, nu se va mai putea divide nici suprafața, nici solidul. Atunci ce importanță are dacă aceste linii și puncte solide sensibile sînt de asemenea natură, adică indivizibile, sau dacă ele însele n-au această proprietate, însă se găsesc în ele principiile care au această proprietate de a fi indivizibile? Rezultatul e același, căci dacă dividem lucrurile sensibile vor fi implicit divizate și entitățile matematice cuprinse în ele, iar dacă nu sînt divizibile acestea, nu vor fi divizibile nici lucrurile sensibile ¹⁵.

De asemenea, e exclus ca astfel de naturi ¹⁶ să existe separat. Într-adevăr, dacă în afara solidelor sensibile există alte solide, separate de acestea și anterioare lor, e clar că pe lângă suprafețele sensibile vor exista în mod necesar și alte suprafețe și linii și puncte inteligibile, căci cazul e același. Dar dacă e așa, va trebui să admitem iarăși că, în afara suprafețelor, liniilor și punctelor solidului matematic, vor exista separat alte suprafețe, alte linii și alte puncte ¹⁷, deoarece lucrurile necompușe sînt anterioare celor compuse ¹⁸. Și, dacă există corpuri nesensibile anterioare celor sensibile, pentru același motiv vor trebui să existe, de asemenea ca anterioare suprafețelor ce alcătuiesc solidele imobile, alte suprafețe considerate în sine și în esența lor ¹⁹. Așa că vor exista suprafețe și linii deosebite de supra-

¹³ Dacă admitem că două corpuri solide nu pot să ocupe în același timp un același loc, apoi același lucru se va spune și despre suprafețe, care nu sînt decît limite ale solidelor, și despre linii, limite ale suprafețelor, și despre puncte, limite ale liniilor.

¹⁴ Aceeași solidaritate se descoperă în sens invers: dacă admitem că un punct nu poate fi divizat, punctul nefiind altceva decît limita unei linii, atunci nici linia nu poate fi divizată etc.

¹⁵ Argumentul este următorul: presupunerea că obiectele matematice sînt imnente sensibilului este de neacceptat; căci diviziunea corpurilor sensibile ar implica diviziunea corespondentă a corpurilor matematice pe care le-ar conține; dar diviziunea corpurilor matematice este imposibilă; deci și diviziunea corpurilor sensibile ar fi imposibilă, ceea ce este absurd.

¹⁶ Obiectele matematice.

¹⁷ Care definesc solidul matematic.

¹⁸ Adică corpuri nesensibile existînd în sine.

¹⁹ Pe lângă suprafețele sensibile mai există suprafețe matematice; dar și suprafețe ale solidului matematic; mai jos vom vedea că mai există și suprafețe în sine.

fețele și liniile inerente solidelor ce există separate, căci aceste suprafețe și linii există simultan cu solidele matematice, pe cînd celelalte sînt anterioare solidelor matematice.

Iarăși, inerente acestor suprafețe vor fi niște linii, și anterioare acestora va trebui să presupunem alte linii și alte puncte (inerente acestor linii), pentru același motiv. În fine, înainte de punctele ce intră în alcătuirea acestor linii anterioare, va trebui să presupunem alte puncte, înaintea căroră să nu mai existe alte puncte care să le fie anterioare. Ajungem astfel la o îngrămădire absurdă. Vom avea astfel un singur fel de solide în afara solidelor sensibile, apoi trei feluri de suprafețe în afara suprafețelor sensibile, adică suprafețele suprasensibile, suprafețele inerente solidelor matematice și Suprafețele în sine, deosebite de cele aflătoare în acestea²⁰; apoi vom avea patru feluri de linii²¹ în afara celor sensibile și, în fine, vom mai avea cinci feluri de puncte, toate acestea, bineînțeles, în afara punctelor sensibile²².

Atunci ne întrebăm: în această puzderie de obiecte felurite, care vor fi acele spețe la care se referă științele matematice? De bună seamă că nu vor fi suprafețele, liniile și punctele inerente solidului matematic imobil, căci știința se ocupă totdeauna cu ceea ce deține primul rang. Același raționament e valabil și pentru numere²³. În afară de cele cinci feluri de puncte²⁴, vor mai fi alte unități de tot atîtea feluri, vor mai fi și unități separate pe lîngă fiecare din lucrurile sensibile și tot pe lîngă cele inteligibile, așa că la urmă ne vom trezi cu o infinitate de feluri de numere matematice²⁵.

Apoi, cum vom mai rezolva chestiunile pe care le-am dezbătut în cartea 1077 a noastră despre probleme²⁶? Astronomia, ca și geometria, se ocupă de

²⁰ Vezi nota precedentă.

²¹ Pe lîngă liniile sensibile, avem liniile suprafețelor matematice, punctele liniilor suprafețelor solidului matematic, punctele liniilor suprafețelor absolute, punctele liniilor absolute și punctele absolute care nu mai au puncte anterioare.

²² În afara punctelor sensibile avem punctele liniilor matematice, punctele liniilor suprafețelor solidului matematic, punctele liniilor suprafețelor absolute, punctele liniilor absolute și punctele absolute care nu mai au puncte anterioare.

²³ Vom avea adică o îngrămădire absurdă și pentru numerele considerate separate de lucrurile sensibile.

²⁴ Privite ca unități. În afară de cele cinci feluri de puncte ca unități, va trebui să admitem unități transcendente încă mai simple, lipsite de întindere și de poziție (cf. *Metaf.*, V (Δ), 6, 1016 b, 30), unitățile absolute care alcătuiesc un al șaselea fel.

²⁵ Dacă punctele nesensibile se leagă de corpurile matematice separate de corpurile fizice, apoi unitățile nesensibile se raportează unităților matematice corespunzătoare unității individuale a unui individ fizic, separată de acesta ca un individ inteligibil față de un individ sensibil. Fiecare unitate nesensibilă este mai unitate decît orice individ sensibil, și totuși unitatea ei nu e simplă, fiind alcătuită din ceea ce este cu adaosul unității ce este în ea. Avem astfel o infinitate de unități și, ca atare, o infinitate de genuri de numere matematice.

²⁶ *Metaf.*, III (B), 2, 997 b, 12—34.

lucrurile ce sînt în afara celor sensibile²⁷. Dar cum poate să existe, în afara celor sensibile, Cerul, Universul și părțile sale, precum și orice lucru înzestrat cu mișcare²⁸ ?

Aceeași greutate întîmpinăm și cînd e vorba de Optică sau de Armonie²⁹. După teoria de mai sus ar urma că există un sunet și o vedere în afara sunetului și a actului viziunii sensibile și individuale, și aceeași observație ar fi valabilă și pentru celelalte simțuri, cît și pentru celelalte obiecte sensibile. Căci, la urma urmei, ne întrebăm noi, de ce acest lucru va fi valabil mai cu seamă cu privire la un simț, decît la altul ? Dar dacă e așa, de vreme ce există astfel de senzații, va trebui să existe și animale separate, în afara celor sensibile, materiale³⁰.

Dar încă ceva : matematicienii, în afara obiectelor matematice, mai stabilesc unele axiome generale. Atunci și aceasta ar trebui să constituie o altă esență separată, care, existînd între Idei și obiectele matematice socotite ca un intermediar³¹, ar avea și ea, la rîndul ei, valoarea unui alt intermediar, dar fără să fie nici număr, nici punct, nici mărime, nici durată³². Însă, dacă e peste putință să ne imaginăm o asemenea esență matematică, va fi, evident, imposibil ca Obiectele matematice să existe separat de lucrurile sensibile³³.

În genere, dacă admitem că Obiectele matematice alcătuiesc realități separate de lucrurile sensibile, ne trezim cu o serie de consecințe contrarii adevărului și părerii comune. Într-adevăr, din pricina felului lor

²⁷ Astronomia, ca și geometria, este o știință matematică.

²⁸ Dacă Cerul este un Obiect matematic, el este lipsit de mișcare, ca orice Obiect matematic ; iar dacă este înzestrat cu mișcare, nu este matematic.

²⁹ De asemenea științe matematice, Armonia fiind știința intervalurilor muzicale.

³⁰ După cum se vede, Aristotel se reîntoarce aici pe nesimțite la critica Ideilor platoniciene pe care a declarat ceva mai sus (1076 a, 20—31) că o va evita. Totuși, această critică ia acum o formă aparte : dacă, precum pretinde Platon, obiectele matematice, solidele, suprafețele etc. sînt separate de sensibile, fiind la jumătatea drumului dintre Idei și lumea sensibilă, tot așa vor fi și sunetele și vederile, obiecte ale unor științe derivate din matematică. Dar dacă este așa, apoi de ce să nu fie la fel pentru toate soiurile de sensibile, precum culorile și gusturile, ba chiar pentru animalele percepute ?

³¹ Aristotel centrează din ce în ce mai mult discuția în jurul teoriei lui Platon asupra obiectelor matematice sensibile.

³² Axiomele comune obiectelor matematice nu pot exista, căci ceea ce nu are nici număr, nici mărime, nici durată nu există. Or, dacă axiomele nu există, atunci nu există nici conținutul lor, adică tocmai obiectele matematice comune.

³³ Pentru Aristotel se vădește deci mereu că obiectele matematice nu pot să nu aibă la bază un substrat material (sensibil), deși ele formează noțiuni mai abstracte decît cele fizice. În *Despre suflet*, concepția aceasta apare cel mai clar, după cum rezultă și din interpretarea categorică a lui Coridaleu (Acad. R.P.R., ms. grec. nr. 48, f. 244—245), deja menționată de noi la nota 148, cartea XII (A).

de a fi ³⁴, e necesar ca mărimile matematice să fie anterioare mărimilor sensibile, pe cînd, în realitate, ele sînt posterioare acestora, căci mărimea imperfectă ³⁵ e anterioară în ordinea devenirii, dar în ordinea esenței ea e posterioară, cum se află lucrul neînsuflețit față de ceea ce are suflet.

Afară de aceasta ne întrebăm : prin ce pot atunci mărimile matematice să aibă o unitate ³⁶. Ceea ce constituie unitatea corpurilor sensibile este sufletul sau o parte a sufletului ³⁷, sau ceva potrivit pentru oarecare funcție ; altfel, lucrul sensibil s-ar desface într-o mulțime de părți și s-ar destrăma. Dar cînd e vorba de mărimile matematice, divizibile întrucît sînt cantități, care ar fi cauza ce le-ar asigura în mod permanent posesiunea unei astfel de unități ? ³⁸

O probă în sensul acesta ne dă și felul cum iau naștere mărimile matematice ³⁹. De fapt această mărime matematică, se produce pornind de la punct spre mărime, apoi (de la lungime) spre suprafață și, în fine, de la aceasta din urmă, spre adîncime, care constituie termenul final. Dacă e adevărat că ceea ce e posterior în ordinea generației ⁴⁰ este anterior în aceea a esenței, corpul va fi de fapt anterior suprafeții și lungimii. Și el este anterior și pentru motivul că are într-o măsură mai mare decît linia și suprafața caracterul de ceva perfect și întreg, de vreme ce poate să ajungă ceva însuflețit. Dar cum ar putea o linie sau o suprafață să ajungă a fi ceva însuflețit ? A admite așa ceva trece peste puterea simțurilor noastre. Apoi corpul e o substanță, căci el ajunge la un oarecare grad de perfecțiune ⁴¹. Dar liniile cum ar putea să constituie substanțe ? Ele n-ar putea aspira la acest rang nici în calitate de forme sau de figuri ⁴² cum ar putea fi cazul cu sufletul (dacă într-adevăr așa e cazul cu acesta), și nici în calitate de materie, cum se întîmplă cu trupul ⁴³. Noi nu vedem nicăeri că s-ar putea alcătui un trup din linii sau din suprafețe ori din

³⁴ Aristotel se așază aici în ipoteza că obiectele matematice au existență separată. Am văzut că nu acesta este punctul său de vedere.

³⁵ Mărimea matematică e imperfectă, nefiind legată de o ființă însuflețită. Cf. Ps. Alex., 730, 19—21.

³⁶ Căci solidele matematice sînt compuse din suprafețe, acestea din linii etc.

³⁷ Spre exemplu, sufletul senzitiv.

³⁸ Întrebarea echivalează aici cu denegarea.

³⁹ Aristotel a vorbit întîi de lucruri matematice sau de obiecte matematice care sînt mărimi : cele mai tipice mărimi (sau obiecte matematice) sînt corpurile sau solidele ; în acest sens este luat cuvîntul aici.

⁴⁰ Este tocmai cazul corpului, generat de o suprafață.

⁴¹ Perfecțiune inferioară aceleia a unei ființe vii.

⁴² Termenul *figură* a fost preluat și folosit de scolastică pentru a desemna apariția externă a unui lucru (de preferință inanimat) ; se vorbea despre *figura* (și nu *forma*) unei pălării și se discuta dacă *figura* pămîntului este sferică, sau plană etc.

⁴³ O linie nu este nici formă, nici materie ; ea atare nu este substanță.

puncte, pe cînd, dacă aceste elemente matematice ar avea caracterul de substan  materială, am putea constata că există corpuri ce pot fi alcătuite din astfel de elemente ⁴⁴.

Putem admite că punctele, liniile  i suprafețele sînt anterioare în ordinea logică, dar nu tot ce este anterior în ordinea logică este  i anterior în ordinea substanței. Prioritatea în ordinea substanței revine acelor lucruri care, exist nd separat, au caracterul de fiin  într-o măsura mai mare, pe c nd prioritatea logică e caracteristică lucrurilor a căror noțiune e implicată în altă noțiune ⁴⁵. Aceste două feluri de priorit ti nu pot să coexiste. Căci dacă însușirile nu există în afara substan elor, de pildă, însușirea de a fi mi cat sau alb, atunci noțiunea de alb are, fa a de omul alb, anterioritatea logică, dar nu pe cea substan ială, căci ea, noțiunea de alb, nu poate exista separat, ci  nso e te întotdeauna compusul,  n eleg nd prin compus, în acest caz, pe omul alb. Este deci clar că nici produsele abstrac iunii ⁴⁶ nu au caracterul anteriorit tii, nici rezultatele adăugirii ⁴⁷ nu au caracterul de posterioritate, căci prin adăugarea noțiunii de *om* la cea de *alb* spunem : *omul alb*.

Am arătat, a adar, îndeajuns că Obiectele matematice au caracterul de substan  într-o măsura mai mică dec t corpurile, apoi ele nu sînt anterioare lucrurilor sensibile în ordinea existenței, că ele nu posedă dec t o anterioritate logică fa a de lucrurile sensibile materiale  i, în sf r it, că ele nu pot să existe nicăieri ca ceva separat.  i, deoarece nu se poate admite că ele ar exista ca inerente lucrurilor sensibile e limpede că ele nu există nicidecum sau c  ele au un fel al lor anume de a exista  i de aceea, prin urmare, ele nu există în chip absolut, căci noi știm că Ființa are mai multe înțelesuri.

CAPITOLUL 3 ⁴⁸

Într-adevăr, după cum, în domeniul matematicii, propozițiile generale nu se referă la ni te entit ti separate, exist nd în afara mărimilor numelor, ci la mărimi  i numere, dar considerate nu în calitatea lor de mărimi

⁴⁴ Adică din puncte, linii  i suprafețe.

⁴⁵ Fiind implicată  i este anterioară. Traducerea literală a acestui sf r it de frază ar fi : „a căror noțiuni sînt formate din propriile lor noțiuni“.

⁴⁶ Existența abstractă este aceea pe care Aristotel o va acorda mai cu seamă obiectelor matematice, fără ca acestea să fie rupte de obiectele sensibile.

⁴⁷ A ceea ce e unit, adică adăugat determinării : de exemplu *om* adăugat la *alb* (sau, mai corect, *alb* adăugat la *om*).

⁴⁸ Cap. 3 prezintă un interes fundamental, fiindcă Aristotel, găsindu-se în fa a dificult rilor pe care am văzut că le prezintă filozofia matematicii, „rezolvă aceste

sau de lucruri divizibile, tot astfel e evident că e cu putință să existe demonstrații și teorii relative la mărimile sensibile, dar nu considerate ca atare, ci ca posedind cutare sau cutare proprietate anume ⁴⁹.

Într-adevăr, după cum există propoziții referitoare la obiecte considerate în mișcare, fără a ține seama de esența fiecăruia din aceste obiecte și de accidentele lor și fără să fie nevoie ca să existe pentru aceasta fie un mobil separat de lucrul material, fie un mobil cu natură determinată, dar existând în lucrul material ⁵⁰; tot așa vor exista și relativ la lucrurile mobile propoziții și științe care consideră aceste obiecte nu ca lucruri în mișcare, ci numai în calitatea lor de corpuri, iar corpurile, pe de altă parte, vor fi considerate iarăși numai ca suprafețe și numai ca lungimi sau ca divizibile, sau ca indivizibile avînd poziția în spațiu sau numai ca indivizibile ⁵¹. Așa că, deoarece putem spune pe bună dreptate că există nu numai lucrurile fiind separate, ci și cele care nu există separat, cum sînt lucrurile mișcătoare, tot astfel putem la rigoare să recunoaștem existența și a Obiectelor matematice, considerate ca avînd proprietățile ce li se atribuie de matematicieni ⁵². Și, după cum, pe bună dreptate, putem spune și despre celelalte științe că obiectul lor e condiționat de punctul de vedere din care e considerat, iar nu după accidentul obiectului — cum, de pildă, nu avem în vedere albul cînd se întîmplă ca pacientul să fie alb, dat fiind că știința se referă aici la boală ca la obiectul de luat în considerare —, cînd avem adică de-a face cu știința sănătății, căci sănătatea constituie punctul de vedere din care considerăm lucrul, precum este și cu știința omului cînd obiectul ei special este omul ⁵³, tot așa e și cu geometria: chiar dacă se întîmplă ca obiectele de care ea se ocupă să fie materiale, ea nu le studiază ca obiecte materiale, astfel că matematica nu are ca

dificultăți, după expresia lui Lenin, în mod minunat, precis, clar, *materialist* (matematica și alte științe abstrag una dintre laturile corpului, fenomenului, vieții). Dar autorul nu-și susține consecvent acest punct de vedere". (Lenin, *Caiete filozofice în Opere*, vol. 38, p. 377). Matematica reprezentînd în ochii lui Aristotel tipul perfect al exactitudinii științifice, face abstracție de diversitatea calitativă a realului (căldura, greutatea), lasă la o parte o sumă de contrarii senzoriale și nu tratează decît despre o singură determinație a substanțelor sensibile, anume cantitatea, continuă sau discontinuă. Cf. Lenin, *op. cit.*, p. 374.

⁴⁹ Geometria are în vedere exclusiv proprietatea corpurilor geometrice de a ocupa o oarecare cantitate de întîndere.

⁵⁰ Mecanica celor vechi avea în vedere corpurile în mișcarea lor, abstracție făcînd de figură.

⁵¹ Geometria va face, dimpotriv, abstracție de mișcare la corpurile în mișcare și va avea în vedere figura lor, geometria solidă va trata despre o materie inteligibilă cu trei dimensiuni, iar geometria plană despre o materie inteligibilă cu două dimensiuni.

⁵² Corpurile matematice compunîndu-se din suprafețe, linii și puncte.

⁵³ Întreg acest pasaj este în mod evident alterat de copisti, dar rămîne inteligibil.

obiect lucrul sensibil, dar ea nu va fi nici știința vreunor obiecte ce ar exista separat de sensibil ⁵⁴.

Lucrurile au o mulțime de atribute esențiale, în măsura în care aceste proprietăți ale lor le sînt inerente ⁵⁵. Așa, de pildă, animalul, întrucît e mascul sau femelă, are proprietăți deosebite, deși noțiunea de mascul și femelă nu există ca ceva deosebit de genul animalelor ⁵⁶. Așa că tot astfel se întîmplă dacă considerăm lucrurile numai ca linii sau ca suprafețe. Și cu cît proprietățile ce formează obiectul științei întrunesc mai multe caractere de anterioritate logică și de simplitate, cu atît știința respectivă va fi mai exactă, căci exactitatea se reduce la simplitate. De aceea știința a ceea ce n-are întindere ⁵⁷ e mai exactă decît știința întinderii ⁵⁸, iar știința a ceea ce nu e supus mișcării are în cea mai mare măsură acest caracter de exactitate ⁵⁹. Iar cînd e vorba de lucruri ce sînt înzestrate cu mișcare, știința cea mai exactă e cea care se ocupă cu lucrurile înzestrate cu mișcarea primă ⁶⁰, căci aceasta e mișcarea cea mai simplă, precum, pe de altă parte, mișcarea uniformă e cea mai simplă dintre mișcărilor prime.

Același raționament se aplică armoniei și opticii, căci nici una din aceste două științe nu studiază obiectul ei întrucît aceasta constituie o vedere sau un sunet, ci întrucît e considerat doar ca linii și numere ⁶¹, deoarece liniile și numerele reprezintă schimbări proprii vederii și sunetului. Tot așa se întîmplă și cu știința mecanicii ⁶². Deci cînd cineva, dintre atributele unui obiect, le consideră numai pe unele separate și le studiază ca atare, prin aceasta nu va comite o eroare, după cum nu va cădea în eroare nici geometrul care, trăgînd o linie pe pămînt, admite că ea e lungă de un picior, deși linia n-are această lungime, căci eroarea nu rezidă în premise ⁶³. Orice obiect poate fi studiat în chipul cel mai potrivit dacă considerăm ca separat ceea ce în sine nu e separat, așa cum am văzut că procedează aritmeticianul și geometrul. Așa, de pildă, omul, ca om, este unul și indivizibil ⁶⁴. Aritmeti-

⁵⁴ Subiectul sensibil nu apare în matematici, dar aceasta nu înseamnă că matematicile au un obiect ce ar exista separat de sensibil.

⁵⁵ În măsura în care sînt inerente esenței lor, iar nu substratului sensibil.

⁵⁶ Altfel spus : deși nu există nimic care să fie masculin sau feminin independent de animale.

⁵⁷ Aritmetica.

⁵⁸ Geometria.

⁵⁹ Aritmetica e mai exactă decît geometria, iar aceasta mai exactă decît mecanica.

⁶⁰ Astronomia.

⁶¹ Optica și armonia sînt științe derivate din matematici ; cea dintîi consideră linii, iar cea de-a doua numere ca intervale muzicale.

⁶² Mecanica este știința matematică avînd ca obiect corpurile în mișcare.

⁶³ Adică raționamentul matematic asupra unei linii nu este influențat de lungimea pe care o atribuie la început liniei. Proprietățile ei ca linie (dreaptă, curbă, frîntă) nu depind de lungimile liniilor pe care le prezentăm pe pămînt.

⁶⁴ Dacă l-am tăia în bucăți, n-ar mai fi om, ci o sumă de organe și de părți independente.

cianul, după ce îl presupune ca un ce indivizibil, va căuta apoi să vadă dacă ceva îi este propriu omului întrucît e indivizibil, pe cînd geometrul, dimpotrivă, nu îl studiază nici ca om, nici ca individ, ci ca pe un solid matematic. Căci e evident că însușirile pe care le-ar fi posedat omul, chiar dacă n-ar fi fost o ființă indivizibilă, el tot le are în potență, abstracție făcînd de calitatea sa de a fi om și indivizibil. Pentru acest motiv avem dreptul să afirmăm că geometrii raționează just, iar discuțiile lor au ca obiect Ființele. Dar acestea se iau în două sensuri : în entelehie și în materie ⁶⁵.

Deoarece însă Binele și Frumosul se deosebesc, căci primul e întotdeauna în acțiune, iar celălalt se află și în lucrurile imobile, filozofii care susțin că matematica nu se ocupă cu Frumosul, nici cu Binele se înșeală, căci asupra Frumosului se concentrează mai ales discuțiile și demonstrațiile ei ⁶⁶. Faptul că ea — matematica — nu-i pomeneste numele nu ne îndreptățește să spunem că nu vorbește de el — de Frumos — căci ea nu face doar altceva decît să-i arate efectele și raporturile. Formele cele mai înalte ale Frumosului sînt ordinea, simetria și definitul și pe acestea mai ales le scot în evidență științele matematice. Și, de vreme ce aceste forme — vorbesc de ordine și definit — sînt cauzele a o mulțime de efecte, e limpede că matematicienii socotesc oarecum drept cauză și pe acea de care vorbim, adică Frumosul. Dar vom vorbi despre acest subiect mai pe larg în altă parte ⁶⁷.

CAPITOLUL 4

Privitor la Obiectele matematice, cum că există și cum există, cum sînt anterioare și cum nu sînt anterioare, să ne mulțumim cu cele spuse mai sus. Cît privește Ideile, trebuie să cercetăm mai întîi doctrina despre Idee, fără să ne atingem de natura Numerelor, ci considerînd Ideea așa cum au considerat-o la origine aceia care au susținut existența Ideilor. La teoria

⁶⁵ Ființele se pot considera adică în act și în potență. Aristotel vrea să spună că ființele matematice nu există în act, nici separat de sensibil, nici în sensibil, ci numai în potență.

⁶⁶ Aristotel răspunde aici unei obiecții și îl pune probabil în cauză pe Aristip. Obiecția ar fi : dacă orice lucru răspunde Binelui sau Frumosului, apoi lucrul matematic, de vreme ce nu are în vedere nici Binele, nici Frumosul, nu există cu adevărat. Aristotel răspunde că matematicile se ocupă cu lucruri imobile, iar Binele este numai în funcție de acțiune ; totuși, ele consideră definitul, simetria, ordinea, cu un cuvînt Frumosul, în lucruri, numai că nu-i pomenesc numele.

⁶⁷ Referință vagă, pe care comentatorii pînă acum nu au reușit să o localizeze în mod indiscutabil.

Ideilor au ajuns preconizatorii ei⁶⁸ lăsându-se călăuziți de considerațiile lui Heraclit despre adevăr și pornind de la constatarea făcută de acest filozof că toate lucrurile se află într-o continuă curgere. Dar, dacă e vorba să existe o știință și o cunoaștere a vreunui lucru⁶⁹, trebuie să existe, în afara lucrurilor sensibile, alte realități permanente, căci nu poate exista o știință a lucrurilor ce sînt într-un veșnic flux.

Socrate se mărginea la studiul virtuților morale și cel dintîi a căutat să stabilească definiții generale privitoare la aceste virtuți; căci dintre naturaliști numai Democrit a atins în treacăt aceste probleme și a dat oarecum definiția caldului și recelui, iar înainte de el pitagoricienii nu definiseră decît puține lucruri, ale căror noțiuni le reduceau la numere, cum e cazul cu definiția ocaziei, dreptății și căsătoriei⁷⁰. Socrate, zic, e cel dintîi care a căutat să afle ce este esența. Și pe bună dreptate proceda el astfel căci el căuta să facă silogisme, iar principiul silogismului este esența⁷¹. În vremea aceea dialectica nu era atît de înaintată ca să poată discuta asupra contrariilor fără o determinare a noțiunii despre esență și asupra problemei dacă știința care se ocupă de contrarii e una și aceeași⁷². De aceea sîntem îndreptățiți să atribuim lui Socrate două descoperiri în domeniul cercetării filozofice: procedeul inducției⁷³ și definiția generală, principii care, amîndouă, constituie începutul oricărei științe⁷⁴. Dar el nu admite o existență separată nici a Ideilor generale, nici a definițiilor. Numai preconizatorii teoriei Ideilor le consideră ca separate, dînd acestor lucruri numele de Idei. Așa că, printr-un raționament analog, ei ajunseră să susțină că sînt Idei pentru toate cele ce sînt afirmate în mod universal, procedeu care seamănă cu un al unuia care, voind să facă o socoteală și încredințat că n-o s-o scoată la capăt, pentru că numărul lucrurilor de socotit e prea mic, s-ar apuca să sporească numărul acestor lucruri, pentru

⁶⁸ Adică platonicienii.

⁶⁹ Zic susținătorii teoriei Ideilor.

⁷⁰ Pitagoricienii identifică ocazia cu numărul 7, dreptatea cu 5 sau cu 4 sau cu 9, iar căsătoria iarăși cu 5, acest număr fiind suma primului număr par (2) cu primul număr impar (3). Reamintim că pentru grecii vechi 1 nu este un număr.

⁷¹ În *Anal. sec.*, II, 2 și 11, Aristotel caută să stabilească că termenul mediu, cheie a concluziei (sau a atribuirii majorului minorului în concluzie), este esența, în tot cazul ceva care poate servi de substitut esenței, adică în genere o natură universală; căci ceea ce este comunicabil la mai mulți este un universal. De aici decurge că esența este principiul silogismului.

⁷² Cf. pentru cele direct în discuție aici *Metaf.*, I (A), 6, 987 b, 32.

⁷³ Prin procedeul inductiv Aristotel nu înțelege raționamentul inductiv științific, ci o speculație bazată pe analogie, care ne permite să reținem obiecte comune, universale, adică esențe. Un exemplu a unei astfel de analogii găsim mai sus V (Δ), 29, 1025 a, 6—13.

⁷⁴ Prin considerarea, adică, a unor teze contrarii, potrivit mersului dialectic, pregătăm știința despre un lucru, mai curînd decît o înfăptuim. Știința pretinde cunoașterea esențelor reale.

ca astfel să le poată număra mai bine ⁷⁵. Într-adevăr, s-ar putea spune că numărul Ideilor e mai mare decât al obiectelor materiale individuale, ale 1079 a căror cauze le cercetează acești filozofi și de la care au pornit spre a ajunge la Idei. Căci, după ei, fiecărui lucru ⁷⁶ îi corespunde o Idee cu același nume, și, pe lângă și în afara substanțelor mai există și o Idee abstrasă din mai multe obiecte de același fel ⁷⁷, atât pentru cele pămîntești, cît și pentru cele veșnice.

Apoi ⁷⁸ nici unul dintre argumentele prin care platonicienii încearcă să dovedească existența Ideilor nu este concludent, pentru că unele din aceste argumente nu ne duc la o concluzie stringentă, iar altele ne fac să admitem Idei chiar pentru lucruri pentru care chiar platonicienii sînt încredințați că ele nu presupun Idei. Căci, potrivit argumentelor scoase din știință, ar urma că trebuie să fie Idei pentru tot ce constituie obiectul științelor ; dacă pornim de la noțiune ca unitate în multiplicitate, ar trebui să admitem că există Idei și pentru negațiuni ; în fine, dacă pornim de la faptul că obiect al gândirii poate fi și ceva care a pierit, ar urma că trebuie să existe Idei și despre lucrurile dispărute, căci reprezentarea lor rămîne în cuget. Apoi, și argumentele cele mai stringente ne silesc unele să admitem că există Idei și pentru relații, măcar că relativul nu e socotit de platonicieni ca un gen în sine, iar altele ne duc la înfundătura argumentului numit al Treilea Om.

În genere vorbind, teoria Ideilor desființează tocmai principiul căruia partizanii acestei teorii sînt dispuși să-i atribuie un grad de existență mai accentuat decât chiar Ideilor. De aici rezultă că nu Diada indefinită ⁷⁹ este primul element, ci numărul ; relația e anterioară față de ceea ce există în sine, lucru tot atât de absurd ca și toate celelalte contraziceri în care s-au găsit față de propriile lor principii aceia care au adoptat această teorie a Ideilor. Apoi, potrivit concepției pe care ei bazează existența Ideilor, ar trebui să existe Idei nu numai pentru substanțe, ci și pentru multe alte

⁷⁵ Acest argument, în aceeași formă, a fost folosit de Aristotel I (A), 9, 990 b, 2—991 a, 8. Aici totuși Aristotel vorbește de platonicieni la persoana a treia, nu la persoana întîi, ca și cum ar fi străin de platonism ; s-a conchis de aici că Aristotel a compus cartea a XIII-a a *Metafizicii* cu mult după cartea I, la o epocă în care se considera rupt de Platon.

⁷⁶ Din lumea sensibilă.

⁷⁷ Ideea este adică o unitate a unei multiplicități.

⁷⁸ Argumentele care urmează au fost și ele deja formulate în cartea I (A), 9, 990 b.

⁷⁹ Dualitatea indefinită și duplicativă este, după Platon, principiul material, opus Unului. Cuplul Unului și al Dualității (Diadei) este o reminiscență, la Platon, care își are originea în filozofia pitagoriciană, unde Numărul, esența a lucrurilor devine un principiu de explicare a lumii numai dacă îl completăm cu noțiunea de infinit, care la rîndul ei nu este nimic fără participarea unității ; de aici, la pitagoricieni, Diada unității și a infinitului.

lucruri, căci există o gândire, una, nu numai pentru substanțe, ci și pentru nesubstanțe, fără să amintim că ar mai urma că există știință nu numai pentru substanță (ci și pentru ne-substanță) și alte multe consecințe de acest fel. Dar din opiniile autorizate formulate asupra Ideilor reiese în mod necesar că, dacă Ideile sînt obiecte ale participării, nu pot exista Idei decît pentru substanțe. Căci Ideile nu admit o participare prin accident, ci numai în sensul că orice lucru participă la o Idee în măsura în care Ideea ea însăși nu este atribuită accidental unui substrat⁸⁰. Iată ce vreau să spun prin aceasta : dacă, de exemplu, un lucru participă de Dublul în sine, acest lucru participă, implicit, și la Ideea de eternitate⁸¹, însușire care constituie doar un accident al Ideii de dublu. Așa că nu vor exista decît Idei ale substanțelor. Dar substanța are același sens atît în lumea celor inteligibile, cît și în aceea a lucrurilor sensibile⁸². Altfel, ce rost ar avea să spună cineva că unitatea în multiplicitate este ceva deosebit, existînd alături de lucrurile ce reprezintă această multiplicitate ? Sau există identitate de formă între idei și lucrurile ce participă la ele, și atunci ar trebui să fie ceva comun între Idei și aceste lucruri ce participă la ele, căci de ce, ne întrebăm, cînd e vorba de dualitățile pieritoare și de cele matematice⁸³, care și acestea sînt multe la număr și veșnice, noțiunea de dualitate este, în ambele cazuri, una și aceeași și de ce n-ar fi tot așa o noțiune, una și aceeași, și pentru Dualitatea în sine și o dualitate oarecare, particulară. Sau⁸⁴ nu e identitate de formă între Idei și lucrurile ce participă la ele, și atunci înseamnă că numai denumirea pentru ele e aceeași, și asta ar fi tot una ca și cum ai da numele de Om și lui Callias, și unei bucăți de lemn, 1079 b fără a avea în vedere vreun element care să fie comun acestor două lucruri.

Apoi, dacă e vorba să admitem că, privitor la celelalte⁸⁵, noțiunile generale corespund Ideilor — de pildă faptul că cu Ideea de Cerc e con-

⁸⁰ Știința, pe care Aristotel constată că Socrate a întrevăzut-o numai în domeniul eticii, se sprijină pe concept, adică pe esență, și nu pe accident.

⁸¹ Trebuie adăugat : dar numai prin accident (căci numai prin accident Dublul în sine este etern).

⁸² Adică esența care aparține unei substanțe este una și aceeași dacă considerăm substanța în lumea sensibilă și în lumea inteligibilă, numai că (vezi fraza următoare) în primul caz ea rezidă în unitatea unei multiplicități a lucrurilor participante, iar, în al doilea caz, ea rezidă în multiplicitatea acestor lucruri participante.

⁸³ Dualitățile matematice sînt nepieritoare ca toate obiectele matematice.

⁸⁴ Aici apare presupunerea contrară pe care Aristotel nu o adoptă ca fiind absurdă, după care substanța în lumea inteligibilă (omul în sine) nu ar avea nimic comun cu substanța în lumea sensibilă (omul în Callias), ci numai denumirea (de om). Orientarea materialistă a lui Aristotel e aici iarăși vizibilă.

⁸⁵ Adică la un caracter de identitate în afara elementelor ce intră în Idee. Argumentul ce urmează nu figurează, ca cele precedente, în cartea I (A), el este dictat de pasajul imediat anterior referitor la omonimie.

gruentă noțiunea de figură, de suprafață și celelalte părți inerente acestei noțiuni și că, pe de altă parte, trebuie să adăugăm și mențiunea aceluia fapt față de care faptul în sine joacă rolul de Idee —, atunci câtă să ne dăm seama dacă nu cumva acest adaos e cu totul de prisos. Căci la urma urmei, ne întrebăm noi, la ce element al noțiunii va fi adăugată această însușire de a fi o Idee? Oare centrului Cercului sau suprafeței sale sau tuturor părților noțiunii? De fapt, toate elementele cuprinse în esența lucrurilor sînt Idei; de pildă, în definiția Omului, elementele Animal și Biped reprezintă Idei. Totodată e clar că, în mod necesar, însușirea de a fi Idee este și ea însăși, ca și Suprafața în sine, în raport cu Cercul în sine, o natură determinată, care, ca gen, e cuprinsă în toate Ideile ⁸⁶.

CAPITOLUL 5 ⁸⁷

Însă în cea mai mare nedumerire ne pune întrebarea: De ce folos pot fi Ideile pentru lucrurile sensibile eterne sau pentru cele vremelnice susepse devenirii. Căci Ideile nu sînt cauza nici a mișcării, nici a schimbării acestora. Dar ele nu contribuie cu nimic nici la cunoașterea celorlalte lucruri. Într-adevăr, Ideile nu alcătuiesc nici substanța acestor lucruri (căci în acest caz ele ar trebui să fie imanente), și nici nu contribuie la existența lor, căci nu sînt prezente în lucrurile care participă la ele.

Ele ar putea fi considerate drept cauze poate numai în felul în care albul, într-un amestec, e cauza colorii albe a unui obiect. Dar și acest fel de a vedea, admis mai întîi, de Anaxagora, apoi de Eudox și alți cîțiva, e ușor de combătut, căci împotriva lui se pot aduce o mulțime de argumente ce-l fac imposibil de susținut. Afară de aceasta, în nici unul din înțeleșurile obișnuite nu se poate spune că celelalte lucruri provin din Idei. Căci a spune că ele sînt prototipurile celorlalte lucruri care participă la ele înseamnă a vorbi în vînt sau a face o metaforă poetică. Căci ce este acel lucru care lucrează privind la Idei? Într-adevăr e cu puțință ca un lucru să fie sau să devină, asemenea cu un alt obiect oarecare, fără să fie

⁸⁶ Aristotel arată deci că Ideea ar urma să aibă un caracter original, anume acela de a fi o Idee, un model al acelor lucruri sensibile care participă la ea. Tot ce intră în cuprinsul unei Idei este Idee, astfel și caracterul de a fi Idee este el însuși o Idee care aparține oricărei Idei, precum Suprafața în sine aparține Cercului în sine (cf. Tricot, II, 737—738).

⁸⁷ În aproape întregimea sa, acest capitol reproduce I (A), 991 a, 9—991 b, 9. El intervine aici ca un adaos lămuritor al cap. 4.

plăsmuit după chipul aceluia, după cum poate să se nască unul aidoma cu Socrate, indiferent dacă există sau nu Socrate, și la fel bine înțeles dacă Socrate ar fi veșnic.

Apoi, pentru același obiect ar trebui să existe mai multe prototipuri, la fel și Idei; așa, de pildă, pentru un om ar trebui să existe Ideea de viețuitoare, de Ființă cu două picioare și totodată de Om în sine. Afară de aceasta Ideile ar trebui să fie nu numai modelele lucrurilor sensibile, ci și ale Ideilor, cum de pildă Ideea gen pentru speciile genului, în care caz unul și același lucru ar fi totodată și model și copie.

Și încă ceva: nu se poate admite ca substanța să fie despărțită de lucrul a cărui substanță o constituie. Sau cum putem înțelege că Ideile pot să ființeze deosebit de lucruri, când ele alcătuiesc substanța acestora? În dialogul *Fedon* se spune doar că Ideile sînt cauzele și ale existenței, și ale devenirii. Să admitem însă că Ideile există. Totuși, ceea ce participă la ele nu poate lua ființă atîta vreme cît nu există o mișcare (care să opereze această trecere de la neființă la ființă). Și totuși, vedem că multe alte lucruri, ca de exemplu o casă sau un inel, iau foarte bine ființă, deși recunoaștem că nu există Idei pentru ele. De unde urmează că și celelalte lucruri pot să existe și să ia naștere datorită aceluiași fel de cauze care explică și nașterea celor pomenite în exemplul dat. 1080 a

CAPITOLUL 6

După ce am precizat consecințele care decurg din doctrina Ideilor, e nimerit să tratăm și despre consecințele pe care au să le înfrunte cei ce afirmă că Numerele sînt substanțe, că există separat și că ele sînt cauzele prime ale lucrurilor. Dacă, într-adevăr, numărul este o realitate anume și dacă esența lui se confundă cu el însuși, atunci trebuie neapărat să luăm în considerație următoarele alternative:

Sau există în număr un element prim și, după el, altul care succedă imediat⁸⁸, fiecare număr fiind deosebit ca specie — și, în acest caz, avem de-a face cu o deosebire imediată între toate unitățile, iar o unitate, oricare ar fi ea, nu se poate adăuga alteia, oricare ar fi ea —, sau toate unitățile vor fi imediat consecutive⁸⁹ și orice unitate se poate adăuga alteia,

⁸⁸ Adică în fiecare număr există un anterior și un posterior (cf. *infra* 1080 b, 12).

⁸⁹ Fără a fi ordonate ierarhic.

cum se zice că se întâmplă cu numărul matematic, în care nu e nici o deosebire între o unitate și altă unitate, sau, dintre unități, unele se pot aduna între ele, iar altele nu ; în acest caz, dacă Diada e primul număr ce vine după Unul, iar Triada după Diadă și tot așa cu celelalte numere, poate să aibă loc o adăugire înăuntrul fiecărui număr, doar între unitățile respective, adică, pe de o parte, doar între acele care alcătuiesc Triada primă, și așa mai departe, cu toate celelalte numere, pe când, dimpotrivă, nu se pot adăuga între ele unitățile Diadei în sine cu acele ale Triadei în sine și tot așa cu toate celelalte numere succesive. De aceea matematicianul numără, punind numărul doi după unul, ceea ce înseamnă că primului i s-a adăugat alt unu, apoi vine trei care înseamnă adăugarea lui unu la acest doi și așa mai departe celelalte numere. Dimpotrivă, la Numărul ideal e adevărat că după Unul vine Doi, dar același doi nu cuprinde pe primul Unu și e independent de acesta, apoi vine Triada, care nu conține Diada precedentă și nu are vreo legătură cu ea, și tot așa mai departe cu fiecare Număr ⁹⁰.

Sau unele numere au însușirea arătată în primul loc, altele sînt numerele așa-zise matematice, iar altele, în fine, intră în categoria a treia ^{1080 b} de care am vorbit ⁹¹. Apoi, aceste numere sau există separate de obiecte sau nu sînt separate de ele, ci sînt inerente lucrurilor materiale, nu în felul arătat la început ⁹², ci ca numere imanente lucrurilor sensibile și alcătuind ființa lor ⁹³. Atunci, sau unele numere există în lucrurile sensibile, iar altele nu există în ele, sau toate numerele se găsesc deopotrivă în aceste lucruri.

Acestea sînt diferitele alternative ce ni se oferă cînd studiem numerele și, în mod necesar, aceste ipoteze sînt singurele posibile. De fapt, și dintre acei care susțin că Unul e principiul, substanță și element al tuturor lucrurilor, considerînd numărul ca provenind din această unitate primordială și dintr-un al doilea element indefinit ⁹⁴, fiecare admite cîte una din aceste ipoteze ; numai ipoteza despre excluderea imposibilității de a aduna

⁹⁰ Aristotel deosebește deci : a) Numerele matematice ale căror unități sînt aditionabile și b) Numerele ideale formate de unități inaditionabile sau aditionabile, numai în interiorul acestor numere. Paragraful următor precizează această deosebire, care ne dă două clase, cea de-a doua fiind împărțită în două subclase.

⁹¹ Adică este vorba de Numere aditionabile numai în interiorul lor, nu de numere alcătuite prin aditionarea unor alte numere, cum ar fi, spre exemplu, cazul numărului 9, compus din $4 + 5$.

⁹² La cap. 2, 1077 b, 8.

⁹³ Aristotel privește acum prin prisma teoriei pitagoriciene a Numelor concepute ca esențe ale lucrurilor.

⁹⁴ Acest de-al doilea element este, după cum am văzut, Diada indefinită, pe care platonismul a preluat-o de la pitagoricieni.

o unitate cu alta n-a găsit nici un reprezentant⁹⁵. Această coincidență e firească și explicabilă, deoarece, în afară de ipotezele prezentate aici nu se mai poate imagina vreo alta.

Astfel, unii filozofi⁹⁶ susțin că sînt două feluri de numere : numerele în care există un anterior și un posterior, adică Numerele ideale și numerele matematice, care sînt separate și de Idei și de lucrurile sensibile. De altfel, aceste două feluri de numere există — și unul, și celălalt — în afara sensibilului. Alți filozofi⁹⁷ nu admit decît numărul matematic, care e prima ființă și e separat de lucrurile materiale. Cît despre pitagoricieni, și ei admit ca singur număr numărul matematic, numai că, în sistemul lor, numărul nu e separat de lucrurile sensibile, ci e inerent lor, constituind chiar substanța acestora. Ei construiesc întregul Univers din numere, dar aceste numere nu sînt alcătuite din unități, cărora ei, de altfel, le atribuie și întinderea. Dar, pe cît se pare, ei nu sînt în stare să explice modul cum Unul prim ar fi înzestrat cu întindere⁹⁸. Un alt gînditor⁹⁹ susține că nu există decît primul fel de Număr, cel ideal, iar alții¹⁰⁰, afirmă că Numărul ideal e identic cu cel matematic.

Tot așa de variate sînt părerile privitoare la lungimi, la suprafețe și la solide. Unii¹⁰¹ socot mărimile matematice ca fiind deosebite față de cele ideale, care vin după Idei¹⁰². Dintre cei care susțin altă părere, unii recunosc mărimile matematice, dar considerate numai din punct de vedere matematic¹⁰³. Atitudinea aceasta o iau cei care nu consideră Ideile ca Numere și nu admit existența Ideilor. Alții¹⁰⁴ admit mărimile matematice, dar nu în înțeles matematic. După aceștia, de fapt, nu orice mărime se divide în mărimi și nu orice fel de unități pot alcătui o dualitate. Toți

⁹⁵ Problema inadiționabilității este reluată și dezvoltată în capitolul următor. După cum se vede aici, Aristotel nu o găsește nici la Platon, nici la pitagoricieni ; el pretinde numai că ea se află în prelungirea logică a principiilor platonismului, după cum reiese din fraza următoare din text. Vezi și 1081 a, 35.

⁹⁶ Platon.

⁹⁷ Aluzia s-ar referi la platonicianul Xenocrate sau la anumiți pitagoricieni ; alți comentatori (Ravaisson, Ross) văd însă aici o referire la Speusip.

⁹⁸ Cosmologia pitagoriciană pornește de la o primă unitate spațială, Focul central, care generează toate celelalte unități, toate numerele (doi fiind Pomîntul, iar șapte fiind Soarele). Dar, se întreabă Aristotel, această primă unitate întinsă nu a avut oare nevoie să fie și ea generată cumva ?

⁹⁹ Un filozof care nu a putut fi identificat, probabil un platonician.

¹⁰⁰ Ar putea fi vorba aici de Xenocrate dacă nu ne-am afla în fața unui plural.

¹⁰¹ Platon. Despre teoria mărimilor ideale, vezi mai departe, cap. 9.

¹⁰² Adică față de noțiuni posterioare Ideilor.

¹⁰³ Speusip susține că mărimile matematice nu sînt Idei, el contestă existența Ideilor.

¹⁰⁴ Xenocrate. Trebuie să înțelegem că Aristotel pretinde aci că nu este o inconsecvență să afirmi că mărimile ideale nu se împart, dar că această proprietate nu aparține mărimilor matematice ; în fapt, Xenocrate desființează mărimile matematice, asimilîndu-le celor ideale și confundîndu-le cu acestea.

cugetătorii care susțin că Unul este element și principiu al lucrurilor constituie numărul din unități, afară de pitagoricieni, care, cum am mai spus, atribuie numerelor întindere.

Din cele de mai sus se vede limpede câte ipoteze se pot preconiza despre numere și se constată că toate aceste ipoteze au fost enunțate mai înainte. Toate aceste ipoteze sînt inadmisibile, dar unele într-o măsură mai mare decît altele.

CAPITOLUL 7

Mai întii trebuie să cercetăm dacă unitățile se pot aduna între ele sau 1081 a nu și, în acest din urmă caz, să vedem în care din felurile stabilite mai sus ¹⁰⁵ are loc această imposibilitate de a fi adunate între ele. Mai întii, e posibil ca o unitate oarecare să nu se poată aduna cu nici o altă unitate, oricare ar fi ea ; apoi, e posibil ca chiar unitățile cuprinse în Diada în sine să nu aibă însușirea de a putea fi adunate cu unitățile ce alcătuiesc Triada în sine ; cu alte cuvinte, e posibil ca unitățile dinăuntru oricărui Număr ideal să nu se poată aduna cu acelea ale altui Număr de asemenea ideal ¹⁰⁶.

Dimpotrivă, dacă toate unitățile se pot aduna între ele nefiind deosebite una de alta, atunci dăm de numărul matematic, ca singurul existent ¹⁰⁷, și, în acest caz, nu se poate admite ca Ideile să fie Numere, adică să se confunde cu numerele astfel concepute. Într-adevăr, care ar fi atunci numărul ce reprezintă Om în sine sau Animal în sine sau oricare altă Idee ? Pentru fiecare lucru nu există decît o singură Idee, cum, de exemplu, o singură Idee a Omului în sine, o altă Idee a Animalului în sine, pe cînd există o mulțime infinită de numere ¹⁰⁸ asemănătoare și nedecosebindu-se între ele, astfel încît aceasta anumită Triadă nu este cu nimic mai mult Omul în sine decît oricare altă Triadă. Dar, dacă Ideile nu sînt Numere, e exclusă orice posibilitate ca Ideile să existe, căci din ce alte principii ar putea ele să provină ? Numărul provine din Unul și din Diada nedeterminată, și aceste principii sînt totodată și elementele numărului ¹⁰⁹

¹⁰⁵ Vezi cap. 6, 1080 a, 18—20, 23—35.

¹⁰⁶ Să admitem, luînd anticipat exemplul care urmează, că Triada este Omul în sine. Dar despre care Triadă vorbim ? Fi-va cea dintîi, cea de-a doua sau cea de-a treia din Eneada ? Sau fi-va o Triadă oarecare, sau oricare Triadă ? Triadele fiind în număr infinit, ar exista deci un număr infinit de Oameni în sine, pe cînd Omul în sine nu poate fi decît unul (Tricot, II, 747, nr. 1).

¹⁰⁷ Adică nu mai există Numere ideale.

¹⁰⁸ De completat : matematice.

¹⁰⁹ Și elementele Ideilor.

și, în acest caz, nu putem admite că Ideile există în ordinea timpului, înainte sau după Numere ¹¹⁰.

Dacă acum admitem a doua ipoteză, anume că unitățile nu se pot aduna între ele, în sensul că nici o unitate nu se poate aduna cu alta, oricare ar fi ele, atunci numărul astfel alcătuit nu poate fi numărul matematic, căci numărul matematic e compus din unități nedeosebite între ele, iar operațiile ce se fac cu acest număr matematic se potrivesc doar pentru numărul alcătuit în acest fel ¹¹¹. Dar numărul nu e tot una nici cu Numărul ideal, căci atunci Diada în sine n-ar proveni imediat prima din Unul și din Diada nedefinită și nici n-ar fi urmată de seria consecutivă a numerelor doi, trei, patru și așa mai departe, cum li se spune.

Intr-adevăr, unitățile Diadei prime iau naștere în același timp fie din egalizarea termenilor inegali, cum a susținut primul preconizator al acestei teorii, fie în alt chip ¹¹². Apoi, dacă presupunem că una din unitățile Diadei este anterioară celeilalte ¹¹³, unitatea anterioară va fi totodată anterioară și Diadei alcătuite din aceste două unități ¹¹⁴, căci, atunci când într-un compus din două părți una e anterioară, iar cealaltă posterioară, compusul rezultat din ele va fi anterior uneia și posterior celeilalte. Apoi, dacă admitem această ipoteză, ar mai urma, drept consecință, că de vreme ce

¹¹⁰ Cu alte cuvinte (Ps. Alex., 748, 30—31) : sau admitem, fiind dată identitatea principiilor, că Ideile se nasc o dată cu Numerele și încetează de a exista o dată cu ele, sau că Ideile sînt anterioare numerelor (cauzele lor) sau posterioare (efectele lor). Dar dacă Triada este Omul în sine, ce rost mai are să vorbim, în această relație, de anterioritate sau de posterioritate? Pe de altă parte (în prima ipoteză), am văzut că Ideile nu sînt date o dată cu Numerele, Omul în sine nefiind cutare Triadă mai degrabă decît cutare alta.

¹¹¹ Dacă nu admitem deci completa indiferențiere a unor unități componente, nu admitem nici operațiile asupra numerelor și nu admitem așadar, nici numărul matematic.

¹¹² Întreg acest pasaj este dificil pentru cine nu cunoaște ficțiunile idealismului platonician în legătură cu Numerele ideale. Intr-adevăr, Aristotel face aluzie la teoria idealistă platoniciană, după care unitățile Diadei-principiu iau naștere din doi termeni antagoniști și inegali, Marele și Micul, care sînt egalizați prin Unul. Dar înseamnă atunci că, pentru Platon, Numerele ideale se sustrag generației aritmetice, că sînt toate formate în același timp, că nu mai avem seria consecutivă doi, trei, patru etc., că nu mai avem nici Diada-principiu, nici mai cu seamă numerele subsecvente, nici anterior, nici posterior, într-un cuvînt nu mai avem numere. Aceasta este prima consecință absurdă a teoriei Numerelor ideale, dar mai sînt și altele, tot atît de absurde, pe care Aristotel le va examina una cîte una. Întreg cap. 7, ca și o parte din cap. 8, pleacă, spre a li se împotrivi, de la contradicțiile idealismului platonician. Platon stăruie să suprimе orice comunitate de natură între Numărul ideal și numărul matematic și îi presupune celui dintîi un mod de generație special, care îi păstrează și caracterul de individualitate unică proprie oricărei Idei. Totul odihnește însă la Platon pe liberul joc al imaginației speculative.

¹¹³ Adică dacă, dimpotrivă, admitem o generație succesivă a unităților componente la Numerele ideale, începînd cu Diada în sine.

¹¹⁴ Aceste două unități care compun Diada primă sînt, după idealismul platonician, Unul în sine și Diada indefinită.

Unul în sine este primul Unu ¹¹⁵, printre celelalte numere ¹¹⁶ este un alt Unul, care ocupă primul loc în Diadă, dar care e al doilea după Unul în sine, apoi vine un alt treilea, care ocupă locul al doilea în Diadă, succedînd primei unități a Diadei, dar deținînd de fapt locul al treilea după primul Unu în sine : în felul acesta unitățile vor fi anterioare numerelor pe care le formează. Așa, de pildă, înăuntrul Diadei va exista o a treia unitate alcătuind astfel o Triadă ¹¹⁷, înainte de a exista Triada în sine, iar în Triadă va fi o a patra unitate ¹¹⁸, iar în Tetradă se va afla o a cincea unitate, înainte ca Tetrada și Pentada să existe. E adevărat că nici un filozof n-a afirmat că e exclus ca unitățile să se poată aduna între ele în acest fel ¹¹⁹, dar imposibilitatea de a aduna asemenea unități rezultă din principiile admise de cei ce susțin că există Numere ideale, dar această consecință a 1081 b teoriei lor e vădit contrazisă de realitate. Într-adevăr e logic să admitem că există unități anterioare și posterioare, de vreme ce există o unitate primă, adică Unul-principiu, și tot așa trebuie să fie cazul și cu Diadele, de vreme ce există și o primă Diadă. Căci, după un prim termen, e logic și necesar să existe un al doilea, iar după al doilea un al treilea și așa mai departe. Dar e inadmisibil să susții în același timp că unitatea ce ocupă primul loc în Diadă e prima după locul ce-l are în Diadă și e totodată a doua după Unul în sine și, pe de altă parte, să afirmi că Diada este prima cînd o conține în sine, ca primă unitate, pe aceea care totodată vine a doua după Unul în sine. Teoreticienii vorbesc de o primă unitate, de Unul prim, dar de un al doilea sau al treilea Unul nu spun nimic, precum tot astfel vorbesc de Diada primă, dar despre a doua sau a treia Diadă nu pomenesc nimic ¹²⁰.

E apoi evident că, dacă nici un fel de unitate nu se poate aduna cu nici un fel de unitate, nu poate exista nici Diada în sine nici Triada în sine, și nici un alt număr. Indiferent dacă unitățile nu se deosebesc față de sine sau dacă se deosebesc unele de altele, trebuie neapărat ca orice număr să fie format prin adăugare ¹²¹. Astfel, Diada va proveni din Unul adunat

¹¹⁵ Orice anterior presupune *ipso facto* un posterior, primul om nu are caracterul de prim decît în raport cu al doilea om.

¹¹⁶ Ce vin după acest Unu în sine.

¹¹⁷ Cu cele două unități ale Diadei, cărora li se adaugă unitatea reprezentată prin Unul în sine.

¹¹⁸ Unul în sine + prima Unitate a Triadei + a doua Unitate a Triadei + a treia Unitate a Triadei, în total patru unități.

¹¹⁹ Vezi 1086 b, 9 notă.

¹²⁰ Platonicienii nu pomenesc despre așa ceva fiindcă în sistemul lor fiecare Număr ideal este, ca orice Idee, o substanță individuală și unică ; ei nu se pot totuși sustrage unei consecințe logice a sistemului lor.

¹²¹ Simțul comun adică înțelege că numerele formează o serie în care fiecare este constituit, adăugîndu-se o unitate celui precedent.

cu Unul, Triada din adăugarea Unului la Diadă, și tot așa și cu Tetrada. Dacă lucrurile stau astfel, e peste putință ca generarea numerelor să aibă loc cum pretind acești filozofi, care fac numerele să provină din Diada nedeterminată și din Unul. De fapt însă Diada este o parte a Triadei, iar Triada o parte a Tetradei, și tot așa e cazul și cu numerele ce urmează după acestea ¹²². Dar ni se va spune că Tetrada a luat naștere din Diada primă înmulțită cu Diada nedeterminată ¹²³. Dar atunci va trebui să adăugăm cele două Diade și Diada în sine. Diada în sine e o parte a Tetradei, care, astfel, va fi formată prin adăugarea unei alte Diade la Diada primă. Însă aceasta ar însemna că și Diada primă va fi alcătuită prin adăugarea unei alte unități ¹²⁴ la Unul în sine. Atunci ar urma ca unul din elementele constitutive ale numărului să nu fie ¹²⁵ Diada nedeterminată, căci în acest caz ea n-ar da naștere decît la o unitate, iar nu la o Diadă determinată ¹²⁶.

Ne întrebăm apoi cum vor putea exista, afară de Triada și Diada în sine, alte Triade și Diade ¹²⁷? Cum vor putea ele fi compuse din unități anterioare și posterioare? Toate acestea nu sînt decît născociri, și e peste putință să existe, de exemplu, vreo Diadă primă sau vreo Triadă în sine, consecință ce s-ar impune în mod necesar, dacă ar fi adevărat că Unul și Diada nedeterminată sînt elementele numărului. Dar, dacă consecințele sînt inadmisibile, e tot așa de inadmisibil să recunoaștem că Diada nedeterminată și Unul ar fi principiile Numerelor.

Dacă, prin urmare, unitățile ce alcătuiesc Numerele ideale sînt toate deosebite unele de altele, acestea, pe lîngă multe altele sînt urmările la care în chip necesar ajungem. Dacă însă se deosebesc ¹²⁸ între ele doar unitățile cuprinse în numere deosebite, fiind însă aceste unități identice între ele doar în cadrul aceluiași număr, dificultățile pe care le întîmpinăm cînd încercăm să ne lămurim asupra lor nu sînt mai mici decît acelea

¹²² Bunul simț ne mai învață, după Aristotel, că fiecare număr este succesorul său din seria din care scădem o parte și că este predecesorul său căruia îi adăugăm o parte. Numerele ideale nu pot fi construite altfel: mai bine zis, ele nu diferă de numerele matematice, se confundă cu ele; într-un cuvînt, nu există.

¹²³ Obiecția Aristotel o presupune la Platon. Tetrada ar fi Diada primă înmulțită cu Diada îndeterminată, așa cum $4 = 2 \times 2$. Nu mai este vorba de adunări de numere, ci de înmulțiri. S-ar putea însă ca textul să fie alterat, căci Aristotel nu răspunde acestei obiecții, ci se referă în continuare tot la adunări.

¹²⁴ Prima unitate din Diadă.

¹²⁵ În ciua definiției platoniciene.

¹²⁶ Așa cum o cere platonismul.

¹²⁷ Spre exemplu, Triadele care se află în Hexadă sau Diadele cuprinse în Tetradă și Octavă. Și nu se găsesc oare două Pentade într-o Decadă? Platonismul nu este capabil să explice acest fapt cită vreme susține că nu există decît o singură Diadă, o singură Triadă etc.

¹²⁸ Potrivit celei de-a treia ipoteze dintre cele indicate mai sus.

1082 a întîmpinate mai sus. Astfel, în Decada în sine se găsesc zece unități; Decada în sine e formată din aceste zece unități, dar și din două Pentade. Și, deoarece Decada în sine nu e un număr ca oricare altul ¹²⁹ și nu e alcătuită din două Pentade oarecare, după cum, de asemenea, unitățile din care e alcătuită nu sînt cum s-o nimeri, trebuie neapărat ca unitățile ce alcătuiesc Decada în sine să se deosebească în chip specific ¹³⁰, căci dacă ele nu se deosebesc atunci nici Pentadele din care este formată Decada nu se vor deosebi. Dar, deoarece admitem că Pentadele diferă, apoi trebuie să admitem că și unitățile Pentadei său, mai bine zis, ale Pentadelor cuprinse în Decadă se deosebesc de unitățile Decadei. Dar, dacă unitățile se deosebesc, se vor găsi în Decadă numai cele două Pentade menționate sau, afară de acestea, se vor mai găsi și alte Pentade? A admite că nu mai sînt altele ar fi absurd. Dar, dacă în Decadă mai sînt și alte Pentade, afară de cele două, ce Decadă va putea fi formată de aceste noi Pentade? De fapt, în Decadă nu poate fi altă Decadă afară de Decada însăși. Însă, potrivit sistemului platonice, e necesar ca și Tetrada să fie compusă din Diade, însă nu din orice fel de Diade, căci, după cum afirmă filozofii platonici, Diada nedeterminată e aceea care, împerechindu-se cu Diada determinată ¹³¹, a alcătuit două Diade, deoarece Diada nedeterminată, prin împerecherea sa cu cea determinată, a căpătat însușirea de a fi îndoitoare ¹³² a numărului. Apoi, cum s-ar putea admite ca Diada în sine să constituie o realitate ¹³³ în afara celor două unități ce o alcătuiesc? Aceeași întrebare ne-o punem și relativ la Triada în sine în raport cu unitățile sale. Aceasta s-ar putea explica admițînd că sau un element, subiectul, participă la celălalt, adică la atribut — cum ar fi de exemplu cazul cu omul alb, care ar fi ceva deosebit și de noțiunea om și de noțiunea alb, căci omul alb participă și la una și la cealaltă din aceste două noțiuni —, sau ar trebui să admitem că deosebirea dintre Diadă și unitățile sale n-ar fi decît un fel de deosebire între diferența specifică și genul său, cu alte cuvinte, să admitem că cutare om e deosebit de noțiunea de animal și de cea de biped.

S-ar mai putea explica contopirea ¹³⁴ prin atingere, amestec sau juxtapunere. Dar nici una din aceste modalități nu e compatibilă cu unitățile

¹²⁹ Conform platonismului, ea este un număr determinat, individualizat prin caracter proprii.

¹³⁰ Subînțeles : de orice alte unități.

¹³¹ Ca un principiu feminin cu un principiu masculin.

¹³² Duplicativă.

¹³³ Problema este de a ști cum o multiplicitate de unități constituie un număr unitar și independent, față de unitățile constitutive.

¹³⁴ Într-un întreg al unităților ce alcătuiesc un Număr.

Diadei și Triadei, căci, precum doi oameni nu pot constitui o unitate independentă de acești doi oameni ¹³⁵, tot așa se întâmplă în mod necesar și cu două unități. Faptul că unitățile sînt indivizibile nu le împiedică de a se găsi în aceeași situație. Căci și punctele sînt indivizibile și cu toate acestea o pereche de puncte nu este ceva deosebit de două puncte separate ¹³⁶. De altfel, nu trebuie să ne scape din vedere că există Diade anterioare și posterioare și că tot așa se întâmplă și cu celelalte Numere ¹³⁷. Să admitem că cele două Diade ale Tetradei au luat naștere în același timp ; ele vor fi, totuși, anterioare Diadelor cuprinse în Octava în sine, căci ele au dat naștere la fiecare din cele două Tetrade ce sînt cuprinse în Octava în sine, în același fel în care Diada primă a dat naștere acestor Tetrade. Așa că, dacă Diada primă e ideală, vor fi ideale și celelalte Diade. Același raționament se aplică și unităților : unitățile cuprinse în Diada primă dau naștere celor patru unități ce se află în Tetradă, de unde rezultă că toate unitățile ar fi Idei, iar Ideile ar fi compuse din alte Idei. Atunci e evident că și lucrurile sensibile, pe lângă care aceste Idei există în funcție de Idei, vor fi și ele compuse și, în felul acesta, am putea spune, de exemplu, că dacă există Idei ale animalelor, animalele sînt compuse din animale !

În genere vorbind, a căuta să stabilești o deosebire oarecare între unități ¹³⁸ e o născocire absurdă. Înțeleg prin născocire tendința de a trage un raționament de păr pentru a-l face să se potrivească cu o ipoteză arbitrară. Vedem doar că unitatea nu se deosebește de unitate nici calitativ, nici cantitativ. Și e neapărat necesar ca un număr să fie sau egal sau inegal. Acest lucru e adevărat despre orice număr, dar mai ales despre numărul alcătuit din unități pure ¹³⁹, așa că, dacă el nu e nici mai mic, nici mai mare, cată să fie egal. Dar cînd e vorba de numere noi le socotim ca identice și nediferențiate cînd sînt egale. Dacă n-ar fi așa, Diadele care intră în aceeași Decadă, deși sînt egale, n-ar fi ne-deosebite între ele, căci cu ce drept am putea spune ¹⁴⁰ că ele sînt ne-deosebite ?

¹³⁵ Cu alte cuvinte, doi oameni reprezintă fiecare o unitate, iar împreună nu constituie o a treia unitate, independentă de cele două dintîi.

¹³⁶ Două puncte luate împreună nu alcătuiesc o realitate nouă față de cele două puncte luate separat.

¹³⁷ Ceea ce este iarăși contrar concepției platoniciene privitoare la esența Numărului ideal, unul și individual.

¹³⁸ Spre exemplu, între trei săptămîni și trei luni există o deosebire, dar nu cu privire la cele trei unități, ci cu privire la ceea ce se află sub acele trei unități, într-un caz și în celălalt.

¹³⁹ Unități pure, adică nelegate de obiecte concrete, cum ar fi cînd vorbim de trei oi, de trei ipoteze etc.

¹⁴⁰ De vreme ce o spunem pentru numerele în genere.

Ceva mai mult : dacă orice unitate și cu altă unitate fac întotdeauna două, unitatea scoasă din Diada în sine și cu unitatea scoasă din Triada în sine vor forma, la rîndul lor, o (altă) Diadă, dar aceasta va fi alcătuită din unități diferite ¹⁴¹. Și apoi ne întrebăm : va fi ea — această nouă Diadă — anterioară sau posterioară Triadei în sine ? Se pare că ea, în chip necesar, trebuie să fie mai degrabă anterioară, pentru că una din aceste unități ia naștere în același timp cu Triada, iar cealaltă în același timp cu Diada. Iar noi presupunem că, oricum, unul și cu unul, fie că e vorba de lucruri egale, fie că e vorba de lucruri inegale, fac doi : de pildă, Binele și Răul, omul și calul. Dar gînditorii ce susțin teoria că unitățile se deosebesc între ele nu admit nici măcar despre două unități că sînt două. Dar, totuși, ar fi ciudat ca Triada în sine să nu fie un număr mai mare ca Diada în sine. Iar dacă ea e mai mare, e limpede că în Triadă va exista și un număr egal cu Diada, care astfel nu se va deosebi de Diada în sine. Dar aceasta nu e cu puțință, căci e adevărat că există ¹⁴² un număr care e întiul și un altul care e al doilea ¹⁴³. Și dacă numerele sînt nediferențiate, nici Ideile nu vor fi Numere. În această privință, filozofii platonicieni au dreptate să afirme că unitățile trebuie să se deosebească între ele, dacă vrem ca Numerele să fie Idei, cum s-a spus mai înainte ¹⁴⁴, pentru că și Ideea este unică. Dimpotrivă, dacă unitățile nu se deosebesc între ele, atunci nu se vor deosebi nici Diadele față de Diade, nici Triadele față de Triade. De aceea platonicienii sînt obligați să spună că a număra astfel : *unul, doi*, și așa mai departe, nu înseamnă să adaugi o unitate la alta. Într-adevăr, în acest caz ei n-ar fi avut nevoie să recurgă la un fel aparte de generație, pornind de la Diada nedeterminată și, tot așa, n-ar fi cu puțință ca un număr să fie o Idee, căci aceasta ar însemna că o Idee e cuprinsă în altă Idee și că toate Ideile ar fi părțile unei singure Idei. Așa că susținătorii acestei teorii judecă corect în raport cu ipoteza Ideilor, dar din punct de vedere absolut judecata lor nu e corectă. De fapt, ei răstoarnă multe axiome aritmetice cînd fac o problemă și din faptul de a ști dacă, atunci cînd numărăm spunînd : *unul, doi, trei etc.*, numărăm prin adaos (adică adunînd mereu cîte o unitate la numărul precedent), sau pe porțiuni separate ¹⁴⁵. În realitate noi procedăm în aceste amîndouă feluri. De aceea e ridicol să umflăm această infimă deosebire în felul de a număra într-atît încît să facem din ea o deosebire esențială în constituția substanței numărului însuși.

¹⁴¹ Sau, cel puțin, așa pretindem, dată fiind proveniența deosebită a componentilor.

¹⁴² După cum pretind platonicienii.

¹⁴³ Dacă, cu alte cuvinte, există numere calitativ deosebite între ele.

¹⁴⁴ *Supra* 1081 a, 5—7.

¹⁴⁵ O altă traducere : sau dacă construim fiecare număr în chip separat (Tricot).

CAPITOLUL 8

Mai întâi de toate e bine să stabilim ce deosebire este între Numere 1083 a și ce deosebire există între unități ¹⁴⁶, dacă, în genere, există o asemenea deosebire. Neapărat că unitățile vor trebui să se deosebească fie cantitativ, fie calitativ. Dar e limpede că unitățile nu pot fi afectate de nici una dintre aceste două deosebiri. Numărul însă, ca atare, presupune diferența din punct de vedere al cantității. Dar, de bună seamă, dacă unitățile s-ar deosebi cantitativ, ar urma că un Număr s-ar deosebi de un alt Număr, care ar fi egal cu el prin suma unităților sale.

Afară de aceasta ne întrebăm : unitățile prime ar fi mai mari, sau ele ar fi mai mici ? Apoi : unitățile posterioare ar merge crescând, sau lucrul s-ar întâmpla tocmai dimpotrivă ? Toate aceste presupuneri sînt lipsite de rațiune. De altfel, unitățile nu se pot deosebi nici prin calitate, căci ele nu au nici o însușire potrivit căreia ar putea să existe vreo deosebire între ele ¹⁴⁷. De fapt se spune că, la numere, calitatea este posterioară cantității și că depinde de aceasta ¹⁴⁸. De altfel, o asemenea deosebire n-ar putea proveni nici din Unul principiu, nici din Diada nedeterminată, căci Unul prim nu este calitativ, pe cînd Diada e generatoare de cantitate și, din pricina acestei naturi a ei ajunge să fie cauza pluralității lucrurilor. Dacă deci pretindem că există vreo deosebire de orice fel între unități, ar trebui s-o facem de la început, și mai cu seamă ar trebui să stabilim de ce este nevoie de o asemenea deosebire sau, cel puțin, să precizăm de ce fel de deosebire este vorba.

Este deci evident că, dacă Ideile sînt Numere, nu e cu putință nici ca toate unitățile să se adune între ele unele cu altele, și nici ca nici una să nu se poată aduna cu nici o alta în vreunul din felurile arătate.

Dar nu e adevărat nici ceea ce alți filozofi afirmă despre Numere ¹⁴⁹. În această categorie intră toți acei filozofi care susțin că ideile nu există nici în mod absolut, nici în calitate de oarecare numere, ci pretind că există doar Obiectele matematice, că Numerele sînt primele dintre ființe și că principiul numerelor este Unul în sine. Dar ar fi absurd să susții că există

¹⁴⁶ Este vorba (Ps. Alex., 763, 4 și urm.) de unități componente ale Numerelor ideale.

¹⁴⁷ Intrucît sînt indivizibile. Cf. *Despre cer*, III 8, 299 a, 17.

¹⁴⁸ Vezi *Metaf.*, IV (Γ), 14, 1026 b, 3.

¹⁴⁹ După ce a arătat că teoria Numerelor ideale, așa cum apare la Platon, nu se poate susține, Aristotel întreprinde o critică a teoriei numerelor la Speusip. Cu această ocazie, vom observa că Aristotel nu este departe de o înțelegere a naturii numărului, deși tradiția aritmeticienilor greci îl reține încă. Într-adevăr, imputîndu-i lui Speusip că consideră într-un mod Unul în sine și în alt mod Diada în sine sau Triada în sine, Aristotel argumentează că unul este un număr asimilabil celorlalte numere, contrar părerii matematicienilor greci adoptate de pitagoricieni și platonicieni.

un Un prim, anterior celorlalte unuri, așa cum afirmă aceia, și să nu recunoști că, în acest caz, ar trebui să existe și o Diadă anterioară celorlalte diade și, tot astfel, o Triadă primă anterioară celorlalte triade, căci și într-un caz, și în celălalt se aplică același raționament. Dacă, prin urmare, este adevărat ceea ce se spune despre număr și dacă stabilim că există doar numărul matematic, atunci principiul său nu va fi Unul, căci, în acest caz, un astfel de Unul ar trebui să se deosebească de celelalte unități și, tot astfel, Diada primă ar trebui să difere de celelalte Diade, și tot așa s-ar întâmpla cu toate numerele următoare ¹⁵⁰. Dacă punem Unul ca principiu, e neapărat mai logic să ne însușim punctul de vedere al lui Platon asupra numerelor, afirmând că există o Diadă primă și o Triadă primă și că Numerele ideale nu se pot aduna între ele. Dar am arătat că, chiar dacă adoptăm această teorie, consecințele absurde ce decurg din ea sînt multe. Trebuie însă să ne decidem pentru o părere sau alta din acestea două și, dacă nici una din ele nu e adevărată, atunci urmează că nu se poate admite că numărul există ca o entitate separată.

1083 b Din cele de mai sus reiese evident că a treia teorie ¹⁵¹, care admite că Numărul ideal e identic cu cel matematic, poate fi socotită ca cea mai rea din toate, căci, adoptînd-o, înseamnă să concentrezi într-un singur sistem două greșeli admise de celelalte teorii anterioare ¹⁵². Într-adevăr, pe de o parte numărul matematic nu poate exista în acest fel ¹⁵³, iar susținătorii acestei teorii îi extind în chip exagerat sensul, recurgînd la tot felul de ipoteze speciale; pe de altă parte, întîlnim aici, vrînd-nevrînd, toate greutățile ce decurg din admiterea teoriei despre Numărul ideal.

Greutățile pe care avem să le înfruntăm cînd studiem problema aceasta în sistemul pitagoricienilor sînt de bună seamă mai mici decît cele dinainte, dar și în ele se găsesc alte dificultăți ce-i sînt proprii sistemului. Prin faptul că admit numărul ca fiind neseparat ¹⁵⁴, ei elimină multe din consecințele imposibile studiate mai sus; dar, pe de altă parte, e o pură imposibilitate să susții că corpurile sînt alcătuite din numere, și că numărul din care ele sînt compuse este numărul matematic ¹⁵⁵. Căci nu e adevărată afirmația că există mărimi insecabile ¹⁵⁶ și, chiar dacă ar exista

¹⁵⁰ Aristotel susține în fond că o dată ce admitem un Unul anterior oricărui unu, este firesc să admitem, contrar celor ce pretinde Speusip, și o Diadă în sine și o Triadă în sine etc.

¹⁵¹ Susținută de Xenocrate.

¹⁵² Aceea a lui Platon și aceea a lui Speusip.

¹⁵³ Adică așa cum crede Xenocrate.

¹⁵⁴ Față de sensibil.

¹⁵⁵ Pentru pitagoricieni (Ps. Alex., 767, 11), corpul în genere este alcătuit din numărul 210, focul din numărul 11, aerul din numărul 13, iar apa din numărul 9.

¹⁵⁶ Atomi, mărimi care nu sînt compuse din părți.

astfel de mărimi, desigur că unitățile n-au mărime¹⁵⁷. Dar, cum poate atunci o mărime să fie compusă din părți indivizibile, cum sînt unitățile¹⁵⁸? Numărul aritmetic este în ce-l privește o sumă de unități, dar pitagoricienii identifică numărul cu lucrurile; oricum, ei aplică corpurilor teoriile lor asupra numerelor, ca și cum corpurile ar fi alcătuite din acele numere.

Dacă numărul este o ființă reală, în sine, el trebuie să fie ca atare într-unul din felurile indicate mai sus¹⁵⁹, iar dacă nu poate în nici unul din aceste feluri, rezultă în mod evident că natura numărului nu se prezintă astfel cum i-o întocmesc acei gînditori care fac din el un lucru separat.

Dar încă o întrebare: oare fiecare unitate provine din egalizarea Marelui și Micului, sau unele unități provin din principiul Micului, iar altele din acela al Marelui¹⁶⁰? În acest din urmă caz, nu orice unitate provine din toate elementele numărului și, pe de altă parte, unitățile numărului nu vor fi ne-deosebite. Căci în unele unități vom găsi Marele, în altele Micul, care, din firea sa, e contrară Marelui. Dar unitățile din Triada în sine cum se vor împărți¹⁶¹? Una din ele va fi acea impară. Tocmai de aceea poate, adepții Numerelor ideale fac din Unul în sine un termen mijlociu în numărul impar¹⁶². Dacă, dimpotrivă, fiecare din cele două unități ale Diadei în sine provine din egalizarea Marelui sau Micului, cum va putea fi Diada în sine o natură unică, fiind rezultată din Mare și Mic? Și în ce se va deosebi ea de Unitate¹⁶³? Ceva mai mult: unitatea e anterioară Diadei, căci, dacă Unitatea ar dispărea, ar dispărea și Diada

¹⁵⁷ Unitățile matematice nu sînt mărimi, ele nu sînt corporale (întinse), ci, ca atare, indivizibile.

¹⁵⁸ Argumentul completat este următorul: dacă o mărime ar fi compusă din unități, ar însemna că divizibilul este compus din indivizibil, corporalul din incorporal.

¹⁵⁹ Acum Aristotel privește în ansamblu toate cele studiate de el începînd de la cap. 6, și purcede la o critică generală a tuturor sistemelor care fac din numere o realitate separată. El adoptă așadar un punct de vedere realist.

¹⁶⁰ Am văzut (7, 1081 a, 25, n.) cum idealismul platonice presupune în mod cu totul fantezist că Diada-principiu (care vine cea dintîi în tabla Numerelor ideale) cuprinde două unități care iau naștere din cei doi termeni inegali, Marele și Micul, egalizați prin Unul. Aristotel procedează aici ca și cum și-ar însuși o atare părere și ar fi numai în căutarea unor lămuriri complementare. Fiecare din Unitățile Numărului ideal provine din egalizarea prin Unul a Marelui și Micului deopotrivă; sau egalizarea prin Unul se face la unele unități pornind de la Mare, iar la altele pornind de la Mic? În acest din urmă caz se vedește că Marele și Micul nu sînt elemente necesare ale numărului, iar unitățile nu vor fi egale, ci mai mici sau mai mari, după originea lor, și nici adiționabile.

¹⁶¹ Căci una dintre unități ar veni din Mare și cealaltă din Mic, iar cea de-a treia ar putea lua naștere fie din Mare, fie din Mic.

¹⁶² În Triadă, ca și în orice număr impar, Unul va fi mediul care egalizează unitățile provenite din Mare cu cele provenite din Mic, unitățile superioare cu cele inferioare.

¹⁶³ Adică, cum va putea fi un lucru unic ceva care provine din două unități?

și, în acest caz, Unitatea ar fi, în mod necesar, Ideea unei Idei, pentru că e anterioară Ideii Diadei și pentru că trebuie să fi luat naștere înaintea Diadei. Dar atunci din ce va proveni ea ? Desigur că nu din Diada nedeterminată, căci aceasta dă naștere Diadei ¹⁶⁴.

Pe lângă aceasta, e necesar ca numărul să fie infinit ¹⁶⁵ sau finit, căci 1084 a filozofii noștri ¹⁶⁶ fac din număr o entitate separată ; așa că el, numărul, n-are altă alternativă decît să fie sau finit sau infinit ¹⁶⁷. Dar că numărul nu poate fi infinit e limpede, căci numărul infinit nu e nici pereche, nici nepereche, întrucît e infinit, pe cînd generarea numerelor înseamnă totdeauna sau nașterea unui număr par sau a unui număr impar : a unui număr impar atunci cînd la numărul par se adaugă Unul și a numărului par atunci cînd unitatea e împărțită cu doi, sau, în altfel, cînd numărul impar e înmulțit cu un număr pereche ¹⁶⁸. Apoi, dacă orice Idee trebuie să fie Ideea unui lucru și dacă Numerele sînt Idei și numărul infinit va trebui să fie Ideea a ceva, fie a ceva material, fie a altceva. Dar acest lucru e exclus prin ipoteza platonicienilor și prin raționament, cu toate că acești filozofi consideră Ideile ca Idei ale unor lucruri ¹⁶⁹.

Dacă, dimpotrivă, numărul e finit, ne întrebăm : care e granița numărului ? Nu e destul să ne mulțumim a afirma acest lucru, dar trebuie să-l și justificăm. Dacă Numărul ideal merge cum spun unii, pînă la Decadă ¹⁷⁰, vom constata mai întîi că în curînd Ideile nu vor mai fi de ajuns pentru a corespunde lucrurilor. Dacă, de exemplu, Triada este Omul în sine, care va fi Numărul Calului în sine ? De fapt, șirul Numerelor ideale nu întrece Decada ; și ar fi necesar ca orice Idee să corespundă unuia din numerele Decadei, deoarece doar aceste zece numere sînt substanțe

¹⁶⁴ Argumentul este următorul : Unitatea este anterioară Diadei, fiindcă fără ea Diada nu poate fi ; dar Diada este Idee ; și ceea ce este anterior unei Idei este tot Idee ; așadar Unitatea este Ideea unei Idei. Unitatea trebuie deci să fi fost generată înaintea Dualității. Dar ce ar putea-o produce ? Nu Diada nedeterminată, care, dînd naștere Dualității, nu poate da naștere și Unității.

¹⁶⁵ Infinit în act.

¹⁶⁶ Platonicienii, dar, în genere, toți filozofii pe care Aristotel îi critică pentru concepția lor idealistă despre numerele separate de lucrurile sensibile.

¹⁶⁷ Dacă, în concepția lui Platon, Numerele (ideale) au o existență separată, adică o ființă individuală reală, ele trebuie să fie finite sau infinite, în act, în sensul că pot fi numărate.

¹⁶⁸ Sînt deci două feluri de generare a numerelor : prin adaos și prin înmulțire. Adăugirea lui unu la un număr pereche generează un număr nepereche, iar la un număr nepereche generează un număr pereche ($2 + 1 = 3$, $5 + 1 = 6$). Duplicarea produce un număr pereche, fie că este aplicată unui număr pereche, fie că afectează un număr nepereche ($3 \times 2 = 6$, $4 \times 2 = 8$).

¹⁶⁹ Pentru Platon, orice Idee este un principiu de limitare, deci, în această ipoteză, numărul nu poate fi infinit ; pe de altă parte el nu poate fi infinit nici rațional vorbind, căci ne-am afla în prezența unui infinit actual.

¹⁷⁰ Decada platoniciană este Numărul finit și perfect care încheie generarea Numerelor ideale.

și Idei. Dar ele vor fi repede neîndestulătoare și nu vor ajunge nici măcar pentru speciile genului viețuitoarelor.

Totodată, e evident că dacă Triada ideală este Omul în sine, atunci și celelalte Triade ¹⁷¹, vor fi echivalente cu oameni, căci Triadele ce intră în aceleași numere sînt asemănătoare ¹⁷², ceea ce înseamnă că, în acest caz, va exista un număr infinit de Oameni în sine. Astfel, dacă orice Triadă înseamnă o Idee, Ideea de Om în sine va exista de nenumărate ori. Iar, dimpotrivă, dacă fiecare dintre aceste Triade nu e o Idee, vor exista, totuși, oameni în număr infinit ¹⁷³.

Ceva mai mult : numărul mai mic fiind o parte din cel mai mare, pentru că unitățile componente se pot aduna între ele cel puțin în același număr ¹⁷⁴, urmează că, dacă Tetrada în sine este Ideea unui lucru, să zicem a calului sau a albului, și dacă Diada în sine ar fi echivalentă cu omul, urmează, zic, că omul va trebui să fie o parte din cal.

Apoi, e absurd să susții că există o Idee pentru Decadă, dar că nu există Idei și pentru numerele ce vin după Decadă ¹⁷⁵, adică pentru unsprezece și pentru numerele următoare. Platonicienii, e adevărat, recunosc că sînt și iau naștere ființe pentru care nu există Idei corespunzătoare ¹⁷⁶. De ce n-ar presupune deci că nu există Idei nici pentru numerele ce vin după Decadă ? Ar urma, atunci, că nu Ideile sînt cauzele lucrurilor ¹⁷⁷.

Ar fi, de altfel, absurd să susținem că procesul nașterii numerelor ¹⁷⁸ se oprește la Decadă. Într-adevăr, în concepția platonicienilor, Unul există într-o măsură mai mare decît Decada, a cărei Idee este el, iar deosebirea

¹⁷¹ Adică Triada cuprinsă în Tetrada în sine, aceea cuprinsă în Pentada în sine, cele două cuprinse în Hexadă etc. ; în total patrusprezece. Dar mai putem distinge Triada din Tetrada cuprinsă în Pentadă sau Triada din Tetrada cuprinsă în Pentada Hexadei etc., etc. ; lista devine indefinită (Ross, II, 448—449).

¹⁷² Ele sînt aceeași Triadă, cuprinsă în Numere ideale diferite. Vom avea deci o Triadă în sine repetată de un număr infinit de ori, reprezentînd un Om în sine repetat de un număr infinit de ori, deci Oameni în sine în număr infinit, consecință absurdă, dat fiind că Ideea de Om (Omul în sine) este prin ipoteză unică.

¹⁷³ Ei nu vor mai fi Oameni în sine, dar nici indivizi concreți care participă la Ideea de Om ; și numărul lor rămîne infinit, în corespondență cu Triada care se repetă un număr infinit de ori. Speculațiile platonicienilor au deci consecințe absurde.

¹⁷⁴ Chiar dacă nu ni se acordă că vreo unitate din Triadă se poate adăuga unităților Pentadei în sine, nu se poate contesta că, cel puțin în același număr, de pildă în Tetrada în sine, avem unități ale Diadei în sine, care se adună cu alte unități spre a forma Numărul (în speță Tetrada este compusă din două Diade).

¹⁷⁵ Am văzut că, la Platon, Numerele ideale se încheie cu Decada în sine, număr perfect.

¹⁷⁶ Nu există, după platonicieni, Idei pentru negații (I (A), 9, 990 b, 13) sau pentru relații (I (A), 9, 990 b, 16) sau pentru lucruri artificiale (I (A), 9, 991 b, 6).

¹⁷⁷ Căci multe ființe sînt generate fără ca să intervină Ideile.

¹⁷⁸ Este vorba de Numerele ideale.

dintre Unul și Decadă este că nu există un proces de naștere pentru Unul, pe cînd Decada e supusă acestui proces ¹⁷⁹.

Ei încearcă o explicație prin care susțin că, ajungînd la Decadă, am dat de numărul perfect ¹⁸⁰. Cel puțin ei fac ca să ia naștere noțiunile derivate, cum e Vidul, Proporția, Imparul și altele asemenea, în cadrul Decadei, dar inconsecvența lor constă în faptul că ei raportează unele din aceste noțiuni — cum e Mișcarea și Repausul, Binele și Răul — la Principii, pe cînd celelalte le raportează la Numere ¹⁸¹. De aceea, pentru ei, Unul se confundă cu Imparul, căci, dacă am admite că Triada e expresia Imparului, atunci cum ar putea Pentada să fie impară ¹⁸² ?

De aceea, în sistemul lor, Mărimile sau noțiunile asemănătoare nu **1084 b** întrec Decada numerică ¹⁸³. Așa ar fi, în primul rînd, unitatea, linia primă insecabilă ¹⁸⁴. Apoi Diada lineară ¹⁸⁵, apoi celelalte Mărimi ¹⁸⁶, pînă la Decada ¹⁸⁷.

Apoi, dacă Numărul există separat, se pune întrebarea dacă Unul e anterior sau Triada ori Diada. Dacă considerăm Numărul separat, ca alcătuit din unități, atunci Unul e anterior; dar dacă considerăm ca anterioare universalul și forma, atunci Numărul e anterior. Căci fiecare din unitățile numărului este o parte a numărului, ca materie, pe cînd Numărul joacă, în acest caz, rolul de formă ¹⁸⁸. Tot așa, se poate spune, într-un anumit sens, că unghiul drept e anterior unghiului ascuțit, pentru că acesta din urmă este, în definiția lui, determinat de acela; pe

¹⁷⁹ Unul este forma negenerată, în sistemul platonicienilor, iar forma are mai multă realitate decît materia.

¹⁸⁰ Dacă este perfect este și ultim. Dar, obiectează Aristotel, nimic nu ne împiedică să admitem că procesul generării merge mai departe și că nu se oprește la Decadă; că adăugăm Unul ca formă Decadei ca materie spre a obține Hendecada. Dacă, într-adevăr, nu se vede de nicăieri că Unul și-a epuizat ființa în construcția Decadei (purcedînd de la Eneadă) el va putea tot așa de bine să genereze Hendecada, purcedînd de la Decadă.

¹⁸¹ Aici Aristotel procedează în mod arbitrar, amestecînd fără deosebire elemente derivînd din filozofia pitagorică cu altele de origine platoniciană și atribuindu-le toate platonicienilor. Pentru toate aceste derivări ale unor ființe din Idei și din Numere ne lipsesc informații precise.

¹⁸² Imparul derivă din Unul-principiu, Triada fiind primul număr impar. Dar cum se face că Pentada este și ea un număr impar, dacă este adevărat că e generată aplicîndu-se principiul imparității (1) unui număr pereche (4) și nu adăugîndu-se Diada la Triada nepereche? Adică, cum obținem un impar aplicînd Principiul imparității unui număr par?

¹⁸³ Aici Aristotel nu aduce o critică, ci face o constatare, arătînd cum platonicienii reduc mereu Numerele ideale la zece.

¹⁸⁴ Linia insecabilă, adică punctul, corespunde unității.

¹⁸⁵ Corespunzătoare numărului 2.

¹⁸⁶ Suprafața însemnată cu 3 și solidul însemnat cu 4.

¹⁸⁷ Decada, numărul perfect, îmbrățișează toate aceste principii; într-adevăr, $10 = 1 + 2 + 3 + 4$. Asupra teoriei Mărimilor ideale vezi *infra*, cap. 9.

¹⁸⁸ Iar pentru Aristotel forma e anterioară materiei.

de altă parte însă, unghiul ascuțit e anterior, pentru că el e o parte a unghiului drept și pentru că unghiul drept poate fi împărțit în unghiuri ascuțite¹⁸⁹. Astfel, din punctul de vedere al materiei, sînt anterioare unghiul ascuțit, elementul și unitatea, dar, din punctul de vedere al formei și al esenței raționale, sînt anterioare unghiul drept și întregul alcătuit din formă și materie, căci compusul concret¹⁹⁰ este mai vecin cu forma și cu obiectul definiției, pe cînd din punctul de vedere al generației unghiul drept este posterior¹⁹¹. Atunci, în ce fel este principiu Unul ? Pentru că nu este divizibil, răspund platonicienii¹⁹².

Dar indivizibil este și universalul și individualul și elementul, dar acestea sînt indivizibile în alt fel : primul este indivizibil logicește, iar celelalte în chip temporal¹⁹³. Atunci în care din aceste două feluri va fi Unu principiu ? Precum am spus, unghiul drept este pare-se anterior unghiului ascuțit și, pe de altă parte, acesta din urmă este anterior, la rîndul lui celui drept și fiecare din ele este unul. Dar, după filozofii în cauză, Unul este principiu în ambele feluri. Aceasta însă nu se poate, căci astfel Unul ar fi anterior, ca formă și substanță, și totodată anterior de asemenea ca parte și ca materie. Unul există, oarecum, în ambele feluri, dar în realitate el are această însușire doar în potență, dacă e adevărat, cum spun platonicienii, că numărul este o individualitate, și nu o simplă grămadă de unități, întrucît, după ei, fiecare număr e deosebit de celelalte, deoarece fiecare e alcătuit din unități diferite de ale celorlalte numere. Prin urmare, în Diadă, fiecare din cele două unități ce o constituie nu există în act.

Pricina greșelii în care cad acești filozofi stă în aceea că ei căutau soluția problemei pornind, în același timp, atît de la cercetări matematice, cît și de la speculații asupra universalului ; bazîndu-se pe primele, ei au stabilit că Unul, adică Principiul, este punctul, pentru că, de fapt, unitatea

¹⁸⁹ Aristotel folosește aici noțiunile de anterioritate logică și de anterioritate în timp, despre care a tratat în cartea VII (Z), cap. 10 și 11.

¹⁹⁰ Unghiul drept este perfect determinat, pe cînd unghiul ascuțit este indeterminat, descoperirea lui situîndu-se între 0° și 90°.

¹⁹¹ Într-un cuvînt, Unul ar fi, pentru platonicieni, totodată *formă* și *element*, posedînd ca formă o anterioritate logică, iar ca element o anterioritate temporală. Dar el nu poate să cumuleze aceste două funcții. Dacă o ființă este *forma* altei ființe, precum unghiul drept este forma unghiului ascuțit, aceasta de-a doua ființă va fi în chip necesar *elementul* celei dintîi, precum unghiul ascuțit este elementul unghiului drept.

¹⁹² Platonicienii pretind că Unul este principiu, fiindcă este indivizibil. Dar forma, elementul și compusul concret nu sînt oare și ele tot indivizibile, deși în înțelesuri deosebite ? Forma este logicește indivizibilă, iar individualul temporal.

¹⁹³ Universalul este tot una cu forma și indivizibil ca formă, individualul este indivizibil în chip temporal, fiindcă, deși compus (din formă și materie) forma nu este cu adevărat o parte a compusului, ci îi este anterioară (VII (Z), 8, 1034 a, 5) ; elementul este indivizibil fiind termenul ultim al diviziunii lucrurilor.

este un punct fără poziții în spațiu ¹⁹⁴. Căci ei au alcătuit ființele din cele mai mici părțile ¹⁹⁵, ca și atomiștii. În felul acesta, Unitatea ajunge a fi materia numerelor și, totodată, anterioară Diadei; în schimb însă, îi e posterioară acesteia, întrucît Diada e un tot, o formă și o unitate. Pe de altă parte, speculațiile lor asupra universalului i-au făcut să vorbească de Unul ca predicat universal al numerelor și să-l considere astfel ca o parte a numerelor ¹⁹⁶. Dar e peste putință ca același lucru să aibă în același timp aceste două proprietăți.

Dacă însă numai Unul-principiu poate fi considerat ca nespațial ¹⁹⁷ — căci singura deosebire dintre el și dintre celelalte unități e că el este principiu — și dacă Diada este divizibilă, pe cînd Unitatea nu este, urmează că Unitatea este elementul care are cea mai mare asemănare cu Unul-principiu și, dacă Unitatea are această însușire, atunci și Unul-principiu va fi mai asemănător unității decît Diadei. Prin urmare, fiecare din aceste două unități ¹⁹⁸ va trebui să fie anterioară Diadei. Dar filozofii noștri neagă acest lucru, căci, în ordinea generării, ei produc mai întîi Diada. 1085 a Apoi ¹⁹⁹, Diada în sine și Triada în sine au fiecare o individualitate în sine una. Amîndouă vor alcătui, la rîndul lor, o Diadă. Dar ne întrebăm: de unde poate veni această Diadă ²⁰⁰ ?

CAPITOLUL 9

Deoarece în numere nu există contact între unități ci numai succesiune ²⁰¹, ne-am putea pune întrebarea dacă toate unitățile între care nu

¹⁹⁴ Platonicienii pornesc deci de la cercetările matematice în sensul că asimilează unul cu punctul considerîndu-l ca un element ultim al numerelor, așa precum punctul este un element ultim al liniei. În acest caz Unul este principiu material.

¹⁹⁵ Din părțile indivizibile.

¹⁹⁶ Pe de o parte, Unul este deci individual, iar, pe de alta universal.

¹⁹⁷ După cum se vede din context, Aristotel examinează aici obiecția după care Unul în sine, Principiu, este nematerial, în vreme ce unitățile cuprinse în numere ar fi elemente materiale. Aristotel răspunde că unitățile și Unul în sine sînt în realitate univoce, singurul caracter distinctiv al Unului în sine fiind acela că este Principiu. Drept care unitățile Diadei, fiind indivizibile ca și Unul în sine, rezultă că ele sînt mai asemănătoare lui Unul în sine decît Diadei și că sînt anterioare Diadei (căci ceea ce se aseamănă mai mult cu principiul este anterior). Dar platonicienii așază Diada imediat după Unul-principiu (Robin, *Théorie plat. des Idées*, p. 398 și p. 324, notă).

¹⁹⁸ Ale Diadei, ca și Unul-principiu.

¹⁹⁹ Dificultate și inconsecvență suplimentară.

²⁰⁰ Ea nu precede, într-adevăr, ca Diada în sine și Triada în sine, din Unul-principiu și din Diada nedefinită (Ps. Alex., 776, 20—22).

²⁰¹ În opinia lui Aristotel, simpla consecuție intervine atît între unitățile componente ale numerelor cît și între numerele înseși.

există termeni intermediari — de exemplu, acelea ale Diadei și ale Triadei — vin după Unul în sine sau nu și dacă Diada e anterioară în ordinea succesiunii sau e anterioară vreuna din cele două unități ale ei ²⁰².

Aceleași greutăți le întâmpinăm și când e vorba de genurile posteriore numărului, adică linia, suprafața și solidul ²⁰³. Pe acestea din urmă unii filozofi ²⁰⁴ le derivă din Ideile Marelui și Micului ²⁰⁵, cum, de pildă, ei alcătuiesc liniile din Lung și Scurt, suprafețele din Larg și Îngust, solidele din Sus și Jos ²⁰⁶, elemente care, toate, sînt specii ale Marelui și Micului.

Cît despre principiul formal al mărimilor în raport cu Unul, unii îl stabilesc într-un fel, alții în alt fel ²⁰⁷. De aici reiese o mulțime de consecințe imposibile și de născociri care sîdidează rațiunea sănătoasă. O consecință este că liniile, suprafețele și solidele sînt fără nici o legătură între ele, dacă principiile lor nu sînt legate între ele (în chip logic), în așa fel încît Întregul și Îngustul să se confunde cu Lungul și Scurtul. Dar, în acest caz, suprafața va fi tot una cu linia, iar solidul tot una cu suprafața ²⁰⁸. Apoi, cum vom explica unghiurile, figurile și celelalte figuri asemănătoare ?

În felul acesta, cu prilejul studiului Mărimilor ideale, vom da de aceleași consecințe ca și la numere ²⁰⁹. E vorba aici de simple atribute ale mărimilor, nu de elemente din care constau mărimile, iar Mărimile provin din aceste accidente tot atît de puțin pe cît linia provine din Drept și din Curb, sau solidul din ceea ce e Neted ori Aspru ²¹⁰. Privitor la existența Numerelor ideale și a Mărimilor ideale, dăm de aceeași greutate ca și cu prilejul Ideilor socotite ca forme imanente genului lor, cînd con-

²⁰² Diada în sine va accepta o a treia unitate înainte ca Triada în sine să ia naștere ; Triada în sine va primi o a patra unitate înainte ca Tetrada să existe etc. Cf. 7, 1081 a, 31—35.

²⁰³ Aristotel trece acum de la Numerele ideale, despre care a tratat în trei capitole succesive, la Mărimile ideale.

²⁰⁴ Platonicienii.

²⁰⁵ Platonicienii consideră adică Marele și Micul ca un gen ale cărui spețe ar fi Lungul și Scurtul, Largul și Îngustul etc. Generarea Numerelor ideale se face, am văzut, după ei, prin egalizarea Marelui și Micului ; generarea Mărimilor ideale se va datoră unor spețe ale Marelui și Micului, făcînd oficiu de principiu material, și Punctului acționînd ca principiu formal ; adică vom avea ceva analog, pe de o parte, cu Diada indefinită și, pe de alta, cu Unul prim.

²⁰⁶ Înalt și Scund.

²⁰⁷ Acest principiu formal, analog cu Unul ar fi Linia insecabilă, adică punctul, pentru Platon, Punctul pentru Speusip și Numărul însuși pentru Xenocrate.

²⁰⁸ Iar suprafața va fi fără linie și corpul fără suprafață (Ps. Alex., 777, 31).

²⁰⁹ Cu privire adică la Par și Impar.

²¹⁰ Adică Lungul și Scurtul, despre care se vorbește ca de principii constitutive, nu sînt decît determinări accidentale, ca Dreptul și Curbul pentru linii, sau Netedul și Asprul pentru volume.

siderăm universalele ca substanțe separate. Așa ne întrebăm dacă Ideea de animal e imanentă în animal luat ca exemplar individual sau dacă Animalul în sine e ceva deosebit ? Dacă Animalul în sine nu e separat de exemplarul concret, cazul nu prezintă nici o greutate ; dar dacă, cum ne încredințează platonicienii, Unul și Numerele sînt considerate ca ceva separat, chestiunea nu e ușor de rezolvat, ca să nu zicem că e insolubilă. Tot așa, cînd concepem unitatea din Diadă sau, în genere, din orice alt număr, o concepem ca Unul în sine, sau ca o altă unitate deosebită de acesta ?

Prin urmare, unii gînditori concep Mărimile ca provenind dintr-o materie de acest fel, alții le derivă din Punct — pentru ei Punctul pare a fi nu Unul, ci un analog al Unului — și dintr-o materie asemănătoare Pluralității, dar nu din Pluralitatea însăși²¹¹. Însă și în acest sistem dăm de greutăți tot atît de mari. Căci, dacă materia e una, atunci linia, suprafața și solidul vor fi unul și același lucru, și acest întreit principiu va alcătui unul și același principiu. Dacă însă materia este multiplă, atunci ea va fi deosebită pentru linie, deosebită pentru suprafață și deosebită pentru solid ; dar în acest caz ne întrebăm : va fi sau nu o legătură între aceste diferite feluri de materie ?²¹² Așa că și în acest caz dificultățile vor fi aceleași, căci sau suprafața nu va conține linia, sau se va confunda cu linia.

Apoi, cum poate fi alcătuit numărul din Unul și Pluralitate ? Filozofii nu încearcă să ne demonstreze acest lucru. Orice ar spune ei, greutățile vor fi la fel cu acelea pe care le întîmpină cei care fac numărul să provină din Unul și din Diada nedeterminată. Căci cutare filozof²¹³ face să se nască numărul din Multiplicitate, și nu dintr-o multiplicitate determinată, ca predicat universal altul²¹⁴ dintr-o multiplicitate anumită, dar primă, adică din Diadă, căci Diada e oarecum Multiplicitate primă. În toate aceste păreri putem spune că nu e nici o deosebire, iar dificultățile de care dăm sînt aceleași, fie că e vorba de amestec, de poziție, de fuziune, de generare și de toate celelalte lucruri de același fel²¹⁵.

Dar întrebarea ce ni se pune în primul rînd e următoarea : dacă fiecare unitate este una, de unde provine ea ?²¹⁶ Căci, firește, fiecare din ele nu este Unul în sine. Prin urmare, în mod necesar, trebuie ca ea să

²¹¹ Aluzie la Speusip.

²¹² Revenim la cele spuse la 1085 a, 18.

²¹³ Speusip.

²¹⁴ Platon.

²¹⁵ Căci mereu va fi vorba să explicăm în ce fel se combină principiul material cu principiul formal.

²¹⁶ Adevărata întrebare este : de unde vine faptul că fiecare unitate este una ?

provină, pe de o parte, din Unul în sine și, pe de altă parte, din Multiplicitate sau dintr-o parte a Multiplicității ²¹⁷.

Însă e peste putință să susținem că Unitatea e un fel de Multiplicitate în general, căci ea este indivizibilă ²¹⁸, iar dacă susținem că unitatea provine dintr-o porțiune a multiplicității ²¹⁹ dăm de alte greutăți, căci în acest din urmă caz ar urma în chip necesar sau că fiecare din celelalte părți ale Multiplicității va fi indivizibilă, sau că fiecare din aceste părți va fi o multiplicitate, ceea ce ar duce la concluzia că unitatea ar fi divizibilă și, ca atare, că Unitatea și Pluralitatea nu pot fi elementele ce alcătuiesc numărul, căci fiecare monedă nu provine din Pluralitate și din Unul. Afară de aceasta, a încerca să susții că Unitatea ia naștere în acest fel înseamnă a nu face altceva decât a lua, ca principiu al numărului, alt Număr, deoarece orice multiplicitate de lucruri indivizibile este număr ²²⁰. Apoi, trebuie să întrebăm pe partizanii acestei teorii ²²¹ dacă numărul este finit sau infinit. Se pare, într-adevăr că există o multiplicitate finită din care proveneau unitățile finite, cît și din Unul ²²². Dar mai e o altă multiplicitate, care e Multiplicitatea în sine și multiplicitatea infinită. Atunci, din ce fel de multiplicitate constă elementul din care, împreună cu unitatea, a luat naștere Numărul? Aceeași întrebare s-ar putea pune și relativ la Punct, adică la elementul din care acești gînditori ²²³ alcătuiesc Mărimile, căci acest Punct nu poate, de bună seamă, să fie unicul și singurul. Dar atunci de unde provine fiecare din celelalte puncte? Desigur că aceste puncte nu provin dintr-o întindere și din Punctul în sine ²²⁴. Dar nici nu se poate spune că există părți ale întinderii care sînt părți indivizibile, cum sînt părțile multiplicității din care iau naștere unitățile, căci numărul e un compus din lucruri indivizibile, pe cînd cu mărimile cazul stă altfel ²²⁵.

²¹⁷ Unitățile nu sînt Unul în sine, tot așa cum oamenii nu sînt Omul în sine. Dar atunci ele trebuie să provină din Unul în sine combinat cu ceva care să nu mai fie Unul, care să fie pluralitate într-un fel sau în altul.

²¹⁸ În vreme ce multiplicitatea este divizibilă, în cele din urmă, în unități.

²¹⁹ Adică, după cum s-a mai spus, din Diada Marelui și Micului.

²²⁰ Începînd de la : „sau că fiecare din aceste părți...” două sînt ipotezele în prezență; a) fiecare dintre părțile derivate din Unul și din Diada independentă va fi indivizibilă ca și unitatea; dar în acest caz, multiplicitatea nu e principiu, căci este absurd să presupunem că indivizibilul se compune din divizibile; b) fiecare dintre aceste părți va fi divizibilă, dar atunci este multiplicitate, adică contrară prin esență unității, ipoteză iarăși absurdă.

²²¹ Acel număr, adică, derivînd din Diada indefinită.

²²² Prin ipoteză adică unitățile finite ar fi generate din multiplicități finite și din Unul.

²²³ În primul rînd Speusip.

²²⁴ Căci atunci punctul ar fi divizibil.

²²⁵ În sensul că mărimile nu sînt compuse din lucruri divizibile.

Toate aceste obiecții și altele de același fel ne artă că e imposibil să admitem că există numere și mărimi separate. Apoi, faptul că, acei care cei dintii s-au ocupat cu Numerele ²²⁶ nu se înțeleg între ei este un indiciu **1086 a** despre zăpăceala în care i-a tîrît falsitatea teoriilor lor. Acei care admit numai existența Obiectelor matematice, în afara lucrurilor sensibile ²²⁷, pentru că și-au dat seama de arbitrajul acestor teorii și de greutățile pe care le implică în sine doctrina Ideilor, s-au lepădat de Numărul ideal și au preconizat numărul matematic. Dar aceia care, voind să facă din Idei totodată și Numere, fără să-și dea seama cum, dacă admit aceste principii ²²⁸, ar putea să înfățișeze numărul matematic nealterat de cel ideal, au identificat Numărul ideal cu cel matematic, dar numai în aparență, căci de fapt ei n-au făcut altceva decît să desființeze numărul matematic, cînd i-au atribuit în chip arbitrar proprietăți particulare, iar nu proprietăți matematice. Iar acela care cel dintii ²²⁹ a admis existența Ideilor, a Numerelor ideale și a numerelor matematice, cu drept cuvînt le-a despărțit pe unele de celelalte.

Așa s-a întîmplat ca toți cercetătorii să aibă dreptate numai parțial, dar în genere s-au înșelat. Și aceasta o dovedesc chiar ei înșiși prin faptul că se deosebesc în păreri și se contrazic unul pe altul. Pricina stă în aceea că au pornit de la ipoteze și principii false. Căci e greu să poți spune o părere justă cînd pornești de la premise false, cum spune și Epiharm : „Din prima clipită falsul e fals“ ²³⁰. Dar nedumeririle și precizările noastre despre Numere sînt de ajuns. Dacă am aduce mai multe argumente, cel care s-a convins de adevărul spuselor noastre și-ar putea întări convingerea și mai mult, dar ele n-ar avea darul să poată convinge pe acela care nu s-a lăsat convins de obiecțiile noastre precedente.

Privitor la primele principii, la primele cauze și elemente, teoriile gînditorilor care n-au făcut precizări decît despre substanța sensibilă ²³¹ au fost în parte cercetate în lucrările noastre despre Natura ²³², iar restul nu intră în preocupările noastre de acum. Dar în continuarea celor de mai sus să examinăm și părerile aceluia care susțin că mai există și alte sub-

²²⁶ Platon, Speusip, Xenocrate.

²²⁷ Cazul lui Speusip.

²²⁸ Adică principiile prezentate mai sus : Diada Marelui și Micului și Unul, ²²⁹ Platon.

²³⁰ La Diels, fragm. 14.

²³¹ Este vorba de primii filozofi greci, care au primit denumirea de fiziologi.

²³² Aristotel se referă aici la *Fiz.*, I, 4—6, sau II, 3, la *Despre cer*, III, 3—4 și la *Despre naștere și distrugere*, I, 1 și II, 5.

stanțe în afara celor sensibile²³³. Așa că, deoarece anumiți filozofi susțin că Ideile și Numerele sînt astfel de substanțe și că elementele lor sînt elementele și principiile lucrurilor, trebuie să cercetăm ce spun ei în această privință și cum o spun. Cît despre acei care²³⁴ recunosc numai numerele, adică numerele matematice, de ei ne vom ocupa mai tîrziu ; cît privește însă pe cei care afirmă existența Ideilor, am putea lua în considerație felul cum ei pun problema și, totodată, și dificultățile pe care le implică teoria lor despre Idei. Într-adevăr, deși ei socot Ideile ca esențe universale²³⁵, ceea ce, după cum am arătat mai sus²³⁶, este peste puțință de admis. Motivul pentru care cei care admit Ideile ca niște universale au legat aceste două determinări atît de contrastante separat²³⁷, de unul și același lucru, constă în aceea că ei nu considerau Ideile ca substanțe identice cu lucrurile materiale. Ei credeau că, în domeniul celor materiale, fiecare lucru e într-o curgere necurmată și că nici unul nu rămîne sta-1086 b
bil, pe cînd Universul este în afara acestor lucrări individuale și e ceva deosebit de lucrurile materiale. Cum am arătat mai înainte²³⁸, Socrate a fost acela care, prin stăruirea sa asupra definițiilor, a dat imboldul în această direcție, dar el n-a despărțit generalul de individual și bine a făcut că nu le-a despărțit. Faptele îi dau dreptate ; fără universal nu poți să-ți însușești știința²³⁹, dar despărțirea universalului este pricina tuturor greutăților pe care le atrage după sine teoria Ideilor. Însă urmașii lui Socrate²⁴⁰, încredințați că, dacă există alte substanțe în afara celor sensibile, ce se află într-o perpetuă schimbare, e necesar ca aceste substanțe să fie separate și, neavînd altele la îndemînă, recunoscără o existență separată acestor substanțe considerate în chip universal. De unde reiese că în doctrina lor nu e aproape nici o deosebire de natură²⁴¹ între substanțele universale și cele individuale. Aceasta ar fi, considerată în sine, una din dificultățile inerente teoriei expuse.

²³³ Aristotel întreprinde o nouă critică a teoriei Ideilor, pe care o va continua și în primele capitole ale cărții XIV (N).

²³⁴ Ca Speusip.

²³⁵ Aristotel pune accentul pe o gravă inadvertență a platonismului : Ideea este o esență universală și totuși un adevărat individ, care, pentru acest motiv, nu poate fi definit.

²³⁶ II (α).

²³⁷ Universalitatea și, pe de altă parte, individualitatea într-o natură separată.

²³⁸ XIII (M), 4, 1078 b, 17—30 dar și I (A), 6, 987 b, 1—6.

²³⁹ Nu este știință decît despre universal sustine Aristotel. Pentru comentariu vezi Dan Bădărău, *L'individuel chez Aristote*.

²⁴⁰ Mai precis, Platon.

²⁴¹ Deosebirea este mai mult verbală, adăugîndu-se Ideilor epitetul de *în sine*. Astfel, *om*, individ concret din lumea sensibilă și *Om în sine*, Idee.

CAPITOLUL 10

O nedumirire ce subzistă atît pentru cei ce admit teoria Ideilor, cît și pentru cei ce o combat și de care ne-am ocupat mai înainte, chiar la începutul cărții despre probleme²⁴², se cere acum a fi luată în considerare în mai deaproape. Într-adevăr, dacă tăgăduim substanțelor existența separată în sensul în care ea li se atribuie lucrurilor individuale, atunci desființăm substanța în sensul în care o cunoaștem noi²⁴³. Dacă, dimpotrivă, admitem că există substanțe separate, nu avem să ne închipuim elementele și principiile lor? Dacă aceste elemente și principii²⁴⁴ sînt substanțe individuale, nu universale, mai întii numărul lucrurilor provenite din ele va fi tot așa de mare ca și numărul elementelor din care provin și, al doilea, elementele nu vor putea să ajungă a fi un obiect al cunoașterii. Să presupunem, de pildă, că silabele cuvîntului sînt substanțe și că literele sînt elementele substanțelor. În acest caz va trebui ca silaba *BA* să fie unică și ca fiecare silabă să fie unică, pentru că ele nu sînt universale și nu sînt specific identice, ci fiecare din ele e numericește una și constituie o substanță anume, iar nu o clasă de lucruri ce ar avea doar numele comun²⁴⁵. De altfel, platonicienii admit că orice Lucru în sine este unul, unic de fiecare dată. Și dacă silabele sînt unice, unice vor fi și literele din care se alcătuiesc silabele, așa că nu va exista decît un singur *alfa*, și tot așa se va întîmpla cu toate celelalte litere, în baza aceluiași raționament, care cere ca o silabă să nu poată exista decît o dată. Dar, dacă e așa, atunci în afara elementelor nu vor mai fi alte lucruri. Apoi, aceste elemente²⁴⁶ nu vor putea fi obiecte ale cunoașterii, căci ele nu sînt universale: precum se știe, nu există alt obiect al științei decît universalul, lucru ce se dovedește limpede cu ajutorul²⁴⁷ demonstrațiilor și definițiilor. Într-adevăr, nu se poate construi un silogism spre a dovedi că unghiurile cutărui triunghi sînt egale cu două unghiuri drepte dacă nu s-a demonstrat mai întii că, în genere, cele trei unghiuri ale unui triunghi sînt egale cu două unghiuri drepte, după cum nu putem defini

²⁴² Cf. III (B), 4, 999 b, 24 și 6, 1003 a, 6.

²⁴³ Ca fundament al altor substanțe. Singure substanțele pot servi de fundament altor substanțe.

²⁴⁴ Principiile sînt, după cum s-a spus, Diada Marelui și Micului și Unul. Iar elementele sînt componentele, adică tot aceste principii.

²⁴⁵ Dacă elementele *B* și *A* există în sine individual, atunci nu va exista decît o singură silabă *BA* după cum s-a arătat deja III (B), 4, 1000 a, 1.

²⁴⁶ Tot în ipoteza că sînt individuale.

²⁴⁷ Aristotel vrea să spună mai curînd că lucrul se dovedește cînd studiem demonstrațiile și definițiile.

cutare om ca fiind o viețuitoare dacă n-am arătat mai înainte prin definiție, că orice om în general este o viețuitoare ²⁴⁸.

Dar, pe de altă parte, dacă principiile sînt universale, sau substanțele din ele vor fi universale, sau ceea ce nu e substanță va fi anterior substanței, căci universalul nu e o substanță, pe cînd elementul și principiul nu sînt universale, iar noi știm că elementul și principiul sînt anterioare lucrurilor față de care ele joacă rolul de element sau principiu ²⁴⁹.

Toate aceste consecințe decurg în chip firesc dacă facem să provină Ideile din elemente și dacă totuși, admitem că, în afara substanțelor care au o formă comună ²⁵⁰, mai există și Idei despre care pretindem că au o ființă unică și separată. Dar, dacă nimic nu ne împiedică să admitem că cu substanțele și cu elementele lor se întîmplă același lucru ca și cu elementele cuvîntului vorbit; dacă admitem că există o mulțime de *A* și de *B*, fără să mai fie nevoie ca, pe lângă această pluralitate de litere, să mai existe și un *A* în sine sau un *B* în sine, va urma că poate să existe și un număr nesfîrșit de silabe asemănătoare ²⁵¹.

Cît despre teza că orice știință are ca obiect doar universalul, așa că e necesar ca toate principiile lucrurilor să fie universale, dar totuși nu să fie substanțe separate, această teză, din toate cele pomenite mai sus, implică în ochii noștri cea mai mare dificultate ²⁵². Ea e adevărată, dintr-un anume punct de vedere, dar din altul nu e adevărată. Căci știința, ca și cuvîntul *a ști*, au o îndoită accepție, întrucît există o știință în act și

²⁴⁸ Aristotel consideră aici termenii logici în extensiune. Așa că demonstrația silogistică apare ca o subsumare mediată a spețelor în genuri, ca o operație în care minorul primește majorul ca atribut, fiindcă minorul este o speță a mediului care, la rîndul său, este o speță a majorului. Principiul explicativ este mereu un universal superior în extensiune sau, în unele cazuri — dar ceea ce este același lucru — un universal față de un individual care intră în extensiunea sa. Despre definiție se poate spune același lucru ca despre demonstrație; operația reprezintă o subsumare, de pildă, a unei spețe (om) la un gen (viețuitoare).

²⁴⁹ Principiile nu ne pot da substanța universală, căci substanțele sînt în chip necesar individuale, dar ele sînt anterioare lucrurilor care derivă din ele, iar ceea ce nu e substanță nu poate genera substanță. Așa că ceea ce propune platonismul e absurd.

²⁵⁰ Pasaj dificil, pe care comentatorii îl interpretează numai aproximativ. Ne întrebăm dacă, printr-o exprimare vicioasă, Aristotel nu înțelege că realităților avînd o esență comună Platon pretinde să le adauge Idei separate, care reprezintă esențe comune și au și liința lor individuală.

²⁵¹ Exemplul cu literele componente ale silabelor îi servește aici lui Aristotel ca să infățișeze un compus în legătură cu componenți determinați cărora nu le corespunde nimic transcendent; tot așa principii determinate (Diada și Unul) pot, dacă nu sînt transcendente, să genereze multiplicitatea numerelor, iar alte principii determinate, tot cu aceeași condiție, se regăsesc în multiplicitatea sensibilă.

²⁵² Căci știința se referă numai la general, în vreme ce real este numai singularul. „Există, deci o prăpastie între știință și realitate? Existența și gîndirea nu sînt deci comensurabile?”, se întreabă Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere*, vol. 38, p. 378.

o știință în potență. Potența, în calitatea ei de materie, reducându-se la universal și nedeterminat, se raportează la universal și la nedeterminat, pe când actul științei fiind determinat, se raportează la cutare obiect determinat, fiind un lucru anumit, el se raportează la un lucru anume ²⁵³. Numai în chip accidental ochiul vede culoarea în general, pentru că cutare culoare pe care o vede este o anumită culoare. Tot așa ceea ce ia gramatical în considerare, adică acest *A* anumit, este un *A*. Dacă într-adevăr e necesar ca principiile să fie universale, cată să fie în mod necesar universal și ceea ce provine din astfel de principii, cum se vede cu prilejul demonstrațiilor ²⁵⁴. Dar dacă e așa, nu va mai exista nimic separat și nu va mai fi nici o substanță ²⁵⁵. Dar e limpede că știința e universală doar într-un anume sens, pe când, în alt sens, ea nu are această calitate ²⁵⁶.

²⁵³ Există o știință în *potență* referitoare la *universal* și o știință *in act*, al cărei obiect este individul. Știința generalului, nedeterminată și în potență, nu există decît în și prin știința particularului, iar numai prin accident cunoaștem universalul conținut în individual. Cf. Lenin, *op. cit.*, p. 377—378.

²⁵⁴ În silogism, premise universale dau o concluzie universală. Aristotel se referă aici exclusiv la prima figură, modul *Barbara*.

²⁵⁵ Dacă adică universalele nu sînt decît calități ale substanței și dacă tot ce provine din principii universale e universalul, apoi...

²⁵⁶ Știința este cînd universală și în potență, cînd particulară și în act.

Cartea XIV (N)

CAPITOLUL 1

Despre substanța aceasta ¹ să ne mulțumim cu cele spuse pînă acum. Toți filozofii ² concep principiile ca contrarii, valabile atît pentru lumea ființelor naturale, cît și pentru aceea a substanțelor nemișcătoare ³. Dar, de vreme ce e cu neputință să existe ceva anterior principiului tuturor lucrurilor, principiul nu poate fi principiu în funcție de altceva ⁴. Asta ar fi tot una ca și cum ai spune că albul e principiu, nu întrucît e altceva, ci întrucît e alb, și că, cu toate acestea, este atributul unui subiect, că, adică, esența albului e altceva decît albul. În acest caz, acest altceva ar fi anterior ⁵. Dar totul se naște din contrarii, întrucît acestea sînt inerente unui subiect oarecare ⁶, așa că, în mod necesar, contrariile trebuie să fie neapărat cuprinse într-un subiect. Prin urmare, totdeauna toate contrariile sînt legate de un substrat și nu pot exista în afara acestuia, ca ceva separat. Substanța însă, precum se știe în mod evident, nu are nici un contrariu. Astfel, nu un contrariu va putea fi principiul inițial al lucrurilor, ci el este de altă natură ⁷. 1087 b

¹ Adică despre Ideea platoniciană.

² Subînțeles : platonicieni. Filozofii platonicieni pleacă de la două principii concepute ca contrarii, anume Diada indefinită și Unul.

³ Cele două principii, Diada și Unul, sînt pentru platonicieni la baza atît a ființelor naturale și mobile din lumea sensibilă cît și a substanțelor imobile, adică a Ideilor.

⁴ Principiul trebuie să fie prim, anterior ființelor pe care le determină.

⁵ Altfel spus : consider că *albul* este principiu, bineînțeles în calitatea sa de alb, și nu în raport cu altceva ; totuși constat că *albul* nu poate fi decît în altceva ca atribut ; dar atunci, subiectul fiind anterior atributului, înseamnă că albul nu poate fi principiu.

⁶ Contrariile nu există decît într-un subiect.

⁷ Argumentația este perfect clară și valabilă dacă admitem împreună cu Aristotel că substanța este un substrat al atributelor contrare și că le este, ca atare anterioară.

Filozofii, de care a fost vorba concep unul dintre termenii perechii de contrarii ca materie ⁸. Unii ⁹ opun Unului, care e identic cu Egalul, Inegalul, căruia îi atribuie natura Multiplului, alții ¹⁰ Unului îi opun Multiplicitatea însăși. După cei dintii, numerele iau naștere din Diada Inegalului, adică a Marelui și a Micului ; după ceilalți, din Multiplicitate ¹¹. Și unii și ceilalți sînt de acord că numerele iau naștere din Unul, socotit ca substanță. De fapt, chiar filozofii ce admit Unul și Inegalul ca elemente, iar Inegalul ca Diada Marelui și Micului, recunosc identitatea Inegalului cu Marele și Micul, dar nu precizează că acești doi termeni nu alcătuiesc o unitate decît din punct de vedere logic, nu numericeste ¹². Dar nici felul în care acești filozofi ne înfățișează principiile, pe care ei le numesc elemente, nu poate fi considerat ca satisfăcător. Într-adevăr, unii ¹³ admit Marele și Micul împreună cu Unul, care sînt astfel cele trei elemente ale Numerelor, primele două ¹⁴ alcătuiind materia, iar Unul forma. Alții ¹⁵ pornesc de la termenii Mult și Puțin, deoarece Marele și Micul, prin felul lor, le par mai potrivii pentru a sluji drept principii la constituirea mai degrabă a Mărimilor decît a Numerelor ¹⁶ ; alții ¹⁷ admit elemente de un caracter mai general, cum sînt : Prisosul și Lipsa. Putem spune că părerile lor nu se deosebesc aproape de loc în privința unora din consecințele ce decurg din ele, ci doar în privința dificultăților logice, de care acești filozofi se feresc întrucît și ei, în argumentația lor bazată tot pe logică ¹⁸, plutesc în generalități vagi. Numai că același motiv care i-a făcut să admîtă ca principii Prisosul și Lipsa mai degrabă decît Marele și Micul, ar fi trebuit să-i facă să vadă că și Numărul provine din elemente anterioare Diadei, căci Numărul este mai general decît Diada determinată, precum Prisosul și Lipsa întrec în generalitate

⁸ Unul dintre termenii contrarii este considerat de platonicieni ca principiu material, iar perechea lui este principiu formal.

⁹ Platon el însuși.

¹⁰ Speusip.

¹¹ În primul caz, Diada Marelui și Micului sau a Inegalului constituie principiul material, în cel de-al doilea caz principiul material este Multiplul. Dar și într-un caz, și în celălalt, principiul formal este Unul.

¹² Pasajul poate fi înțeles în mai multe feluri. Cei doi termeni pot fi Marele și Micul, dar și Marele și Micul, pe de o parte, iar Inegalul, pe de alta. Și într-un caz și în celălalt, termenii contrarii alcătuiesc un cuplu logic unitar, dar nu o unitate numerică ; numericeste ei pot fi cel puțin doi : a) Marele și Micul ; b) Inegalul ; dar și trei : a) Marele ; b) Micul ; c) Inegalul.

¹³ Platon.

¹⁴ Adică Marele și Micul.

¹⁵ Filozofi necunoscuți din școala lui Platon.

¹⁶ Filozofii despre care este vorba construiesc cu Marele și Micul mărimile, iar numerele le construiesc pornind de la Mult și Puțin.

¹⁷ Pitagoricienii.

¹⁸ Adică avînd caracterul unor abstracții logice.

Marele și Micul. Acum ei admit una din consecințe¹⁹, dar nu o admit pe cealaltă²⁰.

Alți gânditori²¹ privesc Deosebitul și Altul ca opuse Unului, iar alții opun Unului Multiplicitatea. Dar dacă, după cum susțin acești filozofi, ființele iau naștere din contrarii, rezultă sau că nimic nu poate fi contrar Unului, sau, dacă e ceva contrar, acest contrar nu poate fi altceva decât Multiplicitatea. Căci acest rol de contrar față de Unul nu-l poate avea nici Inegalul, care e contrariul Egalului, nici Deosebitul, care e contrariul Identicalului, nici Altul care e contrariul lui Același. Firește, e mai întemiată părerea acelora care opun Unului Multiplicitatea, dar nici această părere nu e pe deplin satisfăcătoare. În acest caz, Unul ar fi identic cu Puținul²², căci Multiplul e opus Puținătății, iar Multul e opus Puținului.

Dar e evident că Unul înseamnă unitate de măsură²³ și la orice lucru există ceva, avînd funcția de substrat, deosebit pentru fiecare fel de lucruri²⁴, cum, de pildă, pentru armonie este sfertul de ton, pentru mărime degetul sau piciorul sau altă unitate analogă, precum pentru ritmuri, tactul sau silaba. Tot așa se întîmplă și cu greutatea, unde unitatea de măsură e o anumită greutate. Tot așa cu celelalte cazuri : pentru calități, unitatea de măsură e o calitate ; pentru cantități, o cantitate ; unitatea de măsură e totdeauna un indivizibil, fie după natura lui specifică²⁵, fie în raport cu senzația²⁶, ceea ce înseamnă că Unul nu e în sine însuși substanța vreunui lucru oarecare. Și e firesc să fie așa, căci Unul joacă rolul de măsură a unei multiplicități, pe cînd numărul înseamnă o multiplicitate măsurată și o pluralitate de măsuri²⁷. De aceea, pe drept cuvînt, Unul nu e socotit ca un număr²⁸, căci unitatea de măsură nu e o pluralitate de măsuri, ci atît Unul cît și unitatea de măsură sînt principii. Întotdeauna trebuie să fie o oarecare identitate între toate lucrurile de măsurat și între unitatea de măsură. Așa, de pildă, dacă avem de numărat cai, unitatea

1088 a

¹⁹ Anume că Numărul e mai general decît Diada.

²⁰ Care cere ca Numărul, de pe urma caracterului său de generalitate, să fie socotit anterior Diadei, aceasta fiind numai primul termen al seriei numerelor, iar nu principiu, cum pretind platonicienii.

²¹ Pitagoricieni necunoscuți.

²² Cu alte cuvinte, Puținul fiind Doiul, adică numărul cel mai mic, în opoziție cu Multul, adică cu numerele mai mari, ar urma că Unul este același lucru cu Doi.

²³ După ce a răsturnat teoria după care contrarii ar fi principiile Numerelor, Aristotel trece la un nou subiect de discuție.

²⁴ Substratul, deosebit pentru fiecare categorie de lucruri, este ceea ce le măsoară.

²⁵ Dacă e vorba de calități. Cf. Tricot, II, 800, n. 1.

²⁶ Pentru cantitate. Cf. Tricot, II, 800, n. 1.

²⁷ Dat fiind că Unul este măsura multiplicității.

²⁸ Pentru cei vechi, primul număr în seria numerelor întregi este doi (primul număr par, trei, fiind primul număr impar). Așadar, pentru cei vechi, numărul poate defini o pluralitate de unități, iar Unul va fi numai unitatea de măsură.

de măsură e *un* cal, iar cînd e vorba de oameni unitatea de măsură e *un* om. Dacă avem să măsurăm noțiunile de *om*, *cal*, *zeu*, unitatea de măsură va fi, de bună seamă, noțiunea de *viețuitoare*²⁹, iar numărul rezultat din adunarea acestora, va fi un număr de *viețuitoare*. Dacă însă avem *om*, *alb*, în *plimbare*, numărătoarea nu se poate face nicidecum, pentru că aici e vorba de predicatele uneia și aceleiași ființe, care, numericește, e doar una. Toate aceste determinări ar putea alcătui un număr anume de *genuri* sau de alte denumiri generale de acest fel.

Acei însă care socot Inegalul ca un termen simplu, iar Diada nedeterminată ca fiind compusă din Mare și Mic, se îndepărtează cu totul de părerile ce pot fi acceptate sau posibile. Într-adevăr, aceste însușiri³⁰ sînt moduri și accidente mai degrabă decît substraturi, atît pentru Numere cît și pentru Mărimi deoarece Multul și Puținul sînt atribute ale Numărului, după cum Marele și Micul sînt atribute ale întinderii, precum rolul de atribute ale acesteia îl joacă de asemenea Parul și Imparul, Netedul și Asprul, Dreptul și Strîmbul. Trebuie apoi să ținem seama că, pe lîngă această eroare Marele și Micul, cît și celelalte atribute analoge³¹, exprimă în chip necesar niște relații. Dar relația este, dintre toate categoriile, aceea care are în măsura cea mai mică caracterul de realitate determinată sau de substanță și ea vine chiar în urma calității și a cantității³². După cum s-a spus, relația este un mod al cantității și ea nu poate fi socotită ca materia substanței, căci relativul are nevoie atît în semnificația sa generală, cît și în părțile și speciile sale de ceva care să-i slujească drept suport. Căci nimic nu este în sine mare sau mic, mult sau puțin, și în genere vorbind, ceva relativ, ci totdeauna are aceste însușiri în raport cu altceva care este mult sau puțin, mare sau mic sau relativ³³. Cum că relativul nu are cîtuși de puțin însușirea de a constitui o substanță sau un obiect determinat, se vede și din aceea că el e singura categorie care nu e supusă nici procesului nașterii sau pieirii și nici mișcării. Pe cînd cantitatea e supusă creșterii și descreșterii, calitatea e supusă alterării, spațiul e afectat de mișcarea locală, iar substanța e supusă nașterii sau pieirii absolute, categoria relației nu e de loc afectată de vreunul din aceste procese³⁴. Dimpotrivă, unul din termenii

²⁹ Această noțiune fiind, după cum s-a cerut, atributul comun al noțiunilor măsurate.

³⁰ De simplu sau de compus.

³¹ Adică Multul și Puținul, Prisosul și Lipsa, Același și Altul. Aceste cupluri toate exprimă relații.

³² Cf. *Categoriile*, 4, 10 și 11, precum și *Metaf.*, X (I), 4, dar și *Topica*, 9, 103 b.

³³ Relativul nu este de sine stătător.

³⁴ Din cele zece categorii ale sale, Aristotel nu reține aici decît cantitatea, calitatea, spațiul (sau locul), substanța și relația, adică cinci. E de văzut dacă celelalte cinci — anume timpul (sau cînd), poziția, posesiunea, acțiunea, pasiunea — sînt și

relației, fără să sufere nici schimbare de cantitate, poate să ajungă a fi când mai mare, când mai mic, când egal, atunci când celălalt termen al relației își schimbă cantitatea.

Ceea ce constituie materia unui lucru trebuie în mod necesar să fie, în 1088 b potență, identic cu acest lucru ³⁵ și, prin urmare, acesta e cazul și cu substanța. Dar relația nu e substanță, nici în potență, nici în act. Prin urmare, e absurd sau mai degrabă imposibil, să facem din ceea ce nu e substanță un element al substanței, și încă ceva anterior substanței, când știut e că, afară de substanță toate categoriile sînt posterioare substanței. Apoi, elementele nu sînt predicatelor lucrului pe lângă care ele joacă rolul de elemente ³⁶, ci Multul și Puținul, fie luate separat, fie reunite, sînt predicate ale numărului. Lungul și Scurtul sînt predicate ale liniei, după cum Largul și Îngustul sînt predicate ale suprafeței ³⁷; și dacă există o multiplicitate căreia i se anină întotdeauna ca atribut noțiunea de Puțin, de exemplu Diada — căci dacă Diada ar fi echivalentă cu Multul, Unul ar fi echivalentul cu Puținul —, atunci trebuie să existe și o multiplicitate echivalentă cu Multul absolut. De pildă, Decada este echivalentă cu Multul, dacă nu există un număr superior Decadei ³⁸; sau atunci s-ar putea zice, de exemplu, că Decada miilor este Multul absolut ³⁹. Dar cum ar putea în felul acesta să provină orice număr din Mult sau din Puțin? Ar fi trebuit să afirmăm despre orice număr acești doi termeni (Multul și Puținul) în același timp sau să nu afirmăm nici unul, dar în realitate se afirmă acum numai unul din acești termeni (Multul) despre număr.

ele supuse schimbării, pentru ca toate categoriile, mai puțin relația, să-i fie afectate și pentru ca ipoteza enunțată aici de Aristotel să fie confirmată. Aceeași problemă a raportului dintre categorii și schimbare a fost abordată XI (K), 12, dar mai cu seamă în *Fiz.*, V, 1, 225 b, 5—2, 226, 16 și 3, 226 b, 21—227 a, 31, fără ca tratarea să fie prea precisă.

³⁵ Aristotel ar fi putut să scrie mai simplu: materia unui lucru e în mod necesar acest lucru în potență; formula este tot atît de conformă concepției sale.

³⁶ În substanța *om* intră elementul *foc* și elementul *apă*; și nu se poate spune, ca și cum aceste elemente ar fi predicate, că *omul este foc*, precum se poate spune că *omul este alb* (sau *rațional*, *albul* sau *raționalul* fiind predicate).

³⁷ Se poate spune adică: *linia este scurtă*, *suprafața este îngustă*. Ca atare, Multul și Puținul, Lungul și Scurtul sînt predicate, iar nu elemente.

³⁸ Platonicienii susțin că cel mai mare Număr ideal este Decada; în acest caz Decada va fi Multul absolut.

³⁹ Pentru platonicienii, orice lucru derivă din *Mult* și *Puțin*. Aristotel arată că în sistemul decadic platonician există un număr care cuprinde numai *puținul* luat absolut, și acesta ar fi numărul *doi*, dar și un număr care cuprinde numai *multul* luat absolut, iar acesta ar fi numărul *zece*, sau, în tot cazul, numărul de *zece ori atît* (de pildă *zece mii*). Aristotel arată că platonismul introduce aici o contradicție: sau afirmăm despre orice număr Multul și Puținul, luați împreună, sau despre nici unul.

CAPITOLUL 2

Trebuie să cercetăm acum în mod general dacă e cu putință ca lucrurile veșnice să fie alcătuite din elemente ⁴⁰. În acest caz, ele vor avea o materie, căci tot ce e format din elemente e compus ⁴¹. Dacă, prin urmare, în chip necesar o ființă, fie veșnică, fie produs al devenirii, trebuie să provină din elementele din care e alcătuită și dacă orice ființă devine ceea ce devine, existînd mai întii în putință, căci, de bună seamă, ea n-ar fi putut proveni sau fi din ceea ce n-ar fi avut puterea de a-l produce ; dacă, mai departe, starea de potență are deopotrivă posibilitatea de a trece sau nu la starea de act, rezultă că numărul sau orice lucru care are materie, oricît ar fi el socotit de veșnic, poate tot atît de bine să fie și să nu fie, observație care e tot atît de valabilă și pentru ceea ce dăinuiește doar o singură zi, cît și pentru ceea ce poate să dureze indiferent cît de mulți ani ⁴². Dar, dacă e așa, posibilitatea de a nu exista va afecta și lucrurile a căror durată e așa de mare, încît acesta nici nu are hotar. Prin urmare, aceste lucruri nu vor putea fi veșnice, de vreme ce nu poate fi veșnic ceea ce e atins de riscul de a putea chiar să nu existe de loc, problemă despre care am avut prilejul să ne ocupăm în alte lucrări ale noastre ⁴³. Dacă însă afirmația noastră de acum e adevărată în mod universal — afirmație prin care susținem că nici o substanță nu e veșnică dacă nu este în act și dacă elementele îi constituie materia substanței —, urmează că nici o substanță veșnică nu poate conține în ea elementele din care e constituită ⁴⁴.

Unii cercetători ⁴⁵ fac, în afară de Unul, și din Diada nedeterminată un element, dar ei înlătură cu drept cuvînt Inegalul, din pricina consecințelor imposibile. Dar acești gînditori nu scapă decît de dificultățile ce rezultă în chip necesar din faptul că Inegalul, adică relativul, e considerat și el ca

⁴⁰ Aristotel examinează acum teza platoniciană după care Numerele ideale ar fi eterne.

⁴¹ Argumentul desfășurat este următorul : Numerele sînt alcătuite din elemente ; tot ce e alcătuit din elemente e compus ; tot ce este compus cuprinde materie. Dar, va adăuga apoi Aristotel, tot ce cuprinde materie poate să înceteze de a exista ; ceea ce poate să înceteze de a exista nu este veșnic, deci ceea ce este alcătuit din elemente, respectiv Numărul, nu poate fi veșnic.

⁴² Lungimea vieții nu conferă veșnicia, omul nu este mai veșnic decît ființele cele mai efemere ; ființele avînd longevitate ca și ființele efemere nu se deosebesc în ce privește potența de a nu fi.

⁴³ *Despre cer*, I, 12 poate și *Metaf.*, IX (Θ), 8, 1050 b, 6.

⁴⁴ Așadar, numărul, de vreme ce se alcătuieste din elemente, nu poate fi în act și nu va fi veșnic.

⁴⁵ Xenocrate. Acest filozof, care face din elementul cooperînd cu Unul o Diadă nedeterminată și care înlătură Inegalul, se sustrage dificultăților arătate la capitolul anterior, dar întîmpină alte dificultăți pe care Aristotel le va examina în cele ce urmează.

element constitutiv al numărului, însă celelalte dificultăți ce sînt independente de această părere au să le înfrunte neapărat și ei, dacă compun Numărul ideal sau cel matematic numai din aceste elemente.

Motivele pentru care s-a recurs la acest fel de explicare sînt multe, dar principalul constă în aceea că platonicienii au pornit de la felul în care vechii filozofi puneau problemele ⁴⁶. Ei au socotit că toate cele existente nu vor alcătui decît o singură ființă, Ființa în sine, dacă ei nu vor izbuti să găsească o soluție, atîcînd pieptiș teoria lui Parmenide care spunea că : „Nu vei putea dovedi că este ceea ce nu este“ ⁴⁷.

De aceea ei credeau că e necesar să se dovedească cum că există Ne-ființa, căci numai în acest fel ființele, dacă sînt multiple, vor putea să provină din Ființă și dintr-un alt principiu decît Ființa. Dar, mai înainte de toate, dacă cuvîntul Ființă se ia în mai multe înțelesuri — căci Ființă înseamnă substanță, apoi calitate, cantitate și toate celelalte categorii care există ⁴⁸ — ne întrebăm : în cadrul cărei categorii toate ființele ar ajunge să fie una, dacă n-ar exista Ne-ființa ? Oare în cadrul substanței sau în acela al calității sau al vreunei alte categorii ? Sau aceasta va avea loc în cadrul tuturor categoriilor laolaltă, și atunci toate ființele vor fi una sub raportul substanței, al calității și al cantității, într-un cuvînt sub raportul a tot ce înseamnă Ființă ? Dar ar fi absurd sau mai degrabă imposibil ca existența unei naturi unice să fie cauza faptului că Ființa se prezintă cînd ca o substanță anume, cînd ca anume calitate, cînd ca o cantitate determinată, cînd ca un anume loc ⁴⁹. Ne întrebăm apoi, ce fel de Ființă va fi aceea care, prin împreunarea ei cu Ne-ființa, va da naștere la pluralitatea ființelor ? Căci sensurile în care se ia Ne-ființa sînt tot atît de numeroase ca acelea în care se ia și Ființa. Într-adevăr, noțiunea de ne-om înseamnă Ne-ființa în raport cu substanța, nedrept ⁵⁰ se spune despre Ne-ființă în raport cu calitatea, după cum noțiunea de ceea-ce-nu-e-lung-de-trei-coți înseamnă Ne-ființa în raport cu cantitatea ⁵¹. Atunci din ce fel de Ființă și din ce fel de Ne-ființă ia naștere

⁴⁶ Altfel spus : platonicienii s-au străduit să elibereze filozofia de unitatea eleată și au introdus *Ne-ființa* lingă *Ființă*. De aici alegerea făcută de platonicienii a Unului, care este echivalent cu Ființa, și a Diadei nedeterminate care reprezintă Neființa.

⁴⁷ Diels, fragm. 7.

⁴⁸ Despre Ființă în înțelesurile deosebite vezi *Metaf.*, VII (Z), 4, 1030 a, 17 și urm.

⁴⁹ Argumentul este următorul : admitem că Ființa lui Parmenide nu se poate realiza sub nici una dintre categorii luate izolat ; înseamnă că Ființa va fi una sub toate categoriile întrunite ; dar este imposibil de conceput ca un singur principiu, și anume Ne-ființa, să fie în stare să împartă Ființa în zece categorii și, în genere, mai mult decît în două.

⁵⁰ În sensul în care o linie nu este dreaptă.

⁵¹ Mai trebuie adăugat, în legătură cu cele ce urmează, că Ne-ființa se poate înțelege ca fals, ca potență etc.

pluralitatea ființelor ? Un filozof ⁵² pretinde că Ne-ființa se confundă cu falsul și afirmă că la aceasta se reduce natura Ne-ființei, care, împreună cu Ființa, dă naștere la multiplicitatea ființelor. De aceea se spune că trebuie să pornim de la fals ca de la o ipoteză, cum fac și geometrii care presupun că are o lungime de un picior, ceea ce, de fapt, n-are această lungime. Dar e peste puțință ca lucrurile să stea astfel. Căci mai întii geometrii nu admit ipoteze false pentru că în raționamentul pe care-l fac ei nu figura concretă vine în considerație, ci cea ideală, inteligibilă ⁵³. Și apoi nu o Ne-ființă de acest fel ⁵⁴ poate fi obârșia nașterii și pieirii lucrurilor.

Dar se vorbește de Ființă, mai întâi, în atâtea sensuri cîte categorii sînt, apoi ⁵⁵ prin Ne-ființă se mai înțelege ceea ce e fals și, în fine, Ne-ființa se ia în sens de ceea ce există numai potențial. Numai din Ne-ființa luată în acest din urmă sens provine nașterea lucrurilor ; un om ia naștere din ceea ce e ne-om, dar care e om în potență, după cum albul ia naștere din ceea ce e ne-alb în potență, indiferent dacă ceea ce ia naștere astfel este un singur lucru sau o pluralitate ⁵⁶.

E limpede că, năzuind să explice cum Ființa se prezintă ca o pluralitate de lucruri, platonicienii n-au avut în vedere decît substanțele, căci lucrurile pe care ei le prezintă ca născute astfel sînt numerele, lungimile și corpurile. Dar e absurd ca atunci cînd studiezi cum Ființa ajunge să fie o pluralitate să ai în vedere doar Ființa ca substanță și să nu te întrebi care e cauza pluralității și a calităților și a cantităților. Căci, de bună seamă, Diada nedeterminată și Marele și Micul nu sînt pricina faptului că există, 1089 b de pildă, două feluri de alb sau o mulțime de culori, de gusturi și de figuri, afară numai dacă nu vrem să socotim aceste calități sensibile ca niște numere și unități⁵⁷. Dacă acei filozofi ar fi studiat chestiunea, ei ar fi descoperit și cauza pluralității lucrurilor din cadrul categoriilor, căci și pen-

⁵² Platon, *Sofistul*, 237 a.

⁵³ Geometrul raționează pe figura inteligibilă, care este presupusă perfectă, și nu pe figura desenată, care nu este decît o reprezentare aproximativă.

⁵⁴ Adică Ne-ființa în sens de fals. Există aici o oarecare dezordine în expunerea lui Aristotel, după cum se constată și din revenirile după citeva rînduri.

⁵⁵ Adevărul și falsul, actul și potența nu sînt categorii, de aici acel apoi în text.

⁵⁶ Aristotel vrea să spună că Ființa provine din Ne-ființa în potență, fără să avem pretenție să hotărîm că ceea ce este generat astfel va fi Multiplu sau, așa cum susține Parmenide, Unu.

⁵⁷ Argumentul este următorul : tratînd despre pluralitate, platonicienii au în vedere numai substanțele și nu și celelalte categorii (precum calitățile sau cantitățile) ; reiese de aici că Diada nedeterminată a platonicienilor, sau Marele și Micul de care se folosesc ei, nu explică în ce fel există două feluri de alb, mai multe culori, mai multe gusturi, un mare număr de figuri etc., afară dacă nu socotim că și calitățile sensibile sînt substanțe, ceea ce nici platonicienii nu admit, și că sînt asimilabile Numerelor și Mărimilor.

tru acestea din urmă cauze e aceeași sau de o natură înrudită cu aceea a pluralității ființelor din cadrul substanței⁵⁸. Acest fals punct de vedere e pricina și a faptului că ei, căutînd un principiu opus Ființei și Unului care, împreună cu Ființa și cu Unul, să dea naștere tuturor ființelor, au ajuns să presupună că acest principiu este Relația și Inegalul, care nu sînt cu Ființa și cu Unul nici în raport de contrarietate, nici în raport de contradicție, ci sînt, de fapt, doar un fel de a fi al ființelor, fel care se află față de acelea în același raport în care se află atributul față de substanță. Dar atunci ei ar fi trebuit să cerceteze și modul în care Relația se prezintă ca o pluralitate, și nu ca o unitate⁵⁹. În realitate însă, platonicienii își pun întrebarea : Cum se face că există o pluralitate de unități în afara Unului prim⁶⁰. Dar nu se întrebă cum se face că există o mulțime de inegaluri alături de Inegal⁶¹. Totuși, în cercetările lor ei se folosesc de realități și pomenesc de Mare și Mic, de Mult și de Puțin, din care provin Numerele, mai pomenesc de Lung și Scurt, din care provine lungimea, de Larg și de Strîmt, din care provine suprafața, de Sus și Jos, din care provin solidele, și mai enumeră încă multe alte feluri de relații⁶². Dar pentru acestea⁶³ care e cauza pluralității lor ?

Prin urmare, e necesar să procedăm cum spunem noi, adică să punem la baza oricărui lucru ceea ce acest lucru e în potență⁶⁴ ; dar autorul acestei teorii⁶⁵, la întrebarea : ce este acel ceva care există doar în potență, dar nu există în sine ca ceva determinat și ca o substanță ? a adăugat în răspunsul său precizarea că acel ceva este... relativul. Dar ar fi putut spune tot așa de bine că acel ceva este calitatea⁶⁶. De fapt, atît relativul, cît și calitativul nu reprezintă Unul și Ființa în potență și nici nu sînt negația Unului sau a Ființei, ci o specificare a Ființei. Ar fi trebuit mai degrabă să se pună accentul, cum am spus⁶⁷, pe acel ceva în potență, atunci cînd se

⁵⁸ Prin analogie, cauzele sînt aceleași pentru substanțe ca și pentru celelalte categorii ; vom vedea că, după Aristotel, ele sînt materia și forma. Despre cauzele specifice și variabile ale ființelor, vezi *supra* XII (A), 4, 1070 b, 17.

⁵⁹ O traducere mai liberă ar fi : platonicienii ar fi trebuit să se întrebe cum se face că există multiplicitate în sînul Relației, și nu unitate.

⁶⁰ Pluralitate a unităților cu care se construiește fiecare Număr ideal.

⁶¹ Alături de Inegalul prim, analog cu Unul prim de mai sus.

⁶² De unde reiese că ei recunosc caracterul de multiplicitate al relației.

⁶³ Pentru aceste forme ale inegalității.

⁶⁴ Este adică necesar să considerăm ca materie sau ca substrat al fiecărui lucru ceea ce e în potență cantitate sau calitate sau substanță.

⁶⁵ După care principiu poate fi considerat Marele și Micul sau Inegalul.

⁶⁶ Într-adevăr, relativul este o simplă categorie, ca și calitatea, alături de substanță și în afară de aceasta ; drept care relativul nu e substanță nici în potență, nici în act.

⁶⁷ *Supra* 1089 a, 7—15 și 34.

proceda la cercetarea problemei pluralității lucrurilor, dar nu mărginindu-ne numai la cercetarea acestei probleme în cadrul doar a uneia și aceleiași categorii, căutînd, de pildă, rațiunea multiplicității lucrurilor doar în cadrul substanțelor sau al categoriei calității, ci întrebîndu-ne, în genere, care e cauza pluralității tuturor ființelor, căci lucrurile se prezintă ca o pluralitate, fie că sînt considerate ca substanțe, fie ca accidente, fie ca relații.

Cît privește celelalte categorii, afară de substanță, mai e un punct asupra căruia trebuie să zăbovim, și anume : cum se explică pluralitatea la ele ? Pricina ar consta în aceea că, accidentele nefiind separabile de substratul lor, pluralitatea substratului atrage după sine pluralitatea și variația accidentelor. Dar chiar în acest caz ar trebui ca fiecare gen să aibă o materie anume. Numai că e inadmisibil ca această materie deosebită pentru fiecare gen să existe separată de substanța respectivă ⁶⁸. Numai că, în legătură cu lucrurile concrete întîmpinăm oarecare greutate cînd e vorba să ne dăm seama cum poate alcătui o pluralitate lucrul izolat, dacă nu admitem că de o parte există lucrul concret, iar de alta o potență de același fel ⁶⁹. Însă, această dificultate își trage mai degrabă obîrșia din încurcătura în care s-au găsit platonicienii pentru a explica cum pot să coexiste mai multe substanțe în act și nu doar una singură ⁷⁰.

Dar, dacă exemplul concret nu e tot una cu cantitativul, nu ni se spune cum și de ce există pluralitatea de lucruri, ci doar că există o pluralitate de cantități, căci orice număr înseamnă o cantitate oarecare ⁷¹. Și unitatea e o cantitate, dacă n-o privim ca unitate de măsură ⁷², deoarece ea e elementul de pornire indivizibil în ordinea cantității. Dacă deci cantitatea și substanța sînt deosebite, nu ni se explică din ce provine substanța și de ce

⁶⁸ Chiar dacă presupunem că pluralitatea accidentelor provine din pluralitatea substanțelor de care sînt separabile, totuși va fi necesar să explicăm pluralitatea în calitate sau în cantitate atribuind o materie particulară fiecărui gen de accidente, dat fiind că înmulțirea nu se produce cu privire la substanțe, ci cu privire la accidente de substanței ; în sensul că orice lucru are o multiplicitate de atribute ; soluție nesatisfăcătoare, dat fiind că acea materie particulară nu există separat de substanțe.

⁶⁹ Pasajul apare ca destul de obscur și a fost comentat în diferite feluri. Pluralitatea lucrurilor singulare se explică numai dacă considerăm că ele sînt compusul unei forme și al unei naturi în felul materiei despre care s-a vorbit mai sus.

⁷⁰ Această de-a doua alternativă fiind singura logică pentru platonicieni.

⁷¹ Căci, pentru platonicieni, Ideile, adică substanțele separate, sînt Numere, deci multiple cantitativ.

⁷² Dacă o privim ca unitate de măsură, ea este ceva cu care construim numerele și în ochii lui Aristotel este în afara numerelor și a cantităților, cam în felul în care cotul cu care măsurăm o cantitate de pînză este în afara acestei cantități de pînză.

substanțele se prezintă ca o pluralitate. Dar, dacă admitem că substanța și cantitatea sînt identice, ne izbim de o mulțime de contradicții ⁷³.

Relativ la Numere ne-ar mai putea opri și o altă chestiune ⁷⁴, și anume : de unde vine credința în existența lor ⁷⁵ ? Pentru cel care admite existența Ideilor, Numerele constituie oarecum o cauză a ființelor, de vreme ce fiecare Număr e o Idee, iar Ideea e, într-un fel sau altul, cauza existenței celorlalte lucruri ⁷⁶. Se admite această ipoteză a lor. Dar pe acela care nu împărtășește această părere ⁷⁷, din pricina dificultăților pe care el vede că le cuprinde teoria Ideilor și care nu admite astfel de Idei hipostaziate ⁷⁸, ci doar numărul matematic, cum îl vom sili să creadă că există un astfel de număr ⁷⁹ și la ce ar sluji acest număr pentru constituirea celorlalte ființe ? A admite existența Numărului ideal nu înseamnă a spune că el e numărul nici unui lucru, ci a-l concepe ca pe o realitate anume în sine, despre care nu se poate vedea cum ar putea fi cauza a ceva. Căci propozițiile aritmeticii își păstrează valabilitatea chiar cînd, precum am spus ⁸⁰, se referă la lucrurile sensibile.

CAPITOLUL 3

Reprezentanții teoriei Ideilor, care, totodată, admit că Ideile sînt Numere ⁸¹, încredințați fiind că, pe lângă fiecare pluralitate, există o unitate aparte ⁸², fac cel puțin încercarea de a arăta în ce chip și datorită căreia cauze există o asemenea unitate. Dar deoarece argumentele lor nu sînt nici stringente și nici admisibile, nu de dragul lor vom fi siliți a admite existența Numărului ideal. Cît despre pitagoricieni, pentru că ei au văzut

⁷³ Una dintre aceste contradicții este că identificăm substanța cu accidentul, de vreme ce cantitatea este un accident.

⁷⁴ Ar fi fost normal ca acest lung paragraf care începe aici, să fie înglobat în capitolul următor (cap. 3) care face grup cu restul cărții XIV (N) ; căci Aristotel consacra tot restul cărții criticii teoriei Numerelor separate, critică pe care o întreprinde în cartea XIII (M) și pe care o rupe în două introducînd diverse paranteze în cartea XIII (M) și cartea XIV (N), cap. 1 și 2.

⁷⁵ Este vorba de existența Numerelor ca entități separate, adică de Numerele ideale analoge Ideilor, așa cum le concepe platonismul.

⁷⁶ Într-un fel sau altul. Există, pentru Aristotel, patru feluri de cauze.

⁷⁷ Aluzie la Speusip.

⁷⁸ Adică avînd o existență separată.

⁷⁹ Ideal, avînd o existență separată.

⁸⁰ XIII (M), 3, 1077 b, 17—22.

⁸¹ Adică platonicienii în genere.

⁸² Platonicienii pretind, zice aici Aristotel, că există o Idee unitară separată, care e esența și expresia pluralității sensibile.

că multe atribute ale numerelor sînt inerente corpurilor materiale, au admis că lucrurile materiale sînt numere, dar aceste numere nu au o existență aparte, ci ele sînt numere din care sînt alcătuite lucrurile. De ce? Pentru că atributele numerelor se întîlnesc în scara muzicală, în Univers și în multe alte lucruri. Cît despre filozofii care afirmă că există doar numărul matematic⁸³, ei nu pot susține așa ceva din cauza ipotezelor pe care se bazează; dar din partea lor s-a afirmat că nu va putea exista o știință a lucrurilor sensibile⁸⁴. Dar noi susținem că există o asemenea știință⁸⁵, după cum am spus mai înainte. Și e limpede că obiectele matematice nu există separate, căci, dacă ar fi separate, atributele lor nu s-ar putea găsi în lucrurile sensibile. Din acest punct nu li se poate face nici o critică pitagoricienilor⁸⁶, dar cînd ei încearcă să alcătuiască corpurile naturale din numere, construind din ceea ce n-are greutate sau ușurință lucruri care au aceste însușiri, ei fac impresia că vorbesc de alt Univers și de alte corpuri decît acelea pe care le cunoaștem. Cît despre platonicieni, care admit numărul separat, îi vedem susținînd că el există și că dănuiește aparte, pentru că axiomele nu se aplică lucrurilor sensibile, și totuși se arată ca adevărate și satisfac mintea. Tot astfel e cazul și cu mărimile matematice. Evident că teoria adversă va afirma contrariul. Numai că acei ce susțin părerea contrară⁸⁷ vor trebui să rezolve chestiunea pe care am pus-o adineauri, și anume: De ce dacă numerele nu se găsesc în lucrurile sensibile, totuși în acestea se întîlnesc atributele numerelor?

Unii cercetători⁸⁸, din faptul că punctul este limita și extremitatea liniei, că linia este limita suprafeței, iar că aceasta e limita corpurilor, trag concluzia că aceste figuri trebuie să existe ca niște realități anume⁸⁹. Dar ca să vedem dacă nu cumva acest fel de a judeca e prea slab. De fapt, extremitățile nu sînt substanțe, ci toate acestea sînt limite, căci și pentru mers, și pentru mișcare în genere, există o limită, și, după teoria de mai sus, această limită ar fi un lucru anumit, o substanță, ceea ce este absurd⁹⁰. Dar

⁸³ Speusip.

⁸⁴ Pasaj dificil cu termeni subînțeleși. Aristotel vrea să spună că Speusip nu se poate alătura pitagoricienilor în susținerea că lucrurile sensibile sînt constituite din numere; Speusip susține că nu există știință despre lucrurile sensibile; dacă deci există o știință a numerelor, acestea trebuie presupuse separate de orice materie.

⁸⁵ Aici avem o oarecare discontinuitate. Aristotel reamintește că el a recunoscut existența științei numerelor (deci nu o știință a lucrurilor sensibile, cum s-ar putea citi); concepția matematică a lui Aristotel se găsește XIII (M), 3.

⁸⁶ Deoarece ei nu separă numerele de sensibile.

⁸⁷ Adică platonicienii împotriva pitagoricienilor.

⁸⁸ Este iarăși vorba de pitagoricieni; cf. *supra* VII (Z), 2, 1028 b, 15.

⁸⁹ Acești filozofi susțin așadar că obiectele geometrice sînt substanțe separate.

⁹⁰ Luțea în mers nu este o substanță, cu atît mai mult cu cît mersul însuși, mișcarea, nu este substanță.

chiar dacă aceste limite ar fi substanțe, ele nu vor fi decît substanțe ale lucrurilor sensibile, căci împotriva acestora s-a îndreptat argumentarea noastră ⁹¹. Atunci pentru ce am admite că ele — limitele — există ca separate de lucruri ?

Ceva mai mult : oricine nu se mulțumește cu o argumentare prea iefină ar putea să-și pună, cu privire la orice număr și la Obiectele matematice, întrebarea : de ce nu sînt ele de nici un folos unele pentru altele și de ce cele dintîi ⁹² nu condiționează existența celorlalte ⁹³ ? Chiar dacă numărul n-ar exista, mărimile vor exista pentru cei care admit doar Obiectele matematice ⁹⁴ și, chiar dacă n-ar exista nici aceste mărimi, tot ar exista sufletul și corpurile sensibile. Pentru cel care observă fenomenele, natura nu face impresia că ar consta dintr-o serie de episoade, fiind tîclicuită ca o tragedie proastă ⁹⁵. Adepții teoriei Ideilor ⁹⁶ scapă de această obiecție, căci ei alcătuiesc mărimile din materie și din Numărul ideal, lungimile din Diadă, suprafețele le construiesc poate pornind de la Triadă, iar solidele, de la Tetradă ; și chiar ei folosesc și alte numere, căci aceasta nu schimbă întru nimic situația ⁹⁷. Dar aceste Mărimi, cel puțin, vor fi ele Idei ? Și care va fi felul lor de a fi ? Ele nu vor ajuta cu nimic la crearea obiectelor sensibile, după cum nu vor ajuta nici Obiectele matematice. Ba lor ⁹⁸ nu li se va putea aplica nici o propoziție matematică, afară numai dacă nu vrem să tulburăm această știință, făurind teorii personale, căci nu e greu să născocеști o ipoteză și să lungеști discuția la discreție, înșirînd tot felul de concluzii. Aceasta e greșeala în care cad acești filozofi în năzuința lor de a identifica Ideile cu Obiectele matematice. Acei care, primii, au preconizat două feluri de numere, Numărul ideal și cel matematic, nu ne-au suflat un cuvînt, și nici nu puteau face acest lucru, despre modul în care există numărul matematic și de unde provine. De fapt,

⁹¹ Cf. *supra* 1090 a, 30. Critica lui Aristotel, care s-a adresat mai sus, pe tema naturii numerelor, platonicienilor, se îndreaptă acum împotriva pitagoricienilor, a unei exagerări a acestora vizînd teoria mărimilor matematice.

⁹² Adică numerele.

⁹³ Obiectele matematice, mărimile.

⁹⁴ Speusip. Fraza are sensul următor : în presupunerea că nu ar exista numere, mărimi tot ar exista, deja dacă admitem cu Speusip că există obiecte matematice (de pildă figurile geometrice), și chiar dacă nu am admite, dar am considera sufletul și corpurile sensibile (care pot fi mai mici sau mai mari).

⁹⁵ A considera mărimile ca desfăcute de numere ar fi să rupem unitatea naturii, să ne oprim la o concepție dezlînată, ca în tragediile proaste.

⁹⁶ Mai în special Xenocrate.

⁹⁷ Aristotel vrea să spună probabil că Numere ideale mai mari generează, după aceleași principii, solide mai complexe ; cf. Tricot, 319.

⁹⁸ Mărimilor. '

ei fac din el un termen mijlociu între Numărul ideal și cel sensibil⁹⁹. Dacă îl derivă din principiul Marelui și Micului, înseamnă că îl fac identic cu Numărul ideal. Dar poate că provine dintr-un altfel de Mare și Mic, ce
1091 a dă naștere Mărimilor. Dacă recurgem însă la un al doilea Mare și Mic, vom presupune o pluralitate de principii ; și dacă pentru fiecare din cele două feluri de (numere) presupunem câte un principiu aparte, va trebui să existe, peste acestea două, un alt principiu unic, comun pentru ambele feluri de numere. Dar atunci trebuie să ne întrebăm cum acest principiu ajunge o pluralitate, iar pe de altă parte, după Platon, este exclus ca numărul să poată proveni din altceva decât din Unul și din Diada nedeterminată¹⁰⁰.

Toate aceste teorii sînt lipsite de rațiune, căci se combat între ele, sfidează bunul simț și seamănă cu ceea ce Simonide numește „vorbă lungă“¹⁰¹, căci o astfel de vorbire fără șir o întilnim la sclavi, care nu găsesc nici un argument convingător. Chiar elementele înseși ce constituie Marele și Micul protestează oarecum cînd se văd astfel trase de păr, căci ele nu pot da naștere numărului într-alt fel decât făcîndu-l să provină din duplicarea Diadei pornind de la Unul¹⁰².

E apoi absurd să supui procesului generației niște lucruri eterne sau, mai bine zis, este peste putință¹⁰³. Cît privește părerea pitagoricienilor asupra generării ființelor veșnice ea este clară. Într-adevăr, ei spun lim-

⁹⁹ Idealismul platonice va sfîrși deci, trecînd de la o complicație la alta, prin a deosebi trei feluri de numere : Numărul ideal, numărul matematic și numărul sensibil. Asupra acestei teorii cu totul confuze vezi L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, care caută să o explice și să o justifice pînă la un punct, de pe poziții ele însele idealiste.

¹⁰⁰ Pasaj dificil și în parte eliptic. Aristotel face aluzie la teoria platoniciană, după care numerele sînt construite pornind de la principiul material al Diadei nedeterminate al Marelui și Micului și de la principiul formal al lui Unu. Rămîne de știut dacă acest mod de generare este comun Numerelor ideale și numerelor matematice. Dacă numărul matematic derivă ca și Numărul ideal din Mare și Mic, ambele feluri de numere se confundă ; dacă însă pretindem că el derivă dintr-un alt Mare și Mic vom avea o pluralitate de principii materiale ; tot așa, dacă derivă din același Unu, nu mai înțelegem în ce constă distincția dintre Numerele ideale și cele matematice ; iar dacă derivă dintr-un altfel de Unu, avem o pluralitate de principii formale. Or, platonismul nu ne lasă facultatea de a admite mai multe principii materiale și formale, ci vorbește numai de Unul și de Diada nedeterminată o dată pentru totdeauna. Dar atunci numărul matematic se confundă cu Numărul ideal.

¹⁰¹ Cf. Bergk, *Poezii lirice*, Fragm. 189. Cînd sclavii sînt prinși că au greșit, ei caută să se disculpe prin vorbe înșirate care nu mai au sfîrșit.

¹⁰² Duplicarea presupune că s-ar lua o dată doi, de două ori doi, de trei ori doi etc., platonicienii neglijînd să completeze seria numerelor folosind și adunarea pe lîngă înmulțirea și trecînd foarte ușor asupra acestei omitei. Despre aceasta cf. *supra* XIII (M), 8, 1084 a, 3—7.

¹⁰³ Într-adevăr, este incompatibilitate între etern și născut.

pede că, o dată ce s-a format Unul¹⁰⁴, fie din suprafețe, fie din planuri, fie din sămință sau din alte lucruri, pe care ei nu pot să le precizeze¹⁰⁵, îndată partea cea mai învecinată cu Nelimitatul începu să fie atrasă și hotărnicită de către Finit¹⁰⁶. Dar, deoarece ei înșiși pretind că vor să explice obârșia lumii și să procedeze potrivit științei naturii, de aceea e drept ca să-i judecăm în lumina principiilor științelor naturale și să-i eliminăm din cadrul cercetărilor noastre actuale¹⁰⁷. Căci noi căutăm principiile Lucrurilor nemișcătoare, așa că trebuie să ne ocupăm de felul cum iau naștere Numerele ideale.

CAPITOLUL 4

Platonicienii nu spun nimic despre nașterea numărului impar, ceea ce de bună seamă înseamnă că despre un proces de naștere nu poate fi vorba decât la numărul pereche¹⁰⁸. Unii construiesc primul număr pereche prin egalizarea termenilor inegali, adică a Marelui și Micului, ceea ce ar în-

¹⁰⁴ Verbul la trecut ne arată aici că Aristotel schițează istoria cosmosului în concepția pitagoriciană. După această cosmogonie, Unul este prima unitate spațială și figurează Focul central; el este identic cu Limita, și se află în sinul Nelimitatului, al Vidului, al Aerului infinit.

¹⁰⁵ Geneza Unului în idealismul pitagorician a fost deja calificată de Aristotel (*supra* XIII (M), 6, 1080 b, 20—21 ca o capcană în care cade întregul sistem. Aici vedem că teoria pitagoriciană are și un caracter imprecis: Unul ar proveni fie din suprafețe, fie din planuri, fie din semințe, fie din alte lucruri neindicate. Dacă facem legătura cu suprafețe și planuri îl reținem într-un context geometric; dacă însă vorbim de semințe, generarea numerelor este luată în analogie cu aceea a vietăților.

¹⁰⁶ Unul este Finitul, Limita împresurat fiind de Vid, de Infinit, de Ilimitat. El absoarbe prin inhalatie părțile cele mai apropiate ale Vidului infinit; Vidul pătrunzând în interior, constituie naturile separate, obiectele multiple ale realului și ale numărului.

¹⁰⁷ Problemele de cosmologie Aristotel le tratează în *Fiz.*, III, 4; IV, 6 sau în *Despre cer*, II, 2, 9 și 13.

¹⁰⁸ Comentatorii au făcut diferite presupuneri în legătură cu sensul acestei fraze, căutând în genere să sustragă platonismul de la acuzația că nu ar explica generarea numerelor nepereche. Credem că critica lui Aristotel trebuie luată în toată generalitatea ei, așa cum este formulată și că nu se referă în realitate numai la construirea primului număr nepereche (adică a numărului 3). Într-adevăr, platonicienii vorbesc mereu de generarea prin duplicare ($\delta\upsilon\omicron\pi\lambda\omicron\iota\varsigma$) a Diadei; dar această duplicare ne limitează la 2×2 , $2 \times 2 \times 2$, $2 \times 2 \times 2 \times 2$ etc., adică se referă exclusiv la formarea numerelor pereche; numerele nepereche se constituie prin adționari, precum $2 + 1$, $2 \times 2 + 1$, $2 \times 2 \times 2 + 1$ etc., și presupun un procedeu complementar neindicat în mod expres de platonicienii, care contravine chiar principiului adoptat inițial de ei, acela al duplicării, prin faptul că îl suspendă. Este drept că în *Metaf.*, XIII (M), 8, 1084 a, 2—7, Aristotel menționează trei moduri de generare a numerelor, printre care și pe acela care prin aplicarea lui Unul numărului pereche produce numărul nepereche; dar în întregul pasaj nu este vorba direct de platonicienii, ci numai de o teorie a nu-

semna că, în mod necesar, inegalitatea dintre cei doi termeni ¹⁰⁹ a existat înaintea procesului de egalizare ¹¹⁰. Căci, dacă egalizarea ar fi avut loc din veșnicie, ceea ce e inegal n-ar fi putut să fie anterior, deoarece nimic nu poate fi anterior față de ceea ce e veșnic. E, așadar, limpede că platonicienii atribuie Numerelor o adevărată naștere și nu reduc acest proces la o simplă operație logică a spiritului ¹¹¹.

O altă problemă, care ne-ar îndreptăți să taxăm drept ușuratic pe cel care și-ar închipui că a rezolvat-o, ar fi următoarea : în ce raport stau elementele și principiile cu Binele și cu Frumosul ? Problema constă în a ști dacă cumva vreunul din ele ¹¹² e de așa natură, încît să putem spune despre el că se confundă cu Binele sau cu Perfectul ; sau lucrurile nu stau astfel, și Binele și Perfectul sînt ceva care au luat naștere mai tîrziu ¹¹³. Teologii par a fi de acord cu unii din filozofii actuali ¹¹⁴ care contestă acest lucru. Într-adevăr, ei afirmă că Binele și Frumosul s-au ivit o dată cu progresul firii și că sînt condiționate de această dezvoltare. Ei au adoptat acest fel de a vedea și spre a scăpa de dificultatea serioasă pe care o implică teoria acelora care, cum e cazul cu unii gînditori ¹¹⁵, fac din Unul principiul suprem. Dificultatea nu constă în aceea că aceștia atribuie Binele principiului ca ceva imanent, ci în aceea că și fac din Unul un principiu, că iau acest principiu în sensul de element și că fac să se nască din acest principiu Numărul ideal.

merelor sugerată de ei și perfecționată în marginea platonismului, principiul Diadei nefiind invocat decît cu referire la al doilea mod, acela care asigură generarea numerelor pereche. În pasajul citat, Aristotel arată că, prin modul al treilea, care constă în aplicarea neperechilor la perechi, obținem tot perechi (căci $3 \times 2 = 6$ și $5 \times 2 = 10$) ; duplicarea, oricum am luat-o, produce deci tot perechi.

¹⁰⁹ Mare și Mic.

¹¹⁰ Aristotel propunîndu-și să examineze procesul nașterii Numerelor ideale raționează pe cazul numărului produs cel dintîi, al primului număr pereche. Primul număr nepereche intră în categoria tuturor numerelor nepereche : sau știm să-l construim fiindcă știm să construim toate numerele nepereche ; sau nu știm să-l construim și faptul se datorește aceluia că nici un principiu nu ne permite să explicăm generarea numerelor nepereche în genere.

¹¹¹ În cele din urmă deci, Aristotel constată că numerele platonice nu sînt veșnice, fiind generate ; și principiile lor de formare, Diada și Unul, le sînt anteriorae. Această generare este reală, după platonicieni, încadrată în timpul real, iar nu expresia unei operații pur logice, avînd la bază necesități ale expunerii, așa cum pretinde Xenocrate.

¹¹² Dintre cele două principii Diada nedefinită și Unul.

¹¹³ Aristotel ia acum în discuție chestiunea dacă Binele în lume este începutul sau rezultatul. Aristotel se apropie de prima ipoteză, zisă imanentistă, aceea a unui Bine ființînd de la începuturile începuturilor în calitatea sa și reprezentînd o entitate primordială. Mai tîrziu, Hegel, făcînd ca Binele să ia naștere din ființa deșartă (*leer*) în chip gradat și progresiv, adoptă un punct de vedere evolutiv. Dar el consideră problema mai mult în desfășurarea ei logică, pe cînd pentru Aristotel Binele are un caracter static, dar în cazul real. Cf. *Metaf.*, VII (Δ), 7, 30 și urm.

¹¹⁴ Speusip.

¹¹⁵ Platon. Pentru el, Unul este principiul suprem și Binele.

Vechii poeți ¹¹⁶ exprimă o părere asemănătoare cu cea de mai sus cînd afirmă că nu zeitățile primitive, ca : Noaptea, Cerul, Haosul sau Oceanul dețin domnia lumii, ci Zeus. Pomeniții poeți ajung la această convingere pentru că fac să treacă domnia lumii dintr-o mîină într-alta, pe cînd aceia la care concepția mitică nu predomină în chip absolut, cum e Ferekide ¹¹⁷ și alții, consideră principiul generator ca Binele suprem. Aceeași părerea o au și magii ¹¹⁸, precum și unii dintre filozofii de mai tîrziu, ca Empedocle și Anaxagora, dintre care cel dintîi face din Prietenie un element, iar cel de-al doilea din Inteligență un principiu. Printre aceia care susțin existența substanțelor nemișcătoare ¹¹⁹, unii cred că Unul în sine e identic cu Binele în sine, încredințați însă că dintre cei doi termeni Unul este acela care are caracterul de substanță într-o măsură precumpănitoare.

Greutatea constă în a ști la care din aceste două doctrine ¹²⁰ trebuie să ne alăturăm ? Dar ar fi de mirare să nu ne dăm seama că, dacă acest principiu ¹² e admis ca un ce primordial, veșnic, care își e suficient lui însuși în cea mai mare măsură, apoi tocmai în calitatea sa de principiu, și anume de principiu al Binelui, îi revine însușirea de a-și fi suficient sie însuși și de a se conserva neschimbat ¹²². Acest principiu nu e supus stricăciunii și e suficient sieși tocmai pentru că este perfect. Prin urmare, sîntem îndreptățiți să afirmăm că există un asemenea principiu ¹²³. Dar a susține că acest principiu este Unul sau a admite că nu Unul e acest principiu, ci un element ¹²⁴, și anume un element al numerelor, e ceva peste putință. O asemenea ipoteză implică o mulțime de dificultăți, și de aceea unii gînditori ¹²⁵, ca să le evite, deși recunosc că Unul este

¹¹⁶ Orficii Hesiod, Homer așază Binele printre ființele derivate și nu în Principiu. În cosmogonia orfică, Cosmosul are ca principii Noaptea și Cerul ; pentru Hesiod, principiul lumii este Haosul, pentru Homer, în *Iliada* (XIV, 201), Oceanul. Aceste principii sînt anterioare lui Zeus, stăpînitor al lumii, în care rezidă Binele și Perfectul.

¹¹⁷ Ferekide din Siros, contemporan al lui Anaximandru, pe care legenda îl face dascăl al lui Pitagora. Ferekide nu are o concepție mitică, în sensul că nu adoptă graiul fabulei ; el afirmă că principiile veșnice ale universului sînt elementele naturii, și anume aerul, pămîntul și timpul.

¹¹⁸ Magii persani, adepți ai religiei lui Zoroastru.

¹¹⁹ Platonicienii și pitagoricienii, partizani ai Ideilor, substanță nemișcătoare.

¹²⁰ Aceea a Binelui ca principiu preexistent universului, sau aceea a Binelui posterior în ordinea generării sau a substanței.

¹²¹ Unul.

¹²² Cu alte cuvinte, Aristotel este de acord să asimileze Unul în sine Binelui în sine și se împotrivesc platonicienilor fiindcă aceștia au făcut din Bine un simplu predicat derivînd din Unul. El consideră că Unul nu e incoruptibil și veșnic decît fiindcă nu este altceva decît Binele în sine, Binele suprem.

¹²³ Care este totodată Unul în sine și Binele suprem.

¹²⁴ Diada Marelui și Micului.

¹²⁵ Speusip.

primul principiu și un element, îl admit numai ca principiu și element al numărului matematic ¹²⁶. Astfel ¹²⁷, fiecare din aceste unități ar ajunge să fie, prin natura ei, un bine, și așa am avea un nespus belșug, peste tot câte un bine particular. Mai departe, dacă Ideile sînt Numere ¹²⁸, ar urma ca toate Ideile, prin esența lor, să fie bune. Să admitem că există Idei a tot ce poftim. Dacă le considerăm însă numai ca Idei ale unor bunuri, urmează că Ideile nu vor fi substanțe. Și dacă vor exista Idei și ale substanțelor, toate lucrurile sensibile, animale și plante, vor fi bune, pentru că participă la Idei care sînt bune ¹²⁹.

Printre atîtea consecințe absurde ¹³⁰ să mai punem și pe aceea care reiese din faptul că, dacă Unul e principiul Binelui, principiul opus Unului — fie că e Pluralitatea, fie că e Inegalul, adică Marele și Micul — este totuna cu Răul în sine ! De aceea un filozof ¹³¹ s-a ferit de a lega Binele de Unul, pentru că și-a dat seama că, dacă în această doctrină ¹³² procesul nașterii are loc prin intermediul contrariilor, vom fi siliți să recunoaștem că Unul din contrarii, adică Pluralitatea, e tot una cu Răul. Pentru alții ¹³³, Inegalul este Răul. Urmarea ar fi că, în acest caz, toate lucrurile ar fi părtașe la Rău, afară de Unul, care e Unul în sine ¹³⁴. Apoi ar mai urma că Numerele ar participa la Rău într-o măsură încă mai deplină decît Mărimile ¹³⁵. De aici mai reiese că Răul se va confunda și cu locul Binelui ¹³⁶, că va participa la Bine și chiar va dori să și-l apropie, măcar că Binele este un distrugător al Răului, în virtutea principiului că orice contrariu este nimitorul contrariului său. Și dacă, precum am arătat ¹³⁷, materia fiecărei

¹²⁶ Speusip afirmă că Unul nu poate fi principiu al Numerelor ideale care au o realitate complexă, ci este numai principiu al numărului matematic ; ca atare, el nu are nimic comun cu Binele. Ps. Alex., 822, 26—28.

¹²⁷ Aristotel nu-l mai are acum în vedere pe Speusip.

¹²⁸ Dacă se acceptă împreună cu platonicienii existența Numerelor ideale.

¹²⁹ Dacă admitem că Numerele ideale sînt construite pornind de la Unul, care este tot una cu Binele, atunci ne aflăm în alternativa următoare : a) sau avem Idei despre orîșice, și în acest caz toate lucrurile din lume, înanimate și viețuitoare, vor fi bune ; b) sau nu există Idei decît de Bine, dar Binele fiind un atribut, nu vom avea Idei decît despre atribute, și nu despre substanțe.

¹³⁰ Pînă acum Aristotel a considerat pretinsul principiu formal, Unul ; de data aceasta el se referă la așa-zisul principiu material, fie că ar fi Diada nedefinită, Pluralitatea, fie că ar fi Inegalul, Marele și Micul.

¹³¹ Speusip. Dar Aristotel subînțelege că disocierea e imposibilă.

¹³² A platonicienilor.

¹³³ Platon și Xenocrate.

¹³⁴ Exprimarea lui Aristotel este eliptică. Inegalul fiind principiul contrar principiului Unului, el este Răul contrar al Binelui. Pentru Aristotel toate lucrurile purced din Inegal, principiu material al tuturor lucrurilor, afară de Unul în sine ; așa că toate participă la Rău.

¹³⁵ Numerele fiind mai aproape de elemente decît mărimile.

¹³⁶ După concepția exprimată de Platon în *Timaios* (52 a b), materia este într-adevăr locul formei.

¹³⁷ *Supra* 1, 1088 b, 1.

ființe este ceea ce această ființă e în potență — de exemplu focul în potență este materia focului în act —, atunci Răul va fi Binele însuși în potență ! Toate aceste urmări decurg din faptul că platonicienii iau orice principiu în înțelesul de element, apoi din aceea că ei împart principiile în contrarii, pe urmă că pun unitatea ca principiu și, în fine, din faptul că socotesc Numerele ca primele substanțe, ca realități existînd aparte și ca Idei.

CAPITOLUL 5

Dacă e deopotrivă peste putință atît de a nu pune Binele printre principii, cît și de a-l pune în felul arătat mai sus, atunci e limpede că principiile și substanțele prime n-au fost bine determinate. Nu este pe drumul cel bun nici acela ¹³⁸ care asimilează principiile Universului cu acelea ale animalelor și plantelor, susținînd că, în acest domeniu, ceea ce e mai desăvîrșit provine totdeauna din ceea ce e nedeterminat și nedesăvîrșit ¹³⁹, teorie care îi împune concluzia că așa se întîmplă și cu primele principii. De unde ar rezulta că Unul în sine nici n-ar exista ¹⁴⁰. Dar și principiile din care provin plantele și animalele sînt perfecte, căci omul dă naștere omului și nu sămînța e elementul primordial ¹⁴¹. E tot așa de absurd de a pretinde că spațiul ia naștere o dată cu solidele matematice, căci fiecare lucru individual are spațiul său deosebit, și de aceea lucrurile individuale sînt separate în spațiu, pe cînd Obiectele matematice nu sînt laolaltă în spațiu și este de neîngăduit a afirma că ele se află într-un loc oarecare, fără a spune ce fel de loc e acela ¹⁴².

Platonicienii, care pretind că lucrurile provin din elemente și că primele lucruri sînt Numerele, ar fi trebuit să distingă diferitele feluri în care un lucru ia naștere din altul, și apoi să ne spună în care din aceste

¹³⁸ Speusip.

¹³⁹ Trebuie înțeles că teoriile lui Speusip s-ar întemeia pe susținerea că ceea ce e mai perfect se ivește în ființă ulterior nedeterminatului și nedesăvîrșitului, animalul adult, planta ajunsă la completudine, succedînd embrionului nediferențiat și sămînței.

¹⁴⁰ Primele principii fiind — dacă Speusip vrea să rămînă consecvent cu sine însuși — nedeterminate și imperfecte, reiese că Unul în sine nici nu există măcar, căci ceea ce e imperfect nu e cu adevărat real.

¹⁴¹ Aristotel îi replică lui Speusip exemplificînd că omul adult este cu adevărat generatorul omului, iar nu sămînța.

¹⁴² Dacă pretindem că materia este tot una cu locul, obiectează Aristotel, rezultă că figurile matematice au un loc în spațiu ca și lucrurile sensibile, ceea ce e absurd.

feluri ia naștere Numărul din principiile sale ¹⁴³. Oare procesul acesta are loc datorită amestecului ¹⁴⁴? Dar nu orice lucru poate fi amestecat. Afară de asta, produsul amestecului e deosebit de elementele din care a provenit și, în acest caz, Unul nu va mai exista ca ceva aparte, nici ca o realitate deosebită, cum pretind acești filozofi. Dar atunci Numerele iau oare naștere printr-o juxtapunere, ca o silabă? Dar juxtapunerea presupune în mod necesar o alăturare, și atunci cugetarea va primi separat Unitatea și Multiplicitatea ¹⁴⁵, iar Numărul va fi, în acest caz, un agregat în care se deosebește Unitatea și Multiplicitatea sau Unul și Inegalul ¹⁴⁶. Apoi, întrucît orice lucru ce provine din ceva ia naștere sau din elementele imanente lucrului produs, sau din ceva exterior lui, ne întrebăm: în care din aceste două feluri va lua naștere Numărul? Din elementele imanente nu poate proveni, căci acest proces are loc numai la ființele ce-și datoresc existența unui fenomen de generare ¹⁴⁷. Sau cumva numărul ia naștere din sămînță? Dar din Unul, care este indivizibil, nu e cu putință să se desfacă ceva spre a da naștere Numărului ¹⁴⁸. Sau am putea să ne explicăm nașterea Numărului ca dintr-un contrariu, care dispare în fața contrariului său? Însă, în asemenea cazuri, trebuie să presupunem persistența unui substrat care suferă această schimbare ¹⁴⁹. Deoarece însă unii ¹⁵⁰ iau pe Unul ca contrariu al Pluralității, iar alții ¹⁵¹ ca contrariu al Inegalității, aceștia socotindu-l pe Unul ca avînd funcție de Egal, urmează că ei fac să provină Numărul din niște contrarii. Atunci, va trebui să existe un substrat permanent din care, împreună cu unul dintre contrarii, e format sau a luat naștere Numărul ¹⁵². Apoi, cum se face că orice ființă care provine din contrarii sau care cuprinde în sine contrarii, este supusă pieirii.

¹⁴³ În acest pasaj, Aristotel îi are în vedere pe platonicieni, dar în special pe Speusip, care susține și el că numărul are o existență separată, deși nu recunoaște existența și a Numerelor ideale, ci numai aceea a celor matematice.

¹⁴⁴ Despre condițiile necesare ale oricărei amestec Aristotel tratează în *Despre naștere și distrugere*, I, 10, 328 a, 30 și urm.

¹⁴⁵ Care sînt, după cum am văzut, pentru platonicieni, cele două principii ale numerelor.

¹⁴⁶ Aristotel a dat ca termen analogic silaba. Dar într-o silabă, juxtapunere de litere, deosebim fiecare literă. Tot astfel ar fi cu juxtapunerea principiilor numerelor: principiile ar rămîne deosebite.

¹⁴⁷ Iar Numerele sînt veșnice.

¹⁴⁸ Din animalul generator se desface ceva, anume sămînța, parte din el. Or, Unul este indivizibil, nu are părți.

¹⁴⁹ Trecerea la contrarii implică persistența unui substrat material permanent, așa cum s-a arătat în XII (A), 1, 1069 b, 3.

¹⁵⁰ Speusip.

¹⁵¹ Platon.

¹⁵² Contrariile se distrug unul pe celălalt. Nici unul dintre principiile contrarii care generează Numerele nu poate constitui materia celuilalt. Deci în mod greșit platonicienii indică Diada nedeterminată sau varietățile ei ca principiu material al Numerelor.

chiar dacă aceste contrarii, în năzuința lor de a produce lucrul respectiv, s-au sleit unul pe altul, în vreme ce Numărul singur e scutit de riscul pieirii ¹⁵³? În privința aceasta nu ni se spune nimic. Și totuși, contrariul, fie că e interior sau exterior compusului, lucrează la distrugerea acestui lucru ¹⁵⁴, tot așa cum Cearta ¹⁵⁵ distruge Amestecul, concluzie ce, de altfel, nu era necesară, pentru că în sistemul acesta Cearta nu e contrariul Amestecului ¹⁵⁶.

Tot așa nu s-a precizat în ce chip Numerele joacă rolul de cauze ale substanțelor ¹⁵⁷ și ale ființei. Oare ele au această funcție ca niște limite, așa precum, de pildă, punctele alcătuiesc mărimile, în felul în care lucră Euritus, care știa să ne arate ce număr corespunde fiecărui lucru, afirmând că omului, de exemplu, îi corespunde cutare număr, iar calului cutare alt număr și, imitând chipurile plantelor cu ajutorul unor pietricele, după procedeul acelor care reduc numerele la anumite figuri geometrice sau triunghiul și dreptunghiul la anumite numere? ¹⁵⁸ Sau poate se pretinde că Numărul joacă rolul de cauză pentru că armonia ¹⁵⁹ este un raport numeric și pentru că omul și orice alt lucru este de asemenea un raport numeric? Dar pe de altă parte ne întrebăm: oare însușirile — cum sînt, de exemplu, albul, dulcele, caldul — cum ar putea ele fi niște numere? Că Numerele nu sînt nici esența și nici cauze ale formei e lucru limpede, căci esența este forma ¹⁶⁰, iar numărul este doar materia. De pildă, numărul constituie substanța cărnii sau a osului, întrucît în acestea se cuprind, respectiv *trei părți de Foc și două de Pămînt*. Un număr, oricare ar fi el, este alcătuit din oarecare părți, fie părți de Foc, fie de Pămînt, fie din unități, dar substanța lucrului ¹⁶¹ constă în raportul cantităților din ames-

¹⁵³ Numărul ar trebui să fie și el perisabil, pentru a împărtași legea comună.

¹⁵⁴ Adică contrariul nu distruge numai contrariul, cum s-a spus *supra* 4, 1092 a, 3, ci distruge amestecul chiar în care a intrat contrariul său.

¹⁵⁵ La Empedocle.

¹⁵⁶ Lui Aristotel îi apare ca o întărire faptul că nu este obligatorie concluzia lui Empedocle, dacă am admite că contrariul distruge numai contrariul, căci nu Amestecul este contrariul Certei, ci Iubirea.

¹⁵⁷ Ale substanțelor sensibile. Tricot, după Ps. Alex., 826, 31.

¹⁵⁸ Euritus din Cretona pitagorician, discipol al lui Filolau aplica numerele la ființe desenînd conturul acestora și marcîndu-l cu pietricele colorate, pe care le număra apoi, atribuind numărul astfel găsit ființei respective. Mai în general numărul se putea traduce printr-o figură, fiecare unitate fiind reprezentată printr-un punct, iar punctele fiind grupate în triunghiuri, dreptunghiuri etc. Și, invers, elementele geometriei se interpretau pe bază de numere, linia corespunzînd cu 2, suprafața cu 3, volumul cu 4. Despre această metodă de reprezentare a pitagoricienilor se găsesc ecouri la Platon, *Theaitetos*, 147 e, sau la Aristotel, *Metaf.*, V (Δ), 14, 1020 b, 3, și în *Fiz.*, IV, 4, 203 a, 13, dar și comentatori; cf. și Dan Bădărău, *Le nombre chez les premiers Pythagoriciens* în „Acta Logica”, nr. 1, 1962.

¹⁵⁹ Acordul muzical.

¹⁶⁰ *Logos*, raport. Vezi *infra* rîndul 21.

¹⁶¹ În înțeles de substanță formală.

tec ¹⁶². Însă acesta nu mai e un număr, ci un raport al amestecului de numere, fie că e vorba de numere corporale, fie că e vorba de orice alt fel de numere ¹⁶³. Prin urmare, numărul, fie că e vorba de număr în genere, sau de cel compus din unități, nu e nici cauză eficientă, nici materie, nici proporție, nici forma lucrurilor. El nu e nici cauza finală a lor.

CAPITOLUL 6

Ne-am mai putea întreba și care e binele ce s-ar putea scoate de pe urma numerelor din faptul că alcătuirea lor se face potrivit unui număr, fie că acest număr e ușor de socotit ¹⁶⁴, fie că e un număr nepereche ¹⁶⁵. Într-adevăr, un amestec de hidromel nu e mai sănătos prin aceea că amestecul se face în proporție de trei ori trei; dimpotrivă, el va fi mai bun când e subțiat cu apă, fără nici o proporție anumită, decît atunci cînd, fiind făcut după o proporție, rămîne prea tare ¹⁶⁶. Apoi, raporturile ce dirijează amestecurile constau din adunarea numerelor, nu din înșeși acele numere ¹⁶⁷. Un amestec se exprimă prin $3 + 2$, nu prin 3×2 , căci la înmulțire obiectele supuse acestei operații trebuie să fie neapărat de același gen ¹⁶⁸. Astfel, la înmulțire, produsul dintre A , B și C trebuie să aibă ca măsură pe A , iar la înmulțirea dintre D , E și Z , produsul rezultat să aibă ca măsură pe D , în așa fel ca toate produsele în care intră același factor să poată fi măsurate cu ajutorul acestui factor. Atunci numărul Focului nu va putea fi $B \times E \times B \times Z$ (ci $B + E + G + Z$) și nici al Apei 2×3 ¹⁶⁹.

¹⁶² Dacă raportul numeric ar fi altul, dacă am avea adică o altă proporție de elemente (foc, pământ etc.), am avea alte corpuri (decît osul, carnea etc.).

¹⁶³ Anume matematice. Putem adică avea, ca la pitagoricieni, numere sensibile, elemente ale corpurilor concrete, sau numere alcătuite din unități abstracte, matematice.

¹⁶⁴ Εὐλόγιστος. Dacă luăm de bun sfîrșitul propoziției, ar reieși că numărul ușor de socotit ar fi numărul pereche, construit prin simplă duplicare.

¹⁶⁵ Această primă secțiune a cap. 6 este confuză, făcînd aluzie la diferite teorii pitagoriciene care nu se mai pot reconstitui.

¹⁶⁶ Hidromelul se prepara în antichitate amestecîndu-se miere cu apă căldică în proporții egale. Aristotel vrea să zică că pregătirea acestui amestec prin respectarea riguroasă a proporțiilor date este secundară pentru sănătatea aceluia care-l consumă și că este mai prielnic sănătății dacă băutura nu e prea tare și e subțiată cu apă.

¹⁶⁷ Un raport de la număr la număr este ca o înmulțire; dar amestecul unor materiale după proporții nu înfățișează o înmulțire, ci o adunare.

¹⁶⁸ Nu putem înmulți mere cu alune.

¹⁶⁹ Întreg acest expozeu ne este inaccesibil, fiindcă presupune anumite cunoștințe în legătură cu fizica matematică a grecilor vechi, care nu ne stau la dispoziție. Reținem, în tot cazul, că dacă înmulțim un număr cu altele, acestea din urmă aparțin genului celui dintîi (adică merele se înmulțesc tot cu mere); tot acest lucru

Afară de aceasta, dacă orice lucru e în chip necesar părtaş la număr, se va întâmpla neapărat ca multe lucruri să fie identice, și același număr să corespundă cutărui lucru și totodată cutărui alt lucru. Oare numărul e cauza obiectului, și el pricinuieste existența lui, sau acesta nu e limpede? Să presupunem că există un număr ce corespunde mișcărilor de translație ale Soarelui, un altul corespunzând mișcărilor Lunii și altul corespunzând duratei vieții fiecărui animal. Ce se opune atunci ca unele din aceste numere să fie pătrate, altele cubice, altele egale, altele duble? Nu se va pune nimic, ci numerele ar trebui să se învîrtească în cadrul acestor posibilități, dacă e adevărat că totul participă la număr și că e cu puțință ca mai multe lucruri deosebite să corespundă aceluiași număr ¹⁷⁰. Așa că, dacă mai multe lucruri anumite le-ar fi comun același număr, acestea, avînd aceeași formă de număr, ar fi identice unele cu altele, ceea ce ar face, de pildă, ca Soarele să fie tot una cu Luna.

La urma urmei, de ce ar fi numerele cauza lucrurilor? Sînt șapte vocale ¹⁷¹, șapte coarde sau tonuri; Pleiadele sînt șapte, animalelor — unora, cel puțin, dar nu tuturor — li se schimbă dinții la șapte ani, iar Comandanții ce au venit contra Tebei erau șapte ¹⁷². Oare felul de a fi al numărului șapte e pricina faptului că cei veniți să asedieze Teba erau șapte sau a faptului că constelația Pleiadelor constă din șapte stele? Nu oare mai degrabă faptul că porțile Tebei erau în număr de șapte, sau vreo altă pricină oarecare? După cum, cînd e vorba de Pleiadă, faptul că noi numărăm în ea șapte stele, iar în Carul Mare numărăm douăsprezece, iar alte popoare numără mai mult decît atîtea ¹⁷³? Se mai spune de asemenea că consonantele duble Ξ , Ψ și Z ¹⁷⁴ sînt trei la număr, pentru că și acordurile muzicale sînt trei ¹⁷⁵, dar nu se ține seama că ar putea să existe ne-numărate consonante de acest fel, căci am putea, de pildă, să însemnăm consonantele G și R prin același semn ¹⁷⁶. Dacă spunem că fiecare din

mai implică și că primul număr nu poate să reprezinte cînd un lucru, cînd altul (focul va fi 2 înmulțit cu alte numere, dar apa nu va putea fi tot 2 înmulțit cu alte numere, chiar dacă acestea din urmă nu sînt aceleași cu numerele care înmulțesc pe 2 în cazul focului).

¹⁷⁰ Numerele și combinațiile lor nu întrec o oarecare limită, iar lucrurile sînt în cantități nelimitate.

¹⁷¹ Alfabetul grecesc cunoaște a , e scurt, e lung, o scurt, o lung, i și y .

¹⁷² La pitagoricieni numărul șapte, singurul care nu este nici produs, nici factor în sînul Decadei, avea o însemnătate deosebită.

¹⁷³ Caldeenii și babilonienii, după Ps. Alex.; după Sirianus și egiptenii.

¹⁷⁴ Se pronunță respectiv KS , PS și DS sau SD .

¹⁷⁵ Cvînta, carta și octava. Cea dintîi ar corespunde (Ξ), cvarta lui Z , iar octava lui Ψ .

¹⁷⁶ Mai precis, consonantele G și R ar putea fi grupate în GR și grupul reprezentat printr-un singur semn, așa cum grupul PS este reprezentat prin semnul unitar Ψ .

aceste consoane duble cunoscute este egală cu două consoane simple și că nu mai sînt și alte consoane care să aibă această însușire și dacă pricina acestui lucru stă în aceea că, nefiind decît trei regiuni ale gurii¹⁷⁷, se adaugă de fiecare dată la fiecare din aceste părți cite un s (sigma) acesta e motivul pentru care consoanele duble sînt numai trei¹⁷⁸, iar nu faptul că acordurile muzicale sînt trei la număr, nemaipunînd la socoteală faptul că acordurile pot fi mai multe decît trei, pe cînd consoane duble nu pot fi mai multe decît trei¹⁷⁹.

Acești filozofi seamănă cu acei vechi comentatori ai lui Homer¹⁸⁰, care observă micile asemănări, dar căroră le scapă cele mari. Unii dintre ei se desfată cu ghicitori de felul acesta, cînd afirmă : că cele două coarde mijlocii au una nouă tonuri, iar cealaltă opt ; că versul epic e ca șaptesprezece¹⁸¹, număr ce reprezintă suma acestor două coarde ; că, mai departe, partea stîngă a hexametruului se scandează pe opt silabe¹⁸² și că partea dreaptă ce rămîne are nouă silabe. Ei mai afirmă că distanța, în alfabet, de la *A* (Ifa) la *O* (mega) este aceeași ca între nota cea mai de jos și cea mai ascuțită a flautului și că numărul acesteia din urmă e egal cu acela al întregii zidiri a firmamentului. Merită să luăm seama cu cită ușurință primul venit poate să născocască și să expună astfel de asemănări din domeniul celor veșnice, de vreme ce unor astfel de oameni nu le e ușor să descopere astfel de raporturi chiar și în lumea celor vremelnice¹⁸³.

Dar însușirile proprii numerelor, însușiri atît de lăudate, și, în genere, cele contrare lor, precum și cele ale Obiectelor matematice, așa cum le concep unii care fac din ele cauze ale lucrurilor din natură¹⁸⁴, par că se evaporază din fața ochilor aceluia care le studiază din acest punct de vedere. Căci nici unul din aceste Obiecte matematice nu joacă rolul de

¹⁷⁷ Anume palatul gurii pentru gutarala Ξ , buzele pentru labiala Ψ și dinții pentru dentala Z .

¹⁷⁸ Cu alte cuvinte, consonantele duble grupează toate un σ și cite o consonantă simplă corespunzînd celor trei părți ale gurii.

¹⁷⁹ Acordurile muzicale elementare pot produce combinații noi multiple. Ross, II, 498.

¹⁸⁰ Printre acești vechi comentatori se pot cita Ferekide, Teagene, Metrodor din Lampsac, Anaxagora și Democrit. Cf. Tricot, 840.

¹⁸¹ Hexametruul întrunește cinci dactili, cuprinzînd 15 silabe, iar troheul final 2, ceea ce dă totalul de 17 silabe.

¹⁸² Pînă la cezura, în versul cu cezura pentamimeră, cum e primul hexametru din *Odiseea*.

¹⁸³ Aristotel arată că, în realitate, avem pure coincidențe de cifre, pe care interpretii lui Homer le prezintă ca analogii asupra cărora nu merită să ne adîncim.

¹⁸⁴ Aristotel îi are în vedere pe pitagoricieni. După cum arată Ps. Alex., 835, 24—26, pitagoricienii au stabilit liste de cupluri contrarii, una dintre coloane fiind afectată termenilor aflători sub semnul Binelui, cealaltă termenilor corespunzători afiliați Răului.

cauză în vreunul din sensurile pe care le-am stabilit despre principii¹⁸⁵. Dar după procedeele adoptate de ei, e limpede că Binele există și în numere și că în coloana Frumosului se află imparul, dreptul¹⁸⁶, egalul, și puterile anumitor numere¹⁸⁷. Căci este o corespondență între anotimpuri și cutare număr¹⁸⁸, iar toate celelalte analogii pe care le scoatem din teoremele matematice nu au decît această însemnătate¹⁸⁹, și de aceea fac impresia unor simple coincidențe. Ele sînt doar accidente, deși sînt înrudite între ele și alcătuiesc o unitate numai datorită analogiei dintre ele. O astfel de analogie se află în fiecare categorie a Ființei: ceea ce este noțiunea de drept în linie este netedul în suprafață, imparul — poate — în număr și albul în culoare. Afară de aceasta, nici Numerele ideale nu pot fi cauzele raporturilor armonice și ale lucrurilor de acest fel, căci, chiar dacă sînt egale între ele, Numerele ideale se deosebesc între ele ca specie, pentru că unitățile acestor numere diferă între ele¹⁹⁰. Așa că, cel puțin pentru aceste motive, nu putem face din numere Idei.

Iată consecințele teoriei și împotriva ei s-ar putea aduna și mai multe obiecții. Anevoioasele încercări de a explica generarea numerelor și faptul că în nici un chip nu le putem pune de acord par a constitui încă o dovadă că Obiectele matematice n-au o existență separată față de lucrurile sensibile, așa cum spun unii, și că nu ele sînt principiile Ființei¹⁹¹.

¹⁸⁵ Nici de cauză materială, nici de cauză formală, nici de cauză eficientă, nici de cauză finală. Trimiterea lui Aristotel se referă la V (Δ), 1 și 2.

¹⁸⁶ În accepția obiectelor geometriei.

¹⁸⁷ La pitagoricieni, care compun numerele cu unități figurate prin puncte, se deosebesc numere pătrate, triunghiulare, hexagonale etc.

¹⁸⁸ Primăvara este cvarta, vara octava etc.

¹⁸⁹ Legăturile sînt de simplă analogie, iar nu cauzale.

¹⁹⁰ Teoria Numerelor ideale nu admite că aceste Numere (Triada în sine, sau Hexada în sine etc.) sînt constituite prin adunarea de unități; ele nu pot fi deci comparate între ele pe baza numărului de unități componente (nu se admite de pildă că Triada în sine este egală cu jumătatea Hexadei în sine); ca atare, Numerele sînt inegale.

¹⁹¹ Pînă la sfîrșitul *Metafizicii* deci, Aristotel persistă în atitudinea sa antiplatoniciană. Numerele, ca și Ideile, nu au o existență separată față de lumea lucrurilor sensibile.

TABLA ANALITICĂ DE MATERII

Cartea I (A)

- Cap. 1. Treptele cunoașterii: percepția sensibilă, experiența, știința. Numai aceasta din urmă poate să ne instruiască. Deosebirea artei de știință. Concepția generală despre știința primă (filozofie)
- Cap. 2. Știința primă recunoscută ca atare de toți, este aceea care are ca obiect cauzele și principiul. Ea e îmbrățișată pentru ea însăși și e o știință divină. Mirarea începătorului se preschimbă în definitivă pricepere a necesității
- Cap. 3. Cele patru feluri de cauze. Filozofii naturaliști nu cunoșteau decât cauza materială, dar obiectul preocupării lor îi conducea în chip firesc spre cauza motrice. Inteligența lui Anaxagora este cauză motrice și finală
- Cap. 4. Dubla cauză motrice a lui Empedocle. Atomismul lui Leucip și Democrit
- Cap. 5. Sistemul matematic al pitagoricienilor. Doctrina unității preconizată de eleați. Parmenide. Rezumat
- Cap. 6. Platon în legătură cu Heraclit și cu pitagoricienii. Lumea Ideilor și aceea a numerelor.
- Cap. 7. În toate sistemele filozofice se întâlnesc numai cele patru cauze, ceea ce e o confirmare a doctrinei lui Aristotel despre principii
- Cap. 8. Critica filozofiei ioniene, a lui Empedocle, a lui Anaxagora și a pitagoricienilor.
- Cap. 9. Critica teoriei platoniene asupra Ideilor.
- Cap. 10. Considerație finală. Nimeni nu poate să mai descopere o altă cauză în afară de cele patru. Nimeni nu poate să distingă mai limpede aceste patru cauze una de alta.

Cartea II (α)

- Cap. 1. Dificultatea și ușurința filozofiei. Recunoștință pentru vechii cercetători. Filozofia e știința adevărului și anume a supremului adevăr
- Cap. 2. Nu există un șir infinit de cauze
- Cap. 3. Metoda filozofiei

Cartea III (B)

- Cap. 1. Prezentare provizorie a aporiilor
- Cap. 2. Toate principiile sînt obiectul unei științe sau al mai multora? Filozofia primă e datoare să considere și axiomele logice? Oare toate substanțele sînt obiectul unei singure științe? Numita știință e datoare să considere, pe lângă substanțe și accidente lor? Există așa numitele Idei și așa numitul termen mediu?
- Cap. 3. Genurile sau ultimele elemente ale lucrărilor sînt principii? Și dacă acelea (genurile) au acest rol, atunci care dintre ele? Cele mai de sus sau cele mai de jos?
- Cap. 4. Mai există ceva în afară de diferitele substanțe? Și dacă nu, cum e posibilă o știință? Le revine principiilor unitatea speciei sau cea numerică? Vremelnicul și Nevremelnicul au aceleași principii, sau acelea ale vremelnicului sînt și ele vremelnice? Oare Unul și Ființa sînt substanțe sau numai predicate ale altor substanțe?
- Cap. 5. Punctele, liniile, suprafețele, corpurile și numerele sînt sau nu sînt substanțe?
- Cap. 6. Cum trebuie să considerăm demonstrația pe care ne-o fac platonicienii cu privire la necesitatea de a admite Ideile? Principiile există potențial sau actual? Principiile sînt ele ca universalele sau ca ființele individuale?

Cartea IV (Γ)

- Cap. 1. Obiect al primei filozofii sînt principiile Ființei ca atare
- Cap. 2. Ființa în diferitele ei accepțiuni e obiectul unei științe care e datoare să ne arate felurile Ființei și a existentului cît și contrariile lor
- Cap. 3. Și axiomele logice țin de această știință. Primul principiu logic e acela al contradicției
- Cap. 4. Justificarea acestui principiu prin răsturnarea celor care îl contestă
- Cap. 5. Respingerea principiului înrudit al lui Protagora. Deosebirea dintre cele două feluri de adversari ai principiului contradicției
- Cap. 6. Din principiul contradicției rezultă că unui lucru nu i se pot potrivi în același timp două predicate contrarii
- Cap. 7. Principiul terțului exclus
- Cap. 8. Respingerea axiomei: Totul e adevărat, Totul e minciună, Totul e mișcare

Cartea V (Δ)

- Cap. 1. Diferitele accepțiuni ale termenului Principiu
- Cap. 2. Cauzele
- Cap. 3. Elementele
- Cap. 4. Natura

- Cap. 5. Necesarul
- Cap. 6. Unul
- Cap. 7. Ființa
- Cap. 8. Substanța
- Cap. 9. Identitate, Alteritate, Deosebire și Asemănare
- Cap. 10. Contradictoriul, Contrariul, Alteritatea specifică
- Cap. 11. Anterior și Posterior
- Cap. 12. Putința și Neputința. Posibilitatea și Imposibilitatea
- Cap. 13. Cantitatea
- Cap. 14. Calitatea
- Cap. 15. Relația
- Cap. 16. Perfectul
- Cap. 17. Limita
- Cap. 18. Termenul = potrivit cu
- Cap. 19. Rînduială
- Cap. 20. Stare
- Cap. 21. Afectul
- Cap. 22. Privațiunea
- Cap. 23. Faptul de „a avea“
- Cap. 24. Purcedere (din ceva)
- Cap. 25. Partea
- Cap. 26. Întregul
- Cap. 27. Ciuntirea (schilodirea)
- Cap. 28. Genul
- Cap. 29. Falsul
- Cap. 30. Accidentul

Cartea VI (E)

- Cap. 1. Împărțirea filozofiei și deosebirea filozofiei prime de celelalte discipline filozofice
- Cap. 2. Ființa prin accident
- Cap. 3. Cauzele Ființei prin accident
- Cap. 4. Adevărul și minciuna nu țin de această problemă

Cartea VII (Z)

- Cap. 1. Din tot ceea ce are caracterul de Ființă, substanța ocupă primul loc
- Cap. 2. Diferite opinii despre Ființă
- Cap. 3. Multe lucruri au pretenția de a fi substanță : esența intimă (a lucrului = quidditatea), generalul, genul și materia
- Cap. 4. Esența în sine (quidditatea)
- Cap. 5. Există o definiție pentru ceea ce nu are o existență independentă?
- Cap. 6. Identitatea quiddității cu obiectul său la lucrurile ce există în sine, dar nu și la acelea care există prin accident
- Cap. 7. Celc trei feluri de devenire. Orice devenire presupune o Ființă

- Cap. 8. Forma nu e supusă devenirii, ci numai compusul din formă și materie. Dar pe acest principiu nu se poate întemeia teoria Ideilor
- Cap. 9. De ce unele lucruri pot lua naștere sau prin sine sau datorită artei, iar altele nu? Ce ia naștere dintr-un omonim. Precum nu este supusă devenirii forma, tot astfel nu-i sînt supuse nici categoriile
- Cap. 10. Întregul și părțile sale. Deosebirea dintre părțile trebuitoare la alcătuirea unei definiții și dintre celelalte. Raportul de prioritate dintre întreg și părțile sale
- Cap. 11. Deosebirea dintre părțile trebuitoare la forma unui obiect și a acelor trebuitoare pentru obiectul concret, și dintre părțile respectiv trebuitoare sau netrebuitoare pentru alcătuirea definiției
- Cap. 12. Pe ce se întemeiază unitatea definiției?
- Cap. 13. Generalul (universalul) nu este independent
- Cap. 14. Respingerea teoriei Ideilor
- Cap. 15. Despre un singur lucru, fie sensibil sau nu, nu putem face o definiție
- Cap. 16. Părțile unei viețuitoare nu sînt de sine stătătoare, și tot atît de puțin și Ființa. Greșală fundamentală a teoriei Ideilor
- Cap. 17. Substanța lucrurilor materiale nu constă în elementele lor materiale ci în forma lor

Cartea VIII (H)

- Cap. 1. Recapitulare
- Cap. 2. Materia lucrurilor sensibile e de sine stătătoare
- Cap. 3. Forma lucrurilor sensibile este reală
- Cap. 4. Despre materie
- Cap. 5. Continuare
- Cap. 6. Pe ce se întemeiază unitatea definiției?

Cartea IX (Θ)

- Cap. 1. Felurile Ființei în puțință
- Cap. 2. Putința dotată cu rațiune și puțința lipsită de rațiune
- Cap. 3. Combaterea megaricilor care nu fac deosebire între Ființa în puțință și cea în act
- Cap. 4. Posibilul și imposibilul
- Cap. 5. Diferitele feluri ale posibilului
- Cap. 6. Deosebirea dintre potențialitate și actualitate, dintre posibilitate și puțință, dintre actualitate și mișcare
- Cap. 7. Cînd poate un lucru să fie considerat în puțință? Denumirea lucrurilor după ființa lor potențială sau după materia cea mai apropiată
- Cap. 8. Actualul e anterior potențialului
- Cap. 9. În Bine actualitatea e mai bună decît potențialitatea, în Rău, invers
- Cap. 10. Adevărul și minciuna

Cartea X (I)

- Cap. 1. Cele patru feluri ale Unului. Unitatea e indivizibilitate. Unul ca măsură
- Cap. 2. Unul nu e de sine stătător
- Cap. 3. Unul și Multiplu, Identicul și Asemănătorul, Altul și Deosebitul
- Cap. 4. Contrariul și raportul în care se află cu contradicția și cu negația
- Cap. 5. Raportul dintre Egal și Mai marele cît și Mai micul
- Cap. 6. Raportul dintre Unul și Multiplu
- Cap. 7. Mijlociul și Mijlocul
- Cap. 8. Alteritatea specifică
- Cap. 9. Ce deosebiri justifică un alt mod de a fi după speță?
- Cap. 10. Deosebirea de gen dintre vremelnic și veșnic și consecințele împotriva teoriei Ideilor

Cartea XI (K)

- Cap. 1. Aporiile
- Cap. 2. Continuare
- Cap. 3. Obiectul filozofiei prime
- Cap. 4. Raportul dintre filozofia primă și știința naturii și matematică
- Cap. 5. Principiul contradicției
- Cap. 6. Respingerea axiomului lui Pitagora. Principiul terțului exclus
- Cap. 7. Împărțirea filozofiei și deosebirea dintre filozofia primă și celelalte discipline filozofice
- Cap. 8. Ființa prin accident și cauzele ei. Adevărul și falsul. Întîmplarea
- Cap. 9. Mișcarea
- Cap. 10. Infinitul nu are o ființă în sine și nu apare în lumea sensibilă
- Cap. 11. O mai precisă determinare a mișcării. Nașterea și pieirea nu constituie o mișcare
- Cap. 12. Cele trei feluri de mișcare

Cartea XII (Λ)

- Cap. 1. Substanța și felurile ei
- Cap. 2. Orice mișcare presupune o altă mișcare
- Cap. 3. Nici materia nici forma nu sînt supuse devenirii. Deosebirea dintre formă, materie și produsul rezultat din îmbinarea lor. Cauze simultane și premergătoare
- Cap. 4. Lucruri deosebite au elemente deosebite, dar, într-un anumit sens, identice. Cauza motrice
- Cap. 5. Cauzele substanței sînt și cauzele accidentelor. Raportarea diferitelor cauze la opoziția dintre actualitate și potențialitate. Cauze generale sau identice ale lucrurilor și deosebite cauze ale lucrurilor singuratice

- Cap. 6. Necesitatea existenței unei substanțe veșnice, nemișcate și reale ca pricină a mișcării cerului și a nașterii și pierii
- Cap. 7. Această substanță e divinitatea, care, într-o continuă activitate se gîndește pe sine însăși
- Cap. 8. Cîte feluri de divinități de sine stătătoare există?
- Cap. 9. Divinitatea se gîndește pe sine însăși
- Cap. 10. Perfecțiunea îi revine lumii ca principiu transcendent sau immanent sau ca ambele? Dificultățile pe care le întîmpinăm la alte sisteme filozofice

Cartea XIII (M)

- Cap. 1. Mersul cercetării cu privire la întrebarea dacă Numerele și Ideile sînt de sine stătătoare
- Cap. 2. Elementul matematic nu există nici ca ceva de sine stătător în lucruri, nici ca atare pe lângă lucruri
- Cap. 3. Pomenitul element se reduce la o abstracție scoasă din lucruri
- Cap. 4. Cum a ajuns Platon la teoria sa despre Idei? Ea nu poate fi acceptată
- Cap. 5. De asemenea Ideile nu pot fi socotite drept cauze ale lucrurilor
- Cap. 6. Deosebitele teorii despre Numerele ideale
- Cap. 7. Cercetarea și respingerea acestor teorii, în forma în care ele apar la Platon
- Cap. 8. Platonicienii și pitagoricienii
- Cap. 9. Despre principiile geometricului. Incapacitatea acestei teorii de a ne explica nașterea numerelor și mărimile spațiale. Idelle sînt totodată și ceva general și individual
- Cap. 10. Posibilitatea științei

Cartea XIV (N)

- Cap. 1. Lucrurile veșnice nu pot avea ca principiu elemente contrarii
- Cap. 2. Cercetarea doctrinei platonice din acest punct de vedere și încercarea de a o explica. Imposibilitatea de a demonstra existența *în și prin sine* a numerelor
- Cap. 3. Deși eternitatea nu poate să aibă un început și o naștere, platonicienii și pitagoricienii li atribuie o obîrșie
- Cap. 4. Cum se prezintă principiile față de Ideea binelui
- Cap. 5. Cum putem concepe nașterea Numerelor ideale din elemente?
- Cap. 6. Cum pot Numerele ideale să fie cauze ale lucrurilor?

Notă Tabla analitică de materii a *Metafizicii* este întocmită de St. Bezdechi după Kirchmann.

INDICE ALFABETIC

de lucruri și nume

A

- absolut 75
accident 67, 75, 78, 121, 122, 126, 139, 140,
181, 204, 205, 211, 214, 225, 226, 253,
294, 332, 335, 354, 442, 448
accidentele Ființei 342, 343
accidentalul 163, 177
aceiași 101, 177
act(ul) 103, 215, 270, 271, 272, 279, 280,
281, 285, 286, 290, 291, 292, 293, 294,
295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 350,
358, 374, 379, 382, 383, 385, 444
acte contrarii 300
actual 103, 123, 141, 280
actul Binelui 300
actul de contemplație 387
actul de a gândi 394
actul inteligenței 387
actul științei 438
acțiunea 75, 80, 91, 103, 175, 291
adevărat 153
adevărul 58, 74, 94, 95, 109, 143, 144, 147,
148, 152, 153, 155, 158, 215, 301, 302,
303, 347
afect 195, 197
afirmat 155
afirmație 101, 105, 141, 142, 154, 156, 158,
215, 345
afirmații contradictorii 346
agent dinafară 239
- Alcmeon 67
alteritatea 180, 313, 314, 328, 329
altul 178, 314, 331, 441, 442
amestec 76, 77, 78, 81
Anaxagora 60, 62, 64, 74, 78, 85, 141, 146,
148, 157, 223, 349, 374, 383, 396, 412, 455
Anaximandru 374
Anaximene 60
anterior 77, 180, 181, 182, 294
Antistene 203, 273
Archytas 271
argument „al treilea om“ 82, 255, 410
Aristip 104
aritmetica 54, 87, 389, 449
aritmicianul 133
armonia 66, 86, 108
armonia întregului 395
arta 50, 52, 375
asemănare 101, 191, 313, 332
asemănător 129, 178, 189, 314
astronomia 79, 108, 209, 389, 400
atomistii 430
atribut(e) 73, 120, 140, 251, 264, 357, 420
atribute contrarii 179, 257
atribute esențiale 407
atribute în sine 227
atribute opuse 179
axiome 105, 106, 132, 133, 403, 450

B

- Binele 55, 58, 63, 74, 75, 104, 161, 163, 168,
169, 188, 321, 322, 335, 347, 385, 387,
394, 396, 408, 428, 454, 457, 460, 463
Binele absolut 55
Binele aparent 384
- Binele în act 300
Binele în sine 230, 455
Binele real 384, 385
Binele suprem 394, 455
bun 67, 68, 103, 112

C

- Calitate(ăți)** 83, 187, 188, 210, 218, 223, 225, 226, 228, 232, 240, 255, 279, 281, 298, 311, 312, 356, 366, 371, 380, 441, 442, 445, 446, 448
calitatea de Ființă 226
calitatea pasivă 369
calități sensibile 269
cantitate (cantități) 112, 175, 185, 186, 210, 218, 223, 225, 226, 240, 279, 281, 298, 307, 309, 311, 312, 348, 355, 366, 371, 441, 442, 445, 446, 448, 449
calitativul 447
cantitatea în act 358
cantitatea prin accident 186
cantitatea în putință 358
cantitatea în sine 186
capătul procesului 114
caracter de esență 225
caracter de existență 101
caracter de generalitate 103
categorii 218, 223, 225, 226, 232, 240, 279, 281, 301, 307, 311, 312, 356, 366, 371, 377, 446
categoriile de cauze 162
categoria calitate 366, 369, 446, 448
categoria cantitate 366, 369, 446, 448
categoriile Ființei 463
categoria loc 366, 369
categoria stare activă 366
categoria stare pasivă 366
categoriile de principii 117
cauza(e) 51, 52, 54, 55, 56, 58, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 84, 86, 89, 92, 95, 96, 98, 99, 103, 104, 105, 113, 115, 116, 127, 161, 162, 163, 164, 169, 184, 206, 209, 213, 214, 263, 264, 265, 272, 275, 278, 283, 306, 307, 335, 350, 354, 355, 374, 377, 378, 380, 383, 384, 398, 446, 447, 448
cauze accidentale 163, 164, 212, 355
cauza actuală 164
cauza ajutoare 168, 169
cauza corporală 69
cauza eficientă 234, 265, 279, 376, 381, 396
cauza finală 96, 97, 192, 215, 265, 270, 275, 276, 296, 335, 385, 396
cauza(e) formală(e) 75, 104, 275, 276, 376, 396
cauza generală 163
cauza imediată 378
cauza individuală 164
cauze inteligibile 81
cauza în sine 102, 355
cauza(e) materială(e) 58, 63, 69, 275, 396
cauza mijlocitoare 96
cauza mișcătoare 63, 162, 275, 280
cauze motrice 215, 275, 276, 380, 381, 396, 398
cauze neuniversale 380
cauza particulară 163
cauze potențiale 164
cauza primară 239
cauza primă 53, 57, 96, 104, 383, 384, 434
cauze reciproce 162
cauze sensibile 81
cauza supremă 126
cauza ultimă 101
cauze universale 380
cearta 116, 383
cercetare 90, 94, 101, 107, 129, 265
cognoscibil 54, 104
compoziția materiei 269
compus 102
compusul concret 244
compus de elemente 272
compusul materie-formă 272, 340, 379
conceptul 83
concepția 234
conceptual 68
concluzia silogistică 169
conexiune naturală 166
consecutiv 370
continguu 370
continuitate 306, 370
continuul 170, 306, 370, 398
contradictorii 364
contradicția 154, 155, 317, 318, 326, 364
contrarietatea 101, 103, 129, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 326, 329, 330, 331, 332, 349, 364
contrarietățile Ființei 342
contrarietate(ăți) primă(e) 317, 343
contrariu(i) 68, 129, 130, 131, 132, 180, 233, 277, 284, 299, 300, 301, 302, 307, 315, 316, 318, 319, 324, 325, 327, 329, 331, 342, 350, 357, 364, 370, 373, 395, 396, 397, 398, 409, 439, 441, 456, 457
contrarii prime 319, 327, 329, 332
conținut 370, 398
corp(uri) 65, 66, 69, 76, 77, 80, 88, 90, 108, 109, 110, 120, 121, 219, 267, 272, 298, 362, 363, 374, 377, 398, 403, 450, 451
corporal 69, 74, 76
corporalitate 372
Cratylus 71, 149
creștere 166, 373
criteriul judecării 144
cugetare 386
cunoaștere 51, 54, 55, 57, 84, 91, 98, 104, 105, 107, 108, 113, 206, 230, 409
cunoaștere rațională 49, 147
cunoaștere sensibilă 310
cunoștință(e) 92, 94, 104

D

- definiția(i) 70, 71, 84, 91, 97, 110, 155, 157, 158, 203, 208, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 231, 242, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 259, 260, 261, 262, 267, 270, 271, 273, 274, 278, 331, 342, 349, 394, 409, 435
- Democrit 64, 146, 147, 256, 269, 374, 409
- demonstrația(i) 91, 104, 105, 107, 109, 135, 136, 152, 165, 169, 259, 336, 349, 351, 436, 438
- deosebire(i) 65, 268, 269, 270, 271, 315, 316, 317, 332
- deosebiri specifice 111
- deosebitul 101, 129, 132, 315, 441
- determinare(ări) 102, 106, 113, 127, 139, 145, 252, 258
- devenire 58, 62, 65, 75, 85, 96, 98, 114, 123, 232, 233, 235, 285, 296, 318, 397
- devenirea absolută 269
- devenirea devenirii 368
- devenirea relativă 269
- diada 73, 74, 83, 84, 87, 271, 272, 410, 414, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 428, 430, 431, 432, 442, 444, 446, 451, 452
- dialectica 73, 131, 343, 372, 409
- dialecticieni 102, 130
- diferențe 111, 202, 251, 252, 253, 326, 329, 336, 337
- diferența maximă 317
- diferența perfectă 317
- diferențe prime 343
- diferența specifică 165, 251, 257, 260, 328, 329, 330, 331, 332
- diferența ultimă 252, 253, 342
- Diogene 60
- dispoziție 184
- distrugere 365
- divinitatea 56, 115, 116, 352, 387
- divizibil 98, 312, 313
- diviziune(i) 98, 253, 329
- diviziunea contrariilor 313
- doctrina Ideilor 413, 434
- domeniul sensibil 79, 149, 151
- dorința 62, 379
- dualitate 83
- Dumnezeu 56, 69, 387

E

- efectul ultim 354
- egalul 129, 189, 191, 319, 320, 321, 440, 441, 458
- egalitatea 128, 191, 313
- element(e) 58, 60, 64, 65, 66, 67, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 86, 87, 88, 90, 92, 93, 96, 102, 109, 110, 115, 117, 118, 119, 123, 126, 161, 162, 164, 165, 166, 206, 218, 224, 261, 263, 265, 266, 272, 306, 307, 336, 361, 377, 378, 379, 380, 412, 429, 435, 436, 437, 440, 444, 454, 457
- elemente contrarii 214
- elementul divin 209, 387
- elemente intermediare 107, 110
- elemente matematice 122
- elemente materiale 64, 68, 123, 243, 247, 252
- elemente prime 75, 77, 434
- elementul productiv 127
- elemente simple 76
- Empedocle 60, 63, 74, 77, 78, 92, 102, 110, 116, 117, 147, 374, 383, 396, 455
- entelehia 286
- entitate 73, 88
- enunț 225
- enunțare adevărată 154, 155, 156, 158
- esență 70, 74, 76, 81, 92, 96, 130, 139, 192, 207, 217, 218, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 243, 249, 250, 253, 259, 260, 264, 265, 272, 273, 459
- esența Ființei 70, 91
- esență în act 303
- esența materiei 396
- esența permanentă 97, 161, 162, 208, 223
- esență primă 231, 392
- Eudoxos 85, 412
- exemplar 72
- exemplar concret 247, 432
- exemplar individual 112, 250
- existentul 102, 116, 120, 147, 148, 152, 153
- existentul accidental 354
- existentul necesar 151, 354
- existența 58, 75, 98, 109, 120, 265, 279, 311, 315
- existența actuală 122, 176
- existența(e) matematică(e) 90
- existența potențială 122, 176
- experiența 50, 52
- explicarea 64, 76
- extremele contradicției 157

F

- facerea lumii 64
 factorul extern 378
 fals 153, 154, 202, 203, 204, 215, 287, 301, 302
 feluri 98, 101
 fenomen(e) 69, 146
 (a) fi 225, 269, 270
 figura(i) 107, 109, 112, 269, 276, 300, 301
 fiindul 175
 Ființa 65, 68, 69, 70, 73, 75, 85, 91, 92, 95, 102, 110, 111, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 135, 141, 142, 146, 156, 159, 175, 179, 182, 193, 206, 210, 215, 216, 217, 218, 226, 262, 263, 265, 270, 279, 281, 301, 302, 303, 311, 314, 315, 332, 336, 337, 338, 342, 343, 346, 347, 355, 373, 377, 398, 441, 445, 446, 447, 463
 Ființă determinată 255
 Ființa ca accident 216, 355
 Ființa în act 210
 Ființa în genere 353
 Ființa în potență 457
 Ființa în sine, 107, 174, 230, 303, 354, 445
 Ființa în stare de potențialitate 176, 210
 Ființă materială 60
 Ființa prin accident 174, 210, 216, 353, 355
 Ființa supremă 397
 Ființa veșnică 338
 ființe eterne 115, 116
 ființe imperceptibile 79
 ființe însuflețite 188
 ființe matematice 245
 ființe naturale 439
 ființe perceptibile 79
 ființe pieritoare 117
 ființe supuse devenirii 444
 ființe veșnice 444
 ființe vremelnice 115, 116, 117
 filozofia 53, 54, 89, 95, 101, 104, 128, 130, 131, 334, 335, 342, 343
 filozofia primă 133, 209, 210, 336, 343
 filozofii 54, 55, 92, 106, 115, 128, 130
 filozofii italici 70, 71, 74
 filozofii naturii 68, 80, 90, 165
 filozofii naturaliști 310, 346, 361
 finalitatea 355
 finitul 67, 68, 70, 80, 453
 fizica 133, 207, 208, 209, 336, 342, 343, 351, 352, 353
 forma 65, 72, 74, 84, 114, 161, 167, 198, 202, 220, 221, 222, 233, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 253, 258, 259, 263, 271, 272, 273, 276, 278, 279, 280, 293, 296, 305, 309, 313, 314, 318, 329, 330, 331, 338, 340, 342, 356, 375, 376, 378, 379, 380, 398, 428, 429, 440, 459
 forma substanțială 167
 forme individuale 114
 forma proximă 375
 forme specifice 78
 forme universale 380
 frumosul 63, 161, 230, 231, 387, 408, 454, 463

G

- gen(uri) 82, 85, 88, 90, 95, 102, 107, 109, 110, 112, 132, 133, 154, 165, 201, 202, 251, 252, 256, 258, 260, 267, 268, 270, 311, 315, 316, 322, 325, 326, 327, 328, 329, 337
 gen particular 209
 generalitate 103, 113
 generalul(ele) 51, 54, 90, 115, 124, 255, 435
 generator 116, 201
 genurile cele mai generale 110
 genuri inferioare 251, 252
 genuri prime 110, 111, 113, 240, 251
 genuri supreme 336
 genurile ultime 110, 111
 genuri universale 165
 geometria 54, 89, 91, 105, 108, 209, 389, 402
 geometrii 108, 133, 210
 gîndire 89, 145, 148, 155, 208, 385, 386
 gîndirea divină 394
 gîndirea în sine 386
 gînditul 113
 greșala 145

H

- Herculit 60, 71, 134, 149, 157, 345, 349, 361, 409
 Hippasos 60
 Hippon 59
 homeomerii 60, 74

I

- Idei 71, 72, 73, 74, 75, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 89, 90, 97, 101, 107, 108, 109, 122, 123, 218, 230, 231, 238, 247, 248, 256, 257, 258, 260, 261, 263, 267, 268, 278, 291, 299, 310, 333, 335, 376, 382, 388, 397, 398, 399, 403, 408, 410, 411, 412, 413, 416, 417, 421, 422, 423, 426, 427, 431, 432, 434, 435, 437, 449, 451, 456
- ideea Binelui 97
- idei generale 409
- idei hipostaziate 449
- idei imanente 84
- idei în sine 278, 400
- identical 129, 132, 177, 178, 189, 441
- identitate 101, 113, 128, 180, 313
- immanent 103
- imposibilul 184, 185, 190, 193, 283, 286, 287
- incorporal 74, 76
- individualul 51, 103, 111, 181, 261, 429, 435
- individul 102, 113, 244, 249, 306
- indivizibil 111, 119, 306, 312, 313, 329
- indivizibilitate 306
- indiviziune 112, 251
- inducția 91, 315, 319, 329, 351, 364, 409
- inegalul 120, 313, 320, 440, 441, 442, 444, 456, 458
- infinitul 67, 68, 70, 73, 74, 80, 98, 359, 360, 361
- intelectul 376, 386
- inteligența 64, 66, 75, 78, 355, 379, 396, 455
- inteligența divină 392, 393, 394
- inteligibilul 384, 385, 386
- intenția 161
- intermediar(i) 72, 90, 108, 111, 321, 322, 327, 328, 370
- intermediarii contrariilor 327, 364
- invizibilul 190
- ipoteza 351
- ipoteza coexistenței 279
- iubirea 62, 63, 64, 75, 116, 131

Î

- înfățișare 65, 114, 167, 305, 338, 340
- însușiri 58, 107, 120, 123, 221, 248, 255, 379, 405, 442
- însușiri accidentale 83, 231, 294
- însușiri contrarii 153, 332
- însușiri de competență 302
- însușiri în sine 106
- însușiri întâmplătoare 83, 139, 140
- însușiri sensibile 348
- întimplarea 50, 62, 354, 355
- întreg 199, 221, 244, 249, 253, 265, 306

J

- Judecata 156, 304
- judecăți contradictorii 141, 154

L

- lanțul devenirilor 354
- Leucip 64, 382
- Licofron 279
- limita 192
- lipsa 184
- lipsit de potență 286
- locul 175, 210, 218, 223, 232, 269, 298, 363, 366, 369
- logica 133
- lucru (ri) 95, 145, 172, 178, 184, 190, 192, 202, 209, 211, 212, 213, 231, 232, 249, 266, 280, 286, 302, 331, 333, 369, 375, 378, 379, 395, 407, 447
- lucruri compuse 303, 376, 377
- lucruri concrete 83, 84, 90, 114, 124, 238, 243, 448
- lucruri continue 305
- lucruri corporale 76
- lucruri existente 102
- lucruri finite 98
- lucruri firești 166
- lucruri generale 123
- lucruri imateriale 394
- lucruri imobile 103, 209
- lucruri corporale 76
- lucruri individuale 110, 112, 114, 115, 118, 123, 238, 249, 260, 337
- lucruri individuale eterne 261

- lucruri inteligibile** 190, 377, 402, 411
lucruri intermediare 107
lucruri în act 278, 355, 356, 357, 358, 379
lucruri în mișcare 335, 364, 403
lucruri în potență 278, 294, 300, 355, 356, 358, 379
lucruri în schimbare 299
lucruri în sine 83, 230, 267, 436
lucruri matematice 399, 400, 403
lucruri materiale 108, 248, 347, 348, 450
lucruri mișcate 364
lucruri naturale 166, 375, 376, 378, 462
lucruri necesare 298
lucruri necompuse 302, 303
lucruri nemișcătoare 304, 335
lucruri neputincioase 184
lucruri opuse 326
lucruri particulare 267
lucruri permanente 352
lucruri pieritoare 107, 259
lucru prim 180
lucruri primordiale 298
lucruri reale 107
lucruri relative 190
lucruri sensibile 71, 72, 73, 74, 80, 82, 84, 86, 87, 101, 103, 108, 113, 114, 115, 121, 147, 149, 245, 258, 311, 335, 336, 338, 348, 360, 361, 381, 397, 400, 401, 402, 411, 421, 449, 450
lucruri sensibile eterne 84, 412
lucruri sensibile individuale 259
lucruri sensibile intermediare 108
lucruri simple 265
lucruri suprasensibile 80
lucruri veșnice 82, 102, 107, 116, 209, 213, 298, 299, 332, 333, 338, 396, 398, 444, 452,
lucruri vremelnice 102, 298, 299, 332, 333, 338, 396, 412
lumea sensibilă 108

M

- marele** 68, 72, 73, 74, 88, 90, 110, 320, 321, 326, 425, 431, 440, 441, 442, 446, 447, 452, 453, 456
matematica 65, 89, 103, 128, 208, 209, 343, 352, 406, 408
materia 58, 65, 66, 68, 72, 73, 75, 76, 77, 86, 89, 95, 98, 99, 102, 113, 114, 167, 202, 208, 213, 215, 220, 221, 222, 233, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 258, 262, 265, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 282, 296, 306, 313, 329, 330, 331, 338, 340, 369, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 396, 399, 429, 432, 440, 443, 444, 448, 451, 457, 459
materia comună 277
materia generabilă 374
materia inteligibilă 245, 249, 279
materia în sine 245
materia primară 166
materia primă 58, 167, 250, 274, 275, 293
materia proximală 274, 280, 375
materia sensibilă 237, 242, 245, 249, 279
materia ultimă 376
materialul 104, 119, 162
mărginit 131
mărime(i) 76, 80, 81, 119, 120, 186, 425, 428, 432, 434, 440, 442, 452
mărimi ideale 431
mărimi matematice 450
mărimi sensibile 108
măsura 307, 308, 309
Megaricii 285, 286
Melissos 68, 69
membrii opoziției contradictorii 158
memoria 50
metoda inductivă 206
mic 68, 72, 73, 74, 88, 90, 110, 320, 321, 326, 425, 431, 440, 441, 442, 446, 447, 452, 453, 456
minte 62
mișcare 58, 61, 62, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 75, 76, 77, 79, 80, 90, 103, 104, 105, 108, 109, 114, 120, 131, 147, 148, 160, 223, 281, 285, 287, 290, 291, 292, 296, 297, 298, 299, 312, 347, 351, 356, 357, 358, 363, 366, 367, 369, 379, 381, 382, 383, 384, 389, 390, 391, 428
mișcare eternă 383, 386
mișcare infinită 98
mișcare primă 383
mișcătorul 359, 378, 386
mișcătorul proximal 364, 375
mobilitatea 359, 364
model 85, 161
modificări 78, 225
mult 88, 90, 442, 447
multiplu 131, 302, 312, 319, 320, 322, 323, 324, 392, 410
multiplicitate 174, 185, 186, 251, 432, 433, 440, 441, 446, 458
multiplicitatea infinită 433
multiplicitatea în sine 433

N

- naștere 60, 61, 76, 147, 276
 naștere absolută 364
 nașterea lucrurilor 62, 78, 79, 80, 97, 104,
 105, 114, 121, 122, 156, 383
 naștere relativă 364
 natura(i) 61, 73, 89, 90, 133, 161, 166, 168,
 230, 233, 237, 265, 273, 355
 natura Binelui 103
 natura imobilă 149, 353
 natura lucrurilor 110
 natura primordială a lucrurilor 167
 naturi simple 215
 natura substanțelor sensibile 249
 natura Totului 394
 natura unică 68
 naturaliști 133, 135
 neadevăr 302, 303
 neasemuit 129
 necesar 64, 168, 386
 necesitate 168, 169, 175, 446
 nedeterminatul 79, 141
 nedevenitul 114
 nedreptate 81
 neegal 129
 ne-ființa 65, 69, 127, 131, 141, 142, 146, 156,
 211, 225, 270, 301, 302, 346, 347, 353, 365,
 369, 374, 397, 445, 446
 negația(i) 82, 101, 105, 127, 138, 139, 141, 142,
 154, 155, 156, 158, 215, 345
 nemărginitul 131, 453
 nemișcare 75
 neperechea 67, 80
 neputința 184, 283
 nimicul 114
 note comune 84, 95
 noțiune(i) 58, 82, 97, 98, 102, 110, 123, 124,
 137, 138, 224, 226, 227, 228, 244, 248, 253,
 257, 273, 284, 293
 noțiunile cele mai generale 118
 noțiuni contradictorii 138
 noțiuni formale 259
 noțiuni generale 71, 118, 244, 245, 411
 noțiuni subordonate 88, 98
 noțiuni supraordonate 88, 98
 numărul(ere) 65, 66, 67, 70, 73, 80, 81, 83,
 86, 87, 88, 90, 103, 112, 118, 119, 120, 121,
 130, 156, 247, 256, 273, 278, 312, 324, 398,
 400, 402, 413, 417, 421, 422, 423, 426, 428,
 432, 433, 434, 435, 440, 442, 447, 448, 449,
 450, 451, 454, 456, 457, 458, 459, 460, 461
 numărul aritmetic 425
 numere concrete 81
 numere ideale 87, 415, 416, 417, 419, 424,
 425, 426, 431, 434, 445, 449, 463
 numere impare 73, 425, 453
 numere intermediare 87
 număr matematic 398, 402, 414, 415, 416,
 417, 424, 434, 435, 445, 450, 451, 452
 număr nepereche 156
 număr pereche 156, 426, 453
 număr perfect 428
 numărul sferelor 390, 391

O

- obiect(e) 102, 104, 105, 106, 152, 153, 154,
 293
 obiecte concrete 114
 obiectul cunoașterii 436
 obiectul dorit 384
 obiectul filozofiei 132, 337
 obiectul filozofiei secundare 249
 obiectul fizicii 249
 obiectul gândirii 394
 obiecte individuale 263
 obiecte intermediare 122
 obiectul intuiției 155
 obiecte matematice 72, 73, 79, 80, 101, 122,
 218, 267, 268, 335, 336, 399, 400, 403, 405,
 408, 434, 463
 obiect mișcător 98
 obiecte nesensibile 108
 obiect originar 224
 obiecte perceptibile 92
 obiectul reflexiei 155
 obiecte sensibile 80, 107, 122, 451
 obiectul științei 91, 104, 113, 124, 127, 132,
 213, 324, 342, 354, 410, 436
 obiectul științei supreme 397
 obrășia lucrurilor 75
 obrășia mișcării 61, 62, 65
 opoziția 178, 179, 313, 319, 364
 opoziția contradictorie 215
 opoziția de contradicție 158, 313
 opoziția de contrarietate 155, 313
 opoziția de relație 313
 ordinea 65, 269
 ordinea devenirii 77
 ordinea logică 181
 ordinea naturii 77
 ordinea termenilor definiției 253

P

- Parmenide 61, 62, 68, 69, 118, 148, 445
 parte 198, 241, 267
 participare 71, 72, 73, 83, 84, 89, 95, 97, 225,
 251, 257, 261, 278, 279, 397
 particular 51, 52, 53
 pasiunea 175
 părerea 81, 144, 145, 146, 153
 păreri general admise 102
 părți 199, 246
 părțile definiției 255, 268
 părțile formei 199, 244, 246
 părți materiale 243, 249, 250
 părțile noțiunii 243
 părțile sufletului 243
 părțile substanței 241, 268
 părțile ultime 109
 percepția sensibilă 69, 146, 150, 273
 perechea 67, 80
 perechile de contrarii 131, 342, 350
 perechile de opuși 344
 perechile 191, 454
 petiția de principii 143
 pieire 60, 61, 76, 78, 80, 97, 114, 117, 121,
 122, 123, 147, 156, 276, 365, 383
 pieire absolută 365
 pieire relativă 365
 Pitagora 68
 pitagoricieni 65, 67, 68, 70, 71, 73, 79, 81,
 102, 118, 247, 310, 387, 409, 415, 424, 425,
 449, 450, 452
 Platon 71, 81, 89, 102, 118, 150, 182, 204,
 210, 219, 310, 353, 376, 382, 383, 424, 452
 platonicieni 73, 82, 88, 89, 90, 91, 107, 122,
 147, 261, 299, 410, 420, 422, 426, 427, 429,
 432, 436, 445, 446, 447, 448, 450, 453, 454,
 457
 pluralitatea 67, 68, 69, 70, 71, 72, 82, 84, 86,
 118, 128, 131, 173, 251, 278, 312, 313, 319,
 332, 432, 433, 446, 448, 449, 456, 458
 Polos 50
 posibilitate 141, 146
 posibilul 123, 184, 185, 287
 posterior 77, 180, 182
 potența 103, 262, 280, 282, 283, 285, 288,
 290, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 299,
 300, 301, 303, 350, 374, 379, 381, 437, 444,
 448
 potența activă 282, 289
 potența motoare 281
 potența pasivă 282
 potențial 103, 280
 potențialitate 240, 280
 potrivit cu 193
 poziția 65, 193, 269
 predicat 51, 70, 89, 111, 112, 118, 120, 124,
 132, 134, 139, 140, 143, 150, 154, 220, 221,
 255, 264, 265, 293, 303
 predicat general 113
 prefacere 155, 159
 premise 105, 162, 169
 pricina 57, 58, 61, 62, 63, 76, 116
 prietenia 75, 102, 310, 383, 396, 485
 prima(e) cauză(e) 384, 434
 primul cer 384
 primele contrariatăți 343
 primele diferențe 343
 primele elemente 434
 prim lucru 180
 prima mișcare 383
 Primul Motor 159, 295, 298, 335, 386, 387,
 388, 392
 primul principiu 306, 397
 primele substanțe 392
 principiu(i) 53, 54, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 66,
 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80,
 81, 88, 89, 91, 95, 96, 99, 102, 103, 104,
 105, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117,
 122, 123, 124, 131, 134, 160, 161, 180, 184,
 192, 214, 263, 266, 296, 334, 337, 338, 339,
 340, 344, 349, 350, 354, 372, 374, 377, 378,
 379, 380, 382, 397, 428, 435, 436, 437, 438,
 439, 440, 447, 454, 457
 principiul activității creatoare 207
 principiul categoriilor 377
 principiul certeii 116
 principiul cognoscibilului 173
 principii constitutive 242
 principiul contrariilor 349
 principiul corpurilor 120
 principiul creației 351
 principiul cunoașterii 161
 principiul cuvintelor 109
 principiul definiției 110
 principiul demonstrației 105, 106, 334
 principii eterne 102
 principiul existenței 62
 principii externe 378
 principiile Ființei 65, 206, 270
 principii formale 102
 principii generale 343
 principiu generator 455
 principiul generațiunii 236, 452
 principiul generării 293
 principii imediate 380
 principiile intermediarelor matematice 122
 principii interne 378
 principiul judecăților contradictorii 154
 principiile logicii 133
 principiul lucrurilor nemășătoare 453
 principiul lucrurilor sensibile 381

- principii materiale 69, 74, 102
 principiul măsurii prime 173
 principiul mișcării 64, 75, 96, 103, 161, 167,
 168, 207, 262, 284, 336, 351
 principiul motor 181, 275
 principiul nașterii 293
 principiile numerelor 419
 principiul obiectelor matematice 206
 principii platoniciene 74
 principiul prieteniei 118
 principiul(i) prim(e) 54, 55, 101, 129, 131,
 339, 352, 388, 434, 457
 principiul relativelor 377
 principiul repausului 207, 336
 principiul schimbării 89, 281
 principiile speciei 110
 principiul substanței 127, 377, 380, 436
 principiul(i) suprem(e) 95, 126, 127, 132
 principiile științei 82
 principiul tuturor cauzelor 56
 principiul tuturor lucrurilor 439
 principiul ultim 214
 principiul Universului 457
 principiul unității 278
 principii veșnice 339
 prioritate 435
 privația 127, 130, 131, 154, 185, 196, 235, 283,
 317, 318, 319, 321, 326, 342, 349, 356, 365,
 377, 378, 379
 problema divinității 115
 probleme etice 71
 procedeele științei 102
 proces(e) 61, 65, 95, 96, 105, 114
 procesul actualizării 357
 procesul cunoașterii 301
 procesul devenirii 97, 98, 233, 258, 259, 283,
 316, 340
 procesul nașterii, generării 149, 211, 214, 268,
 297, 367, 374, 376, 456
 procesul pieirii, distrugerii 149, 211, 214, 268,
 367, 376
 procesul schimbării 149, 277, 327
 propoziții adecvate 156, 158
 propoziții contradictorii 156, 157
 propoziții contrarii 134, 135
 propoziție falsă 154, 156, 158
 propoziții generale 105
 propoziții opuse contradictorii 344, 345, 348,
 349
 proprietăți 102
 proprietățile lucrurilor 130
 proprietăți prin accident 227
 proprietăți prin esență 227
 proprietățile substanței 101, 106
 Protogora 108, 141, 145, 285, 310, 346
 putere 185, 281, 283
 puterea activă 284
 puterea pasivă 284
 puțința 182, 184, 185, 237, 271, 279, 281,
 285, 298
 puțința irațională 283, 289, 299
 puțința rațională 283, 289, 299
 puțința Răului 300

Q

quidditate 57, 223, 229

R

- raporturi 66, 82, 83, 86, 92, 120, 245, 251
 raport de contrarietate 277, 317
 raport de privațiune 342
 rațiune 69, 394
 rațiunea lucrurilor 156
 Răul 63, 67, 68, 74, 104, 112, 188, 300, 321,
 322, 347, 396, 428, 457
 răul în sine 456
 relativul(ele) 83, 152, 153, 188, 191, 324,
 377, 380, 410, 442, 445, 447
 relații 120, 152, 153, 175, 189, 190, 317,
 366, 369, 377, 380, 410, 442, 443, 447
 repaus 67, 75, 159, 163, 369, 428
 reprezentări 50, 82, 150

S

- schimbare(ări) 61, 65, 71, 75, 78, 80, 89, 96,
 105, 116, 117, 149, 155, 159, 163, 225, 268,
 356, 362, 363, 364, 370, 372, 373, 374, 375
 scop 58, 75, 103, 104, 105, 114, 161, 162,
 291, 335
 scop final 97
 sensul noțiunilor 158
 senzații 49, 52, 53, 54, 113, 127, 147, 150,
 151, 153, 309, 310, 313, 346, 347, 380,
 393
 senzația ca act 386
 seria de cauze 96

- sfere cerești 391
 silogism 165, 240, 409, 436
 Simonide 56, 452
 sim(uri) 49, 54, 92, 147, 150, 153
 sistemul Ideilor 388
 sistemul platonice 420
 Socrate 51, 71, 409, 435
 sofistica 130, 131, 211, 343, 353
 sofisti 130, 295
 specie(i) 85, 110, 111, 112, 114, 122, 127, 132,
 165, 199, 256, 257, 258, 260, 267, 315, 316,
 326, 329, 337
 specii de cauze 163
 speculație 55, 56, 70, 79
 Speusip 219, 387
 stare(ări) 66, 67, 77, 120, 150, 194, 195, 235,
 240, 262, 293, 386, 444
 stare activă 366
 stare pasivă 366
 subiect 140, 153, 154, 182, 220, 223, 264,
 265, 303, 357, 364, 366, 420
 subiect sensibil 231
 substanța 57, 58, 65, 68, 70, 75, 76, 78, 79,
 83, 84, 85, 88, 89, 91, 92, 101, 102, 103,
 105, 106, 107, 110, 111, 113, 114, 117, 118,
 119, 120, 121, 122, 127, 128, 130, 131, 132,
 139, 140, 147, 150, 154, 161, 166, 167, 175,
 176, 177, 182, 192, 193, 206, 210, 218, 219,
 220, 221, 222, 224, 226, 227, 229, 230, 231,
 232, 233, 238, 240, 244, 249, 250, 251, 253,
 254, 255, 256, 257, 258, 261, 262, 263, 264,
 265, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 274, 276,
 279, 281, 293, 296, 298, 299, 309, 311, 312,
 334, 335, 340, 348, 352, 366, 368, 371, 372,
 375, 377, 380, 381, 385, 387, 388, 389, 391,
 394, 398, 399, 411, 413, 435, 436, 437, 439,
 442, 443, 445, 447, 448, 449, 459
 substanța compusă 250, 271
 substanța divină 388
 substanțe eterne 263, 276, 338, 382
 substanța formală 57, 104, 208, 243, 266
 substanța individuală 435, 436
 substanța inseparabilă 268
 substanțe în act 399, 448
 substanța în sine 107
 substanța materială 274
 substanțe naturale 267, 275, 353
 substanțe necompuse 303
 substanța nemișcată 210
 substanța nemișcătoare 388, 439, 455
 substanța primă 78, 128, 133, 140, 250, 274,
 388, 392, 457
 substanța(e) sensibilă(e) 107, 113, 249, 259,
 268, 271, 272, 335, 337, 338, 372, 378, 434
 substanțe universale 435, 436
 substrat 58, 60, 61, 74, 80, 86, 90, 102, 118,
 120, 128, 139, 162, 171, 221, 236, 250, 253,
 268, 270, 276, 293, 317, 373, 411, 442, 447,
 448, 458
 substrat original, 274, 294
 substrat ultim 293
 sufletul 66, 208, 246, 249, 272, 284, 376, 379,
 383, 398, 404, 451
 știința 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 71, 83, 89,
 91, 94, 98, 99, 103, 104, 105, 106, 111, 113,
 123, 125, 127, 128, 142, 206, 207, 280, 284,
 299, 309, 310, 324, 334, 335, 336, 340, 350,
 351, 393, 400, 407, 409, 435, 437
 știința Binelui 104
 știința cauzelor prime 104
 științe demonstrative 106
 știința Ființei 342, 352
 știința infinitului 113
 știința în act 437
 știința în potență 437
 știința lucrurilor sensibile 450
 științe matematice 108, 126, 336, 352, 402,
 408
 știința naturii 99, 351
 știința poetică 207
 știința practică 95, 207, 210, 351
 știința primă 209, 343
 știința principiilor 105
 știința productivă 351
 știința scopului 104
 științe speciale 125, 127, 133
 știința substanței 105, 106, 107
 știința substanței formale 104
 știința teoretică 95, 210, 352
 știința universală 91, 127

T

- Tales 59
 temeiul adevărului 95
 teologia 209, 352
 teoria 51, 52
 teoria Ideilor 409, 435, 449, 451
 teoria lui Antistene 203
 termen(i) 96, 156, 227, 251, 368, 440
 termene contrare 316, 326, 398
 termeni extremi 229, 318
 termen mijlociu 155, 156, 157, 165, 229, 318,
 325, 326, 342, 349, 384
 termenii opoziției 215
 termeni opuși 320, 325
 termen prim 97
 termeni relativi 326
 termen ultim 96, 214

termen(i) universal(i) 254, 332
 Tethya 59
 Timotheus 95
 limpul 66, 175, 210, 223, 269, 363, 364, 381
 totalitatea 90, 200

Total 66, 159
 transformări 78
 trupul 249, 379
 triada 414, 416, 418, 419, 420, 421, 422, 425,
 426, 427, 428, 430, 431, 451

T

ținta acțiunii 103
 ținta devenirii 369

ținta mișcării 369

U

unitatea 61, 66, 67, 69, 70, 74, 75, 82, 83,
 84, 86, 87, 90, 112, 113, 114, 115, 118, 119,
 124, 128, 132, 165, 173, 226, 250, 251, 262,
 264, 278, 279, 306, 307, 308, 309, 310, 311,
 312, 313, 332, 370, 411, 416, 418, 421, 422,
 423, 425, 426, 428, 430, 432, 433, 441, 448,
 449, 457, 458
 universalul(ele) 54, 133, 165, 177, 209, 253,
 254, 255, 256, 263, 267, 268, 306, 332, 336,
 340, 372, 428, 429, 432, 435, 438
 Universalul 55, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71,
 76, 80, 108, 109, 149, 267, 311, 371, 391,
 392

Unul 69, 72, 73, 71, 75, 76, 78, 88, 102, 110
 111, 115, 116, 117, 119, 120, 127, 128, 130
 131, 132, 169, 170, 171, 172, 173, 179, 189
 200, 219, 230, 231, 232, 257, 262, 263, 279,
 302, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312,
 313, 314, 315, 319, 320, 322, 323, 336, 337,
 339, 340, 342, 374, 377, 385, 396, 416, 418,
 419, 423, 424, 425, 428, 429, 430, 431, 432,
 433, 436, 440, 441, 444, 447, 452, 453, 454,
 455, 456, 457, 458
 ura 63, 64, 75, 96, 131, 396
 uritul 63

V

viciul 188
 vidul 428

virtute(i) 188, 409

X

Xenofan 68, 148

Z

Zenon 119

Cuprins

	<u>Pag.</u>
<i>Studiu introductiv</i>	5
<i>Bibliografie generală</i>	43
Cartea I (A).	49
Cartea II (a).	94
Cartea III (B).	100
Cartea IV (Γ).	125
Cartea V (Δ).	160
Cartea VI (E).	206
Cartea VII (Z).	217
Cartea VIII (H).	267
Cartea IX (Θ).	281
Cartea X (I).	305
Cartea XI (K).	334
Cartea XII (Λ).	371
Cartea XIII (M).	399
Cartea XIV (N).	439
<i>Tabla analitică de materii</i>	465
<i>Indice alfabetic de lucruri și nume</i>	471

Redactor responsabil : ARIADNA OANCEA
Tehnoredactor : ELENA PEDA

Dat la cules 05.03.1965. Bun de tipar 05.06.1965. Apărut 1965. Tiraj 4000+230. Hirtie semioelină de 63 g/m²; 700×1000/16. Coli editoriale 40,74. Coli de tipar 30,25 A 20099/1964. C. Z. pentru bibliotecile mari 11 (Aristotel) C. Z. pentru bibliotecile mici 1(38) (Aristotel).

Întreprinderea Poligrafică „13 Decembrie 1918”
Str. Grigore Alexandrescu nr. 93—95, București — R.P.R.
Comanda nr. 406

Lei 32

f