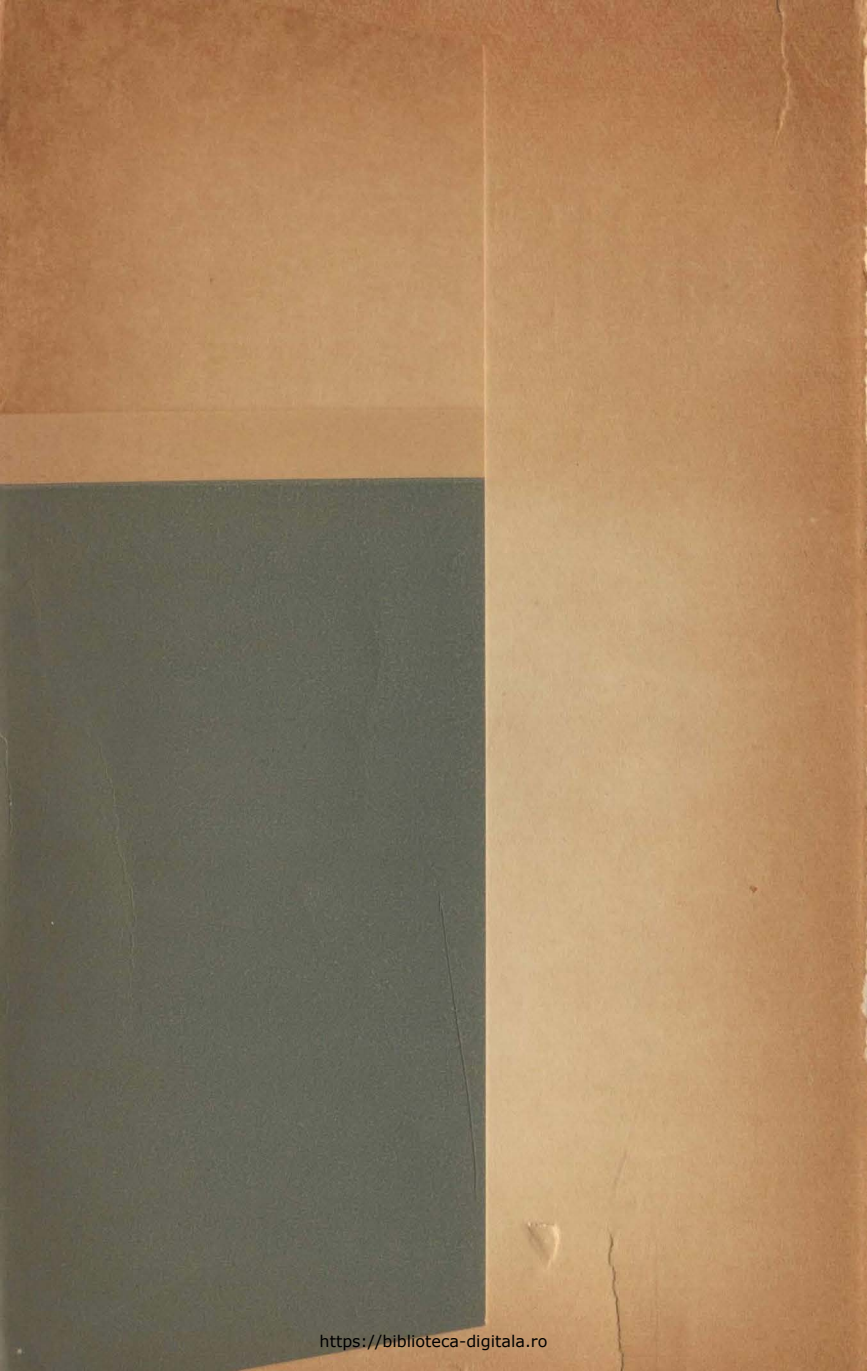


# ARISTOTEL

## *Organon* *IV*

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ



**ARISTOTEL ORGANON IV**  
**TOPICA**  
**RESPINGERILE SOFISTICE**

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ

ὈΡΓΑΝΟΝ  
ΤΟΠΙΚΑ  
ΠΕΡΙ ΣΟΦΙΣΤΙΚΩΝ ἘΛΕΓΧΩΝ

---

ORGANUM  
TOPICA (DE LOCIS COMMUNIS)  
DE SOPHISTICIS ELENCHIS

A R I S T O T E L

ORGANON IV

TOPICA  
RESPINGERILE SOFISTICE

E D I T U R A   Ş T I I N Ţ I F I C Ă  
BUCUREŞTI - 1963

**Traducere, studiu introductiv, note la „Topica”, traducere și note la  
„Respingerile sofistice”**

de **MIRCEA FLORIAN**

**Notiță introductivă la „Respingerile sofistice”**

de **DAN BĂDĂRĂU**

# INTRODUCERE

## A. ORIGINEA ȘI STRUCTURA TOPICII

### I. Gîndirea antică cunoaște două logici: analitica și dialectica

Cele două *Analitici* — *Analitica primă* (teoria silogismului) și *Analitica secundă* (teoria silogismului demonstrativ) — pregătite de *Categorii* (teoria noțiunilor celor mai generale) și de *Despre interpretare* (teoria judecății) nu reprezintă întreaga logică aristotelică. Reamintim că Aristotel nu întrebuițează termenul de „logică” pentru a desemna teoria gîndirii discursive (dianoetice) în genere, așa cum obișnuiește vocabularul modern, ci pe acel de „instrument” (organon) al științei. El rezervă termenul de „logică” pentru a defini a doua latură a *Organonului*, a doua parte a gîndirii dianoetice, pe care stagiritul o numește *Topica*, termen care nouă nu ne mai spune aproape nimic, sau *Dialectica*, termen care, dimpotrivă, și nouă ne spune mult, fiindcă încă de-atunci el s-a impus ca expresia unei a doua logici, întregitoare necesară a silogisticii, a „logicii formale”.

Aristotel a denumit *Analitică* și *Dialectică* cele două fețe ale gîndirii discursive și astfel a consacrat o distincție fundamentală a întregii gîndiri antice. Logica antică este mai complexă decît se admite în genere. Ea are un cîmp de cercetare mai vast decît acel al *Analiticii* sau silogisticii, fiindcă cuprinde toate formele care fac inteligibilă, rațională ființa, forme exprimate prin termenul de dialectică. Logica antică trebuie să fie înțeleasă în fizionomia sa complexă, în legăturile complicate dintre *Analitică* („logică formală”) și *Dialectică*. Acestea se dezvoltă în antichitate și, în parte, chiar și în evul

mediu în cea mai strînsă legătură una cu alta. Aristotel codifică cele două mari funcții ale logicii antice și de aceea istoria logicii antice este istoria logicii aristotelice. El a realizat primul tratat de logică, diferențînd *Analitica* și *Dialectica* și dînd precădere *Analiticii* în ce privește puterea concludentă. Înainteșul și multă vreme îndrumătorul său, Platon, confundă încă *Analitica* cu *Dialectica*, dînd întîietate acesteia din urmă, iar ulterior lui Aristotel; școala stoică procedează la fel, adică reduce logica la dialectică, cu deosebirea considerabilă că elementele dialecticii nu mai sînt *ideile* platonice, ci *indivizii* aristotelici. Logica aristotelică și logica stoică sînt cele două logici rivale ale gîndirii vechi și apoi ale întregii gîndiri europene.

Fără Dialectică și fără opoziția ei față de Analitică nu putem reconstitui istoric logica antică, întocmai cum nu putem înțelege întreaga filozofie veche fără opoziția dintre Parmenide și Heraclit. *Analitica* s-a născut din *Dialectică*, din discuție, controversă, din arta de a argumenta, din acea suplețe a gîndirii care se mlădiază după natura complexă a lucrurilor. Ea reprezintă exigența mai stringentă a științei demonstrative, a adevărului necesar, recunoscînd *Dialecticii* un rol pe care îl vom vedea îndată. Dacă *Analitica* este doctrina științei, a necesarului, *Dialectica* (*Topica*) este doctrina probabilului, a plauzibilului, a unei gîndiri mai puțin rigide și mai puțin inflexibile, mai aproape de mișcarea concretă a lucrurilor. Interpretări mai vechi sau mai noi ai gîndirii antice au constatat ca un fapt, existența în filozofia lui Aristotel a celor două logici. Dar interpretarea faptului poate fi diferită. Dacă prin a doua logică, adică prin dialectică, se înțelege o logică paralelă celeilalte și fără legătură cu ea, Aristotel nu admite o astfel de dialectică. *Analitica* și *Dialectica* sînt solidare și interdependente. Dialectica este și sistematic, nu numai istoric, o pregătire a *Analiticii* și un auxiliar al acesteia, ori de cîte ori *Analitica* nu poate ajunge pînă la necesar și demonstrativ. Totodată *Dialectica* corectează, îndulcește intransigența demonstrației și a necesarului; ea face gîndirea mai corespunzătoare bogăției lucrurilor și, de aceea, cum vom vedea



pe larg, ea se servește mai ales de inducție, ca și celelalte științe ale naturii.

*Analitică* oferă o cunoaștere adecvată și necesară a realului, dar ea nu exclude o altă cunoaștere care o pregătește și, la nevoie, îi ține locul. Astfel, cunoașterea este un efort de a atinge, printr-o etapă pregătitoare, compensatorie și relativă, absolutul, realitatea însăși. *Probabilitatea* dialecticii deschide calea Necesariului, Adevărului imutabil, și chiar îi ține locul acolo unde Necesarul nu a fost încă atins. Aristotel, în opoziție cu Platon, face să iasă știința din „opinie” și „experiență”, pe scurt, din inducție și dialectică, cum vom cunoaște explicit în *Topica*. *Dialectica* este, la Aristotel, înrudită cu *Retorica*, fiindcă amîndouă renunță la stringența și necesitatea *apodicticii*, al cărei model este geometria. *Retorica* este arta triplei oratorii: deliberative, judiciare și epidictice (de elogiu și blam) și ca atare este corelativă, un fel de revers — Aristotel o numește „antistrofa” — *Dialecticii* (*Retorica* I, 1,1354 a). *Dialectica* este arta controversii, a argumentării pentru și contra în chestii generale. De aceea Aristotel încorporează logicii numai *Dialectica*, nu și *Retorica*. Mai târziu însă școlile de retorică, cele mai durabile școli ale antichității, vor anexa *Dialectica* sau *Topica*.

*Topica* se prezintă ca un rezumat al întregii logici aristotelice. Ea tratează despre toate formele de gândire: noțiune, judecată, silogism, inducție, într-o lumină nouă, dezvoltînd totodată probleme cercetate paralel în *Analitică*, mai ales problema definiției și a inducției. Definiția ocupă aproape întreaga Carte a II-a a *Analiticii secundă*, iar inducția se întîlnește și în *Analitica primă* (II, 23) și în *Analitica secundă* (II, 19). Problema definiției, dezvoltată pe larg în *Topica*, este implicată în celelalte trei predicabile, în afară de definiție, în noțiunile de *propriu*, *gen* (inclusiv *diferența* producătoare de specie) și *accident*, iar problema inducției, din nefericire, tratată și aici cu zgîrcenie, este pusă de scopul și utilitatea dialecticii. Termenul de *Topica*, de mult ieșit din uz, a dat titlul operei, fiindcă el desemnează „locurile” (*topoi*) sau aspectele generale și comune, acele „cuiburi de columbar”, cum le numește

istoriograful aristotelic W. D. Ross<sup>1</sup>, sub care se diferențiază, în argumentare, cei patru predicabili. Noi vom folosi termenul „loc comun” [*locus communis*] cum de altminteri s-a tradus uneori în limba latină cuvîntul de τόπος. Determinarea locului ca fiind „comun” nu este o banalizare, o trivializare, cum se înțelege astăzi „locul comun”, ci este o precizare necesară, pe care însuși Aristotel o recunoaște, de exemplu, în Cartea a VII-a, 4, unde vorbește de „loc comun și puternic” (κοινός και ενεργός τόπος).

Dacă autenticitatea *Topicii* nu a fost pusă la îndoială, în schimb compoziția ei constituie și astăzi o problemă filologică și filozofică. Judecînd după conținutul ei, opera (în opt cărți variabile ca dimensiune) a suferit remanieri și dezvoltări, așa încît se poate vorbi de cele două părți ale ei. Partea cea mai veche se ocupă de „locurile comune” (cărțile II—VII); adăugate sînt începutul și sfîrșitul (cărțile I și a VIII-a), precum și capitole din cartea a VII-a, ca și alte pasaje mai scurte din alte cărți. Semnificativ este că în cărțile II—VII nu se folosesc termenii de raționament (συλλογισμός) și raționare (συλλογιζεσθαι) în sensul tehnic întrebuintat în *Analitici*, ci în sensul general, popular de raționare. Se admite astăzi că această parte este originară și că a fost redactată de timpuriu, poate chiar în cadrul Academiei platonice, pentru a servi ca scurt manual de argumentare, cum ne arată și folosirea frecventă a termenului platonice de „participație” (μέθεξις), respins mai tîrziu de Aristotel. În schimb, cartea I, care este o introducere, se ocupă de chestiuni principiale și, între altele, dă silogismului o definiție identică cu aceea din *Analitica primă* I, 1, 24 b, iar cartea a VIII-a este un fel de concluzie, avînd ca temă regulile practice ale artei de a argumenta.

*Topica* ne face să cunoaștem un alt Aristotel decît acel pe care l-am cunoscut în *Categorii*, *Despre interpretare* și mai ales în cele două *Analitici* — un Aristotel mai puțin riguros și exigent, mai variat și chiar mai îndrăzneț, un Aristotel care îndrumază mai mult

<sup>1</sup> W. D. Ross, *Aristote*, Paris, Payot, 1930, p. 86.

în aplicarea practică a Științei, în descoperirea faptelor, în adaptarea gîndirii la realitatea schimbătoare. Impresia generală a *Topicii* este nu numai suplețea excepțională a autorului în mînuirea dialecticii, ci nu mai puțin, ceea ce se trece cu vederea în genere, victoria de timpuriu a Asclepiadului, a omului de știință materialist, asupra platoniceului idealist. Este vrednică de luat în seamă declarația sa, asupra căreia vom reveni, că „universalul este obținut de cele mai multe ori prin inducție sau prin similitudine” (*Topica* VIII, 8, 160a, la sfîrșit). În *Topica* domină metoda inductivă cu dibuielile și căutările ei, și în acest sens avea dreptate marele comentator al operei aristotelice, mai ales al *Organonului*, Alexandros din Afrodiasias, să scrie : „dialecticianul procedează inductiv” (ὁ ἐπακτικὸς διαλεκτικός).

Scopul *Topicii* este formulat răs-picat la începutul operei : „Scopul tratatului nostru este de a găsi o metodă prin care putem argumenta despre orice problemă propusă, pornind de la propoziții probabile, și prin care putem evita de a cădea în contradicție, cînd trebuie să apărăm o argumentare”. Fraza aceasta relevă, în primul rînd, că tratatul urmărește să determine metoda dialecticii, a doua mare metodă logică, alături de metoda demonstrativă, de apodictică. Aristotel, în ultima carte, declară că nu numai apodictica sau silogistica demonstrativă, ci și dialectica au fost constituite metodic printr-o îndelungă și istovitoare cercetare, fiindcă în elaborarea sa nu a fost ajutat de modele, de alte încercări. „Așadar, deoarece, în ce privește această artă, nu ni s-a transmis nimic de la înaintași, vom încerca noi înșine să dezvoltăm unele considerații” (*Topica* VIII, 5, 159 a). O declarație asemănătoare este consemnată la sfîrșitul *Respingerilor sofistice* : în ce privește *Retorica* recunoaște că nu i-au lipsit modele, că predecesorii au elaborat sistematic problemele unui domeniu atît de prețuit de greci, dar în ce privește apodictica și dialectica (*topica*), el declară că l-au costat „multă osteneală” (*Respingerile sofistice* 34, 184 a—185 b).

Aristotel asociază *Retorica* cu *Dialectica*, cum asociază *Dialectica* cu *Apodictica*. „Retorica este reversul (ἀντίστροφος) dialecticii, căci amîndouă se referă la chestiuni

comune tuturor oamenilor, fără să presupună vreo știință specială” (*Retorica* I, 1, începutul). Retorica este „tehnică discursurilor” (τέχνη τῶν λόγων); dialectica este tehnica discuțiilor, este un ghid în arta controversei, a argumentării. (Th. Gomperz numește *Topica* „un manual de dialectică militantă”<sup>2</sup>.) Retorica are trei genuri, și numai trei genuri, după cum se referă la viitor, dînd un sfat — genul deliberativ, sau la trecut, apărînd sau acuzînd un învinovățit — genul judiciar, sau la prezent, elogiînd sau blamînd o persoană și faptele sale — genul epidictic. Retorica este o „ramură”, o „secție” a dialecticii, fiindcă amîndouă urmăresc să obțină prin cuvînt o convingere (πιθανόν), să „persuadeze”, fiecare însă cu alte mijloace. Retorica apelează la pasiunile auditorului, dialectica — la silogism și inducție, independent de pasiuni, fiindcă ținta ei este să facă să triumfe o convingere prin discuție.

## II. Dialectica la Socrate, Platon, Euclid din Megara și Aristotel

Dialectica nu poate fi despărțită de apodictică, de știință. Probabilitatea dialecticii presupune adevărul, necesitatea științei. Geneza dialecticii ne demonstrează constituirea dialecticii în strînsă legătură cu știința specială. Pînă la Aristotel, titlul de dialectician era revendicat, în sensuri diametral opuse, de o parte, de Platon, de altă parte, de megarici, adică de acei discipoli ai lui Socrate adunați în jurul lui Euclid din Megara, celebri prin capacitatea lor „eristică”, combativă pînă la sofistică. Dar cîtă deosebire între dialectica platonice și dialectica megarică, cu toate că amîndouă purcedeau din izvorul socratic. Aristotel, în *Metafizica* (cartea I, 6, 987 b 32 și XIII, 4, 1078 b 25), afirmă că înainte de Socrate și Platon dialectica era necunoscută, deși tot el, după spusele lui Diogene Laerțiu (*Viețile și doctrinele filozofilor* VIII, 57, IX, 25), afirmă că eleatul Zenon este făuritorul metodei dialectice.

<sup>2</sup> Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, vol. III, 1910, p. 58.

În cele din urmă, el își atribuie sieși adevărata fundare a dialecticii, ceea ce este în bună parte un adevăr istoric, fiindcă, pe cât se pare, n-a existat înainte de el un tratat despre metoda dialectică.

Pentru Platon, dialectica este totuna cu metoda „științifică”, deci și „filozofică”, singura cale spre adevărul absolut. Dialecticianul este gânditorul „sinoptic”, atotcuprinzător, fiindcă prin întrebare și răspuns, prin dialogare (διάλεξις), el ajunge să cunoască articulațiile ierarhice ale Ideilor, ordinea suitoare și coborâtoare a universalului, de la universalii supremi pînă la universalii concreți, speciile, cele mai aproape de indivizii sensibili. Dialecticianul a străbătut continentul suprasensibil al Ideilor. Așadar, Platon denumește „dialecticieni” și „filozofi” numai pe adepții doctrinei sale. În opoziție cu școala platonice se formează în jurul lui Euclid din Megara o grupare care vrea să mențină sensul originar al dialecticii socratice: dialectica este metoda de discuție combativă, de eristică (ἐριστικός = iubitor de luptă verbală, de controversă), de aceea adepții lui Euclid s-au numit nu numai megarici, ci și eristici și dialecticieni. Diogene Laerțiu (II, 106) susține că megaricul Dionysios din Halcedon a dat cel dintîi megaricilor numele de „dialecticieni” și el însuși este cunoscut sub acest nume. Cînd mai tîrziu Ariston din Chios, apoi Epicur și elevul său Metrodor au redactat scrieri *Contra dialecticienilor*, ei au cuprins sub acest nume pe megarici. După dispariția școlii megarice, denumirea de „dialectică” trece asupra a două alte școli care cultivau subtilitățile „dialectice”: a) școala stoică, datorită lui Crisip care denumește „dialectică” ceea ce noi numim logică și teoria cunoașterii; b) școala nouă academică a lui Arcesilau, Carneade și mai ales a elevului lor Clitomach (aceștia sînt numiți „dialecticieni” de Cicero și Sextus Empiricus)<sup>3</sup>.

Între dialectica, metodă riguroasă, cel puțin în intenție, a lui Platon, și dialectica, metodă eristică, pur

<sup>3</sup> Pauly — Wissowa, *Real-Encyclopädie*, Bd. V, 1905, pp. 320 — 321, articolul *Dialektiker*.

combativă, rareori cu profunzime, a megaricilor, Aristotel, „omul măsurat pînă la exces”, face din dialectică o disciplină intermediară între metoda științifică riguroasă și rigidă, „demonstrația” silogistică a *Analiticilor*, sistematizată mai întîi de el, și metoda eristică, pur combativă a megaricilor. Aristotel știe să deosebească eristica de sofistică. Silogismul eristic este un adevărat silogism, dar un silogism care are premise numai aparent probabile (*Topica* I, 1, 100 b); „silogismul” sofistic nu este un silogism, fiindcă nu respectă regulile silogismului. Prin stricta deosebire a dialecticii de eristică, Aristotel se apropie de învățătorul său Platon, dar nu este în acord cu el în ce privește caracterul științific al dialecticii. Metoda dialectică, după Aristotel, nu este deci științifică, dar ea ajută știința în operațiile ei pentru a ajunge la rezultate riguroase. În lunga sa ucenicie în sînul Academiei platonice, Aristotel s-a familiarizat cu dialectica și, cum scrie Werner Jäger, a manifestat în dialogurile scrise în acea vreme, dar pierdute cu excepția cîtorva frînturi, o „predilecție pentru așa-numita dialectică”<sup>4</sup>.

### III. Apodictica și dialectica lui Aristotel

Deosebirea dintre dialectică și eristică va reieși mai pronunțat, după ce vom cunoaște deosebirea pe care o face Aristotel între dialectică și apodictică (știința demonstrativă). În ce privește metodologia cea mai generală, nu există nici o deosebire între ele: amîndouă pun la contribuție cele două mari procedee de cunoaștere: silogismul (raționamentul deductiv) și inducția (*Topica* I, 12). Există deci un silogism apodictic (*Analitica secundă*) și inducția apodictică (îndeosebi, *Analitica primă* II, 23) și un silogism dialectic și o inducție dialectică (*Topica*). Acestea completează pe cele dintîi — între ele se țese o interdependență continuă

<sup>4</sup> Werner Jäger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923, p. 45.

spre folosul și propășirea cunoașterii umane. O notă proprie dialecticii se întâlnește la judecată, la „premisă”. Premisa sau propoziția dialectică este o propoziție interogativă (*Topica* I, 10, 104 a), o întrebare (ἐρώτησις) care așteaptă un răspuns. În cartea a VIII-a se cercetează regulile interogării, ale anchetei, în care Aristotel recunoaște posibilitatea de a primi în dialectică și premise necesare, obținute fie prin silogism, fie prin inducție, dar el nu se sfiște de a recomanda și întrebuințarea stratagemelor, a tertipurilor, a arguțiilor, pentru ca respondentul să nu observe temeiul necesității silogistice sau inductive. Dar nu orice propoziție interogativă este o propoziție dialectică. Așa, de exemplu, nu este dialectică întrebarea: „ce este omul?” sau „în câte sensuri este luat binele?” (*Topica* I, 10, și VIII, 2, 158 a). Întrebarea dialectică este o alternativă la care se răspunde prin *da* sau *nu*, este deci o propoziție în care răspunsul constă într-o argumentare *pentru* sau *contra* uneia sau alteia din alternative. „Propoziția dialectică este aceea la care se poate răspunde printr-un *da* sau *nu*, ceea ce nu este cazul cu propozițiile citate mai sus” (*Topica* VIII, 2, 158 a). Așadar, propoziția dialectică cuprinde o opoziție contradictorie, o alternativă, din care trebuie să alegem una din cele două părți.

Răspunsul, adică alegerea alternativei, constituie o *problemă dialectică*, căreia îi urmează dezbaterea discuției. *Propoziția* este aceea „din care” (ἐξ ὧν) se argumentează, iar *problema* este aceea „despre care” (περὶ ὧν) se argumentează. „Problema dialectică este un obiect de cercetare, al cărui scop este sau de a alege și de a evita ceva, sau de a descoperi adevărul și a cunoaște, aceasta fie direct, fie ca ajutor la o altă chestiune de acest fel” (*Topica* I, 11, începutul). Așadar, problemele îmbrățișează toate domeniile practice și teoretice, fie pentru soluționarea problemei însăși, fie pentru a ajuta soluționarea altei probleme. Aristotel întrebuințează și expresia de „teză” (θέσις) pentru a desemna o „opinie paradoxală” (ὕποληψις παράδοξος), adică o propoziție împotriva opiniei comune, dar „susținută de un filozof cunoscut”, de exemplu,

că „totul este mișcare” (Heraclit). Teza însăși este și o problemă, dar nu orice problemă este și o teză, o luare hotărâtă de poziție, fiindcă există probleme care nu exprimă o opinie într-un sens sau altul. În cele din urmă, Aristotel recunoaște uzul din vremea sa de a confunda teza și problema. „În prezent, sînt denumite teze toate problemele dialectice” (*Topica* I, 11, 104 b). Aristotel constată, cu obișnuitul său bun-simț, că nu orice propoziție poate fi o problemă sau o teză dialectică. Există propoziții care sînt prea evidente sau prea absurde pentru a fi supuse examinării, discuției. Sînt dialectice numai propozițiile care ridică dificultăți și solicită o discuție pentru sau contra.

Discuția se desfășoară între doi interlocutori: unul (întrebătorul) întreabă și atacă răspunsul altuia, celălalt (respondentul) răspunde și apără răspunsul său. Trebuie să se noteze că cel ce întreabă nu este elevul, iar cel ce răspunde nu este profesorul, ci cel ce întreabă este acel care posedă o superioritate de cunoștințe, iar cel ce răspunde este acel care va fi supus probei, examenului sau controlului. Întreaga discuție este condusă de cel care întreabă, în consecință el atacă răspunsul, alegerea problemei, a tezei; el este oponentul, iar cel care răspunde apără răspunsul, teza, este defendentul. Procesul dialectic se mișcă între două acțiuni: a dovedi ceva, a stabili ceva (*κατασκευάζειν*) și a răsturna, a distruge, a respinge poziția cuiva (*ἀνασκευάζειν*). Esențialul în controversa dialectică nu este stabilirea unei teze, ci respingerea ei, nu este *poziția*, ci *opoziția*. Grija principală a celui ce atacă este de a fi coerent în gândire, de a nu se contrazice. În cea mai mare parte a *Topicii* (II-VII), termenul de raționare (*συλλογίζεσθαι*) este înlocuit cu cei doi termeni de mai sus: a stabili și a respinge un enunț, o teză.

Am ajuns acum la o însemnată determinare a conținutului dialecticii, o determinare care este cuprinsă în fraza de mai sus în care se enunță scopul dialecticii. Propoziția dialectică este *probabilă* (*ἔνδοξον*), în timp ce propoziția apodictică este *necesară*. Dacă necesarul este confundat cu adevărul, cum Aristotel înțelege să facă uneori, atunci probabilul se opune și adevărului



(*Analitica primă* II, 16, 65 a, la sfârșit), unde se opune ceea ce este „potrivit adevărului” (κατὰ ἀληθειαν) apodicticii lui, cu ceea ce este „potrivit opiniei” (κατὰ δόξαν) dialecticii. Aristotel nu are disprețul lui Platon față de opinie (δόξα) și față de „opinabil” sau „probabil” (ἔνδοξον). El a înțeles de timpuriu că știința trebuie să se mulțumească, cel puțin provizoriu și de nevoie, cu probabilul, care este o etapă spre adevăr, deci este și el o cunoaștere a realității. Uneori, Aristotel confundă chiar „opinia” cu „știința”, așa încît nu mai putem deosebi opinia de experiență și de știința fundată pe experiență. Se știe că, pentru Aristotel, experiența luată în sensul cel mai general este izvorul științei, fiindcă ea este principiul și fundamentul cunoașterii. De aceea *doxa* are în vocabularul atît de suplu al lui Aristotel aproape același sens cu *hypolepsis*, cu concepție, convingere, supoziție, credință în genere, care de obicei are ca specii : opinia și știința. Dar stagiritul întrebuițează în *Organon* și expresia înrudită de εἰκός, care înseamnă *verosimil, conjecturabil*, iar în operele științifice și expresia de εὐλογος în sensul de *admisibil, rațional, în acord cu experiența*. Cum se constată ușor, Aristotel dispune de un vocabular bogat pentru a desemna cunoștința care nu posedă necesitatea apodicticii și se mulțumește cu probabilitatea dialecticii.

Așadar, raționamentul dialectic are ca punct de plecare premise *probabile*. Dar ce înțelege Aristotel prin cunoaștere probabilă? Definiția ne surprinde prin formularea ei vagă, cu toată străduința lui Aristotel de a aduce precizări prin crearea de specii tot mai limitate. „Sînt *probabile* premisele care sînt acceptate sau de toți, sau de majoritate, sau de cei înțelepți, iar dintre cei înțelepți, sau de toți, sau de majoritate, sau de cei mai de seamă” (*Topica* I, 1, 100 b). Ultima specie se poate reduce la un exemplar excepțional, ca în cazul unei „teze”, adică a unei „opinii paradoxale”, cum este teza lui Parmenide sau, după Aristotel, și a lui Heraclit. Din cauza formulării ei, definiția aristotelică a probabilului poate justifica interpretări parțiale. O. Hamelin identifică probabilul cu ceea ce

este primit pe temeiul autorității și, ca atare, este obiect de credință. Nu putem primi această interpretare. O poziție probabilă în sensul de acceptată prin încredere într-o autoritate nu poate fi obiect de dispută. Ea este susținută sau respinsă fără discuție. Primirea unei teze pe temeiul autorității celui ce a stabilit-o este o probabilitate extrinsecă : primesc o propoziție fiindcă este crezută de toți (criteriul consimțământului universal), ceea ce este un caz destul de rar, sau de majoritate, sau de cei mai înțelepți, fie toți, fie majoritatea lor, fie cei mai de seamă. Dar există și o probabilitate intrinsecă, obiectivă, aceea care se fundează pe motive scoase din experiență, din realitate, pe motive solide, dar nu cu totul constrângătoare. În orice caz, Aristotel, în cartea a VIII-a, 9, a *Topicii* ne cere să respingem orice propoziție neprobabilă. „El (cel care răspunde — n. n. M. F. ) va evita să îmbrățișeze o ipoteză neprobabilă. O ipoteză poate fi neprobabilă în două feluri : întâi, când din ea rezultă propoziții absurde, ca, de exemplu, propoziția că totul se mișcă sau că nimic nu se mișcă, al doilea, când exprimă propoziții imorale, contrare conștiinței normale, ca, de exemplu, afirmația că plăcerea este binele și că este mai bine a face nedreptăți decît a suferi nedreptăți”. Cum vom vedea, probabilitatea se fundează pe posibilitatea de a discuta pentru și contra, pe împrejurarea că propoziția probabilă nu exclude de la început opoziția, contradicția, deci și îndoiala. De aceea dialectica este nu numai „logica probabilului”, ci și logica *aporeticului*, este domeniul „aporiilor”, al dificultăților, al „îndoielilor”.

Se poate încerca o apropiere a propoziției probabile, primită de toți oamenii, față de „simțul comun” prezent în teoria filozofului scoțian Thomas Reid. Între dialectica lui Aristotel și filozofia „simțului comun” a lui Reid există numai o vagă analogie. Pentru Reid, există propoziții primite nemijlocit și crezute nu numai fiindcă sînt universale, ci și fiindcă sînt înnăscute în orice om și evidente prin ele însele ; ca atare ele sînt la adăpost de atacurile îndoielii. Dimpotrivă, pentru Aristotel care neagă ideile înnăscute, nu numai că pro-

pozițiile probabile nu sînt adevăruri prime, axiome, ci ele sînt, prin chiar natura lor probabilă, supuse examenului critic, procedului „peirastic” sau de control. Aristotel consideră „înțelepciunea poporului”, sau a unora din oamenii de știință ca punct de plecare, ca o materie primă, pentru a ajunge la adevăr prin confruntarea ideilor, prin dispută, controversă și examen critic.

Al doilea caracter al dialecticii, în contrast cu știința *apodictică*, este universalitatea obiectului ei față de natura specială și particulară a obiectelor științifice. Există o singură dialectică; există însă mai multe științe. Universalitatea dialecticii are ca revers probabilitatea propozițiilor sale. Formulele prea generale par că se înstrăinează de realitate și de aceea ele înclină rațiunea, dar nu o conving. Aristotel numește propozițiile dialectice, universale, și „logice”, pentru a le distinge de cele „fizice”, speciale. Nu trebuie să trecem cu vederea că „filozofia primă”, „ontologia”, are ca obiectiv problemele cele mai generale și că de aceea metoda „filozofiei prime” este metoda dialectică, examinarea tezelor și antitezelor, a „aporiilor”. Ne-am înșela însă dacă am afirma că, pentru Aristotel, generalitatea cunoașterii este totdeauna probabilă. Uneori, el susține că o propoziție, de exemplu, o axiomă geometrică, este cu atît mai certă și necesară cu cît este mai generală. Universalitatea garantează, cel puțin uneori, adevărul de nezdruncinat, chiar și în dialectică. Ce este mai universal, pentru filozoful nostru, decît principiul contradicției, care totuși este fundat pe cale dialectică, pe calea respingerii într-un examen critic (*Metafizica* IV,4)? Mai trebuie adăugat că generalitatea dialecticii nu este pur formală, cum interpretează comentatorul J. H. v. Kirchmann. Nici măcar *Analitica primă* nu este un pur formalism al gîndirii, în sensul dat de Kant și de urmașii lui, încrezători în superioritatea logică a formei, și cu atît mai puțin *Topica*. În această operă se amestecă considerații foarte generale și constatări concrete, obținute inductiv și foarte aproape de practica vieții. La drept vorbind, caracterul probabil al propozițiilor dialectice nu rezultă din conținutul lor care poate fi concret, adevărat și necesar, ci din

împrejurarea că regula generală se aplică la cazuri particulare, deci din adaptarea imperfectă a universalului la individual, a abstractului la concret. În puține cuvinte, nici unul dintre cele două caractere ale propoziției dialectice sau topice nu trebuie înțeles în chip absolut. Nici probabilitatea, nici generalitatea propozițiilor ei nu fac din dialectică o doctrină neștiințifică.

#### IV. Elementele dialecticii: cei patru predicabili

Că probabilitatea și generalitatea propoziției dialectice nu are ca efect înlăturarea dialecticii din *Organon*, din doctrina instrumentelor științifice, se constată ușor din rolul pe care îl au în *Topica* ceea ce scolasticii au numit *predicabili* (κατηγορούμενα), spre deosebire de *predicamente* (κατηγορήματα) sau *categoria*, cercetate în tratatul *Categorii*. Cât de înrudite sînt, din acest punct de vedere, cele două lucrări : *Categoriile* și *Topica*, ne dovedește faptul că neoplatonicul Porfyrios, în celebra sa *Introducere* (Εισαγωγή) la *Categoriile* aristotelice tratează drept categorii cele „cinci voci” (πέντε φωνάικινque voces), adică cei cinci *predicabili*, care au provocat nesfîrșita dispută scolastică a universaliiilor. Așadar, „categoriile” de care se ocupă Porfyrios nu sînt cele zece categorii, în frunte cu substanța, cunoscute din primul volum al *Organonului*<sup>5</sup>, ci sînt cei cinci predicabili ai *Topicii* : genul (γένος), diferența (διαφορά), propriul (ἴδιον), specia (εἶδος) și accidentul (συμβεβηκός), care servesc să dea definiția (ἄρος, ὀρισμός) lucrurilor. În *Topica* predicabili sau termenii dialectici sînt la început trei, apoi patru, care nu coincid întru totul cu cei cinci ai lui Porfyrios. Aristotel așază în primul rînd *propriul*, apoi *definiția*, care este o diferențiere a propriului, *genul*, în sfîrșit, *accidentul*.

Avea oare dreptate Porfyrios să numere *specia* printre predicabili? W. Ross este de părere că Porfyrios s-a

<sup>5</sup> Aristotel, *Organon I (Categoriile și Despre interpretare)*, Editura Științifică, București, 1957.

Încurcat în acești termeni predicabili și de aceea a făcut din specie, care este totdeauna un subiect, un predicat. O atare obiecție s-ar putea adresa mai degrabă lui Aristotel însuși, care a făcut din substanța individuală o categorie, un predicament, în vreme ce ea este totdeauna subiect, substrat al predicatelor. Cum vom vedea, însuși Aristotel vorbește de „diferență specifică” (εἰδοποιός), deci de specia produsă de adăugarea diferenței la un gen. De asemenea, nu se poate contesta că „specia” este un predicabil, fiindcă ea este exprimată totdeauna printr-o definiție, care este principalul predicabil. Porfyrios s-ar fi înșelat dacă ar fi numărat printre predicabili și definiția, alături de gen, diferență și specie.

Cum a ajuns Aristotel la teoria predicabililor? Logica, sprijinită pe gramatică, a luat ca punct de plecare propoziția care este compusă din subiect („nume”) și predicat („verb”). Subiectul este determinat de predicat, iar determinarea subiectului de către predicat este atât de strânsă, încât subiectul și predicatul sînt convertibile, și de aceea predicatul este ceva „propriu” subiectului, numai acestui subiect. „Propriul” are în *Topica*, cel puțin la început, un îndoit înțeles. El găsește o primă formă a sa în definiție. Dacă subiectul și predicatul se convertesc unul în locul altuia, întrucît predicatul exprimă esența subiectului, atunci predicabilul este *definiția*, care este preocuparea de căpetenie a dialecticianului, cum a fost și a omului de știință (*Analitica secundă*). Nu trecem cu vederea deosebirea dintre Dialectică și Apodictică (*Analitica secundă*) în ce privește semnificația definiției. În Apodictică domină noțiunea de cauză, în timp ce în Dialectică domină definiția, iar despre cauză aproape că nu se vorbește.

O dată ce definiția s-a diferențiat din *propriu*, acesta rămîne o determinare care aparține numai subiectului și de aceea se reciprocchează cu el, rămîne o „proprietate” în sensul absolut al termenului. Aristotel stăruie mult asupra „propriului” care, pentru noi, nu se mai deosebește apreciabil de „esențial”, deși ar merita să i se respecte nuanța sa față de definiția esenței.

Dar predicatul poate avea o sferă mai largă decît aceea a subiectului și atunci el nu se mai convertește cu subiectul, ca la definiție și propriu. Predicabilul care nu se suprapune subiectului este sau *genul* (γένος) sau *diferența* (διαφορά). Că un *gen* cuprinde și alte subiecte decît cel dat este ușor de înțeles. Genul are mai multe specii. Dar că și *diferența* este mai largă decît substratul dat este ceva mai greu de primit. Căci diferența „produce specia”, iar specia este tocmai ceea ce convine subiectului dat și numai lui. Scopul definiției este de a adapta *diferența* (de exemplu, „muri-tor”) la subiect (de exemplu, „om”), după ce ea s-a adăugat *genului* (de exemplu, „animal”), diferențiindu-l specific. Deși genul și diferența se deosebesc de definiție și propriu prin sfera lor mai largă decît cea a subiectului, ele sînt factorii constitutivi ai definiției, subliniind astfel rolul central al definiției în dialectică. *Topica* aduce deci necesare și importante dezvoltări ale teoriei definiției, așa cum este tratată în *Analitica secundă*. În sfîrșit, există și un al patrulea predicabil: *accidentul* (συμβεβηκός) care, deși este și el mai larg decît subiectul dat (de exemplu, „colorat” sau „alb”), nu face parte din esența lui și deci nu este nici parte integrantă din definiție sau din propriu.

*Predicabilii* au fost scoși la lumină prin analiza propoziției, de aceea ei au un caracter logico-gramatical mai pronunțat decît *predicamentele* sau *categoriile*, care sînt, pentru Aristotel, „genuri ale realului”. Deosebirea dintre predicabili și categorii nu este atît de tranșantă, căci și predicabilii, cu tot caracterul lor abstract, nu sînt rupți de realitate, ci sînt dobîndiți pecale inductivă, prin observarea faptelor singulare. Ce legătură există între cele zece categorii și cei patru predicabili? În cazul că vom găsi legătura, ne vom întreba mai departe: stau cele două grupe de noțiuni în raport de coordonare sau de subordonare? Pentru Aristotel, cele două feluri de noțiuni generale nu sînt coordonate, ci subordonate (respectiv, supraordonate). În sfîrșit, o ultimă întrebare: care grupă este supraordonată și care subordonată? Aristotel nu dă un răspuns explicit. În același capitol (9) al cărții I din *Topica*, predicabilii sînt la

început subordonați categoriilor, fiindcă ei sînt „conținuți” într-o categorie sau alta. „Căci toate premisele formate prin cele patru noțiuni enunță sau o esență, sau o calitate, sau o cantitate, sau o altă categorie”. În continuare, Aristotel subordonează categoriile predicabililor, fiindcă predicabilul principal, definiția care exprimă esența, poate conține orice categorie. „Este de la sine înțeles că ceea ce exprimă esența exprimă fie substanța, fie calitatea, fie orice altă categorie”. Credem că aceasta este adevărata opinie a lui Aristotel în această chestiune: predicabilii sînt mai generali, mai „formali” decît categoriile, și ca atare ei pot fi considerați, în acord cu Porfyrios, ca noțiunile cele mai generale și cele mai îndreptățite a fi numite categorii. Predicabilii reprezintă definiția care este principiul oricărei științe, ca și al oricărei argumentări dialectice.

#### V. Instrumentele (ὄργανα) dialecticii și inducția

Predicabilii sînt scheletul dialecticii ; orice premisă sau problemă intră într-unul din predicabili : o propoziție sau problemă exprimă o definiție, un propriu, un gen (inclusiv o diferență) sau un accident. Dar dialectica recurge și la alte puncte de vedere, care, sub raportul generalității, se situează după predicabili. Aceste noi puncte de vedere sînt numite de Aristotel „mijloace”, „instrumente” (ὄργανα), nume care ne amintește de titlul întregii opere. Așadar, termenul de „organon” are la Aristotel trei sensuri: a) totalitatea lucrărilor de logică, deci instrumentul oricărei științe ; b) instrumentul special al dialecticii ; c) instrumentul ființei vii, mijlocul sau mijloacele de care ea se servește și de aceea este un „organism”. „Instrumentele” dialecticii, deși sînt legate în special de ea, au o aplicabilitate mai generală, cum se va arăta îndată. Ele sînt de patru feluri : a) procurarea sau alegerea propozițiilor sau premiselor de orice natură care pot servi argumentării, aprovizionarea cu opinii probabile ; b) elucidarea diferitelor sensuri ale cuvintelor folosite în argumentare ;

c) stabilirea de deosebiri între lucrurile care pot fi luate unul drept altul ; d) descoperirea asemănarilor și identităților din lucrurile deosebite unul de altul. La drept vorbind, toate cele patru instrumente se reduc la primul : procurarea, alegerea de propoziții utile argumentării. Celelalte trei determină conținutul propozițiilor : fie deosebiri de sensuri ale cuvintelor sau de lucruri ; fie asemănări și identități de cuvinte și de lucruri.

Propozițiile sînt de trei feluri : etice, fizice și logice (*Topica* I, 14, 105 b). Aceleași propoziții sînt considerate în filozofie „potrivit adevărului” ( $\kappa\alpha\tau'\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\nu$ ), iar în dialectică „în raport cu opinia” ( $\pi\rho\delta\varsigma\ \delta\acute{o}\xi\alpha\nu$ ). Propoziția trebuie înțeleasă în accepția cea mai generală. „Așa, de exemplu, trebuie să afirmăm că știința opușilor este una și aceeași, apoi că este aceeași pentru contrari și pentru relativi. De asemenea, trebuie să subdividem aceste premise din urmă, atît cît îngăduie subdivizarea ; de exemplu, că este una și aceeași știința binelui și a răului, a albului și a negrului, a recelui și a caldului, și tot așa mai departe” (*Topica* I, 14, sfîrșitul). Despre importanța alegerii premiselor, Aristotel vorbește și în *Analitica primă* I, 30, la sfîrșit, unde trimite la Dialectică, recunoscînd astfel prioritatea cronologică a *Topicii*. „În general, am explicat destul de bine cum trebuie să alegem premisele ; am discutat această chestiune mai adîncit în tratatul relativ la dialectică”.

Al doilea instrument dialectic — elucidarea deosebitelor sensuri ale cuvintelor — este tot atît de însemnat pentru spiritul și practica dialecticii. Îndeosebi, Aristotel analizează sensurile termenilor „a fi” și „același” (identitate), la el, termeni solidari (vezi cartea I, 7 și începutul cărții a VII-a). Oriunde se practică diferențierea sensurilor se aplică metoda dialectică. Elucidarea sensurilor diferite ale unor termeni filozofici importanți este o sarcină obișnuită și inevitabilă a filozofiei și de aceea această disciplină fundamentală, deși năzuiește și ea, ca orice știință spre apodictic, nu se poate lipsi de serviciile dialecticii. Toată cartea a cincea ( $\Delta$ ) a *Metafizicii* este o analiză a sensurilor în care sînt luați termenii filozofici.

Al treilea instrument beneficiază de cuceririle celui de-al doilea. Căutarea diferențelor trebuie să se aplice



la lucrurile apropiate unele de altele, așa, de exemplu, vom căuta diferența dintre senzație și știință. „La genurile mult îndepărtate unele de altele, diferențele sînt cît se poate de evidente” (*Topica* I, 16, sfîrșit). O însemnătate deosebită are instrumentul căutării de asemănări, analogii și identități, mai ales la lucrurile foarte îndepărtate unele de altele, căci la ceilalți găsirea asemănărilor este ușoară. „Cunoașterea asemănărilor ne este de ajutor atît pentru dovezile inductive, cît și pentru raționamentele ipotetice; de asemenea, ea ne ajută să formulăm definiții. Ea ne este de ajutor pentru dovezile inductive, fiindcă noi urmărim să găsim generalul prin adunarea de cazuri individuale asemănătoare. Căci nu este ușor să facem inducții fără să cunoaștem asemănările dintre cazurile individuale” (*Topica* I, 18, 108 b).

#### VI. „Locurile comune” și inducția

Inducția este prezentă activ încă mai mult în sistematizarea acelor procedee care au dat titlul operei, a „locurilor comune” (*topoi*). „Locurile comune” sînt mijloacele dialectice cele mai concrete. Prin ele se diferențiază cei patru predicabili (care vor deveni cinci, la Porfyrios). Fiecare predicabil are mai multe „locuri comune”, variabile numeric după predicabil, fie pentru „stabilire”, fie pentru „respingere”. În descoperirea, mai mult decît în sistematizarea „locurilor comune”, care este principala sarcină a *Topicii*, s-a manifestat din nou pătrunderea analitică, întru totul excepțională, a stagiritului. În *Topica* însă termenul „loc” nu este definit; abia dacă *Retorica* (I,2,1358 a) ne dă o determinare mai precisă. „Locul comun” este o cheie pentru a deschide cămara cu argumente necesare stabilirii sau respingerii unei teze în orice domeniu, folosindu-se de exemple caracteristice, „topice”. „Locurile comune” nu fac din nimeni un specialist în vreo știință, fiindcă ele nu se referă la teze speciale, dar ele au totdeauna o bază empirică, sînt deci o generalizare a cazurilor particulare din știință și din viață. Princi-

piul formativ al „locurilor” sînt relațiile de asemănare (inclusiv, identitate), de deosebire și mai ales de opoziție sub cele patru forme ale ei : contradicție, contrarietate, relație și privație (inclusiv, posesie), apoi de cantitate (întreg — parte, mai mult — mai puțin), de calitate (afirmație — negație), de modalitate (posibil — necesar). În chipul acesta, din adevărul sau falsitatea unei judecăți deducem adevărul sau falsitatea altei judecăți. Așa, de exemplu, dacă este adevărată o judecată în care se atribuie unui subiect o calitate, este adevărată și judecata care atribuie calitatea opusă subiectului opus. De asemenea, dacă crește subiectul, crește și atributul său.

## VII. Foloasele Dialecticii

Un ultim aspect general, poate cel mai însemnat al Dialecticii (*Topicii*), este multipla ei utilitate. Foloasele Dialecticii marchează și scopurile ei. Aceste scopuri sînt complexe; ele au însă un principiu comun, pe care îl putem numi principiu *aporiei*, al dificultății, al impasului în gîndire, al opoziției dintre *da* și *nu*, pentru și *contra*, apărare și atacare, stabilire și respingere. *Topica* este un arsenal de arme ofensive și defensive, mai ales ofensive, pentru toate cazurile. Caracterul aporematic al dialecticii nu rezultă deopotrivă din cele trei scopuri și foloase ale dialecticii, dar el este prezent, ca motor dialectic, de la început și deplin afirmat în al treilea scop. Îndoiala (*aporia*) este „egalitatea de putere a raționamentelor contrare” (ἡ τῶν ἐναντίων ἰσοτις λογισμῶν, *Topica* VI, 6, 145 b). Să nu confundăm *aporia* și îndoiala, cu toate că ele sînt strîns legate. *Aporia* nu este însăși îndoiala, ci cauza ei. Cînd gîndirea se lovește de o dificultate, cînd ea ajunge într-un impas, se produce acea suspendare a judecății, acea oscilație între *da* și *nu* care este îndoiala. *Aporia* este principalul stimul al examenului, al criticii, al verificării, al punerii la încercare sau probă (πειρα). „Dialectica este examinatorie (πειραστική), filozofia este cunoscătoare (γνωστική)” (*Metafizica* IV, 2, 1004 b). Pe scurt, Dia-

lectica este *peirastică, aporematică, problematică*. Acești trei termeni au același principiu : punerea de probleme prin confruntarea tezelor opuse, dar ei se deosebesc prin modul de aplicație a principiului.

Cele trei foloase ale dialecticii sînt :

a) Dialectica este un exercițiu, o gimnastică (*γυμνασία*) mentală, un antrenament al gândirii în vederea luptei de opinii și a comunicării convingerilor și adevărului. Aristotel recomandă dialecticianului de a-și face sieși obiecții, de a se interoga pe sine, de a dezbate interior problemele (*Topica* VIII, 9). Oricît ar fi de contestată utilitatea dialecticii și în general a logicii, cu greu se poate contesta utilitatea ei ca exercițiu intelectual, ca antrenament.

b) Dialectica este o punere la încercare, o probare, o examinare a opiniilor (*πειρα*). Ea dezvoltă capacitatea de a discuta cu oricine despre orice fel de probleme, de a întreține o convorbire „în întîlniri eventuale”. „Și pentru convorbiri eventuale el (tratatul de față — n.n.M.F.) este de folos. Căci în întîlnirile cu alții, după ce ne vom fi familiarizat cu opiniile celor mulți, vom putea respinge argumentele lor care ni se par neîntemeiate, ținînd seama nu de convingeri străine lor, ci de propriile lor convingeri” (*Topica* I, 2, 101a). Adeseori s-a observat că al doilea scop al dialecticii, punînd toată greutatea pe discuția cu oricine și despre orice subiect, trebuia să urmărească triumful celui care provoca discuția și înfrîngerea celui ce o primea. Dacă discuția, controversa, este un duel sau un fel de război, sînt permise, ca în orice război, toate stratagemele și șiretlicurile care asigură succesul. Îndeosebi, ultima carte (VIII), dedicată practicii în dialectică, este plină de sfaturi despre mascarea cît mai abilă a intențiilor celor ce argumentează, a dispușanților. Deși Aristotel ține să distingă fără echivoc dialectica de eristică și sofistică, ei nu se dă în lături de a propune subterfugii de argumentare de valoare logică și morală dubioase. „În genere vorbind, trebuie să rămînă în umbră, pe cît posibil, intenția noastră : vrem oare să facem să fie acceptată propoziția formulată sau opusa ei? Cînd rămîne în umbră ceea ce este folositor discuției,

respondentul este mai dispus să exprime opinia sa" (*Topica* VIII, 1, 156 b). Aristotel acordă interlocutorilor libertatea de a se folosi de argumente eristice, fiindcă ne recomandă să ne adaptăm felului de a se comporta al adversarului. „Cînd adversarul nu se dă în lături de a recurge la orice mijloace, trebuie să recurgem la toate armele de apărare" (*Topica* V, 4, 134 a).

Într-un alt pasaj, Aristotel observă just că în dispute fără perspective de rezultat, dacă nu întrerupem discuția ca inutilă, trebuie să atacăm întrebătorul, nu argumentul său. „Uneori este necesar să atacăm personal pe întrebător, nu teza sa, cînd întrebătorul se folosește cu rea-credință de tot ceea ce este contrar respondentului, căci prin astfel de dificultăți fără rost, discuțiile, din dialectice, devin eristice" (*Topica* VIII, 11, 161a). În același capitol, într-un pasaj care precede pe acela citat, Aristotel face o declarație prețioasă prin caracterul ei uman. Discuția este o operă comună care nu se poate realiza numai cu bunăvoința unuia singur, ci prin colaborarea de bună-credință a amîndurora. „Nu este de ajuns voința unuia dintre interlocutori pentru a duce la bun sfîrșit sarcina lor comună" (VIII, 11, 161a).

c) Dialectica dă un neprețuit ajutor științelor filozofice, adică științelor în genere. Aceasta este utilitatea ei majoră. Ajutorul dat științelor de dialectică este dublu: a) examinarea *aporiilor*, a tezelor și antitezelor în soluționarea problemelor; b) descoperirea, tot prin discutarea opiniilor contrare, a principiilor de la care pornesc demonstrațiile științelor. Din nefericire, Aristotel, pe cît de larg, de amănunțit, uneori obositor de amănunțit și fără un fir conducător explicit, cercetează cele două prime foloase ale dialecticii, pe atît de avar este în studierea celor două ajutoare aduse științelor de către dialectică. Pe noi ne-ar fi interesat îndeosebi aceste două ajutoare: examinarea aporiilor și cunoașterea principiilor.

În ce privește primul ajutor, examinarea aporiilor, întreaga operă aristotelică este o ilustrare a aporeticii. Pe drept cuvînt s-a spus că Aristotel este „omul aporiilor",

omul problemelor, a căror dezlegare este o „euporie” (εὐπορία). A dezvolta aporia este διαπορῆσαι, a o rezolva este εὐπορῆσαι. Aristotel este mai mult *diaporetic* decât *euporetic*, este spiritul îndrăgit de nuanțe și de fațetele diferite ale lucrurilor. Cartea a III-a (B) a *Metafizicii* este eminent diaporematică, cercetează problemele ce urmează a fi discutate și rezolvate. Este peste putință să desfacem un nod dacă nu-i cunoaștem ascunsa-i împletire. Diaporematica are sarcina să formuleze, să serieze și să examineze spre o rezolvare, fie și provizorie, soluțiile antitetice date unei probleme. De aceea Aristotel începe orice studiu cu discutarea cât mai completă a opiniilor emise de înalțași în domeniul dat. Diaporematica este prețioasă pentru istoria filozofiei și a științei în genere; ea este în același timp sistematică — poate prea sistematică — și istorică. Putem spune că diaporematica, existența soluțiilor contrare ale problemelor — acest aspect eminent dialectic — constituie unul din izvoarele *istoriei* ideilor.

De o semnificație, care nu poate fi subliniată de ajuns, este al doilea ajutor pe care îl primesc științele de la dialectică: cunoașterea principiilor. Se ridică din nou chestiunea spinosă: care este natura și rolul inducției în gândirea aristotelică? În adevăr, silogistica este o gândire mijlocită, o derivare a unei gândiri din alta care este dată dinainte și care, în cele din urmă, este *nemijlocită*, este un *ἄμεσον*. Mijlocitul presupune cunoașterea nemijlocitului, concluzia decurge din „principii”, condiționatul din necondiționat. Cum ajungem să cunoaștem nemijlocitul, „principiile”? Dacă principiile, prin care se face demonstrația, nu pot fi la rîndul lor *demonstrate*, totuși ele pot fi *întemeiate*. Căci întemeierea nu se face numai mijlocit prin silogism, prin demonstrație, ci ea pune la contribuție și o a doua metodă: *inducția*, procedeeul epagocic. Cel din urmă scop al dialecticii, ajutorul dat științelor, este realizat prin *inducție*, singurul drum care duce la principii. Metoda inductivă este drumul cercetării realității prin instanțe pozitive și negative, prin poziții și contrapozitii, prin teze și antiteze, prin confirmări și infirmări.

Dialectica este o logică a invenției, a cercetării faptelor pentru a descoperi în faptele singulare resortul lor esențial, motrice, universalul, legea. Ea are ca punct de plecare

opiniile comune, cunoașterea neștiințifică, naturală, pe care o verifică prin confruntarea opiniilor, prin căutarea „diferențelor” și „concordanțelor”, adică a „similitudinilor” și „analogiilor”. Inducția dialectică a lui Aristotel anticipează în multe privințe inducția lui Bacon. Comentatorul Alexandros întrebuițează pentru determinarea inducției expresia plastică de „vinătoarea de similitudine” (τῆν τοῦ ὁμοίου θήραν), care re apare sub o formă nouă în „vinătoarea lui Pan”, caracteristică pentru inducția baconiană a „experienței dirijate” (Bacon, *De augmentis scientiarum*, cartea a V-a, 2).

### VIII. Dialectica și rolul inducției

Am relevat și în introducerea la *Analitica secundă* că Aristotel nu are o concepție precisă despre natura inducției, cu atât mai puțin despre fundamentul ei. În *Analitica primă*, inducția este prezentată ca un silogism specific, înrudit cu figura a treia a silogismului obișnuit, în care termenul mediu și cel minor sînt convertibili, așa încît se are în vedere totalitatea cazurilor, exact vorbind, a speciilor care servesc inducției pentru a scoate universalul din particular (omul, calul, asinul sînt toate animale fără fiere și deci cu longevitate). Această inducție s-a numit „inducția prin simpla enumerare”. Concepția aristotelică asupra inducției nu e totuși cu desăvîrșire străină de problemele fundamentale ale inducției; ea ni le sugerează cel mult, după cum vom vedea îndată.

Dificultatea care se ivește acum este mult mai serioasă pentru aristotelism: dacă inducția ne duce la principii, dacă, mai departe, principiile sînt punctul de plecare al silogismului demonstrativ, necesar, și dacă, în sfîrșit, principiile se cuvine să fie mai sigure decît concluzia silogismului, poate oare o inducție numai probabilă să dea principiilor acea necesitate superioară necesității concluziei? De aceea Aristotel, în *Analitica secundă* II, în celebrul capitol final (19), după ce arată procesul treptat, prudent, de trecere de la cazurile singulare la esența universală, recurge deodată, pentru a garanta necesitatea și certitudinea principiilor, la intelectul intuitiv (νοῦς), la prinderea nemijlocită a uni-

versalului, a esenței, ceea ce poate fi considerat ca o concesie făcută platonismului. Există totuși o adâncă deosebire între intuiția intelectuală platonice și intuiția intelectuală aristotelică. Prima intuiție este o prindere nemijlocită a universalului transcendent, *deasupra* lucrurilor sensibile, independent de ele, deci înainte de cunoașterea lor (*ante res*), o intuiție mistică, „erotică”; a doua este o prindere nemijlocită a universalului *în* lucrurile sensibile, după o îndelungă pregătire, după un efort analitic care, la drept vorbind, se poate dispensa de garanția finală a intuiției. Aceasta este numai o profitoare a muncii de dinainte, căreia îi adaugă o falsă certitudine superioară.

Dialectica pledează pentru o inducție care a renunțat la intuiția intelectuală — procedeu mai mult decorativ decât eficace — și care scoate universalul din opinii, din probabil și conjectural. Deși logică a invenției, a cercetării și a descoperirii de esențe pînă atunci necunoscute, dialectica rămîne o logică a probabilului. Ed. Zeller și Th. Waitz, comentatori încercați ai *Organonului*, admit, la Aristotel, existența în dialectică a unei inducții probabile. O. Hamelin o respinge hotărît, dînd prioritate inducției obținute prin intelectul intuitiv, singura în stare să garanteze necesitatea principiilor cerute de silogism. Dialectica servește — argumentează Hamelin — la stabilirea principiilor numai indirect, adică prin procedeul respingerii: dialectica ne arată unde *nu* trebuie să căutăm principiul dat. Opinia probabilă nu poate înlocui intelectul intuitiv. Altminteri, dacă Aristotel ar fi profesat concepția ce i-o atribuie Zeller, el ar fi ruinat distincția inițială dintre știință și dialectică. Noi am arătat înainte că distincția dintre știință și dialectică, deși reală, nu este absolută, altminteri, dialectica nu ar fi de nici un ajutor științei, nici măcar indirect. Nu există serviciu indirect fără serviciu direct.

O. Hamelin poate invoca, în favoarea tezei sale, un pasaj din *Analitica primă* I, 32, unde Aristotel recunoaște necesitatea nu numai a silogismului, ci și a intelectului intuitiv. „Necesarul este mai cuprinzător decât silogismul. În adevăr, orice silogism este necesar, dar nu tot ce este necesar este un silogism” (*Analitica primă* I, 32, 47a). Am văzut că intelectul intuitiv este parazitul îndelungii cercetări empirice și că el nu are alt rol decât de a consacra, printr-un act final,

mai mult sau mai puțin arbitrar, munca inducției dialectice investigatoare, care a confruntat cazurile singulare și a ajuns la o concluzie generală. Putem face acum un pas mai departe spunând că silogismul (deducția modernilor) este și el un parazit al inducției. Deducția scoate lucruri noi din zăcămintele de adevăruri descoperite de inducție, care și-a asumat rolul ingrât de a descoperi principii și de a le pune la dispoziția „deducției”. De aceea „deducția” nu are dreptul de a privi de sus inducția și de a o degrada ca simplă probabilitate. Probabilitatea este riscul operei de descoperire și de invenție.

Ce semnificație are probabilitatea, caracterul endoxologic al inducției? Într-o formulare modernă, ne vom întreba : care este fundamentul inducției? Aristotel nu și-a pus întrebarea : care este fundamentul trecerii de la unele cazuri la toate cazurile, de la parte la tot, cum se justifică raționamentul epagodic (inductiv), și nu și-a pus-o nimeni altul pînă la Mill care, precum constată Ed. Zeller, și-a pus-o „insuficient și contradictoriu”<sup>6</sup>. Logica modernă a dat două răspunsuri, care folosesc pentru fundarea inducției cele două aspecte, de o însemnătate inegală, ale cauzalității : cauza eficientă și cauza finală. Teoria cea mai răspîndită, cea a lui J. St. Mill, fundează inducția pe principiul cauzalității eficiente, pe determinism, pe uniformitatea și universalitatea ordinii și cursului naturii. Numai idealistul Jules Lachelier justifică inducția prin cauzalitatea finală, prin ordinea produsă de activitatea spiritului universal.

Soluția cea mai temeinică este sugerată de însăși filozofia lui Aristotel. Aceleași cauze produc aceleași efecte, iar cursul naturii se desfășoară uniform, numai dacă orice cauză este un factor general, o esență. Factorul universal acționează constant. Inducția tinde să descopere *esența*, adică factorul care lucrează totdeauna identic, potrivit naturii sale generale, indiferent de împrejurările în care lucrează, pactizînd însă cu ele, cînd nu este împiedicat de a se manifesta. Esența generală, în măsura în care acționează cauzal, legitimează trecerea de la parte la tot, de la unele cazuri la toate cazurile. Generalitatea obținută prin inducție concordă

---

<sup>6</sup> Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 2, ed. a 4-a, p. 245.



cu necesitatea rațională, fiindcă rațiunea se află în realitatea empirică și o structurează. De aceea inducția nu este, în sensul propriu al cuvântului, trecerea de la singular la general, ci este procedeul care ne face să descoperim legătura intimă dintre particular și general, nu numai prin repetarea cazului singular, ci chiar printr-un singur caz crucial, prerogativ.

Ne putem înșela asupra esenței, asupra factorului general activ în orice proces cauzal, dată fiind rețeaua complexă a faptelor concrete ce constituie realitatea, dar esența prezentă în toate cazurile singulare justifică investigarea *legilor*, a raporturilor „constante” dintre fapte. Dacă nu ar exista factori universali, o structură rațională, în lucrurile singulare, date percepției, existența legilor, a relațiilor cauzale, a determinismului ar fi de neînțeles. De asemenea, dacă nu se ivește nici o instanță negativă, nici o obiecție împotriva rezultatului obținut de inducție, aceasta poate fi considerată ca fundată. Aristotel recunoaște fără ezitare rolul instanței negative subliniat de Bacon în procesul inducției. „Dacă verificăm o propoziție în multe cazuri, iar respondentul nu face nici o obiecție, trebuie să-i pretindem să o admită. Căci, în dialectică, este valabilă premisa care s-a verificat în multe cazuri și împotriva căreia nu s-a adus nici o obiecție” (*Topica* VIII, 2, 157 b).

Metoda inductivă a dialecticii este clar propusă de Aristotel ca metodă de investigație a tuturor științelor naturii. „Care anume premise aparțin unei clase sau alteia nu este ușor de arătat prin simplă definiție, ci trebuie să încercăm să le cunoaștem pe fiecare în parte pe calea inducției” (*Topica* I, 14, 105 b). „Cunoașterea asemănărilor ne este de ajutor atît pentru dovezile inductive, cît și pentru raționamentele ipotetice; de asemenea, ea ne ajută să formulăm definiții. Ea ne este de ajutor pentru dovezile inductive, fiindcă noi urmărim să găsim generalul prin adunarea de cazuri individuale asemănătoare. Căci nu este ușor să facem inducții fără să cunoaștem asemănările dintre cazurile individuale” (*Topica* I, 18, 108 b)<sup>7</sup>. Aristotel mînuiește spontan inducția cu o virtuozitate neîntrecută pentru vremea sa, cu toate scăderile și lipsurile care decurgeau din stadiul înapoiat

<sup>7</sup> Compară *Etica nicomahică* I, 7, la sfîrșit, VI, 3, la sfîrșit.

al mijloacelor reduse de investigație. Analiza științifică a fenomenelor, descoperirea legilor naturii prin verificarea ipotezelor sînt extrem de îngreuiate de lipsa unei baze solide de observație exactă și sigură. Cît timp științele empirice nu au depășit nivelul în care ele se găseau în vremea lui Aristotel—și această stare de lucruri a durat pînă în epoca modernă—metodologia științelor empirice nu putea ajunge la alte rezultate. Dacă ținem seama de stadiul în care se afla știința pe atunci, trebuia să înscriem printre meritele lui Aristotel că observațiile sale sînt adunate masiv și cu grijă; mai departe, că veridicitatea observațiilor a fost examinată de aproape, deosebind cu strictețe propriile observații de mărturiile străine. Unele observații care ne scandalizează prin superficialitatea lor au fost însușite de la alții; cunoașterea de atunci a naturii nu i-a dat posibilitatea de a le considera ca false. Dacă astăzi găsim de neînțeles graba cu care grecii au construit, nu rareori, ipoteze și teorii, a căror falsitate sărea în ochi și putea fi ușor înlăturată, uităm prea degrabă în ce măsură le lipseau mijloacele de observație exactă și cît de anevoioasă era orice experiență exactă. Indicații de timp fără cronometre, comparații de temperatură fără termometre, observații astronomice fără telescop, observații meteorologice fără barometru—acestea și multe altele erau sarcinile naturalistului grec. Trebuie să apreciem munca lui Aristotel de a aduna faptele și de a le explica după criteriul timpului său. „Într-un cuvînt, el se dovedește nu numai un investigator neobosit al lucrurilor mari și mici, cu o sete nepotolită de a ști, ci și un observator plin de grijă și circumspect”<sup>8</sup>.

Așadar, dialectica nu este numai arta de a învinge pe adversar în dueluri verbale, arta de a susține cu succes rolul de întrebător, atacator sau de respondent în apărare, ci este anticamera științei, o metodă de a se mulțumi cu adevăruri probabile. Numai eristica și sofistica sînt virtuozități de paradă, cultivarea discuției fie de dragul discuției, fie de dragul profiturilor bănești. Sofistica autentică scapă poate săgeților, periculoase prin sarcasmul lor, ale lui Aristotel, dar sofistica degenerată a jongleriiilor cu paradoxe merita să fie înfierată.

<sup>8</sup> E d. Zeller, *op. cit.*, p. 248.

O artă atît de complexă, în care agerimea de gîndire, acea „agchinoisia”, este apreciată de Aristotel și în știința apodictică (*Analitica secundă* I, 34), este în bună parte debitoare calităților și dispozițiilor personale. Aristotel nu admite idei înnăscute, dar concedă o „dispoziție naturală” de a scoate adevărul, fie și probabil, din cîntărirea consecințelor a două teze opuse. „De altminteri, nu este un instrument neînsemnat, pentru cunoaștere și pentru prudență, în sens filozofic, de a putea îmbrățișa și de a fi îmbrățișat consecințele a două ipoteze contrarii, căci atunci nu mai rămîne de făcut nimic altceva decît de a alege pe una sau pe alta. Pentru o asemenea treabă este necesară o bună dispoziție naturală, iar această dispoziție naturală este tocmai aceea care ne face în stare să alegem adevărul și să evităm falsul. Tocmai aceasta este arta oamenilor bine înzestrați. Căci acei care simt o justă atracție și o justă repulsie față de ceea ce li se propune știu bine să aleagă tot ceea ce este mai bun” (*Topica* VIII, 14, 163 b).

## B. CONȚINUTUL TOPICII (PE CĂRȚI ȘI CAPITOLE)

### *Cartea I* (18 capitole)

#### **Introducere în tratat**

*Cap. 1* începe prin a defini scopul tratatului: a descoperi metoda de a raționa în domeniul probabilului, fără a se contrazice, printr-o discuție sau controversă în jurul unei probleme sau teze. Controversa presupune doi interlocutori, dintre care unul, întrebătorul, are rolul de a interoga și de a ataca, iar celălalt, respondentul, are rolul de a răspunde și de a apăra teza, evitînd contradicția. Controversa constituie dialectica. Partea cea mai mare a capitolului cercetează felurile de raționament, pentru a statornici locul raționamentului dialectic. Raționamentul poate fi sau : a) apodictic, sau b) dialectic, sau c) eristic. Sofismul nu este un raționa-

ment fiindcă nu respectă regulile formale ale raționamentului. Raționamentul dialectic este probabil. Probabilă este propoziția primită sau de toți sau de majoritate sau de cei înțelepți, iar, dintre înțelepți, sau de toți, sau de majoritate sau de cei mai de seamă. Raționamentul eristic nu este probabil, ci *pare* a fi probabil. Aristotel vorbește și de *paralogisme*, care sînt propozițiile false din științele speciale. Paralogismele pretind să fie apodictice, dar ele nu sînt nici măcar probabile, ci false. Sofismele nu sînt raționamente apodictice, probabile sau false, ci nu sînt raționamente. Adeseori, Aristotel întrebuițează în *Respingerile sofistice* termenul de *paralogism* în loc de *sofism*.

*Cap. 2* abordează o temă deosebit de importantă pe care a expus-o abia către sfîrșitul părții dinainte, fiindcă prin conținutul ei presupune cunoașterea altor noțiuni capitale ale *Topicii* : care este utilitatea dialecticii ? Trei sînt foloasele dialecticii : a) este *un exercițiu* intelectual necesar vieții și teoriei ; b) este *un examen* critic, un control al opiniilor printr-un schimb întîmplător de idei ; c) este *o metodă* necesară științelor din două puncte de vedere : a) cercetează soluțiile contrare și dificile, *aporile*, ale diferitelor probleme, pentru a scoate la lumină adevărul ; b) ajută la descoperirea principiilor științifice în sine nedemonstrabile, deși sînt temeiul nemijlocit al demonstrațiilor. Aristotel ține să se știe că descoperirea principiilor este sarcina superioară a dialecticii.

*Cap. 3* constată pe scurt că dialectica poate fi însușită, ca și retorica, medicina și celelalte arte. Nu se poate cere dialecticii să-și atingă scopurile ei întotdeauna, fără greș, după cum nu se poate pretinde acest lucru nici celorlalte arte. Nici o artă nu este perfectă în aplicațiile ei. Esențial este să ne însușim metoda în toate amănunțele ei.

*Cap. 4* cercetează elementele metodei dialectice ; ele nu se deosebesc principial de elementele oricărui raționament. Dialectica presupune, ca orice raționament, premise. Specific dialecticii este felul premisei : aceasta este *o întrebare* sub forma de alternativă contradictorie. Respondentul alege o alternativă și o apără ; cel care a pus întrebarea atacă alegerea. Se constituie astfel ca temă a controversei o problemă, o teză. Esențial este conținutul problemei, fiindcă el exprimă partea cea mai mare a *Topicii*. Conținutul sînt cele patru

noțiuni dialectice sau *predicabili* : a) genul, apoi propriul, divizat ceva mai jos în : b) propriul în sens limitat și c) definiție, în sfârșit, d) accidentul. Predicabili sînt deosebiți de categorii (predicamente). Dialectica nu se ocupă de subiecte, ci de predicate, de forma lor cea mai generală. „Diferența” face parte din gen, deci nu este tratată ca un predicabil de sine stătător.

*Cap. 5* adîncește cei patru predicabili, principalul obiect al *Topicii*. Definiția, care este un fel de *propriu* — ceea ce arată însemnătatea acordată de Aristotel noțiunii de propriu, devenită pentru noi străină — exprimă esența unui subiect ; *propriul* ca atare, fără a exprima esența, este un caracter care aparține numai subiectului dat. Definiția și propriul au în comun că sînt reciprocabili cu subiectul, că acoperă pe deplin subiectul, chiar dacă ele întrebuițează mai multe cuvinte pentru a exprima subiectul definit sau caracterizat, în genere redat printr-un singur nume. *Genul* exprimă esența mai multor lucruri care se deosebesc în specia lor, datorită *diferenței*. Diferența face ca genul să se subdividă în specii. Genul nu este reciprocabil cu subiectul dat în specia lui, fiindcă el depășește în sfera sa specia dată, cuprinzînd cel puțin două specii. Totuși, genul și diferența specifică aparțin esenței lucrului, definiției lui. În schimb, *accidentul* nu ține de esența lucrului, nu este parte integrantă din definiție, de aceea el poate să aparțină și să nu aparțină unui lucru. Deci accidentul se opune celorlalți trei predicabili : el nu este nici definiție, nici propriu, nici gen. Accidentul poate deveni un propriu temporar, relativ, niciodată absolut.

*Cap. 6* face o observație importantă pentru desfășurarea *Topicii*. Definiția este principalul predicabil. Vom vedea că ea este cea mai grea de stabilit și cea mai ușoară de respins, deci este cea mai vulnerabilă (cartea a VII-a, 5). Totuși, ceilalți termeni predicabili sau sînt legați de definiție, de esență (propriul și genul) sau se opun esenței, definiției (accidentul).

Totți predicabili ar putea fi tratați prin aceeași metodă dialectică. Dar expunerea metodei dialectice unice ar fi plină de dificultăți din cauza generalității și ar naște confuzii. Se impune deci să se cerceteze metoda dialectică în aplicarea ei separată la fiecare din cei patru predicabili.

*Cap. 7* determină diferitele sensuri ale termenului de *identic*, care au fost formulate în treacăt în cap. 5 și care vor fi reluate în cartea a VII-a, 1 și 2. Identitatea are la Aristotel trei accepții : identitate în număr, în specie și în gen. Prima, identitatea numerică, este autentică. Că omonimele sînt identice numeric se înțelege ușor : unul și același lucru cu nume diferite. Este mai greu de admis că doi oameni sînt identici, fiindcă aparțin aceleiași specii. Încă mai greu de admis este că două ființe, de ex., omul și calul, sînt identice, fiindcă aparțin aceluiași gen. Identitatea presupune înlăturarea oricărei note diferențiale. La identitatea numerică — identitatea autentică — Aristotel distinge trei specii, după cum se aplică la definiție (în realitate, la nume), la propriu și chiar la accident; de exemplu, dacă Socrate este așezat sau este muzical, el se identifică cu accidentul său („este așezat”, „este muzical”), ceea ce este inadmisibil. Nimic nu se identifică numeric cu accidentul său, afară numai dacă accidentul nu servește ca nume pentru a desemna pe Socrate care devine „cel care șade” printre alții care nu șed.

*Cap. 8.* Toate argumentele posibile se reduc la propoziții care exprimă unul din cei patru predicabili. Orice propoziție exprimă sau o definiție, sau un propriu, sau un gen, sau un accident. Capitolul are ca sarcină să dovedească de ce predicabilii sînt numai patru. Dovada este făcută întii inductiv, apoi silogistic. Silogistic sau „deductiv” se face dovada pornind de la raportul de convertibilitate a subiectului și predicatului : dacă subiectul și predicatul sînt convertibili, propoziția exprimă o definiție sau un propriu ; dacă nu sînt convertibili, ea exprimă sau genul care face parte din definiție, sau accidentul care nu face parte din definiție.

*Cap. 9* se ocupă de legătura dintre cei patru predicabili și cele zece categorii, care și aci sînt enumerate complet ca și în *Categorii*. Categoriile se referă la subiecte, predicabilii — la predicate. Firește, și predicabilii intră într-o categorie sau alta. Cînd subiectul și predicatul intră în categoria de substanță, predicatul exprimă esența subiectului ; dacă intră în categorii deosebite, propozițiile exprimă un accident al substanței — accident în sensul general de celelalte categorii afară de substanță. Totodată, este adevărat că toate categoriile pot intra, la rîndul lor, în unul din cei

patru predicabili, adică pot fi o definiție, un propriu, un gen, un accident.

*Cap. 10* determină punctul de plecare al argumentării: premisa (propoziția) dialectică și problema dialectică. Nu orice propoziție și orice problemă este dialectică. Nu este dialectică premisa respinsă de toți și nu este problemă propoziția evidentă pentru toți sau pentru majoritate. Este dialectică și o problemă care, fără a fi o propoziție probabilă, se aseamănă cu o propoziție probabilă, sau neagă propozițiile neprobabile (absurde), sau, în sfârșit, este în acord cu învățăturile artelor și științelor recunoscute.

*Cap. 11* este rezervat *problemei* dialectice și *tezei* dialectice. Problema poate fi practică sau teoretică (fizică, logică). Problema se deosebește de premisă, care este de la început probabilă, prin incertitudinea ei inițială și de aceea ea este obiectul discuției. Problema ne ajută sau să alegem și să evităm o atitudine, de exemplu, „merită plăcerea să fie dorită sau nu?”, sau să cunoaștem realitatea, de exemplu, „este lumea eternă sau nu este?”, sau, în sfârșit, pentru a rezolva alte probleme. Teza a fost la început o „opinie paradoxală” a unui mare gânditor, nu a oricui. Aristotel constată că, în vremea lui, orice problemă dialectică este considerată și o teză dialectică, adică o temă de discutat pentru a ajunge la probabilitate. Nu orice teză merită să fie discutată. Sînt înlăturate din dialectică chestiunile prea grele sau prea evidente.

*Cap. 12* subliniază că argumentarea dialectică se servește de cele două mari metode logice: inducția și raționamentul deductiv (silogismul). Aristotel dă precădere inducției, a cărei prezență activă se simte pretutindeni în dialectică. Inducția este mai convingătoare, fiind mai aproape de percepție, silogismul este mai stringent. Să nu se uite că în dialectică un rol are și convingerea personală.

*Cap. 13* ne face cunoscute cele patru mijloace sau „instrumente” dialectice: a) formarea sau alegerea premiselor, principala sarcină a dialecticii; b) diferențierea sensurilor multiple ale cuvintelor, preocuparea constantă a lui Aristotel; c) descoperirea deosebirilor dintre lucruri; d) descoperirea asemănărilor, amîndouă procedee universale.

Capitolele următoare (14—17) analizează mai amănunțit cele patru „instrumente” dialectice, pentru a evidenția însemnătatea lor în dialectică.

*Cap. 14* se ocupă de primul „instrument” : alegerea premiselor. Premisele dialectice sînt de patru feluri: a) cele probabile pentru toți, pentru majoritate, pentru înțelepți etc. ; b) analoge cu cele probabile (de exemplu, „fiindcă știința contrariilor este una, și percepția contrariilor este una”). Premisele vor fi cercetate aplicîndu-le la cazuri concrete.

*Cap. 15.* Al doilea „instrument”, diferențierea sensurilor cuvintelor, mai ales la termenii omonimi (ambigui), este un mijloc de aplicație universală. Nici o știință nu se poate lipsi de acest mijloc dialectic. Nu este destul să arătăm diferitele sensuri ale unui cuvînt, ci trebuie să le explicăm prin cauze, deci trebuie să descoperim originea lor. Aristotel recomandă un procedeu specific dialectic de a stabili mulțimea de sensuri ale unui termen : să cercetăm dacă și termenul opus are mai multe sensuri — termenul opus în cele trei accepții : contrar, contradictoriu, privativ, nu și relativ. Astfel, deducem din sensurile contrarului sensurile diferite ale termenului în discuție. În același scop, ne vom servi de formele lor flexionare (substantiv, adjectiv, adverb) sau de compararea lor din punctul de vedere al „mai multului”, „mai puținului” sau „egalului”. La omonime nu există comparație sub acest raport.

*Cap. 16,* avînd ca temă descoperirea deosebirilor dintre lucruri — al treilea „instrument” —, este mai scurt. Vom căuta deosebirile dintre speciile aceluiași gen, dintre genurile vecine și dintre genurile îndepărtate. Cele mai greu de discriminat sînt deosebirile din cadrul aceluiași gen ; urmează deosebirile dintre genurile învecinate (de exemplu, senzație și știință). Deosebirile cele mai ușor de găsit sînt acele dintre genurile mai îndepărtate.

*Cap. 17,* de asemenea scurt, analizează al patrulea „instrument” : căutarea și descoperirea asemănărilor dintre lucruri. Spre deosebire de „instrumentul” al treilea, căutarea asemănărilor are ca obiectiv mai ales genurile îndepărtate, fiindcă la genurile înrudite sau la același gen căutarea asemănărilor este ușoară. Nu mai puțin căutarea identicului, în ceea ce ține de același gen, este prețioasă. Asemănarea



poate fi sau de proporție ( $A$  și  $B$  se comportă unul față de altul ca  $C$  față de  $D$ ), sau de conținut (vederea se află în ochi ca intelectul în suflet, liniștea în mare, cîntul în aer).

*Cap. 18* rezumă utilitatea celor trei instrumente din urmă și pune problema „locurilor comune” dialectice. Cercetarea sensurilor cuvintelor are o îndoită utilitate : claritate în gândire și raportare la realitățile corespunzătoare. Astfel, evităm paralogisme. Descoperirea deosebirilor ne ajută să raționăm just despre identicul și diferența din lucruri, deci să cunoaștem fiecare lucru în esența lui. Cunoașterea asemănărilor este de mare ajutor în inducție, în silogismele „din ipoteză” și în formularea definițiilor.

Capitolul se încheie cu un rezumat al cărții și cu o anticipare a cărților II—VII. Cartea I a măsurat domeniul gândirii dialectice, domeniul propozițiilor probabile, stabilite prin confruntarea discuției, a dialogului, prin examinarea concepțiilor opuse, a aporiilor, și, ca metodă, îndeosebi prin inducția ajutată de cele patru „instrumente”. De acum, urmează să cunoaștem „locurile comune”, adică principiile, izvoarele din care scoatem argumentele care determină cei patru predicabili (definiția, propriul, genul, accidentul), pentru a-i stabili sau pentru a-i respinge.

#### *Cartea a II-a*

(11 capitole)

#### „Locurile comune” ale accidentului

*Cap. 1* cuprinde vederi generale asupra „locurilor comune” ale accidentului. Așadar, cercetarea predicabililor începe cu accidentul, care este atributul cel mai obișnuit, dar cel mai slab. Spre deosebire de definiție, de propriu și chiar de gen, accidentul, ca predicat, nu se convertește cu subiectul decât relativ, în anumită privință, nu „absolut”. Conversiunea la accident nu este deci necesară. Problemele accidentului sînt sau universale, sau particulare. Se va vorbi întîi de „locurile comune” care resping universal o concepție, pentru două considerente : a) respingerea universală include și pe cea particulară ; b) respingerea este mai obișnuită în dis-

cuții. Erorile la probleme au două izvoare : a) o constatare greșită ; b) o denumire greșită.

*Cap. 2.* Eroarea cea mai obișnuită la determinarea accidentului, și deci primul loc comun de respingere, este confundarea accidentului cu ceilalți predicabili, mai ales cu genul; de exemplu, afirmația că dreptatea este accidental o virtute sau că albul este accidental o culoare. Un alt loc comun al accidentului, aplicabil la stabilire, ca și la respingere, este cercetarea opozițiilor în formularea lor universală. De exemplu, să vedem dacă „știința opușilor este una” este valabilă pentru orice specie de opus (contradicție, contrar, privație, relativ). Un alt loc comun este de a confrunta accidentul cu definiția subiectului căruia el îi aparține și chiar, mai departe, cu definițiile termenilor cuprinși în prima definiție, dacă aceasta nu a fost clară de la început. În sfârșit, un alt loc comun este precizarea expresiilor obținute cu ajutorul oamenilor competenți.

*Cap. 3* cercetează echivocul (omonimia) termenilor la stabilire și la respingere. Argumentarea trebuie să țină seama de toate sensurile ascunse sau fățișe ale cuvintelor. La termenii echivoci trebuie să se admită ipotetic că ceea ce s-a dovedit pentru un sens este valabil și pentru celelalte sensuri, dacă argumentul nu poate fi găsit ușor. Mai trebuie avut în vedere că echivocul poate să-și aibă originea în motive secundare, nu chiar în omonime : sensurile diferite nu exprimă lucruri diferite, ci aspecte diferite ale aceluiași lucru. La acest loc comun se întrebuițează stratagema de a recurge, pentru stabilire, la sensul favorabil și, pentru respingere, la sensul defavorabil. De aceea stabilirea și respingerea trebuie să fie făcute din același punct de vedere. Constatarea este valabilă mai ales pentru relativi, care au mai multe sensuri, potrivit cu relațiile lor.

*Cap. 4*, ocupându-se de alte locuri comune ale accidentului, propune, întâi, ca să înlocuim un termen prin altul mai cunoscut. Pentru a arăta că un obiect poate avea atribute contrare, de exemplu, că percepția poate fi adevărată sau falsă, să ne referim la un gen, în cazul de față la judecată, care poate fi adevărată sau falsă. Deci percepția este o judecată. Am conchis aici de la gen la specie, dar putem conchide și invers, de la specie (de exemplu, știință) la gen de exemplu, dispoziție). Valabilitatea acestor locuri comune

variază după stabilire și respingere : genul nu angajează necesar o anumită specie, ci poate angaja o alta din speciile sale, dar specia angajează necesar genul. Cel care nu dispune de armele necesare într-o discuție poate să recurgă, pentru respingere, la definiția lucrului dat, căci definiția poate fi mai ușor expusă discuției, sau la cauzele care produc acel lucru, cum și la efectele lui, pentru stabilire sau respingere, sau, în fine, poate recurge la timp, de exemplu, animalele se hrănesc totdeauna, dar nu cresc totdeauna.

*Cap. 5* recunoaște că există și un procedeu sofistic de a discuta în jurul accidentului. El constă în a respinge pe respondent prin deplasarea chestiunii. Totuși, deplasarea este permisă, este deci dialectică, dacă respondentul neagă cu încăpăținare. Deplasarea dialectică se folosește de metoda inductivă sau a generalizării treptate. Deplasarea este legitimă dacă menține legătura cu problema dată. De asemenea, problema poate fi respinsă dacă atacăm una din consecințele ei.

*Cap. 6* cercetează diferite alte locuri comune ale accidentului, fără o legătură mai strânsă între ele. La atributele contrare, dacă am dovedit că aparține unul, am dovedit prin aceasta că nu aparține celălalt: stabilirea unuia presupune respingerea celuilalt, ca și invers. Un alt loc comun este de a lua sensul etimologic al cuvântului pentru cel curent. Un loc comun este și confundarea necesarului cu frecventul sau întîmplătorul, și invers. În sfârșit, un loc comun este și tautologia : lucrul devine propriul său accident, atunci cînd numele lor este diferit.

*Cap. 7* examinează aspectul fundamental al dialecticii : raportul dintre contrarii. Contrarii (subiectele și predicatul) pot fi uniți între ei în șase feluri, dar numai patru din uniri dau propoziții valabile, potrivit cu fiecare problemă. În exemplul lui Aristotel, subiectele sînt: „prieten” și „dușman”, iar predicatul: „a face bine” și „a face rău”. Fiecare subiect are ca predicat doi contrarii, de exemplu, a face bine prietenilor sau a face rău prietenilor. Din cele două predicate alegem pe cel potrivit argumentării. Dacă accidentul unui lucru are un contrar, este exclus să aparțină lucrului și accidentul contrar. Aristotel discută și aparența ca un lucru să posede atribute (accidente) contrare. Dialecticianul se va

preocupa și de capacitatea unei substanțe de a primi un contrar sau altul.

*Cap. 8* continuă a cerceta locurile comune, aplicate la accident, ale celor patru feluri de opoziții în ordinea următoare : contradicție, contrarietate, privație (inclusiv posesie) și relație. Locul comun cercetat la opuși este consecuția opușilor la subiect și predicat, fie că sînt sau nu convertiți. De exemplu, la contradictori, dacă binele este plăcutul, convertind termenii: oare neplăcutul nu este niciodată bun? Dacă convertirea opoziției contradictorii nu este valabilă, nu este valabilă nici prima parte, anume că plăcutul este binele. Dimpotrivă, dacă „omul este un animal”, atunci „non-animalul nu este om”. Cele constatate la opozițiile contradictorie și contrară se aplică de asemenea la opoziția privativ-posesivă și la opoziția relativilor. La aceste opoziții, consecuția este totdeauna directă.

*Cap. 9* studiază locurile comune ale accidentului la termenii *înrușiți* sau care formează o „serie” (de exemplu, drept, dreptate, om drept), sau la termenii *derivați*, adică ale termenilor ce sînt părți de cuvînt (substantiv, adjectiv, adverb), sau ale cazurilor declinării. Ceea ce este adevărat pentru un termen este valabil și pentru termenul înrudit sau derivat (de exemplu, dacă dreptatea este vrednică de laudă și omul drept este vrednic de laudă). Mai departe, trebuie să luăm în considerare și contrarii termenilor înrușiți (de exemplu, dacă binele nu este cu necesitate plăcut, nici răul nu este cu necesitate neplăcut). Și de data aceasta contrarul predicatului urmează contrarul subiectului. În sfîrșit, vom cerceta accidentul din punctul de vedere al nașterii și distrugerii lui, ca și al cauzelor, de exemplu, dacă nașterea este bună și lucrurile care se nasc sînt bune, iar dacă distrugerea este bună sau rea, și lucrurile distruse sînt bune sau rele. Tot așa la cauzele nașterii și distrugerii lucrurilor.

*Cap. 10* continuă să dea la lumină locurile comune ale accidentului pe baza *asemănării* cu subiectul dat, de exemplu ceea ce este adevărat despre știință este adevărat și despre opinie. Constatăm aceeași situație dacă se compară lucrurile din punctul de vedere al „mai multului”, „mai puținului” și „egalului”.

*Cap. 11* are în vedere „locurile comune” care argumentează pe baza adăugării, la care se cercetează creșterea, scă-

derea și relația. Aceste „locuri comune” nu servesc deopotrivă stabilirii și respingerii. *Ceva* poate fi mai bun sau mai puțin bun decât altul și de aceea poate fi bun ca atare, în sens absolut, dar nu putem spune că *cineva* este mai mult sau mai puțin om decât altul, și totuși el este om în sens absolut. Mai trebuie să cercetăm atributele care aparțin relativ, în anumit timp sau în anumit loc : ceea ce este posibil absolut este posibil și relativ, adică într-un timp sau loc dat.

### Cartea a III-a

(6 capitole)

#### „Locurile comune” ale accidentului

(continuare)

*Cap. 1*, plecînd de la principiul că numai accidentul, nu și ceilalți predicabili, poate fi supus comparației, compară, sub raportul valorii lor, lucrurile care nu sînt prea îndepărtate unele de altele. Este preferabil lucrul mai durabil, lucrul ales de omul înțelept, de cel expert în specialitate, de majoritate etc. Este preferabil ceea ce este de dorit pentru sine, nu pentru altul (de exemplu, sănătatea față de gimnastică), ceea ce este de dorit esențial, nu accidental, ceea ce este absolut, nu relativ, scopul, nu mijlocul, iar dintre mijloace, cel mai apropiat de scop, de asemenea, posibilul, nu imposibilul, ceea ce este mai frumos (de exemplu, prietenia este prețuită în sine, bogăția, pentru altceva).

*Cap. 2* compară, cu subtilitate și nuanțare, două lucruri foarte apropiate unul de altul. Cînd este greu să stabilim care lucru este mai avantajos, vom compara consecințele lor. De exemplu, este preferabil lucrul căruia îi urmează un bine mai mare sau un rău mai mic. Preferăm mai multe lucruri bune, celor mai puține, apoi cele asociate cu plăcere, celor asociate cu neplăcere. Este de preferat lucrul în momentul cînd are cea mai mare însemnătate, lucrul care folosește în orice timp, de exemplu, este preferabilă dreptatea, curajului. Această preferință are și acest motiv : dacă toți sînt dreți nu mai este nevoie de curaj. Alte criterii de preferință : nașterea și distrugerea lucrurilor. Este preferabil lucrul a

căruia pierdere este cazul să fie evitată. Omul cel mai bun este preferabil celui mai bun cal, fiindcă omul este preferabil calului. Prisosul este mai bun decât strictul necesar, atunci când dispunem de acesta. Altminteri, strictul necesar, dacă ne lipsește, este preferabil prisosului. În sfârșit, este preferabil ceea ce nu poate fi înlocuit.

*Cap. 3* continuă să examineze ierarhia preferințelor. Dintre lucrurile care aparțin aceleiași specii, sînt de preferat acele care posedă calitățile bune ale speciei, și încă în gradul cel mai înalt. Lucrul care face bun pe posesorul său este de preferat; este de preferat acel care face mai bun ceva valoros prin sine. Lucrurile sînt preferabile după urmările și derivatele lor. Din două lucruri preferabile unui al treilea, preferabil este acel care ne atrage într-un grad mai mare. Este preferabil lucrul care, adăugat altuia mai puțin bun, îl face mai bun. Este preferabil binele în sine, binelui în aparență. Trebuie să deosebim în cîte feluri este preferabil un lucru: este el mai avantajos, mai bun, mai plăcut? Este preferabil lucrul care promovează mai multe obiecte și într-un grad mai mare. Ceea ce este deopotrivă de preferabil și de evitabil, deci indiferent, este de preferat într-un grad mai mic față de lucrurile care sînt numai preferabile.

*Cap. 4*, scurt, se ocupă de lucrurile care sînt preferabile și evitabile fără comparație, fără „mai mult” sau „mai puțin” decât altul. Este preferabil, de exemplu, nu numai „mai utilul”, ci și „utilul”. Îndeosebi, la lucrurile „bune de la natură” pozitivul este suficient și deci comparativul nu este necesar.

*Cap. 5* aplică la problemele generale „locurile comune” ale „mai multului” și „mai puținului”, ale lucrurilor „bune de la natură”, ale „adaoselor” și „scăderilor”, ale lucrurilor care nu sînt amestecate cu „contrarii” lor.

*Cap. 6* aplică la problemele particulare „locurile comune” cercetate pînă acum în aplicație universală, fie pentru stabilire, fie pentru respingere. Ceea ce este valabil pentru universal, este valabil și pentru particular. Cele mai cuprinzătoare „locuri comune” sînt scoase din opușii propozițiilor universale și particulare. „Locurile comune” aplicate particular se referă la cele tratate și în cartea a II-a, cap. 9. Printr-un postulat putem conchide ipotetic de la un caz la toate cazurile

asemănătoare. Cine a admis aplicația particulară poate admite ipotetic și aplicația universală. Dacă problema este nedefinită, respingerea se face într-un singur fel : universal, iar stabilirea în două feluri : universal și particular.

*Cartea a IV-a*

(6 capitole)

„Locurile comune” ale genului

Cartea a IV-a analizează „locurile comune” ale genului care este cercetat după accident, fiindcă amândoi acești predicabili au o sferă mai largă decît subiectul, și ca atare nu sînt convertibili cu el, în timp ce ceilalți doi predicabili, propriul (cartea aV-a) și definiția (cartea aVI-a și parte din a VII-a), au în comun faptul că se convertesc cu subiectul. Definiția, care este predicabilul fundamental, va fi cercetată mai adîncit la sfîrșit, ceilalți predicabili fiind în serviciul ei. Cărțile IV—VII studiază chestiuni care interesează și *Analiticile*. Poate de aceea — constată Aristotel la începutul cap. I — dialecticienii le-au cercetat mai rar. „Locurile comune” ale genului, mai puțin complicate și mai numeroase decît ale accidentului, vor fi întrebuițate, după nevoile discuției, pentru a stabili sau pentru a respinge problema. Unele servesc numai pentru una din sarcinile dialecticii.

*Cap. I* enumeră „locurile comune” ale genului și condițiile stabilirii și respingerii predicatului ca gen. Genul este respins dacă nu intră toate cazurile în genul respectiv, sau dacă el nu aparține esențial, ci accidental lucrurilor (de exemplu, albul nu este genul, ci accidentul zăpezii). Este destul să formulăm definiția accidentului pentru a vedea că el nu este gen și că, de aceea, el nu aparține necesar. De asemenea, subiectul (specia) și predicatul (genul) trebuie să aparțină aceleiași categorii. Ceea ce nu aparține nici unei specii date nu aparține nici genului, căci speciile date aparțin necesar unui gen. Ceea ce participă la un gen trebuie să participe la una dintre speciile lui. Nu este genul unui subiect, dacă subiectul are o sferă mai largă decît predicatul și nici dacă

are aceeași sferă. Regula generală este că genul are o sferă mai largă decât specia și diferența.

*Cap. 2* constată, la început, că nici o specie nu participă la două genuri diferite care nu sînt subordonate unul altuia sau nu se subordonează amîndouă unui gen superior. Dacă este atribuit un gen, sînt atribuite esențial toate genurile superioare și inferioare, fapt care se constată inductiv. Nu trebuie să se considere „diferența” drept gen, căci „diferența” nu exprimă esența, ci o calificare a esenței. „Diferența” este în gen, nu însă ca o specie, ci ca „făcătoare de specie” împreună cu genul. Ea nu participă în adevăratul sens al cuvîntului la gen, fiindcă numai specia și individul participă la gen, în chip direct. Este o eroare a spune că genul participă la specie, numai specia participă la gen. Este, de asemenea, o eroare a face din „diferență” o specie, iar din specie, genul diferenței. „Diferența” are o sferă superioară speciei sau cel puțin egală, dar o sferă mai limitată decât aceea a genului, altminteri se confundă cu genul (de exemplu, numărul ar fi totdeauna nepereche) sau chiar genul ar fi subordonat „diferenței”. Distrugerea genului atrage distrugerea speciei, nu invers. În fine, dacă înțelegem o specie fără genul și „diferența” date, acestea nu aparțin speciei.

*Cap. 3* se ocupă de contrarii și derivații genului în discuție. Obiectul participă la genuri contrarii numai virtual, cum, de exemplu, opinia poate fi adevărată sau falsă. Genul și specia nu pot fi omonime, dar pot fi sinonime. Contrarul speciei date poate fi sau în același gen, sau în alt gen, sau este el însuși un gen. Mai este de văzut dacă există un contrar și al speciei și al genului, și dacă contrarii au intermediari. O obiecție este că genul poate avea un contrar (boală și sănătate), în timp ce o boală singulară (de exemplu, durerea de dinți) nu are un contrar. Toate aceste „locuri comune” se referă la respingerea tezei. Pentru stabilirea tezei, vom recurge la considerația următoare: dacă contrarul speciei se află în același gen, dar genul nu are contrar, se înțelege că și specia se află în gen. Dacă genul dat posedă un contrar și dacă specia contrară celei date se află în acel gen contrar, atunci specia dată se află în genul contrar dat. În sfîrșit, formele înrudite și derivate se comportă ca și lucrurile date ini-



țial, fie că stabilim, fie că respingem teza (de exemplu, dacă dreptatea este o știință, și „în chip drept” este „în chip științific”, iar „om drept” este „om de știință”).

*Cap. 4* cercetează „locurile comune” ale genului, întâi, din punctul de vedere al asemănării pe baza proporției (precum plăcutul este cauza plăcerii, tot așa utilul este cauza binelui), apoi din punctul de vedere al nașterii și distrugerii (a fi născut este a fi creat, iar a fi distrus este a fi dizolvat). După aceea, ia în considerație opoziția privativă pentru a găsi genul unei specii, la stabilire ca și la respingere. Urmează căutarea genului la relativ: cum este specia, tot așa este și genul (de exemplu, dublul este specia, multiplul este genul), dar nu și invers (de exemplu, știința, ca gen, este un relativ, dar gramatica, specia, nu este). Există și excepții la această regulă. Se caută la relativ și variația cazurilor declinării (genitiv, dativ), ca și opoziția lor: opusul relativ al speciei are ca gen opusul genului relativ (de exemplu, dacă multiplul este genul dublului, submultiplul este genul jumătății).

*Cap. 5* examinează „locurile comune” ale genului referitoare la stare, capacitate și afecțiune. Starea și actul nu sînt în raport de specie și gen. Starea nu are ca gen nici capacitatea, de exemplu, blîndețea nu este stăpînirea mîinii. Nu tot ce este legat de o specie este genul ei (de exemplu, neplăcerea nu este genul mîinii, și nici credința, genul concepției). Mai este de văzut dacă specia și genul se află de la natură în același subiect (de exemplu, culoarea se află unde se află albul, și știința, unde se află gramatica). Dacă o stare sufletească se află într-o parte a sufletului (de exemplu, în partea rațională), iar altă stare, în altă parte (în partea irascibilă), una nu poate fi genul celeilalte. De asemenea, o specie nu aparține genului numai „parțial”, într-o anumită privință. Mai departe, partea nu poate fi genul întregului. Capacitatea, posibilitatea de a fi ceva, nu este de condamnat, chiar dacă este capacitatea de a face rău, căci simpla capacitate de a face rău o presupune și pe aceea de a face bine. Nu vom considera excesul sau gradul cel mai înalt al unui lucru ca genul lui, ci numai ca o „diferență”. Subiectul unei modificări nu este genul ei.

Cap. 6 se ocupă îndeosebi de genurile cele mai înalte, numite *transcendentale*. Termenul transcendent (de exemplu, ființă, unul) nu poate fi luat ca gen sau „diferență” care este cuprinsă în gen. Genul nu este în specie, ci este enunțat *despre* specie, cum s-a susținut în *Categorii* 2. Urmează „locurile comune” ale „mai multului” și „mai puținului”, aplicate la gen, întâi la respingere, apoi la stabilire. Ne vom întreba: permite sau nu genul o gradăție o dată cu specia? Dacă genul permite gradăție, dar nu și specia, acel gen nu este cel potrivit speciei. Nu este destul ca specia (de exemplu, alb) și genul (de exemplu, frumos) să admită gradăție, pentru ca prima să-i aparțină celuilalt. Este de văzut dacă genul enunțat despre o specie este enunțat și despre celelalte specii. Nu trebuie să facem din „diferență” un gen. În sfârșit, neființa nu este un gen, fiindcă nu cunoaștem specii de neființă. Genul este consecventul constant al subiectului, fără să-i fie reciprocabil, ca propriul și definiția.

*Cartea a V-a*

(9 capitole)

**„Locurile comune” ale propriului**

Cartea a V-a are drept obiect „propriul” ca predicabil al unei teze dialectice. Propriul este caracteristica unui obiect, deosebită de definiția lui. Rolul lui este să facă cunoscut un obiect în afara definiției. Acest predicabil îndeplinește o funcție importantă în logica aristotelică. El a dispărut din logica modernă, fiind confundat cu definiția. În logica aristotelică, situația este răsturnată: definiția este o diferențiere a propriului, este propriul ca esența obiectului. Propriul exprimă o anumită nuanță a naturii unui obiect. Definiția unui obiect este unică, propriul poate fi multiplu. Astfel, definiția omului ca „animal rațional” nu se confundă cu multipla caracterizare a propriului, de exemplu, omul: „animal care râde”, „animal blînd de la natură”, „capabil de știință”, „de gramatică” etc. Propriul dă posibilitatea unei caracteri-

zări mai largi și mai suple a naturii lucrurilor. El exprimă „proprietatea” unui lucru.

Cap. 1 prezintă cele patru specii ale propriului: a) propriul *în sine* sau absolut, propriul care aparține unui lucru privit independent de celelalte; b) propriul *relativ* sau „față de altul”; c) propriul *permanent*, etern, caracterul care aparține totdeauna lucrului; d) propriul *temporar*, înrudit cu cel relativ. Bogat în posibilități, ca și accidentul, este propriul relativ, fiindcă el poate fi afirmat în raport cu un obiect și negat în raport cu altul, de exemplu, „a fi biped” este afirmat despre om, și negat despre cal. Proprii dialectici în cel mai înalt grad sînt propriul în sine și propriul etern, care au însă neajunsul că sînt cele mai ușoare de respins și cele mai grele de stabilit, fiindcă ele oferă cele mai puține argumente. Cel mai slab este propriul temporar, de exemplu, un cetățean atenian este în *agora* la un moment dat.

Cap. 2 studiază în ce fel este exprimat corect propriul. Propriul trebuie să fie exprimat prin termeni mai cunoscuți, cînd este vorba de stabilirea tezei sau, mai puțin cunoscuți, cînd este vorba de respingerea tezei. Să nu uităm că exprimarea propriului are menirea să ne facă cunoscut un lucru. De asemenea, apartenența propriului la un lucru trebuie să fie clară. Cine nu știe bine că un propriu aparține unui subiect, nu știe bine nici dacă îi aparține numai lui. „Mai cunoscut” are două sensuri: mai cunoscut în sine și mai cunoscut decît subiectul dat. Să ne ferim de a exprima propriul prin termeni echivoci și să observăm dacă subiectul propriului are el însuși mai multe sensuri. Să ne ferim, în determinarea propriului, de a întrebuița de două ori același termen. Să nu ne folosim de un termen care se aplică la orice lucru.

Cap. 3 continuă a cerceta exprimarea propriului. În propriu nu trebuie să fie exprimat lucrul însuși sau o specie a lui, ambele fiind mai puțin cunoscute decît propriul. Regula propriului este de a fi mai cunoscut decît subiectul dat, adică să fie anterior acestuia sub raportul cunoașterii, nu simultan sau posterior lui. Propriul temporar sau „actual” trebuie să fie desemnat ca atare, altminteri nu este formulat corect. De obicei, propriul este caracterul pe

care un lucru îl posedă totdeauna. Propriul exprimat corect nu este cunoscut numai prin percepție. În sfârșit, propriul exprimat corect, deși deosebit de esență, trebuie să fie așezat în esența lucrului.

*Cap. 4.* Până acum s-a vorbit de „locurile comune” care se referă la denumirea propriului. Se va cerceta dacă propriul a fost raportat corect sau nu la lucrul discutat, și aceasta în chip absolut, nu „în anumită privință”. Aceste „locuri comune” sînt aceleași ca la exprimarea corectă a propriului. În primul rînd, la respingere trebuie să examinăm fiecare specie a subiectului dat; după aceea trebuie să vedem dacă numele se enunță și despre ceea ce enunță noțiunea, sau invers. Altminteri, propriul nu este exprimat corect. Propriul nu poate fi exprimat „prin participație”, ca la esență. Dacă două lucruri sînt identice, propriul unuia este și propriul celuilalt. Fiindcă „același” și „altul” au sensuri felurite, sînt posibile sofisme.

*Cap. 5* cercetează mai departe „locurile comune” referitoare la corecta raportare a propriului la subiectul său. Un atribut care aparține de la natură subiectului său, adică unei specii, nu este prin chiar aceasta propriul acesteia. Partea cea mai interesantă a acestui capitol cuprinde o clasificare amănunțită și complicată a propriilor și „locurilor lor comune”. Un exemplu tipic este acel al focului ale cărui subspecii „în diferite grade” sînt: cărbunele, flacăra, lumina. Trebuie să fie precizat cărei subspecii îi aparține enunțarea propriului. Să ne ferim de a formula ca propriul unui lucru, însuși lucrul. În orice caz, propriul trebuie să fie reciprocabil cu subiectul căruia îi aparține. Propriul unui lucru poate să aparțină și tuturor părților sale, de exemplu, este propriul oricărei porțiuni de pămînt de a se mișca „în jos”.

*Cap. 6* cercetează importanta temă a rolului pe care îl are la propriu raportul de opoziție, luînd ca punct de plecare contrarietatea pe care Aristotel o are totdeauna în vedere. Contrarul propriului dat trebuie să aibă ca subiect contrarul subiectului dat. De la propriul contrar celui dat derivă subiectul contrar subiectului dat. După aceea se trece la opoziția relativilor, adică la corelativi. A treia specie de opuși este posesia-privăția: aci propriul

posesiei corespunde la negativ propriului privației, de exemplu, dacă propriul surdității este lipsa de senzație, propriul auzului este posesia de senzație, și tot așa din punct de vedere negativ. A patra specie de opoziție este contradicția (afirmația și negația). Acest „loc comun” servește respingerii: dacă termenul pozitiv este propriul unui lucru, termenul negativ nu este propriul lui; de asemenea, dacă predicatul pozitiv este propriul subiectului pozitiv, predicatul negativ este propriul subiectului negativ. În al treilea rând, același atribut poate fi afirmat sau negat despre subiecte diferite, de exemplu, dacă „însuflețit” este propriul animalului, el nu este propriul non-animalului.

*Cap. 7* examinează „locurile comune” ale propriului, întâi la termenii derivați sau „cazuri”: termenul derivat al propriului este propriul subiectului derivat. Așadar, și la derivație se aplică raportul de opoziție. Cercetarea trece la lucrurile care se aseamănă sau care se află în relație de analogie: proprii ce se aseamănă sînt proprii subiectelor ce se aseamănă sau sînt analoge, de exemplu, opera arhitectului și a medicului. La lucrurile identice, predicatul este identic. Nu există însă un predicat identic pentru două subiecte deosebite: fiecare lucru are propriul său. Totuși, prudența este știința și a binelui și a răului. Propriul lui „a fi” este paralel cu propriul lui „a deveni” și „a se distruge”, precum și invers. Acest „loc comun” se aplică și la teoria Ideilor: ceea ce nu aparține Ideii nu aparține nici lucrului care participă la Idee, dar ceea ce aparține Ideii ca Idee poate să nu aparțină lucrului care participă la Idee.

*Cap. 8* ia în cercetare „locurile comune” ale propriului din punctul de vedere al „mai multului”, „mai puținului” și „egalului”, considerînd concomitent variația predicatului și variația subiectului, fie la respingere, adică la neconcordanță, fie la stabilire, adică la concordanță. De asemenea, se poate trage concluzie de la pozitiv la comparativ și superlativ. Se pot compara, sub raportul pozitivului, al comparativului și al superlativului două atribute și două subiecte, de exemplu, caracterul de „a percepe” la animal și de „a ști” la om. De subliniat este că nu se poate ca același atribut să fie propriul mai multor

lucruri. În sfârșit, Aristotel se ocupă de proprii care aparțin în chip egal lucrurilor, tot în trei cazuri : se compară : a) două subiecte și două atribute ; b) două atribute și un subiect ; c) două subiecte și un atribut, fie pentru stabilire, fie pentru respingere.

*Cap. 9* ia în considerație „locurile comune” ale propriului din punctul de vedere al potențialului și superlativului. Propriul potențial aparține unui lucru real, dar numai în anumite condiții, de exemplu, aerul are ca propriu caracterul de a fi respirabil numai dacă există animale, afirmație care nu este exactă. Potențialitatea nu poate fi răpită, adică nu este relativă. În sfârșit, superlativul nu poate fi propriul unui lucru, căci, în eventualitatea că acel lucru este distrus, propriul superlativ trece asupra altui lucru.

#### *Cartea a VI-a*

(14 capitole)

#### **„Locurile comune” ale definiției**

Cartea a VI-a, care cercetează „locurile comune” ale definiției, este cea mai însemnată, atât prin rolul central pe care îl deține definiția printre predicabili, cât și prin rezultatele cercetării, rezultate care îmbogățesc cunoștințele noastre de logică. Definiția este și principala metodă a dialecticii.

*Cap. 1* are caracter preliminar : el se ocupă de cele cinci „părți”, adică de cele cinci reguli ale definiției, pe care însă le cercetează în latura lor negativă, în defectele sau viciile lor : a) definiția este valabilă pentru toate lucrurile care au același nume, dar nu totdeauna ; b) definiția cuprinde genul cel mai apropiat și diferența specifică, deci exprimă esența lucrului ; c) definiția trebuie să convină numai definitului ; d) definiția trebuie să exprime esența definitului, excluzând accidentul ; e) definiția trebuie făcută într-o formă corectă, excluzând expresii neclare și de prisos. Pentru fiecare regulă există „locuri

comune” aparte. A cincea regulă, deci al cincilea viciu, este cercetată în următoarele două capitole.

*Cap. 2* se ocupă de evitarea neclarității în definiție. Obscuritatea definiției este produsă de trei defecte : a) echi-vocul termenilor cu două sau mai multe înțelesuri, ori de câte ori nu se precizează sensul luat, fie în definiție, fie în definit ; b) vorbirea metaforică — aceasta face ca un definit să participe la două genuri deosebite, ceea ce este contrar esenței definiției ; c) folosirea de termeni neobișnuiți, care fiind obscure sînt mai condamnabili decît termenii metaforici.

*Cap. 3* denunță celălalt viciu formal al definiției : întrebuințarea în definiție a cuvintelor de prisos, ceea ce face ca ea să fie prea largă, sau să fie tautologică, deci să nu se potrivească numai definitului.

*Cap. 4* arată în ce condiții definiția exprimă corect *esența* unui lucru. Prima condiție este ca definiția să fie făcută cu ajutorul unor noțiuni anterioare noțiunii definite și mai bine cunoscute. Orice lucru are o singură definiție, fiindcă are o singură esență. Ce sînt factorii „mai cunoscuți” ? Termenul de „mai cunoscut” are două sensuri : în sine mai cunoscut și față de noi mai cunoscut. În sine mai cunoscute sînt genul și diferența care sînt înseși elementele definiției. Eroarea de a nu defini prin termeni anteriori este de trei feluri : a) a defini prin opuși, care sînt totdeauna simultani — opușii nu se definesc unul prin altul ; b) tautologia, adică întrebuințarea definitului în definiție ; c) definirea a două specii coordonate una prin alta, ele fiind simultane, sau definirea unui termen supraordonat printr-unul subordonat.

*Cap. 5* înregistrează „locurile comune” referitoare la *gen*, care trebuie să fie arătat cel dintîi pentru a constitui o definiție și a dezvălui astfel esența lucrului. De asemenea, trebuie să așezăm lucrul în genul just, adică în genul cel mai apropiat, și deci să nu sărim peste acest gen.

*Cap. 6* se ocupă, după gen, de „locurile comune” ale „diferenței” specifice. Fiecare gen are cel puțin două diferențe opuse, corelative. Nici o diferență nu poate fi exprimată printr-o negație. Condiția importantă ca orice gen să aibă două diferențe opuse ruinează teoria Ideilor. Nu poate exista o Lungime în sine care nu poate nici să

aibă, nici să nu aibă lărgime. Sînt cazuri în care este permisă definiția negativă, de exemplu, la privație care este o lipsă „de la natură”. Specia și genul nu trebuie să fie luate ca diferențe. Dacă această eroare nu este gravă la confundarea speciei cu diferența, ea este gravă la confundarea genului și diferenței. Diferența nu este niciodată un accident, fiindcă ea aparține esenței lucrului. Genul nu este atribuit diferenței, ci lucrurilor care au diferența, deci speciilor și indivizilor. Diferența are o sferă mai largă decît specia, deci ea este anterioară speciei, dar posterioară genului. Nici o diferență nu aparține la două genuri diferite, afară numai dacă genurile nu se subordonează unui gen superior. Este greșită definiția în care diferența este desemnată printr-o determinare de loc. Nici determinările de timp nu dau o diferență valabilă. O atenție deosebită reclamă diferențele la relativi.

*Cap. 7* începe prin a preciza că uneori un lucru este mai bine definit printr-o altă expresie decît prin aceea acceptată de obicei (de exemplu, dreptatea nu este o simplă capacitate, ci este o realizare). Urmează cercetarea diferenței sub raportul lui „mai mult” și a lui „mai puțin”, în conformitate cu natura obiectului definit. Definiția unui gen nu trebuie să fie valabilă mai mult pentru una din speciile lui decît pentru alta. În sfîrșit, să vedem dacă se ivește o nepotrivire.

*Cap. 8* se ocupă de „locurile comune” care definesc relativi. În orice definiție a relativului trebuie să se cuprindă lucrul față de care el este relativ, de exemplu, știința se definește prin obiectul ei, prin ceea ce este știut. De asemenea, în definiție, trebuie să se indice cantitatea, calitatea și alte aspecte categoriale ale lucrului de definit.

*Cap. 9* subliniază că în definirea posesiei trebuie să se cuprindă și posesorul, ca și invers. La relativi, relația genului este valabilă și pentru speciile sale. Definiția unui contrar este contrară definiției celuilalt contrar (de exemplu, dacă utilul este ceea ce produce binele, dăunătorul este ceea ce produce răul sau ceea ce distruge binele). În genere, la toți opușii, definiția unuia postulează definiția celuilalt (de exemplu, definiția științei corespunde definiției ignoranței). Privația este definită prin



contrarul posesiei, dar nu și invers (de exemplu, orbirea este privația de vedere, dar vederea nu este o privație de orbire). Să nu credem însă că un contrar poate servi pentru a defini contrarul său. Nimic nu este definit prin contrarul său (de exemplu, binele prin rău și invers), căci ar însemna să recurgem la tautologie: dacă binele este contrarul răului și răul — contrarul binelui, atunci binele este contrarul contrarului binelui. Ca și la posesie, definiția privației trebuie să cuprindă și subiectul ei.

*Cap. 10* constată, la început, că termenilor derivați ai definitului le corespund termenii derivați ai definiției. Apoi aduce o importantă obiecție teoriei platonice: definiția unui lucru nu se potrivește totdeauna cu Ideea lucrului (de exemplu, omul este muritor; Ideea omului nu este, după Platon, muritoare). La omonime, spre deosebire de sinonime, definiția nu poate fi unică, fiindcă aceleași nume exprimă lucruri deosebite.

*Cap. 11* se ocupă de definiția termenilor compuși. Regula este aceasta: în cazul că toate părțile sînt necesare termenului compus, definiția va avea tot atîtea părți cîte are obiectul definit (termenul compus).

*Cap. 12* cercetează, ca și cele precedente, începînd cu cap. 6, tot definiția diferenței. În primul rînd, să avem grijă ca definiția să nu fie prea generală, cum este, de exemplu, definiția numărului nepereche ca numărul ce are un mijloc, deoarece și linia are un mijloc. Mai departe, să nu definim ca real ceea ce nu este real, sau să definim relativul fără a arăta față de ce este relativ. La lucrurile care au diferite grade, definiția nu trebuie să considere lucrul în gradul său cel mai înalt. Definiția unui lucru dorit ca scop nu trebuie să-l prezinte ca mijloc.

*Cap. 13* vorbește de „locurile comune” care reprezintă în definiție felul de a fi al lucrurilor. Dacă lucrul este unul, este o eroare de a-l defini ca multiplu sau ca produs de mai mulți factori; de exemplu, dreptatea ar depinde de stăpînirea de sine și de curaj. Întregul și părțile nu sînt același lucru, dar ele sînt solidare. Dacă definitul se află într-un singur subiect, atunci și părțile sale se află în același subiect primordial, căci unde există părțile, există și întregul. Definiția și definitul nu se află în subiecte primordiale diferite. Părțile și întregul nu dispar

în același chip : dacă dispăre întregul, nu dispar și părțile, dar dacă dispar părțile, dispăre și întregul. Aristotel cercetează apoi caracterul bun sau rău al lucrurilor luate ca întreg sau ca părți. El mai face deosebirea subtilă a trei feluri de compunere : A și B, *provenit din A și B*, în fine, A plus B.

Cap. 14 continuă să cerceteze „locurile comune” ale compoziției lucrurilor, adică a felului de compoziție, chiar dacă elementele lui sînt de aceeași natură. Dacă un lucru poate primi de la natură calități contrare, el nu poate fi definit printr-o singură calitate. Cînd nu putem ataca întreaga definiție, putem ruina una din părți. Definițiile neclare trebuie să fie corectate de întrebător pentru a le putea ataca, propunînd totdeauna una mai bună.

#### Cartea a VII-a

(5 capitole)

#### „Locurile comune” ale identicului și definiției

Cartea precedentă nu a terminat expunerea „locurilor comune” care, în genere, resping definițiile vicioase. Cartea aceasta va examina și alte aspecte ale definitului, după ce va cerceta însemnatele „locuri comune” ale identicului, întrucît în orice definiție există o identitate între definit și definiție. Deci cartea a VII-a introduce noi puncte de vedere în adîncirea logică a definiției.

Cap. 1 arată în ce fel două lucruri sînt sau nu sînt identice, la început sub raport numeric. Vom utiliza în acest scop toate mijloacele de care dispunem : termenii derivați din ei, înrudiți cu ei, opușii lor, cauzele de producere sau de distrugere a lor, precum și tot ce stă în raport de identitate cu ele. Dacă doi termeni nu sînt identici cu un al treilea, ei nu sînt identici între ei. Lucrurile identice au aceleași accidente sau sînt accidente ale aceluiași lucru. Ele aparțin aceleiași categorii. Lucrurile identice au același gen sau aceeași diferență (specie),

cresc la fel și în același timp. Identitatea are și alt sens decât acel indiscutabil al identității numerice: identitate de gen, identitate de specie, înțelesuri aristotelice obișnuite, dar discutabile.

*Cap. 2* arată pe scurt că „locurile comune” care resping identitatea resping și definiția. Dar aceste „locuri” nu sînt valabile și pentru stabilirea definiției, căci stabilirea cere și acele condiții prezentate în cartea a VI-a, 2 și 3.

*Cap. 3* enumeră „locurile comune” care stabilesc definiția. Trebuie să știm că definiția nu se demonstrează, fiindcă ea este principiul demonstrației, totuși ea poate fi constituită printr-o demonstrație. Se cercetează după aceea definiția opușilor, definiția în totalitatea și în părțile ei (gen și diferență), în toate combinațiile posibile ale opușilor. Compară apoi definițiile termenilor derivați și înrudiți, ale termenilor care exprimă o creștere și o egalitate de grad (a defini mai bine, a defini în același grad).

*Cap. 4*, scurt, relevă gradul de utilitate al diferitelor „locuri comune”. Cele mai utile sînt acele care compară definiția și definitul în diferitele lor variații. Cele mai „comune și mai puternice locuri” sînt și cele mai utile.

*Cap. 5* tratează tot o chestiune generală, foarte însemnată pentru dialectică: dificultatea de a stabili și de a respinge o problemă. Dintre cei patru predicabili, definiția este mai greu de stabilit și mai ușor de respins, căci pentru respingere este suficient un singur caz contrar sau o parte a acestui caz. Dimpotrivă, pentru a stabili o definiție trebuie să dovedim toate momentele cuprinse în definiție; de asemenea, trebuie să arătăm de ce definiția se aplică la tot definitul, și numai la acest definit. Aceeași regulă este valabilă pentru propriu și gen: este mai ușor a le respinge decât a le stabili. La acești doi predicabili, dificultatea constă și în dovada că ei aparțin lucrului ca propriu sau ca gen. În genere, este mai ușor a distruge decât a construi. Dimpotrivă, un accident particular este mai ușor de stabilit decât de respins, fiindcă el se limitează să enunțe numai că aparține subiectului. Cu acest capitol se încheie partea privitoare la cei patru predicabili.

*Cartea a VIII-a*  
(14 capitole)

**Despre practica dialecticii și practica în dialectică**

Cartea a VIII-a, care se pare că a fost redactată mai târziu, întregește expunerea „locurilor comune”, care interesează și pe filozofi, printr-o tehnică a discuției, a întrebării și a răspunsului, în genere a argumentării, care interesează mai ales pe dialectician și practica sa. În această tehnică, se analizează diferitele mijloace, uneori simple stratageme și șiretenii de luptă, necesare pentru desfășurarea cu succes a argumentării. Problema centrală a practicii dialectice este formularea întrebării și atacarea răspunsului.

*Cap. 1* se ocupă de felul de a pune întrebările și de ordinea lor, căci dialectica este, în primul rînd, arta de a ridica probleme, teze, care sînt punctul de plecare al discuției. Premisele, în afară de cele necesare care nu lipsesc nici în dialectică, sînt de patru feluri, după cum servesc: a) inducției; b) întăririi și împodobirii argumentării; c) ascunderii concluziei, practică impusă și de nevoia de a întreține discuția; d) lămuririi lor, cerută de argumentare. Nu trebuie să formulăm de-a dreptul premisele care duc la concluzie, ci trebuie să procedăm indirect. Aristotel subliniază importanța inducției în dialectică. Principala stratagemă este de a lăsa în umbră intenția întrebătorului pentru ca respondentul să exprime în voie opinia sa. Uneori este util să ne facem obiecții nouă înșine, pentru a inspira încredere respondentului, să facem apel la autoritatea opiniilor în genere primite, să cerem să ni se acorde propoziții ale căror consecințe nu se întrevăd ușor, să prelungim discuția provocînd confuzii. În sfîrșit, să arătăm în ce constă împodobirea și clarificarea discuției. Împodobirea constă în dezvoltări suplimentare, clarificarea — în exemplificare.

*Cap. 2* începe prin a declara că, în argumentare, silogismul va fi întrebuițat mai mult față de dialecticienii formați, iar inducția, față de cei mulți, căci și inducția ne oferă propoziții universale. Obiecția sau instanța, găsirea cazurilor contrare, este mijlocul cel mai bun de a verifica inducția. În dialectică, vom evita demonstrația indirectă prin absurd (imposibil), fiindcă respondentul poate contesta concluzia

obținută direct, și se poate îndoi de imposibilitatea concluziei obținute indirect. O propoziție dialectică este o întrebare la care se răspunde afirmativ sau negativ. Dacă nu se răspunde, discuția trebuie întreruptă ca inutilă.

*Cap. 3* examinează ușurința sau dificultatea de a stabili sau de a respinge o propoziție dialectică. Astfel, propozițiile prime (principiile) și ultime sînt ușor de stabilit și greu de atacat. Greu de respins sînt de asemenea propozițiile ce sînt apropiate de principii, ca și cele care sînt exprimate confuz sau metaforic. Definierea principiilor înlesnește primirea lor.

*Cap. 4* ne dezvăluie sarcinile respective ale celui ce, în același timp, întreabă, conduce discuția și atacă, precum și ale celui ce răspunde printr-o teză și-și apără teza. Întrebătorul urmărește să facă pe respondent să susțină lucrurile cele mai neprobabile și mai paradoxale, iar respondentul tinde să arate că și susținerile sale cele mai neprobabile nu vin de la el, ci de la problema pusă de întrebător.

*Cap. 5* este un ghid în tehnica discuției ca exercițiu și examen critic. Este o deosebire între a predă o învățătură și a discuta o teză. În predarea și asimilarea învățăturii, elevul primește ca adevărate cele spuse de profesor; în discuție, întrebătorul vrea să domine adversarul, iar respondentul nu vrea să fie dominat, ci să reziste cu succes. Totuși, Aristotel recunoaște importanța unei discuții purtate în vederea cercetării și examenului critic, pentru atingerea cărui scop nu s-au dat reguli pînă acum.

*Cap. 6* cercetează tehnica întrebării din două puncte de vedere: a) este ea probabilă, neprobabilă, sau nici una, nici alta?; b) face oare parte sau nu face parte din discuție? Sarcina respondentului este să ia în considerație dacă întrebarea ce i se pune este sau nu admisibilă și dacă el a prevăzut toate consecințele admisibilității.

*Cap. 7* analizează tehnica răspunsului. Răspunsul trebuie să aprecieze, întii, claritatea întrebării. Dacă întrebarea nu a fost înțeleasă, respondentul poate spune: „n-am înțeles!”, iar dacă cumva ea are mai multe înțelesuri, el poate să se abțină de a răspunde afirmativ sau negativ. Numai la întrebările clare se va răspunde prin *da* sau *nu*.

*Cap. 8* continuă să determine rolul respondentului. După ce s-a arătat că răspunsul depinde de admisibilitatea și de

claritatea întrebării, adaugă acum o a treia condiție : natura întrebării și importanța ei în argumentare. Cu acest prilej ridică din nou problema : ce rol are în dialectică inducția. Respondentul poate admite propozițiile particulare care stau la baza inducției, dar poate ataca generalizarea cazurilor, invocând ca obiecții cazurile contrare. Există însă și propoziții neprobabile care sînt greu de respins prin obiecții, cum sînt, de exemplu, argumentele eleatului Zenon că nu există mișcare.

*Cap. 9* precizează că respondentul este bine ca, înainte de a răspunde printr-o teză, să-și facă sieși obiecții pentru ca să nu formuleze teze neprobabile, adică propoziții cu consecințe neprobabile și cu un conținut imoral.

*Cap. 10* notează pe scurt cum putem corecta un raționament fals. În primul rînd, atacînd premisa care alimentează falsitatea, nu oricare alt punct, cu o falsitate mai mică. De asemenea, trebuie să dovedim de ce propoziția este falsă. Există patru mijloace de a împiedica ajungerea la o concluzie : a) înlăturăm propoziția falsă ; b) facem obiecții întrebătorului ; c) facem obiecții întrebării ; d) facem o obiecție fundată pe timpul limitat al discuției.

*Cap. 11* continuă și dezvoltă pe cel precedent. Uneori, este necesar să atacăm personal pe întrebător, nu întrebarea sau teza sa, dacă el este de rea-credință, fiindcă nu vrea să facă concesiile necesare discuției. Uneori, adevărul este ruinat de fals, dar și falsul este ruinat tot de fals. Dialectica se deosebește de eristică prin scopul ei : este un schimb corect de opinii. Discuția trebuie să fie opera comună a interlocutorilor. Argumentele, privite în sine, pot fi criticate din cinci puncte de vedere : a) dacă din întrebările puse nu rezultă nici o concluzie ; b) dacă din întrebări rezultă o concluzie, dar nu aceea opusă tezei ; c) dacă adaosele, pentru a obține concluzia, sînt mai slabe decît concluzia și întrebările puse ; d) dacă putem elimina părțile care nu contribuie la concluzie ; e) dacă premisele sînt mai slabe decît concluzia. Urmează, în sfîrșit, definirea unor importanți termeni dialectici : *filozofema* (raționament strict demonstrativ), *epichereuma* (raționament dialectic) ; *sofismul* (raționament eristic) ; *aporema* (raționament dialectic prin contradicție).

*Cap. 12* arată în ce condiții o argumentare este clară sau adevărată și în ce condiții este falsă. Adevărată este argu-

mentarea în trei condiții : a) întrebarea inițială nu are nevoie de întrebări suplimentare ; b) concluzia rezultă necesar din premisele date ; c) sînt omise elemente foarte probabile, ca în entimemă sau raționamentul prescurtat al modernilor. Falsă este argumentarea în patru condiții : a) în argumentarea eristică (pare a fi concludentă, dar în realitate nu este) ; b) în argumentarea care este concludentă, dar nu în chestia propusă ; c) în argumentarea care este concludentă în chestia propusă, dar nu după metoda corespunzătoare obiectului ; d) în argumentarea concludentă datorită unor premise false.

*Cap. 13* se ocupă, întâi, de cele cinci feluri de argumentare prin *petitio principii* (cerc vicios) și prin *petitio de contrari*, în dialectică, după ce ele au fost cercetate, pentru domeniul adevărului și necesarului, în *Analitica primă II*, 16. *Petitio principii* se referă la concluzia care este postulată ca premisă ; *petitio de contrari* se referă la cele două premise care stau în raport de contrarietate sau de contradicție.

*Cap. 14* descrie calitățile unui bun dialectician. Cea dintîi calitate este deprinderea de a converti raționamentele, conversiunea raționamentului fiind deosebită de aceea a judecății ; a doua calitate este căutarea, la orice teză, a argumentelor pentru și contra, cu toate consecințele lor, precum și străduința de a le respinge față de un interlocutor real sau fictiv. Această calitate este utilă și filozofiei. Asemenea calități presupun anumite dispoziții naturale. O a treia calitate ne cere să stăpînim bine argumentele pentru principiile cele mai înalte care par ușor de înțeles și de aceea sînt ușor trecute cu vederea ; de asemenea, să stăpînim bine argumentele pentru noțiunile cele mai frecvente. O a patra calitate este folosirea promptă a celor mai obișnuite „locuri comune” în discuție, mînuind astfel premisele cele mai generale luate din științe și arte. Este bine să dispunem de o rezervă de principii și ipoteze. Capacitatea dialectică constă în formularea de premise generale și în construirea de obiecții eficace. În sfîrșit, un dialectician care se respectă nu trebuie să se angajeze în discuție cu oricine, căci există oameni dispuși să discute, dar nu să ajungă la o concluzie.

## C. PRIVIRE GENERALĂ

Dialectica este a doua ramură a logicii și ca atare este un „instrument”, un organon al științei demonstrative. Prezența dialecticii este universală. Aristotel apelează la serviciile dialecticii în situațiile cele mai dificile și mai delicate ale silogisticii și apodicticii. În *Analitica primă* II, capitolele 15, 16, 17 și, îndeosebi, 18, 19 și 20 nu pot fi înțelese fără contribuția dialecticii, fără ajutorul acelei discipline care pune accentul pe opoziție, pe inducție, pe concret. Dialectica este arta de a descoperi opozițiile concrete cu ajutorul inducției. Către sfârșitul *Topicii*, Aristotel dă următoarea caracterizare a dialecticianului: „Pe scurt, dialectician este acel care știe să formuleze premise și să facă obiecții. A formula o propoziție înseamnă a face un singur lucru din mai multe lucruri (căci ceea ce duce la o concluzie trebuie să se prezinte ca un tot), în timp ce a face o obiecție înseamnă a face dintr-un singur lucru mai multe. Căci în cazul din urmă, divizăm sau distrugem, parte admitând, parte respingând propozițiile date” (*Topica* VIII, 14, 164 b). Premisa (propoziția) generalizează, fiindcă scopul formulării ei este obținerea unei concluzii care întotdeauna urmărește ceva universal, fiindcă ea unifică o mulțime de lucruri. Dimpotrivă, obiecția particularizează prin respingere, prin opoziție.

Dialectica procedează de precădere inductiv. În lumina caracterului inductiv al dialecticii, se poate spune că *Dialectica* stă mai aproape decât *Analitica* și *Apodictica* de ontologia aristotelică, de știința „ființei ca fiind”<sup>9</sup>, fiindcă

<sup>9</sup> În filozofie, termenul *ființă* apare în legătură cu orice *este*, în vreme ce limba noastră populară tinde să-l rețină numai în legătură cu *cele vii*, părăsind din ce în ce sensul etimologic care cere ca ceea ce *este* să se numească *ființă*, și numai ceea ce *există* să poarte denumirea de *existență*. Acum câțiva ani, cu ocazia tipăririi în românește a operei lui Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice. Logica*, Editura Academiei R.P.R. a cerut avizul unora dintre cei mai buni specialiști în materie din țară, cercetători filozofi sau filologi care s-au întrunit la cererea și în prezența directorului editurii, tov. acad. Al. Graur, el însuși filolog reputat, și au opinat în unanimitate că *ființă* e subiectul în legătură cu verbul *a fi* și că are înțelesul general pe care îl redă acest verb. În acest sens, τὸ ὄν grecesc trebuie tradus în mod evident prin *ființă*, cele ce sînt valabile în raport cu filozofia lui Hegel impunându-se și referitor la orice altă filozofie, în primul rînd la filozofia aristotelică, care și-a concentrat eforturile în jurul problemelor ontologiei (n.n. D.B.).



pentru Aristotel ființa este constituită din substanțe individuale, din „Tode ti”, în care totodată se cuprind notele generale ca factorii constitutivi ai individualului. S-a subliniat adeseori, cu satisfacție, o adîncă nepotrivire în fundamentele concepției aristotelice, o fisură fatală doctrinei. Pe de o parte, Aristotel afirmă că indivizii concreți sînt „substanțele prime”, iar universalii abstracți sînt „substanțe secundă” (*Categorii* 5), pe de altă parte, el repetă, întemeiat pe distincția importantă dintre „mai înainte în natură sau în sine” și „mai înainte pentru noi”, că universalul este mai înainte în natură, iar individualul mai înainte față de noi, ceea ce ar însemna că în natură universalul precede individualul, interpretare contrară concepției că individul este „substanța primă”. Că opinia din urmă este o persistență a platonismului se constată ușor, date fiind condițiile istorice în care s-a constituit aristotelismul. Avea dreptate Lenin să constate : „La Aristotel peste tot logica obiectivă se confundă cu cea subiectivă, și aceasta în așa fel încît peste tot este vizibilă cea obiectivă ... Și confuzie naivă, confuzie jalnică și neputincioasă în dialectica generalului și particularului — a noțiunii și a realității, percepută senzorial, a unui anumit obiect lucru sau fenomen”<sup>10</sup>.

Un Aristotel consecvent trebuia să recunoască întîietatea individualului nu numai „pentru noi”, ci și „în natură”. Universalul care este în și prin individual, constituindu-l, nu poate fi „mai înainte în natură”. Individualul și universalul nu pot fi despărțiți; ei coincid în orice lucru, în orice fenomen. Nu este de conceput universalul independent de lucrul singular și înaintea lui, nici real, nici logic, fiindcă logica reflectă realitatea. De aceea este șubredă și o altă formulă, înrudită cu cea precedentă, pe care o întîlnim mai ales în *Analitici* : „În ordinea naturii, silogismul este mai înainte și mai cunoscut; pentru noi însă, silogismul prin inducție este mai luminos” (*Analitica primă* II, 23, sfîrșit). Formula este repetată cu o exemplificare deosebită în *Topica* : „Trebuie să ne folosim de exercitarea noastră în procedeul inductiv împotriva unui începător, iar de exercitarea noastră în silogisme — împotriva unui adversar mai

<sup>10</sup> V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în V. I. Lenin *Opere*, vol. 38, Editura Politică, București, 1959, p. 372.

expert" (*Topica* VIII, 14, 164 a). Desigur, inducția este mai vulnerabilă, fiindcă un singur caz bine constatat poate ruina o generalizare inductivă. Să nu uităm însă că silogismul este tributار în premisele lui, în „principiile” lui, rezultatelor inductive. Opoziția dintre silogism și inducție, așa cum este instituită de obicei, pare a fi adîncă, fiindcă se trece prea ușor cu vederea că ele sînt forme deopotrivă de trebuitoare raționamentului, dar situate pe planuri deosebite și de aceea incomparabile. Dialectica este arta de a cerceta și de a găsi idei noi, punînd la contribuție mai ales raportul de asemănare și de opoziție. *Organonul* aristotelic este dominat de următoarea convingere care a fost clar exprimată la începutul *Analiticii secunde* (I, 1) și mai complet în *Respingerile sofistice* (10, 171 a): dialectica se deosebește de apodictică, așa cum se deosebește cercetarea dialectică (διαλέγεσθαι) de predarea științei (διδασκαλία). Dialectica explorează inductiv un domeniu nou, pleacă de la ignoranță, știința demonstrativă expune silogistic (deductiv) cunoștințele dobîndite inductiv.

\* \* \*

Care este raportul dintre dialectica aristotelică și dialectica hegeliană? Aristotel trebuie să admită că individualul, concretul are atribute contrare — el nu accentuează acest aspect dialectic fundamental al realității sensibile — dar el repetă totodată că atributele contrare nu pot să aparțină unul altuia. Un om poate fi bolnav sau sănătos, dar boala nu este sănătate și invers. Dar și prima afirmație suferă la Aristotel o îngrădire: atributele contrare nu aparțin individului în același timp și sub același raport, ci în momente diferite sau sub raporturi diferite. Aristotel nu primește deci, judecînd după polemica sa nu destul de înțelegătoare, teoria lui Heraclit a unității contrariilor. Totuși unitatea contrariilor fundează noțiunea fundamentală a aristotelismului, noțiunea de potență (δύναμις). Potențialul înseamnă totodată și posibilul, dar nu se confundă cu el. Potențialul este capacitatea inerentă oricărui lucru de a se schimba, de a fi în proces, prin adoptarea dînt-un număr de posibilități a aceleia contrară atributului dat. Potențialul este capacitatea de a primi și de a uni atribute contrare, trecînd de la unul la altul. Dacă potențialul este „ceea ce poate să

fie și poate să nu fie”, dacă el se definește prin unitatea contrariilor și dacă potențialul (virtualul) este caracteristica materiei, se poate spune că, pentru Aristotel, lumea materiei este totodată lumea unității contrariilor și deci lumea mișcării, a devenirii. În ordinea devenirii, mișcarea circulară a astrilor este prototipul inerției pe care știința modernă o va generaliza la toate mișcărilor ca o proprietate fundamentală a materiei.

Aristotel este neîntrecut în utilizarea contrariilor pentru a înțelege realitatea, în nuanțarea explicațiilor, în mlădierea cercetării, după sinuozitățile lucrurilor și proceselor, în sfârșit, în dezvăluirea aspectelor multiple ale realității. Filozofia lui Aristotel este o reflecție neobosită și niciodată descurajată asupra împletirii opușilor în structura concretă a lucrurilor. De aceea Fr. Engels făcea observația generală că Aristotel a cercetat formele esențiale ale gândirii dialectice. „Filozofii antici eleni erau toți dialecticieni înnașcuți, spontani, și Aristotel, Hegelul antichității, a și cercetat formele esențiale ale gândirii dialectice”<sup>11</sup>. În altă operă, Engels face o apreciere asupra logicii aristotelice: „Chiar logica formală a rămas de la Aristotel pînă astăzi un cîmp de discuții violente. În ceea ce privește dialectica, ea a fost cercetată pînă în prezent mai îndeaproape numai de doi gânditori: Aristotel și Hegel”<sup>12</sup>. „Dimpotrivă, cercetarea *formelor* gândirii, a categoriilor logice, e o problemă foarte rodnică și necesară și, de la Aristotel înapoi, numai Hegel a întreprins rezolvarea sistematică a acestei probleme”<sup>13</sup>. V. I. Lenin aduce o importantă precizare referitoare la raportul dintre Aristotel și Hegel: „Logica lui Aristotel este aspirație, căutare, apropiere de logica lui Hegel, iar din ea, din logica lui Aristotel (care *peste tot*, la fiecare pas, pune t o c m a i problema d i a l e c t i c i i), au făcut o scolastică moartă, lăsînd la o parte toate căutările, oscilările, modurile de a pune problema. Tocmai modurile de a pune problema au fost la greci un fel de *încercări* de sisteme, o naivă diversitate de păreri, care se reflectă minunat la Aristotel”<sup>14</sup>.

\* \* \*

<sup>11</sup> Fr. Engels, *Anti-Dühring*, E.S.P.L.P., București, 1955, p. 27.

<sup>12</sup> *Ibidem*, *Dialectica naturii*, Editura Politică, București, 1959, p. 26.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>14</sup> V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *loc. cit.*, pp. 372 — 373.

Cum au înțeles urmașii lui Aristotel să valorifice prima încercare de a sistematiza legile dialecticii, a artei de a argumenta, acel procedeu atât de apreciat și de cultivat în viața intelectuală a grecilor, mai cu seamă de la Socrate? Filozofia stoică conferă dialecticii funcția pe care o îndeplinește ceea ce noi numim logică în genere, iar ceea ce însuși Aristotel numea *Analitici* (primă și secundă). *Dialectica* ia locul *Analiticii*, devine logică, iar „logica” nu mai este un simplu „instrument”, un *organon*, ci devine disciplina fundamentală a filozofiei urmată de „fizică” și „etică”. Astfel, logica stoică se constituie, alături de logica stagiritului și uneori împotriva ei, ca a doua mare doctrină logică a antichității. Noul rol atribuit dialecticii de către stoici trebuia să imprime dialecticii o modificare profundă și semnificativă în împrejurările istorico-sociale care deschid epoca elenistă prin expansiunea macedoneană, prin aglutinarea cetăților grecești și a Orientului, pregătind astfel Imperiul Roman, care a supus apoi toate popoarele din jurul Mediteranei.

Cea mai importantă modificare adusă de logica stoică logicii aristotelice stă în transformarea dialecticii, din logica probabilului, în logica adevărului și necesarului, care se adresează oricărui om cult, grec sau „barbar”. Această primă modificare are două consecințe. Întâi, logica stoică nu este numai o logică a demonstrației cum era *Analitica*, ci este și o logică a convingerii, ca și dialectica aristotelică. Convingerea are ca fundament opiniile comune, acele „noțiuni comune”, acele principii universale și naturale de nezdruccinat, care sînt sădite sau împlîntate (ἐμφυταί) de natură în fiecare om. Dialectica, prin caracterul ei mai mult ofensiv decît defensiv, cum era la Aristotel, pune pe adeptul stoicismului la adăpost de orice atac și imprima convingerilor sale caracterul de ἀνελεγχίαι (= ceea ce nu poate fi respins). Stoicismul exprima nevoia unei lumi în plină criză de cosmopolitism, care pierduse încrederea în zeii municipali și naționali, de a avea o nouă doctrină „de nezdruccinat”. În al doilea rînd, dialectica stoică pune accentul pe inducție, adică pe particular, pe singular și de aceea W. Brochard consideră, poate cu prea mare bunăvoință, logica stoică drept o logică inductivă. Potrivit logicii stoice, cosmosul material este constituit din procese individuale, pe care le cunoaștem prin senzație; noțiunile nu sînt reale, ci sînt simple „exprimări”

(λεκτά), simple cuvinte. Raționamentul fundamental este raționamentul ipotetic (συνημμένον), care oglindește relația de semn și semnificat între două procese. „Dacă răsare soarele este lumină”. Există o armonie necesară între natură și gândire. Demonstrația constă în a dovedi consecventul prin antecedent, efectul prin cauză.

Dar dialectica aristotelică suferă încă o importantă modificare, de data aceasta nu departe de linia stagirului. Dialectica, asociată de la început cu retorica, devine treptat o parte integrantă a retoricii. Așa o socotesc latinii Cicero și Quintilian, care totuși nu excelează printr-un studiu adâncit al *Topicii* aristotelice. Prin școlile retorice, cele mai durabile instituții de învățămînt ale lumii elenisto-romane, dialectica își continuă o existență ștearsă, scolasticizată. Nu este nici o mirare că scolastica va învia dialectica, înainte de a fi cunoscut întregul *Organon* aristotelic, prin învățații arabi și bizantini. În școlile catolice se practica discuția, argumentarea, o argumentare însă în care rațiunea era subordonată articolelor de credință, dogmelor. Întemeietorul dialecticii medievale este considerat P. Abélard, mai ales prin opera *Sic et non* („Da și nu”)<sup>15</sup>. Abélard, aplicînd metoda dialectică la teologie, urmărește să dea teologiei argumente „raționale” pentru a face din credința subiectivă o convingere oarecum rațională, de nezdruincinat, așa cum voiau odinioară stoicii, care erau însă cu totul străini de opoziția creștină dintre credință și știință.

Scolastica s-a prăbușit și o dată cu neizbînda străduințelor sale de aservire a științei grecești față de credință. Acest rezultat era fatal, căci este un paradox istoric că filozofia veche cea mai științifică, filozofia aristotelică, a fost pusă în serviciul credinței „raționalizate”. În realitate, aristotelismul a subminat din interior gândirea scolastică.

În vremea Renașterii, dialectica reînviază, de asemenea, sub forma de logică nouă, asociată cu retorica (*ars disserendi*) la Petrus Ramus (1515—1572), care a creat o școală în Franța și Germania. *Dialectica* sa din 1543, publicată pînă la 1670 în 30 de ediții, combate pe Aristotel

---

<sup>15</sup> Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, vol. II, 1911, p. 178 și urm.

al *Analiticii* scolasticizate prin Aristotel al *Dialecticii* vii. *Dialectica* lui Ramus avea două părți: teoria invenției (*de inventione*), adică teoria noțiunii și definiției, pe care el o numește și *Topica*, și teoria judecății (*de iudicio*), adică teoria raționamentului și metodei, numită de el și *Analitica*.

\* \* \*

Ce semnificație mai are pentru noi *Topica*? Un comentator aristotelic contemporan, W. D. Ross, nu-i mai recunoaște nici o semnificație actuală, fiindcă socotește „discuția ca un mod de a gândi depășit”<sup>16</sup>. Credem că Ross nu vizează discuția ca atare, ci discuția în sensul socratic de descoperire a adevărului prin dialog, deși „dialogul” este propus și astăzi ca o formă vie de cunoaștere. Pentru grecul de odinioară, dialectica presupune pe un „altul”, un interlocutor, un adversar, un respondent. *Dialectica* antică avea caracter combativ, disputatoriu, agonistic (agon=luptă). Dar și *Analitica*, logica științei, presupune la Aristotel un raport între doi: elevul și profesorul. Există însă o mare deosebire în comportarea față de „altul” recomandată de *Dialectică* și aceea a *Analiticii*. „Filozoful”, omul de știință, nu ascunde concluzia la care va ajunge prin expunere, ci, dimpotrivă, o face cât mai străvezie în chiar premisele și axiomele de la care el pornește, în timp ce dialecticianul, care urmărește să-și învingă adversarul, respondentul, va căuta să ascundă, pe cât posibil, premisele care vor face să triumfe argumentarea sa. Această concepție a discuției, în care precumpănea intenția doborârii adversarului, nu mai este, cel puțin fățiș, concepția dialectică a modernului, cum nu era nici concepția integrală a stagiritului<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> W. D. Ross, *Aristotele*, 1930, p. 86.

<sup>17</sup> Dialectica în sensul de duel verbal, pentru a învinge adversarul, chiar cu mijloace neloiale, „dialectica eristică”, nu a mai fost studiată serios, în principalele ei strategeme, dincolo de cele descoperite de Aristotel. Problema a fost reluată de Schopenhauer, ca un complement al *tehnicii rașionii*, într-o lucrare din care a publicat numai o schemă a acelor strategeme de care se servește „natura trivială a omului pentru a-și ascunde lipsurile”. Stratagema cea mai răspândită și cea mai neonestă este *diversiunea* (*Parerga et Paralipomena*, „Kleine philosophische Schriften”, partea a II-a, cap. 2 (Zur Logik und Dialektik).

Discuția, argumentarea, lupta publică de idei nu numai că nu a dispărut, dar s-a intensificat. Nu mai este o discuție de paradă și cu conținut general, ci o discuție de clarificare a unor probleme speciale și practice. În această privință, *Topica* tradițională este depășită și aproape inutilă, ca și *Retorica*, cultivată în școli pînă la începutul veacului nostru.

Există însă în *Topica* o utilitate pe care Aristotel o menționează și chiar o subliniază, dar din nefericire nu o dezvoltă, utilitatea confruntării opiniilor contrare, *aporetica*, examenul critic, *peirastica*, pentru a înlătura dificultățile, a aplana opoziția și a ajunge la o concluzie acceptabilă, *euporetică*, precum și utilitatea căutării principiilor cu ajutorul inducției. Aristotel știe că inducția justifică fecunditatea silogismului. Această utilitate a aporeticii, a examenului critic nu numai că nu s-a perimat, ci a păstrat o importanță hotărîtoare în știință, în tehnică și în dezbaterile vieții moderne<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Nici știința sau arta argumentării nu și-a pierdut orice actualitate. Argumentarea are regulile ei care merită să fie cercetate științific. În colecția de tratate intitulate *Logos* a apărut de curînd sub semnătura a doi belgieni, Ch. Perelman și Olbrechts-Tyteca, opera: *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris, P.U.F., 1958.





# TOPICA



## CARTEA I

<Considerații generale asupra *Topicii* sau Dialecticii. Problema *Topicii*.  
Cele patru predicabile. Reguli pentru alegerea argumentelor>

## 1

<Scopul tratatului>

Scopul tratatului nostru este de a găsi o metodă, prin 100 a  
care putem argumenta despre orice problemă propusă<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Cuvîntul *Topica* (în l. greacă la plural: *Τοπικά*) a fost întrebuițat ca termen tehnic de Aristotel în această operă și în *Retorica*. *Topica* este teoria „locurilor” (*τόπος*, pluralul *τόποι*), a „locurilor comune” (locis communis, în trad. latină), adică a celor mai generale clase de argumente. Potrivit comentatorului Alexandros din Afrodisias, Teofrast, discipolul lui Aristotel și primul urmaș al acestuia în conducerea „Liceului”, definește „locul” ca „principiul” sau „elementul” care ne procură premisele unui raționament. Așadar, „locul” este un principal punct de vedere sau izvor care ne ajută să găsim și să formulăm argumentele într-o discuție. Vom vedea că „locurile comune” ale celor patru „predicabile” (genul, propriul, definiția, accidentul) se concentrează în jurul definiției termenilor. În cultura antică, „topica” a fost strîns legată de „retorică”, de arta discursului argumentat. Cum vom vedea îndată, *Topica*, la Aristotel, se confundă cu „dialectica” în sensul de „metodă” a cunoașterii probabile, care pregătește cunoașterea apodictică. Termenul s-a menținut și în vocabularul filozofic modern. Kant, care a împrumutat de la Aristotel aproape toată terminologia sa („analitică”, „dialectică” etc.), vorbește și de „o topică transcendențială” în accepția de fixare a „locului” ce i se cuvine fiecărui termen în facultățile rațiunii pure: sensibilitate, intelect etc. În limbajul obișnuit, substantivul „topică” înseamnă subiectul unei discuții, iar adjectivul „topic” are sensul de argument potrivit subiectului dat, de argument esențial.

<sup>2</sup> Opera este un „tratat” sau „lucrare” (*πραγματεία*) despre „metoda” sau despre procedeele care ne fac în stare să argumentăm, să raționăm (*συλλογίζεσθαι*) despre orice fel de problemă propusă. Această definiție ne dezvăluie două lucruri. Întîi, termenul de „silogism” nu este luat în sensul tehnic, precis, din *Analitica primă*, ci în sensul general de argu-

pornind de la propoziții probabile<sup>3</sup>, și prin care putem evita de a cădea în contradicție, când trebuie să apărăm o argumentare<sup>4</sup>.

De aceea, ca să înțelegem ce este raționamentul dialectic<sup>5</sup>, trebuie să arătăm mai întâi ce este raționamentul și care sînt felurile sale, căci acesta este obiectul cercetării noastre în tratatul de față.

*Raționamentul* este o vorbire, în care din anumite lucruri date rezultă cu necesitate altceva, pe temeiul celor

mentare, fapt ce ne arată că *Topica* a fost scrisă înainte de *Analitici*, deși cartea I presupune descoperirea silogismului. Al doilea, raționarea cu care ne familiarizează acest tratat se referă la orice fel de problemă propusă, deci mai ales la problemele ridicate de viața de toate zilele, la problemele generale, nu numai la problemele științifice, speciale. De notat este că în această primă definiție nu se întâlnește substantivul „dialectică”, folosit pentru a preciza sensul „topicii”, spre deosebire de „retorică”, a cărei sarcină este de asemenea o exercitare în vederea argumentării. Vom întâlni ceva mai jos adjectivul „dialectic”.

<sup>3</sup> Acest sfîrșit al definirii scopului urmărit de „tratată” ne aduce o precizare a felului de a argumenta sau de a raționa în *Topica*: în raționamentul „topic” pornim de la propoziții probabile, adică de la acele care sînt curente în discuțiile și vorbirea zilnică, și avem toată grija de a nu cădea în contradicție formală. „*Topica*” este o „dialectică” în sensul socratic, fiindcă scopul ei este „discuția”, „dialogul” asupra chestiunilor generale ale vieții, mai ales de ordin etic. De aceea, punctul de plecare al „dialecticii” sînt propozițiile probabile (ἐνδοξα). Aceasta nu înseamnă că propozițiile dialectice sînt toate probabile în sensul matematic al termenului de probabilitate. Propozițiile probabile sînt adevărate, însă de un adevăr care nu a fost stabilit cu certitudinea „demonstrației”, a „apodicticii”. De aceea, Aristotel opune „dialectica”, „apodicticii”, opoziție care a contribuit să micșoreze importanța dialecticii și să ducă la identificarea kantiană a „dialecticii” și a „aparenței”. Nu aceasta este opinia lui Aristotel, cum se constată din prezența argumentării dialectice și în cele două *Analitici*. Argumentarea „dialectică” este o argumentare *generală*, față de argumentarea „apodictică”, *specială*, o argumentare care pregetește cercetarea specială.

<sup>4</sup> Al doilea scop al *Topicii* determină mai de aproape obligațiile acestei discipline antice. *Topica* ne învață să nu ne contrazicem în discuții, atunci cînd avem rolul de respondent la o întrebare și deci de apărător al răspunsului împotriva încercărilor de a-l respinge făcute de întrebător. Întrebarea nu este pusă de elev, ci de învățător, iar răspunsul este dat de elev. Învățătorul atacă, respinge răspunsul, elevul îl apără, își exercită gîndirea logică. Respingerea argumentelor, opoziția, este sarcina principală a *Topicii*. În „respingere” se poate strecura „sofismul”.

<sup>5</sup> Termenul de raționament este traducerea lui συλλογισμός. Pentru a defini „silogismul dialectic” trebuie să știm ce este silogismul și care sînt speciile lui.

date<sup>6</sup>. El este o *demonstrație* când raționamentul este obținut din premise adevărate și prime sau din premise a căror cunoaștere derivă din premise adevărate și prime. Dimpotrivă, este *dialectic* raționamentul care rezultă din premise probabile<sup>7</sup>.

Sînt *adevărate* și *prime* premisele care insuflă încredere nu prin ceva străin lor, ci prin ele însele. Căci la principii nu trebuie să căutăm mai departe pentru ce sînt așa, ci fiecare principiu are izvorul certitudinii în el însuși<sup>8</sup>. Sînt *probabile* premisele care sînt acceptate sau de toți, sau de majoritate, sau de cei înțelepți, iar dintre cei înțelepți, sau de toți, sau de majoritate, sau de cei mai de seamă<sup>9</sup>.

Este *eristic* raționamentul care pornește de la premise în aparență probabile, dar nu în realitate, sau care numai în aparență pornește de la premise probabile sau aparent probabile<sup>10</sup>. Căci nu tot ce pare probabil este așa. Nici o pre-

<sup>6</sup> Definiția dată aici silogismului reproduce pe aceea formulată în *Analitica primă* I, 1, 24 b.

<sup>7</sup> Deosebirea dintre silogismul (raționamentul) apodictic și silogismul dialectic se întilnește și în *Analitica primă* (I, 1, 24 a — 24 b). Ea se fundează nu pe silogism ca atare, ci pe natura premiselor: necesare, adevărate și prime în silogismul apodictic, probabile în silogismul dialectic.

<sup>8</sup> Principiile sînt evidente prin ele însele, fiindcă sînt prinse nemijlocit de voūç, după ce inducția s-a ridicat treptat de la senzațiile individuale pînă la noțiuni, la universal. Principiile sînt de două feluri: valabile pentru toate științele, ca, de exemplu, principiul noncontradicției și principiul terțiului exclus, și cele valabile pentru fiecare gen de știință, ca, de exemplu, numărul, unitatea etc. în aritmetică, linia etc. în geometrie. Să nu trecem cu vederea că demonstrația nu are ca punct de plecare numai principii, adică propoziții prime, evidente prin ele însele, ci și premise care sînt derivate din cele prime și nemijlocite. Mijlocitul este tot atît de apodictic ca și nemijlocitul.

<sup>9</sup> Acest pasaj determină în ce constă premisele probabile ale dialecticii. Probabilitatea constă în raportarea directă la opinie (δόξα), și numai indirect la lucruri, care constituie adevărul cunoașterii; de aceea probabilul este un ἐνδοξον fără a exclude totuși adevărul. Probabilitatea se diferențiază după numărul și calitatea celor ce au îmbrățișat o opinie. Sînt deopotrivă de probabile opiniile primite de toți (consensul tuturor) sau numai de majoritate, apoi opiniile primite de cei înțelepți, de data aceasta cu o diferențiere mai mare: de toți înțelepții, de majoritatea lor, de cei mai de seamă, chiar dacă sînt puțini.

<sup>10</sup> Aristotel admite și o a treia specie de silogism (raționament): „silogismul eristic”, adică raționamentul care nu are ca punct de plecare o probabilitate (ἐνδοξον) adevărată, reală, ci numai aparentă (φανόμενον).

misă care este considerată probabilă nu se înfățișează de la prima vedere ca falsă, cum este cazul cu principiile argumentelor eristice, în vreme ce la acestea din urmă falsitatea se dezvăluie îndată, și anume, de cele mai multe ori, chiar acelorora care au puțină pătrundere.

101 a Dintre raționamentele eristice pomenite mai sus, primul poate fi numit pe drept *un raționament*, în timp ce celălalt poate fi numit *raționament eristic*, dar nu pur și simplu *raționament*, fiindcă el conchide numai în aparență, nu în realitate.

În afară de raționamentele înșirate aici, mai există *paralogismele*<sup>11</sup>, care se întîlnesc în geometrie și în științele înrudite, pe temeul premiselor proprii anumitor științe. În adevăr, acest fel de raționamente pare să se deosebească de raționamentele mai sus arătate. Acel care desenează figuri geometrice false ia ca punct de plecare al raționamentului premise care nu sînt nici adevărate și prime și nici probabile. Căci premisele întrebuintate de el nu cad sub definiția dată înainte probabilității: el nu ia premisele sale nici de la toți, nici de la majoritate, nici de la înțelepți, iar, dintre aceștia, nici de la toți, nici de la majoritate, nici de la cei mai de seamă, ci raționează pornind de la presupuneri care sînt proprii unei științe, dar nu sînt adevărate. În adevăr, acela săvîrșește un paralogism, fie dacă nu desenează semicercuri așa] cum

---

De silogismele eristice se va ocupa în opera în care nu mai vorbește de silogisme, ci de *Respingerile sofistice*. Între *eristic* și *sofisti* există oarecare deosebire făcută de Aristotel în *Respingerile sofistice* (11,171 b). *Eristica* este arta de a disputa de dragul disputei, caracteristică pentru sofisti și mai ales pentru școala mic-socratică a megaricilor, fondată de Euclid din Megara. „Silogismul eristic” are două specii, după cum raționamentul este sau formal corect, dar premisele sînt numai aparent probabile, sau formal incorect. Există sofisme materiale și sofisme formale. Alineatul următor aduce precizări în ce privește deosebirea raționamentelor eristice. Al doilea raționament eristic, chiar dacă premisele lui sînt probabile, el nu este un raționament (silogism), fiindcă formal este incorect.

<sup>11</sup> Aristotel cunoaște, pe lângă silogismele eristice și cele sofistice, și „paralogismele”, care se întîlnesc în științele speciale, de exemplu în geometrie. Paralogismele sînt raționamentele neadevărate care aparțin unui domeniu special de știință, dar nu sînt conchise corect, fiindcă omul de știință specială nu întrebuintează corect principiile științei sale, de exemplu nu desenează semicercurile așa cum trebuie. Asupra paralogismelor în

trebuie, fie dacă trage linii așa cum nu trebuie să fie trase<sup>12</sup>.

Acestea sînt, prezentate în rezumat, diferitele feluri de raționament. Vrem ca cele ce vor fi discutate să fie tratate, ca și cele ce au fost discutate, numai în acest cadru, adică în genere. Intenția noastră nu este să dăm o noțiune riguroasă despre fiecare dintre ele, ci vrem să expunem totul numai în linii mari, ceea ce pare să satisfacă pe deplin cercetarea de față, dacă vom fi în stare să cunoaștem într-un chip oarecare pe fiecare dintre ele<sup>13</sup>.

## 2

### <Utilitatea dialecticii>

După cele discutate înainte, urmează să arătăm cîte și care sînt foloasele tratatului de față<sup>14</sup>. Ele sînt trei: exercițiul intelectual, înlesnirea convorbirilor eventuale<sup>15</sup>, promovarea științelor filozofice. Că el este de folos pentru

---

matematică să se vadă *Analitic asecundă* I, 12, 77 b. Paralogismul are ca punct de plecare premise care nu sînt nici adevărate, nici probabile și se definește ca o eroare comisă în cadrul unei științe date.

<sup>12</sup> Un exemplu de paralogism geometric este afirmația că un cerc este de două ori mai mare decît altul, fiindcă diametrul său este de două ori mai mare. Principiul este geometric, dar este fals. Dacă se introduce într-o știință specială un principiu străin ei, raționamentul fals este un sofism, nu un paralogism. Să se vadă amănunte în *Respingerile sofistice*, cap. 11, 171 b.

<sup>13</sup> La sfîrșitul primului capitol al cărții 1, Aristotel declară că scopul cercetării sale în *Topica* nu este să dea o definiție completă a speciilor de raționamente, ci numai să delimiteze sumar cele trei feluri de raționamente: demonstrative (apodictice), dialectice și eristice (și sofistice). Silogismul și demonstrația sînt tratate pe larg în *Analitica primă* și *Analitica secundă*. Sofismele sînt analizate în *Respingerile sofistice*. Tratatul de față este rezervat raționamentului dialectic.

<sup>14</sup> Capitolul acesta este important fiindcă arată foloasele multiple ale dialecticii în înțeles aristotelic: ea este nu numai un exercițiu intelectual (γυμνάσια), care este util în sine însuși, ci este și un exercițiu care dă roade atît în discuțiile și schimbul de gîndire de fiecare zi între oameni, cît și în dezvoltarea științelor. Deci și viața practică și teoria au nevoie de dialectică.

<sup>15</sup> Am tradus prin „convorbire eventuală” termenul de ἐντελευτικ, care pune accentul mai mult pe eventual, căci originar înseamnă „întîlnire cu cineva” și în al doilea rînd convorbire cu el pentru a face un schimb

exercițiul intelectual se înțelege de la sine : stăpînind o metodă temeinică, vom putea argumenta mai ușor asupra unui obiect propus<sup>16</sup>. Și pentru convorbiri eventuale el este de folos. Căci în întîlnirile cu alții, după ce ne vom fi familiarizat cu opiniile celor mulți, vom putea respinge argumentele lor care ni se par neîntemeiate, ținînd seama nu de convingeri străine lor, ci de propriile lor convingeri<sup>17</sup>.

În sfîrșit, el este de folos și pentru științele filozofice. Căci, dacă sîntem în stare să ridicăm obiecții din două puncte de vedere, vom cunoaște mai ușor ceea ce este adevărat și ceea ce este fals într-un caz sau altul<sup>18</sup>.

În sfîrșit, el poate fi de folos și pentru cunoașterea a ceea ce este primordial în principiile fiecărei științe<sup>19</sup>.

de opinii. Prin Socrate aceste convorbiri eventuale au dobîndit o însemnătate deosebită ca metodă de cunoaștere și de orientare a gîndirii în marile chestiuni ale vieții practice.

<sup>16</sup> Valoarea ca exercițiu intelectual al dialecticii este evidentă. Ca orice alt exercițiu, și exercitarea argumentării, adică a stabilirii unei teze sau a respingerii ei, a întocmirii de dovezi pentru sau contra, este de mare folos pentru dezvoltarea inteligenței. Cum observă comentatorul Alexandros din Afrodiasias, într-o vreme în care cărțile erau rare, discuțiile pro și contra în jurul unei teze erau nu numai un exercițiu intelectual, ci și un mijloc de învățămînt. Astfel, o disciplină care ne arată cum să făurim argumente într-o discuție apărea de o utilitate indiscutabilă, ca simplu exercițiu.

<sup>17</sup> A doua utilitate este cît se poate de concretă. Ea face aluzie la procedeul lui Socrate de a pune întrebări concetățenilor săi cu care se întîlnea, în scopul de a se familiariza cu convingerile sau opiniile — textul grec întrebuițează termenul de δόγματα — și apoi de a le corecta prin convorbire fără pretenții științifice, adică fără a aduce argumente demonstrative, apodictice, mîrginindu-se la cele probabile.

<sup>18</sup> A treia utilitate este de ordin pur teoretic : prin dialectică, științele filozofice, adică logica, etica, fizica, metafizica, ajung la adevăr, nu la simplă probabilitate, în chestii speciale. Ajungem la adevăr mai ușor dacă în orice chestiune recurgem la *aporii*, adică la opiniile contrare, pro și contra. A obiecta este διαπορῆσαι, a soluționa este εὐπορῆσαι. Metoda de a cerceta, de a supune probei (πειρα) opiniile contrare într-o chestie, metoda *diaporematică*, este caracteristica metodei dialectice sau „topice”. Aristotel o aplică în toate operele sale.

<sup>19</sup> Fiindcă mai sus Aristotel nu a recunoscut decît trei foloase ale dialecticii, acest nou folos este o completare a celui precedent. Completerea este de cea mai mare importanță, fiindcă se referă la cunoașterea principiilor tuturor științelor și a principiilor particulare fiecărei științe. Științele presupun ca nemijlocit adevărate principii, axiome, pe care ele nu le pot demonstra. Principiile sînt nedemonstrabile. La sfîrșitul *Anali-ticii secundăe* (II, 19), metoda care ne face cunoscute principiile este inducția



În adevăr, este imposibil să raționăm asupra acestui punct, sprijiniți pe principiile care sînt proprii științei date, fiindcă principiile se află la începutul tuturor lucrurilor. Mai degrabă trebuie să recurgem aici la opiniile probabile asupra obiectului dat, pentru a explica principiile. Aceasta este sarcina specifică sau cea mai potrivită a dialecticii. Căci, fiind arta de a cerceta, ea ne îndrumază spre principiile tuturor științelor<sup>20</sup>. 101 b

### 3

*<Cum atingem perfecțiunea în dialectică>*

Vom stăpîni deplin această metodă cînd o vom stăpîni tot așa cum practicăm retorica, medicina și alte arte de același fel. Vom practica la perfecție dialectica dacă vom realiza, în măsura posibilității, scopul ce ne-am propus. Retorul nu va convinge în toate cazurile și nici medicul nu va vindeca totdeauna. Dar, dacă ei nu au trecut cu vederea nimic din ceea ce stă în posibilitatea lor, vom spune că ei stăpînesc știința lor așa cum trebuie<sup>21</sup>.

### 4

*<Raționamentele probabile ale dialecticii și cele patru predicabile>*

Trebuie să cercetăm întîi care sînt elementele metodei dialectice. Vom fi dat un răspuns satisfăcător la această chestiune, dacă vom izbuti să arătăm la cît de multe

<sup>i</sup>ntărită de νοῦς, desprinderea nemijlocită a universalului. În *Topica* metoda dialectică este apropiată de inducție: examinarea opiniilor contrare este o inducție ce ne dezvăluie principiile, chiar principiul principiilor: principiul noncontradicției (vezi *Metafizica* IV, 4).

<sup>20</sup> Dialectica are sarcina de a da la lumină principiile, axiomele, adevărurile prime, certitudinile fundamentale. *Analiticele* acceptă principiile ca evidente pentru a demonstra alte propoziții. Dialectica, se înțelege, nu *demonstrează* principiile, ci le *arată*, le dezvăluie datorită calității fundamentale a ei de a fi *examinare, cercetare*. Termenul grec de ἐξεταστική (*examinare*) definește metoda dialectică practică de Socrate.

<sup>21</sup> Dialectica este considerată, prin metoda ei, ca o artă sau o capacitate (δύναμις), cum sînt retorica, de care Aristotel o apropie totdeauna,

lucruri și la ce fel de lucruri se aplică argumentarea, din ce materiale întocmim argumentele și cum ni le procurăm în cantitate suficientă<sup>22</sup>.

Elementele din care se constituie argumentele dialectice sînt numeric egale și identice cu acele întrebunțate în raționamente. Argumentele dialectice pornesc de la premise, iar subiectele raționamentelor sînt problemele<sup>23</sup>. Orice premisă și orice problemă<sup>24</sup> desemnează sau un gen, sau un propriu, sau un accident, căci diferența specifică, fiind înrudită cu genul, va fi pusă alături de acesta<sup>25</sup>.

și medicina. Ceea ce hotărăște și în dialectică este măiestria, este practica magistrală a regulilor ei. Să nu-i cerem dialecticii, cum nu-i cerem nici unei arte, de a avea totdeauna succese, ceea ce este o imposibilitate pentru omul cel mai desăvîrșit într-o artă oarecare.

<sup>22</sup> După ce a definit în cap. 1 temele dialecticii și a arătat utilitatea ei (cap. 2) și ce trebuie să cerem de la măiestria în arta dialecticii, cap. 4 fixează sarcinile dialecticii sau elementele metodei dialectice. Ele sînt două: a) la cît de multe și la ce fel de lucruri se aplică raționamentul dialectic, sau argumentarea pentru și contra, precum și materialele din care formăm argumentele; b) cum ne putem procura din belșug aceste materiale. La prima întrebare răspunde cartea 1: lucrurile la care se aplică dialectica sînt problemele, întrebările. Tot prima carte dă o indicație generală și asupra materialelor din care formăm argumentările; acestea sînt propozițiile sau „locurile comune” ale celor patru predicabile. Toate cărțile următoare (II—VII) vor cerceta în amănunte materialele sau locurile comune celor patru predicabile (accidentul, genul, propriul și definiția). În a doua întrebare, procurarea din belșug a locurilor comune și deci a argumentelor este tema ultimei cărți (VIII).

<sup>23</sup> Argumentele se folosesc de propoziții, de premise și au ca scop să rezolve problemele (προβλήματα). Argumentarea se servește ca mijloc de propoziții în scopul de a rezolva problemele, de aceea problemele sînt numeric egale cu propozițiile (premisele). Premisele și problemele se referă la un predicat al vreunui subiect. Cîte feluri de predicate sînt tot attea feluri de premise și de probleme sînt.

<sup>24</sup> Problemele și premisele se confundă, întrucît problemele se exprimă sub formă de premise (propoziții). Diferența dintre problemă și propoziție nu stă în conținut, ci în formă: problema este o propoziție formulată printr-o alternativă, adică printr-o contradicție. Propoziția dialectică este o problemă, fiindcă ea constă dintr-o întrebare cu o alternativă contradictorie. Respondentul alege una dintre alternative, pe care întrebătorul o respinge, iar cel care a ales alternativa o susține, o aprobă.

<sup>25</sup> Această frază are o semnificație excepțională. Ea enunță temele întregii opere, predicabilele, deosebite de „predicamente” sau „categorii”. „Predicabilele” sînt, deocamdată, trei: genul (γένος), propriul (ίδιον) și accidentul (συμβεβηκός). Vom vedea îndotă că propriul se diferențiază în propriu, în sensul originar, și definiția (ἔρος, ὁρισμός). Aristotel vorbește și de diferență (διαφορά), pe care o leagă strîns de gen, fără a se confunda

Deoarece propriul uneori desemnează esența (quidditatea), iar alteori nu o desemnează, el se va deosebi după cele două părți arătate aici, anume, partea care desemnează esența se va numi *definiție*, iar cealaltă va păstra numele comun de *propriu*, dat de obicei acestor noțiuni<sup>26</sup>. Din cele spuse se învederează că, pe temeiul deosebirilor făcute, patru sînt elementele: definiția, propriul, genul și accidentul. Să nu se înțeleagă însă că fiecare dintre aceste elemente, luat în sine, exprimă o premisă sau o problemă, ci vrem să spunem că problemele și propozițiile rezultă din acestea. Diferența dintre o problemă și o premisă stă în felul de exprimare. Dacă spunem: „nu este oare animal care merge pe două picioare» însăși definiția omului?” și „nu este oare animal genul omului?” ia naștere o premisă. Dimpotrivă, dacă spunem: „este oare sau nu este animalul care merge pe două picioare definiția omului?” sau „este oare sau nu este animalul genul omului?” obținem o problemă. Tot așa despre celelalte noțiuni<sup>27</sup>.

Se înțelege că problemele și premisele sînt numeric egale, căci din orice propoziție putem face și o problemă, schimbînd felul de exprimare<sup>28</sup>.

cu el. Căci numai genul exprimă esența. Aristotel nu vorbește și de specie (εἶδος), pe care Porfyrios, în a sa *Introducere în categorii*, o numără printre „predicabile”, alături de „diferență”.

<sup>26</sup> „Propriul” în sensul cel mai general primește acum două sensuri care vor fi respectate în cursul lucrării: esența (quidditatea) exprimată de *definiție* (ὅρος sau ὁρισμός) și *propriul* (ἴδιον) în sensul restrîns, adică ceea ce este propriu numai unui lucru, fără a fi esența lui. Rezultă deci patru predicabile, fiecare cu mai multe puncte de vedere sau „locuri comune”, materialele din care vor izvorî problemele sau propozițiile dialectice. Nu înseși predicabilele constituie problemele, ci din ele rezultă problemele, propozițiile dialectice. *Așadar, dialectica nu se ocupă de subiecte, ci de predicabile*, adică de attribute sub cele patru forme ale lor.

<sup>27</sup> Adică despre propriu și accident.

<sup>28</sup> Se confirmă că deosebirea dintre premisă și problemă stă în felul exprimării. Propoziția este o întrebare fără alternativă; problema este o propoziție cu alternativă. Trecerea de la prima la a doua este ușoară în exprimare. Privite în sine, propoziția și problema se deosebesc: propoziția este o declarație, o luare de atitudine, o decizie; problema este nedecisă, fiindcă poate primi ca răspuns o alternativă sau alta, de exemplu: „este oare sau nu este animalul genul omului?”. Potrivit comentatorului Alexandros din Afrodisias, problema cuprinde o contradicție; problema este o pronunțare pentru una dintre cele două alternative contradictorii, chiar cînd ea este formulată interogativ. Forma interogativă la premisă este cerută de spiritul dialecticii.

## 5

## &lt;Explicarea celor patru predicabile&gt;

Trebuie acum să arătăm ce este definiția, propriul, genul și accidentul.

Definiția este o vorbire<sup>29</sup> care exprimă esența unui lucru. Ea întrebuițează sau o vorbire în locul unui nume sau o vorbire în locul unei alte vorbiri, căci unele lucruri exprimate printr-o vorbire pot fi și ele definite<sup>30</sup>.

Cînd însă cineva explică, într-un chip sau altul, un lucru printr-un singur cuvînt, evident că el nu oferă o definiție, deoarece definiția este o anumită vorbire. Totuși, trebuie să recunoaștem că ne apropiem de definiție, cînd, de exemplu, spunem : „ceea ce se cuvine este frumos”<sup>31</sup>. Tot așa dacă punem întrebarea : „senzația și știința sînt același lucru sau sînt lucruri deosebite?”. Căci în definiții marea greutate este să hotărîm dacă există identitate sau deosebire<sup>32</sup>. Prin urmare, vom numi definitoriu<sup>33</sup> tot ce cade sub procedeul definiției. Este însă evident că toate cazurile citate aici posedă acest caracter. Deoarece sîntem îndreptățiți să purtăm o discuție asupra chestiunii dacă ceva este identic cu altceva sau dacă este deosebit de el, putem proceda la fel și la definiții. O dată ce am arătat că lucrurile nu sînt identice, prin aceasta am făcut imposibilă definiția<sup>34</sup>. Desigur, regula formulată nu poate fi convertită. Căci pentru stabilirea unei definiții, dovada identi-

<sup>29</sup> Aristotel continuă să denumească definiția prin ὄρος, care înseamnă și noțiune, și să considere definiția o vorbire, o enunțare (λόγος).

<sup>30</sup> Definiția este totdeauna o vorbire, o înșiruire de mai multe cuvinte. Definitul poate fi un singur cuvînt (nume) sau tot o vorbire, o propoziție explicată printr-o altă propoziție. De obicei, definiția este o propoziție care explică un singur cuvînt.

<sup>31</sup> Nu putem defini un termen printr-un singur termen. Totuși, uneori ne apropiem de definiție printr-un singur termen, de exemplu, dacă spunem în loc de frumos (sau bine) „ceea ce se cuvine”.

<sup>32</sup> Chiar simpla întrebare : știința și senzația sînt sau nu același lucru ? ne apropie de definiție, fiindcă în natura definiției stă de a sconta la lumină identitatea și diferența. Stă în legătură cu definiția tot ceea ce tinde să stabilească o identitate între definiție și definit.

<sup>33</sup> Termenul grec este adjectivul ὀρισίον, de la ὄρος (definiție).

<sup>34</sup> Dacă definiția și definitul nu sînt identice nu se constituie definiția. Dar nu putem converti regula, adică nu putem spune că identitatea este suficientă pentru stabilirea unei definiții.

tății nu este de ajuns; dar pentru respingerea ei este de ajuns dovada că nu există identitate.

*Propriul* este acel predicat care nu exprimă esența lucrului, dar care aparține numai acestui lucru și de aceea poate fi substituit lui<sup>35</sup>. Astfel, este o proprietate a omului de a fi capabil să învețe gramatica, căci dacă el este un om, este capabil de a învăța gramatica, iar dacă este capabil de a învăța gramatica, el este un om. Căci nu putem numi *propriu* ceva care poate să aparțină și altcuiva, de exemplu *a dormi* ca proprietate a omului, chiar dacă întâmplător, pentru cîtva timp, i-ar aparține numai lui. Deci, dacă o astfel de însușire ar fi numită un propriu, denumirea ar fi valabilă nu în sens absolut, ci în sens temporar și relativ. De exemplu, *a sta la dreapta* este un propriu temporar, în timp ce *biped* poate fi atribuit ca propriu în sens relativ, anume omului în raport cu calul sau cu ciinele. Este evident însă că nimic care aparține și altcuiva decît unui subiect anumit nu poate fi substituit lui într-o enunțare, întrucît nu este necesar ca ființa care doarme să fie un om<sup>36</sup>.

*Gen* este ceea ce se enunță ca esență a mai multor lucruri care se deosebesc din punctul de vedere al speciei<sup>37</sup>. Înțelegem prin enunțare ca esență acel termen care trebuie să răspundă la întrebarea: „ce este lucrul care se află în fața noastră?”. Astfel, de exemplu, la întrebarea: „ce este omul?”, trebuie să răspundem: „el este un animal”. Se raportează de asemenea la căutarea genului întrebarea: „un lucru intră împreună cu altul în același gen sau într-un gen diferit?”. O astfel de întrebare face parte din cercetarea științifică a genului<sup>38</sup>. În adevăr, dacă am

<sup>35</sup> Propriul (ιδίον) nu exprimă esența (τὸ τί ἦν εἶναι), cum face definiția, dar este legat, ca și definiția, de un singur lucru și de aceea se poate substitui lui, de exemplu, numai omul este „animal care rîde” (propriu), fiindcă este „animal rațional” (definiție).

<sup>36</sup> Dacă facultatea de a dormi ar fi proprie omului, cum este capacitatea de a rîde sau de a învăța gramatica, ar trebui să existe reciprocitate între „om” și „facultatea de a dormi”, adică ar trebui ca numai omul să doarmă, cum numai omul învață gramatica.

<sup>37</sup> Aristotel deosebește specia și genul, dar nu le separă: specia face parte din gen.

<sup>38</sup> Această întrebare este numai indirect legată de gen; ea aparține în primul rînd căutării identității și deosebirii.

102 b arătat că „animal” este deopotrivă genul omului și al bouului, prin aceasta am arătat că și unul și altul cad sub același gen. Dimpotrivă, dacă am arătat că un gen aparține unui lucru, dar nu aparține altuia, am arătat că cele două lucruri nu stau sub același gen.

*Accident* este ceea ce, fără a fi nici unul din acești termeni, adică fără a fi definiție, propriu, gen, aparține totuși lucrului, și anume ceea ce poate să aparțină și să nu aparțină unuia și aceluiași lucru, oricare ar fi el<sup>39</sup>, cum, de exemplu, unuia și aceluiași lucru poate să aparțină și să nu aparțină faptul că el șade. Același lucru este valabil despre calitatea de alb. Nimic nu se opune ca același lucru să fie când alb, când nealb.

Din definițiile date accidentului, a doua este cea mai bună. Căci, pentru a înțelege pe cea dintâi, trebuie să știm mai întâi ce sînt definiția, propriul și genul, în timp ce a doua este îndestulătoare sieși pentru a ne face să cunoaștem ceea ce este accidentul în sine. Vom considera printre accidente comparațiile dintre lucruri, care într-un chip sau altul primesc numele de la ele<sup>40</sup>. Astfel de comparații sînt acele care răspund la întrebările: „este preferabil binele sau utilul?”, „este mai plăcută o viață virtuoasă sau o viață voluptoasă?”, sau oricare altele de același fel. În toate aceste întrebări vrem să știm căruia din cele două lucruri *îi revine mai mult, în chip accidental, atributul respectiv*. Din aceste întrebări iese în evidență că nimic nu stă în cale ca accidentul să devină, la anumite lucruri, un propriu. Astfel, a șede, care este un accident, devine un propriu temporar cînd numai unul singur este așezat, iar cînd nu este singurul, devine un propriu relativ, adică față de cei care nu sînt așezați. În acest chip, accidentul poate deveni un propriu temporar sau relativ, dar el nu va fi un propriu absolut.

<sup>39</sup> *Accidentul* (συμβεβηκός) este definit mai întii negativ: el este altceva decît ceilalți trei termeni care se arată a fi strîns legați, apoi este definit pozitiv: ceea ce poate să aparțină și să nu aparțină unuia și aceluiași lucru, deci ceea ce nu este necesar și, ca atare, nu este obiect de știință sau de demonstrație. (Vezi *Analitica secundă* I, 2, 4, 8, 30). Necesarul este, dimpotrivă, ceea ce nu poate să fie altfel decît este.

<sup>40</sup> Comentatorul Alexandros crede că comparațiile se raportează mai ales la accidente. Vom vedea că Aristotel recomandă comparația, în scopul de a găsi asemănările, și la definiție.

## 6

<Raționamentele dialectice din punctul de vedere al celor patru predicabile>

Este bine să ținem seama că tot ce este valabil pentru propriu, gen și accident este aplicabil deopotrivă definiției<sup>41</sup>. În adevăr, dacă am arătat că un atribut nu aparține numai obiectului unei definiții (ceea ce este valabil și pentru propriu), sau că genul cuprins în definiție nu este cel just, sau că o notă primită în definiție nu este potrivită numai definitului (ceea ce este valabil și despre accident), prin toate acestea este suprimată definiția. Astfel, pe temeiurile arătate mai sus, toate noțiunile enumerate țin, într-un anumit sens, de natura definiției.

Dar să nu ne așteptăm că vom găsi o metodă comună care să se aplice fără deosebire la toate aceste noțiuni. O astfel de metodă nu este ușor de găsit, și chiar dacă ar fi găsită, ea ar fi cu totul nedeterminată și neaplicabilă în lucrarea de față<sup>42</sup>. Dimpotrivă, dacă vom stabili o metodă proprie pentru fiecare dintre genurile deosebite de noi, oricare din noțiunile arătate va fi mai ușor de cercetat după regulile potrivite ei. Astfel, cum am spus mai sus<sup>43</sup>, trebuie să ne mulțumim numai cu o diviziune în linii generale, iar în ce privește celelalte aspecte să le raportăm la una sau alta din chestiuni care îi este mai

<sup>41</sup> Începutul capitolului ne arată că definiția este tema centrală a *Topicii*. Celelalte trei predicabile, chiar și accidentul care a fost opus esenței definitorii, sînt subordonate definiției. Accidentul este și el cuprins în definiție, într-un chip sau altul. Ceva mai jos, centrarea predicabilelor în jurul definiției nu înseamnă că *Topica* se va ocupa numai de definiție.

<sup>42</sup> Definiția este problema centrală a *Topicii*, dar nu există o singură metodă dialectică, aceea potrivită definiției. Dialectica va cerceta fiecare din cele patru predicabile, fiindcă fiecare are locuri comune, puncte de vedere deosebite. Aplicarea unei metode unice, cel puțin la trei din predicabile (definiția, propriul și genul), cum a încercat Teofrast, are dezavantajul obscurității, impreciziei.

<sup>43</sup> În cap. 1, 101 a, la sfîrșit, unde se vorbește de diviziunea silogismelor și de cercetarea numai sumară a fiecărei specii de silogism în legătură cu cele patru predicabile. Celelalte aspecte, de exemplu, diferența și comparația, vor fi puse în legătură cu principalele predicabile, diferența cu genul, comparația cu accidentul. Așadar, Aristotel recunoaște că diviziunea în patru predicabile nu este perfectă, deci că pot exista și alte predicabile. Acestea vor fi cercetate împreună cu cele patru.

apropiată. Vom arăta astfel că cutare aspect aparține definiției, cutare genului, și așa mai departe. În chipul acesta, problemele discutate aici au și fost așezate la locul cuvenit fiecăreia.

## 7

<Diferitele specii de identitate>

Înainte de toate trebuie să definim *identicul* și să arătăm în câte înțelesuri este luat<sup>44</sup>. Considerat schematic, identicul pare că are trei înțelesuri diferite. Numim ceva identic, fie sub raport numeric, fie sub raport specific, fie sub raport generic. Este sub raport *numeric* identic ceea ce are mai multe nume, dar este numai un lucru, de exemplu, haină și manta. Sub raport *specific* este identic ceea ce constituie mai mult decât un lucru, dar nu prezintă nici o diferență din punctul de vedere al speciei, de exemplu, omul este identic cu omul și calul cu calul. Deci, numim identic sub raport specific ceea ce cade sub aceeași specie. Tot așa, numim identic, sub raport *generic*, ceea ce cade sub același gen, ca de exemplu, om și cal. S-ar părea că apa din același izvor este numită identică în alt înțeles decât cele numite înainte. Totuși apa poate fi așezată printre lucrurile care, oricum, sînt numite identice, fiindcă țin de aceeași specie. Toate acestea par a fi înrudite și asemănătoare. În adevăr, orice apă este identică sub raport specific cu orice altă apă, fiindcă între ele se constată o anumită asemănare, iar apa din același izvor se deosebește numai prin aceea că la ea asemănarea este mai puternic accentuată. De aceea nu o vom despărți de lucrurile care,

<sup>44</sup> Identical (ταῦτόν) este un loc comun de mare însemnătate în *Topica*. Problema lui a fost ridicată în această carte, cap. 5, 102 a și tratată pe larg în *Metafizica* V, 9, împreună cu „altul”, „diferitul”, „asemănătorul”. Aristotel dă termenului „identic” un sens mai cuprinzător decât în terminologia modernă. Noi nu numim identice lucrurile ce aparțin aceleiași specii sau aceluiași gen. Aristotel vorbește însă de lucrurile „identice în specie, în gen, în număr”. Astfel, pentru el, omonimele sînt identice în obiectul lor, adică numeric. Nimeni nu mai spune că doi oameni sînt identici, fiindcă sînt oameni, deci, fiindcă aparțin aceleiași specii.



într-un chip sau altul, sînt numite identice, fiindcă țin de aceeași specie<sup>45</sup>.

Se crede în genere că *identicul* este luat, în cele mai multe cazuri, sub raport numeric<sup>46</sup>. Dar și acesta este atribuit lucrurilor de obicei în mai multe sensuri: în sens propriu și prim, cînd este atribuit numelui sau definiției; de exemplu, *haină și manta, animal care merge pe două picioare și om* sînt identici; al doilea, cînd identitatea este atribuită propriului, de exemplu, *capabil de știință și om*, sau elementul care de la natură se mișcă în sus și foc sînt identici; al treilea, cînd este atribuit unui lucru pe temeiul unui accident; cum, de exemplu, a fi așezat sau a fi muzical este identificat cu Socrate<sup>47</sup>. În toate aceste întrebări se subliniază unitatea numerică.

Că cele spuse înainte sînt reale, se poate vedea mai bine dacă schimbăm unele cu altele denumirile lucrurilor. Dacă dintr-un număr de oameni care sînt așezați vrem să chemăm pe unul, numindu-l, schimbăm denumirea dacă cel chemat nu a înțeles, în speranța că el va înțelege mai bine pe temeiul unui accident. Astfel, ordonăm să cheme pe cel care șade sau care vorbește, presupunînd, desigur, că desemnăm același lucru prin nume sau printr-un accident.

<sup>45</sup> Aristotel identifică nu numai toate apele, ci și apa unui riu care pornește de la același izvor. Heraclit declarase însă că nu ne putem scălda de două ori în același riu, iar elevul său, Cratil, adăuga că nu ne putem scălda nici măcar o dată.

<sup>46</sup> Aristotel este îndreptățit să pună înainte identitatea sub raport numeric. Identitatea presupune unul și același, deci o unitate care nu se diversifică prin sine, încetînd atunci de a fi unitate, ci prin contextul în care se află. De exemplu, „a fi om” este unul și același cu tot ce este general, deși pare a se multiplica cu indivizii. Multiplicitatea stă în determinările celelalte care coexistă cu identicul.

<sup>47</sup> Aristotel distinge și la identitatea numerică trei sensuri sau specii după intensitatea lor: cea mai puternică este identitatea definiției, a esenței, apoi identitatea propriului, și cea mai slabă identitatea accidentului; de exemplu, Socrate este același numeric cu cel care șade sau face muzică la un moment dat.

## 8

## &lt;Două dovezi ale diviziunii predicabilelor&gt;

Cum am spus, *identicul* este luat în trei sensuri. Că  
 103 b elementele<sup>48</sup> numite înainte sînt acele din care, prin care  
 și asupra cărora obținem argumentele, o primă dovadă  
 este dobîndită cu ajutorul inducției<sup>49</sup>. În adevăr, dacă  
 considerăm premisele și problemele, constatăm că fiecare  
 dintre ele provine fie din definiția lucrului, fie din propriu,  
 fie din gen, fie din accident.

O a doua dovadă este dobîndită cu ajutorul silogismului  
 (raționamentului)<sup>50</sup>. Tot ceea ce este enunțat ca predicat  
 despre altceva, cu necesitate, sau admite sau nu admite  
 convertirea lui cu subiectul. Dacă este convertibil, predi-  
 catul este sau definiția sau propriul: este definiția dacă  
 exprimă esența subiectului; dacă nu, este propriul, căci  
 s-a văzut că propriul se substituie subiectului, dar nu  
 exprimă esența lui. Dacă nu admite convertibilitatea,  
 predicatul sau este, sau nu este un element al definiției.  
 Dacă este un element al ei, el trebuie să fie gen sau dife-  
 rență, căci definiția se formează din gen și diferență. Dacă  
 nu este un element al definiției, se înțelege de la sine că  
 va fi un accident, căci denumim accident ceea ce nu este  
 nici definiție, nici gen, nici propriu, dar aparține lucrului  
 de care vorbim.

<sup>48</sup> Elementele dialectice din care se constituie argumentele (λόγοι) sînt cele patru predicabile cu locurile lor comune: definiția, propriul, genul și accidentul.

<sup>49</sup> Dovada că elementele dialectice, predicabilele sînt numai patru se obține prin metoda inductivă, deci plecînd de la faptele „particulare”. Constatăm astfel ce rol important își asumă metoda inductivă în *Dialectică*. Întreaga *Topică* este o pledoarie pentru inducție.

<sup>50</sup> Că există numai patru locuri comune se poate dovedi și silogistic sau „deductiv”, plecînd de la raportul de convertibilitate dintre predicat și subiect. Argumentarea stagiritului este ingenioasă. Predicatul sau atributul poate avea aceeași sferă ca și subiectul sau are o sferă mai largă. Dacă sînt convertibili, predicatul este sau definiție, sau propriu, după cum exprimă esența sau numai o determinare proprie. Dacă subiectul și predicatul nu sînt convertibili, sînt posibile două cazuri, după cum predicatul este sau nu este un element al definiției: dacă este un element al definiției, obținem genul sau diferența; dacă nu este element, obținem accidentul.

## 9

«Raportul dintre categorii (predicamento) și cele patru predicabile»

După cele spuse, trebuie să arătăm căror genuri de categorii aparțin cele patru predicabile<sup>51</sup>. Categoriile sînt zece la număr: esența, cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul, poziția, posesia, acțiunea, pasiunea<sup>52</sup>. Accidentul, genul, propriul și definiția trebuie să aparțină uneia din aceste categorii. Căci toate premisele formate prin cele patru noțiuni enunță sau o esență, sau o calitate, sau o cantitate, sau o altă categorie.

Este de la sine înțeles că ceea ce exprimă esența<sup>53</sup> exprimă fie substanța, fie calitatea, fie orice altă categorie. Căci, dacă, de exemplu, este vorba de om, enunțăm că acela este un om sau un animal, și prin aceasta spunem ce este el și exprimăm o substanță. Dacă însă este vorba de culoarea albă, enunțăm că lucrul pe care îl avem înaintea este alb sau colorat și prin aceasta spunem ceea ce este el și exprimăm o calitate. Iar dacă este vorba de o mărime de un cot, enunțăm că lucrul este o mărime de un cot, și prin aceasta spunem ceea ce este el și exprimăm o cantitate. La fel se prezintă celelalte categorii: pentru fiecare din aceste predicate, dacă despre un lucru care cade sub ele enunțăm sau lucrul însuși sau genul său, exprimăm esența lui<sup>54</sup>. Dimpotrivă, dacă enunțăm despre un lucru altceva decît lucrul însuși, exprimăm nu ceea ce este el, ci o cantitate, o calitate sau orice altă categorie<sup>55</sup>. Acestea

<sup>51</sup> Aristotel ridică aici întrebarea foarte însemnată pentru logica sa, a raportului dintre categorii (predicamento) și predicabile. Se vede clar că *Topica* și *Categoriile* sînt strîns legate. În acest capitol cele patru predicabile sînt și subordonate și supraordonate predicamentelor (categoriilor).

<sup>52</sup> Ca și în *Categorii*, lista prezintă a categoriilor cuprinde zece termeni, în ordinea cunoscută. În alte opere aristotelice, numărul categoriilor este redus la opt, la trei (substanță, calitate, relație) și chiar la două (substanță, relație).

<sup>53</sup> Termenul grec este τί ἐστι, care ține loc în genere de substanță (οὐσία). Aici avem un sens mai larg, înțelesul de esență sau natură nu numai a substanței, ci și a celorlalte categorii subordonate substanței.

<sup>54</sup> Dacă subiectul și predicatul cad sub aceeași categorie, fie că predicatul este definiția lucrului, adică lucrul însuși, fie că este genul, predicatul exprimă esența.

<sup>55</sup> Dacă subiectul și predicatul nu cad sub aceeași categorie, predicatul nu exprimă esența, ceea ce este el în sine, ci o altă categorie inferioară. Aci „esența” are sens de substanță.

sînt categoriile, în numărul arătat<sup>56</sup>, în jurul cărora se  
 104 a mișcă argumentele dialectice<sup>57</sup> și elementele<sup>58</sup> din care  
 acestea se constituie. Cum le vom dobîndi și prin ce mij-  
 loace vom dispune de ele din belșug trebuie să arătăm  
 de acum înainte.

## 10

## &lt;Premisele dialectice&gt;

Înainte de toate, vom defini ce este o *premisă* dialectică și ce este o *problemă* dialectică<sup>59</sup>. Nu trebuie să credem că orice premisă și orice problemă este de natură dialectică. Nici un om competent nu va formula o premisă care este respinsă ca falsă de toți și nu va face o problemă din ceea ce este evident pentru toți sau pentru majoritate. Cea din urmă nu ridică nici o dificultate; cea dintîi nu va fi susținută de nimeni.

Premisa dialectică este o întrebare<sup>60</sup> care apare probabilă<sup>61</sup> sau tuturor, sau majorității, sau înțelepților, iar

<sup>56</sup> Aristotel ține să sublinieze că numărul categoriilor este numai acesta: zece, dar nu justifică silogistic acest număr. Desigur, numărul de zece este găsit pe calea inducției. Raportarea celor patru predicabile la categorii dovedește nu numai legătura celor două opere, ci și autenticitatea *Categoriilor*, uneori supusă îndoielii, mai ales de exegeți moderni.

<sup>57</sup> Problemele dialectice, punctul de plecare al argumentării dialectice.

<sup>58</sup> Propozițiile sau premisele strîns legate de probleme. În capitolul următor se vor cerceta amănunțit problema și premisa dialectică.

<sup>59</sup> Deosebirea dintre premisa dialectică și problema dialectică a fost schițată mai înainte, în cap. 4. Urmează aici dezvoltarea. În primul rînd, Aristotel ține să se știe că nu orice fel de propoziție este dialectică, de exemplu, o premisă unanim respinsă, și de asemenea nu orice problemă merită să figureze în cercetarea dialectică. Ceea ce este evident pentru toți sau pentru majoritate nu este obiect de discuție.

<sup>60</sup> Premisa (propoziția) dialectică este o întrebare care cuprinde o alternativă, o alegere între două soluții, de exemplu, „există sau nu există Dumnezeu?”. Aristotel a mai dat o definiție premisei dialectice, în afară de aceea din cap. 4 al operei de față în *Despre interpretare*, cap. 11, 20 b și *Analitica primă* I, 1, 24 b, unde se citează *Topica*. Simpla întrebare, fără alternative contradictorii, nu este o întrebare dialectică.

<sup>61</sup> Aristotel repetă aici, ca și mai înainte în *Topica* sau în *Analitici* că propoziția dialectică este probabilă și arată în ce constă probabilitatea ei. Este probabilă numai opinia care este conformă simțului comun sau care

dintre aceștia, sau tuturor sau majorității sau celor mai de seamă, cu condiția să nu fie un paradox. Căci vom lua drept adevărat ceea ce este admis de înțelepți, dacă însă nu este contrar vederilor celor mulți. Sînt de asemenea premise dialectice ceea ce se aseamănă cu premisele probabile, ca și ceea ce neagă tot ce este contrar opiniilor probabile, în sfîrșit, ceea ce este de acord cu învățăturile artelor recunoscute<sup>62</sup>.

Dacă este probabil că știința contrariilor este una și aceeași, atunci trebuie să pară probabil că și percepția contrariilor este una și aceeași, și dacă este probabil că sub raport numeric există numai o gramatică, atunci trebuie să pară probabil, de asemenea, că există numai o artă de a cînta din flaut, iar dacă este probabil că există mai multe științe ale gramaticii, atunci trebuie să fie probabil că există mai multe arte de a cînta din flaut. Toate aceste probabilități par a fi asemănătoare și înrudite<sup>63</sup>.

La fel vor apărea ca probabile premisele care neagă contrariile opiniilor probabile<sup>64</sup>. Este probabil deopotrivă că trebuie să facem bine prietenilor și că nu trebuie să le facem rău. Contrara acestei afirmații ar fi că trebuie să facem rău prietenilor, iar negația contradictorie a contrarei este că nu trebuie să le facem rău. Tot așa, dacă trebuie să facem bine prietenilor, nu este necesar să facem bine dușmanilor. Și în cazul de față avem o negație a unei opinii contrare probabilului — opinia contrară probabilului este că trebuie să facem bine dușmanilor. La fel va fi în celelalte cazuri asemănătoare. Și în comparații ne

---

este împărtășită de oamenii competenți, fie de toți, fie de majoritatea lor, fie de cei mai de seamă. Opiniile paradoxale nu sînt obiectul dialecticii.

<sup>62</sup> Aristotel îmbogățește clasa propozițiilor dialectice cu încă trei specii : a) premisele care au analogii cu propozițiile probabile ; b) opiniile care neagă tot ce este contrar propozițiilor probabile ; c) opiniile care sînt de acord cu principiile artelor sau științelor recunoscute. Această din urmă specie apropie dialectica de știință.

<sup>63</sup> Toate exemplele privesc caracterul probabil al propozițiilor care se aseamănă cu propozițiile probabile. Pentru Aristotel, este inițial probabilă sau dialectică propoziția că „știința contrariilor este una și aceeași” (τῶν ἐναντιῶν ἐπιστήμη αὐτῇ εἶναι).

<sup>64</sup> Urmează exemple de propoziții probabile care neagă contrariile propozițiilor probabile.

va apărea probabil ca predicatul contrar să fie atribuit subiectului contrar: de exemplu, dacă trebuie să facem bine prietenilor, trebuie și dușmanilor să le facem rău. S-ar putea să pară că a face bine prietenilor este contrarul lui a face rău dușmanilor<sup>65</sup>. Dacă este așa în realitate, va fi lămurit când vom cerceta teoria contrariilor<sup>66</sup>.

Este de asemenea evident că toate opiniile care sînt conforme cu învățăturile artelor ne oferă premise dialectice, căci vom urma acele vederi care sînt primite de oameni competenți în specialitate, anume; vom urma pe medic în chestii de medicină, pe geometru în chestii de geometrie, și așa mai departe<sup>67</sup>.

## 11

### < Problema dialectică. Despre teză >

104 b Problema dialectică este un obiect de cercetare, al cărei scop este sau de a alege și de a evita ceva, sau de a descoperi adevărul și a cunoaște<sup>68</sup>, aceasta fie direct, fie ca ajutor la o altă chestiune de acest fel, asupra căreia mulțimea nu are nici o opinie determinată sau are o opinie contrară celei a înțelepților, iar înțelepții au o opinie contrară mulțimii, sau înțelepții au opinia contrară între ei și la fel oamenii din mulțime<sup>69</sup>. Căci cunoașterea unora

<sup>65</sup> S-ar putea ca propoziția: „trebuie să facem rău dușmanilor” să ne apară destul de probabilă. Pentru a-i evidenția probabilitatea, o vom compara cu propoziția contrară: „trebuie să facem bine prietenilor”.

<sup>66</sup> Potrivit comentatorului Alexandros, cercetarea ce va urma se referă la *Topica* II, 7, unde Aristotel se ocupă de locurile comune scoase din contrarii, și la *Despre interpretare*, cap. 14, a cărui temă este contrarietatea propozițiilor. Aristotel cercetează totdeauna bucuros raportul de opoziție prin contrarietate.

<sup>67</sup> Pentru Aristotel, este un lucru de la sine înțeles că trebuie să considerăm ca probabilă opinia celor competenți în orice artă sau știință, deci că trebuie să primim autoritatea celor specializați într-o disciplină, de exemplu, în medicină sau geometrie.

<sup>68</sup> Problema dialectică poate fi practică sau teoretică; de asemenea, poate fi tratată pentru ea însăși sau pentru a rezolva o altă problemă, de obicei logică.

<sup>69</sup> Problema dialectică este o propoziție care nu este nici probabilă, nici neprobabilă, fiindcă ea este o opinie nestabilă, îndoielnică, fie pentru că mulțimea nu are asupra unui obiect o opinie determinată, fie că are

dintre probleme este de folos pentru alegere și evitare, de exemplu dacă plăcerea merită să fie sau să nu fie dorită. Dimpotrivă, la alte probleme cunoașterea este utilă pentru cunoașterea însăși, de exemplu dacă lumea este eternă sau nu este eternă<sup>70</sup>, în sfârșit, la alte probleme, cunoașterea nu este utilă nici pentru primul scop, nici pentru celălalt<sup>71</sup>, ci este utilă numai ca ajutor pentru soluționarea altor probleme de același fel. Căci pe multe probleme vrem să le cunoaștem nu în ele însele și pentru ele însele, ci pentru soluționarea altora care așteaptă să fie luminate prin acelea.

Există de asemenea probleme cu soluționări contrare — dificultatea fiind aici de a ști dacă lucrurile sînt așa sau altfel, deoarece pentru amîndouă există temeieri probabile —, precum și altele asupra cărora nu ne putem pronunța, oricît de vaste și importante ar fi, deoarece este greu să descoperim cauzele, de exemplu dacă lumea este sau nu este eternă, căci putem prea bine să ne punem problema și despre aceasta<sup>72</sup>.

Deci problemele și premisele trebuie să fie determinate, așa cum am făcut noi aici<sup>73</sup>. *O teză* este o opinie paradoxală, susținută de un filozof cunoscut, de exemplu că nu există contradicție, cum spune Antistene, sau că totul este în mișcare, cum vrea Heraclit, sau că ființa<sup>74</sup> este una, cum declară Melisos. În adevăr, a lua în seamă părerea oricui, care se opune opiniei obișnuite, ar fi o nerozie<sup>75</sup>.

o opinie contrară celei susținute de înțelepți, fie că înțelepții au o opinie contrară celei a mulțimii, fie că ei au opinii contrare, cum și mulțimea poate avea opinii contrare.

<sup>70</sup> Eternitatea lumii materiale este prezentată aci ca o problemă, deci ca o opinie îndoielnică. Convingerea lui Aristotel este că lumea materială are atributul eternității, fiindcă nu are început și sfârșit.

<sup>71</sup> Nici pentru scopul practic, moral, nici pentru scopul teoretic, speculativ.

<sup>72</sup> Cum am spus într-o notă precedentă, Aristotel nu a împărtășit totdeauna părerea că eternitatea lumii este o problemă greu de soluționat. Aci el recunoaște că problema, în ciuda greutăților, poate fi pusă.

<sup>73</sup> Aristotel deosebește *problema* și *premisă* (propoziția). Premisa este probabilă în sensul acceptat de la început, în timp ce problema nu este încă probabilă, ci urmează să fie făcută probabilă prin discuție.

<sup>74</sup> În ce privește înțelesul filozofic al termenului *ființă*, a se vedea nota lămuritoare la *Introducere la „Topica“*, p. LXII.

<sup>75</sup> Pe lângă *problemă* și *premisă*, *Topica* cunoaște o a treia noțiune: *teza* (θέσις). Teza este o „concepție paradoxală” (ὀπό ληψις παράδοξος),

Teze mai pot fi și afirmațiile pentru care dispunem de argumente<sup>76</sup>, dar acestea sînt opuse opiniilor obișnuite; de exemplu, cum spun sofistii, că nu tot ce ființează, sau a devenit așa, sau a fost din eternitate așa, căci, pretind ei, un muzicant care este gramatic *este* așa, fără să fi devenit așa și fără să fi fost așa din eternitate. Chiar dacă nu admitem așa ceva, putem să o credem fiindcă invocă un argument.

105 a Și teza este o problemă, dar nu orice problemă este o teză<sup>77</sup>, fiindcă unele probleme sînt de așa natură încît nu putem avea nici o opinie determinată într-un sens sau altul. Dar că o teză este o problemă este evident. Căci, după cele spuse înainte, asupra tezei sau mulțimea este de altă părere decît filozofii, sau filozofii nu sînt de acord între ei și nici mulțimea nu este de acord în sînul ei, deoarece teza este o opinie paradoxală. În prezent, sînt denumite teze toate problemele dialectice. Nu are însă nici o importanță cum sînt numite ele. Căci noi le-am deosebit nu pentru a născoci nume noi, ci pentru a sublinia deosebirea dintre ele.

Nu sîntem obligați să cercetăm fiecare teză și fiecare problemă, ci numai pe acele care, din cauza dificultăților, au nevoie de raționament, nu și pe acele care au nevoie de pedeapsă sau de simpla percepere a lucrurilor<sup>78</sup>. Acei, bunăoară, care pun la îndoială că trebuie să cinstim pe

---

adică este părerea unui mare filozof, nu orice părere ciudată. Ca exemplificare, citează tezele fundamentale a trei mari îndrumători ai reflexiei antice: Heraclit, eleatul Melisos și ale fundatorului școlii cinice, Antistene.

<sup>76</sup> Argumentele sînt însă înșelătoare, sofistice.

<sup>77</sup> Teza are deci și înțelesul de *problemă*, fiindcă orice teză este o problemă, adică un subiect de discuție. Și în evul mediu termenul de teză se confunda cu acela de problemă discutabilă. Luther însuși a numit teze problemele afișate la Wittenberg (1517) pentru discuție. Problema pusă este o propoziție asupra căreia nu putem avea nici o părere determinată într-un sens sau altul. Aristotel constată mai jos că în vremea sa toate problemele dialectice sînt numite teze. El ține totuși să diferențieze nuanțele termenilor fundamentali ai dialecticii; problema formulează o alternativă, teza se pronunță pentru una din alternative, ca fiind întemeiată.

<sup>78</sup> Nu se va cerceta în dialectică orice teză și orice problemă, ci numai pe acele care, prin conținutul lor mai dificil, merită să fie discutate. Nu merită să fie discutate problemele sau tezele care, fie prin imoralitatea lor, merită a fi blamate și reprimite – Aristotel întrebuițează termenul de *pedepsire* (κόλασις) – sau care, fie prin caracterul lor elementar, sînt soluționate printr-o simplă percepție.



zei și să iubim pe părinți merită pedeapsă, iar acei care se îndoiesc că zăpada este albă nu au decît să-și arunce privirile asupra ei. Nu se cuvine să tratăm dialectic probleme a căror dovadă este prea apropiată sau prea îndepărtată : în primul caz, nu există dificultate, în al doilea caz, dificultatea este prea mare pentru un simplu exercițiu<sup>79</sup>.

## 12

### *<Raționamentul dialectic. Inducția dialectică>*

După ce am stabilit acestea, trebuie să arătăm câte feluri de fundări dialectice există. Unul este inducția, celălalt este raționamentul<sup>80</sup>. Am explicat mai sus ce este un raționament<sup>81</sup>. Inducția însă este ridicarea de la individual la general; de exemplu, dacă cel mai bun pilot este cel mai priceput în profesiunea sa, și dacă același lucru este valabil pentru vizitiu, atunci cel mai bun în genere este acel care se pricepe în profesiunea sa<sup>82</sup>. Inducția este mai convingătoare, mai clară, mai ușor de cunoscut prin senzație și deci mai familiară mulțimii; în schimb, raționamentul este mai stringent și mai puternic în respingerea adversarilor.

---

<sup>79</sup> Dialectica nu se ocupă nici de problemele prea ușoare, nici de cele prea grele, prea „îndepărtate” de simplul exercițiu intelectual. Nu trebuie să uităm că primul scop al dialecticii este exercitarea inteligenței prin discutare pro și contra.

<sup>80</sup> Scurtul capitol 12 se ocupă de metodele de întemeiere a tezelor dialectice. Ca și în *Analitici*, ele sînt două : inducția, care este așezată înainte, și silogismul.

<sup>81</sup> În capitolul 1, dar și aici sumar. Aristotel presupune că natura silogismului este binecunoscută, ceea ce îndreptățește opinia că cel puțin cartea I a fost redactată după ce descoperise silogismul și-l făcuse cunoscut școlii sale, chiar dacă nu era încă dezvoltat în *Analitica primă*.

<sup>82</sup> În acest capitol inducția nu este prezentată ca în *Analitica primă* II,23 drept concluzia unui silogism fundat pe enumerarea tuturor cazurilor specifice, ci drept concluzia generalizatoare a unui număr limitat de cazuri (nu individuale, ci specifice).

## 13

*<Cele patru mijloace dialectice în genere>*

Felurile de lucruri asupra cărora se îndreaptă și din care se formează argumentele dialectice se stabilesc cum am arătat mai înainte<sup>83</sup>. Mijloacele care ne ajută să găsim, potrivit nevoilor, raționamentele sînt în număr de patru : întîiul este formarea premiselor ; al doilea este deosebirea multiplelor sensuri ale cuvintelor ; al treilea, descoperirea deosebirilor dintre lucruri ; al patrulea este căutarea asemănărilor<sup>84</sup>.

În anume sens, cele trei din urmă mijloace sînt și ele premise ; căci din fiecare din ele putem scoate o premisă ; de exemplu, premisa „putem dori sau frumosul, sau plăcutul sau utilul” ; „senzația se deosebește de știință prin aceea că pe cea din urmă o putem redobîndi, dacă am pierdut-o, pe cea dintîi, nu” ; „sănătosul se comportă față de sănătate ca vigurosul față de vigoare”. Cea dintîi premisă pune în lumină mulțimea de semnificații ale aceluiași termen ; cea de-a doua, deosebirile dintre lucruri ; cea de-a treia, asemănările dintre lucruri.

## 14

*<Reguli pentru alegerea premiselor>*

În ce privește premisele, există atîtea chipuri de a le alege, cîte feluri de premise am stabilit mai înainte<sup>85</sup>. Așadar, putem să primim opiniile sau ale tuturor, sau ale

<sup>83</sup> Am cunoscut înainte materialele sau elementele din care se formează argumentele dialectice și spre ce anume lucruri se îndreaptă argumentarea : a) premisele, problemele și tezele ; b) cele patru predicabile (definiția, propriul, genul, accidentalul) cu locurile lor comune. Vom cunoaște acum „mijloacele” (δρῶνα) care ne ajută să argumentăm.

<sup>84</sup> Din cele patru mijloace, cele trei din urmă sînt cele mai însemnate, deși ele se reduc, în cele din urmă, la premise. Al doilea relevă marea importanță acordată de Aristotel definirii termenilor. Cele mai multe dispute se alimentează din echivocul terminologiei. Celelalte două au fost relevate dinainte : dialectica va căuta să descopere deosebirile, ca și asemănările lucrurilor. Numai după ce vor da rezultate aceste trei mijloace, vom putea alege și propozițiile. Înseși aceste trei mijloace sînt formulate în premise. Reducerea lor la premise nu le știrbește importanța mai mare.

<sup>85</sup> Vezi mai înainte cap. 10, 104 a, unde s-a arătat ce este o premisă probabilă (dialectică) : întrebare probabilă care nu este paradoxală. Pro-

majorității, sau ale celor înțelepți, iar dintre înțelepți, sau ale tuturor, sau ale majorității, sau ale celor mai de seamă; de asemenea, putem să primim opiniile care sînt contrare celor obișnuite sau, în sfîrșit, acele scoase din învățăturile artelor. Opiniile contrare celor obișnuite trebuie să fie primite în sensul arătat mai sus, adică negativ, contrazicîndu-le. Este de asemenea util ca opiniile alese să fie nu numai acele cu adevărat probabile, ci și acele care se aseamănă cu ele, de exemplu: că percepția contrariilor este una și aceeași, întrucît și știința contrariilor este valabilă pentru ambele părți; tot așa noi vedem nu emițînd din ochi o rază<sup>86</sup>, ci primind în ochi o rază luminoasă. Căci tot așa se întîmplă și la celelalte organe senzoriale. Auzim, nu emițînd ceva, ci receptînd ceva; la fel pentru gust și celelalte simțuri.

Mai trebuie să primim ca principiu și ca teză ceea ce pare adevărat în toate cazurile sau în majoritatea lor<sup>87</sup>. Căci adversarii care nu observă că într-un anumit caz lucrurile nu stau la fel le vor lua drept teze. De asemenea trebuie să alegem premisele din argumente scrise, pe care le vom dispune separat pentru fiecare gen, de exemplu, despre Bine, despre Animal, și anume despre orice Bine în genere, începînd cu esența<sup>88</sup>. Tot așa trebuie să notăm

pozițiile (premisele) dialectice sînt de patru specii: a) premisele probabile pentru toată lumea, pentru majoritate sau pentru înțelepți, iar, printre înțelepți, pentru toți, pentru majoritate sau pentru cei mai de seamă; b) premisele care sînt asemănătoare sau analoge celor sigur probabile; c) premisele ce neagă premisele contrare celor probabile; d) premisele de acord cu învățăturile artelor (științelor) recunoscute. Premisele asemănătoare celor probabile sînt citate cele din urmă și exemplificate printr-un principiu al gnozeologiei aristotelice: fiindcă știința contrariilor este una și aceeași, tot una și aceeași este și percepția contrariilor. Celelalte exemple sînt luate tot din sfera organelor senzoriale.

<sup>86</sup> Această teorie a percepției a fost formulată de raționalistul idealist Platon (în *Timaios*). Și în această privință, empiristul materialist Aristotel se opune fostului său învățător.

<sup>87</sup> În propoziția aceasta accentul cade pe „ceea ce pare adevărat”. Vom lua ca principii propozițiile ce *par* a fi adevărate, chiar dacă nu sînt, fiindcă adversarul nu observă excepțiile și transformă propozițiile în „teze”.

<sup>88</sup> Aristotel ne sfătuiește să alegem propozițiile și din cele citite, din opere, ordonîndu-le după genul lor, începînd cu definiția, cu esența pentru a ajunge la accidente. Dialecticianul trebuie să-și facă fișe despre toate marile probleme. El va face fișe și despre opiniile filozofilor.

opiniile înțelepților, de exemplu că pentru Empedocle numărul elementelor corporale este patru<sup>80</sup>. Căci ceea ce a afirmat un om de seamă poate fi primit ca o teză temeinică.

Există, pentru a rezuma, trei clase de premise și de probleme: premise etice, premise fizice și premise logice<sup>80</sup>. Un exemplu de premisă etică este: în caz de conflict între îndatoriri, vom da ascultare mai degrabă părinților decât legilor? Un exemplu de premisă logică: știința contrariilor este sau nu este una și aceeași? Un exemplu de premisă fizică: lumea este sau nu este eternă? Același lucru este valabil și pentru probleme. Care anume premise aparțin unei clase sau alteia nu este ușor de arătat prin simplă definiție, ci trebuie să încercăm să le cunoaștem pe fiecare în parte pe calea inducției, orientându-ne după exemplele de mai sus<sup>81</sup>.

Numai adevărul asupra premiselor și problemelor satisface filozofia; dialectica se mulțumește cu opinia asupra lor<sup>82</sup>. Trebuie să luăm însă toate premisele în accepția lor cea mai generală, pentru că dintr-o singură premisă să scoatem cât mai multe. Așa, de exemplu, trebuie să afirmăm că știința opușilor este una și aceeași, apoi că este aceeași pentru contrari și pentru relativi<sup>83</sup>. De ase-

<sup>80</sup> Această referință la tema celor patru elemente a lui Empedocle fixează paternitatea unei teorii pe care o susține și Aristotel.

<sup>80</sup> Aristotel rezună felurile de propoziții după diviziunea sumară, devenită clasică, a disciplinelor filozofice. De remarcat este a treia clasă de propoziții, cele logice. Termenul de logică are aici sensul favorabil rămas pînă astăzi. Se știe că, la Aristotel, „logic” are și un sens mai puțin favorabil: aspect general numai probabil, pur „dialectic”. Aceasta se constată în exemplul care ilustrează logica: „știința contrariilor este sau nu este una și aceeași?”. Mai este de notat că exemplul de fizică ține mai degrabă de metafizică și de asemenea că lipsește un exemplu de matematică, poate fiindcă domeniul matematicii rămîne străin dialecticii în accepția aristotelică.

<sup>81</sup> Adeseori, Aristotel înlocuiește definiția, cînd aceasta prezintă dificultăți, prin exemplificare, adică printr-un început de inducție. Așa procedează la *Categori*, cap. 4.

<sup>82</sup> Deosebirea dintre Filozofie și Dialectică este în realitate deosebirea dintre științe cu un obiect special și disciplina general-umană, care se mulțumește cu opinii și probabilități. S-ar putea interpreta diferența ca două trepte de cercetare a acelorași probleme.

<sup>83</sup> În *Categori*, cercetînd opușii, Aristotel a arătat că opoziția contrară este numai una din formele de opoziție, alături de alte trei: a) opoziția contradictorie; b) opoziția privației și posesiei; c) opoziția relativilor sau

menea, trebuie să subdividem aceste premise din urmă, atît cît îngăduie subdivizarea; de exemplu, că este una și aceeași știința binelui și a răului, a albului și a negrului, a recelui și a caldului, și tot așa mai departe<sup>94</sup>.

## 15

*<Al doilea mijloc: deosebirea de sens a omonimelor>*

Despre premise și alegerea lor, cele spuse sînt de ajuns. 106 a  
În ce privește sensurile diferite ale cuvintelor, trebuie nu numai să le expunem, ci să le și explicăm<sup>95</sup>. De exemplu, trebuie să spunem nu numai că dreptatea și curajul sînt *un bine* într-un sens, iar vigurosul și sănătosul sînt un bine într-alt sens, ci și că sensurile sînt deosebite fiindcă primul sens exprimă o calitate inerentă lucrurilor, iar al doilea sens exprimă un efect, nu o anumită calitate inerentă, și tot așa mai departe.

Dacă un cuvînt este luat sub raportul speciei<sup>96</sup>, în mai multe sensuri sau într-unul singur, vom căuta să cunoaștem în chipul următor. Întîi, trebuie să vedem dacă contrarul termenului dat are mai multe sensuri, și anume dacă le are noțional sau numai nominal<sup>97</sup>. În adevăr, de multe ori deosebirea se vede îndată chiar în cuvinte, de exemplu,

corelativilor. Se constată încă o dată importanța acordată de Aristotel principiului că „știința contrariilor este una și aceeași”.

<sup>94</sup> Acest pasaj pare că dă sfaturi contradictorii: întîi cere ca să pornim de la propoziții cît mai generale; apoi, recomandă să subdividem o propoziție în cazuri speciale. Sfaturile se completează și dialectica va aplica un precept sau altul după trebuințele argumentării.

<sup>95</sup> Un important mijloc dialectic este cunoașterea diferitelor sensuri ale cuvintelor. Această preocupare domină întreaga operă aristotelică; ea se regăsește în *Topica* II, 3 și în *Metafizica*, toată cartea V, care este un mic vocabular filozofic. Aici, ca și în alte părți, scopul lui Aristotel este nu numai să înșire diferitele accepții ale termenilor, ci și să le explice, să le discute pentru a descoperi originea lor.

<sup>96</sup> Sub raportul speciei (τῶ ἐίδει), înseamnă, potrivit comentatorului Alexandros, sub raportul definiției, cum se va vedea mai jos, adică sub raportul obiectului desemnat de termen.

<sup>97</sup> Pentru a descoperi sensurile diferite ale unui termen filozofic, vom cerceta sensurile termenului contrar celui dat, și anume sensurile reale, definitive, nu cele pur nominale.

ascuțit în voce se opune contrar gravului, iar la corp tocitului<sup>98</sup>. Este limpede deci că vorbim despre contrarul ascuțitului în sensuri diferite. Dacă este așa, atunci și ascuțit are sensuri diferite. Căci nu același ascuțit este contrarul gravului și tocitului, deși ascuțitul este contrarul amîndurora. Mai mult. Dacă gravului la voce i se opune contrar ascuțitul, la corpuri i se opune contrar ușorul, așa încît și gravul este luat în mai multe sensuri. Același este cazul pentru frumos, căruia la animal i se opune uritul, iar la casă i se opune dărăpănat; deci frumosul este un termen omonim<sup>99</sup>.

La multe lucruri iese la iveală îndată diferența nu nominală, ci noțională, ca de exemplu, la alb și la negru<sup>100</sup>. Spunem deopotrivă despre o voce și despre o culoare că este albă (clară) sau neagră (întunecată). La amîndouă acestea, diferența nu stă în nume, ci în noțiune. Căci culoarea nu este numită clară în același sens ca vocea. Însăși senzația ne învederează aceasta. Lucrurile care posedă aceeași esență sînt cunoscute prin același organ senzorial, în timp ce claritatea în voce și în culoare nu este apreciată prin același organ senzorial, ci a doua prin văz, iar prima prin auz. Tot așa, despre ascuțit și tocit la gusturi și la corpuri, la acestea din urmă aprecierea se face prin pipăit, la cele dintii prin gust. Și în aceste cazuri nu există diferență de nume, nici la lucrurile însele, nici la contrarii lor. Căci și contrarii amîndurora poartă numele de tocit.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă un sens al termenului are contrar, în timp ce celălalt nu are de loc<sup>101</sup>. De exemplu, plăcerea de a bea are drept contrar neplăcerea de a avea sete, în timp ce plăcerea de a vedea că diagonală

<sup>98</sup> Termenii de ascuțit (ὀξύς) și grav (βραχύς) au sensuri diferite în limba greacă, pentru care nu este ușor să găsim echivalentele funcționale în limba noastră.

<sup>99</sup> Aristotel începe *Organonul* (vezi *Categoriile*, cap. 1) cu cercetarea sinonimelor și omonimelor.

<sup>100</sup> Aceeași greutate, semnalată mai sus, de a traduce sensurile lui alb (λευκός) și negru (μέλας) corespunzătoare celor din limba greacă. „Alb”, în limba noastră, nu înseamnă „clar”, „luminos”.

<sup>101</sup> Se poate întîmpla la un termen cu mai multe sensuri, ca unul din sensuri să aibă un contrar, dar celălalt să nu aibă.

este incomensurabilă cu latura nu are contrar<sup>102</sup>. De aici 106 b urmează că plăcerea este luată în mai multe sensuri. Astfel, cu un alt exemplu, iubirea spirituală are contrarul în ură, în timp ce actul fizic nu are nici unul. Este clar că a iubi este un termen omonim<sup>103</sup>.

De asemenea, trebuie să luăm seama la intermediari, anume dacă unii termeni contrari au intermediari, iar alții nu au, sau dacă în amîndouă cazurile există intermediari, dar nu aceiași<sup>104</sup>. De exemplu, între alb (clar) și negru (întunecat) la culoare intermediarul este cenușiul, în timp ce la voce nu există intermediari, iar dacă cumva există, este vocea răgușită<sup>105</sup>, căci unii susțin că vocea răgușită stă oarecum la mijloc. De aici urmează că alb (clar) și negru (întunecat) sînt omonimi. Mai departe, trebuie să luăm în seamă dacă unii contrari au mai mulți intermediari, iar alții, numai unul, ca la alb și negru. La culori există mai mulți intermediari, la voce, numai unul, vocea răgușită.

De asemenea, la opoziția contradictorie<sup>106</sup> trebuie să observăm dacă este luată în mai multe sensuri; dacă este luată în mai multe sensuri, și opusul va avea mai multe sensuri. Astfel, „a nu vedea” este luat în mai multe sensuri: într-un caz, cînd „nu are vederea”, într-altul, cînd vederea „nu este exercitată actual”. Dacă este așa, și „a vedea” va fi luat în mai multe sensuri; anume, opusul lui „a nu avea vederea” este „a avea vederea”, iar opusul lui „a nu fi exercitată actual vederea”, „a fi exercitată actual vederea”.

<sup>102</sup> Desigur, nu există o neplăcere de a vedea că diagonala este incomensurabilă cu latura. Dar există o asemenea plăcere?

<sup>103</sup> Aristotel opune iubirea (φιλεῖν) spirituală sau intelectuală (κατὰ τὴν διάνοιαν) și actul (ἐνέργεια), erotic, corporal (κατὰ τὴν σωματικὴν). Că numai prima are contrar în ură, nu și al doilea, este discutabil. Însuși Aristotel recunoaște că „a iubi” este un termen cu două înțelesuri.

<sup>104</sup> Pentru a descoperi și explica omonimele, vom căuta la termenii contrari dacă au sau nu au intermediari, de exemplu, alb (clar) are la culoare un intermediar, nu și la voce, cel puțin în sensul adevărat al cuvîntului, căci răgușit nu stă la mijloc între voce clară și voce întunecată („neagră”).

<sup>105</sup> Termenul grec (τὸ σωμαφόν) este de asemenea greu de tradus. El înseamnă și voce „surdă”, care se apropie de voce întunecată.

<sup>106</sup> Opoziția contradictorie este negația care poate avea mai multe sensuri. În cazul de față cele două sensuri sînt: actual și virtual.

Tot așa trebuie să ținem seama de sensurile termenilor de privație și posesie<sup>107</sup>. Dacă unul dintre ei este luat în mai multe sensuri, și celălalt va fi luat la fel. Astfel, dacă „a simți” are mai multe sensuri, după cum se raportează la suflet sau la corp<sup>108</sup>, tot așa „a nu simți” are mai multe sensuri, după cum se raportează la suflet sau la corp. Că termenii pomeniți aici se opun ca privație și posesie este clar, deoarece animalele posedă de la natură amândouă felurile de simțire, cel sufletească și cel corporal.

Mai departe, trebuie să ținem seama de formele flexionare ale cuvintelor<sup>109</sup>. Când, de exemplu, „în chip just” este luat în mai multe sensuri, și „just” va fi luat în mai multe sensuri. După cum înțelegem „în chip just”, tot așa vom înțelege și „just”. De exemplu, dacă „în chip just” e luat în sensul de a aprecia potrivit cu propria convingere sau după natura lucrurilor, tot așa vom lua și „just”. Mai departe, dacă „sănătosul” este luat în mai multe sensuri, tot așa „în chip sănătos” va avea mai multe sensuri. De exemplu, dacă „sănătos” înseamnă ceea ce produce sănătatea, ceea ce o întreține și ceea ce o manifestă, tot așa „în chip sănătos” va însemna „în chip de producere a sănătății”, „în chip de întreținere a sănătății” și „în chip de manifestare a sănătății”. Tot așa în cele-

107 a

alte cazuri în care termenul respectiv este luat în mai multe sensuri, și formele flexionare derivate din el vor avea mai multe sensuri<sup>110</sup>, și invers.

<sup>107</sup> Pentru Aristotel, privația-posesia este una dintre cele patru opoziții, alături de opoziția contradictorie, opoziția contrară și opoziția relativă (vezi *Categorii*, cap. 10). De notat este că Aristotel nu se ocupă aici și de opoziția relativilor pentru descoperirea omonimiei. Este o lacună pe care o resimțim, dată fiind importanța noțiunii de relație.

<sup>108</sup> Aristotel recunoaște aici că „a simți” se aplică deopotrivă la corp, ca și la suflet, ceea ce înseamnă o apropiere materialistă a sufletului de corp.

<sup>109</sup> Omonimia se constată prin contrarii și dacă cercetăm formele flexionare ale cuvintelor, cunoscute gramaticii: substantiv, adjectiv, verb, adverb. Formele flexionare se apropie de paronime (*Categorii*, cap. 1), ca și de cele înrudite de care Aristotel se va ocupa aici în cartea II, cap. 9. Cum este adverbul, tot așa va fi și adjectivul, de exemplu, „în chip sănătos” și „sănătos”, și invers.

<sup>110</sup> Dacă cuvântul simbolizează reprezentarea și reprezentarea reflectă obiectul (vezi: *Despre interpretare*, cap. 1), flexiunile cuvântului ne ajută să descoperim diferitele reprezentări corespunzătoare, așa încât omonimia cuvintelor se transpune și în formele lor flexionare.



De asemenea, trebuie să ținem seama de genurile de categorii cărora le poate aparține un termen și să observăm dacă totdeauna sînt aceleași<sup>111</sup>. Dacă nu sînt aceleași, fără îndoială că termenul este omonim. Așa, de exemplu, binele la mîncare este ceea ce produce plăcere, iar în medicină, ceea ce întreține sănătatea. În ce privește sufletul, binele este o calitate, cum sînt cumpătarea, curajul sau dreptatea, și tot așa în ce privește omul. Uneori binele se raportează la timp, ca, de exemplu, dacă facem binele la timpul potrivit, căci ceea ce se întîmplă așa, se spune că este un bine. Adeseori binele se raportează la cantitate, cînd înseamnă măsura, deoarece și măsura înseamnă bine. Urmează că binele este omonim. La fel, clarul (albul) la corp este o culoare<sup>112</sup>, iar la sunet este ceea ce se aude cu ușurință. Același lucru este valabil pentru ascuțit; el nu are același sens în toate cazurile. Un sunet ascuțit este sunetul repede<sup>113</sup>, cum ne învață teoria matematică a Harmonicii<sup>114</sup>, un unghi ascuțit este un unghi mai mic decît unghiul drept<sup>115</sup>, iar un cuțit ascuțit este acel care sfîrșește cu un vîrf ascuțit<sup>116</sup>.

Trebuie să luăm în seamă și genurile lucrurilor care au același nume<sup>117</sup> și să vedem dacă ele sînt deosebite, fără să fie subordonate, cum de exemplu „măgar” în-

<sup>111</sup> Un alt mijloc de a descoperi omonimele este cercetarea dacă un termen aparține mai multor genuri și categorii. Dacă se constată această apartenență diferită, se dovedește astfel omonimia lui. Aristotel ilustrează concepția sa prin cuvîntul „bine”, care este un termen „transcendental”, adică de cea mai înaltă generalitate. Binele ține de cel puțin patru categorii: a) acțiune (ceea ce produce plăcere și întreține sănătatea); b) calitate (de exemplu, morală, curaj, dreptate, cumpătare); c) timpul (timpul potrivit, în grecește:  $\chi\rho\rho\acute{\sigma}$ ); d) cantitate (măsura este un bine).

<sup>112</sup> La corp, albul (clarul) este o calitate, la sunet este o acțiune.

<sup>113</sup> Deci sunetul aparține categoriei de acțiune.

<sup>114</sup> Pitagoricienii erau considerați întemeietorii „Harmonicii” sau teoriei matematice a muzicii.

<sup>115</sup> Unghi ascuțit ține de categoria relației.

<sup>116</sup> Vîrf ascuțit al cuțitului ține de categoria calității.

<sup>117</sup> Aristotel cercetează cazul termenilor care, deși au același „nume”, adică aceeași categorie, aparțin unor genuri diferite, fie că sînt subordonate, fie că nu sînt.

seamnă totodată un animal și mașină<sup>118</sup>. Aici noțiunea care corespunde cuvîntului este deosebită; una va exprima un anumit animal, cealaltă o anumită mașină. Dacă genurile sînt deosebite, dar subordonate, nu este nevoie ca noțiunile să fie diferite. Astfel și animal și pasăre sînt genurile corbului. Dacă acum spun despre corb că este o pasăre și de asemenea că este un anumit animal, enunț despre el amîndouă genurile. Tot așa, cînd numesc corbul un animal — înaripat — cu două picioare, spun despre el că este o pasăre. Dimpotrivă, această situație nu este valabilă pentru genurile nesubordonate unele altora. Dacă, de exemplu, numesc ceva o mașină, nu spun că este un animal, iar dacă îl numesc animal, nu spun că este o mașină.

Trebuie să avem în vedere însă, în cazul că genurile sînt deosebite fără a fi subordonate, nu numai termenul respectiv, ci și contrarul său<sup>119</sup>. Dacă contrarul este luat în mai multe înțelesuri, este evident că și termenul în discuție va fi luat în mai multe sensuri.

Este de asemenea util să avem în vedere și definiția termenilor compuși, cum sînt de exemplu *corp clar* (alb) și *voce clară* (albă). În acest caz, cînd eliminăm ceea ce este propriu, trebuie să rămînă aceeași definiție<sup>120</sup>. Așa ceva nu se întîmplă la termenii omonimi, adică la cei de  
 107 b care vorbeam mai înainte. Într-un caz este vorba de un corp de cutare sau cutare culoare, într-altul — de o voce care se aude ușor. Dacă eliminăm „corp” și „sunet”, ceea ce rămîne nu este același lucru în amîndouă cazurile. Ar trebui

<sup>118</sup> În limba greacă, cuvîntul măgar (ὄνος) are aceste două sensuri, adică el aparține la două genuri deosebite, deși ambele țin de categoria substanței. Genurile nu sînt înă subordonate, ci disparate. Dacă genurile sînt subordonate, cum va arăta un exemplu de mai jos, omnimia nu este necesară.

<sup>119</sup> Este un ultim loc comun scos din raportarea unor termeni la aceeași categorie: cercetarea termenilor contrari; diversitatea de sensuri ale contrarului dă la lumină diversitatea de sensuri ale termenului dat.

<sup>120</sup> Să examinăm acum sensurile termenilor compuși (ἐκ τῶν συνθεμένων), adică a expresiilor formate din două cuvinte, dintre care unul este comun. În acest caz, dacă se înlătură ceea ce este propriu fiecărei expresii (de exemplu, culoare și voce) ar trebui să rămînă aceeași definiție (albul, adică clarul), ceea ce nu se întîmplă; termenul este omonim, fiindcă el are sensuri diferite, după cum se aplică la culoare sau la voce. Există deci două definiții, nu una singură, cum se întîmplă la sinonime.

să fie așa, dacă termenul clar (alb) enunțat despre amîndoi ar fi sinonim<sup>121</sup>, așadar, dacă ar avea același sens.

Adeseori, fără să observăm, omonimia se strecoară în definițiile însele, de aceea trebuie să considerăm cu atenție și definițiile. Dacă, de exemplu, ceea ce manifestă și ceea ce produce sănătatea stă într-o proporție măsurată cu însăși sănătatea, nu trebuie să fim mulțumiți cu această definiție, ci trebuie să cercetăm în ce sens a fost luat termenul „într-o proporție măsurată” în ambele cazuri, anume dacă într-un caz „proporția măsurată” nu înseamnă cantitatea ce produce sănătatea, iar în celălalt caz, calitatea ce se manifestă ca stare de sănătate a unui subiect<sup>122</sup>.

Mai departe, să avem în vedere dacă termenii dați sînt comparabili din punctul de vedere al mai multului și mai puținului sau al egalității în gradație, ca, de exemplu, voce clară și haină clară (albă), gust ascuțit (înțepător) și voce ascuțită<sup>123</sup>. În adevăr, clar și ascuțit nu pot fi spuse despre fiecare grupă de două obiecte nici în grad egal, nici în grad mai mare sau mai mic. Urmează de aci că clar și ascuțit sînt termeni omonimi, căci sinonimele sînt totdeauna comparabile, adică ele sînt atribuite lucrurilor în același grad sau în grad mai mare sau mai mic.

Deoarece genurile diferite și nesubordonate au alte diferențe specifice, ca, de exemplu, animal și știință — în adevăr, aceste noțiuni au alte diferențe —, trebuie să cercetăm dacă însușirile numite prin același termen sînt diferențe ale unor genuri diferite, dar nesubordonate unul altuia, ca, de exemplu, ascuțit la voce și la corp. În adevăr, o voce se deosebește de altă voce prin aceea că este mai ascuțită; tot așa un corp se deosebește de altul prin aceea că este mai ascuțit. Urmează deci că ascuțit este un termen

<sup>121</sup> Dacă ar fi sinonim termenului identic nu numai prin nume, ci și prin definiție.

<sup>122</sup> În cazul de față este omonimie, fiindcă „într-o proporție măsurată” are două sensuri, după cum se raportează la cantitate sau la calitate.

<sup>123</sup> Un termen, care este aplicat la două lucruri, ca, de exemplu, alb (clar) la culoare și voce, este omonim dacă culoarea și vocea nu pot fi comparate nici din punctul de vedere al mai multului și mai puținului, nici din punctul de vedere al egalității. Sinonimele sînt totdeauna comparabile și ca atare aparțin lucrurilor în același grad sau în grad diferit.

omonim, fiindcă el desemnează diferențe ale unor genuri diferite nesubordonate unul altuia<sup>124</sup>.

Mai departe este de văzut dacă lucrurile cuprinse sub același nume au diferențe distincte, ca, de exemplu, culoare la corp și culoare la muzică<sup>125</sup>. Culoarea la corpuri are diferența de a împrăști sau de a restrînge vederea, în timp ce, în muzică, culoarea nu are aceeași diferență<sup>126</sup>. Și în cazul de față urmează că culoarea este un termen omonim, întrucît aceleași lucruri au aceleași diferențe.

Deoarece specia nu este niciodată diferența a nimic, trebuie să cercetăm dacă lucrurile cuprinse sub același nume semnifică, unele, o specie, altele, o diferență, ca, de exemplu, clarul (albul) este la corp o specie a culorii, iar la voce o diferență<sup>127</sup>. Căci o voce se deosebește de alta prin claritatea ei.

## 16

*< Al treilea mijloc: căderea diferențelor >*

108 a Ori de cîte ori un termen are mai multe sensuri, trebuie să recurgem la aceste mijloace, precum și la altele la fel. În ce privește diferențele dintre lucruri, ele trebuie să fie cercetate în cadrul acelorași genuri, întrebîndu-ne, bunăoară, prin ce se deosebește dreptatea de curaj și prudența de cumpătare (toate făcînd parte din același gen), precum și în cadrul altor genuri, care însă nu sînt prea îndepărtate

<sup>124</sup> Este omonim termenul care, aparținînd unor genuri diferite nesubordonate, se raportează la diferențe specifice, de exemplu, „ascuțit” la voce și la corp exprimă fiecare o altă diferență, potrivită fiecăruia din genurile nesubordonate.

<sup>125</sup> Este omonim („același nume”) termenul care exprimă diferențe specifice, după cum se aplică la o grupă de lucruri sau la altă grupă, de exemplu, culoare, la corp, și culoare, la muzică (cromatică).

<sup>126</sup> La corpuri, albul apare ochiului ca mai întins, iar negrul ca mai restrîns; la muzică diferențele între clar și întunecat sînt altele decît cele ale corpului. De aceea este un omonim cuvîntul care marchează diferențe variabile după genul lucrurilor. Cuvîntul este același, dar lucrurile sînt deosebite. Dacă diferențele sînt aceleași, și lucrurile sînt aceleași, adică nu se află în fața unui omonim.

<sup>127</sup> Deoarece specia nu este o diferență, cum albul (clarul) este o specie la culoare și o diferență la voce, urmează că termenul de alb, care este, după împrejurări, specie și diferență, nu poate fi decît omonim.

unele de altele, ca, bunăoară, diferența dintre senzație și știință. La genurile mult îndepărtate unele de altele, diferențele sînt cît se poate de evidente<sup>128</sup>.

## 17

*<Al patrulea mijloc: căutarea asemănărilor>*<sup>1</sup>

Asemănările trebuie să fie căutate, în primul rînd, în lucrurile care sînt clasate în genuri deosebite<sup>129</sup>, prin procedeul următor: *A* și *B* se comportă unul față de altul, cum se comportă unul față de altul *C* și *D*, de exemplu, știința este față de știut, ca senzația față de sensibil; sau *A* se află în *B*, tot așa cum *C* se află în *D*; de exemplu, cum vederea se află în ochi, tot așa intelectul intuitiv (voûç) se află în suflet, și cum liniștea se află în mare, tot așa vîntul se află în aer.

Trebuie să ne exercităm în căutarea asemănărilor, îndeosebi la genurile mai îndepărtate unele de altele, căci atunci asemănările celelalte vor fi găsite mai ușor. În al doilea rînd, trebuie să căutăm asemănările lucrurilor care sînt clasate sub același gen, și să vedem dacă ele au un element identic, de exemplu, om, cal și cîine; căci prin elementul identic ele se aseamănă.

<sup>128</sup> Al treilea mijloc sau instrument al argumentării este căutarea diferențelor dintre lucruri. Capitolul este scurt, fiindcă nu formulează și nu exemplifică regulile descoperirii diferențelor. Aristotel se mulțumește să fixeze cadrul în care căutarea diferențelor este fecundă. Nu vom căuta diferențele dintre genurile prea îndepărtate, fiindcă aceste diferențe sînt evidente. Vom căuta însă diferențele în același gen sau în genurile înrudite, fiindcă în aceste cazuri ele sînt mai greu de găsit. Asemănările umbresc diferențele. Îndeosebi, merită să fie subliniată apropierea, nu și identitatea, dintre știință și senzație (percepție). Greutatea constă în descoperirea diferențelor dintre știință și senzație. În ce privește regulile pentru dezvăluirea diferențelor, indicațiile capitolului precedent pentru evitarea echivocurilor pot aduce prețioase servicii. Cunoașterea diferențelor face imposibil echivocul omonimiei.

<sup>129</sup> Aristotel cercetează la sfîrșit, ca al patrulea instrument, căutarea asemănărilor. În timp ce diferențele sînt căutate în genurile cele mai apropiate sau chiar în același gen, asemănările trebuie să fie descoperite mai ales în genurile cele mai îndepărtate, fiindcă în genurile înrudite sînt evidente. În puținele indicații asupra regulilor pentru dezvăluirea asemănărilor, Aristotel ține seama și de relații (primul exemplu) și de genuri și specii, de ridicarea de la specii la genul comun (al doilea exemplu).

## 18

*<Utilitatea ultimelor trei mijloace dialectice. Despre locurile dialectice>*

Cercetarea numărului de înțelesuri pe care le are un cuvânt este de două ori utilă<sup>130</sup>: atât pentru claritatea ce rezultă (căci vom cunoaște mai bine semnificația unei aserțiuni, dacă am arătat care sînt înțelesurile ei), cît și pentru a ne asigura că raționamentele se desfășoară în concordanță cu lucrurile înseși, nu cu termenul ce-l exprimă<sup>131</sup>. Cîtă vreme nu am clarificat în cîte înțelesuri este întrebuițat un termen, este posibil ca respondentul și întrebătorul să nu se gîndească la același lucru. Dacă, dimpotrivă, s-au clarificat diferitele înțelesuri ale unui cuvînt și s-a arătat la ce lucru ne gîndim cînd se formulează o întrebare, întrebătorul se va face de rîs dacă nu-și potrivește argumentarea cu acest înțeles.

Cercetarea aceasta mai este utilă atât pentru a nu ne înșela prin paralogisme pe noi înșine, cît și pentru a nu înșela prin paralogisme pe alții<sup>132</sup>. Căci, cunoscînd diferitele înțelesuri ale unui cuvînt, nu vom fi niciodată înșelați prin paralogisme, în schimb, sîntem făcuți atenți dacă întrebătorul argumentează asupra aceluiași punct. Dacă noi înșine punem întrebarea, vom fi în stare să inducem în eroare pe altul prin paralogisme, în cazul că respondentul nu cunoaște toate înțelesurile cuvîntului. Totuși aceasta

<sup>130</sup> Acest capitol evidențiază utilitatea a trei din cele patru „instrumente” ale argumentării. Primul, referitor la alegerea premiselor, este de o utilitate indiscutabilă, fiindcă nu există argumentare dialectică fără premise (propoziții).

<sup>131</sup> Aristotel arată primele două utilități ale celui de-al doilea instrument: căutarea diferitelor sensuri ale termenilor în discuție. Prima utilitate este că știm mai bine ceea ce susținem; a doua, că argumentarea se desfășoară în concordanță cu lucrurile însele, nu cu termenii întrebuițați. Ne pîndește primejdia de a discuta despre lucruri deosebite mascate de același termen.

<sup>132</sup> A treia utilitate: precizarea termenilor evită paralogismele, sofismele. Disputa dialectică se deosebește de discuția sofistică prin intenția de a evita sofismele și paralogismele, în timp ce sofistica urmărește intenționat inducerea în eroare prin echivocuri, atunci cînd unul din sensuri este adevărat și celelalte false. Dialecticianul va evita pe cît posibil discuțiile pur verbale. Aristotel condamnă stratagemile sofisticate, dar știe să se folosească și el de ele, cel puțin pentru a arăta virtuozitatea sa dialectică.

nu este posibil totdeauna, ci numai dacă, din diferite înțelesuri, unele sînt adevărate, iar altele false. În orice caz, acest fel de a argumenta nu ține de dialectică. De aceea dialecticienii trebuie să evite prin toate mijloacele aceste discuții verbale, afară numai dacă nu sîntem cu totul incapabili de a discuta altminteri asupra obiectului dat.

Descoperirea deosebirilor dintre lucruri ne ajută să raționăm asupra identicului și diferenței din lucruri și apoi pentru a cunoaște ce este fiecare lucru particular<sup>133</sup>. Că ea ne ajută să raționăm asupra identicului și diferenței din lucruri, este de la sine înțeles. Căci dacă am descoperi o diferență de orice fel în lucrurile asupra cărora se discută, prin chiar aceasta am arăta că ele nu sînt identice. În ce privește ajutorul dat pentru a cunoaște ce este un lucru, noi determinăm noțiunea definitorie proprie fiecărei substanțe, cu ajutorul diferențelor ce-i sînt caracteristice.

Cunoașterea asemănărilor ne este de ajutor atît pentru dovezile inductive, cît și pentru raționamentele ipotetice; de asemenea, ea ne ajută să formulăm definiții<sup>134</sup>. Ea ne este de ajutor pentru dovezile inductive, fiindcă noi urmărim să găsim generalul prin adunarea de cazuri individuale asemănătoare. Căci nu este ușor să facem inducții fără să cunoaștem asemănările dintre cazurile individuale<sup>135</sup>. De asemenea ea este de ajutor pentru raționa-

<sup>133</sup> Utilitatea celui de-al treilea instrument este dublă: a) descoperind diferențele dintre lucruri, excludem, prin chiar aceasta, identificarea — utilitatea evidentă; b) descoperind diferențele, ajungem să cunoaștem ce este un lucru, esența lui. Definiția se fundează pe cunoașterea diferențelor de gen și specie.

<sup>134</sup> Utilitatea celui de-al patrulea instrument este triplă: a) ajută formarea unei dovezi inductive; b) face posibil „un raționament din ipoteză”; c) ajută și definiția, care pune la contribuție nu numai diferențele, ci și asemănările. Prin „raționament ipotetic” sau „din ipoteză” (ἐξ ὑποθέσεως), Aristotel nu înțelege, ceea ce noi numim așa, ci un raționament fundat pe o premisă majoră acceptată de acel cu care se discută. Concesia este făcută, cum vom vedea mai jos, pe temeiul analogiei, adică pe temeiul ipotezei că ceea ce este adevărat pentru unele cazuri este adevărat și pentru cazurile asemănătoare.

<sup>135</sup> Nu numai că este greu să facem o inducție fără găsirea asemănărilor, ci este de-a dreptul imposibil. Inducția urmărește să descopere generalul, identicul în cazurile individuale.

mentele ipotetice, fiindcă este probabil<sup>136</sup> că, în cazurile ce se aseamănă, ceea ce se constată într-un caz este valabil pentru toate cazurile. Astfel, dacă, într-unul din cazurile înrudite, dispunem din belșug de argumente, vom cădea de acord în prealabil că ceea ce este adevărat pentru un caz este adevărat și pentru celelalte. Ceea ce am dovedit la primul, prin chiar aceasta am dovedit, pe temeiul ipotezei, și la cazul de față. Căci, pentru a face demonstrația<sup>137</sup>, am admis de la început ipoteza că tot ce este adevărat pentru acel caz este adevărat și pentru cazul de față.

În sfârșit, cunoașterea asemănărilor este de ajutor pentru formularea definițiilor, fiindcă dacă sîntem capabili de a vedea dintr-o dată ceea ce este identic în fiecare caz individual, nu vom șovăi să găsim genul sub care cade lucrul de față pe care îl definim. Căci genul trebuie să fie, printre predicatele comune, acel care exprimă mai deplin esența<sup>138</sup>. Tot așa, pentru determinarea lucrurilor care sînt foarte îndepărtate unele de altele, cunoașterea notelor identice ne ajută să formulăm definiția lor, de exemplu, liniștea mării este aceeași cu tăcerea vînturilor în aer (fiecare fiind un caz de repaos), iar punctul este pentru linie ceea ce este unitatea pentru număr (amîndouă sînt principii). În adevăr, dacă considerăm ca gen notele comune ale acestor cazuri, nu vom ajunge la o definiție nepotrivită. Căci cam în acest chip obișnuiesc să-și formuleze definițiile făuritorii de definiții<sup>139</sup>. Ei spun că unitatea este principiul numărului și punctul, principiul liniei. Este evident că ei așază genul în ceea ce le este comun.

Acestea sînt mijloacele prin care sînt efectuate raționamentele. Dimpotrivă, locurile comune, pentru care mijloacele de care am vorbit sînt de folos, sînt următoarele<sup>140</sup>.

<sup>136</sup> Probabilul este exprimat prin termenul ἐνδοξον.

<sup>137</sup> Demonstrația (ἀπόδειξις) este luată aici în sensul *Dialecticii* (*Topicii*), nu al *Analiticii*.

<sup>138</sup> Definiția se servește de căutarea asemănărilor, în primul rînd, pentru găsirea genului care exprimă mai deplin esența.

<sup>139</sup> Făuritor de definiție este orice om de știință, îndeosebi matematicianul.

<sup>140</sup> După ce în capitolele 13—18 Aristotel a cercetat instrumentele (ὄργανα) raționamentelor dialectice, urmează să cerceteze locurile comune (τόποι), care ocupă cea mai mare parte a *Topicii* (cărțile II—VII).

Pînă acum nu s-a ocupat de locurile comune, ci de condițiile lor generale.



«Locurile comune ale atributelor accidentale»

1

«Priviri generale asupra locurilor comune ale accidentului»

Unele probleme sînt generale, altele sînt particulare<sup>141</sup>. Generale sînt, de exemplu, propozițiile : „orice plăcere este un bine” și „nici o plăcere nu este un bine”; particulare sînt, de exemplu, propozițiile : „unele plăceri sînt un bine” și „unele plăceri nu sînt un bine”. Amîndouă felurile de probleme au în comun locurile<sup>142</sup> cu ajutorul cărora stabilim sau respingem universal<sup>143</sup> o propoziție. În adevăr, dacă am dovedit că un atribut aparține tuturor cazurilor, am dovedit totodată că atributul aparține și cîtorva cazuri; de asemenea, dacă am dovedit că atributul nu aparține nici unui caz, am dovedit că nu aparține nici cîtorva cazuri. De aceea, mai întii, trebuie să vorbim de locurile care resping universal o propoziție, fiindcă astfel de locuri sînt comune totodată problemelor generale și problemelor particulare, și de asemenea fiindcă oamenii formulează mai degrabă tezele afirmative decît tezele negative, iar cei ce discută cu ei trebuie să le respingă<sup>144</sup>.

109 a

<sup>141</sup> Problemele sînt generale (universale) și particulare, cum sînt și propozițiile (premisele).

<sup>142</sup> Locul (τόπος), în latinește: *locus* sau *locus communis* este un punct de vedere general sau „comun” mai multor subiecte de raționament.

<sup>143</sup> La amîndouă felurile de probleme există locuri comune de stabilire și de respingere universală. Propoziția universală, afirmativă sau negativă, include propoziția particulară de aceeași calitate.

<sup>144</sup> Cu precădere dialectica se opune, respinge, nu stabilește. Ea respinge propozițiile universale, fiindcă prin aceasta ea respinge și propozițiile particulare și fiindcă oamenii formulează îndeosebi teze sau probleme afirmative care în discuție sînt răsturnate. Totuși Aristotel va cerceta și locurile problemelor particulare, aci în cartea a III-a, 6. Respingerile universale sînt respingerile prin care se dovedesc propozițiile care contrazic o problemă sau teză. În dialectică, domină respingerile.

Este foarte greu să convertim<sup>145</sup> denumirea proprie scoasă din accident, căci numai la accidente se întâmplă că un lucru este valabil numai în anumită privință, nu universal. Dimpotrivă, denumirile scoase din definiție, din propriu și din gen sînt necesar convertibile. Așa, de exemplu, dacă unui subiect îi aparține atributul „animal care merge pe două picioare”, va fi adevărat să spunem prin conversiune despre acest subiect că este „un animal care merge pe două picioare”. Tot așa dacă denumirea este scoasă din gen: dacă unui subiect îi aparține atributul de a fi un animal, atunci subiectul este un animal. Același lucru este valabil despre propriu: dacă unui subiect îi aparține atributul de a fi capabil să învețe gramatica, atunci el va fi capabil de a învăța gramatica. Nici unul dintre aceste atribute nu poate să aparțină unui subiect numai într-o anumită privință, ci numai în chip absolut. Dimpotrivă, la accidente, nimic nu oprește ca ele să aparțină subiectului în anumită privință; de exemplu, albeața sau dreptatea. De aceea nu este de ajuns să dovedim că albeața și dreptatea aparțin unui subiect, pentru a dovedi că acesta este alb sau drept. Căci acest punct rămîne discutabil și de aceea vom spune că subiectul este alb sau drept numai într-o anumită privință<sup>146</sup>. În acest caz nu există conversiune necesară cu accidentele.

În afară de acestea, trebuie să determinăm erorile care se întîlnesc la probleme. Ele sînt de două feluri, fiind cau-

<sup>145</sup> De la Alexandros din Afrodisias, comentatorii sînt de acord că termenul de conversiune (ἀντιστρέφειν) are aici un sens deosebit de sensurile — destul de numeroase — acceptate în *Analitici*. Aristotel susține, în acest pasaj, că predicatul accidental nu pot fi convertite cu subiectul, așa cum sînt convertite predicatul care exprimă definiția, propriul și chiar genul, fiindcă subiectul și predicatul se acoperă. Dacă însă, cum susține mai jos textul, accidentul este totdeauna luat „în anumită privință”, adică particular, nu „absolut” („omul este alb” = „unii oameni sînt albi”), atunci conversiunea este posibilă. Căci toate judecățile particulare afirmative sînt convertibile. Trebuie deci să admitem că Aristotel ia termenul de conversiune într-un sens deosebit, probabil în sensul de simplă schimbare de termeni, de denumiri, schimbare care la accidente se face numai „în anumită privință” (κατὰ τι sau πῆ), nu absolut (ἀπλῶς) sau „universal” (καθόλου).

<sup>146</sup> Dacă cineva este accidental drept sau este accidental alb (de exemplu, etiopienii au dinții albi), nu vom putea spune universal că el este drept sau că este alb. Accidentul aparține totdeauna „în anumită privință” sau parțial.

zate sau de o falsă constatare sau de o abatere de la vorbirea obișnuită. Căci săvârșesc erori acei care fac false constatări și deci care spun că unui lucru îi aparține un atribut care nu-i aparține<sup>147</sup>, iar acei care dau lucrurilor un nume străin lor (ca, de exemplu, a denumi *om*, un platan)<sup>148</sup> se abat de la terminologia obișnuită.

## 2

*«Locurile comune care servesc respingerii»*

Un prim loc comun constă în a vedea dacă nu cumva s-a atribuit unui lucru ca accident<sup>149</sup> ceea ce îi aparține în alt fel. Această eroare se săvârșește de obicei față de genurile lucrurilor<sup>150</sup> când cineva spune că numai accidental albul este o culoare, căci nu accidental albul este o culoare, ci culoarea este genul său. Se prea poate ca cel care formulează o propoziție pentru a defini, să spună, de exemplu, că „dreptatea este accidental o virtute”. Dar, adeseori, fără să fi formulat o definiție, este evident că genul a fost considerat ca un accident, ca, de exemplu, când se spune că albul este colorat<sup>151</sup>

109 b

<sup>147</sup> Pentru comentatorul Alexandros, o eroare de constatare este concepția că sufletul este nemuritor sau că doi plus doi fac cinci.

<sup>148</sup> Uneori denumirea eronată nu este atât de izbitoare. Sînt unele nume improprii care trec neobservate, de exemplu, denumirea lui Platon ca „dialecticianul”.

<sup>149</sup> După introducerea capitoului I, urmează cercetarea locurilor comune ale accidentului, care este predicabilul cel mai slab, dar cel mai obișnuit. Aristotel nu explică însă din ce motive începe cercetarea locurilor comune cu acele ale accidentului. Primul loc comun este grija de a nu considera ca accident un predicat care aparține subiectului sub alt titlu (gen, propriu, definiție), de exemplu, a spune că albul este numai accidental o culoare.

<sup>150</sup> Genul este mai aproape de accident decît definiția și propriul. De asemenea, pe cînd genul are o extensiune mai mare decît subiectul, caracteristică valabilă și la accident, definiția și propriul au o sferă egală celei a subiectului.

<sup>151</sup> „Culoarea” este un gen care servește definiției „albului”. Dar termenul derivat („paronim”) din „culoare”, adjectivul „colorat”, este atribuit „albului” ca un accident, cum derivatul din „mișcare”, adverbul „în mișcare”, este atribuit accidental „mersului” care se definește ca o „mișcare”.

și că mersul este în mișcare. Căci nici un atribut derivat<sup>152</sup> din gen nu este niciodată afirmat despre specie, ci totdeauna genurile sînt enunțate despre speciile lor sinonimic, deoarece speciile primesc totodată numele și definiția de la genurile lor. Așadar, cine spune că albul este „colorat” nu a desemnat prin „colorat” genul albului și nici propriul, nici definiția sa, ci s-a folosit de un nume derivat. Căci definiția și propriul unui lucru aparțin lui și nici unui alt lucru, în timp ce colorate sînt multe alte lucruri, ca lemn, piatră, om, cal. Este evident că atributul „colorat” este considerat un accident.

Un alt loc comun este cercetarea tuturor lucrurilor, despre care un adversar a afirmat sau a negat universal un atribut<sup>153</sup>. Dar cercetarea acestor lucruri trebuie să fie făcută specie cu specie, nu individ cu individ, care sînt fără număr. Procedînd așa, cercetarea va fi mai metodică și pe căi mai scurte. Trebuie să începem examinarea de la clasele cele mai cuprinzătoare și să mergem progresiv pînă la speciile indivizibile. Dacă, de exemplu, cineva a spus că știința opușilor este una și aceeași, trebuie să cercetăm dacă este una și aceeași știința opușilor relativi, contrari, privativi sau posesivi și contradictorii. Dacă cercetarea nu a dat un rezultat clar, trebuie să continuăm diviziunea, pînă ce ajungem la specii care nu mai pot fi divizate, și să vedem, de exemplu, dacă principiul se aplică la faptele drepte și nedrepte, la dublu și la jumătate, la orbire și vedere, la ființă și neființă<sup>154</sup>. Și dacă s-a dovedit despre vreunul din aceste cazuri că știința nu este una și aceeași, problema a fost scoasă din discuție<sup>155</sup>. Același lucru este valabil pentru apartenența universal-negativă. Acest loc, de altminteri,

<sup>152</sup> Nici un „paronim”, de exemplu, „colorat” din „culoare”.

<sup>153</sup> Acest loc comun cercetează dacă atributul accidental afirmat sau negat universal despre un subiect contrazice sau nu natura subiectului. Pentru simplificarea cercetării, vom ține seama de specii, care sînt limitate ca număr și indivizibile, nu de indivizi care sînt în număr nedefinit. Speciile sînt oarecum adevărații „indivizi” (*ἀτομα*).

<sup>154</sup> Se va cerceta dacă principiul „știința opușilor este una și aceeași” se aplică și speciilor ultime de opuși, ca drept și nedrept (opозиție contrară), dublu și jumătate (opозиție relativă), orbire și vedere (opозиție privativă), ființă și neființă (opозиție contradictorie).

<sup>155</sup> Problema este teza: „știința opușilor este una și aceeași”. Ea va fi respinsă dacă se găsește vreo excepție, ceea ce însă nu se întimplă. Opuși sînt cercetați de aceeași știință.

este deopotrivă aplicabil <sup>156</sup> la stabilirea ca și la respingerea problemelor. În adevăr, dacă se constată, cînd am propus o diviziune, că un atribut este valabil în toate cazurile sau într-un mare număr din ele, putem pretinde ca respondentul să admită o universal-afirmativă, sau, în caz contrar, să arate cazurile negative. Dacă însă el nu face nici una, nici alta, refuzul de a-și da asentimentul la teză va apărea absurd. Un alt loc comun este de a formula definiții și despre atributul accidental și despre subiectul lui, sau despre amîndoi separat sau numai despre unul din ei<sup>157</sup>. După aceea vom cerceta dacă cumva a fost luat în definiții ca adevărat ceva care nu este adevărat. Dacă problema este, de exemplu, „putem face oare vreun rău lui Dumnezeu?”, ne punem întrebarea: „ce înseamnă a face rău?”. Dacă înseamnă „a jigni voit”, evident că nu putem face vreun rău lui Dumnezeu, fiindcă este imposibil de a jigni pe Dumnezeu. Să luăm o altă problemă. Dacă se va afirma că omul virtuos este invidios, vom întreba: „ce înseamnă a fi invidios?” și „ce este invidia?”. Dacă invidia este neplăcerea provocată de succesul unui om bun, evident că omul virtuos nu este invidios, altminteri ar fi un om rău. Să punem acum problema: oare „omul înclinat spre indignare este invidios?”. Vom întreba atunci ce se înțelege prin „om înclinat spre indignare”<sup>158</sup> și „om invidios”, căci atunci va ieși la lumină dacă afirmativa este adevărată sau falsă. În adevăr, dacă invidiosul este acel care se întristează că omul bun are succese, iar omul înclinat spre indignare este acel care se întristează că omul rău are succese, atunci este evident că omul înclinat spre indignare nu va fi invidios. De aceea se cuvine să înlocuim termenii care constituie definițiile cu propriile

110 a

<sup>156</sup> Textul grec întrebuițează termenul de „convertibil” în sens impropriu, adică în sensul de egală aplicare la stabilire și respingere.

<sup>157</sup> Un alt loc comun al accidentului recomandă să definim și subiectul și predicatul (atributul accidental), dar mai ales predicatul. Dacă definiția acestuia nu se acoperă cu tot definitul, predicatul este un accident; dacă se acoperă, el este un alt predicabil. De exemplu, problema: „omul virtuos este invidios” va fi soluționată, după cum înțelegem invidia.

<sup>158</sup> Termenul grec, greu de tradus, este *νεμεσιώδης*, adică omul „răzbunător” (de la Nemesis) al nedreptăților din lume. În mitologia greacă, Nemesis era zeița care întruchipa sentimentul moral al dreptății; mai tirziu ea a reprezentat și sentimentul de indignare și de răzbunare împotriva nelegiuirilor comise de oameni.

lor definiții și să nu ne oprim, pînă ce nu ajungem la termeni mai binecunoscuți<sup>159</sup>. Căci adeseori, dacă luăm definiția în totalitatea ei, nu vedem încă rezultatul căutat, în timp ce, dacă unul din termenii întrebuițați în definiție este înlocuit cu definiția lui, rezultatul devine clar.

În afară de aceasta, cineva poate face din problemă o propoziție pentru sine însuși și atunci poate îndrepta împotriva ei o obiecție, căci obiecția este un motiv de atacare a tezei<sup>160</sup>. Acest loc este aproape același cu locul în care considerăm cazurile de atribuire sau de neatribuire universală<sup>161</sup>. Singura diferență stă în forma argumentării.

Mai departe, trebuie să știm precis ce soiuri de lucruri vom avea a denumi alături cu mulțimea și ce soiuri de lucruri nu putem numi în felul în care o face mulțimea. Aceasta este deopotrivă folositor pentru susținerea și respingerea problemelor. Astfel, se poate spune că trebuie să denumim lucrurile ca și mulțimea, dar dacă ne întrebăm ce lucruri sînt și ce lucruri nu sînt de cutare sau cutare fel, nu mai putem merge cu mulțimea. Așa, de exemplu, vom numi „sănătos” tot ce întreține sănătatea, întocmai ca și mulțimea, dar pentru a spune ce lucru anume întreține sănătatea, trebuie să adoptăm limbajul medicului, nu al mulțimii<sup>162</sup>.

### 3

*<Locuri care totodată stabilesc și resping>*

Mai departe, dacă un termen este luat în mai multe sensuri și s-a admis că el aparține sau că nu aparține unui subiect, trebuie să dovedim aceasta pentru unul din sensuri,

<sup>159</sup> La început, locul comun cerea să definim subiectul și predicatul sau cel puțin predicatul; acum ni se cere, dacă cercetarea nu a dat rezultate multumitoare, să definim și termenii cuprinși în primele definiții.

<sup>160</sup> Eu însuși pot transforma problema sau teza într-o propoziție universală, afirmativă sau negativă, și pot ridica obiecții împotriva ei pentru a o respinge.

<sup>161</sup> Acest loc comun se deosebește prea puțin de al doilea loc comun, referitor la cercetarea tuturor cazurilor cuprinse într-o teză universală, afirmativă sau negativă.

<sup>162</sup> Putem începe prin a numi predicatul, așa cum obișnuiește să-l numească mulțimea, dar cercetarea dacă predicatul, de exemplu, „sănătos” convine sau nu unui subiect va fi făcută de pe poziția unui medic, a unui cunoscător în materie de sănătate.

dacă nu se poate pentru amîndouă<sup>163</sup>. Vom recurge la acest loc, ori de cîte ori sensurile diferite ale aceluiași cuvînt rămîn ascunse. Dacă se știe însă că termenul are mai multe sensuri, respondentul<sup>164</sup> va riposta că s-a discutat nu despre sensul pus de el la îndoială, ci despre celălalt.

Acest loc este egal de potrivit<sup>165</sup> pentru stabilirea și respingerea unei probleme<sup>166</sup>. În adevăr, dacă vrem să stabilim o problemă, vom arăta că unul din sensuri aparține subiectului, dacă nu putem arăta că amîndouă; dimpotrivă, dacă vrem să o respingem, vom arăta că unul din sensuri nu aparține subiectului, dacă nu putem arăta că amîndouă<sup>167</sup>. Desigur, pentru respingere nu este nevoie ca discuția să fie asigurată printr-o concesie făcută de respondent, fie că atributul aparține, fie că nu aparține universal. Căci dacă dovedim într-un caz că atributul nu aparține subiectului, am respins prin aceasta apartenența universală; și tot așa dacă dovedim într-un caz că atributul aparține subiectului, am respins neapartenența universală. Dimpotrivă, cei care stabilesc o problemă trebuie să se înțeleagă dinainte că, dacă într-un caz oarecare atributul aparține subiectului, el îi aparține în toate cazurile, presupunînd că acest postulat este admisibil. Căci, pentru a dovedi apartenența universală, nu este destul ca discuția să se mărginească la un singur caz, de exemplu, dacă se dovedește că sufletul omului este nemuritor, nu este de ajuns pentru a dovedi că orice suflet este nemu-

---

<sup>163</sup> Întreg capitolul se ocupă de echivocul sau omonimia a două sensuri : a) același cuvînt desemnează două lucruri cu totul diferite, b) același cuvînt desemnează un obiect considerat sub raporturi deosebite. Primul loc se aplică la cazurile de omonimie ascunsă.

<sup>164</sup> Cel care, răspunzînd la problema pusă, își apără teza.

<sup>165</sup> În text : „convertibil” în sensul nou de aplicabil, în chip egal, la două sarcini deosebite.

<sup>166</sup> În text : „teză”.

<sup>167</sup> Aristotel discută respingerea sau stabilirea unei teze universale, în cazul unei omonimii a predicatului accidental. Este o mare deosebire între respingere și stabilire. O propoziție universală, afirmativă sau negativă, este respinsă fără discuție dacă se găsește un singur caz de excepție așadar, dacă constatăm contradicția. Opoziția universală, afirmativă sau negativă, nu poate fi stabilită decît pe temeiul unei concesii sau „ipoteze”, anume că ceea ce este valabil pentru particular sau pentru unele cazuri este valabil pentru toate cazurile. Se înțelege că o asemenea stabilire pe temeiul unei concesii atît de importante nu poate fi trainică.

110 b ritor. De aceea trebuie să se admită dinainte că, dacă un suflet este nemuritor, orice suflet va fi nemuritor. Dar această ipoteză nu trebuie să fie admisă totdeauna, ci numai atunci când nu putem aduce cu ușurință un argument comun pentru toate cazurile, cum procedează geometrul pentru a dovedi, de exemplu, că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte<sup>168</sup>.

Mai departe, dacă sensurile diferite ale unui termen nu rămân ascunse<sup>169</sup>, trebuie să arătăm în câte sensuri este luat termenul, înainte de a respinge sau de a stabili o problemă. Dacă, de exemplu, se admite că datoria este utilul sau binele, vom căuta să stabilim sau să respingem amândouă definițiile în cazul de față, arătând că este și bine și util sau că nu este nici bine, nici util. Dacă nu putem dovedi amândouă sensurile, trebuie să dovedim cel puțin pe unul din ele și să subliniem că datoria este unul din sensuri și că nu este celălalt. Aceeași argumentare este valabilă dacă sensurile unui cuvânt sînt mai mult de două.

De asemenea, sînt de luat în considerație termenii care au mai multe sensuri nu pe temeiul omonimiei, ci pe alt temei<sup>170</sup>. Un exemplu este propoziția : „știința mai multor lucruri este una și aceeași”. Aici expresia „mai multe lucruri” poate să exprime sau scopurile sau mijloacele de realizat scopurile, cum, de exemplu, medicina este totodată știința sănătății și știința dietei, sau este știința ambelor determinări considerate ca scopuri, deoarece se spune că „știința contrariilor este una și aceeași” (căci unul din contrarii nu este mai mult scop decît celălalt) ; sau, în sfîrșit, poate să exprime că este știința și a ceva esențial și a ceva acciden-

<sup>168</sup> Simpla ipoteză că ceea ce e valabil pentru unele cazuri este valabil pentru toate e necesară în domenii în care argumentul general nu poate fi găsit ușor. Ea nu este necesară în geometrie, unde argumentarea este totdeauna universală, ca, de exemplu, în demonstrarea, ades citată de Aristotel, că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte. Spinoza, de asemenea, are preferință pentru acest exemplu clasic în *Etica* sa.

<sup>169</sup> Al doilea caz : sensurile diferite ale aceluiași cuvînt sînt evidente, adică nu rămîn ascunse, ci pot fi evidențiate. În acest caz, discuția nu mai poate recurge la șiretlicuri produse de ignoranța respondentului.

<sup>170</sup> Se trece la al treilea loc comun, care reprezintă a doua situație a accidentului cu două sau mai multe sensuri. Sensurile nu exprimă obiecte diferite, ci aspecte diferite ale aceluiași obiect, cum se va vedea din exemple.



tal, cum, de exemplu, este esențial triunghiului ca unghiurile sale să însumeze două unghiuri drepte, și este accidental ca o figură echilaterală să aibă unghiurile în acest fel. Căci, fiindcă este accidental ca un triunghi echilateral să fie un triunghi, noi știm că suma unghiurilor sale este egală cu două unghiuri drepte.

Dacă deci știința mai multor lucruri nu poate fi una și aceeași în nici unul din sensurile termenului, putem spune că este de la sine înțeles, că este în genere imposibil ca știința mai multor lucruri să fie una și aceeași. Dacă însă, într-unul din sensuri, știința mai multor lucruri este una și aceeași, putem spune că este de la sine înțeles, că știința mai multor lucruri este una și aceeași. Numai că trebuie să distingem atâtea sensuri câte cere trebuința; bunăoară, dacă vrem să stabilim o teză, trebuie să producem toate sensurile care fac posibilă stabilirea tezei și să facem în ele numai acele subdiviziuni care sînt utile pentru stabilire. Dacă, dimpotrivă, vrem să respingem ceva, trebuie să producem toate sensurile care nu fac posibilă stabilirea tezei, trecînd cu vederea pe celelalte<sup>171</sup>. Trebuie să procedăm așa și în cazurile de multiplicitate de sensuri, cînd nu știm sigur în câte sensuri este luat termenul.

În afară de aceasta, prin aceleași locuri comune trebuie să stabilim că ceva se raportează sau nu se raportează la altceva; de exemplu, că cutare sau cutare știință se raportează la cutare sau cutare obiect, sau ca scop sau ca mijloc pentru atingerea scopului, sau ca accident, sau tot așa că cutare lucru nu se raportează la cutare alt lucru prin nici unul din felurile arătate<sup>172</sup>. Același loc comun este valabil și pentru dorință, ca și pentru toți ceilalți termeni care se raportează la mai multe lucruri. Căci dorința după ceva poate fi dorința după acest 111 a  
ceva ca scop (de exemplu, dorința sănătății), sau ca mijloc pentru atingerea scopului (de exemplu, dorința de a lua medicamente), sau ca accident (de exemplu, cel ce dorește

<sup>171</sup> Aristotel recomandă și aici o stratagemă pentru a face să învingă o teză: la stabilirea ei vom scoate în relief sensurile favorabile, iar la respingere sensurile defavorabile.

<sup>172</sup> Pasajul este concluzia situației a două: termeni cu mai multe sensuri neomonime. Putem respinge sau stabili că un lucru este valabil sau nu este valabil pentru un alt lucru, cînd este vorba de aspecte diferite, de diferite relații ale aceluiași lucru.

vinul îl dorește nu fiindcă este vin, ci fiindcă este dulce). În adevăr, el dorește esențial dulcele și numai accidental vinul, căci dacă vinul este acrișor, el nu-l mai dorește — îl dorește doar accidental.

Acest loc comun este de folos la termenii relativi, căci termenii care au mai multe sensuri în felul arătat fac parte în genere dintre termenii relativi.

## 4

## &lt;Alte locuri comune&gt;

Mai departe, este recomandabil să înlocuim un termen cu altul mai cunoscut<sup>173</sup>, de exemplu termenul de „exact” cu acel de „clar” și tot așa acel de „calitatea de a se afla în multe treburî” cu acel de „calitatea de a iubi munca”<sup>174</sup>. Cînd ne folosim de expresii mai cunoscute, este mai ușor de a discuta în jurul unei teze. Și acest loc este comun celor două operații: stabilire și respingere.

Pentru a arăta că atributele contrare aparțin aceluiași subiect<sup>175</sup>, îi vom considera genul. Dacă voim să arătăm, de exemplu, că în percepție există adevăr și eroare, vom spune că percepția este o judecată, și precum în judecată există adevăr și eroare, tot așa în percepție există adevăr și eroare<sup>176</sup>.

<sup>173</sup> În controversele iscate de termeni care exprimă accidente sau care pot fi asimilați cu accidentele, este util să purtăm discuția asupra unui cuvînt mai cunoscut, mai familiar, nu asupra unuia obscur.

<sup>174</sup> În primul exemplu, lui „exact” (ἀκριβής) i se preferă, ca mai familiar, acela de „clar”, „evident” (σαφές) — diferențe de nuanțe; în al doilea exemplu, se preferă „calității de a se afla în mai multe treburî” (πολυπραγμοσύνη), „calitatea de a iubi munca” (φιλοπραγμοσύνη), adică agitației exterioare i se preferă munca modestă, dar rodnică prin rîvna interioară.

<sup>175</sup> Contrarii pot aparține aceluiași subiect în momente diferite, cum se constată în exemplul ce urmează: cunoașterea poate fi adevărată sau falsă.

<sup>176</sup> Percepția (αἴσθησις) poate fi un adevăr (ὀρθότης) sau o eroare (ἀμαρτία) dacă ea cuprinde și judecata (κρίνειν), fiindcă — după Aristotel — judecata este adevărată sau falsă. În cazul de față, judecata este genul percepției (τὸ αἰσθάνεσθαι). Aristotel a susținut adesea că în orice „senzație” se cuprinde și o judecată, un discernămint (vezi *Analitica secundă* II, 19).

În această demonstrație am conchis de la gen la specie, căci judecata este genul percepției. În adevăr, cel care percepe judecă oarecum. Dar putem conchide și invers, de la specie la gen, căci ceea ce aparține speciei aparține și genului. De exemplu, dacă există o știință bună și una rea, există și o bună și o rea dispoziție<sup>177</sup>, căci dispoziția este genul științei.

Primul loc comun, aplicat la stabilirea unei teze, este fals, al doilea însă este adevărat<sup>178</sup>. Nu tot ce aparține genului trebuie să aparțină și speciei. Animalul, de exemplu, este înaripat și cvadruped, nu însă și omul. În schimb, tot ce aparține speciei trebuie să aparțină și genului. Așa, de exemplu, dacă omul este virtuos, tot astfel este și animalul. Dimpotrivă, aplicat la respingere, primul loc comun este adevărat, iar al doilea este fals<sup>179</sup>. Căci tot ceea ce nu aparține genului nu aparține nici speciei, dar tot ce nu aparține speciei nu este necesar să nu aparțină genului.

Mai departe, lucrurile despre care se enunță un gen trebuie să aibă ca atribut una din speciile genului, deci, ceea ce are genul sau un paronim<sup>180</sup> al genului trebuie să aibă și una din specii și să fie un paronim al acestuia. Astfel, de exemplu, dacă se atribuie cuiva *știința*, i se vor atribui și gramatica, sau muzica, sau oricare altă știință, iar dacă cineva stăpânește știința sau este denumit printr-un paronim al științei, va stăpîni și gramatica, sau muzica, sau orice altă știință, sau va fi denumit cu un paronim, bunăoară, *gramatic* sau *muzicant*. 111 b

Într-o enunțare oarecare a ceva cu un termen generic (de exemplu, că sufletul este în mișcare), trebuie să cercetăm potrivit cărei specii de mișcare se poate mișca sufletul, de exemplu, dacă el crește sau se distruge, sau ia naștere, sau

<sup>177</sup> „Dispoziție” (διάθεσις), „aptitudine”, „capacitate”, care este genul științei, cum este și al acțiunii.

<sup>178</sup> Primul loc comun este trecerea de la gen la specie, al doilea este trecerea de la specie la gen. Numai al doilea este adevărat în stabilirea unei teze.

<sup>179</sup> La respingerea tezei, adevărul este de partea primului loc comun și falsitatea de partea celui de-al doilea.

<sup>180</sup> Aristotel utilizează adesea termenii paronimi sau derivați din alt termen, de care s-a ocupat în *Categori*, cap. 1.

are orice altă specie de mișcare<sup>181</sup>. Căci dacă sufletul nu se mișcă potrivit nici unei specii de mișcare, evident că el este cu totul străin de mișcare. Acest loc comun este valabil deopotrivă pentru respingere și stabilire. Dacă sufletul se mișcă potrivit uneia din speciile de mișcare, evident că se află în mișcare, iar dacă nu se mișcă potrivit nici unei specii de mișcare, evident că nu se mișcă.

Cine nu este înarmat cu suficiente argumente pentru a discuta o teză trebuie să le caute printre definițiile reale sau aparente ale obiectului în discuție, și nu numai într-o singură definiție, ci în mai multe. Dacă a fost formulată definiția, discuția va fi mai ușoară. Căci definițiile pot fi mai ușor supuse discuției<sup>182</sup>.

În afară de acestea, trebuie să avem în vedere ce condiții reale are subiectul în discuție și ce anume condiționează el însuși la rîndul său<sup>183</sup>. Dacă vrem să stabilim o teză, trebuie să vedem ce condiții reale are subiectul (dacă vom dovedi condițiile, prin aceasta vom dovedi realitatea subiectului în discuție)<sup>184</sup>; dacă, dimpotrivă, vrem să respingem o teză, trebuie să vedem ce realitate condiționează subiectul dat. Căci, dacă vom arăta că realitatea ce urmează subiectului nu există, prin aceasta am respins teza<sup>185</sup>.

<sup>181</sup> În *Categorii*, cap. 14, Aristotel analizează cele șase specii de mișcare: nașterea (producerea), distrugerea, creșterea, scăderea, alterarea, deplasarea.

<sup>182</sup> Acest loc comun, care recomandă recurgerea la definiție, este înrudit cu locul comun din cap. 2 al prezentei cărți (109 b). Dialectica poate discuta mai ușor definițiile chiar cînd sînt „aparente” sau probabile. În știință, un obiect nu poate avea decît o singură definiție. Locurile comune ale definiției vor fi cercetate în cărțile VI și VII.

<sup>183</sup> Acest loc comun cercetează la accidente condițiile, antecedentii și consecvenții lor, pe scurt, cauzalitatea.

<sup>184</sup> Dacă vrem să stabilim, de exemplu, că orice plăcere este un bine, recurgem la antecedentii plăcerii și formăm un silogism în *Barbara*:

Tot ce este natural este un bine

Orice plăcere este naturală

Deci orice plăcere este un bine.

<sup>185</sup> Dacă, dimpotrivă, vrem să respingem aceeași propoziție, anume că orice plăcere este un bine, recurgem la consecvențe și formăm un silogism în *Baroco* (figura a doua):

Orice bine este de dorit

Unele plăceri nu sînt de dorit

Unele plăceri nu sînt un bine.

Mai departe, trebuie să avem în vedere timpul, cercetînd dacă între el și teza dată există vreun dezacord<sup>186</sup>. Dacă, de exemplu, se susține că ființele care se hrănesc, cresc cu necesitate, se va riposta că animalele se hrănesc totdeauna, dar nu cresc totdeauna. Tot așa se înfățișează afirmația că cunoașterea este amintire. Amintirea se îndreaptă spre trecut, cunoașterea — spre, prezent și viitor. Căci noi spunem că cunoaștem prezentul și viitorul (de exemplu, producerea unei eclipse), în timp ce ne reamintim numai trecutul<sup>187</sup>.

## 5

*«Alte locuri comune pentru a abate argumentarea»*

De asemenea, există și procedeul sofistic de a discuta, care constă în a atrage pe respondent într-un punct de vedere care ne va pune la dispoziție o sumedenie de argumente<sup>188</sup>. Acest procedeu va fi necesar, sau în realitate, sau în aparență, sau nici în realitate, nici în aparență<sup>189</sup>. El va fi necesar în realitate cînd respondentul neagă ceea ce este util pentru atacarea tezei, iar întrebătorul strămută argumentarea asupra acestui punct, care se întîmplă să fie pentru el un izvor de argumente<sup>190</sup>. Este de asemenea necesar în realitate, dacă întrebătorul, sprijinindu-se pe

<sup>186</sup> Noul loc comun se referă la timp. Cum vedem, în acest capitol sînt cercetate aspecte care nu sînt prea strîns legate între ele.

<sup>187</sup> Acest sfîrșit de capitol pare o aluzie la teoria lui Platon, în dialogul *Menon*, că a cunoaște înseamnă a-și aduce aminte. Este interesantă observația că cunoașterea prospectivă se raportează la prezent și la viitor, în timp ce amintirea este o cunoaștere retrospectivă, se referă la trecut. Chiar și trecutul, cînd este o cunoaștere, este făcut prezent sau servește să lumineze prezentul. Teoria platonice a cunoașterii — anamneză — este examinată mai adînc în *Analitica secundă* I, 1.

<sup>188</sup> Procedeul sofistic cel mai obișnuit este de a abate discuția de la subiectul dat la un altul străin de discuție, dar convenabil pentru cel care vrea să învingă cu orice mijloace.

<sup>189</sup> Deplasarea discuției (*μετάληψις*) nu este totdeauna sofistică. Acolo unde este real sau aparent necesară este dialectică.

<sup>190</sup> Se știe că în dialectică cel ce întreabă este acel care respinge răspunsul sau teza. Dacă cel ce răspunde neagă ceea ce este necesar atacului, cel ce atacă poate strămuta discuția.

112 a afirmarea celuiilalt<sup>191</sup>, aplică metoda inductivă asupra unui punct al acelei afirmații cu intenția de a-l răsturna<sup>192</sup>. Căci, o dată respins acest punct, cade și afirmația.

Este necesar procedeul numai în aparență, când punctul în discuție pare să fie util și adecvat tezei, dar nu este în realitate, fie că cel care susține argumentul nu a acceptat să facă vreo concesie, fie că întrebătorul a adus împotriva argumentului o inducție aparentă sprijinită pe teză<sup>193</sup>. Cazul ultim<sup>194</sup> are loc când punctul în discuție nu este necesar nici în realitate, nici în aparență, ci se recurge, împotriva respondentului, la respingerea unei alte chestiuni. Trebuie să ne ferim de acest fel de a discuta<sup>195</sup>. El pare ca nefăcând parte din dialectică și ca străin de ea cu totul. De aceea respondentul nu trebuie să-și piardă cumpătul, ci trebuie să accepte tot ceea ce este fără importanță pentru teză, subliniind că el nu crede în concesiile făcute. Căci întrebătorii, de cele mai multe ori, se află în mare încurcătură, dacă li s-au acceptat atâtea lucruri și totuși nu-și ating ținta.

Mai departe, cine s-a pronunțat asupra unui lucru oarecare s-a pronunțat oarecum asupra multor alora, deoarece dintr-o propoziție rezultă cu necesitate mai multe consecințe. De exemplu, cine a spus că cutare lucru este un om, a spus totodată că este un animal, că este însuflețit, că merge pe două picioare, că este capabil de înțelegere și de știință<sup>196</sup>. În acest chip, dacă este respinsă una din consecințele ei, este respinsă și propoziția de la început. Trebuie să ne ferim de a înlocui subiectul cu unul mai greu<sup>197</sup>. Căci uneori este mai ușor de respins consecința, alteori este mai ușor de respins propoziția însăși.

<sup>191</sup> Celălalt este cel ce răspunde.

<sup>192</sup> Pasajul este dificil. Inducția, adică generalizarea afirmației respondentului, urmărește să respingă această afirmație, fiindcă genul speciilor nu o admite.

<sup>193</sup> Dacă deplasarea discuției are numai o necesitate aparentă, procedeul poate avea totuși o oarecare utilitate pentru desfășurarea discuției.

<sup>194</sup> Cazul al treilea: procedeul nu e necesar nici în realitate, nici în aparență.

<sup>195</sup> Cazul ultim este deplasarea discuției, recurgerea la argumente străine de chestiune, fără nici o necesitate reală sau aparentă. Dialectica va evita de a se folosi de acest ultim procedeu.

<sup>196</sup> Înțelegere, intelect (νοῦς) și știință (ἐπιστήμη).

<sup>197</sup> Firește, când atacăm o afirmație.

## 6

## &lt;Felurite locuri comune&gt;

Dacă unui subiect îi aparține cu necesitate numai unul din cele două atribute contrare (de exemplu, omului îi aparține în mod necesar boala sau sănătatea), și dacă putem dovedi ușor că îi aparține sau nu-i aparține unul, atunci vom putea dovedi la fel și în ce-l privește pe celălalt<sup>198</sup>. Acest loc comun este valabil pentru amândouă cazurile, pentru stabilire și pentru respingere. Dacă am arătat că subiectului îi aparține unul din atribute, prin aceasta am arătat că celălalt nu-i aparține; tot așa dacă am arătat că unul din atribute nu-i aparține, prin aceasta am arătat că îi aparține celălalt. Este deci evident că locul comun servește pentru amândouă cazurile.

Obținem un alt loc comun, dacă atacăm adversarul, luînd noțiunea ad litteram, accentuînd că este mai potrivit să luăm noțiunea în acest fel decît în accepția obișnuită<sup>199</sup>. De exemplu, termenul „curajos” (εὐψυχος) nu înseamnă „omul curajos”, cum se înțelege acum, ci „omul cu suflet bun”, și tot „omul care are o bună speranță” (εὐελπις) este „omul care speră lucruri bune”, și „fericitul” (εὐδαίμων) este omul al cărui geniu (δαίμων) este virtuos<sup>200</sup>, în felul lui Xenocrate<sup>201</sup>, care numește fericit pe acel care are un suflet virtuos, căci acesta este geniu (δαίμων) omului.

<sup>198</sup> Întreg capitolul se ocupă de locurile comune ale accidentului, fără o legătură sistematică între ele. Primul loc comun se referă la contrarii care aparțin aceluiași subiect. Dacă dovedim că un contrar, de exemplu sănătatea, îi aparține, putem dovedi tot atât de ușor că nu-i aparține, și invers.

<sup>199</sup> Aristotel trece la alt loc comun fără nici o legătură cu cel precedent: jocul pe două sensuri, cel literal, etimologic, și cel obișnuit, ca de exemplu în εὐψυχος, care la origine înseamnă „om cu suflet bun” și curent înseamnă „om curajos”.

<sup>200</sup> Alte două exemple de diferențe între sensul original și sensul obișnuit de mai tirziu. Interesantă este etimologia lui εὐδαίμων, care la origine înseamnă geniu, spirit (δαίμων), bun și a ajuns să însemne „om fericit”.

<sup>201</sup> Platonician, conșcolar și prieten al lui Aristotel, susținea că daimon-ul este sufletul fiecăruia și sufletul bun este sufletul virtuos și deci fericit. Subtilitatea etimologiei este intraductibilă.

112 b) Deoarece unele lucruri sînt necesare, altele frecvente, iar altele întîmplătoare, producem un loc comun pentru atacarea noastră dacă luăm necesarul drept frecvent și frecventul (fie el însuși, fie contrarul său) drept necesar<sup>202</sup>. Dacă luăm necesarul drept frecvent, este evident că spunem prin aceasta că el nu aparține tuturor cazurilor. Dar cum el aparține tuturor cazurilor, am făcut o eroare. Și, invers, dacă luăm frecventul drept necesar, de asemenea am făcut o eroare. Căci atribuim tuturor cazurilor ceea ce nu le aparține tuturor. Tot așa, dacă luăm drept necesar contrarul frecventului, căci contrarul frecventului este rarul, cum, de exemplu, oamenii sînt în cele mai multe cazuri răi și numai rareori buni. De aceea am comis o eroare grosolană dacă am spus că oamenii sînt cu necesitate buni. Același lucru este valabil dacă luăm întîmplătorul drept necesar sau frecventul. Căci întîmplarea nu este nici necesară, nici frecventă. Dacă nu s-a făcut deosebirea dintre frecvent și necesar și ne aflăm în fața unui lucru care se întîmplă frecvent, se poate purta discuția<sup>203</sup> ca și cum lucrul ar fi necesar. Astfel, de exemplu, dacă s-a spus, fără a face distincții, că dezmoșteniții sînt răi, s-ar putea discuta ca și cum s-ar fi admis că cu necesitate ei ar fi așa<sup>204</sup>.

Mai departe, să fim cu băgare de seamă dacă nu cumva s-a admis că un lucru este propriul său accident, fiindcă are un alt nume decît accidentul<sup>205</sup>, așa cum Prodicos a împărțit plăcerile în: bucurie, delectare și mulțumire.

<sup>202</sup> Noul loc comun, de asemenea fără legătură cu celelalte, se referă la confundarea, în discuție, de către respondent a celor trei feluri de procese admise de Aristotel: necesarul, frecventul și întîmplătorul. Frecventul plutește între cele două extreme, apropiindu-se cînd de unul, cînd de celălalt.

<sup>203</sup> Pentru a respinge.

<sup>204</sup> Copiii dezmoșteniți sînt considerați ca răi și ingrăți. Există totuși excepții. Se spune că Temistocle era un asemenea copil.

<sup>205</sup> Un nou loc comun, destul de curios, este lucrul care devine propriul său accident, cum se întîmplă cînd, folosindu-ne de elasticitatea limbajului, numim unul și același lucru în diferite feluri, ca și cum el ar avea mai multe proprietăți (accidente). În realitate, vorbim diferit de unul și același lucru. Aristotel ilustrează locul comun prin clasificarea plăcerii (ἡδονή) în bucurie (χάρρα), delectare (τέρψις) și mulțumire (εὐφροσύνη). Clasificarea este atribuită sofistului Prodicos, cunoscut prin talentul său de a diferenția nuanțele.



Toate acestea sînt nume pentru unul și același lucru : plăcerea. Dacă spunem că *bucuria* este un accident *al mulțumirii*, trebuie să admitem că lucrul este propriul său accident.

## 7

«Locuri comune privitoare la contrarii»

Deoarece contrarii<sup>206</sup> pot fi uniți între ei în șase feluri, dar numai patru din ei<sup>207</sup> dau o contrarietate, trebuie să aplicăm contrarii în măsura în care ei pot fi de folos pentru stabilirea sau respingerea unei teze. Este clar că contrarii se unesc în șase feluri. În adevăr, sau fiecare din cele două atribute contrare se va uni cu fiecare din cele două subiecte contrare, și anume în două feluri, de exemplu, „a face bine prietenilor” și „a face rău dușmanilor”, sau invers, „a face rău prietenilor” și „a face bine dușmanilor”. Sau, mai departe, cele două atribute contrare se unesc cu un singur subiect, și anume în două feluri, de exemplu, „a face bine prietenilor” și „a face rău prietenilor” sau „a face bine dușmanilor” și „a face rău dușmanilor”. Sau, în sfîrșit, unim unul din atributele contrare cu fiecare din subiectele contrare, și anume în două feluri, de exemplu, „a face bine prietenilor” și „a face bine dușmanilor” sau

<sup>206</sup> Capitolul acesta este consacrat dialecticii contrariilor, o temă obișnuită nu numai a raționamentului dialectic, dar și a raționamentului în general. Aristotel a cercetat opoziția contrariilor în *Despre interpretare*, cap. 14, iar contrarii în *Categoriile*, cap. 11, *Metafizica* V( $\Delta$ ), 10 și X(I), 4. Noțiunile contrare servesc ușor, prin caracterul lor formal, argumentării de stabilire sau de respingere a unei teze.

<sup>207</sup> Dacă luăm două subiecte contrare și două atribute contrare lor, obținem șase combinații, din care numai patru sînt valabile, adică dau naștere unei contrarietăți. Se va vedea îndată diagrama lor.

113 a „a face rău prietenilor” și „a face rău dușmanilor”<sup>208</sup>. Primele două uniri mai sus numite nu constituie o contrarietate, așadar, „a face bine prietenilor” și „a face rău dușmanilor” nu sînt contrarii, fiindcă amîndouă sînt de dorit și rezultă din aceeași atitudine morală<sup>209</sup>. De asemenea, „a face rău prietenilor” și „a face bine dușmanilor” nu sînt contrarii, fiindcă amîndouă sînt deopotrivă de evitat și rezultă din aceeași atitudine morală. Căci un lucru care este de evitat nu este contrar altui lucru care de asemenea trebuie evitat, afară numai dacă unul nu exprimă un exces, iar celălalt o lipsă. Căci și excesul și lipsa se întîlnesc la lucrurile de evitat<sup>210</sup>.

Dimpotrivă, celelalte patru uniri constituie contrarii. „A face bine prietenilor” este contrarul lui „a face rău prietenilor”, căci aceasta rezultă dintr-o atitudine morală contrară. Tot așa se întîmplă și cu celelalte uniri. În fiecare unire, un lucru este de dorit, celălalt — de evitat, iar unul rezultă dintr-o bună atitudine morală, celălalt — dintr-o rea atitudine morală. Din cele spuse se vede clar că unul și același lucru are mai multe contrarii. „A face bine priete-

<sup>208</sup> Să luăm două subiecte contrare : *prieteni* (a) și *dușmani* (b), precum și două atribute contrare : „a face bine” (c) și „a face rău” (d). Obținem patru propoziții :

- A face bine prietenilor (ac).
- A face rău prietenilor (ad).
- A face bine dușmanilor (bc).
- A face rău dușmanilor (bd).

Aceste propoziții se combină în șase feluri, din care numai patru dau contrarietăți :

- 1) A face bine prietenilor (ac) și a face rău dușmanilor (bd).
- 2) A face rău prietenilor (ad) și a face bine dușmanilor (bc).
- 3) A face bine prietenilor (ac) și a face rău prietenilor (ad).
- 4) A face bine dușmanilor (bc) și a face rău dușmanilor (bd).
- 5) A face bine prietenilor (ac) și a face bine dușmanilor (bc).
- 6) A face rău prietenilor (ad) și a face rău dușmanilor (bd).

Primele două combinații nu dau naștere la contrarietate, fiindcă există simetrie în sentimente, în ethos : fac bine unora și rău celorlalți, adică exprimă contrarii despre contrarii. Într-un caz sentimentul este de dorit, în alt caz este de evitat. Contrarietatea se manifestă în celelalte patru. Sub numerele 3 și 4 spunem lucruri contrare despre aceleași : sub numerele 5 și 6 spunem același lucru despre contrarii.

<sup>209</sup> Atitudine morală, *ethos* (ἦθος).

<sup>210</sup> În etica aristotelică, excesul (ὑπερβολή) și lipsa (ἐνδεα) sînt extremele ce trebuie evitate ca fiind vicii. Virtutea se află la mijloc (μεσότης). Între a fi risipitor și a fi avar, amîndouă vicii, stă virtutea generozității.

nilor" are drept contrar atît „a face bine duşmanilor", cît şi „a face rău prietenilor". Tot aşa, dacă privim lucrurile în acelaşi fel, vom constata că în fiecare din celelalte enunţări există doi opuşi. Deci din cei doi opuşi vom alege în fiecare caz pe acela care este util pentru atacarea tezei<sup>211</sup>.

Mai departe, dacă accidentul unui lucru are un contrar, trebuie să cercetăm dacă acest contrar aparţine subiectului căruia trebuie să aparţină accidentul în chestiune. Dacă acesta îi aparţine, nu poate aparţine subiectului contrarului lui, căci este imposibil ca aceluiasi subiect să-i aparţină în acelaşi timp contrarii<sup>212</sup>.

Este însă de văzut dacă s-a spus vreodată despre un lucru că lui, dacă este real, trebuie să-i aparţină contrarii<sup>213</sup>. Să luăm, de exemplu, afirmaţia că Ideile se află în noi. Va rezulta că ele sînt în acelaşi timp în mişcare şi în repaus, că sînt în acelaşi timp sensibile şi inteligibile. În adevăr, pentru cei care admit existenţa Ideilor, acestea par că sînt în repaus şi inteligibile. Dar dacă ele sînt în noi, este imposibil ca ideile să nu se mişte. Căci dacă noi sîntem în mişcare, cu necesitate se mişcă tot ce se află în noi. Este de asemenea evident că ideile sînt sensibile, dacă se află în noi, căci forma din fiecare individ este cunoscută prin simţul văzului.

Tot aşa, dacă s-a atribuit unui subiect un accident care posedă un contrar, trebuie să cercetăm dacă acest subiect este tot aşa de receptiv pentru contrar, fiindcă

<sup>211</sup> În chipul acesta se va ataca teza : din cei doi contrari ai unui lucru vom alege pe cel care ajută argumentarea.

<sup>212</sup> Aristotel crede că, formal, dacă ştim că un contrar aparţine unui subiect, ştim că nu-i poate aparţine celălalt contrar. Este un loc comun elementar al apartenenţei contrariilor.

<sup>213</sup> Noul loc comun discută aparenţa că unul şi acelaşi lucru posedă atribute contrare. Aristotel aduce, cu acest prilej, o bună obiecţie teoriei platonice, potrivit căreia „Ideile" sînt în noi, adică sînt înnăscute şi noi nu facem decît să ni le reamintim. Dacă Ideile sînt „eterne", adică neschim-bătoare, „în noi" ele se mişcă, cum ne mişcăm şi noi. „În noi" sînt — după Aristotel — senzaţiile, care ne dau „formele" lucrurilor prin organele senzoriale. Deci „formele" sau „Ideile" sînt sensibile, în lucruri, nu transcendentale lor.

113 b același subiect poate primi contrari<sup>214</sup>. Astfel, dacă s-a susținut că ura urmează mîniei, ura trebuie să fie localizată în partea irascibilă<sup>215</sup> a sufletului, unde se află și mînia. După aceea trebuie să cercetăm dacă și contrara urii, iubirea, este localizată tot în partea irascibilă. Dacă nu este așa, ci iubirea e aceea care se află localizată în partea apetitivă, atunci ura nu va urma mîniei. Tot așa se prezintă lucrurile dacă se susține că partea apetitivă a sufletului este neștiutoare. În adevăr, dacă acea parte ar fi capabilă de neștiință, ar trebui să fie capabilă și de știință, ceea ce nu se admite, anume că partea apetitivă este capabilă de știință.

Așadar, dacă ne-am luat sarcina de a respinge o teză, trebuie să aplicăm acest loc comun în chipul arătat. Dimpotrivă, dacă trebuie să stabilim o teză, nu putem aplica acest loc comun pentru a arăta că accidentul aparține subiectului, ci numai pentru a arăta că accidentul poate să-i aparțină. Dacă am arătat că subiectul nu este capabil să primească contrarul, prin aceasta am arătat că accidentul nu-i aparține, nici nu poate să-i aparțină. Dar dacă am arătat că contrarul îi aparține subiectului sau că acesta este capabil să-l primească, prin aceasta încă nu am arătat că îi aparține accidentul. Cel mult am arătat că accidentul poate să-i aparțină.

---

<sup>214</sup> Noul loc comun discută o chestiune strins legată de natura accidentului sau contingentului. Accidentul este ceea ce poate fi altfel decît este, deci este ceea ce poate să aparțină unei substanțe tot așa de bine ca și să nu-i aparțină. În ce măsură este susceptibilă o substanță de a primi contrarul, aceasta trebuie să fie o preocupare a dialecticianului.

<sup>215</sup> Aristotel admite, ca și Platon, „părți” ale sufletului cu localizări distincte. Partea irascibilă (θυμοειδές) este superioară părții apetitive (ἐπιθυμητικόν). Ura este localizată în prima, iubirea (φίλια) – în cea de-a doua. Deci ura și iubirea nu se opun. Dacă știința se află în partea superioară a sufletului, în inteligență (διανοητικόν), neștiința nu se află în partea apetitivă, ci tot în inteligență.

## 8

*«Locuri comune privilegiate la cele patru feluri de opoziții»*

Deoarece există patru feluri de opoziții<sup>216</sup>, să vedem ce urmează din opoziția contradictorie a termenilor, dacă răsturnăm ordinea lor, fie că este vorba de respingere, fie că este vorba de stabilire<sup>217</sup>. Vom descoperi acest fel de argumente prin metoda inducției; de exemplu, „dacă omul este un animal, ceea ce nu este animal nu este om”. Și tot așa în toate cazurile de contradicție. În cazul de față, consecuția are loc prin răsturnarea termenilor: omului îi urmează animal, dar non-omului nu-i urmează non-animal, ci, invers, non-animalului îi urmează non-omul. În toate exemplele trebuie să postulăm același procedeu. Bunăoară, trebuie să spunem: „dacă binele este plăcut, atunci neplăcutul nu este bun”. Dacă această propoziție din urmă nu este adevărată, nici prima nu este adevărată<sup>218</sup>. Tot așa, „dacă neplăcutul nu este bun,

<sup>216</sup> În capitolul precedent Aristotel s-a ocupat de contrari, întrucât ei formează o serie de locuri comune. În acest capitol, el cercetează locurile comune ale opoziției în genere, sub cele patru forme, pe care le-a formulat la începutul capitolului precedent: contradicție, contrarietate, privație (posesie) și relație (vezi și *Categorii* 10). Se ia în cercetare întâi opoziția contradictorie.

<sup>217</sup> Aristotel cercetează ce anume rezultă din consecuția termenilor, adică a subiectului și predicatului, dacă răsturnăm ordinea lor, fie pentru a stabili, fie pentru a respinge o teză. Și aici metoda întrebuintată este inducția. Să luăm o opoziție contradictorie în care consecuția este directă, adică subiectele și predicatul celor două propoziții corespund: „virtutea este binele, deci viciul este răul”. Nu de această opoziție este vorba în acest pasaj, ci de opoziția inversată (convertită), în care subiectul primei propoziții devine predicatul celei de-a doua, iar predicatul primei — subiectul celei de-a doua; de exemplu, „dacă virtutea este binele, non-binele nu este virtute” sau „dacă omul este un animal, non-animalul nu este om”. Astfel teza este respinsă. În cazul de față, afirmația este adevărată și de aceea negația inversată este adevărată. Dar teza poate fi stabilită dacă negația fiind adevărată, și afirmația inversată este adevărată; de exemplu, „dacă non-animalul nu este om, atunci omul este animal”. Adevărul primei propoziții atrage adevărul celei ce urmează.

<sup>218</sup> Noul exemplu ilustrează încă mai bine consecuția termenilor contradictorii. Putem respinge în chipul următor teza: „binele este plăcutul”. Să luăm contradicția inversată: „dacă binele este plăcut, atunci neplăcutul nu este bun”. Dacă contestăm propoziția din urmă, deoarece nu tot ce este neplăcut nu este bun, teza este respinsă, deci nu este nici ea adevărată. Tot așa și invers, „dacă neplăcutul nu este bun” este adevărat, se restabilește teza „binele este plăcut”.

atunci binele este plăcut". Se vede clar că consecuția potrivit contradicției este valabilă pentru amîndouă scopurile, dacă se face invers.

Trecînd acum la contrarietate<sup>219</sup>, trebuie să cercetăm dacă — fie în respingerea, fie în stabilirea tezei — contrariilor le urmează contrarii, fie că cei doi termeni nu-și schimbă locul, fie că sînt convertiți. Și de data aceasta trebuie să ne servim de inducție, cît cere nevoia argumentării. Astfel obținem o consecuție directă, de exemplu, la curaj și lașitate, căci curajului îi urmează virtutea și lașității — viciul; primului termen îi urmează ceea ce este de dorit, celui de-al doilea — ceea ce este de evitat. Și la aceste două calificări din urmă rămîne valabilă consecuția directă. Căci ceea ce este de dorit este contrarul lui ceea ce este de evitat. Și tot așa, în celelalte cazuri<sup>220</sup>.

Dimpotrivă, în alte cazuri consecuția este inversă<sup>221</sup>. Așa, de exemplu, bunei stări a organismului îi urmează sănătatea, dar relei stări a organismului nu-i urmează boala, ci bolii îi urmează reaua stare a organismului<sup>222</sup>. În toate aceste cazuri este evident că consecuția este inversă. Totuși, consecuția inversă este rară la contrarii, frecventă este consecuția directă. Dacă contrarului nu-i urmează contrarul, nici direct, nici invers, este de la sine înțeles că, în discuția purtată, unul din termeni nu urmează celuilalt<sup>223</sup>. Dar dacă, fiind dați contrarii, unul

<sup>219</sup> Și aici este vorba de contrarietatea subiectului și predicatului. Procedeu pentru a dovedi respingerea sau stabilirea tezei este același ca și cel aplicat la contradicție, fie că termenii sînt sau nu inversați (convertiți). Și de data aceasta se face apel la inducție.

<sup>220</sup> În consecuția directă, subiectul și predicatul își mențin locul respectiv, deci nu sînt convertiți. „Dacă curajului îi urmează virtutea”, adică dacă curajul este virtute, atunci „lașității îi urmează viciul”, adică lașitatea este un viciu. Este un exemplu de consecuție directă, care stabilește teza.

<sup>221</sup> Adică subiectul și predicatul sînt convertiți.

<sup>222</sup> Buna stare a organismului (εὐεξία) și reaua stare a organismului (καχεξία). Exemplul este o consecuție indirectă, care de asemenea stabilește teza. Putem avea o rea stare a organismului, de exemplu, o migrenă, fără a fi bolnav. Dacă sănătatea este o noțiune mai largă decît buna stare a organismului, ea este predicatul primeia, dar dacă boala este o noțiune mai îngustă decît reaua stare a organismului, se înțelege că boala va avea ca predicat reaua stare a organismului, adică reaua stare a organismului va urma bolii.

<sup>223</sup> Cazuri de consecuție directă sau inversă pentru respingerea tezei.

urmează celuilalt, atunci cu necesitate contrarii originari urmează unul altuia<sup>224</sup>.

Cele constatate la contrarii se aplică și la privație și posesie, cu deosebire că la privație nu există consecuție inversă, ci totdeauna directă; de exemplu, vederii îi urmează senzația, orbirii îi urmează lipsa de senzație<sup>225</sup>. Senzația și lipsa de senzație se opun ca posesie și privație, căci una din determinări este o posesie, cealaltă este o privație.

Cazul relativilor va fi cercetat ca și acel al posesiei și privației, fiindcă și la relativi este valabilă consecuția directă; de exemplu, dacă triplul este un multiplu, treimea este o fracție, așa încît triplul este față de treime ca multiplul față de fracție<sup>226</sup>. Tot așa, dacă știința este o concepere, obiectul științei este obiectul conceperii, iar dacă vederea este o senzație, obiectul vederii este obiectul senzației<sup>227</sup>. Se ridică însă o obiecție<sup>228</sup>: consecuția la relativi nu are loc necesar, așa cum s-a susținut. Căci obiectul senzației este obiectul științei, dar senzația nu este știință. Obiecția nu pare a fi adevărată. Ce e drept, mulți susțin că nu există știință despre obiectul senzației<sup>229</sup>. În schimb, pe temeiul locului comun cercetat,

<sup>224</sup> Cazuri de stabilire a tezei în consecuția directă sau inversă.

<sup>225</sup> La privație-posesie consecuția este numai directă, adică privației îi urmează o privație și posesiei, o posesie. Posesiei vederii îi urmează senzația ( $\alpha\lambda\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ), iar lipsei de vedere (orbirii) îi urmează lipsa de senzație ( $\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\theta\epsilon\sigma\iota\alpha$ ), nu și invers; lipsei de senzație nu-i urmează lipsa organului vederii.

<sup>226</sup> Opoziția relativilor este aceeași ca și la privație-posesie: consecuția lor este directă. Dacă triplul ( $3/1$ ) este un multiplu, treimea ( $1/3$ ) este o fracție, deci triplul este față de treime ca multiplul față de fracție.

<sup>227</sup> Aristotel aduce noi exemple de opoziție a relativilor cu consecuție directă. Dacă știința și obiectul ei sînt relativi (știința este a unui obiect), tot așa conceperea ( $\acute{\upsilon}\pi\acute{o}\lambda\eta\psi\iota\varsigma$ ) și obiectul ei, deoarece știința este o specie a conceperii, cealaltă fiind opinia.

<sup>228</sup> Obiecția ( $\acute{\epsilon}\nu\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ ).

<sup>229</sup> Aristotel discută obiecția că consecuția relativilor nu este necesară. De exemplu, obiectul senzației este obiectul științei, dar senzația nu este știință. Însuși Aristotel repetă că senzația nu este știință, deși el, spre deosebire de Platon, face din senzație începutul științei.

putem dovedi nu mai puțin contrarul, anume că obiectul senzației nu este obiectul științei, întrucît nici senzația nu este știință<sup>230</sup>.

## 9

*<Locuri comune despre termeni înrudiți și derivați etc.>*

Mergînd mai departe, să luăm seama la termenii înrudiți<sup>231</sup> și la termenii derivați<sup>232</sup>, atît la respingerea, cît și la stabilirea unei teze<sup>233</sup>. Termeni înrudiți sînt, de exemplu, fapta dreaptă și omul drept — cu dreptatea, fapta curajoasă și omul curajos — cu curajul. Tot așa lucrurile care produc ceva și conservă sînt înrudite cu lucrurile pe care le produc și le conservă; ca, de exemplu, cele sănătoase — cu sănătatea, iar cele ce ajută la buna stare a organismului — cu buna stare a organismului. Și așa mai departe. — Cum aceștia sînt numiți de obicei termeni înrudiți, derivați sînt denumiți, de exemplu, termenii: „în chip drept” (*δικαιως*), „în chip curajos” (*ἀνδρειως*), „în chip sănătos” (*ὕγιεινως*) și tot ce va fi format în același fel. Apare însă că termenii derivați sînt și termeni înrudiți<sup>234</sup>, ca, de exemplu, „în chip drept” față de „dreptate”, „în chip curajos” față de „curaj” (*ἀνδρεία*), dar termeni înrudiți sînt acei

<sup>230</sup> Totuși, locul comun al relativilor poate fi utilizat în alt sens: dacă senzația nu este știință, nici obiectul senzației nu este obiectul științei. Firește, este vorba de senzația ca atare, senzația privită în sine, nu ca o treaptă a științei.

<sup>231</sup> Termenii înrudiți — în grecește *συστοιχία* — sînt termenii ce formează o serie pe baza înrudirii. S-a tradus termenul grec și prin „coordonati” sau „conjugați”. „Înrudirea” explică motivul conexării sau coordonării lor. Exemplele de mai jos ilustrează înrudirea lor.

<sup>232</sup> „Derivați” (*πρώσεις*) are un înțeles asemănător, accentuînd derivarea unuia din altul.

<sup>233</sup> Locul comun, de care Aristotel se ocupă în acest capitol, se aplică la cele două specii de termeni (înruđiți și derivați), priviți însă tot sub aspectul contrarietății. Dacă un termen înrudit cu predicatul tezei este afirmat sau negat despre subiectul înrudit cu subiectul tezei, predicatul tezei va fi afirmat sau negat despre subiectul tezei.

<sup>234</sup> Termenii derivați fac parte din termenii înrudiți sau în serie. Adverbele se inserează alături de adjective și substantive.



care aparțin aceleiași serii, ca „dreptate”, „om drept”, „faptă dreaptă”, „în chip drept”.

Dacă unul dintre termenii care aparțin aceleiași serii se dovedește că este, de exemplu, „bun” și „lăudabil”, evident că și celelalte se dovedesc a fi la fel. Dacă, de exemplu, „dreptatea” se numără printre lucrurile „lăudabile”, se vor număra printre lucrurile lăudabile și „omul drept”, „fapta dreaptă” și „în chip drept”. Atunci vom spune că „în chip drept” este și „în chip lăudabil”, căci „în chip lăudabil” derivă din „lăudabil”, după aceeași derivație ca „în chip drept” din „dreptate”. 114 b

Trebuie să luăm în considerație nu numai termenii înrudiți, ci și contrarii lor<sup>235</sup>. Astfel, de exemplu, dacă binele nu este cu necesitate plăcut, răul nu este cu necesitate neplăcut, sau dacă răul este cu necesitate neplăcut, binele este cu necesitate plăcut. Tot așa, dacă dreptatea este o știință, nedreptatea este o ignoranță<sup>236</sup>, iar dacă „în chip drept” este „în chip știutor” și „în chip priceput”<sup>237</sup>, atunci „în chip nedrept” este „în chip neștiutor” și „în chip nepriceput”. Dacă această situație din urmă nu este valabilă, nu este valabilă nici cea dintâi, ca în exemplul de mai sus. Căci s-ar putea spune mai degrabă că „în chip nedrept” aduce mai mult cu „în chip priceput” decît cu „în chip nepriceput”<sup>238</sup>. Dar acest loc comun a fost tratat mai înainte la consecuțiile contrariilor, întrucît acum nu facem altceva decît să spunem că contrarii predicatului urmează contrariilor subiectului<sup>239</sup>.

Mai departe, vom cerceta nașterea și distrugerea lucrurilor ca și cauzele care produc nașterea și distrugerea lor, fie că este vorba de respingerea, fie că este vorba de stabilirea unei teze<sup>240</sup>.

<sup>235</sup> De la pitagoreici, filozofia greacă a obișnuit să pună față în față serii de termeni contrari, de exemplu, determinat — nedeterminat, finit — infinit, fără soț — cu soț etc.

<sup>236</sup> Socrate considera omul nedrept ca pe un ignorant.

<sup>237</sup> Sau „cu experiență” (*ἐμπειρως*).

<sup>238</sup> Aristotel nu este de acord cu Socrate și Platon că omul rău este un ignorant, ci mai degrabă crede că este un om știutor sau experimentat, fiindcă faptele rele obișnuiesc să aducă *nemişlocit avantaje* și *satisfacții*, chiar dacă mai tirziu consecințele lor vor fi neplăcute și dezavantajoase.

<sup>239</sup> Mai simplu exprimat: contrarii urmează contrariilor.

<sup>240</sup> Un loc comun scos tot din contrarii (naștere și distrugere), aplicabil deopotrivă la stabilirea și la respingerea tezelor.

Dacă nașterea lucrurilor este bună, și lucrurile ce se nasc sînt bune, iar dacă lucrurile sînt bune și nașterea lor este bună. Dimpotrivă, dacă nașterea lucrurilor este rea și lucrurile vor fi rele [iar dacă lucrurile sînt rele și nașterea lor este rea]<sup>241</sup>. La distrugere situația este răsturnată: dacă distrugerea lucrurilor este bună, lucrurile însele sînt rele, iar dacă distrugerea este rea, lucrurile sînt bune. Același argument este valabil și despre cauzele ce produc sau distrug lucrurile. Dacă ceea ce produce lucrurile este bun, și lucrurile sînt bune, iar dacă ceea ce distruge lucrurile este bun, lucrurile însele sînt rele.

## 10

*«Locuri comune aplicabile la asemănarea lucrurilor»*

Să cercetăm mai departe lucrurile ce se aseamănă cu subiectul dat și să vedem dacă ele se comportă asemănător. Așa, de exemplu, să vedem dacă, precum există o știință una și aceeași despre mai multe obiecte, există și o opinie una și aceeași despre mai multe obiecte<sup>242</sup>, și dacă, precum a dispune de vedere este a vedea, tot așa a dispune de auz este a auzi. Același lucru este valabil în celelalte cazuri, atît despre cele reale, cît și despre cele aparente. Acest loc comun poate fi întrebuițat în amîndouă scopurile<sup>243</sup>. Căci, dacă se comportă într-un fel față de unul din termenii asemănători, se comportă tot așa față de ceilalți termeni asemănători, iar dacă nu se comportă într-un fel față de unul din termenii asemănători, nu se comportă tot așa față de ceilalți.

Să cercetăm, de asemenea, dacă ceva se comportă în același fel față de un caz și față de mai multe cazuri<sup>244</sup>. Căci uneori este dezacord în această privință. Așa, de

<sup>241</sup> Se pare că acest text, între paranteze, este interpolat.

<sup>242</sup> Aristotel recunoaște aici asemănarea dintre ἐπιστήμη (știință) și δόξα (opinie). Și în alte opere se constată trecerea de la δόξα la ἐπιστήμη, cu toată deosebirea lor. Se știe că în cazul asemănărilor trebuie să ținem seama și de diferențe, care pot fi numeroase.

<sup>243</sup> Pentru stabilirea și respingerea tezelor.

<sup>244</sup> Un alt loc comun referitor la aspectul „mai mult sau mai puțin” este „un caz sau mai multe cazuri”.

exemplu, dacă a cunoaște este a gândi, atunci a cunoaște multe lucruri este a gândi multe lucruri. Dar această enunțare nu este adevărată, căci putem cunoaște multe lucruri, dar nu putem gândi mai multe lucruri<sup>245</sup>. Dacă afirmația din urmă nu este adevărată, nu este adevărată nici cea dintâi, acea valabilă pentru un singur lucru, anume că a cunoaște este a gândi.

Un alt punct de vedere se referă la mai mult și la mai puțin. În această privință, obținem patru locuri comune. Unul din locuri susține că mai multul urmează mai multului; de exemplu, dacă plăcerea este un bine, atunci mai multă plăcere este un bine mai mare, și dacă a face o nedreptate este un rău, atunci a face o mai mare nedreptate este un rău mai mare. Acest loc poate fi întrebuințat pentru amîndouă scopurile<sup>246</sup>, căci, dacă creșterii subiectului îi urmează creșterea accidentului, este de la sine înțeles că accidentul aparține subiectului, iar dacă nu-i urmează, accidentul nu aparține subiectului. Trebuie să dovedim aceasta pe cale inductivă<sup>247</sup>.

115 a

Un alt loc comun este următorul. Ori de câte ori se enunță unul și același atribut despre două subiecte, se aplică regula aceasta : dacă nu aparține subiectului căruia pare că-i aparține mai mult, atunci nu-i aparține nici subiectului căruia pare că-i aparține mai puțin<sup>248</sup>. Dimpotrivă, dacă atributul îi aparține celui căruia pare că-i aparține mai puțin, atunci îi aparține și celui căruia pare că-i aparține mai mult<sup>249</sup>.

Mai mult, ori de câte ori se enunță două atribute despre același subiect, se aplică regula aceasta : dacă atributul

<sup>245</sup> Adăugăm : „în același timp”. Putem cunoaște mai multe lucruri deodată, fiindcă cunoașterea (*ἐπιστασθαί*) este o *dispoziție* (*διδθεσις*), dar nu putem gândi (*διανοεσθαί*) mai multe lucruri deodată, fiindcă gândirea este *un act*.

<sup>246</sup> Pentru stabilire și respingere.

<sup>247</sup> Același apel la inducție, la adunarea faptelor particulare pentru a justifica o regulă generală.

<sup>248</sup> Exemplu : dacă domnitorul nu poartă buzduganul, deși lui i se cuvine, nu-l poartă nici boierul.

<sup>249</sup> Dacă boierul poartă buzduganul, deși lui i se cuvine mai puțin, cu atât mai mult îl poartă domnitorul. S-a cercetat cazul unui predicat care pare că aparține mai mult sau mai puțin la două subiecte ; urmează cazul în care două predicate par să aparțină cînd mai mult, cînd mai puțin, aceluiași subiect.

care pare că-i aparține mai mult nu-i aparține, atunci nu-i aparține nici atributul care pare că-i aparține mai puțin<sup>250</sup>. Dimpotrivă, dacă îi aparține atributul care pare că-i aparține mai puțin, atunci îi aparține și atributul care pare că-i aparține mai mult<sup>251</sup>.

Tot așa, ori de câte ori se enunță două atribute despre două subiecte, se aplică regula aceasta: dacă unuia din subiecte nu-i aparține atributul care pare că-i aparține mai mult, atunci nici celălalt atribut nu aparține celuilalt subiect<sup>252</sup>; dar dacă unuia din subiecte îi aparține atributul ce pare că îi aparține mai puțin, atunci și celălalt atribut aparține celuilalt subiect<sup>253</sup>.

Mai departe, din împrejurarea că un atribut aparține sau pare că aparține în același grad unui subiect, putem trage concluzii în trei feluri, ca și în cele trei locuri comune relative la mai mult, cercetate mai înainte. Ori de câte ori unul și același atribut aparține sau pare că aparține în același grad la două subiecte, dacă nu aparține unui subiect, nu-i aparține nici celuilalt<sup>254</sup>, dar dacă aparține unuia, îi aparține și celuilalt<sup>255</sup>.

Ori de câte ori două atribute aparțin în același grad aceluiași subiect, se aplică regula aceasta: dacă un atribut nu aparține subiectului, nu-i aparține nici celălalt<sup>256</sup>, dar dacă îi aparține unul, îi aparține și celălalt<sup>257</sup>. Se aplică aceeași regulă, ori de câte ori două predicate aparțin în același grad la două subiecte: dacă unul din predicate

<sup>250</sup> „Eminescu este mai mult poet decît filozof”. Dacă nu este poet, nu este nici filozof.

<sup>251</sup> „Eminescu este filozof, deci este cu atît mai mult poet”.

<sup>252</sup> Exemplu: „dacă pe om îl face fericit mai mult sănătatea decît averea, dacă, acum, nu-l face fericit sănătatea, nu-l face fericit nici averea”.

<sup>253</sup> Exemplu: „dacă V. Conta a fost filozof mai mult decît a fost poet Samson Bodnărescu” și „dacă Bodnărescu a fost poet, cu atît mai mult Conta a fost filozof”.

<sup>254</sup> „Dacă Alecsandri și Eminescu sînt poeți în același grad, dar dacă unul nu este poet, nu este nici celălalt”.

<sup>255</sup> „Dacă unul este poet, este și celălalt”. Exemplele sînt de neapartenență sau de apartenență, în același grad, a aceluiași predicat la două subiecte.

<sup>256</sup> „Eminescu a fost deopotrivă poet și filozof; n-a fost însă filozof, deci n-a fost nici poet”.

<sup>257</sup> „Eminescu a fost filozof, deci a fost deopotrivă poet”.

nu aparține unuia din subiecte, nici celălalt predicat nu aparține celui alt subiect<sup>258</sup>, dar dacă unul din predicate aparține unuia din subiecte, și celălalt predicat aparține celui alt subiect<sup>259</sup>.

## 11

<Locuri comune despre termeni adăugați și caracterele ce rezultă>

Putem argumenta pe baza locului comun despre mai mult și mai puțin, ca și acelaia despre asemănare în cîte feluri am arătat<sup>260</sup>. Putem argumenta mai departe și pe baza adăugării<sup>261</sup>. Dacă un lucru adăugat celui alt îl face bun sau alb, în timp ce înainte nu era nici bun, nici alb, atunci lucrul adăugat va fi bun sau alb, adică va avea însușirea pe care a transmis-o întregului.

Dacă adaosul la un lucru îl face să aibă încă mai mult însușirea pe care o avea înainte, și adaosul va avea această însușire<sup>262</sup>. Tot așa și în alte cazuri.

Acest loc comun nu poate fi întrebuițat totdeauna, ci numai atunci cînd este posibil un adaos<sup>263</sup>. Dar locul în discuție nu poate fi inversat, așa încît să fie întrebuițat și pentru respingerea tezei. Dacă adaosul nu face ca un lucru să fie bun, nu înseamnă că adaosul nu este bun. Căci binele adăugat răului nu face cu necesitate ca întregul să fie bun, precum nici albul adăugat negrului nu face cu necesitate ca întregul să fie alb. 115 b

<sup>258</sup> „Dacă bogăția face fericit în același grad, cum sărăcia face nefericit, dacă însă bogăția nu face fericit, nici sărăcia nu face nefericit” (*Pacius* I, 18).

<sup>259</sup> „Dacă virtutea face fericit, întocmai cum viciul face nefericit, și dacă viciul face nefericit, și virtutea face fericit”.

<sup>260</sup> Locurile comune privitoare la asemănare ne arată că, dimpotrivă, recunoașterea unei propoziții are drept consecință recunoașterea unei propoziții asemănătoare.

<sup>261</sup> Întocmai cum s-a argumentat prin locurile comune ale asemănării sau al celui despre mai mult sau mai puțin, tot așa se va argumenta despre adăugare (πρόσθεσις).

<sup>262</sup> Exemplu: „dacă darul făcut cu grație și la timp este preferabil celui fără acestea, și acestea sînt preferabile”.

<sup>263</sup> Este cazul substanțelor, care nu comportă adăugiri (*Categorii* 5, 3 b).

Tot așa, dacă un atribut aparține unui lucru în cantitate mai mare, sau mai mică, îi aparține și absolut. Căci despre ceea ce nu este bun sau alb nu putem spune că este mai mult sau mai puțin bun sau alb, iar despre lucrul rău nu putem spune că este mai mult sau mai puțin bun decât altul, ci numai că este mai mult sau mai puțin rău. Și acest loc comun nu poate fi inversat pentru a servi respingerii. Căci multe atribute aparțin în chip absolut, despre care nu spunem însă că aparțin în cantitate mai mare sau mai mică. Astfel, nu se spune că un om este mai mult sau mai puțin om decât altul, dar din aceasta nu urmează că nu este om.

Trebuie să cercetăm în același fel atributele care aparțin fie relativ, fie în anumit timp, fie în anumit loc. Dacă un atribut este posibil relativ, este posibil și absolut. Tot așa dacă aparține într-un anumit timp sau într-un anumit loc. Căci ceea ce este imposibil în chip absolut nu este posibil nici relativ, nici într-un anumit timp, nici într-un anumit loc. Se ridică obiecția că putem fi virtuoși<sup>264</sup> în chip relativ, că, de exemplu, putem fi generoși sau sobri de la natură, în timp ce nimeni nu este înțelept<sup>265</sup> de la natură în chip absolut<sup>266</sup>.

Tot așa un lucru pieritor poate să nu se distrugă într-un anumit moment, dar este imposibil ca să nu se distrugă în chip absolut<sup>267</sup>. La fel, într-un anumit loc este util să ținem un anumit regim, de exemplu, în localitățile nesănătoase, dar nu în chip absolut. De asemenea este posibil ca într-un anumit loc să existe un singur om, dar aceasta nu în chip absolut<sup>268</sup>. În același fel este just ca în anumite locuri să fie sacrificat tatăl, de exemplu, la tribali<sup>269</sup>, dar

<sup>264</sup> Virtuos = σπουδαῖος.

<sup>265</sup> Înțelept, prudent = φρόνιμος.

<sup>266</sup> În această primă obiecție se susține că cineva poate fi virtuos în chip relativ, fără a fi virtuos în mod absolut. Înțelepciunea este o virtute, dar ea nu este de la natură, ca generozitatea și sobrietatea, ci se câștigă prin experiență. Deci fără înțelepciune nu putem fi absolut virtuoși.

<sup>267</sup> Un lucru poate fi, în chip absolut, destructibil, dar nu și în chip relativ; într-un anumit timp nu se distruge: a doua obiecție.

<sup>268</sup> A treia obiecție deosebește aspectul relativ de cel absolut prin referință la locuri.

<sup>269</sup> Tribalii erau un trib trac așezat în Bulgaria și Serbia de mai târziu. Aristotel va cerceta obiecția prin observația că nu interesează locul unde se află tribalii, ci însuși acest popor, oriunde s-ar afla el.

nu este just în chip absolut. Dar poate aici este vorba nu de o raportare la un loc, ci la oameni. Nu interesează deci locul unde sînt ei, căci oriunde s-ar afla ei, această faptă va trece drept bună, fiindcă sînt tribali. Tot așa, la un anumit timp, este util să luăm medicamente, bunăoară, cînd sîntem bolnavi, dar nu este util în chip absolut. Sau poate și în cazul de față nu este vorba de o raportare la un anumit timp, ci la starea corporală. Căci nu interesează aici timpul, ci starea corporală în care ne aflăm<sup>270</sup>.

Un lucru este în chip absolut ceea ce este, cînd, fără nici un adaos, putem spune că este just sau contrarul acestuia. Astfel nu se va spune că este just să se sacrifice tatăl, ci numai că este just la anumiți oameni. Deci nu este just în chip absolut. Dimpotrivă, se va spune fără nici un adaos că este bine a cinsti pe zei, căci este just în chip absolut. Așadar, tot ceea ce, fără nici un adaos, pare să fie drept sau nedrept, sau orice însușire de același fel, va fi numit așa în chip absolut<sup>271</sup>.

<sup>270</sup> El cercetează acum obiecția prin raportare la timp, după ce înainte cercetase prin raportare la loc. Nu timpul determină vindecarea prin anumite medicamente, ci constituția organică, deci un fel de absolut.

<sup>271</sup> Aristotel determină mai precis în ce condiții relativul și absolutul sînt strîns legate și în ce condiții nu. A-și ucide tatăl poate fi just la tribali, nu la orice popor. Dar a se vindeca, poate fi legat de loc și timp (relativ), este și absolut, fiindcă ține de constituția organică a omului, fără a apela la vreun „adaos” la o raportare.

## &lt;Urmare la locurile comune ale accidentului&gt;

## 1

## &lt;Locuri comune despre valorile absolute ale accidentului&gt;

Trebuie să examinăm în cele ce urmează care din două  
 116 a sau din mai multe lucruri este preferabil sau mai bun<sup>272</sup>.  
 Dar trebuie să observăm mai întâi că cercetarea noastră  
 se referă nu la lucruri foarte îndepărtate unele de altele  
 și cu mari deosebiri între ele (căci nimeni nu-și bate capul  
 cu întrebarea dacă este preferabilă fericirea sau bogăția),  
 ci la lucrurile apropiate și despre care stăm la îndoială  
 în ce privește preferarea lor, fiindcă nu vedem avantajul  
 unuia asupra altuia. Se înțelege de la sine că, ori de câte  
 ori în astfel de lucruri se învederează un avantaj sau mai  
 multe asupra altora, gândirea noastră va prefera lucrurile  
 care au avantaje, oricare ar fi ele<sup>273</sup>.

În prima linie este preferabil lucrul mai durabil și  
 mai trainic celui ce posedă mai puțin această însușire.  
 De asemenea, este preferabil ceea ce vor alege înțeleptul,  
 omul cel bun, ori legea dreaptă, sau ceea ce obișnuiesc  
 să aleagă cei pricepuți în specialitatea lor sau cei ce cunosc  
 un domeniu, fie majoritatea, fie unanimitatea lor. De  
 exemplu, în medicină sau în construcție vom prefera ceea

<sup>272</sup> Aristotel continuă, în toată cartea a III-a, să se ocupe de locurile  
 comune ale accidentului, în primul rând de valoarea comparativă a acci-  
 dentului: care este preferabil sau mai bun, urmînd să indice criteriul  
 comparației. Comparația, sub orice formă, intră în locurile comune ale  
 accidentului, fiindcă celelalte predicabile nu admit gradații (mai mult  
 sau mai puțin). Aristotel precizează îndată că comparația are loc numai  
 între lucruri care se deosebesc puțin, care sînt apropiate, fără ca să vedem  
 clar de ce un lucru este preferabil față de celălalt, de ce este mai bun decît  
 altul puțin deosebit de el.

<sup>273</sup> Oricare ar fi domeniul lor.



ce majoritatea medicilor vor alege; sau, în general, ceea ce majoritatea sau unanimitatea oamenilor și chiar a tuturor ființelor aleg, anume binele, căci totul năzuiește spre bine<sup>274</sup>. Trebuie să raportăm argumentarea noastră la punctul de vedere cel mai potrivit scopului nostru<sup>275</sup>. Dar mai bun și preferabil în chip absolut este ceea ce depinde de cea mai bună știință, deși pentru fiecare individ preferabil este ceea ce depinde de știința sa.

Mai departe, într-un lucru este de preferat esențialul în loc de ceea ce nu aparține genului respectiv, de exemplu, este preferabilă dreptatea în loc de omul drept<sup>276</sup>. Căci prima aparține esențial binelui, în timp ce omul drept nu aparține genului dat. În adevăr, nici un lucru nu primește genul ca esență, dacă el nu aparține genului; de exemplu, omul alb nu este esențial culoarea. Și așa mai departe.

Ceea ce este dorit pentru sine este preferabil față de ceea ce este dorit pentru altul; cum, de exemplu, sănătatea este mai de dorit decât gimnastica, fiindcă una este dorită pentru sine, cealaltă — pentru alt lucru. Și ceea ce există pentru sine este preferabil față de ceea ce există accidental, așa cum este preferabil ca prietenii, nu dușmanii, să fie drepți. Căci primul caz există pentru sine, iar celălalt — accidental. În adevăr, noi dorim numai accidental ca dușmanii să fie drepți, nu nedrepți, pentru ca să nu ne facă rău. Acest loc comun este același cu cel de dinainte, se deosebește însă în felul de a vorbi<sup>277</sup>. Căci noi dorim ca prietenii noștri să fie drepți de dragul lor, chiar dacă aceasta nu ar avea urmări pentru noi, chiar dacă ei ar fi în India; dimpotrivă, noi dorim ca dușmanii

<sup>274</sup> Pentru Platon, Binele (τὸ ἀγαθόν) este Ideea supremă, „totul năzuiește spre bine” (πάντα γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπίεταυ).

<sup>275</sup> Vom invoca autoritatea cea mai potrivită scopului urmărit de noi: autoritatea majorității sau unanimității, a celor experți într-un domeniu etc. În genere, trebuie să ne orientăm după cea mai bună știință, care este filozofia, dar în specie ne orientăm după ceea ce știm noi mai bine.

<sup>276</sup> Dreptatea este preferabilă, fiindcă exprimă o esență, în timp ce un om este drept accidental, așa cum omul este alb accidental, adică nu aparține esențial genului culoare. Esența este deci preferabilă accidentului.

<sup>277</sup> În toate cazurile, tot ce există „în sine” sau esențial este pentru sine, iar tot ce există accidental este pentru altul.

noștri să fie drepți de dragul altui lucru, anume pentru ca ei să nu ne facă rău.

116 b Și ceea ce este prin sine cauza binelui este preferabil față de ceea ce este accidental, cum, de exemplu, virtutea este preferabilă întâmplării norocoase (aceea este cauza în sine a binelui, aceasta este cauza accidentală). Același lucru este valabil și pentru celelalte cazuri. Tot așa stau lucrurile în ce privește contrarii. Ceea ce este pentru sine rău este de evitat mai mult decât ceea ce este accidental rău; de exemplu, viciul și nenorocul, primul este în sine rău, celălalt este accidental.

Și binele în chip absolut este preferabil față de binele valabil numai pentru un individ, cum este sănătatea redobândită față de o amputare. Prima este bună în chip absolut, cealaltă este bună numai pentru cine are nevoie de amputare. Și ceea ce este bun de la natură este preferabil față de ceea ce nu este bun de la natură; ca, de exemplu, dreptatea față de omul drept. Prima este bună de la natură, celălalt, omul drept, presupune dobândirea dreptății<sup>278</sup>. Preferabile sînt însușirile mai bune și mai vrednice; bunăoară preferabil este ceea ce are Dumnezeu față de ceea ce are omul, ceea ce are sufletul față de ceea ce are corpul. Și ceea ce este propriu lucrului mai bun este mai bun decât ceea ce este propriu lucrului mai rău; de exemplu, ceea ce este propriu lui Dumnezeu față de ceea ce este propriu omului. Căci în ce privește partea comună, în cei doi nu există diferență între ei, dar în ce privește partea proprie fiecăruia, unul trebuie să întrecă pe celălalt. Și tot ce se află în lucrurile mai bune, mai fruntașe și mai vrednice este mai bine; de exemplu, sănătatea este mai bună decât puterea și frumusețea. Acea<sup>279</sup> se află în părțile umede și uscate, calde și reci, așadar, în elementele constitutive ale animalului, în timp ce celelalte două<sup>280</sup> se află în părțile formate mai târziu. Puterea stă în mușchi și oase, iar frumusețea pare că se reduce la o simetrie a membrelor.

Și scopul pare preferabil față de mijloace, iar dintre două mijloace acel care se află mai aproape de scop. În

<sup>278</sup> Dreptatea este un bine în sine sau „de la natură”, omul drept este un bine dobîndit de un om.

<sup>279</sup> Sănătatea.

<sup>280</sup> Puterea și frumusețea.

genere, mijlocul care se referă la scopul însuși al vieții<sup>281</sup> este preferabil față de mijlocul care se referă la orice altceva; de exemplu, este preferabil ceea ce se referă la fericire față de ceea ce se referă la prudență<sup>282</sup>. Și posibilul<sup>283</sup> este preferabil imposibilului. Tot așa, din doi factori producători, este mai bun acel al cărui scop este mai bun<sup>284</sup>. Când însă punem față în față factorul producător și scopul, preferința se pronunță după raportul lor<sup>285</sup>. Vrem să spunem că un scop întrece un alt scop mai mult decât acesta din urmă propriul său factor producător. Dacă, de exemplu, fericirea întrece sănătatea mai mult decât întrece sănătatea ceea ce produce sănătatea, atunci factorul producător al fericirii este mai bun decât sănătatea. Căci cu cât fericirea întrece sănătatea, cu atât factorul producător al fericirii întrece factorul producător al sănătății. Dar, în realitate, sănătatea întrece mai puțin factorul

<sup>281</sup> „Scopul însuși al vieții” (τέλος τοῦ βίου) nu este totdeauna conservarea vieții, ci realizarea celor mai înalte valori, uneori, cu sacrificiul vieții. Dintre mijloace, vom prefera mijlocul cel mai aproape de scop.

<sup>282</sup> Deși prudența face parte din fericire, în sine ea este subordonată fericirii.

<sup>283</sup> Posibilul moral, nu posibilul în genere.

<sup>284</sup> Medicina este superioară negustoriei, fiindcă prima are ca scop sănătatea, iar negustoria — îmbogățirea.

<sup>285</sup> Comparația valorilor în exemplul următor este complicată și neconcludentă. Se compară două scopuri cu factorii ce-i produc și scopurile între ele. Scopurile sînt fericirea și sănătatea. Factorul producător sau mijlocul fericirii este virtutea; factorul producător al sănătății este numit de Aristotel „igienic” (τὸ ὑγιεινόν). Ipoteza de la care se pornește este că fericirea întrece mai mult sănătatea decât întrece sănătatea propriul ei factor producător sau mijloc. Deoarece fericirea este preferabilă sănătății, se înțelege că și mijlocul de a obține fericirea întrece mijlocul de a obține sănătatea. Dacă acum notăm prin *A* fericirea și prin *B* sănătatea, iar prin *C* mijlocul de a obține fericirea și prin *D* mijlocul de a obține sănătatea, avem proporția  $A : B :: C : D$ . Argumentarea va arăta că factorul producător (mijlocul) al fericirii întrece factorul producător al sănătății mai mult decât întrece sănătatea propriul ei mijloc, iar, ca urmare, mijlocul fericirii este preferabil sănătății însăși. Calculul aritmetic este arbitrar, fiindcă nu există coeficiente numerice pentru cele patru mărimi: fericire-sănătate, mijlocul fericirii—mijlocul sănătății. Pentru Aristotel, dacă valoarea numerică a fericirii (*A*) este 12, valoarea sănătății (*B*) 3, iar valoarea mijlocului fericirii (*C*) este 6 și valoarea mijlocului sănătății (*D*) este 1 1/2, rezultă că *C* (6) este de două ori mai mare decât *B* (3), proporția inițială. În adevăr, *A* (12) este de 4 ori mai mare decât *B* (3), iar *B* (sănătatea) de două ori mai mare decât *D* (mijlocul sănătății); de aceea *C* (mijlocul fericirii) este mai bun decât *B* (sănătatea).

producător al sănătății, așa încît factorul producător al fericirii întrece factorul producător al sănătății mai mult decît întrece sănătatea factorul producător al sănătății. Prin urmare, este de la sine înțeles că factorul producător al fericirii este preferabil sănătății, căci el întrece mai mult pe aceasta din urmă.

Mai departe, este preferabil ceea ce în sine este mai frumos, mai demn, mai laudabil decît ceea ce este mai puțin; de exemplu, prietenia mai mult decît bogăția, dreptatea mai mult decît puterea. Căci prietenia și dreptatea aparțin în sine lucrurilor demne și laudabile, în timp  
117 a ce bogăția și puterea nu aparțin în sine, ci de dragul altui lucru. Nimeni nu prețuiește bogăția de dragul ei, ci de dragul altui lucru, dar prețuim prietenia de dragul ei, chiar dacă nu ne alegem cu nici un avantaj de pe urma ei.

## 2

*<Alte locuri comune despre valoarea accidentului>*

Apoi, ori de cîte ori două lucruri sînt apropiate unul de altul, dacă nu putem descoperi nici un avantaj al unuia față de altul, trebuie să le cercetăm, luînd ca punct de plecare termenii care le urmează<sup>286</sup>. Căci acel căruia îi urmează un bine mai mare este preferabil. Dar dacă termenul ce-i urmează este rău, este preferabil acel lucru care este urmat de un rău mai mic. În adevăr, deși amîndouă lucrurile pot fi preferabile, nimic nu oprește ca să le urmeze ceva neplăcut. Aprecierea lucrurilor după urmările lor poate fi făcută în două feluri. Căci termenii ce urmează pot fi legați cu lucrurile înainte sau după; de exemplu, cu învățătura este legată înainte ignoranța, iar după, știința<sup>287</sup>. De cele mai multe ori, ceea ce urmează mai

<sup>286</sup> Capitolul acesta continuă să compare ierarhia valorilor inerente accidentelor. Primul loc comun recomandă să recurgem la consecvenții termenilor accidentali, ori de cîte ori nu putem compara direct termenii accidentali. Comparația va fi indirectă, adică prin consecvenți. Teoria antecedentilor și consecvenților a fost elaborată și aplicată pe larg în *Analitica primă* I, 27, 28.

<sup>287</sup> Consecvenții pot fi înainte sau după termenul respectiv, dacă înțelegem prin consecvent atributul, iar prin antecedent subiectul, așa cum procedează Aristotel. Antecedentul și consecventul pot avea și sensul cauzal (cauză — efect), nu numai lucru și proprietate.

tîrziu este mai bun. De aceea trebuie să luăm în discuții, din termenii ce urmează, pe acei aplicabili la cazul dat.

Tot așa, mai multe lucruri bune sînt preferabile lucrurilor bune mai puține, sau în chip absolut, sau cînd unele sînt cuprinse în celelalte, adică cele bune mai puține sînt cuprinse în cele bune mai multe<sup>288</sup>. O obiecție este cazul în care un lucru bun există de dragul altuia, căci atunci amîndoi termenii nu sînt preferabili unuia singur. Așa, de exemplu, însănătoșirea și sănătatea nu sînt preferabile simplei sănătăți, deoarece noi preferăm însănătoșirea numai în vederea sănătății. Dar nimic nu oprește ca lucrurile care nu sînt bune, asociate cu lucrurile bune, să fie preferate lucrurilor bune, de exemplu, fericirea asociată cu altceva care nu este bun este preferabilă asocierii de dreptate și curaj. Și aceleași lucruri sînt preferabile asociate cu plăcere decît asociate cu neplăcere. Aceleași lucruri sînt preferabile neasociate cu neplăcere celor asociate cu neplăcere.

De asemenea, orice lucru este preferabil în momentul în care are o însemnătate mai mare; de exemplu, lipsa de supărări este preferabilă la bătrînețe decît la tinerețe, fiindcă ea are mai mare însemnătate la bătrînețe. Potrivit aceleiași reguli, prudența este preferabilă la bătrînețe. Căci nimeni nu alege pe tineri drept conducători, fiindcă nu socotesc că ar fi prudenți<sup>289</sup>. În ce privește curajul, situația este inversă. În adevăr, în tinerețe curajul este mult mai necesar. Același lucru este valabil pentru stăpînirea de sine, întrucît tinerii sînt tîrîți de dorințe mai mult decît bătrînii.

Este preferabil, de asemenea, ceea ce folosește în orice timp; așa, de exemplu, dreptatea și stăpînirea de sine sînt preferabile curajului. Căci primele ne folosesc totdeauna, celălalt numai uneori.

<sup>288</sup> În cazul preferinței absolute, o virtute singură este în sine preferabilă altora mai multe; în cazul preferinței relative, preferăm o virtute asociată cu alta, și anume pe una din ele, de exemplu, virtutea, cînd e asociată cu distincția socială.

<sup>289</sup> Prudența este inerentă bătrîneții, deși tinerii ar avea nevoie de ea pentru a li se putea încredința posturi de conducere. Tot așa invers: curajul este inerent tinereții, deși bătrînii ar avea nevoie de el pentru a face conducerea mai efectivă. Același lucru despre celelalte virtuți care se deosebesc după vîrstă.

Este preferabil acel lucru care, o dată ce-l posedă toți, ne face să ne lipsim de alt lucru, față de un lucru care, o dată ce-l posedă toți, ne face să simțim lipsa altuia. 117 b Așa se întâmplă cu dreptatea și curajul. Dacă toți sînt drepți, ne putem lipsi de curaj. Dar dacă toți sînt curajoși, avem nevoie de dreptate<sup>200</sup>.

Mai departe, putem aprecia avantajul lucrurilor din punctul de vedere al distrugerii și pierderii, al nașterii și cîștigului, ca și al contrariilor. Așa este preferabil lucrul a cărui distrugere este de evitat mai mult; același lucru, despre pierderea și contrarul lucrurilor. Căci este preferabil lucrul a cărui pierdere sau al cărui contrar este de evitat<sup>201</sup>. În ce privește nașterea și cîștigul, lucrurile stau invers. Lucrurile a căror naștere și al căror cîștig sînt preferabile sînt ele însele preferabile.

Un alt loc comun susține : ceea ce stă mai aproape de bine, sau ceea ce se aseamănă cu el, este mai bun și deci preferabil. Așa, de exemplu, dreptatea este preferabilă omului drept<sup>202</sup>. La fel este preferabil lucrul care se aseamănă cu un lucru mai bun mai mult decît altul. Astfel, precum spun unii, Ajax ar fi mai bun decît Odiseu, fiindcă se aseamănă mai mult cu Ahile<sup>203</sup>. Se va obiecta împotriva acestei aprecieri că nu este adevărată, fiindcă nimic nu-l oprește pe Ajax să nu se asemene cu Ahile prin ceea ce el are mai bun, și ca Odiseu să fie mai bun fără să se asemene cu Ahile. Trebuie să ținem seama că asemănarea are loc și în laturile ridicole, cum, de exemplu, maimuța se aseamănă cu omul, în timp ce calul nu se aseamănă. Căci maimuța nu este mai frumoasă decît calul, dar se aseamănă cu omul.

Tot așa, dacă din două lucruri, unul se aseamănă cu ceea ce este mai bun și celălalt cu ceea ce este mai rău, ceea ce se aseamănă cu lucrul mai bun trebuie să fie mai

<sup>200</sup> Prin „toți” aci se înțelege dușmani și popoare străine. Dacă toți sînt drepți, dispăre orice motiv de discordie și război.

<sup>201</sup> Este de evitat deopotrivă pierderea bogăției ca și sărăcia.

<sup>202</sup> Dreptatea este mai aproape de bine, fiindcă ea este o specie a genului bine sau al genului virtuții, în timp ce omul drept este drept numai accidental.

<sup>203</sup> Dași Ahile întrece și pe Odiseu și pe Ajax, acesta din urmă este superior lui Odiseu fiindcă se aseamănă mai mult cu Ahile, și se aseamănă cu el în laturile lui bune.

bun. Și de data aceasta se ridică obiecția că nimic nu oprește ca un lucru să fie prea puțin asemănător cu lucrul mai bun, iar celălalt lucru să fie foarte asemănător cu lucrul mai puțin bun; cum, de exemplu, Ajax se aseamănă prea puțin cu Ahile și Odiseu foarte mult cu Nestor<sup>294</sup>. Se prea poate ca lucrul asemănător cu mai binele să se asemene cu el în laturile lui rele, iar lucrul asemănător cu mai răul să se asemene cu el în laturile mai bune; ca, de exemplu, asemănarea dintre cal și măgar sau dintre maimuță și om.

Un alt loc comun: ceea ce este distins e preferabil față de ceea ce este mai puțin distins, iar ceea ce este mai dificil — față de ceea ce este mai ușor, căci noi ținem să avem ceea ce nu se dobîndește cu înlesnire. Și ceea ce este propriu este preferabil față de ceea ce este comun<sup>295</sup>. Și tot așa este preferabil ceea ce este expus mai puțin răului, căci este preferabil ceea ce nu are nici o urmare neplăcută față de ceea ce poate avea urmări neplăcute.

Mai departe, dacă un lucru este mai bun decît altul, atunci ceea ce este cel mai bun din primul lucru este preferabil față de ceea ce este cel mai bun din al doilea lucru. De exemplu, dacă omul este mai bun decît calul, omul cel mai bun este preferabil celui mai bun cal. Și dacă cel mai bun din primul lucru este mai bun decît cel mai bun din al doilea lucru, atunci primul este mai bun, în chip absolut, decît celălalt. Dacă, de exemplu, omul cel mai bun este mai bun decît cel mai bun cal, și omul este mai bun, în chip absolut, decît calul.

Tot așa, lucrurile din care se pot împărtăși prietenii sînt preferabile lucrurilor din care nu se pot împărtăși. Și sînt preferabile lucrurile pe care vrem să le facem pentru prieteni mai degrabă decît pentru primul om ce ne iese în cale. Așa, de exemplu, este preferabil să lucrăm drept și să facem binele față de simpla aparență de a lucra drept și a face binele. Căci preferăm să facem bine prietenilor,

118 a

<sup>294</sup> Ahile este superior lui Nestor, dar Ajax se aseamănă mai puțin cu Ahile, iar Odiseu mai mult cu Nestor; de aceea, superioritatea lui Ajax este întrecută de cea a lui Odiseu.

<sup>295</sup> Propriu omului este de a învăța, de a se cultiva, în timp ce animalitatea este comună omului cu alte viețuitoare.

nu să părem că le facem binele, dar cînd este vorba de primii ce ne ies în cale se întîmplă invers<sup>206</sup>.

Și ceea ce aparține prisosului este mai bun decît strictul necesar, iar uneori este preferabil. Căci a trăi bine aparține prisosului, în timp ce a trăi pur și simplu este strictul necesar. Totuși, uneori, mai binele nu este și preferabilul. Căci, dacă ceva este mai bine, nu este cu necesitate și preferabil. În adevăr, a face filozofie este mai bine decît a aduna bani, dar pentru cel în mare nevoie filozofia nu este preferabilă față de strictul necesar<sup>207</sup>. Prisosul presupune că avem necesarul și că ne străduim să dobîndim altceva frumos. De regulă, poate că necesarul este preferabil, dar prisosul este mai bun.

De asemenea este preferabil ceea ce nu poate fi înlocuit prin altul față de ceea ce poate fi înlocuit prin altul; de exemplu, dreptatea față de curaj<sup>208</sup>. Din două lucruri să preferăm pe acel care se dispensează de celălalt; de exemplu, puterea fără prudență nu este preferabilă, dar este preferabilă prudența fără putere.

Tot așa, dacă din două lucruri noi tăgăduim că avem pe unul pentru a părea că avem pe celălalt, este de preferat acel pe care vrem să părem că-l avem; de exemplu, tăgăduim că facem eforturi pentru a părea că sîntem înzestrați de natură.

Mai departe, este de preferat ceea ce atrage mai puține învinuiri, în caz că pierderea este regretată; iar ceea ce atrage mai multe învinuiri, în caz că pierderea nu este regretată, este de preferat.

### 3

*< Alte locuri comune despre valoarea accidentului >*

Mai departe, dintre lucrurile care aparțin aceleiași specii sînt de preferat acele care posedă calitățile bune ale speciei față de acele care nu le posedă. Dacă amîndouă

<sup>206</sup> Fiindcă este preferabil să facem bine în realitate, nu în aparență prietenilor mai mult decît primului om ce ne iese în cale, este preferabil să facem binele în realitate decît în aparență.

<sup>207</sup> Este justificarea dictonului *primum vivere, deinde philosophari*.

<sup>208</sup> Dreptatea nu poate fi înlocuită prin curaj, dar curajul poate fi înlocuit prin dreptate, fiindcă într-o lume în care domnește dreptatea, curajul cerut de nevoia de a lupta împotriva celor ce atacă nu mai este necesar



lucrurile le posedă, vom prefera pe acele care le posedă într-un grad mai înalt<sup>299</sup>.

De asemenea, dacă un lucru face bun pe posesorul său, iar celălalt lucru nu, este preferabil acel care îl face bun, întocmai cum ceea ce încălzește este mai cald decât ceea ce nu încălzește<sup>300</sup>. Dacă amîndouă îl fac bun, este preferabil acel care îl face mai bun într-un grad mai înalt, sau este preferabil acel care face bun ceea ce este mai bun și mai însemnat; de exemplu, dacă ceva face bun sufletul, iar altceva face bun corpul.

Apoi, trebuie să apreciem valoarea unui lucru după formele derivate din el<sup>301</sup>, după întrebuințările lui, după acțiunile și lucrările lui; dar și invers, aceste rezultate după lucrul însuși. Căci lucrul și urmările lui stau în raport reciproc. De exemplu, dacă „în chip drept” este preferabil lui „în chip curajos”, și dreptatea este preferabilă curajului. Iar dacă dreptatea este preferabilă curajului, și „în chip drept” este preferabil lui „în chip curajos”. Și tot așa în celelalte cazuri.

În afară de acestea, dacă din două lucruri unul este un bine mai mare, iar celălalt un bine mai mic, trebuie preferat cel mai mare, sau dacă unul aparține unui al treilea superior este de asemenea mai mare<sup>302</sup>. Tot așa, din două lucruri preferabile unui al treilea, acel care este preferabil într-un grad mai mare este de preferat celui care este preferabil într-un grad mai mic<sup>303</sup>. Mai departe, lucrul a cărui abundență este preferabilă abundenței altui lucru este el însuși de preferat. Astfel, de exemplu, prietenia este preferabilă bogăției, fiindcă abundența prieteniei este preferabilă abundenței bogăției. 118 b

<sup>299</sup> Cap. 3 continuă să se ocupe de locurile comune ale ierarhiei de preferințe. Cele mai multe locuri comune sînt evidente.

<sup>300</sup> Ceea ce încălzește este, față de ceea ce nu încălzește, nu *mai cald*, ci pur și simplu cald. El este însă *mai bun*.

<sup>301</sup> „Formele derivate” se referă la cuvînt, la „cazuri” (inflexiuni). Este vorba deci de urmările unui lucru, urmări de tot felul: derivări de cuvinte, întrebuințări, efecte.

<sup>302</sup> Știința, care ține de suflet, acesta fiind superior corpului, este preferabilă sănătății corpului.

<sup>303</sup> Dacă știința și arta sînt preferabile ignoranței, iar dacă știința este preferabilă artei, ea va fi preferabilă într-un grad mai mare.

De asemenea, lucrul pe care ni-l procurăm singuri este preferabil lucrului pe care ni-l procură alții; de exemplu, prietenii sînt preferabili bogăției<sup>304</sup>.

Mai departe, judecînd după importanța adaosului, un adaos, spre deosebire de altul, face ca întregul să fie preferat. Dar să nu aplicăm acest loc la cazul în care factorul comun face uz de adaos sau se ajută cu el într-un fel oarecare, în timp ce nu face uz de celălalt și nu se ajută cu el întru nimic. Așa, de exemplu, ferăstrăul și secera sînt asociate cu arta dulgherului. Dar ferăstrăul asociat cu arta dulgherului este preferabil, nu însă în chip absolut<sup>305</sup>. De asemenea, este preferabil lucrul care, adăugat altuia mai puțin bun, îl face mai bun.

Tot așa vom judeca preferabilul după importanța scăderii. Ceea ce, scăzut din unul și același lucru, îl face pe acesta mai puțin bun trebuie să fie mai bun, deoarece prin scăderea lui lucrul a devenit mai puțin bun<sup>306</sup>.

Dacă un lucru este preferabil de dragul lui, iar altul din cauza aparențelor <primul este preferabil>; de exemplu, sănătatea este preferabilă frumuseții. Definiția preferinței din cauza aparențelor este următoarea: lucrul pe care nu ne-am strădui să-l avem dacă nimeni nu ar ști că-l avem. Un lucru este preferabil dacă este preferat și de dragul lui și din cauza aparențelor, față de un alt lucru care este preferat numai pentru unul din cele două motive. Tot ceea ce este mai prețios prin sine însuși este mai bun și preferabil. Trebuie să fie mai prețios în sine ceea ce este preferat de dragul lui, fără să așteptăm de la el vreun alt avantaj.

Mai departe, trebuie să deosebim în cîte sensuri vorbim despre *preferabil* și în ce scopuri este preferabil un lucru :

<sup>304</sup> Prietenii ni-i procurăm singuri, bogăția poate fi dobîndită prin alții.

<sup>305</sup> Factorul comun este aici arta dulgherului. Locul comun este acesta: asocierea artei dulgherului cu ferăstrăul apare superioară asocierii aceleiași arte cu secera. Dacă asocierea dintre arta dulgherului și ferăstrău este naturală, ferăstrăul este preferabil secerii.

<sup>306</sup> La această frază trebuie să adăugăm ceva: „ceea ce scăzut din unul și același lucru îl face pe acesta mai puțin bun” (decît îl face un alt lucru scăzut) ... „Dacă din avuție scoatem prudența și o facem astfel mai puțin bună, decît dacă scădem noblețea, atunci prudența este preferabilă nobleței”.

pentru că ne aduce un avantaj, pentru că este un bine sau pentru că ne procură o plăcere? Căci ceea ce promovează toate lucrurile sau cele mai multe dintre ele este preferabil față de ceea ce nu promovează la fel. Dacă două lucruri satisfac același scop, trebuie să vedem care dintre ele îl satisfac mai bine; care, de exemplu, este mai plăcut, mai bun, mai avantajos.

De asemenea, ceea ce se face de dragul unui scop mai bun este preferabil; de exemplu, ceea ce se face de dragul virtuții este preferabil față de ceea ce se face de dragul plăcerii.

Tot așa despre lucrurile care trebuie să fie evitate: trebuie să evităm ceea ce împiedică într-un grad mai înalt alegerea lucrurilor meritorii; de exemplu, boala este de evitat mai mult decât urâciunea, căci boala este o piedică mai mare pentru plăcere și virtute.

Mai departe, știm ce este preferabil dacă cercetăm cazul că același lucru este tot atât de preferabil și de evitabil<sup>307</sup>. În adevăr, ceea ce este deopotrivă de preferabil și de evitabil este de preferat într-un grad mai mic decât ceva care este numai preferabil.

## 4

*«Locuri comune precedente aplicate fără comparație»*

Compararea reciprocă a lucrurilor<sup>308</sup> trebuie făcută așa cum am arătat. Aceleași locuri comune sînt însă aplicabile pentru a arăta că un lucru este preferabil sau evitabil ca atare. Pentru aceasta trebuie să eliminăm acel „mai mult” al unuia față de altul. În adevăr, dacă mai prețiosul este preferabil, atunci este preferabil și prețiosul, și dacă mai utilul este preferabil, este preferabil și utilul<sup>309</sup>. Tot

<sup>307</sup> Acestea sînt lucrurile indiferente, nici preferabile, nici evitabile. Acestea sînt preferabile într-un grad mai mic decît cele care sînt numai preferabile.

<sup>308</sup> Compararea lucrurilor după gradul mai mare sau mai mic al valorii. De acum Aristotel se ocupă de locurile comune ale valorii lucrurilor, adică ale accidentelor, privite ca atare, fără comparație.

<sup>309</sup> Valoarea rămîne dacă trecem de la comparativ (mai mult sau mai puțin) la pozitiv.

aşa se întîmplă cu celelalte avantaje care sînt comparate. Căci în unele cazuri, pe baza comparării lucrurilor, spunem că trebuie să alegem pe amîndouă sau numai pe unul din lucruri; de exemplu, cînd spunem că un lucru este *bun de la natură*, iar altul *nu este bun de la natură*. Este evident că ceea ce este bun de la natură merită să fie preferat ca atare<sup>310</sup>.

## 5

*«Locurile comune precedente concepute cît mai general»*

Locurile comune care se referă la mai mult și la mai puțin trebuie să fie concepute cît mai general<sup>311</sup>. Căci, concepute în așa fel, ele trebuie să se aplice la o sferă mai largă de cazuri. Pe unele din locurile comune precedente le putem concepe universal printr-o mică modificare a expresiei. De exemplu, vom spune: ceea ce are de la natură cutare sau cutare calitate o are mai mult decît ceea ce nu o are de la natură. Dacă un lucru face, iar un altul nu face ca un subiect [sau ceea ce-i aparține] să aibă cutare sau cutare calitate, atunci lucrul care face aceasta este într-un grad mai înalt de *cutare* calitate decît cel care nu face aceasta. Dar dacă amîndouă o fac, cel care o face mai mult are mai mult cutare calitate.

Mai departe, dacă un lucru posedă cutare calitate mai mult și un altul o posedă mai puțin decît un al treilea cu aceeași calitate, este evident că primul posedă mai mult cutare calitate. Tot așa, procedînd prin adaos, vedem dacă un lucru, adăugat unuia și aceluiași obiect, face ca acesta să aibă cutare calitate mai mult decît face adaosul altui lucru, sau dacă adăugat unuia și aceluiași obiect

<sup>310</sup> La lucrurile care sînt bune „de la natură”, pozitivul este suficient fără compararea gradelor, pentru a spune că un lucru (accident) este preferabil altuia.

<sup>311</sup> Aristotel se străduiește să generalizeze pe cît posibil locurile comune ale accidentului, îndeosebi ale comparației sub raportul „mai multului” sau „mai puținului”. Generalizarea se realizează, cum spune el însuși mai jos, printr-o mică modificare a expresiei. Astfel, ceea ce s-a constatat la unele cazuri poate fi aplicat la mai multe.

care posedă mai puțin cutare calitate, îl face să posede mai mult cutare calitate. La fel se întâmplă cu scăderea : dacă prin scăderea unei părți, restul posedă mai puțin cutare calitate, partea este ea însăși mai mult cutare lucru. De asemenea, lucrurile care sînt mai puțin amestecate cu contrarii lor<sup>312</sup> posedă mai mult cutare calitate; de exemplu, este mai alb ceea ce este amestecat mai puțin cu negru<sup>313</sup>.

Apoi, în afară de locurile comune cercetate mai sus, cităm acum pe acela, potrivit căruia definiția proprie a unui lucru se realizează mai deplin. Dacă, de exemplu, definiția albului este : *culoarea care face vederea să fie distinctă*<sup>314</sup>, atunci este mai albă culoarea care face distinctă vederea.

## 6

*<Locurile comune precedente despre probleme particulare>*

Dacă problema este formulată particular, nu general, locurile comune universale cercetate mai sus, fie că stabilesc, fie că resping o teză, pot fi toate întrebuintate<sup>315</sup>. Căci, dacă respingem sau stabilim o teză universal, prin aceasta o dovedim și particular. Dacă ceva aparține tuturor cazurilor, aparține și unora din ele, iar dacă nu aparține nici unuia, nu aparține nici unora.

Cele mai utilizabile și mai cuprinzătoare locuri comune sînt acele care sînt scoase din termeni opuși, înrudiți și

<sup>312</sup> În timp ce aproape toate generalizările precedente se referă la cartea a III-a, unde se vorbește de „mai mult” și „mai puțin”, acest exemplu se referă la cartea a II-a, 117 a.

<sup>313</sup> Albul este cel mai potrivit pentru deosebirea lucrurilor, în timp ce negrul confundă lucrurile, le șterge contururile și limitele. Albul este culoarea „diacritică”, a deosebirii.

<sup>314</sup> χρῶμα διακριτικὸν ὄψεως.

<sup>315</sup> Toate locurile comune de pînă acum se aplicau la propoziții universale. Este evident că ele pot fi aplicate și la propozițiile particulare fie pentru stabilirea, fie pentru respingerea unei teze. Notăm că respingerea unei teze nu se face necesar printr-o negație, ci și printr-o afirmație ; și tot așa stabilirea poate recurge la o negație.

derivați<sup>316</sup>. Dacă este probabilă aprecierea : orice plăcere este un bine, iar orice neplăcere un rău, este tot așa de  
 119 b probabilă aprecierea : unele plăceri sînt un bine, iar unele neplăceri sînt un rău<sup>317</sup>. Tot așa dacă un organ senzorial nu este o capacitate, nici lipsa unui organ senzorial nu este o incapacitate<sup>318</sup>. Și dacă vreun obiect de opinie este obiect de știință, și vreo opinie este știuță<sup>319</sup>. De asemenea, dacă vreo nedreptate este un bine, atunci și vreo dreptate este un rău. Tot așa, dacă ceva săvîrșit în chip drept este un rău, atunci și ceva săvîrșit în chip nedrept este un bine<sup>320</sup>. Și dacă vreun lucru plăcut este evitabil, atunci și vreo plăcere este evitabilă. După aceeași regulă, dacă vreun lucru plăcut este util, atunci și vreo plăcere trebuie să fie utilă.

Tot așa se întîmplă cu ceea ce cauzează distrugerea, ca și cu nașterile și distrugerile<sup>321</sup>. În adevăr, dacă ceea ce cauzează distrugerea unei plăceri sau a unei științe este un bine, atunci și plăcerea sau știința va face parte din rele. De asemenea, dacă vreo distrugere a științei face parte din bunuri și vreo naștere a științei face parte din rele, atunci și vreo știință face parte din rele. Dacă, de exemplu, uitarea faptelor urîte săvîrșite face parte din bunuri, iar amintirea lor face parte din rele, atunci cunoașterea faptelor urîte trebuie să facă parte din rele. Și tot așa mai departe. Căci, în toate aceste cazuri, probabilitatea<sup>322</sup> raționamentului este aceeași.

Mai departe, putem lua ca bază de discuție „mai multul”, „mai puținul” și „egalul”<sup>323</sup>. În adevăr, dacă vreunul din lucrurile care depind de un alt gen posedă cutare

<sup>316</sup> Locurile comune cele mai cuprinzătoare, adică acele care îmbrățișează problemele universale și particulare, sînt acele despre termenii opuși din cele patru specii de opoziție, înrudiți (coordonăți) și derivați.

<sup>317</sup> Dovadă dialectică prin opoziție contrară.

<sup>318</sup> Dovadă dialectică prin opoziție privativă.

<sup>319</sup> Dovadă dialectică prin opoziția relativilor. Exemplul se referă numai la propoziția particulară, care presupune însă pe cea universală.

<sup>320</sup> Amîndouă exemplele se referă la opoziția contrară.

<sup>321</sup> Vezi aici cartea a II-a, cap. 9, unde Aristotel se ocupă de locurile comune scoase din nașterea și distrugerea lucrurilor.

<sup>322</sup> Dialectica, în accepția aristotelică, se mulțumește și cu probabilul.

<sup>323</sup> Locurile comune despre plus, minus și egal au fost cercetate în cartea a II-a, cap. 10. Aici sînt aplicate la problemele particulare.

calitate mai mult decât lucrurile care depind de genul în discuție, în timp ce nici un lucru care aparține celui alt gen nu posedă acea calitate, atunci lucrul care depinde de genul în discuție nu va poseda cutare calitate<sup>324</sup>. De exemplu, dacă o știință este un bine mai mult decât o plăcere, dar nici o știință nu este un bine, atunci nici plăcerea nu va fi un bine. Tot așa putem discuta plecând de la „egal” și de la „mai puțin”, pentru a respinge sau a stabili o teză, cu deosebirea că pe baza „egalului” putem totodată să respingem și să stabilim o teză, în timp ce pe baza „mai puținului” putem numai stabili, nu și respinge. Dacă, de exemplu, o facultate este un bine deopotrivă cu știința și dacă vreo facultate este un bine, și știința va fi un bine; dimpotrivă, dacă nici o facultate nu este un bine, nu este nici știința. Dar, dacă o facultate este un bine mai puțin decât știința, și dacă o facultate este un bine, atunci și știința este un bine; dimpotrivă, dacă nici o facultate nu este un bine, nu urmează cu necesitate că nici o știință nu este un bine. Deci este evident că pe baza „mai puținului” nu putem decât stabili o teză.

Putem respinge o teză nu numai pe baza altui gen, ci și pe baza aceluiași gen, dacă scoatem din el specia care posedă cutare calitate în gradul cel mai înalt. Așa, bunăoară, dacă s-a admis că o știință este un bine și dacă apoi s-a arătat că prudența nu este un bine, nici o altă știință nu poate fi un bine, fiindcă specia care părea că este cel mai mult un bine nu este în realitate<sup>325</sup>.

Mai departe, putem conchide pe baza unei ipoteze<sup>326</sup>, postulând că, dacă ceva aparține sau nu aparține unui singur caz, el va aparține sau nu va aparține în aceeași măsură tuturor cazurilor. Așa, de exemplu, dacă sufletul

<sup>324</sup> Formula sună obscur. Exemplul ce urmează lămurește acest loc comun. Se compară sub raportul „mai multului” știința și plăcerea, calitatea comună fiind binele.

<sup>325</sup> Prudența (φρόνησις) este considerată ca o specie a științei și încă specia care posedă calitatea în gradul cel mai înalt. Pacius observă că în *Etica nicomahică*, cartea a VI-a, cap. 8 (1141 b), Aristotel deosebește știința și prudența.

<sup>326</sup> „Pe baza unei ipoteze” (ἐξ ὑποθέσεως) are la Aristotel, cum se știe din *Analitica primă*, înțelesul că raționamentul pornește de la o concesiune a interlocutorului.

omului este nemuritor, atunci și celelalte suflete sînt nemuritoare, dar dacă el nu este nemuritor, atunci nici celelalte nu sînt. Deci dacă s-a admis că ceva aparține unor cazuri, trebuie să arătăm că nu aparține unora, căci, pe baza ipotezei, urmează că nu aparține nici unui caz.

120 a Dacă însă s-a admis că ceva nu aparține unor cazuri, trebuie să arătăm că el aparține unora, căci în chipul acesta va urma că el aparține tuturor cazurilor. Este evident că cine pleacă de la această ipoteză face universală o problemă formulată particular, căci el postulează că cine admite particularul admite și universalul, întrucît cere să se concedă că ceea ce aparține unora aparține în aceeași măsură tuturor.

Dacă problema este nedefinită<sup>327</sup>, o putem respinge numai într-un singur fel, cînd, de exemplu, întrebătorul a spus că plăcerea este un bine sau că nu este un bine, fără nici o altă precizare. Căci, dacă el a susținut că unele plăceri sînt un bine, trebuie să arătăm universal că nici o plăcere nu este un bine, în cazul că vrem să respingem teza. Tot așa, dacă el a susținut că unele plăceri nu sînt un bine, trebuie să arătăm universal că orice plăcere este un bine; altminteri propoziția nu poate fi respinsă<sup>328</sup>. Dar dacă arătăm că unele plăceri nu sînt un bine sau că sînt un bine, teza nu a fost încă respinsă. Este evident deci că putem respinge<sup>329</sup> numai într-un singur fel, dar putem stabili în două feluri. Fie că arătăm universal, fie că arătăm particular că plăcerea este un bine, propoziția este stabilită. Tot așa, dacă vrem să arătăm că unele plăceri nu sînt un bine, vom dovedi în două feluri, și universal și particular, că unele plăceri nu sînt un bine, dovădind fie că nici o plăcere nu este un bine, fie că unele plăceri nu sînt un bine.

Dacă, pe de altă parte, teza este definită<sup>330</sup>, o putem respinge în două feluri, după cum se susține: sau că unor

<sup>327</sup> Problema nedefinită este judecata nedefinită, adică judecata care nu este cantificată (nici universală, nici particulară). Aristotel o consideră problemă particulară, de exemplu, „plăcerea este un bine”.

<sup>328</sup> Propozițiile subcontrare pot fi amîndouă adevărate.

<sup>329</sup> Se subînțelege: o propoziție nedefinită.

<sup>330</sup> Propoziția este cantificată particular.



plăceri le aparține atributul de a fi un bine, sau că unor plăceri nu le aparține același atribut. Căci fie că se arată că orice plăcere este un bine, fie că se arată că nici o plăcere nu este un bine, teza a fost respinsă. Dar dacă întrebătorul a susținut că numai o plăcere este un bine, teza poate fi respinsă în trei feluri, după cum se arată că orice plăcere, că nici o plăcere, că mai mult decât o plăcere este un bine. Vom fi respins astfel teza în trei feluri. Dacă însă teza a fost definită mai de aproape, bunăoară, că prudența este, printre virtuți, singura știință, ea poate fi respinsă în patru feluri. În adevăr, teza va fi respinsă, după cum arătam că orice virtute este știință sau că nici una nu este știință, sau că o altă virtute, de exemplu, dreptatea este știință, sau că prudența nu este o știință<sup>331</sup>.

Este util aici<sup>332</sup>, ca și în problemele generale, să ne preocupăm de cazurile individuale, cărora le aparține sau nu le aparține un atribut. Mai departe, să dăm atenție genurilor, pe care le vom diviza în specii pînă ce vom ajunge la cele care nu mai sînt divizibile, cum am arătat mai sus<sup>333</sup>. Căci, dacă atributul respectiv pare că aparține tuturor cazurilor sau că nu aparține nici unuia, trebuie, după ce am adus cîteva cazuri în favoarea unei teze, să cerem ca respondentul sau să admită teza universal sau să citeze cazuri contrare. Mai departe, ori de cîte ori accidentul poate fi deosebit după specii sau numeric, trebuie să vedem dacă nici una din aceste deosebiri nu-i aparține<sup>334</sup>. Așa, de exemplu, examinînd dacă timpul se mișcă sau este o mișcare, enumerăm diferitele specii de mișcare. Căci, dacă nici una din speciile mișcării nu aparține timpului, este evident că el nu se mișcă și nici nu este mișcare. Tot așa, pentru a sprijini teza că sufletul nu este un număr<sup>335</sup>,

<sup>331</sup> Aristotel repetă că prudența este un numai o știință, ci știința cea mai înaltă.

<sup>332</sup> La problemele particulare, cum s-a făcut la problemele generale în cartea a II-a, 2, 109 b. La problemele generale stabilirea sau respingerea tezei s-a făcut considerînd cazurile individuale. Tot așa se va proceda pentru stabilirea sau respingerea problemelor particulare.

<sup>333</sup> Cartea a II-a, 2, 109 b.

<sup>334</sup> Trebuie să căutăm speciile nu numai ale subiectului, ci și ale predicatului, adică ale accidentului.

<sup>335</sup> Teza platonicianului Xenocrate: sufletul este număr în mișcare.

trebuie să deosebim la număr atributele sale, spunînd că numărul este sau cu soț sau fără soț. Căci, dacă sufletul nu este nici cu soț, nici fără soț, este de la sine înțeles că nu este un număr.

Așadar, în ce privește accidentul, vom argumenta recurgînd la aceste mijloace și procedînd<sup>336</sup> în acest fel.

---

<sup>336</sup> S-a tradus prin *procedînd* termenul de ἐπιχειρητόν al cărui sens este ambiguu. Termenul înseamnă nu numai a ataca pentru a respinge, ci orice fel de atac, de procedare pentru a atinge un scop teoretic. ἐπιχειρημα este silogismul dialectic, cum vom vedea în cartea a VIII-a, 11, 162 a. În logica formală tradițională epicherema (= atac) are sensul de silogism dezvoltat, contrar entimemei, care este un silogism condensat. Dezvoltarea constă în aceea că cel puțin una din premise este însoțită de o demonstrație.

## &lt;Locurile comune ale genului&gt;

## 1

## &lt;Diferite locuri comune&gt;

După cele arătate, vom cerceta locurile comune privitoare la gen și la propriu. Ele sînt baza pentru locurile comune întrebuițate în definiții. Totuși ele au fost rareori cercetate de dialecticieni<sup>337</sup>.

Dacă respondentul a fixat genul unui lucru, trebuie să fim atenți, în primul rînd, asupra lucrurilor care cad sub același gen și să vedem dacă nu cumva există vreun lucru căruia nu-i este atribuit genul, precum am procedat la accidente<sup>338</sup>. Dacă, de exemplu, genul plăcerii este binele, să vedem dacă nu există totuși vreo plăcere care să nu fie un bine. Dacă așa stă cazul, este evident că binele nu este genul plăcerii, căci genul este atribuit tuturor lucrurilor care cad sub aceeași specie.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă genul este atribuit subiectului accidental, nu esențial, precum despre zăpadă spunem că este albă și despre suflet că se mișcă prin sine însuși. Zăpada nu este prin esența ei albă, de aceea albul nu este genul zăpezii, și tot așa sufletul nu este prin esența sa mobil, ci el se mișcă accidental, întocmai

<sup>337</sup> Cartea a IV-a are ca subiect locurile comune ale genului. Locurile comune ale propriului sînt cercetate în cartea a V-a. Genul este parte integrantă din definiție și de aceea cartea de față pregătește cercetarea definiției din cartea VI și parte din VII. Toate aceste cărți (IV-VII) fac parte și din *Analitici*, din „logica formală” și se constată astfel că de asociate sînt *Dialectica (Topica)* și *Analitica*. Propoziția că au fost „rareori cercetate de dialecticieni” subliniază că dialectica s-a ocupat mai ales de accidente. De aceea și Aristotel a examinat mai întîi locurile comune ale accidentului.

<sup>338</sup> Cartea a II-a, cap. 2, 109 b.

cum pentru animal este accidental adeseori de a merge sau de a nu merge<sup>339</sup>. Pe lângă acestea, „a fi mobil” exprimă nu esența, ci acțiunea sau pasiunea unui lucru. Constatarea aceasta este valabilă și pentru alb, căci albul nu exprimă esența zăpezii, ci o calitate a ei. Urmează că nici unul din acești termeni nu aparține esențial subiectului lor.

Îndeosebi, trebuie să ținem seama de definiția accidentului, pentru a vedea dacă ea se potrivește genului respectiv, ca în exemplele de mai sus. În adevăr, ceva poate să se miște singur, dar poate să nu se miște singur, iar ceva poate să fie alb, dar poate să nu fie alb. De aceea nici unul dintre cele două atribute nu este gen, ci accident, căci am denumit accident ceea ce poate să aparțină sau să nu aparțină unui subiect<sup>340</sup>.

Mai departe, este de văzut dacă genul și specia nu se află în aceeași diviziune<sup>341</sup>, ci mai degrabă unul este o substanță, iar cealaltă o calitate, sau unul este un relativ, iar cealaltă o calitate, cum, de exemplu, zăpada și lebăda sînt substanțe, în timp ce albul nu este o substanță, ci o calitate<sup>342</sup>. De aceea albul nu poate fi genul zăpezii sau al lebedei. De asemenea, știința este un relativ, dar binele și frumosul sînt o calitate. De aceea binele sau frumosul nu poate fi genul științei, întrucît genurile relativului trebuie să fie și ele relative, ca, de exemplu, în cazul dublului: multiplul, ca gen al dublului, este el însuși un relativ. La drept vorbind, genul trebuie să cadă în aceeași diviziune ca și specia. Dacă specia este o substanță, și genul trebuie să fie o substanță, și dacă specia este o calitate, și genul trebuie să fie o calitate; așa, de exemplu, dacă

<sup>339</sup> Precum albul nu este genul esențial al zăpezii, tot așa automișcarea nu aparține esențial sufletului — amîndouă concepții platonice. Așadar, vom cerceta cu toată grija dacă pretinsul gen este cu adevărat genul pe care îl căutăm.

<sup>340</sup> Dacă formulăm definiția unui accident, constatăm că el nu poate fi gen. Genul aparține necesar lucrului, în timp ce accidentul prin definiție este contingent, adică poate să aparțină și să nu aparțină unui lucru.

<sup>341</sup> În aceeași categorie. Nu se poate ca genul și specia să aparțină la două categorii diferite.

<sup>342</sup> Genul unei substanțe este tot o substanță, o „substanță a doua”, de al doilea grad, nu o calitate, un relativ. Tot așa genul calității trebuie să fie tot o calitate, de exemplu, albul și culoarea și așa mai departe.

albul este o calitate, și culoarea trebuie să fie, și așa mai departe.

Apoi, este de văzut dacă este necesar sau este posibil ca genul să participe la lucrurile care îi aparțin<sup>343</sup>. *A participa* înseamnă: a admite definiția termenului la care un lucru participă. Este evident deci că speciile participă la genuri, dar genurile nu participă la specii, căci specia admite definiția genului, dar genul nu admite pe aceea a speciei<sup>344</sup>. Prin urmare, trebuie să vedem dacă un anumit gen participă sau poate participa la o specie; de exemplu, dacă admitând că ceva este genul ființei și unului, urmează că genul participă la specii. Căci ființa și unul, deci și definiția lor, sînt enunțate despre toate lucrurile<sup>345</sup>.

Mai departe, este de văzut dacă o specie dată este enunțată ca adevărată despre ceva, în timp ce genul nu este enunțat ca adevărat; de exemplu, dacă ființa sau cognoscibilul au fost afirmate ca gen a ceea ce este obiect de opinie. În adevăr, neființa a fost afirmată ca gen a ceea ce este obiect de opinie, căci multe lucruri care nu ființează pot fi obiecte de opinie. Dar este evident că ființa și cognoscibilul nu pot fi enunțate despre neființă. Prin urmare, ființa și cognoscibilul nu sînt genul a ceea ce este obiect de opinie<sup>346</sup>. Căci lucrurilor cărora le aparține specia trebuie să le aparțină și genul.

Tot așa este de văzut dacă ceea ce trebuie să aparțină unui gen poate să nu aparțină nici uneia din speciile lui. Nu se poate însă ca ceea ce nu aparține nici uneia din specii să aparțină totuși genului, afară numai dacă nu este vorba de vreuna din speciile rezultate din prima diviziune<sup>347</sup> — acestea participă numai la gen. Dacă s-a afirmat mișcarea

<sup>343</sup> Adică la specii, cum se va preciza mai jos.

<sup>344</sup> Specia participă la gen („omul este un animal”), dar genul nu participă la specii („animalul nu este un om”).

<sup>345</sup> „Unul” și „ființa” nu cad sub un gen, fiindcă nu există un gen superior lor, ci ele sînt genuri supreme care aparțin oricărui lucru, sînt adică termeni „transcendentali”, în sensul scolastic de valabili despre orice lucru.

<sup>346</sup> Ființa și cognoscibilul („a fi obiect de știință”) nu pot fi genul opiniei. Căci opinia se raportează și la ființă și la neființă, deci nu numai la ființă ca știință; deci despre opinie se afirmă și ființa și neființa.

<sup>347</sup> Speciile rezultate din cea dintîi divizare a genului, fiecare specie putînd fi subdivizată. Speciile primei diviziuni participă numai la gen, celelalte subdiviziuni participă și la speciile intermediare între ele și gen.

ca genul plăcerii, trebuie să vedem dacă plăcerea nu este nici o deplasare, nici o alterare, nici vreo alta din speciile date de mișcare. În acest caz, este evident că nu poate participa la nici una din specii și deci nici la gen, fiindcă ceea ce participă la un gen trebuie să participe la vreuna din specii. Prin urmare, plăcerea nu poate fi o specie de mișcare, și deci nu poate fi atribuită nici uneia din mișcările individuale ale vreunei specii. Căci individualul participă și el la gen și la specie. Astfel omul individual participă la om și la animal.

121 b Mai departe, este de văzut dacă termenul care trebuie să aparțină unui gen are o sferă mai largă decât genul<sup>348</sup>, cum, de exemplu, ceea ce poate fi obiect de opinie are o sferă mai largă decât ființa. În adevăr, obiect de opinie poate fi deopotrivă ființa și neființa, și astfel ceea ce este obiect de opinie nu poate fi o specie a ființei, întrucât sfera genului este totdeauna mai largă decât aceea a speciei.

De asemenea, este de văzut dacă specia și genul au aceeași sferă; de exemplu, dacă din două predicate valabile pentru toate lucrurile, cum sînt ființa și unul, acesta este considerat ca specie, celălalt ca gen. Dar ființa și unul se aplică tuturor lucrurilor, așa încît nici unul nu este genul celuilalt, deoarece ele au aceeași sferă<sup>349</sup>. Același lucru este adevărat dacă afirmăm că primul și principiul sînt unul genul celuilalt. Căci principiul este primul și primul este principiul, așa încît sau cele două nume sînt unul și același lucru, sau nici unul nu este genul celuilalt. Regula generală pentru toate aceste cazuri este că genul are o sferă mai largă decât specia și diferența. În adevăr și diferența are o sferă mai mică decât genul<sup>350</sup>.

<sup>348</sup> Specia nu poate avea o sferă mai largă decât genul, de aceea — cum am văzut în exemplul de mai sus — ființa nu este genul opiniei, fiindcă opinia este genul ființatului și neființatului.

<sup>349</sup> O convingere fundamentală a lui Aristotel este că așa-numiții „termeni transcendențiali” nu pot fi unii față de alții ca speciile față de gen, ci toți sînt genuri ireductibile, deopotrivă de universale (unul, ființa, adevărat, bun). „Transcendențalii” sînt „predicate valabile pentru toate lucrurile”.

<sup>350</sup> Aristotel formulează o regulă generală: genul are o sferă mai largă decât specia și diferența, căci diferența este aceea care, adăugată genului, produce specia. Este de văzut dacă regula aceasta este totdeauna valabilă, de exemplu, bărbat și femeie ca specii ale omului se aplică și la alte animale.

Este de văzut, de asemenea, dacă, la lucrurile care nu sînt diferite specific, genul atribuit lor nu este sau nu pare că este valabil pentru vreunul din ele, sau, în cazul că vrem să fim afirmativi, dacă este valabil pentru vreunul. Căci genul este unul și același pentru toate lucrurile care nu se deosebesc specific. De aceea, dacă s-a dovedit că este genul unuia din lucruri, este evident că este genul tuturor, iar dacă s-a dovedit că nu este genul unuia, evident că nu este al nici unuia. Așa, de exemplu, dacă cineva, după ce a admis „linii insecabile”, ar susține că genul lor este „indivizibil”. Căci liniile care permit diviziunea nu au acest gen, deoarece aceste linii nu se deosebesc specific de celelalte nedivizibile. În adevăr, toate liniile drepte nu se deosebesc specific unele de altele<sup>351</sup>.

## 2

*<Alte locuri comune privitoare la gen și la specie>*

Trebuie să luăm seama dacă specia dată nu aparține altui gen, care nici nu cuprinde genul dat, nici nu-i este subordonat; de exemplu, dacă s-a afirmat că știința este genul dreptății. Căci, în cazul de față, genul dreptății este virtutea, și nici unul dintre cele două genuri nu cuprinde pe celălalt. Așadar, știința nu poate fi genul dreptății<sup>352</sup>. Căci ori de cîte ori o specie este subordonată la două genuri, se pare că unul este cuprins în celălalt. Totuși, acest principiu ne pune uneori în încurcătură: unii<sup>353</sup> consideră prudența ca o virtute și totodată ca o știință, fără ca vreunul din cele două genuri să fie cuprins în celălalt. Desigur,

<sup>351</sup> Genul „liniilor insecabile” nu este „indivizibilul” sau „insecabilul”, fiindcă liniile insecabile, ca și cele secabile (divizibile), aparțin deopotrivă genului „linie”.

<sup>352</sup> Continuînd cercetarea locurilor comune privitoare la gen, cap. 2 începe prin a aplica o convingere fundamentală a lui Aristotel, anume că nici o specie nu poate să aparțină la două genuri diferite, nesubordonate unul altuia. Dreptatea nu poate avea ca gen și știința, fiindcă genul ei recunoscut de morală este virtutea.

<sup>353</sup> Este oare o aluzie la Platon sau la Socrate? Însuși Aristotel în *Etica nicomahică* pare să admită că prudența este o știință.

nu toată lumea admite că prudența este o știință. Dar, chiar dacă s-ar recunoaște ca adevărată această propoziție<sup>354</sup>, se pare că este necesar cel puțin ca genurile aceluiași lucru să fie subordonate unul altuia sau ca amîndouă să fie subordonate unui aceluiași gen, așa cum se întîmplă cu virtutea și știința. Ele se subordonează aceluiași gen, căci fiecare dintre ele este o stare și o dispoziție<sup>355</sup>. Așadar, trebuie să luăm seama dacă nici unul din aceste două raporturi nu revine genului dat. Căci, dacă genurile  
122 a nici nu sînt subordonate unul altuia, nici nu sînt amîndouă subordonate aceluiași gen, atunci genul luat nu este adevăratul gen.

Trebuie, de asemenea, să observăm și genul genului dat și tot așa mai departe, mergînd spre genul cel mai înalt, pentru ca să vedem dacă toate pot fi enunțate despre specie și dacă îi sînt atribuite esențial. Căci toate genurile superioare trebuie să fie atribuite esențial speciei. Dacă într-un loc nu se întîlnește acest acord, este evident că genul dat nu este cel real.

[De asemenea, este de văzut dacă însuși genul dat sau unul din genurile superioare participă la specie. Căci genul superior nu participă la nici unul inferior]<sup>356</sup>.

Cel care respinge o teză trebuie să aplice această regulă în felul arătat, iar cel care stabilește teza, dacă i se admite că genul dat aparține speciei, și totuși există îndoială că îi aparține cu adevărat, este de ajuns să arate că unul din genurile superioare îi aparține esențial speciei. Căci, dacă unul dintre ei îi este atribuit, vor fi atribuite esențial speciei toate genurile superioare și inferioare, care sînt enunțate despre ea, așa încît și genul enunțat despre ea trebuie să-i fie atribuit esențial. Dar faptul că, dacă unul din ge-

<sup>354</sup> Propoziția că prudența (φρόνησις) este o știință.

<sup>355</sup> Pentru ca o specie să participe la două genuri, este nevoie ca cele două genuri să fie subordonate unul altuia sau să fie amîndouă subordonate unui al treilea, ceea ce se întîmplă în exemplul dat: știința și virtutea se subordonează genului de stare (ἔξις = *habitus*) sau dispoziției (διάθεσις). Este însă de văzut dacă Aristotelul respectă, în această subordonare, principiul ca specia și genul să aparțină aceleiași categorii. Aristotel consideră starea și dispoziția, și calități (*Categorii*, cap. 8) și relații (*Categorii*, cap. 7). S-ar putea ca, sub forma de calități, să îmbrățișeze virtutea, dar nu și știința, care este un relativ al obiectului știut.

<sup>356</sup> Nu participă, fiindcă are o sferă mai largă.



nuri, fiindu-i atribuit, toate celelalte, o dată enunțate, îi sînt de asemenea atribuite esențial, trebuie să fie constat pe calea inducției<sup>357</sup>.

Dacă însă respondentul se îndoiește în chip absolut că genul desemnat îi aparține speciei, nu este de ajuns dovada că unul din genurile superioare este atribuit speciei. Astfel, bunăoară, dacă s-a hotărît ca gen al mersului deplasarea<sup>358</sup>, nu este de ajuns, pentru a dovedi această enunțare, de a arăta că mersul este o mișcare, deoarece există și alte mișcări, ci trebuie să se arate și că mersul nu aparține la nici una din mișcărilor dobîndite prin diviziune, în afară de deplasare. Căci ceea ce participă la gen trebuie să aparțină la una dintre speciile dobîndite prin prima diviziune<sup>359</sup> a genului. Prin urmare, dacă mersul nu participă nici la creștere, nici la scădere, nici la celelalte specii ale mișcării, este de la sine înțeles că trebuie să participe la deplasare, și astfel deplasarea trebuie să fie genul mersului.

Tot așa, este de văzut la lucrurile unde specia dată este enunțată ca gen<sup>360</sup>, dacă genul desemnat, ca și genurile superioare, sînt atribuite esențial lucrurilor despre care a fost enunțată specia. Dacă într-un loc oarecare nu se potrivește această atribuire, evident că genul desemnat nu este cel adevărat. În adevăr, dacă el ar fi genul, atunci toate genurile superioare și el însuși vor fi enunțate esențial despre lucrurile cărora li se atribuie esențial specia. Această regulă este aplicabilă la respingerea tezei, dacă genul nu este atribuit esențial lucrurilor despre care este

<sup>357</sup> Metoda inducției este metoda principală a dialecticii, fiindcă locurile comune sînt dovedite mai mult prin cercetarea cazurilor particulare, prin exemple.

<sup>358</sup> Mersul (βάδις), deplasare (φορά). Despre speciile mișcării să se vadă *Categoriile*, cap. 14.

<sup>359</sup> Subdiviziunile cele mai apropiate de gen.

<sup>360</sup> Adică specia nu numai că aparține unui gen, ci ea însăși este gen pentru subdiviziunile ei. În acest caz genul superior genului dat trebuie să aparțină și subdiviziunilor speciei care a devenit ea însăși gen. Pacius, comentator din epoca Renașterii, a formulat următoarea regulă: cînd un prim termen este genul unui al doilea, toate genurile celui dintîi termen sînt atribuite esențial tuturor speciilor celui de-al doilea. De exemplu, dacă viețuitoare este luat ca genul animalului, atunci corp, substanță, care sînt genurile superioare viețuitoarei, sînt atribuite esențial omului, calului, leului, care sînt speciile animalului.

122 b enunțată și specia<sup>361</sup>. Ea este aplicabilă și la susținerea tezei, dacă genul este atribuit esențial<sup>362</sup>. Căci, în acest caz, urmarea va fi că despre același subiect vor fi enunțate esențial genul și specia, ceea ce înseamnă că același subiect stă sub două genuri. De aceea cele două genuri trebuie să se subordoneze unul altuia. Așadar, dacă s-a dovedit că genul voit de noi nu stă sub specie, este evident că specia va sta sub gen, și prin aceasta s-a făcut dovada că acesta este genul.

Tot așa este de văzut dacă noțiunile<sup>363</sup> genurilor se potrivesc totodată speciei și lucrurilor care participă la specie. Căci noțiunile genurilor trebuie să fie enunțate despre specie și despre lucrurile care participă la ea. Dacă deci într-un loc oarecare nu există potrivire, este evident că genul desemnat nu este cel real.

De asemenea, este de văzut dacă respondentul a considerat diferența drept gen; de exemplu, dacă a făcut din nemuritor genul lui Dumnezeu<sup>364</sup>. Căci nemuritor este diferența ființei vii, deoarece printre ființele vii unele sînt muritoare și altele nemuritoare. Este evident că în acest caz s-a comis o eroare, deoarece diferența nu poate fi gen pentru nici un lucru. Că acesta este adevărul, se înțelege de la sine. Căci diferența nici unui lucru nu exprimă esența, ci mai degrabă o calitate, ca „mergînd” și „pe două picioare”.

Mai departe, este de văzut dacă respondentul a primit diferența în gen<sup>365</sup>; de exemplu, neperechea în număr.

<sup>361</sup> Dacă genul genului nu este atribuit și speciilor, genul va fi respins. Dacă starea (*habitus*), care este genul științei, nu este atribuită și speciilor virtuții (dreptății, curajului, comportării), atunci nu putem atribui virtuții genul științei.

<sup>362</sup> Dacă viețuitoare este genul superior animalului, și dacă viețuitoare și animal sînt valabile pentru specii (om, cal, leu etc.), atunci genul desemnat în teză este stabilit.

<sup>363</sup> Noțiunile sau definițiile (λόγοι). Aristotel aplică același termen pentru noțiune și definiție. Dacă genul primului termen se aplică și celui de-al doilea, tot așa se va întîmpla cu definiția termenilor.

<sup>364</sup> Diferența (ἡ διαφορά) nu este niciodată gen, fiindcă ea nu exprimă o notă esențială, ci o calitate, de exemplu, neperechea nu este numărul, ci o diferență (calitate) a lui. Dacă diferența nu este nici gen, nici specie, ea contribuie, adăugată genului, la producerea speciei.

<sup>365</sup> Diferența transformată în specie.

Căci nepereche este o diferență a numărului, nu o specie. De asemenea, se pare că diferența nu participă la gen, căci ceea ce participă la gen este sau specie sau individ, în timp ce diferența nu este nici specie, nici individ. Prin urmare, este evident că diferența nu participă la gen. De aceea, nepereche nu poate fi o specie, ci o diferență, ca atare ea nu participă la gen.

Mai departe, este de văzut dacă respondentul a primit genul în specie<sup>366</sup>, luînd, de exemplu, contactul drept continuitate<sup>367</sup> sau amestecul drept contopire<sup>368</sup>, sau ca Platon definiția schimbării locale drept deplasare<sup>369</sup>. În adevăr, nu este necesar ca contiguitatea să fie continuitate, ci, mai degrabă invers, ca continuitatea să fie contiguitate. Căci nu tot ce este în contact este continuu, dar tot ce este continuu este în contact<sup>370</sup>. Tot așa în celelalte cazuri. Nu orice amestec este contopire (căci amestecul materiilor uscate nu este contopire), și nu orice schimbare locală este deplasare. Așa, de exemplu, mersul nu este o deplasare. Căci deplasare se spune de obicei despre lucrurile care își schimbă locul în mod mecanic, în felul lucrurilor neînsuflețite. În cazurile citate specia are o sferă mai largă decît genul, în timp ce ar trebui să fie invers.

De asemenea, este de văzut dacă respondentul nu a primit diferența în specie, făcînd, de exemplu, pe nemuritor

<sup>366</sup> Genul nu este în specie, adică nu este subordonat speciei, așa cum specia este subordonată genului.

<sup>367</sup> Contiguitatea, contactul (τὸ ἐχόμενον) este genul continuității (τὸ συνεχές), nu invers.

<sup>368</sup> Tot așa amestecul (μίξις) este genul contopirii (κρᾶσις), care este amestecul lichidelor. Termenul de κρᾶσις va lua un sens universal în cosmologia stoică.

<sup>369</sup> Aristotel face rezerve față de definiția schimbărilor locale (ἡ κατὰ τόπον μεταβολή) ca deplasare (φορά) admisă de Platon în *Teetet* 181 d. Dar Aristotel însuși nu este străin de această definiție (*Fizica* V, 2, 226 a).

<sup>370</sup> Deci contiguitatea are o sferă mai mare decît continuitatea. Urmează precizarea raportului de gen și sferă și la celelalte două exemple: a) amestec-contopire; b) schimbare locală-deplasare. Mersul nu este o deplasare, o mișcare mecanică.

123 a totuna cu Dumnezeu<sup>371</sup>. În acest caz, ar urma cu necesitate ca specia să aibă o sferă [egală sau] superioară diferenței. Aceasta nu se poate. Căci totdeauna diferența are o sferă egală sau superioară speciei. Mai departe, este de văzut dacă respondentul a primit genul în diferență, susținând, bunăoară, că culoarea este esențial o concentrare a vederii sau că numărul este nepereche<sup>372</sup>.

Tot așa este de văzut dacă respondentul a luat genul drept diferență. Căci se poate întâmpla să formulăm propoziții de felul acesta: amestecul este diferența contopirii sau schimbarea de loc este diferența deplasării. Toate aceste cazuri trebuie să fie apreciate după aceleași principii, căci lucrurile comune sînt aici aceleași. În adevăr, genul trebuie totdeauna să aibă o sferă mai largă și să nu participe la diferență<sup>373</sup>. Dar dacă el este luat ca mai sus<sup>374</sup>, nu i se aplică nici una din cele două condiții; de aceea genul are o sferă mai mică decît diferența și participă la diferență.

De asemenea, dacă nici una din diferențele genului nu este enunțată despre specia dată, nici genul nu este enunțat despre ea. Astfel, de exemplu, despre suflet nu este enunțat nici pereche, nici nepereche, deci nici număr<sup>375</sup>. Mai departe, este de văzut dacă specia este de la natură anterioară genului și dacă, o dată cu ea, face să dispară genul. Căci se pare că se întâmplă contrariul<sup>376</sup>.

<sup>371</sup> „A primi diferența în specie” înseamnă a face din diferență o specie, iar din specie genul diferenței, întocmai cum mai sus „se primea diferența în gen”, adică se făcea din diferență o specie. Astfel se face din *nemuritor*, care este o diferență a lui *Dumnezeu*, o specie a genului *Dumnezeu*. Aceasta nu se poate. O diferență făcută specie și o specie făcută gen sînt o imposibilitate. Căci nu specia are o sferă superioară sau egală diferenței, ci diferența are o sferă superioară sau cel mult egală sferei speciei.

<sup>372</sup> Diferența are o sferă mai mică decît genul căruia îi aparține. Dacă inversăm, genul devine o specie a diferenței, cum, de exemplu, numărul (genul) se confundă cu nepereche (o determinare a numărului).

<sup>373</sup> Adică să nu fie subordonat diferenței, avînd o sferă mai mică decît diferența.

<sup>374</sup> 122 b, la sfîrșit.

<sup>375</sup> Din nou Aristotel respinge teoria platonicianului Xenocrate, după care sufletul ar fi un număr ce se mișcă prin sine.

<sup>376</sup> Distrugerea genului atrage distrugerea speciei, nu invers. Specia nu este deci înaintea genului.

Tot așa, dacă putem despărți specia de gen și de diferență<sup>377</sup>, ca, de exemplu, sufletul de mișcare și opinia de adevăr și fals, atunci nici unul din termenii desemnați nu poate fi gen sau diferență. Căci genul și diferența trebuie să fie totdeauna prezenți oriunde apare specia.

## 3

*<Alte locuri comune privitoare la termeni contrari, derivați și înrudiți>*

Mai departe, să cercetăm dacă ceea ce se cuprinde într-un gen participă sau poate participa la un contrar al genului. În acest caz, unul și același lucru ar participa în același timp la termeni contrari, întrucât el nu se lipsește de genul său și totuși el participă sau poate participa la un gen contrar<sup>378</sup>. Mai departe, este de văzut dacă specia participă la ceva care nu poate aparține lucrurilor cuprinse în gen. Dacă, de exemplu, sufletul participă la viață, dar nici un număr nu este viu, sufletul nu poate să fie o specie a numărului<sup>379</sup>.

Trebuie să cercetăm și dacă specia este omonimă genului, servindu-ne în acest caz de principiile elementare care au fost dezvoltate la cercetarea omonimelor<sup>380</sup>. În adevăr, genul și specia sînt sinonime<sup>381</sup>. Deoarece oricare gen are mai multe specii, trebuie să vedem dacă este imposibil ca să aparțină genului desemnat o altă specie decît cea dată. Dacă nu aparține, este evident că pretinsul gen nu este cel adevărat<sup>382</sup>.

<sup>377</sup> Dacă putem înțelege specia independent de gen și de diferență, aceștia nu sînt genul și diferența speciei.

<sup>378</sup> Este cazul opiniei (δόξα), care poate fi adevărată și falsă, fără ca această dublă participație să fie absurdă.

<sup>379</sup> Aristotel repetă atacul împotriva teoriei lui Xenocrate (vezi capitolul precedent).

<sup>380</sup> Vezi aici cartea I, 15, unde se cercetează locurile comune ale omonimiei.

<sup>381</sup> Vezi definiția sinonimelor în *Categoriile*, cap. 1, unde omul și boul sînt sinonime în sensul că amîndoi sînt animale. În acest sens, specia și genul sînt sinonime, deși genul este afirmat nu numai despre o specie a lui, ci despre toate speciile.

<sup>382</sup> Este deci imposibil ca un gen să aibă o singură specie.

De asemenea, este de văzut dacă respondentul nu a prezentat ca gen un termen metaforic, de exemplu, dacă nu a denumit cumpătarea<sup>383</sup>, o armonie. Oricare gen este enunțat despre speciile sale în sens propriu, în timp ce armonia este enunțată despre cumpătare nu în sens propriu, ci în sens figurat. Căci armonie se întîlnește numai la sunete.

123 b Mai departe, este de văzut dacă specia posedă un contrar. Cercetarea trebuie să fie întreprinsă în mai multe feluri. Întîi se ridică întrebarea: dacă contrarul se află în același gen cu specia, în timp ce specia nu are contrar. În adevăr, contrarul trebuie să se afle în același gen, dacă genul nu are nici un contrar<sup>384</sup>. Dacă însă genul are un contrar, trebuie să vedem dacă contrarul speciei se află în genul contrar. Aceasta trebuie să aibă loc dacă genul posedă un contrar. Inducția va da la lumină fiecare din aceste cazuri<sup>385</sup>.

De asemenea, este de văzut dacă contrarul speciei nu se află absolut în nici un gen, ci este el însuși un gen, cum este, de exemplu, binele. Dacă acesta nu se află în nici un gen, nici contrarul său nu se va afla într-un gen, ci va fi el însuși un gen; așa este cazul binelui și răului: nici unul dintre ei nu se află într-un gen, ci amîndoi sînt un gen<sup>386</sup>.

Mai departe, este de văzut dacă există un contrar și al genului și al speciei, și dacă unii contrari au un intermediar, iar ceilalți nu au. Dacă genurile au un intermediar, și speciile au unul, iar dacă speciile au un intermediar, și genu-

<sup>383</sup> Cumpătarea, echilibrul (σωφροσύνη).

<sup>384</sup> În *Categorii* 11, Aristotel arată că raporturile de contrarietate ale speciilor față de gen sînt trei. „Pe lângă aceasta, este necesar ca, în toate cazurile, contrarii să aparțină ori aceluiași gen, ori la genuri contrare, or să fie ei înșiși genuri. Alb și negru aparțin aceluiași gen, care este aici culoarea; justiție și in justiție la genuri contrare, pentru prima, virtutea și pentru a doua, viciul; pe cînd binele și răul nu aparțin unor genuri, ci sînt ele însele genuri pentru altelea” (Aristotel, *Organon* I, Editura Științifică, București, 1957, p. 183).

<sup>385</sup> Cităm exemplul dat de Sylvester Maurus, *Aristoteles Opera* I, 1668: „înclinarea naturală spre bine nu stă în genul virtute, căci contrarul virtuții este viciul. Ar trebui atunci ca și înclinarea naturală spre viciu să stea în genul viciu. Nu se întîmplă așa, căci viciul nu poate fi natural”.

<sup>386</sup> Vezi mai sus, la nota 384, sfîrșitul citatului din *Categorii* 11.

rile au unul, ca, de exemplu, la virtute și viciu<sup>387</sup>, dreptate și nedreptate<sup>388</sup>. O obiecție împotriva acestei afirmații este că sănătatea și boala nu au nici un intermediar, dar binele și răul au unul<sup>389</sup>.

Tot așa, este de văzut dacă și genul și specia au un intermediar, dar nu unul la fel în amîndouă cazurile, ci într-un caz este exprimat printr-o negație, iar într-altul -- printr-un subiect<sup>390</sup>. Este însă probabil că în amîndouă cazurile intermediarul va fi la fel; ca, de exemplu, la virtute și viciu, pe de o parte, la dreptate și nedreptate, pe de altă parte. În adevăr, în amîndouă cazurile, intermediarul va fi exprimat printr-o negație<sup>391</sup>.

Mai departe, dacă genul nu posedă contrar, este de văzut nu numai dacă contrarul speciei se află tot acolo. Căci în genul în care se află extremi, tot acolo se află și intermediarul, cum se constată la alb și la negru. Culoarea este totodată genul acestora și al culorilor intermediare. O obiecție împotriva acestor stări de lucruri este faptul că prea puținul și prea multul aparțin aceluiași gen, răului, în timp ce moderatul, intermediarul dintre cei doi, nu aparține răului, ci binelui<sup>392</sup>.

De asemenea, trebuie să cercetăm dacă genul are vreun contrar, nu însă dacă are și specia. Căci dacă genul are vreun contrar, are și specia un contrar; de exemplu, virtutea este contrarul viciului și dreptatea este contrarul nedreptății. Dacă cercetăm și alte cazuri, trebuie să constatăm cu evidență aceeași stare de lucruri. O obiecție împotriva acestei stări de lucruri este cazul sănătății și bolii. Orice sănătate este absolut contrară bolii, în timp ce orice boală particulară, care este o specie de boală, nu

<sup>387</sup> Virtutea și viciul sînt genuri.

<sup>388</sup> Dreptatea și nedreptatea sînt specii.

<sup>389</sup> Aristotel se înșală că între boală și sănătate nu există tranziții. Tot așa el n-a recunoscut intermediari între orbire (privație) și vedere (posesie), deși există tranziții și aici (*Categorii* 10, în *Organon* I, p. 176, nota 122).

<sup>390</sup> Adică printr-o afirmație.

<sup>391</sup> Între virtute și viciu (genuri) există un intermediar negativ (ceea ce nu este nici virtute, nici viciu); între dreptate și nedreptate (specii) există de asemenea un intermediar negativ (ceea ce nu e nici drept, nici nedrept).

<sup>392</sup> Obiecția pare o excepție la regula că acolo unde sînt extremi sînt și intermediarul sau intermediarii.

este contrară nici uneia; de exemplu, febra, durerea de ochi<sup>393</sup>, sau alte boli.

124 a Toate aceste diferite feluri de cercetare trebuie să fie aplicate pentru respingerea unei teze. Dacă genul nu îndeplinește condițiile arătate, este evident că termenul desemnat nu este genul adevărat. În schimb, pentru stabilirea unei teze sînt valabile trei procedee. Întîi, trebuie să cercetăm dacă contrarul speciei se află în genul arătat, în timp ce genul nu posedă un contrar. Dacă contrarul se află în gen, este de la sine înțeles că tot acolo se află și specia în chestiune<sup>394</sup>. Al doilea, trebuie să cercetăm dacă intermediarul se află în genul arătat, căci cine conține intermediarul conține și extremele<sup>395</sup>. Al treilea, cînd genul posedă un contrar, trebuie să cercetăm dacă specia contrară se află în genul contrar, căci dacă ea se află în acest gen, se înțelege de la sine că specia în chestiune se află în genul în chestiune<sup>396</sup>.

De asemenea, trebuie să cercetăm formele derivate și noțiunile înrudite, pentru a vedea dacă termenii se comportă la fel, fie că respingem o teză, fie că o stabilim. Căci un termen care aparține unuia aparține în același timp tuturor, iar dacă nu aparține unuia, nu aparține nici unuia. Așa, de exemplu, dacă dreptatea este o știință, tot așa „în chip drept” este „în chip științific”, iar „omul drept” este un „om de știință”. Și invers, dacă unul din termeni nu se comportă așa, nici ceilalți nu se comportă.

## 4

*<Diferite locuri comune privitoare la relații, la devenire, la opuși etc.>*

Mai departe, trebuie să ne îndreptăm atenția spre lucrurile care stau într-un raport asemănător. Așa, de exemplu, între plăcut și plăcere există același raport ca între util

<sup>393</sup> Aristotel nu se dă în lături de a vedea excepția la regulă.

<sup>394</sup> Dacă albul stă în genul culoare, care nu are contrar, atunci și contrarul albului, negrul, se află în același gen.

<sup>395</sup> Dacă cenușul, care este intermediar între alb și negru, se află în genul culoare, în acest gen se află și extremi.

<sup>396</sup> Dacă lașitatea se află în genul viciului care este contrarul genului dreptății, se înțelege ușor că și specia, curajul, se află în genul virtuții.



și bine, fiindcă fiecare din cei doi produce pe celălalt. Dacă plăcerea este esențial un bine, și plăcutul va fi util. Căci este evident că plăcutul va produce un bine dacă plăcerea este un bine<sup>397</sup>.

Tot așa stau lucrurile la naștere și distrugere. Astfel, dacă a clădi este o acțiune, a fi clădit este a fi acționat, iar dacă a învăța este a-și aminti, a fi învățat este de asemenea a-și fi amintit; și dacă a fi dizolvat este a fi distrus, a fi fost dizolvat este a fi fost distrus, și disoluția este distrugere<sup>398</sup>.

Tot așa stau lucrurile cu ceea ce produce naștere și distrugere ca și cu capacitățile și întrebunțările lor; în genere, fie că respingem, fie că stabilim o teză, trebuie să cercetăm orice caz de asemănare în felul arătat la naștere și distrugere. În adevăr, dacă ceea ce produce distrugere produce disoluție, atunci a fi distrus este a fi dizolvat; iar dacă ceea ce produce naștere este un creator, atunci a fi născut este a fi creat, și nașterea este o creație<sup>399</sup>. Tot așa și cu capacitățile<sup>400</sup> și întrebunțările lor. Dacă orice capacitate este o dispoziție, a fi capabil este a fi dispus, iar dacă întrebunțarea a ceva este o activitate, atunci a întrebunța este a fi activ și a fi întrebunțat este a fi fost activ.

Dacă opusa speciei este o privație, putem respinge o teză<sup>401</sup> în două feluri. Întîi, este de cercetat dacă opusa se află în genul desemnat, căci privația sau nu se află absolut niciodată în același gen sau, cel puțin, nu se află în genul cel mai apropiat<sup>402</sup>. Dacă, de exemplu, genul

<sup>397</sup> Aristotel recurge adesea la asemănarea prin proporție: plăcutul este față de plăcere ca utilul față de bine, căci plăcutul este cauza plăcerii, cum utilul (ὠφελίμων) este cauza binelui (ἀγαθόν). Și cum binele este genul plăcerii, tot așa utilul este genul plăcutului. Plăcerea este o specie a binelui și plăcutul, o specie a utilului.

<sup>398</sup> Aristotel continuă să cerceteze raportul de proporție: dacă a clădi este a acționa, a fi clădit este a fi acționat etc.

<sup>399</sup> Creație, producere = ποιησις, deosebit de naștere, devenire = γένεσις.

<sup>400</sup> Capacitate = δύναμις (plural = δυνάμεις) este o dispoziție = διάθεσις.

<sup>401</sup> În ce privește genul speciei.

<sup>402</sup> Privația și posesia nu se află în același gen, sau în genuri apropiate, ci în genuri deosebite. De aceea orbirea nu va fi niciodată o specie a senzației, cum este vederea, ci o insensibilitate.

proxim pentru vedere este senzația, atunci orbirea nu va fi o senzație. Al doilea, dacă privația este totodată opusă  
 124 b genului și speciei, dar privația opusă speciei nu se află în opusul genului, atunci nici specia desemnată nu poate să se afle în genul desemnat<sup>403</sup>. Cine, în discuție, respinge o teză, trebuie să aplice locul comun în felul arătat acum. Dar cine vrea să o stabilească, trebuie să-l aplice într-un singur fel : dacă specia opusă se află în genul opus, atunci cealaltă specie trebuie să se afle în celălalt gen. De exemplu, dacă orbirea este o lipsă de senzație, vederea este o senzație<sup>404</sup>.

De asemenea, la negații trebuie să procedăm inversînd termenii, așa cum am arătat la accident<sup>405</sup>. Astfel, de exemplu, dacă plăcutul este esențial un bine, ceea ce nu este un bine este neplăcut. Altminteri, s-ar putea ca ceva care nu este un bine să fie plăcut. Dar este imposibil, dacă binele este genul plăcutului, ca ceva care nu este un bine să fie plăcut. Căci termenului căruia nu-i aparține genul nu-i aparține nici vreuna din speciile lui. Și acela care vrea să stabilească o teză trebuie să respecte același procedeu. Căci, dacă ceea ce nu este un bine nu este nici plăcut, ceea ce este plăcut este un bine, așa încît binele este genul plăcutului.

Dacă specia este un relativ, trebuie să cercetăm dacă și genul este la fel. Căci, dacă specia aparține relativului, și genul aparține de asemenea, ca, de exemplu, dublul și multiplul care aparțin amîndoi relativului<sup>406</sup>. Dar, dacă

<sup>403</sup> Al doilea caz este mai complicat, căci privația și posesia se aplică la gen și specie. Vom avea patru termeni, formînd două grupe de posesie-privație : senzație-nesenzație (gen) și știință-ignorantă. Al doilea se opune primului și al patrulea — celui de-al treilea. Dacă opusa speciei (ignoranța) nu se află în opusa genului (nesenzație), dacă deci ignoranța nu este o lipsă de senzație, atunci nici știința nu este o specie de senzație. Aceasta în ce privește respingerea tezei.

<sup>404</sup> Pentru stabilire, există de asemenea o proporție între două grupe de opoziție posesie-privație, numai că, de data aceasta, dacă orbirea este o specie de lipsă de senzație, vederea este o specie de senzație.

<sup>405</sup> Cartea a II-a, cap. 8; 113 b, referitoare la negație prin conversiunea termenilor. Dacă plăcutul este o specie a binelui, ceea ce nu este bine (negația genului) nu poate primi caracterul unei specii a binelui, adică a plăcutului, ci a unei specii a genului contrar, a non-binelui, adică a neplăcutului.

<sup>406</sup> Multiplul este genul, dublul este specia.

genul este un relativ, nu este necesar ca și specia să fie un relativ: astfel, știința este un relativ, dar gramatica nu este. Sau poate că cele spuse înainte nu sînt așa. În adevăr, virtutea este esențial frumoasă și bună, dar, în timp ce ea este un relativ<sup>407</sup>, binele și frumosul nu sînt relative, ci calități.

De asemenea, trebuie cercetat dacă specia nu se raportă la același termen, fie că este luată în sine, fie că este luată subordonată unui gen. Dacă, de exemplu, dublul este denumit dublul jumătății, trebuie denumit și multiplul un multiplu al jumătății. Altminteri multiplul nu ar fi genul dublului<sup>408</sup>.

Mai departe, trebuie cercetat dacă specia nu a primit denumirea prin raportare la același termen, adică totodată la gen și la toate genurile acestui gen<sup>409</sup>. În adevăr, dacă dublul este multiplul jumătății, atunci și „mai mult”<sup>410</sup> va fi enunțat de asemenea despre jumătate, așa încît dublul va primi în genere denumirile genurilor superioare prin raportare la jumătate. Se ridică obiecția că nu este nevoie să raportăm un lucru la același termen, cînd este luat în sine și cînd este luat subordonat unui gen. Așa, de exemplu, știința este denumită în raport cu obiectul știut, în timp ce starea și dispoziția<sup>411</sup> sînt denumite nu în raport cu obiectul știut, ci în raport cu sufletul.

De asemenea, este de văzut dacă genul și specia sînt întrebunțate la același caz, la genitiv, dativ sau în orice alt fel. Genul trebuie să fie aici de acord cu specia, cum am constatat la dublu și la genurile sale superioare. Căci

<sup>407</sup> Virtutea este un relativ, fiindcă se raportă la bunuri, de exemplu, curajul la anumite acte. Nu înțelegem însă de ce binele și frumosul, care și ele se raportă la ceva și exprimă o relație, sînt calități. Deosebirea dintre calități și relative este, în cazul de față, arbitrară.

<sup>408</sup> Acest loc comun este elementar. Se înțelege că dacă specia, adică dublul, se raportă la jumătate, și multiplul, care este genul dublului, se raportă la jumătate. Așadar, dublul, fie că e luat în sine ca specie, fie că este luat ca specie subordonată genului, are același sens: raportarea la jumătate.

<sup>409</sup> Ceea ce este valabil pentru genul speciei este valabil și pentru toate genurile genului.

<sup>410</sup> „Ceea ce este încă mai mult”, surplusul, este genul multiplului.

<sup>411</sup> „Știința” este specia, „starea” și „dispoziția” sînt genul științei. „Știința” este raportată la obiect, „starea” și „dispoziția” se raportă la subiect. Aristotel crede că acest caz este o excepție.

125 a noi spunem că dublul, ca și multiplul sînt duble *a* ceva și multiplu *a* ceva. Același lucru este valabil pentru știință : știința, ca și genurile ei, starea și dispoziția, este știința *a* ceva. Se ridică obiecția că uneori nu este așa ; căci noi spunem „diferit de un lucru” și „contrar unui lucru”, în timp ce „altul”, care este genul acestora, se spune „altul decît” ceva. În adevăr, noi spunem altul decît cutare sau cutare<sup>412</sup>.

Tot așa, este de văzut, la termeni relativi care sînt în același caz, dacă și la conversiunea lor<sup>413</sup> cazul rămîne același, ca, de exemplu, dublul și multiplul. Căci amîndoi termenii relativi cer genitivul, atît fiecare în parte, cît și convertiți. În adevăr, noi spunem dublul *cutărui* lucru și partea *cutărui* lucru<sup>414</sup>. Aceeași situație la știință și concepție ; ele sînt știința și concepția *cutărui* lucru, iar prin conversiune obținem lucrul ce aparține *cutărei* științe și concepții<sup>415</sup>. Dacă prin conversiune cazul nu este același, este evident că un termen nu poate fi genul celui alt.

Mai departe, este de văzut dacă specia și genul au același număr de cazuri, ca în exemplul donațiunii și darului. Noi spunem donațiunea *unui* lucru și donațiunea făcută *unei* persoane, și darul *unui* lucru și darul făcut *unei* persoane. Darul este genul donațiunii, căci donațiunea este un dar pe care nu este nevoie să-l restituie. Totuși, la multe lucruri nu se constată același număr de cazuri. Așa, de exemplu, dublul este dublul *cutărui* lucru, în timp ce mai mult și mai mare are două cazuri : mai mult și mai mare *prin* ceva și *față de* ceva. Căci tot ce este mai mult și mai mare este mai mult și mai mare *prin* ceva și

<sup>412</sup> „Diferit” (διάφορος) și „contrar” (ἐναντιος) se construiesc în grecește cu dativul (τινί) ; „altul” (ἕτερος), care este genul „diferitului” și „contrarului” se construiește în grecește cu genitivul (τινός = ἕτερος γάρ τινός).

<sup>413</sup> Vezi despre conversiunea relativilor în *Categori* 7, 6 b (*Organon* I, p. 149).

<sup>414</sup> „Partea” este treimea, pătrimea, cincimea etc. a lucrului.

<sup>415</sup> Prin conversiune se formulează la dativ în loc de genitivul expresiei neconvertite. Exemplul se referă la termenii : știință (ἐπιστήμη) și concepție sau credință (ὀπίληψις). Traducerea hipolepsiei prin credință nu este cea mai potrivită. Hipolepsia este genul științei. Ea înseamnă orice fel de credință, de concepție, este opinia în sensul cel mai general. Speciile ei sînt : știința și opinia în sensul special (δόξα).

față de ceva<sup>416</sup>. De aceea termenii în chestiune nu sînt genurile dublului, căci ele nu au același număr de cazuri ca și specia. Se prea poate ca să nu fie adevărat fără excepție că genul și specia au același număr de cazuri<sup>417</sup>.

Este de văzut, de asemenea, dacă opusul relativ al speciei are ca gen opusul genului; de exemplu, dacă multiplul este genul dublului, iar submultiplul este genul jumătății, căci opusul genului trebuie să fie totdeauna genul speciei opuse. Dacă susținem că știința este esențial senzație<sup>418</sup>, va trebui să susținem că obiectul științei este obiect sensibil. Nu este însă așa. Nu orice obiect de știință este sensibil, căci obiecte de știință sînt și anumite obiecte inteligibile. Prin urmare, sensibilul nu este genul obiectului de știință, iar dacă este, nici senzația nu este genul științei.

Unii termeni relativi sînt cu necesitate în lucrurile și prin lucrurile la care se raportă (așa, de exemplu, dispoziție, stare, simetrie. Acestea nu pot să se găsească decît în lucrurile la care ele se raportă)<sup>419</sup>. Alți termeni relativi nu sînt cu necesitate în lucrurile la care se raportă<sup>420</sup>, dar pot să fie (așa, de exemplu, sufletul poate fi obiect de cunoaștere, căci nimic nu oprește sufletul să aibă o cunoaștere de sine, dar cunoașterea nu este cu necesitate în suflet. Căci este posibil ca această cunoaștere să fie în alt lucru)<sup>421</sup>. În sfîrșit, alți termeni relativi, în chip

<sup>416</sup> „Mai mult”, superior, ceea ce depășește excesul (ὑπερέχον), „mai mare” (μείζων), comparativul lui μέγας.

<sup>417</sup> Aristotel înregistrează din nou excepția.

<sup>418</sup> Acest pasaj a fost exploatat de către idealiști pentru a face din Aristotel un adversar al senzației și al sensibilului, perceptivului. Pentru Aristotel, senzația este fundamentul științei, nu însă genul științei, care devine astfel o senzație. Știința pornește de la senzație, dar se servește de gândire pentru a ajunge la universal și cauze, adică la „inteligibil”.

<sup>419</sup> Prima clasă de relativi este cea a relațiilor care se află în termenii ce stau în relație, de exemplu, simetria se află în termenii simetrici. „Starea” și „dreptatea” sînt, chiar pentru Aristotel, nu numai relativi, ci și calități.

<sup>420</sup> A doua clasă este cea a relativilor care nu se află în termenii ce stau în relație, dar pot să fie în ei. Nici pînă astăzi nu este admis, ca fapt fundamental, că relațiile se află în relativi, adică în termenii ce stau în relație.

<sup>421</sup> Cunoașterea se află în suflet, care se poate cunoaște pe sine și atunci cunoașterea se află în cel ce se cunoaște pe sine, dar sufletul poate să nu se cunoască pe sine, și atunci cunoașterea nu este în cel ce se cunoaște

125 b absolut, pot să nu fie în lucrurile la care se raportă (cum, de exemplu, contrarul nu este în contrar sau cunoașterea în obiectul cunoscut, afară numai dacă obiectul cunoscut este sufletul sau omul)<sup>422</sup>. Mai este de văzut dacă nu cumva respondentul a așezat un termen relativ<sup>423</sup> într-un gen nepotrivit, dacă nu cumva, de exemplu, memoria este înfățișată drept o persistență a cunoașterii. Dar orice persistență este în lucrul care persistă, deci și persistența cunoașterii este în cunoaștere. Urmează deci că memoria este în cunoaștere, fiindcă este persistența cunoașterii. Aceasta este însă o imposibilitate, fiindcă orice memorie se află în suflet<sup>424</sup>. Locul comun cercetat se aplică tot așa de bine la accident. Căci nu este nici o deosebire<sup>425</sup> dacă spunem că persistența este genul memoriei sau spunem că este accidentul ei. În adevăr, în orice fel am concepe memoria ca o persistență, argumentarea arătată i se va aplica în orice caz.

## 5

*< Diferite locuri comune privitoare la stare, capacitate și afecțiuni >*

Mai departe, este de văzut dacă respondentul a subordonat starea, actului sau actul, stării<sup>426</sup>; de exemplu, dacă a definit senzația ca o mișcare comunicată prin corp. Căci

---

pe sine. Alexandros interpretează acest pasaj în alt fel: cunoașterea nu se raportează numai la suflet, ci și la altceva. Interpretarea de dinainte dată de un filolog modern, Th. Waitz, este mai verosimilă.

<sup>422</sup> Nu există relație care să fie cu totul (absolut) străină de termenii în relație; raportul de contrarietate se află în termenii contrari, iar cunoașterea se află, dacă o considerăm o relație, în termenii ei, adică și în obiect ca și în subiect.

<sup>423</sup> O specie de relativi.

<sup>424</sup> După Aristotel, definirea memoriei ( $\mu\eta\mu\eta$ ) ca persistența cunoașterii este o definiție nepotrivită, fiindcă persistența se află în lucrul ce persistă, în timp ce memoria se află în suflet și poate să nu fie însoțită de cunoaștere.

<sup>425</sup> În ce privește respingerea tezei, locul acesta comun se aplică deopotrivă la gen și la accident.

<sup>426</sup> Starea ( $\epsilon\sigma\tau\epsilon\varsigma$ ) nu poate avea ca gen actul ( $\epsilon\psi\epsilon\psi\epsilon\iota\alpha$ ) și invers, ci starea are ca gen starea, iar acțiunea, acțiunea. Așa, de exemplu, senzația nu este un act, ci o stare.

senzația este o stare, iar mișcarea este un act. Tot așa dacă se susține că memoria este o stare prin care se păstrează o concepție. Memoria însă nu este o stare, ci un act<sup>427</sup>.

De asemenea, se înșală acei care subordonează starea, capacității<sup>428</sup> care este legată de ea, acei care, de exemplu, definesc blindețea ca stăpînirea mîinii, iar curajul și dreptatea ca stăpînirea fricii și a dorinții de câștig. Căci curajos și blînd se cheamă acel care este lipsit de pasiune, dar stăpîn pe sine, acel care are o pasiune, dar nu se lasă condus de ea<sup>429</sup>. Se prea poate ca fiecare din cele două stări să fie legată cu o astfel de capacitate, așa încît, dacă am fi cuprinși de pasiune, să nu ne lăsăm conduși de ea, ci să o stăpînim. Dar nu în aceasta constă esența curajului, pe de o parte, a blîndeții, pe de altă parte, ci în faptul de a nu fi turburat de astfel de pasiuni<sup>430</sup>.

Tot așa, uneori tot ce este legat de specie este considerat ca genul ei; de exemplu, neplăcerea, ca genul mîinii și concepția, ca genul credinței<sup>431</sup>. Cei doi termeni sînt, de bună seamă, legați cu numitele specii, dar nici unul nu este gen. Căci omul mînios are, ce e drept, un sentiment de neplăcere, dar neplăcerea a precedat mînia. În adevăr, nu mînia este cauza neplăcerii, ci neplăcerea este cauza mîinii. Prin urmare, mînia nu este în chip absolut o neplăcere. Pe temeiul aceleiași considerații, nici concepția nu este o credință. Căci este posibil să avem aceeași concepție fără să avem și credința corespunzătoare, ceea ce nu se poate dacă concepția este o specie a credinței. Un lucru nu mai poate să rămînă același dacă nu mai face parte

<sup>427</sup> Memoria nu este o stare, o simplă *conservare* a impresiilor și gîndurilor, ci este un act, actul de a-și aduce aminte.

<sup>428</sup> Capacitate = δύναμις. În acest loc comun se arată că orice capacitate care este legată de stare nu este genul ei.

<sup>429</sup> Efectele diferitelor virtuți nu constituie genul lor, care este starea (ἔξις), nu dinamis, capacitatea. În curaj și blîndețe nu ne stăpînim pe noi ca în cumpătare.

<sup>430</sup> Blîndețea și curajul nu sînt pasiuni care ne turbură și care, de aceea, s-ar cere dominate (vezi *Etica nicomahică* VI).

<sup>431</sup> Durerea (λύπη) nu este genul mîinii (ὀργή), cum credința, convingerea (πίστις), nu este genul concepției, credinței, opiniei (ὀπίληψις), ci sînt numai legate strîns: orice concepție este însoțită de convingere dar legătura nu este indisolubilă. Credința nu este genul concepției, cum durerea nu este genul mîinii. Putem concepe (ὀπολαμβάνειν) fără să eredem, să fim convinși (πιστεύειν).

dintr-o specie, întocmai cum același animal nu poate  
cînd să fie, cînd să nu fie om. Dacă am susține că cine  
126 a are o credință trebuie să aibă o concepție, atunci credința  
și concepția ar avea aceeași sferă. Și în acest caz, credința  
nu ar fi genul concepției, căci genul trebuie să aibă o  
sferă mai largă.

Mai este de văzut și dacă amîndouă, genul și specia,  
pot să fie de la natură în același subiect. Căci unde se  
află specia, se află și genul. Astfel, culoarea se află acolo  
unde se află și albul, iar știința — acolo unde se află  
gramatica. De aceea, dacă numim rușinea o teamă sau  
mînia o neplăcere, urmează că specia și genul pot să nu  
se afle în același subiect. În adevăr, rușinea se află în  
partea rațională a sufletului, iar teama în partea irasci-  
bilă, și pe de altă parte, neplăcerea se află în partea ape-  
titivă (fiindcă în această parte se află și plăcerea), în timp  
ce mînia se află în partea irascibilă<sup>432</sup>. Prin urmare, genurile  
arătate nu sînt cele adevărate, fiindcă nu pot să se afle  
prin natura lor în aceleași părți ale sufletului ca și speciile.  
Tot așa, iubirea<sup>433</sup>, dacă se află în partea apetitivă, nu  
poate să fie un act de voință, căci orice voință se află în  
partea rațională.

Acest loc comun este aplicabil și la accident. În adevăr,  
accidentul și ceea ce este legat de el se află în același  
subiect<sup>434</sup>, așa încît, dacă ele nu apar în același subiect,  
este evident că nu este vorba de un accident.

De asemenea, este de văzut dacă o specie participă la  
genul dat numai parțial<sup>435</sup>. Se știe însă că o specie nu  
participă numai parțial la un gen; de exemplu, omul nu  
este numai parțial un animal, nici gramatica numai parțial  
o știință, și tot așa în celelalte cazuri. Trebuie deci să  
vedem dacă anumite specii participă la un gen numai  
parțial; dacă, de exemplu, animalul trebuie să fie consi-

<sup>432</sup> Aristotel susține că sufletul are trei părți localizate diferit și așezate ierarhic. Superior este principiul rațional (λογιστικόν), la mijloc, principiul irascibil, al dorinței, curajului (θυμοειδές), și inferior este principiul apetitiv (ἐπιθυμητικόν) al afectelor. Această separare a funcțiilor sufletești este străină faptelor și metodei dialectice.

<sup>433</sup> Iubirea, prietenia = φίλια.

<sup>434</sup> Mînia, ca accident, și facultatea irascibilă de care ea este legată se află în același subiect (suflet).

<sup>435</sup> Adică în anumită privință, sub un anumit raport.



derat ca fiind prin esență sensibil sau vizibil. Căci numai parțial animalul este un lucru sensibil și vizibil; anume este sensibil și vizibil numai ca corp, nu și ca suflet<sup>436</sup>. De aceea sensibil și vizibil nu pot fi genul animalului.

Uneori nu s-a observat că întregul a fost subordonat părții<sup>437</sup>; de exemplu, s-a spus că animalul este un corp însuflețit. Dar partea nu poate fi enunțată despre întreg sub nici un chip<sup>438</sup>, de aceea corpul nu poate fi genul animalului, căci el este o parte a animalului<sup>439</sup> considerat.

Este de văzut, mai departe, dacă respondentul are ceva de blamat sau de evitat ca fiind o capacitate sau o posibilitate<sup>440</sup>; de exemplu, dacă consideră pe sofist, pe intrigant și pe hoț drept acei care sînt capabili să pună stăpînire în ascuns pe bunul altuia. Nici unul dintre aceștia nu a fost numit așa, fiindcă este capabil să săvîrșească una din aceste fapte. În adevăr, și Dumnezeu și omul virtuos au capacitatea de a face rău<sup>441</sup>, dar ei nu sînt răi. Răi se cheamă numai acei care fac rău printr-o liberă alegere a voinței. Apoi, orice capacitate este ceva de dorit, chiar și capacitatea de a face rău; de aceea le-o atribuim chiar lui Dumnezeu și omului virtuos. De aceea, capacitatea nu poate fi genul lucrurilor de blamat. Dacă nu ar fi așa, ar trebui să urmeze că ceva blamabil este de dorit și deci că o capacitate merită să fie blamată.

Mai este de văzut dacă ceva valoros sau demn de a fi ales în sine și pentru sine însuși a fost considerat drept o capacitate, un posibil sau un factor activ. Căci orice

126 b

<sup>436</sup> Imaterialitatea sufletului este o doctrină platonice, pe care Aristotel o primește cu rezerve și o încadrează în concepția sa materialistă.

<sup>437</sup> Adică partea este arătată ca genul întregului.

<sup>438</sup> Partea nu poate fi enunțată despre întreg, dar întregul poate fi enunțat despre parte.

<sup>439</sup> Dacă nu putem enunța corpul ca genul animalului, încă mai puțin putem enunța sufletul ca genul sau esența animalului.

<sup>440</sup> Această lungă expunere a locului comun urmărește să ne arate că simpla capacitate de a face ceva, chiar rău, nu este ceva de evitat sau de blamat. Capacitatea este întotdeauna un bine ce trebuie să fie dorit.

<sup>441</sup> Afirmația că și Dumnezeu este capabil de a face rău i-a turburat adînc pe teologi, deși ea este o consecință logică a convingerii lui Aristotel că orice capacitate sau posibilitate ca atare este bună. Bună sau rea este numai voința liberă. Capacitatea de a face rău, ca simplă posibilitate presupune capacitatea de a face bine. Omul virtuos, deși capabil de a face rău, alege liber binele.

capacitate și orice posibil sau orice factor activ este ales pentru altul<sup>442</sup>.

Sau mai este de văzut dacă un lucru care se află în două sau mai multe genuri a fost așezat numai într-unul. Căci unele lucruri nu pot fi așezate într-un singur gen, ca, de exemplu, înșelător și intrigant. În adevăr, nici cine vrea să fie, dar nu are capacitatea, nici cine are capacitatea, dar nu vrea să fie, nu este un intrigant și un înșelător, ci numai acel care le întrunește pe amîndouă. Urmează că numiții termeni trebuie să fie așezați nu într-un singur gen, ci în amîndouă.

Mai departe, uneori prezentăm genul drept diferență specifică, și invers, diferența specifică drept gen<sup>443</sup>, dacă, de exemplu, definim uimirea ca un exces de mirare<sup>444</sup> și credința ca un grad înalt de concepție. Dar excesul ca și gradul înalt nu sînt genuri, ci diferențe. Căci uimirea este considerată, de obicei, ca o mirare excesivă, și credința, ca o concepție de grad înalt; prin urmare, mirarea și credința sînt genuri, iar excesul și gradul înalt, diferențe. Dacă considerăm excesul și gradul înalt ca genuri, ar trebui ca și lucrurile neînsuflețite să aibă credință și uimire. Căci grad înalt și exces a ceva se întîlnesc totdeauna la lucrurile cărora le aparțin grad înalt și exces. Așadar, dacă uimirea este un exces de mirare, uimirea trebuie să se afle în mirare, și, prin urmare, trebuie ca mirarea să fie uimită. Tot așa, credința, dacă este un grad înalt al concepției, trebuie să se afle în aceasta, și, prin urmare, concepția va crede. Ca o consecință a acestui răspuns ar trebui să numim gradul înalt ca fiind de un grad înalt și excesul ca fiind excesiv<sup>445</sup>. În adevăr, există o credință de grad înalt și o uimire excesivă. Dar dacă credința este de grad înalt, atunci va exista un grad înalt de grad înalt. Tot așa, dacă există o uimire excesivă, atunci va exista un exces excesiv. Nici unul dintre aceste lucruri nu poate fi primit ca adevărat, cum nu poate fi

<sup>442</sup> Orice posibilitate sau activitate sînt alese în vederea altui lucru, adică a binelui sau a răului, nu pentru sine.

<sup>443</sup> O asemenea intervertire este falsă.

<sup>444</sup> Uimire, stupefacție = ἐκπληξίς; mirare = θαυμασιότης.

<sup>445</sup> Intervertirea genului și diferenței duce la absurdități.

primit ca adevărat nici că știința este un lucru știut, nici că mișcarea este ea însăși un lucru mobil.

Uneori, de asemenea, se face greșeala de a așeza o afecțiune <sup>446</sup> în subiectul afectat, considerat ca gen, cum, de exemplu, se spune că nemurirea este o viață eternă. În adevăr, nemurirea pare a fi o afecțiune și un accident al vieții. Că aceasta este adevărat, se poate vedea dacă se admite cazul că cineva devine din muritor, nemuritor. Nimeni nu va spune în acest caz că acela a dobândit o altă viață, ci numai că viața a primit un nou accident sau o nouă afecțiune. Deci viața nu este genul nemuririi<sup>447</sup>. 127 a

Tot așa, este de văzut dacă cumva s-a făcut din subiectul unei afecțiuni genul acesteia<sup>448</sup>; de exemplu, când se definește vîntul ca aer în mișcare. Mai degrabă vîntul este o mișcare a aerului. Căci același aer persistă când se mișcă și când stă în repaus. Prin urmare, vîntul nu este nicidecum aer, căci atunci ar trebui să existe vînt, chiar când aerul nu se mișcă, deoarece persistă același aer care a format vîntul<sup>449</sup>. Celelalte cazuri asemănătoare se prezintă la fel. Chiar dacă am admite, în exemplul dat, că vîntul este aer în mișcare<sup>450</sup>, această concesie nu este valabilă pentru toate cazurile la care genul nu este cel adevărat, ci este valabilă numai pentru cazurile la care un anumit gen se potrivește cu adevărat. Căci în unele cazuri, cum sînt noroiul și zăpada, nu se potrivește. Se determină zăpada ca apă condensată și noroiul ca pămînt umezit <sup>451</sup>. Dar nici zăpada nu este apă, după cum nici noroiul nu este pămînt, de aceea nici unul din cei doi termeni nu va fi gen, căci genul trebuie să fie enunțat

<sup>446</sup> Afecțiune, modificare = τὸ πάθος.

<sup>447</sup> Viața este subiectul sau substratul nemuririi, nu genul ei.

<sup>448</sup> Aristotel continuă să cerceteze locul comun precedent.

<sup>449</sup> Argumentarea este discutabilă. Aristotel vrea să arate că vîntul are ca gen mișcarea aerului, nu aerul în mișcare. Se pare că Aristotel respinge o definiție curentă a vîntului.

<sup>450</sup> Chiar dacă am recunoaște, într-un caz oarecare, că subiectul afectat este genul afecțiunii, nu putem generaliza cazul.

<sup>451</sup> Opinia lui Aristotel este acceptabilă numai dacă facem din lichid esența apei, și atunci apa nu poate fi solidă, iar din solid esența pămîntului, și atunci el nu poate fi lichefiat.

ca adevărat despre toate speciile lui. Tot așa vinul nu este apă fermentată, cum spune Empedocle:

„apă fermentată în lemn”<sup>452</sup>,  
căci vinul nu este în nici un chip apă<sup>453</sup>.

## 6

*<Felurite locuri comune privitoare la noțiunile transcendente etc.>*

Mai departe, este de văzut dacă genul dat nu este genul absolut al nici unui lucru. În acest caz, este evident că el nu poate fi al speciei în chestiune. Aceasta se poate constata în faptul că lucrurile care trebuie să participe la genul dat nu se deosebesc specific unele de altele, ca, de exemplu, lucrurile albe. Un lucru alb nu se deosebește specific de altul tot alb, în timp ce speciile unui gen se deosebesc unele de altele. Deci „albul” nu va fi genul nici unui lucru<sup>454</sup>.

Este de văzut, de asemenea, dacă respondentul a considerat un termen universal<sup>455</sup> ca gen sau diferență<sup>456</sup>. Sînt mai mulți termeni de felul acesta, ca ființa și unul, care sînt universal aplicabili. Dacă ființa este considerată ca gen, evident că ea va fi genul tuturor lucrurilor, deoarece ea este enunțată despre toate lucrurile. Căci genul

<sup>452</sup> „În lemn” = în butoi.

<sup>453</sup> Dacă apa este esențial un lichid, și vinul este apă, dar nu orice apă, ci aceea care fermentează. Desigur, vinul fermentează nu datorită apei ce conține în cantitate, ci datorită altor factori.

<sup>454</sup> Ar fi fost mai potrivit ca Aristotel să vorbească de specie în loc de gen, în vreme ce lucrurile cărora le aparține specia sînt indivizii.

<sup>455</sup> „Termen universal”, textual = „termen care urmează tuturor lucrurilor”, deci termen care poate fi atribuit tuturor lucrurilor. Scolastica a numit acești termeni, între care în primul rînd stă τὸ ὄν = ceea ce este sau ființa, *transcendentalia*.

<sup>456</sup> De subliniat este că, pentru Aristotel, acești termeni universali nu sînt nici genuri, nici diferențe. Ființa, dacă ar fi gen, ar trebui să fie genul tuturor lucrurilor. Apoi, ea ar transforma alți termeni transcendentali, de exemplu, „unul”, într-o specie cu o sferă mai restrînsă, nu universală. Totuși, „unul” este enunțat și el despre toate lucrurile: tot ce ființează este „unul”. Termenul transcendental încă mai puțin este o *diferență*, căci atunci diferența sau va avea aceeași sferă ca genul, sau o sferă mai largă, amîndouă situații absurde, căci genul are totdeauna o sferă mai largă.

este enunțat despre nimic altceva decît despre specii. Prin urmare, și unul va fi o specie a ființei. Ar urma de aici că specia este enunțată despre toate lucrurile cărora li se atribuie și genul, deoarece ființa și unul sînt enunțate despre absolut toate lucrurile, în timp ce specia trebuie să aibă o sferă mai restrînsă decît genul. Dar dacă respondentul a considerat termenul universal ca o diferență, diferența trebuie să aibă o sferă egală sau superioară sferei genului, egală — dacă și genul este un termen universal, superioară — dacă genul nu este un termen universal. 127 b

Mai departe, este de văzut dacă genul dat este în specie, ca în subiectul său; cum, de exemplu, albul în zăpadă. Este evident, în acest caz, că el nu este genul ei. Căci genul este enunțat numai despre specie ca subiectul lui<sup>457</sup>.

Este de văzut, de asemenea, dacă nu cumva genul este sinonim cu specia, căci genul este enunțat în chip sinonim despre toate speciile<sup>458</sup>.

Mai departe, este de văzut dacă, în cazul că și specia și genul au un contrar, nu s-a așezat contrarul mai bun în genul mai rău<sup>459</sup>. Va urma de aici că celălalt contrar va fi așezat în celălalt gen, fiindcă contrarii se află în genurile contrare. Astfel, specia mai bună va sta în genul mai rău și specia mai rea — în genul mai bun. De obicei, specia mai bună trebuie să se afle în genul mai bun. De asemenea, este de văzut dacă una și aceeași specie, în cazul că se comportă la fel față de cele două genuri, nu a fost așezată în genul mai rău în loc de genul mai bun; de exemplu, dacă sufletul a fost definit ca mișcare <sup>460</sup> sau ca mobil.

<sup>457</sup> Dacă pretinsul gen este dat în subiect ca specia lui, el nu este gen, ci accident; de exemplu, albul dat în zăpadă este un accident al zăpezii, nu genul ei. Genul nu este în subiect, ci este afirmat despre el (vezi *Organon I, Categoria 2, 1a*).

<sup>458</sup> Vezi *Organon I, Categoria 1, 1a*, unde genul este atribuit sinonim speciilor: „animal” este atribuit sinonim speciilor de om și bou. Acestea sînt sinonime ale „animalului”.

<sup>459</sup> Există deci două grupe de contrari: genuri contrare (de exemplu, bine și rău) și speciile lor, care sînt de asemenea contrare (de exemplu, plăcere și durere). Trebuie să luăm seama ca nu cumva specia mai bună (de exemplu, plăcere) să fie așezată în genul mai rău (de exemplu, rău).

<sup>460</sup> Cum mișcarea are mai multe specii, sufletul va fi o specie de mișcare (automișcarea), căci scopul mișcării este repausul, iar repausul este mai bun.

Căci același suflet poate fi tot așa de bine principiul repausului ca și al mișcării. Dacă repausul este mai bun, sufletul trebuie să fie așezat în acest gen.

Mai departe, să argumentăm folosindu-ne de cele două aspecte: mai mult și mai puțin<sup>461</sup>. Când respingem o teză, este de văzut dacă genul permite un grad mai mare, în timp ce specia nu-l admite, nici ea însăși, nici ceea ce primește numele de la ea. Așa, de exemplu, dacă virtutea permite un grad mai mare, atunci și dreptatea și omul drept permit gradația, căci numim pe un om mai drept decât altul. Așadar, dacă un gen dat permite un grad mai mare, dar specia nu permite, nici ea însăși, nici ceea ce primește numele de la ea, atunci genul arătat nu este cel just<sup>462</sup>.

De asemenea, dacă ceea ce pare a fi un gen în grad mai mare sau egal nu este gen, se înțelege de la sine că genul arătat nu este gen. Acest loc comun este util mai ales în cazurile în care se pare că despre specii se pot enunța mai multe predicate<sup>463</sup>, dar nu au fost deosebite unele de altele, așa încît nu putem spune care din ele este genul. Așa, de exemplu, se atribuie miniei, esențial, atât durerea, cît și bănuiala de a fi disprețuit, căci omul minios pe de o parte simte durere, iar pe de altă parte se socotește disprețuit<sup>464</sup>. În același fel se examinează cazul speciei, dacă o comparăm cu altă specie. În adevăr, dacă ceea ce pare că se află, în grad mai mare sau egal, într-un gen dat, nu se află totuși, este evident atunci că nici specia dată nu se află în gen<sup>465</sup>.

Așadar, cînd respingem o teză, trebuie să aplicăm regula arătată. Dimpotrivă, cînd o stabilim, nu se aplică

<sup>461</sup> Urmează locurile comune de respingere, intii, și de stabilire, al doilea, a mai multului și mai puținului la genuri.

<sup>462</sup> Dacă genul comportă plusul și minusul, dar specia nu comportă — de regulă gradația este paralelă la gen și specie —, atunci genul indicat este nepotrivit.

<sup>463</sup> Așadar, mai multe genuri.

<sup>464</sup> Se atribuie „esențial” (ca gen) miniei, în grad egal sau mai mare, și durerea și bănuiala de a fi disprețuit. Dacă durerea este genul miniei în chip egal sau mai mare, ea este genul adevărat, nu bănuiala de a fi disprețuit, cum susține respondentul. Astfel este respinsă teza lui.

<sup>465</sup> Să comparăm două specii care par că se află în același gen. Dacă una din specii care pare că este în același grad sau în grad mai înalt într-un gen nu este totuși, nu va fi nici specia dată la început.

locul comun, dacă atît genul, cît și specia permit un grad mai mare. Căci și în cazul că amîndoi termenii permit un grad mai mare, nimic nu oprește ca unul să nu fie genul celuilalt<sup>466</sup>. Astfel, frumos și alb permit amîndoi un grad mai mare, și totuși nici unul nu este genul celuilalt. Dimpotrivă, comparația genurilor unele cu altele și a speciilor unele cu altele dă rezultate. Dacă, de exemplu, cutare lucru și cutare alt lucru par să fie gen în grad egal, atunci unul fiind gen, este și celălalt. Tot așa, cînd este vorba de mai mult sau de mai puțin; de exemplu, dacă genul stăpînirii de sine este capacitate mai mult decît virtutea, și dacă virtutea este gen, atunci va fi și capacitatea<sup>467</sup>. Aceleași considerații sînt valabile și la specie. Dacă cutare lucru și cutare lucru par să fie specii în grad egal ale unui anumit gen, atunci, unul fiind specie, este și celălalt; iar dacă lucrul care pare să fie specie mai puțin este totuși specie, atunci și lucrul care pare să fie specie mai mult, este și el specie.

Mai departe, pentru stabilirea unei teze, este de văzut, în cazul că sînt date nu numai o specie, ci mai multe și diferite, dacă genul este enunțat esențial despre lucrurile la care el se aplică. Este de la sine înțeles că atunci el va fi genul<sup>468</sup>. Dar, dacă s-a constatat că genul este enunțat numai despre o singură specie, trebuie să vedem dacă nu cumva este enunțat esențial și despre celelalte specii<sup>469</sup>. În acest caz, consecința va fi că și genul dat va fi enunțat despre mai multe specii diferite. Deoarece unii socotesc că și diferența este enunțată esențial despre specii, trebuie să distingem genul de diferență<sup>470</sup>. În acest scop, vom întrebuița regulile elementare arătate mai

<sup>466</sup> Nu este de ajuns că un gen oarecare și o specie oarecare să admită mai multul, mai puținul sau egalul, pentru ca un termen să fie genul celuilalt.

<sup>467</sup> Capacitate = δύναμις.

<sup>468</sup> Dacă un gen este enunțat despre toate lucrurile date și acestea conțin mai multe specii, genul va fi enunțat despre toate speciile; de exemplu, animal este enunțat despre toate lucrurile ce cad sub speciile om, cal, elefant, maimuță etc.

<sup>469</sup> Celelalte cazuri care nu sînt în discuție.

<sup>470</sup> Acest pasaj, care continuă pe cel precedent, întărește locul comun al genului prin locul comun al diferenței: și diferența poate fi atribuită esențial unei specii, nu numai genului. Genul este mai cuprinzător decît diferența (διαφορά).

sus, *intii*, că genul are o sferă mai largă decît diferența ; *al doilea*, că pentru a exprima esența unui lucru este mai potrivit genul decît diferența lui (în adevăr, cine spune că omul este animal arată mai bine ce este omul decît acel care spune că omul umblă) ; *al treilea*, că diferența desemnează totdeauna o calitate a genului, în timp ce genul nu desemnează o calitate a diferenței (în adevăr, cine spune umblător descrie o calitate a animalului, dar cine spune animal nu descrie o calitate a umblătorului).

În acest chip, deci, trebuie să deosebim diferența de gen. Deoarece omul muzical, întrucît este muzical, poate să fie un fel de savant, iar muzica este un fel de știință ; deoarece, mai departe, umblătorul este mișcat prin umblet, iar umbletul este un fel de mișcare<sup>471</sup>, atunci, dacă cercetăm în care gen trebuie să așezăm ceva, se impune să procedăm în felul arătat. Așa, de exemplu, dacă trebuie să dovedim că știința este esențial un fel de credință<sup>472</sup>, este de văzut dacă cel care știe, întrucît știe, are o credință. Căci este evident că, în acest caz, știința trebuie să fie un fel de credință. Tot așa vom proceda în celelalte cazuri asemănătoare.

128 b Mai departe, deoarece este greu să deosebim de gen ceea ce este consecventul unui termen<sup>473</sup>, dar nu și invers, dacă primul urmează totdeauna celuilalt, dar nu și invers (astfel, potolirii vîntului îi urmează<sup>474</sup> liniștea, iar numărului îi urmează divizibilul, întrucît nu orice divizibil este număr și nu orice liniște este potolirea vîntului) ; atunci, cînd formulăm noi înșine o propoziție, trebuie totdeauna să considerăm ca gen atributul care urmează primului. Dimpotrivă, dacă respondentul formulează această propoziție, nu trebuie să o concedăm totdeauna,

<sup>471</sup> Dacă muzicianul este un fel de savant, de om de știință, atunci și muzica este o știință. În terminologia scolastică, este aici o trecere de la concret la abstract, de la mai cunoscut la mai puțin cunoscut.

<sup>472</sup> Credință sau certitudine = πίστις. Știința este o specie a certitudinii, a convingerii, a concepției ; termenul de credință, ca gen, nu are nici o contingentă cu sensul religios.

<sup>473</sup> Genul se confundă cu consecventul speciei, dar nu și reciproc, de exemplu, numărului (ca specie) îi urmează divizibilul (ca gen), dar nu orice divizibil (gen) este această specie (numărul), ci poate fi și o linie.

<sup>474</sup> Îi urmează logic, este consecventul sau predicatul, sau atributul lui.



căci îi putem obiecta, de exemplu, că neființa este totdeauna consecventul a ceea ce devine (căci ceea ce devine nu este, dar nu și invers, căci ceea ce nu este nu devine întotdeauna), și totuși neființa nu e genul devenirii. În adevăr, neființa nu are absolut nici o specie<sup>475</sup>.

Așadar, în ce privește genul, trebuie să procedăm așa cum am arătat<sup>476</sup>.

---

<sup>475</sup> Devenirea este concepută dialectic ca o unitate a ființei și neființei, cu precizarea că neființa nu are nici o specie și de aceea nu este gen, dar ființatul are mai multe specii.

<sup>476</sup> După ce s-au cercetat locurile comune ale accidentului (cărțile II și III), apoi ale genului (cartea a IV-a), urmează cercetarea celorlalte două predicabile cu locurile lor comune, propriul (cartea a V-a) și definiția (cărțile VI și VII).

◀ Locurile comune ale propriului ▶

I

◀ Despre propriu în genere și despre speciile lui. Ele nu sînt deopotrivă de favorabile discuției ▶

Vom aprecia dacă termenul ales este propriu sau nu este propriu<sup>477</sup>, după următoarele locuri comune.

Propriu este dat ca aparținînd unui subiect sau în sine și totdeauna<sup>478</sup>, sau prin raportare la altceva și temporar<sup>479</sup>. Astfel, la om propriul în sine este, de exemplu, caracterul de a fi un animal blînd de la natură<sup>480</sup>; propriu în raport cu altul este, de exemplu, caracterul sufletului de a fi în relație cu corpul, așa încît unul este făcut să

<sup>477</sup> În cartea I, cap. 5, 102 a propriul (τὸ ἴδιον) este considerat al doilea predicabil, după definiție. În cartea a V-a, propriul este cercetat în al treilea rînd, după accident și gen. Se știe că la început definiția, care va fi cercetată după propriu, este o diferențiere a propriului luat în sensul general de predicabil, care este valabil numai despre un lucru și de aceea este convertibil cu el. Reamintim definiția propriului în sensul restrîns, dată în cartea I, cap. 5: „Propriu este acel predicat care nu exprimă esența lucrului, dar care aparține numai acestui lucru și de aceea poate fi substituit lui”.

<sup>478</sup> „În sine” sau „esențial” (καθ’ αὐτό) este o noțiune capitală la Aristotel, opusă de obicei accidentalului, aci opusă relativului (πρὸς ἕτερον). Propriu „totdeauna” (ἀεὶ) este un propriu independent de cel „în sine”.

<sup>479</sup> Și aci Aristotel recunoaște doi proprii deosebiți. Există dar patru proprii deosebiți: în sine, de totdeauna, raportat la altceva, temporar. Exemplele ce urmează confirmă această diviziune.

<sup>480</sup> „Animal blînd de la natură” (τὸ ζῷον ἡμερον φύσει), celelalte animale fiind blînde prin dresaj și prin domesticire, de aceea numite și „îmblînzite”. Numai omul are ca propriu în sine de a fi blînd de la natură.

comandă<sup>481</sup> și celălalt să asculte; propriu *totdeauna* este, de exemplu, la Dumnezeu caracterul de a fi o ființă<sup>482</sup> nemuritoare; în sfârșit, propriu *temporar* este, de exemplu, pentru un om caracterul de a se plimba într-un gimnaziu.

[Propriul unui subiect în raport cu altceva ne oferă material pentru două sau pentru patru probleme<sup>483</sup>. *Propriul* pentru două probleme obținem când același atribut este afirmat despre un lucru și este negat despre un altul, ca, de exemplu, caracterul de a fi biped al omului în raport cu calul. Căci se poate susține și că omul nu este biped și că, dimpotrivă, calul este biped; în amândouă cazurile propriul este suprimat. Dar dacă din două atribute proprii, unul este afirmat despre primul și negat despre al doilea, iar celălalt, dimpotrivă, este afirmat despre al doilea și negat despre întâiul, vom obține patru probleme, ca, de exemplu, propriul omului în raport cu calul este că primul este biped, iar celălalt cvadruped. În adevăr, putem încerca să dovedim și că omul nu este biped și că este de la natură cvadruped, și de asemenea, calul este biped și nu este cvadruped. În toate aceste cazuri, dovedirea suprimă caracterul propriu].

Propriul în sine este atribuit unui subiect când, față de toate lucrurile, îl deosebește de ele. Astfel, propriul omului este caracterul de a fi ființă muritoare capabilă de a învăța.

Propriul în raport cu altceva este ceea ce deosebește un lucru nu de toate lucrurile, ci de unele din ele bine definite. Astfel, propriu virtuții față de știință este că

<sup>481</sup> Că sufletul este destinat să comande, a susținut Platon mai ales în dialogul *Phaidon*. Influența platonice este încă vizibilă pe alocurea în *Topica*. Termenul platonice de „participație” (μέθεξις) se întâlnește destul de des în lucrarea de față.

<sup>482</sup> Termenul întrebuințat de Aristotel este tot ζῷον (animal) ca și la om.

<sup>483</sup> Propriul relativ poate da două sau patru probleme. Obținem două probleme dacă luăm un singur atribut în raport cu două lucruri deosebite: „omul este biped”, „calul nu este biped”. Obținem patru probleme dacă luăm două atribute care aparțin la două lucruri deosebite: „omul este biped”, „calul este cvadruped”, „omul nu este cvadruped”, „calul nu este biped”. Cele patru probleme vor fi respinse în patru feluri: „omul este biped” este respins prin „omul nu este biped”; „calul este cvadruped”, prin „calul nu este cvadruped”; „omul nu este cvadruped”, prin „omul este cvadruped”; „calul nu este biped”, prin „calul este biped”.

prima se întilnește în chip natural în mai multe părți ale sufletului, iar a doua numai în partea rațională<sup>484</sup> și în cei ce posedă această parte.

129 a Propriul prezent totdeauna este acel care este valabil în orice timp și nu încetează niciodată, ca, de exemplu, caracterul vietății de a fi compusă din suflet și corp.

Propriul temporar, în sfârșit, este acel care este valabil un anumit timp și nu urmează cu necesitate din natura subiectului, ca, de exemplu, obiceiul unor oameni de a se plimba în agora<sup>485</sup>.

Propriul în raport cu altul este deosebirea caracteristică pentru o specie, sau în toți indivizii și totdeauna, sau în cei mai mulți indivizi și în cea mai mare parte din timp. Astfel, propriul omului față de cal este pretutindeni și totdeauna caracterul de a fi biped. Căci omul este totdeauna biped, calul — niciodată. Un propriu valabil pentru cei mai mulți indivizi și în cea mai mare parte din timp este însușirea ca partea rațională să comande, iar partea apetitivă și irascibilă să se supună. Nu în toate împrejurările însă comandă partea rațională, ci uneori ea se supune, iar partea apetitivă și irascibilă nu se supune totdeauna, ci uneori ea comandă, anume cînd sufletul omului este vicios.

Cei mai prielnici pentru logică<sup>486</sup> sînt proprii în sine și de totdeauna, precum și proprii în raport cu altceva. Cum am spus înainte, propriul în raport cu altceva ne oferă mai multe probleme. În adevăr, obținem cu necesitate două sau patru probleme, și de aceea argumentele corespunzătoare vor fi numeroase. Propriul în sine și totdeauna adevărat poate fi obiect de discuție în multe cazuri și poate fi constatat în diferite timpuri. În ce privește propriul în sine, el este discutat în multe cazuri, căci acest propriu trebuie să aparțină subiectului în toate cazurile,

<sup>484</sup> Fiecare din cele trei părți ale sufletului posedă virtutea sa; în schimb numai „partea rațională” (*logistikon*-ul) posedă știință.

<sup>485</sup> Exemplul dat înainte era „plimbarea într-un gimnaziu”, adică într-un parc sau o grădină afectată exercițiului fizic. Noul exemplu vorbește de „agora”, care este o piață publică cu atribute care nu se întilnesc decît în cetățile grecești.

<sup>486</sup> Textual: „logici” (*λογικά*) în cel mai înalt grad. Termenul de „logici” are aci sensul particular de a fi „dialectic” sau de a fi bun pentru „discuție” și argumentare *generală*, nu specială, științifică, apodictică.

așa încît propriul nu este caracterizat just dacă subiectul lui nu este prin el deosebit de toate celelalte lucruri. În ce privește propriul de totdeauna, trebuie cercetat în mai multe timpuri, și dacă el nu aparține, nu aparținea și nu va aparține; în nici un caz nu ar putea fi considerat propriu.

Dacă, în sfîrșit, cercetăm propriul temporar numai în timpul respectiv, nu obținem prin el prea multe argumente. Sub raport logic, problema adevărată este aceea care ne oferă argumente numeroase și bune.

Propriul pe care l-am numit relativ trebuie să fie cercetat prin locurile valabile pentru accident, și atunci trebuie să luăm în seamă dacă el aparține unui lucru și nu aparține altuia<sup>487</sup>.

Dimpotrivă, în ce privește proprii în sine și de totdeauna, trebuie să-i cercetăm după următoarele locuri comune.

## 2

*<Locuri comune prin care propriul este formulat corect sau incorect>*

În primul rînd, trebuie cercetat dacă propriul a fost formulat corect sau incorect<sup>488</sup>. Pentru a ne lămuri asupra acestui punct, un prim loc comun este întrebarea dacă propriul a fost determinat prin termeni care sînt mai puțin cunoscuți sau mai cunoscuți, și anume, pentru respingerea tezei, prin termeni mai puțin cunoscuți, iar, pentru stabilirea tezei, prin termeni mai cunoscuți<sup>489</sup>.

129 b

<sup>487</sup> Propriul relativ nu se deosebește prea mult de accident. Precum accidentul este ceea ce poate și ceea ce nu poate să aparțină, tot așa un atribut poate fi față de ceva propriul unui lucru, dar față de altceva poate să nu fie propriul aceluiași lucru.

<sup>488</sup> Admițînd că propriul este cel real, noua cercetare este înșiruirea locurilor comune care vor constata dacă exprimarea propriului este sau nu corectă. O judecată poate să fie adevărată, dar poate să fie rău exprimată.

<sup>489</sup> Dacă propriul este exprimat prin termeni mai puțin cunoscuți decît subiectul, el poate fi ușor respins, deși este adevărat. Invers, dacă este exprimat prin termeni mai cunoscuți, el este mai ușor stabilit. Formularea precisă pledează pentru stabilirea justă a propriului dat, formularea neprecisă - pentru respingerea ca nejust a propriului dat.

Este determinat prin termeni mai puțin cunoscuți<sup>490</sup>, dacă propriul propus este absolut mai necunoscut decât subiectul căruia îi este dat ca propriu. În cazul acesta, propriul nu a fost formulat corect. Căci noi formulăm propriul pentru a cunoaște un lucru, de aceea el trebuie să fie redat prin termeni mai cunoscuți. Numai așa un lucru va fi cunoscut mai bine. Dacă, de exemplu, se spune că propriul focului este ceea ce seamănă mai mult cu sufletul, cum, în acest caz, întrebuițăm ca explicație *sufletul*, adică un termen mult mai puțin cunoscut decât *focul* (în adevăr, știm ce este focul mai bine decât ce este sufletul)<sup>491</sup>, urmează că asemănarea cu focul nu a formulat corect nota proprie a focului. În al doilea rând, s-a săvârșit o eroare dacă apartenența propriului la cutare sau cutare subiect este mai puțin cunoscută decât subiectul însuși. Căci propriul trebuie să fie nu numai mai bine cunoscut decât lucrul, ci și apartenența sa la lucrul dat trebuie să fie mai bine cunoscută. Cine nu știe că propriul aparține cutărui subiect, nu va ști nici dacă el aparține numai acestuia. Deci, fie într-un caz, fie în celălalt, propriul rămîne nelămurit<sup>492</sup>. Cine a formulat, ca propriul focului, caracterul de a fi elementul prim în care sufletul își are de la natură sediul său, s-a folosit de un lucru mai puțin cunoscut decât focul însuși, adică de împrejurarea că sufletul își are sediul în el și încă un sediu originar<sup>493</sup>. De aceea nu formulăm corect propriul focului dacă spunem că focul este elementul prim în care sufletul își are sediul natural.

Dimpotrivă, când stabilim teza, trebuie să luăm seama dacă propriul a fost formulat prin termeni mai cunoscuți, și anume mai cunoscuți în cele două feluri arătate mai sus<sup>494</sup>. Căci numai așa propriul este formulat corect

<sup>490</sup> Loc comun pentru respingerea tezei unui propriu.

<sup>491</sup> Simțul realității inerent gândirii aristotelice se opune anticipat propoziției fundamentale a lui Descartes că noi cunoaștem mai bine decât orice sufletul.

<sup>492</sup> În primul caz, propriul este mai puțin cunoscut privit în sine, izolat, în cazul al doilea, propriul este mai puțin cunoscut decât subiectul.

<sup>493</sup> Considerarea focului ca sediul prim al sufletului nu este un propriu corect, căci „sediul prim al sufletului” este o exprimare mai neclară decât focul.

<sup>494</sup> Mai cunoscut în sine, absolut, și mai cunoscut decât subiectul dat

în raport cu subiectul dat. În adevăr, printre locurile comune care stabilesc că propriul este formulat corect, unele ne arată că propriul este formulat corect numai în această privință<sup>495</sup>, altele, dimpotrivă, formulează corect în chip absolut. Deoarece, de exemplu, formulând ca propriul animalului „ceea ce posedă sensibilitate”, am indicat propriul în cele două feluri, adică în termeni mai cunoscuți și printr-un propriu mai cunoscut, așa încît am formulat corect, în această privință, că propriul animalului este calitatea „de a poseda sensibilitate”.

După aceea, dacă este vorba de respingerea unei teze, trebuie să vedem dacă nu cumva unul dintre termenii întrebuițați pentru propriu are mai multe sensuri sau dacă chiar întreaga vorbire permite mai multe înțelesuri<sup>496</sup>. În acest caz, propriul nu a fost formulat corect. Deoarece, pentru a lua un exemplu, „a simți” are mai multe sensuri, o dată „a avea o senzație”, altă dată „a fi activ printr-o senzație”<sup>497</sup>, nu formulăm corect propriul animalului spunînd că este apt de la natură să simtă. Ne vom feri deci să formulăm propriul sau printr-un cuvînt sau printr-o frază cu mai multe sensuri, pentru motivul că termenii cu mai multe sensuri fac vorbirea noastră neclară, și atunci cînd se discută nu se știe în care din sensuri este luat termenul întrebuițat. Or, propriul este formulat tocmai pentru a cunoaște lucrul. Pe lîngă aceasta, cine formulează în așa chip propriul trebuie să se aștepte la o respingere, fiindcă respondentul va raționa, servindu-se de unul din sensurile deosebite de acelea în discuție. Dimpotrivă, cînd este vorba de stabilirea tezei, trebuie să fim atenți ca nici unul din termeni și nici vorbirea întregă să nu aibă mai multe sensuri. În acest caz, vom fi formulat corect propriul în această privință. Deoarece, bunăoară, nici termenul de „corp”, nici caracterul „ceea ce se mișcă mai repede în sus”, nici întregul compus din aceste două

130 a

<sup>495</sup> „În această privință” (κατὰ τοῦτο), nu „absolut” (ἀπλῶς); se referă la propriul mai cunoscut decît subiectul. Dacă ar fi absolut, propriul ar trebui în plus să fie propriu totdeauna.

<sup>496</sup> Se cercetează caracterul echivoc al propriului fie ca simplu termen, ca omonimic, fie ca frază, și în acest caz echivocul se cheamă amfibolie.

<sup>497</sup> Aristotel face aici deosebirea dintre stare (ἔξις) și activitate (ἐνέργεια), aspecte prezente deopotrivă în orice senzație.

expresii nu posedă mai multe înțelesuri, am formulat corect, în această privință, propriul focului, adică „ceea ce se mișcă mai repede în sus”<sup>498</sup>.

Mai departe, trebuie să luăm seama, când se respinge teza, dacă subiectul, al cărui propriu este formulat, are mai multe sensuri, fără să se determine însă care din sensurile posibile este formulat aici<sup>499</sup>. În acest caz propriul nu este formulat just. De ce este așa? Din cele spuse mai sus rezultă neîndoielnic motivul, căci trebuie să se producă, cu necesitate, aceleași neajunsuri. Așa, de exemplu, termenul „știința acestui lucru” prezintă mai multe sensuri (el poate însemna: că acel lucru are știință, apoi că știm acest lucru, că sîntem activi în această știință), și de aceea nu am formulat corect propriul „științei acestui lucru” dacă nu am precizat în care din aceste sensuri am formulat propriul.

Dimpotrivă, când se stabilește teza, trebuie să luăm seama ca lucrul, al cărui propriu îl formulăm, să nu aibă mai multe sensuri, ci să aibă un sens unic și simplu. În acest caz, propriul este formulat corect. Astfel, ca să dăm un exemplu, deoarece despre *om* vorbim într-un singur sens, putem formula corect, în această privință, propriul omului, spunînd că omul este un animal blînd de la natură.

Apoi, când este vorba să respingem teza, trebuie să luăm seama dacă nu cumva în formularea propriului am enunțat același termen de mai multe ori<sup>500</sup>. Adeseori, fără să observăm, facem această eroare la termeni ce exprimă un propriu, ca și la aceia care exprimă o definiție. Un astfel de propriu nu este formulat corect. Căci repetarea aceluiași termen încurcă pe cel ce ascultă, face fraza neclară și pe deasupra apare ca pură vorbărie. Repetarea aceluiași cuvînt poate avea loc în două feluri, o dată, când se repetă același termen, bunăoară, dacă se formulează propriul focului ca fiind *corpul* cel mai fin

<sup>498</sup> Pentru *Fizica* lui Aristotel există trei mișcări naturale: în sus (focul, aerul), în jos (pămîntul și apa) și în cerc (corpurile cerești formate din a „cincea esență”, din „eter”).

<sup>499</sup> Se cercetează, după echivocul propriului, echivocul subiectului posesor al propriului.

<sup>500</sup> Să avem deci grija ca în formularea propriului să nu se repete fără utilitate un cuvînt.



dintre *corpuri* (aci s-a pronunțat „corp” de două ori); altă dată, când în locul cuvintelor dăm definițiile lor, bunăoară, dacă, în loc de propriul pământului, dăm definiția lui : pământul este *substanța* care din toate *corpurile* tinde cel mai mult în jos, și apoi, în loc de *corpuri* spunem : *substanțe de cutare sau cutare fel*<sup>501</sup>. Căci *corpuri* și *substanțe de cutare sau cutare fel* sînt unul și același lucru. În cazul de față, s-a întrebuițat termenul de *substanță* de două ori. În chipul acesta, nici unul din cei doi proprii nu a fost formulat corect. 130 b

La stabilirea tezei, trebuie să fim atenți ca nu cumva să se repete vreun cuvînt. Căci numai atunci propriul, în această privință<sup>502</sup>, va fi formulat corect. Așa, de exemplu, formulînd ca propriul omului „animal capabil de a învăța”, nu întrebuițăm nici un cuvînt mai mult decît o dată, și de aceea propriul omului, în această privință, a fost formulat corect.

Mai departe, când se respinge teza, trebuie să vedem dacă întrebătorul a întrebuițat ca propriu un termen cu aplicație universală<sup>503</sup>. Căci un termen care nu separă un lucru de celelalte lucruri nu este de nici un folos, deoarece prin mijlocirea propriului subiectul trebuie să fie delimitat ca și prin definiție. În cazul de față, propriul nu a fost formulat corect. Dacă, de exemplu, formulăm ca propriul științei „o concepție<sup>504</sup> nezdruncinată de către contraargumente, rămîinînd astfel *una*”, întrebuițăm ca propriul științei un cuvînt aplicabil universal, *una*, și de aceea propriul științei nu este formulat corect.

Dimpotrivă, la stabilirea tezei, trebuie să luăm seama dacă s-a aplicat nu un atribut comun tuturor, ci unul care separă lucrul dat de toate celelalte lucruri. Căci numai atunci propriul va fi formulat corect, în această privință. Așa, bunăoară, spunînd că propriul viețuitoarei este de a avea un suflet, nu întrebuițăm un termen comun, și astfel vom fi formulat corect, în această privință, propriul viețuitoarei „de a avea suflet”.

<sup>501</sup> Adică substanțe materiale.

<sup>502</sup> În privința tautologiei - au repetării unui cuvînt.

<sup>503</sup> Este vorba de termenii numiți de scolastici „transcendentali”, adică cu aplicație la orice lucru, cum sînt „unul”, „ființa”.

<sup>504</sup> Termenul grec este ὑπόληψις.

Mai departe, la respingerea tezei, trebuie să luăm seama dacă nu au fost formulate mai multe proprii ale aceluiași subiect, fără a atrage atenția că au fost formulate mai multe. În acest caz, propriul n-a fost formulat corect. Întocmai cum la definiții nu trebuie să fie adăugat nimic altceva în afară de noțiunea care desemnează esența<sup>505</sup>, tot așa la proprii nu trebuie să fie adăugat nimic altceva în afară de noțiunea care desemnează propriul. Căci un asemenea adaos nu este de nici un folos. Așa, de exemplu, spunînd că propriul focului este de a fi corpul cel mai fin și cel mai ușor, s-au formulat mai mulți proprii (căci amîndouă caracterele pot fi enunțate cu adevărat numai despre foc). De aceea nu a fost redat corect propriul focului prin două caractere : corpul cel mai fin și cel mai ușor.

Dimpotrivă, la stabilirea tezei, trebuie să fim atenți ca să formulăm nu mai mult decît un singur propriu pentru același lucru. În acest caz, propriul a fost formulat corect. Așa, de exemplu, spunînd că propriul lichidului este de „a fi un corp care poate lua orice formă”, a fost redat un singur propriu, nu mai multe, și, în această privință, a fost formulat corect propriul lichidului.

### 3

*<Alte locuri comune formulate corect sau incorect>*

131 a Mai departe, trebuie să luăm seama dacă, la respingerea tezei, s-a recurs la subiectul al cărui propriu a fost formulat, sau la una din speciile lui<sup>506</sup>. În acest caz, propriul nu a fost formulat corect. În adevăr, propriul este formulat pentru a cunoaște un lucru. Dar un lucru nu este mai cunoscut prin aceea că el însuși este numit din nou; de asemenea, una din speciile sale, fiindu-i posterioară, nu este mai cunoscută<sup>507</sup>. De aceea, prin astfel de mijloace, nu știm

<sup>505</sup> Pentru cunoașterea mai de aproape a acestei importante reguli a definiției, vezi aci cartea a VI-a, 3.

<sup>506</sup> Aristotel citează acest loc comun în două situații deosebite : a) repetarea în propriu a subiectului însuși, un fel de *idem per idem* ca și în definiție ; b) propriul lucrului este exprimat printr-o specie a lucrului.

<sup>507</sup> Specia este posterioară genului și de aceea nu este mai cunoscută decît el, regulă obișnuită în formularea propriului.

mai mult despre un lucru. Așa, de exemplu, spunînd că propriul animalului este de a fi esență<sup>508</sup> din care omul este o specie, am recurs la o specie a esenței, și prin aceasta nu am formulat corect propriul.

La stabilirea tezei, trebuie să fim atenți ca să nu recurgem nici la subiectul însuși, nici la una din speciile lui. În acest caz, propriul a fost formulat corect. Bunăoară, spunînd că propriul vietății este de a fi un compus din suflet și corp, nu recurgem nici la subiect, nici la una din speciile sale. Prin această formulă corect, în această privință, propriul vietății.

În același fel trebuie să cercetăm, la ceilalți termeni, dacă ei fac sau nu fac mai cunoscut subiectul dat. La respingere, trebuie să luăm seama dacă întrebătorul nu recurge la nimic care să fie opus subiectului sau absolut simultan sau posterior lui. În acest caz, propriul nu este formulat corect. Se știe că opuși sînt de la natură simultani, iar ceea ce este simultan de la natură unui subiect sau îi este posterior nu-l face mai cunoscut<sup>509</sup>. Așa, de exemplu, spunînd că propriul binelui este de a fi opusul răului, recurgem la opusul binelui<sup>510</sup> și de aceea propriul binelui nu a fost formulat corect.

În schimb, la stabilirea tezei, trebuie să fim atenți să nu întrebuițăm nimic care să fie sau opus subiectului, sau de la natură absolut simultan, sau posterior lui. Dacă procedăm așa, propriul este formulat corect. Bunăoară, spunînd că propriul științei este concepția cea mai convingătoare<sup>511</sup> nu am recurs nici la un termen opus, nici la un termen de la natură simultan subiectului, nici la un termen posterior lui. De aceea, propriul științei este formulat corect, în această privință.

De asemenea, la respingerea tezei, trebuie să observăm dacă întrebătorul nu a formulat ca propriu ceva care nu

<sup>508</sup> Sau „substanța” (οὐσία).

<sup>509</sup> Regula elementară a propriului este de a fi mai cunoscut decît subiectul, deci de a fi anterior, *sub raportul cunoașterii*, subiectului. Ceea ce este opus subiectului (vezi despre opuși *Categori*, cap. 10), posterior (vezi *Categori*, cap. 12) sau simultan (*Categori*, cap. 13) este mai puțin cunoscut sau cel mult tot așa de cunoscut (simultanul).

<sup>510</sup> Formulăm propriul binelui spunînd că este opusul răului, formulăm propriul binelui servindu-ne indirect tot de bine.

<sup>511</sup> Textul grec : ὑπόληψις πιστοτάτη.

urmează totdeauna subiectului și uneori chiar nu-i este propriu<sup>512</sup>. În acest caz propriul nu a fost formulat corect. Căci nici subiectul căruia vedem că i se atribuie propriul nu va primi cu necesitate numele potrivit, nici subiectului căruia vedem că nu i se atribuie propriul, nu i se va refuza cu necesitate numele<sup>513</sup>. În afară de aceasta, nu este sigur că propriul ce i-a fost dat îi aparține ca atribut, deoarece este posibil ca să-l piardă. Și astfel propriul nu va fi evident. De exemplu, dând ca propriul animalului „ceva ce este când în mișcare, când în repaus”, am dat un propriu care uneori nu-i aparține, și de aceea nu am formulat corect propriul.

131 b În schimb, la stabilirea tezei trebuie să avem grijă să formulăm ca propriu ceea ce îi aparține cu necesitate totdeauna, căci atunci propriul este formulat corect, în această privință. Bunăoară, formulând ca propriul virtuții „ceea ce face bun pe cel ce o are”, s-a dat ca propriu ceva care urmează totdeauna subiectului. De aceea, în această privință, s-a formulat corect propriul virtuții.

După aceea, la respingere, trebuie să luăm seama dacă întrebătorul a formulat un propriu care aparține unui lucru numai actual, fără a specifica acest fapt<sup>514</sup>. În acest caz, propriul nu este formulat corect. Căci, mai întâi, tot ce se întâmplă împotriva obiceiului se cere explicat ca atare, întrucât, de obicei, este desemnat ca propriu, de preferință, ceea ce urmează totdeauna unui subiect; al doilea, nu se știe bine, când nu s-a specificat lămurit, dacă vrem să formulăm ca propriu al subiectului ceea ce el posedă actual. Așadar, să nu dăm nici un pretext de obiecție. De exemplu, dând ca propriu al unui anumit

<sup>512</sup> Ci este un accident al subiectului.

<sup>513</sup> Cum au observat toți comentatorii, fraza este greoaie; ea vrea să spună că propriul poate fi convertit cu subiectul căruia îi aparține, numai dacă propriul aparține totdeauna și absolut, nu temporar, cum arată exemplul de mai jos. Un subiect care primește un propriu poate să nu primească numele lucrului însuși la care se aplică propriul și, invers, subiectul care nu primește propriul poate să primească numele lucrului la care se aplică propriul.

<sup>514</sup> Atributul care uneori aparține, alteori nu aparține unui lucru nu este în chip sigur propriul aceluși lucru. Căci propriul trebuie să caracterizeze totdeauna lucrul dat. Aici este vorba de atributul ce aparține „acum” (νῦν), în clipa de față.

om faptul că se află așezat împreună cu altul, dăm un propriu prezent, și de aceea nu s-a formulat corect propriul, întrucît nu s-a adăugat restricția.

Dimpotrivă, la stabilirea tezei, trebuie să observăm dacă, la propriul actual, s-a precizat că formulăm propriul actual. În acest caz, s-a formulat corect propriul respectiv. De exemplu, spunînd că propriul unui anumit om este, *actualmente*, de a se plimba, indicația s-a făcut cu o distincție, și de aceea propriul a fost formulat corect<sup>515</sup>.

După aceea, la respingere, trebuie să luăm seama dacă întrebatorul a redat ca propriu ceea ce ne este cunoscut numai prin percepție<sup>516</sup>. Atunci propriul nu a fost formulat corect. Căci orice este perceptibil devine nesigur îndată ce este sustras percepției. Nu mai știm atunci dacă mai aparține lucrului, întrucît a fost cunoscut numai prin percepție. Aceasta este adevărat oriunde atributul nu urmează totdeauna cu necesitate subiectului. Bunăoară, spunînd că propriul soarelui este de a fi astrul cel mai strălucitor care se mișcă deasupra pămîntului, prin adaosul că soarele *se mișcă deasupra pămîntului*<sup>517</sup>, s-a recurs la un caracter care este cunoscut prin percepție, și de aceea propriul soarelui nu a fost formulat corect. Căci, după ce soarele apune, nu mai știm dacă soarele se mișcă deasupra pămîntului, deoarece el se sustrage percepției.

În schimb, la stabilirea tezei, trebuie să observăm dacă s-a redat ca propriu un atribut care nu este constatat prin percepție sau un propriu care, deși poate fi perceput, aparține în chip evident cu necesitate subiectului. În acest caz, propriul a fost formulat corect, în această privință. De exemplu, formulînd ca propriul unei suprafețe de a fi „substratul prim al culorii”, s-a recurs prin caracterul „substratul culorii” la ceva sensibil, dar la ceva

<sup>515</sup> Acest loc comun nu se limitează la ceea ce nu este totdeauna, ci la ceea ce este numai în prezent, „acum”. Precizarea timpului aplică corect locul comun.

<sup>516</sup> Percepția garantează realitatea obiectului perceput numai cît timp acesta este perceptibil. Specificarea în acest sens slăbește valabilitatea propriului, cum se constată în exemplul de mai jos.

<sup>517</sup> Aristotel acceptă fără discuție teoria neștiințifică geocentrică: pămîntul este imobil în centrul lumii, iar soarele se mișcă în jurul lui. Este drept, filozoful atribuie această mișcare percepției, ceea ce este exact, dar nu trage consecințele constatării.

care aparține, în chip evident, totdeauna subiectului, și de aceea s-a formulat corect, în această privință, propriul suprafeței.

După aceea, la respingere, trebuie să vedem dacă întrebătorul a redat definiția drept un propriu. Atunci, el nu a formulat corect propriul, fiindcă propriul nu trebuie să explicitizeze esența. Bunăoară, denumind ca propriul omului „animal pedestru — cu două picioare” s-a redat ca propriu ceea ce explicitizează esența omului, și de aceea propriul nu a fost formulat corect.

În schimb, la stabilire, să avem grijă să redăm ca propriu ceea ce se poate converti cu subiectul, dar să nu exprime esența lui<sup>518</sup>. Atunci, propriul este formulat corect, în această privință. De exemplu, formulând ca propriul omului că el este „un animal blînd de la natură”, am formulat un propriu care se poate converti cu omul, dar nu exprimă esența lui. De aceea propriul omului este formulat corect, în această privință.

Apoi, la respingere, trebuie să luăm seama dacă întrebătorul a formulat propriul fără a-l așeza în esență<sup>519</sup>. Căci, la proprii ca și la definiții, trebuie să indicăm mai întîi genul și după aceea să adăugăm ceilalți termeni, în așa fel încît să delimităm un lucru față de celelalte. De aceea, un propriu care nu este dat în acest chip nu este corect formulat. Bunăoară, spunînd că propriul animalului este de a avea suflet, nu am așezat animalul în esența lui, și de aceea propriul animalului nu a fost formulat corect.

La stabilirea tezei, trebuie să avem grijă de a așeza în esența lui subiectul, al cărui propriu îl redăm și de a adăuga restul. Numai așa propriul a fost corect formulat, în această privință. Bunăoară, spunînd că propriul omului este un animal capabil de a învăța, propriul a fost redat prin așezare în esență, și de aceea propriul omului a fost corect formulat, în această privință.

<sup>518</sup> Un alt loc comun: definiția, care este deosebită de propriu (vezi cartea I, 5), este redată ca propriu. Definiția exprimă esența, propriul — un atribut valabil numai pentru un anumit lucru și de aceea se poate substitui acestuia.

<sup>519</sup> „Esența” (τὸ τί ἔστιν) este genul. Propriul nu poate fi formulat fără a arăta genul subiectului, ca și la definiție.

## 4

<Locuri comune referitoare la corecta raportare a propriului la subiectul său>

Acestea au fost locurile comune după care știm dacă un propriu a fost sau nu a fost corect formulat. Să vedem acum locurile comune potrivit cărora un propriu dat este sau nu este propriu în chip absolut<sup>520</sup>. Locurile comune care ne arată în chip absolut că un propriu a fost corect formulat trebuie să fie aceleași ca acele care formulează pur și simplu propriul. Dacă au fost arătate acestea, vom expune o dată cu ele și pe cele dintii<sup>521</sup>.

În primul rînd, la respingere, trebuie să examinăm fiecare specie a subiectului, al cărui propriu a fost formulat de întrebător, pentru a vedea, bunăoară, dacă propriul nu aparține nici uneia din ele, sau, cel puțin, dacă nu este valabil pentru ele în ce privește subiectul dat, sau dacă nu este propriu fiecăreia din ele în ce privește subiectul al cărui propriu a fost dat<sup>522</sup>. În acest caz, pretinsul propriu nu este cel adevărat. Fiindcă, de exemplu, nu este adevărat că geometrul nu se poate înșela în vreunul din raționamentele sale (geometrul se înșală cînd desemnează figuri greșite), urmează că nu este propriu omului de știință de a nu se înșela în nici un raționament al său.

Dimpotrivă, la stabilirea tezei, trebuie să fim atenți dacă propriul dat este adevărat despre toate cazurile și dacă este adevărat sub raportul de care este vorba<sup>523</sup>. Atunci, ceea ce este formulat ca nefiind propriul este cu

<sup>520</sup> Pînă acum s-au cercetat locurile comune în care propriul poate fi real, dar nu este formulat corect. Urmează locurile comune în care propriul este real în mod absolut, fără restricții și deci fără posibilitate de desemnare incorectă, ca în cazul propriului dat „în anumită privință” (κατὰ τοῦτο).

<sup>521</sup> Aristotel contopește aci două probleme: a) dacă propriul a fost formulat corect sau incorect, în mod absolut; b) dacă propriul a fost formulat pur și simplu (δλως). Căci dacă a fost formulat pur și simplu, a fost formulat și corect.

<sup>522</sup> Aristotel înșiră trei nuanțe de respingere a propriului absolut: a) propriul absolut nu aparține nici uneia din speciile subiectului; b) nu este adevărat pentru speciile subiectului, datorită subiectului; c) nu aparține fiecăreia din ele, datorită subiectului sau prin raportare la el.

<sup>523</sup> Adică în ce privește subiectul în discuție.

192 b adevărat propriul. Fiindcă, de exemplu, „a fi un animal capabil de a învăța” este valabil despre orice om, și aceasta în măsura în care el este om, propriul omului stă în aceea că el este un animal capabil de a învăța.

[Acest loc comun<sup>524</sup> poate fi întrebuițat, mai întâi, pentru respingere, dacă la un lucru este adevărat numele lui, dar nu este adevărată noțiunea lui, sau dacă numele nu este adevărat, dar este adevărată noțiunea lui; al doilea, poate fi întrebuițat pentru stabilire, dacă noțiunea este enunțată despre lucrul de care este enunțat și numele, cum și dacă numele este enunțat despre lucrul de care este enunțată și noțiunea].

La respingere, trebuie să luăm seama dacă noțiunea nu este enunțată despre lucrul de care este enunțat și numele, și dacă numele nu este enunțat despre lucrul de care este enunțată și noțiunea. În acest caz, pretinsul propriu nu este cel adevărat. Fiindcă, bunăoară, caracterul de a participa la știință aparține lui Dumnezeu, dar omul nu este enunțat ca predicat al lui Dumnezeu, urmează că nu putem formula ca propriul omului de a fi „o viețuitoare care participă la știință”<sup>525</sup>.

La stabilirea tezei trebuie să ținem seama dacă se enunță numele despre ceea ce se enunță și noțiunea, cum și dacă se enunță noțiunea despre ceea ce se enunță și numele. În acest caz, propriul va fi în realitate ceea ce este formulat ca nefiind propriul. Fiindcă, bunăoară, termenul „animal” este adevărat despre ceea ce „are suflet”, și fiindcă „a avea suflet” este adevărat despre tot ceea ce este „viețuitoare”, urmează că „a avea suflet” este propriul „viețuitoarei”.

După aceea, la respingerea tezei, trebuie să observăm dacă întrebătorul a redat subiectul ca fiind propriul atributului care aparține subiectului însuși<sup>526</sup>. Atunci pretinsul propriu nu este cel adevărat. Bunăoară, a formula că focul este propriul corpului constituit din cele mai fine

<sup>524</sup> Pasajul pus între paranteze drepte pare a fi un adaos.

<sup>525</sup> „A participa la știință” (ἐπιστήμης μετέχων) este deosebit de „a fi capabil de a învăța” (capabil de știință). Primul e propriu divinității, al doilea — omului.

<sup>526</sup> Subiectul însuși nu poate fi propriul atributului pe care el îl conține.



părțile, înseamnă a formula subiectul ca propriul atributului său, și, de aceea, focul nu poate fi propriul corpului constituit din cele mai fine părțile. În adevăr, subiectul nu poate fi propriul atributului conținut în subiect, fiindcă, în acest caz, același subiect ar fi propriul mai multor lucruri diferite ca specii<sup>527</sup>. Căci același subiect are mai multe atribute specific diferite care îi aparțin numai lui; la toate aceste predicate, subiectul ar fi propriul lor, dacă formulăm propriul în felul acesta. Dimpotrivă, la stabilirea tezei, trebuie să avem grijă ca să formulăm ca propriul subiectului ceea ce aparține subiectului. Atunci va fi propriu ceea ce, potrivit întrebătorului, a fost formulat ca nefiind propriul, presupunând că el a fost afirmat numai despre lucrurile al căror propriu este. Bunăoară, când se spune că propriul pământului este de a fi corpul specific cel mai greu, am formulat ca propriul corpului un caracter care este valabil numai despre acest lucru și care este enunțat despre el ca propriul său. În acest chip, propriul pământului a fost formulat corect.

Apoi, la respingere, trebuie să luăm seama dacă întrebătorul a redat propriul prin participație<sup>528</sup>. Atunci pretinsul propriu nu este cel adevărat. Căci ceea ce este redat prin participație aparține quiddității, și ca atare este o diferență valabilă pentru o anumită specie. Bunăoară, spunând că propriul omului este de a fi un animal pedestru cu două picioare, s-a formulat propriul prin participație, și de aceea „animal pedestru cu două picioare” nu poate fi propriul omului. 133 a

Dar, la stabilirea tezei, trebuie să luăm seama ca propriul să nu fie redat prin participație și să nu susțină nimic care să exprime esența lucrului, și care să fie convertibilă cu lucrul însuși. Atunci va fi propriu ceea ce, potrivit respondentului, nu ar trebui să fie. Bunăoară, spunând că un propriu al animalului este predispoziția naturală

<sup>527</sup> Dovada indirectă, negativă sau prin absurd. Dacă subiectul ar fi propriul atributului său, cum orice subiect are mai multe atribute, subiectul va fi propriul mai multor specii, ceea ce este împotriva definiției propriului de a fi caracteristica unei anumite specii.

<sup>528</sup> „Participația” — termen platonice care este întrebuințat adeseori în *Topica* — este posibilă numai la gen și diferență, la quidditate, nu și la propriu. Propriul nu aparține subiectului „prin participație” (κατὰ μέτεξιν).

de a percepe, nu am formulat propriul animalului nici prin participație, nici printr-o exprimare a esenței, care să fie convertibilă lucrului dat. De aceea, predispoziția naturală de a percepe este un propriu al animalului.

După aceea, la respingerea tezei trebuie să observăm dacă propriul nu poate fi simultan cu subiectul<sup>529</sup>, ci numai posterior sau anterior lui. În acest caz, ceea ce a fost formulat ca propriu nu este propriu, sau niciodată sau nu totdeauna. Bunăoară, fiindcă este posibil ca faptul de a se plimba în agora să aparțină cuiva înainte sau după calitatea de a fi om, a se plimba în agora nu poate fi propriu al omului, sau niciodată, sau nu totdeauna. — La stabilirea tezei, trebuie să luăm seama dacă termenul formulat aparține totdeauna cu necesitate subiectului, fără să fie totuși o definiție sau o diferență. Atunci va fi propriu ceea ce, potrivit respondentului, nu s-ar cuveni să fie. Bunăoară, fiindcă „a fi animal capabil de a învăța” se găsește totdeauna cu necesitate simultan cu „a fi om” fără să fie totuși diferență sau definiție, acest atribut va fi propriul omului.

Pe urmă, la respingere, trebuie să luăm seama dacă același termen încetează de a fi propriul acelorași lucruri, întrucât sînt aceleași lucruri<sup>530</sup>. În acest caz, nu este cu adevărat propriu ceea ce tocmai ar trebui să fie. Bunăoară, fiindcă „ceea ce merită să fie năzuit” nu are ca propriu „ceea ce pare bun unor oameni”, nici „ceea ce este de dorit” nu are ca propriu „ceea ce pare bun unor oameni”, căci „ceea ce merită să fie năzuit” și „ceea ce este de dorit” sînt același lucru.

În schimb, la stabilirea tezei, trebuie să luăm seama dacă același atribut este propriul acelorași lucruri, întrucât sînt aceleași. În acest caz, va fi totuși propriu ceea ce a fost formulat ca nefiind propriul. Bunăoară, dacă propriul omului, ca om, este de a avea trei suflete, atunci același termen va fi propriul muritorului, ca muritor.

<sup>529</sup> Propriul este totdeauna simultan cu subiectul al cărui propriu este. Dacă nu este simultan, ci anterior sau posterior, nu este propriu. Simultaneitatea este luată aci în alt sens decît la opuși.

<sup>530</sup> Dacă două lucruri sînt identice, propriul unuia este și propriul celuilalt.

Acest loc comun poate fi aplicat și la accident. Căci acelo-rași lucruri, întrucît sînt aceleași, trebuie să le aparțină sau să nu le aparțină același atribut.

După aceea, la respingere, trebuie să luăm seama dacă propriul nu este totdeauna specific același pentru lucrurile care sînt specific aceleași. În acest caz, pretinsul propriu nu va fi adevărat și despre subiectul în discuție. Bunăoară, om și cal sînt identici ca specii<sup>531</sup>. Fiindcă nu totdeauna este propriul calului de a sta pe loc de la sine, nu este nici propriul omului de a se mișca de la sine. Căci a se mișca de la sine și a sta pe loc de la sine sînt identice ca specii, deoarece fiecare din acești termeni aparține fiecăruia din ei, calului și omului, întrucît sînt animale. 133 b

În schimb, la stabilirea tezei, să fim cu luare aminte dacă lucrurile specific aceleași au proprii specific aceiași. În acest caz, ceea ce, potrivit întrebătorului, nu ar trebui să fie propriul, este totuși. Bunăoară, fiindcă este propriul omului de a fi un animal pedestru cu două picioare, și pasărea are ca propriu de a fi un animal înaripat cu două picioare. Căci fiecare din acești termeni este același sub raportul speciei, deoarece doi dintre ei<sup>532</sup> sînt specii ai aceluiași gen, întrucît amîndouă speciile se subsumează genului „animal”, iar ceilalți doi<sup>533</sup> sînt diferențele genului „animal”. Dar acest loc comun ne induce în eroare, cînd unul din proprii arătați aparține numai unei specii, iar celălalt aparține mai multora, ca, de exemplu, pedestru cu patru picioare.

Deoarece „același” și „altul” sînt termeni luați în mai multe sensuri, nu este ușor, cînd discuția este sofistică, să formulăm un propriu care aparține unui singur lucru și numai lui. Căci ceea ce aparține unui lucru care are un accident va aparține și accidentului, cînd acesta este luat o dată cu lucrul căruia îi aparține<sup>534</sup>. De exemplu, ceea ce aparține omului va aparține și omului alb, dacă există un om alb, iar ceea ce aparține omului alb va apar-

<sup>531</sup> Corect vorbind, cal și om sînt specii identice în gen.

<sup>532</sup> Omul și pasărea.

<sup>533</sup> Pedestru cu două picioare și înaripat cu două picioare.

<sup>534</sup> Sofismul lui „același” și „altul” este de a susține că subiectul singur sau în sine (de exemplu, *om*) și subiectul împreună cu accidentul (*om alb*) sînt diferiți.

ține și omului. În acest caz, cele mai multe proprii ar putea fi atacate cu șiretenie sub pretextul că subiectul este altul luat în sine și un altul luat împreună cu accidentul său, de exemplu, că omul este altul, iar omul alb — altul, și tot așa că „altul” este starea și „altul” este subiectul denumit după starea sa. Căci ceea ce aparține stării va aparține și subiectului denumit după starea sa, iar ceea ce aparține subiectului denumit după starea sa va aparține și stării. Bunăoară, fiindcă cineva este denumit savant după știința sa, nu ar putea să aibă propriul științei de a rămîne nezdruincată prin raționament, căci atunci și savantul va rămîne nezdruincat prin raționament<sup>535</sup>.

Dar, la stabilirea tezei<sup>536</sup>, trebuie să accentuăm că subiectul accidentului și accidentul subiectului nu sînt absolut deosebite, deși sînt altele prin faptul că modul de a fi al fiecăruia este altul. Căci a fi om pentru om nu este același lucru cu a fi om alb pentru omul alb<sup>537</sup>. Mai trebuie să ținem seama<sup>538</sup> de inflexiunile cuvintelor, spunînd, de exemplu, că savantul nu este *ceea ce* rămîne nezdruincat prin raționament, ci este *acel* care rămîne nezdruincat prin raționament, iar despre știință că nu este *acel ce* rămîne nezdruincat prin raționament, ci *aceea* care rămîne nezdruincată prin raționament. În adevăr, cînd adversarul nu se dă în lături de a recurge la orice mijloace, trebuie să recurgem la toate armele de apărare<sup>539</sup>.

<sup>535</sup> Propriul științei, al unei stări, nu este și propriul savantului, care este numit numai „potrivit stării”. Savantul se poate înșela, știința nu se poate înșela. Ceea ce este valabil pentru abstract nu este valabil și pentru concret.

<sup>536</sup> Adică pentru a dovedi că același caracter poate fi propriul și al subiectului singur și al subiectului împreună cu accidentul său.

<sup>537</sup> „Omul” pentru „om” și „albul” pentru „omul alb” sînt noțional deosebiți, primul este gen, al doilea — accident.

<sup>538</sup> Al doilea sofism este încă mai superficial, cu toată subtilitatea lui: el se referă la „derivați”, la „cazuri”, la simple modificări verbale după gen și cazuri.

<sup>539</sup> *Topica* recunoaște dreptul celui ce discută de a recurge la toate stratagemile sofistice cînd discută cu un adversar neleal, el însuși sofist inveterat.

## 5

*«Alte locuri comune referitoare la corecta raportare a propriului la subiectul său»*

După aceea, la respingere, trebuie să luăm seama dacă întrebătorul, voind să redea un atribut care aparține subiectului de la natură, a ales o expresie care desemnează un atribut care îi aparține totdeauna<sup>540</sup>. În acest caz, propriul formulat de el trebuie să fie respins. Bunăoară, spunînd că propriul omului este de a fi „un animal cu două picioare”, se intenționează exprimarea unui atribut care-i aparține de la natură, dar se formulează, prin expresia aleasă, atributul care-i aparține totdeauna. De aceea, propriul omului nu poate fi de a fi un „animal cu două picioare”, căci există oameni care nu au două picioare.

Dimpotrivă, la stabilirea tezei, trebuie să luăm seama, cînd vrem să redăm un propriu ce aparține de la natură, dacă expresia este corespunzătoare. În acest caz, propriul nu va putea fi respins. De exemplu, redînd ca propriul omului că este „un animal capabil de a învăța”, vrem nu numai să formulăm un propriu care-i aparține de la natură, ci și să găsim expresia corespunzătoare. De aceea, nu se va putea respinge propriul formulat, în această privință, pretextînd că propriul omului nu este de a fi „un animal capabil de a învăța”<sup>541</sup>.

Adăugăm că este greu să redăm propriul la lucrurile care sînt denumite după un altul luat ca prim, sau la lucrurile care sînt ele însele prime<sup>542</sup>. Căci dacă formulăm propriul unui lucru denumit după un alt lucru, propriul va fi valabil și despre lucrul prim, iar dacă propriul este

<sup>540</sup> Atributul care aparține unui subiect, de la natură, poate să nu-i aparțină „totdeauna”. Pasărea are „de la natură” două aripi, dar, fie din naștere, fie dintr-un accident, ea poate rămîne cu o singură aripă.

<sup>541</sup> Împrejurarea că accidental unii oameni nu sînt „capabili de a învăța” nu constituie un pretext de a nega că propriul omului este capacitatea de a învăța.

<sup>542</sup> Există proprii care aparțin lucrurilor, „în primul rînd” (πρώτως), de exemplu, a fi colorat este propriul original al suprafeței, dar care aparțin și lucrurilor „prin altul”, de exemplu, a fi colorat aparține și corpului prin suprafața sa. Deoarece, în acest caz, propriul aparține, direct sau indirect, și unui lucru și altuia, este greu să formulăm propriul unui singur lucru, așa cum cere natura propriului.

formulat despre acesta, va fi valabil și despre celălalt. Bunăoară, redînd ca propriul suprafeței caracterul de a fi colorată, propriul va fi valabil și despre corp, iar dacă a fi colorat este propriul corpului, el va fi enunțat și despre suprafață. Prin urmare, dacă noțiunea propriului este valabilă despre ceva, nu înseamnă că este valabil și numele<sup>543</sup>.

La unii proprii se întîmplă, destul de des, eroarea de a nu determina: *cum* trebuie să fie formulat propriul și *al cui* propriu este dat<sup>544</sup>. Căci toți se silesc să redea ca propriul unui lucru: sau atributul care îi aparține de la natură, ca la om — caracterul de a avea două picioare; sau atributul ce-i aparține de fapt, ca la unii oameni — caracterul de a avea patru degete; sau atributul specific, ca la foc — caracterul de a fi alcătuit din particulele cele mai fine; sau atributul care-i aparține în chip absolut, ca la animal — caracterul de a fi viu; sau atributul care aparține unui lucru pe baza altui lucru, ca la suflet — caracterul de a fi prudent; sau pe baza unei stări, ca la savant — caracterul de a fi zdruncinat prin argumente raționale (căci numai fiindcă are o stare determinată, savantul are caracterul de a nu fi zdruncinat prin argumente raționale); sau pe baza faptului că starea este posedată de alt lucru, ca la știință, căreia îi aparține caracterul de a nu fi zdruncinată de argumente raționale; sau pe baza participării la alt lucru, cum animalului îi aparține caracterul de a putea percepe (căci și alte ființe, de exemplu omul, au caracterul de a percepe, însă numai datorită participării lor la animal); sau, în sfîrșit, pe baza participării la un alt lucru, cum un animal oarecare participă la viață.

Prin urmare, dacă nu se adaugă precizarea „de la natură”, comitem o eroare, fiindcă se poate întîmpla ca atributul ce-i aparține de la natură unui lucru să nu-i aparțină totuși, ca, de exemplu, omului caracterul de a avea două picioare. De asemenea, comitem o eroare dacă nu am specificat că

<sup>543</sup> Dacă suprafața nu este corp, noțiunea propriului, adică „a fi colorat”, este valabilă pentru amîndouă, fie în primul rînd, fie în al doilea rînd, nu însă și numele, adică rămîne deosebiră nominală dintre suprafață și corp.

<sup>544</sup> În cele ce urmează, se cercetează sub toate aspectele în ce fel propriul este enunțat despre lucruri. Aristotel ne oferă o clasificare a propriilor, pe care o examinează de aproape.

am formulat ca propriu atributul ce aparține de fapt, fiindcă subiectul nu este totdeauna așa cum este în momentul de față, ca, de exemplu, omul cu patru degete. De asemenea, comitem o eroare, dacă nu s-a spus lămurit că afirmăm un lucru sau ca subiect prim sau ca subiect derivat din altul, fiindcă, dacă noțiunea propriului este valabilă despre ceva, nu înseamnă că este valabil și numele, cum, bunăoară, caracterul de a fi colorat este propriu suprafeței sau corpului. Tot așa, se comite eroare dacă nu s-a observat dinainte că propriul a fost dat pe baza faptului fie că un lucru posedă o stare, fie că starea este posedată de un lucru<sup>545</sup>. În acest caz, nu mai putem vorbi de un propriu. În adevăr, dacă formulăm propriul unui lucru pe baza faptului că acest lucru este o stare posedată de alt lucru, propriul va aparține și lucrului care posedă această stare, iar dacă îl dăm unui lucru pe baza faptului că el posedă această stare, propriul va aparține și stării posedate, ca, de exemplu, caracterul de „a nu fi zdruncinat de vreun argument rațional”, dacă acest caracter este formulat ca propriul științei și savantului. De asemenea, comitem eroare dacă nu s-a spus dinainte că propriul aparține lucrului pe baza faptului că lucrul participă la altul sau este participat de alt lucru<sup>546</sup>. În acest caz, propriul va aparține și altor lucruri. În adevăr, dacă formulăm propriul pe baza faptului că subiectul lui este participat de alte lucruri, el va aparține și lucrurilor care participă la acest subiect, iar dacă propriul este formulat pe baza faptului că subiectul său participă la alte lucruri, el va aparține și lucrurilor la care el participă, cum, bunăoară, formulăm ca propriul vreunui animal sau animalului în genere caracterul de a fi viu. În sfârșit, comitem eroare dacă nu spunem lămurit că propriul aparține speciei, fiindcă atunci

<sup>545</sup> Afirmăm un propriu care aparține la două lucruri în sens deosebit, de exemplu, cum vom vedea mai jos, știința și om de știință. Un asemenea propriu nu este propriu. Omul de știință posedă știința, iar știința este posedată de omul de știință. Propriul trebuie formulat ținând seama de deosebirea aceasta.

<sup>546</sup> Participă specia la gen, iar genul este participat de specie; în primul caz, subordonatul participă la supraordonat; în cazul al doilea, supraordonatul este participat de subordonat. „Genul”, fiind participat, este pasiv, de aceea el este oarecum materia noțiunii, iar specia care participă activ este forma.

propriul va aparține numai unui lucru care cade în domeniul în care este valabil propriul. Căci ceea ce aparține în cel mai înalt grad aparține numai unui singur lucru; de exemplu, focului care posedă ca propriu caracterul de a fi cel mai ușor corp<sup>547</sup>.

Uneori, putem comite eroare și dacă am adăugat referința la *specie*. Căci, în urma acestui adaos, ar trebui să existe numai o specie care posedă acest propriu. Aceasta însă nu este cazul la unele lucruri, bunăoară la foc. Nu există o singură specie de foc, ci mai multe specii: cărbunele, flacăra, lumina. Toate acestea sînt focuri specifice deosebite. Adaosul de referință la specie trebuie să presupună că există numai o singură *specie*, aceea arătată, fiindcă altminteri propriul în discuție va aparține unei specii mai mult, altelea mai puțin, cum este cazul focului ca fiind corpul alcătuit din particulele cele mai fine. Căci lumina este alcătuită din particulele mai fine decît cărbunele și flacăra. Așa ceva nu trebuie să se întîmple, afară numai dacă și numele aparține mai mult lucrului, despre care este mai valabilă noțiunea<sup>548</sup> lui. În afară de aceasta, se va întîmpla ca propriul să fie același și pentru ceea ce posedă un termen în chip simplu și pentru ceea ce îl posedă în gradul cel mai mare, în domeniul posedat în chip simplu, cum este cazul focului care posedă propriul de a fi alcătuit din particulele cele mai fine. Căci și lumina, fiind alcătuită din particulele cele mai fine, are acest propriu.

Așadar, dacă întrebătorul formulează în acest fel propriul, trebuie să-l atacăm. Noi înșine nu vom da prilejul unei asemenea obiecții, ci, de la început, o dată cu formularea propriului, trebuie să arătăm în ce fel formulăm propriul<sup>549</sup>.

<sup>547</sup> Dacă nu formulăm propriul speciei întregi, ci numai al unei sub-specii, dîndu-i o formă superlativă, de exemplu, propriul focului este de a fi corpul cel mai ușor, dar sub forma superlativă este propriul unei sub-specii a focului (luminii), comitem o eroare de atribuire a propriului. Focul poate avea ca subspecii: para cărbunelui, flacăra, lumina.

<sup>548</sup> Noțiunea, expresia = λόγος. Numele de foc este atribuit deopotrivă luminii ca și flăcării, totuși, fiindcă lumina are particulele cele mai fine (superlativ!), propriul focului se aplică mai mult luminii decît flăcării, fiindcă propriul are diferite grade.

<sup>549</sup> În care din felurile înșirate mai înainte am formulat propriul.



După aceea, la respingerea tezei, trebuie să luăm seama dacă întrebătorul a formulat însuși lucrul ca fiind propriul său. Atunci pretinsul propriu nu este un propriu adevărat, căci orice lucru învederează prin el însuși existența sa, iar ceea ce învederează existența nu este propriu, ci definiție<sup>550</sup>. Bunăoară, spunînd că propriul binelui<sup>551</sup> este „ceea ce se cuvine”, formulăm lucrul însuși ca propriul său (căci binele și ceea ce se cuvine sînt unul și același lucru), de aceea propriul binelui nu poate fi ceea ce se cuvine.

În schimb, la stabilirea tezei, să fim atenți ca, fără să redăm lucrul însuși ca propriul său, să formulăm totuși ca propriu ceva care este reciprocabil cu lucrul însuși<sup>552</sup>. În acest caz, ceea ce a fost formulat ca nefiind propriul va fi propriul adevărat. De exemplu, spunînd că propriul animalului este caracterul de a fi substanță însuflețită, fără să redăm lucrul însuși ca propriul său, formulăm totuși ca propriu ceva care este reciprocabil cu lucrul însuși. De aceea substanța însuflețită va fi propriul animalului.

După aceea, cînd este vorba de lucruri cu părți asemănătoare<sup>553</sup>, la respingerea tezei trebuie să observăm dacă propriul întregului nu este adevărat și despre părți, sau dacă propriul părții nu poate fi enunțat și despre întreg. În acest caz, pretinsul propriu nu este adevărat. Totuși, aceasta se poate întîmpla uneori. Căci, la lucrurile cu părți asemănătoare, putem formula propriul, luînd în considerație cînd întregul, cînd partea. Dar, în nici unul din aceste cazuri propriul nu a fost redat just. Bunăoară, luînd în considerație întregul, putem formula ca propriul mării caracterul de a fi cea mai mare cantitate de apă sărată. În acest chip, am formulat propriul unui lucru cu părți asemănătoare, dar care nu este adevărat despre parte (căci o mare individuală<sup>554</sup> nu este cea mai mare cantitate de apă sărată). De aceea caracterul de a fi cea mai mare cantitate de apă sărată nu poate fi propriul mării. Luînd

<sup>550</sup> Ceea ce învederează existența este definiția adică esența.

<sup>551</sup> Textual: „frumosului” (τὸ καλόν).

<sup>552</sup> Așadar, un termen care posedă aceeași extensiune ca subiectul.

<sup>553</sup> Cu părți care se aseamănă cu întregul.

<sup>554</sup> Marea Tireniană față de Marea Mediterană nu este cea mai mare cantitate de apă sărată.

135 b în considerație partea, se formulează ca propriul aerului caracterul de a putea fi respirat. În acest chip, am formulat propriul unui lucru cu părți asemănătoare, dar un propriu care, ce e drept, este adevărat despre un anumit aer, dar nu despre orice aer (căci nu orice aer poate fi respirat). De aceea caracterul de a putea fi respirat nu va fi propriul aerului.

Dimpotrivă, la stabilirea tezei, trebuie să ținem seama dacă propriul formulat pentru lucrul luat ca părți asemănătoare este adevărat și despre lucrul luat ca întreg. În acest caz, ceea ce a fost formulat ca nefiind propriul va fi totuși propriul. Bunăoară, dacă despre pământ în genere este adevărat propriul că tinde să se miște în jos, este adevărat și despre un anumit pământ. De aceea, este propriul pământului caracterul de a tinde de la natură în jos.

## 6

*<Locurile comune ale propriului considerate din punctul de vedere al opușilor>*

După aceea, când este vorba de opuși<sup>555</sup>, trebuie să pornim mai întâi de la contrari. La respingerea tezei, trebuie să vedem dacă contrarul propriului dat nu este, în realitate, propriul subiectului contrar. În acest caz, nici celălalt contrar nu va fi propriul subiectului contrar. De exemplu, contrarul dreptății este nedreptatea, iar contrarul celui mai mare bine este cel mai mare rău. Dar fiindcă propriul dreptății nu este cel mai mare bine, nici propriul nedreptății nu este cel mai mare rău.

Dimpotrivă, la stabilirea tezei, trebuie să ținem seama că contrarul propriului dat este propriul subiectului contrar. În acest caz, și celălalt contrar va fi propriul celuilalt subiect contrar. De exemplu, fiindcă răul este contrarul binelui și respingătorul — contrarul doritului, cum propriul binelui este caracterul de a fi dorit, urmează că propriul răului este caracterul de a fi respingător.

<sup>555</sup> Cele patru specii de opuși au fost studiate în *Categori* 10 și 11. De o cercetare deosebită s-au bucurat opușii contrari.

În al doilea rînd<sup>556</sup>, trebuie să pornim de la opușii relativi. La respingere, trebuie să vedem dacă relativul propriului dat nu este, în realitate, propriul relativului celuilalt. În acest caz, celălalt relativ nu va fi nici el propriul relativului în chestiune. Bunăoară, dublul este relativ față de jumătate, iar excesul — față de lipsă. Deoarece excesul nu este propriul dublului, nici lipsa nu va fi propriul jumătății.

La stabilirea tezei trebuie să ținem seama dacă relativul propriului dat va fi propriul celuilalt relativ. În acest caz, și celălalt relativ va fi propriul subiectului relativ. Bunăoară, dublul este relativ față de jumătate și proporția de 1 la 2 este relativă proporției de 2 la 1. Atunci propriul dublului este proporția de 2 la 1, iar propriul jumătății este proporția<sup>557</sup> de 1 la 2.

În al treilea rînd, la respingere, trebuie să luăm seama dacă termenul denumit potrivit posesiunii nu este un propriu al posesiei<sup>558</sup>. În acest caz, nici termenul denumit potrivit privației nu va fi propriul privației. Iar dacă, de asemenea, termenul denumit potrivit privației nu este propriul privației, nici termenul denumit potrivit posesiei nu va fi propriul posesiei. Bunăoară, fiindcă propriul surdității nu este lipsa de senzație, propriul auzului nu va fi caracterul de a avea senzație. La stabilirea tezei, trebuie să se țină seama că termenul denumit potrivit posesiei este un propriu al posesiei. Atunci și termenul denumit potrivit privației va fi un propriu al privației. Și, de asemenea, dacă termenul denumit potrivit privației este propriul privației, atunci și termenul denumit potrivit posesiei va fi propriul posesiei. Bunăoară, dacă propriul vederii este de a vedea în măsura în care avem acest simț, atunci și propriul orbirii trebuie să fie de a nu vedea în măsura în care nu avem vederea, deși, de la natură, ar trebui să o avem<sup>559</sup>.

<sup>556</sup> După opușii contrari, Aristotel cercetează opușii relativi (corelativii).

<sup>557</sup> Dacă dublul față de jumătate se comportă ca 2 față de 1, jumătatea față de dublu se comportă ca 1 față de 2.

<sup>558</sup> A treia specie de opuși este privația-posesie.

<sup>559</sup> Să se vadă definiția posesiei și privației în *Categorii* 10, 12 a.

După aceea, trebuie să pornim de la afirmații și negații<sup>560</sup>, și anume, de la predicatele însele<sup>561</sup>. Dar acest loc comun servește numai pentru respingere. Bunăoară, trebuie să vedem dacă afirmația sau termenul afirmativ este propriul unui lucru. În acest caz, negația sau termenul negativ nu va fi propriul acelui lucru. Și tot așa, dacă negația sau termenul negativ este propriul unui lucru, atunci afirmația sau termenul afirmativ nu va fi propriul acelui lucru. De exemplu, dacă însuflețit este propriul animalului, neînsuflețit nu poate fi propriul animalului.

În al doilea rând, trebuie să cercetăm predicatele afirmative sau negative, precum și subiectele despre care sînt afirmate sau negate, pentru a vedea, la respingerea tezei, dacă termenul afirmativ nu este, în realitate, propriul subiectului afirmativ<sup>562</sup>. În acest caz, nici termenul negativ nu va fi propriul subiectului negativ. Și tot așa, dacă termenul negativ nu este propriul subiectului negativ, nici termenul afirmativ nu va fi propriul subiectului afirmativ. Bunăoară, deoarece „animal” nu este propriul omului, „non-animal” nu va fi propriul „non-omului”. Și tot așa, dacă „non-animal” pare să nu fie propriul „non-omului”, nici animal nu va fi propriul omului.

La stabilirea tezei, trebuie să luăm seama dacă termenul afirmativ este propriul subiectului afirmativ. În acest caz, și termenul negativ va fi propriul subiectului negativ. Și tot așa, dacă termenul negativ este propriul subiectului negativ, termenul afirmativ va fi și el propriul subiectului afirmativ. De exemplu, deoarece propriul non-animalului este de a nu trăi, propriul animalului va fi de a trăi. Și tot așa, dacă a trăi pare să fie propriul animalului, caracterul de a nu trăi va părea să fie și el propriul non-animalului.

În al treilea rând<sup>563</sup>, trebuie să cercetăm subiectele înseși, pentru a vedea, la respingerea tezei, dacă propriul

<sup>560</sup> A patra specie de opuși este opoziția contradictorie, numită exact de Aristotel ca opoziția dintre afirmație și negație.

<sup>561</sup> Vom lua în considerație predicatele care pot afirma sau nega ceva despre același subiect. Deci, un prim caz este: două predicte cu un singur subiect.

<sup>562</sup> Al doilea caz: două predicte și două subiecte, cînd afirmate, cînd negate.

<sup>563</sup> Al treilea caz: același atribut poate fi afirmat sau negat despre subiecte diferite (subiect afirmativ sau negativ).

dat este propriul subiectului afirmativ. În acest caz, același termen nu va fi și propriul subiectului negativ. Și tot așa, dacă termenul propus este propriul subiectului negativ, el nu va fi propriul subiectului afirmativ. De exemplu, deoarece însuflețit este propriul animalului, el nu va fi propriul non-animalului.

La stabilirea tezei, dacă propriul dat nu este propriul subiectului afirmativ, el va fi propriul subiectului negativ. Dar acest loc comun ne induce în eroare<sup>564</sup>. Căci termenul pozitiv nu este propriul subiectului negativ<sup>565</sup>, și nici termenul negativ nu este propriul subiectului afirmativ<sup>566</sup>. În adevăr, termenul afirmativ nu aparține unui subiect negativ, iar termenul negativ poate aparține, ce e drept, unui subiect afirmativ, dar nu ca propriu<sup>567</sup>. 136 b

După aceea, trebuie să cercetăm membri unei diviziuni<sup>568</sup>, pentru a vedea, la respingerea tezei, dacă, în realitate, nici un membru al diviziunii nu este propriul vreunuia din ceilalți membri. În acest caz, termenul propus nu poate fi propriul lucrului pentru care este propus ca propriu. Bunăoară, deoarece caracterul de a fi o vietate perceptibilă nu este propriul nici unei vietăți muritoare, caracterul de a fi o vietate inteligibilă nu poate fi propriul lui Dumnezeu<sup>569</sup>.

La stabilirea tezei, trebuie să observăm dacă vreun membru restant al diviziunii este propriul fiecăruia din membri diviziunii. În acest caz, termenul restant va fi de asemenea propriul aceluși membru, căruia, după spusa

<sup>564</sup> Eroarea constă în a face dintr-un termen afirmativ propriul unui subiect negativ și, invers, dintr-un termen negativ, propriul unui subiect afirmativ.

<sup>565</sup> Nu putem spune, de exemplu: „a fi virtuos este propriul non-omului”.

<sup>566</sup> Nu putem spune, de exemplu: „a nu fi virtuos este propriul omului”.

<sup>567</sup> „A nu fi virtuos” poate fi predicatul „animalului”, dar nu ca propriu, căci multe lucruri nu sînt virtuozitate; propriul însă nu se aplică decît unui singur lucru.

<sup>568</sup> Diviziunea platonice are doi membri coordonați; de exemplu: muritor, nemuritor. În exemplul ce urmează se iau patru membri, care sînt cîte doi membri ai unei diviziuni. Dacă primul nu este propriul celui de-al treilea, nici al doilea nu va fi propriul celui de-al patrulea.

<sup>569</sup> Cei patru membri sînt: sensibil și inteligibil (o diviziune); muritor și zeitate (a doua diviziune).

întrebătorului, nu poate să-i fie propriu. De exemplu, este propriul prudenței de a fi, de la natură, virtutea părții raționale a sufletului, și tot așa este propriul fiecăreia din celelalte virtuți de a fi virtuțile unei anumite părți a sufletului. De aceea, propriul stăpînirii de sine va fi, de la natură, să fie virtutea părții apetitive a sufletului<sup>570</sup>.

## 7

*<Diferite locuri comune ale propriului, ca: termeni derivați, asemănători, referitori la existență și devenire etc.>*

După aceea, trebuie să cercetăm termenii derivați, pentru a vedea, la respingerea tezei, dacă termenul derivat al propriului dat nu este propriul unui derivat al subiectului<sup>571</sup>. În acest caz, celălalt termen derivat nu va fi nici el propriul celui alt termen derivat. De exemplu, deoarece adverbul „în chip moral” nu este propriul adverbului „în chip drept”, nici „moralul”<sup>572</sup> nu va fi propriul „dreptului”.

La stabilirea tezei, trebuie să luăm seama dacă un termen derivat al propriului dat este propriul unui derivat al subiectului. În acest caz, și celălalt termen derivat va fi propriul celui alt termen derivat. De exemplu, deoarece „pedestru cu două picioare” este un propriu al omului, tot așa este propriul omului caracterul de a fi „pedestru cu două picioare”<sup>573</sup>. Dar trebuie să cercetăm nu numai derivațiile termenului în discuție, ci și opușii lor, cum am arătat, de asemenea, la locurile comune de mai înainte<sup>574</sup>. Astfel, la respingerea unei teze, trebuie să luăm seama dacă derivația din opusul propriului dat nu este propriul deri-

<sup>570</sup> Cei patru termeni sînt aci: prudența și stăpînirea de sine, de o parte, partea rațională și partea apetitivă a sufletului, de altă parte. Dacă propriul prudenței este de a fi, de la natură, virtutea părții raționale, tot așa propriul celorlalte virtuți este de a fi, de la natură, virtutea uneia din cele trei părți ale sufletului.

<sup>571</sup> La „derivație”, de asemenea, se iau patru termeni, din care al doilea este derivat din primul („moral”), iar al patrulea — din al treilea („drept”). Un termen este adjectiv, iar celălalt este adverb.

<sup>572</sup> „Moral” este traducerea lui τὸ καλόν (în sens propriu: „frumos”).

<sup>573</sup> „Derivația” are aici sensul de „cazuri”: întîi, genitivul, al doilea dativul.

<sup>574</sup> De exemplu, cartea a II-a, cap. 9, 114 b.

vației din opusul subiectului. În acest caz, derivația celui-lalt opus nu va fi nici ea propriul derivației din celălalt opus. De exemplu, deoarece adverbul „în chip moral” nu este propriul lui „în chip drept”, adverbul „în chip imoral” nu va fi nici el propriul lui „în chip nedrept”.

La stabilirea tezei, trebuie să observăm dacă derivația opusului propriului dat este propriul derivației din opusul subiectului dat. În acest caz, derivația celui-lalt opus va fi propriul derivației din alt opus. Bunăoară, dacă „cel mai bun” este propriul „bunului”, și „cel mai rău” este propriul „răului”.

După aceea, trebuie să cercetăm lucrurile care se aseamănă<sup>575</sup>, pentru a vedea, la respingerea tezei, dacă ceea ce se aseamănă cu propriul dat nu este, în realitate, propriul a ceea ce se aseamănă cu subiectul. În acest caz, celălalt lucru care se aseamănă nu va fi nici el propriul asemănătorului. De exemplu, deoarece arhitectul, în ceea ce privește construirea unei case, se aseamănă cu medicul, în ceea ce privește restabilirea sănătății, și deoarece caracterul de a restabili sănătatea nu este propriul medicului, atunci și caracterul de a construi o casă nu este propriul arhitectului.

La stabilirea tezei, trebuie să cercetăm dacă ceea ce se aseamănă cu propriul dat este propriul a ceea ce se aseamănă cu subiectul. În acest caz, și celălalt lucru asemănător va fi propriul asemănătorului. De exemplu, deoarece medicul, în ce privește capacitatea de a restabili sănătatea, se aseamănă cu gimnastul, în ce privește capacitatea de a restabili puterea mușchilor, urmează că propriul gimnastului este caracterul de a restabili puterea mușchilor și de aceea propriul medicului este acel de a restabili sănătatea.

După aceea, trebuie să cercetăm lucrurile identice<sup>576</sup>, pentru a vedea, la respingerea tezei, dacă atributul identic

<sup>575</sup> La drept vorbind, lucrurile care se aseamănă sînt lucrurile care se află în aceeași proporție sau „analogie”. Exemplele ce urmează au patru termeni în raport de asemănare sau de analogie, doi cîte doi.

<sup>576</sup> Noul loc comun se deosebește de cel precedent prin aceea că termenii comparați nu mai sînt patru — doi cîte doi — ci trei, fiindcă unul este un predicat identic pentru două subiecte.

față de două subiecte nu este, în realitate, propriul subiectului care se comportă identic cu subiectul în discuție. În acest caz, atributul identic față de cele două subiecte nu va fi nici propriul subiectului care, față de el, este identic cu primul subiect<sup>577</sup>. În schimb, dacă atributul identic față de două subiecte este propriul subiectului care, față de el, este identic cu subiectul în discuție, atunci el nu va fi propriul lucrului față de care a fost formulat ca fiind propriul său<sup>578</sup>.

[Bunăoară, deoarece prudența este identică față de frumosul moral și urîtul moral, întrucât ea este știința amîndurora, și de aceea propriul prudenței nu este de a fi știința frumosului moral, atunci propriul prudenței nu va fi nici de a fi știința urîtului moral. Dar dacă este propriul prudenței de a fi știința frumosului moral, nu poate fi propriul ei de a fi știința urîtului moral.] Căci nu este posibil ca identicul să fie propriul mai multor lucruri<sup>579</sup>. La stabilirea tezei, acest loc comun nu găsește nici o aplicație, căci identicul, fiind unul, este totuși comparat cu mai multe subiecte.

După aceea, la respingerea tezei, trebuie să luăm seama dacă predicatul exprimat prin verbul „a fi” nu este, în realitate, propriul subiectului exprimat prin verbul „a fi”.

<sup>577</sup> Textul este obscur. El vrea să spună că, în ipoteza că un atribut este identic pentru două subiecte date, dacă atributul nu va fi propriul unuia, el nu va fi nici al celuilalt.

<sup>578</sup> Dacă atributul identic este totuși propriul unui subiect, nu va fi propriul celuilalt, fiindcă orice lucru are propriul său, care nu poate fi și al altuia. Exemplul ce urmează aruncă oarecare lumină asupra acestui loc comun, unul din cele mai dificile. Am zis „oarecare lumină”, fiindcă structura exemplului este alta decît a teoriei de mai înainte. În timp ce înainte se vorbea de același atribut pentru două subiecte, exemplul vorbește de două atribute pentru același subiect.

<sup>579</sup> Exemplul are următorul conținut. Prudența (*φρόνησις*) este știința (*ἐπιστήμη*) binelui (a frumosului moral) și a răului (a urîtului moral). Dacă acum propriul prudenței este de a nu fi știința binelui, ea nu va fi nici știința răului. Căci ea are raport de identitate cu amîndouă. Dar dacă propriul prudenței este de a fi știința binelui, urmează că nu poate fi și acel de a fi știința răului, căci același lucru nu poate fi propriul a două lucruri — este împotriva definiției propriului. Și totuși propriul prudenței este de a fi știința binelui și a răului, fiindcă știința este convertibilă cu știința binelui și a răului. Acest loc comun servește deci numai respingerii, nu și stabilirii, deoarece nici un termen nu este propriul a două lucruri, și încă a unor lucruri contrarii.



În acest caz, nici distrugerea nu va fi propriul subiectului exprimat prin verbul „a fi distrus”, nici devenirea nu va fi propriul subiectului exprimat prin verbul „a deveni”<sup>580</sup>. De exemplu, deoarece nu este propriul omului de a fi un animal, nu va fi nici propriul devenirii sale de a deveni animal, nici al distrugerii sale de a se distruge animalul. Cum am procedat de la existență la devenire și la distrugere, tot așa vom conchide de la devenire la existență și distrugere, ca și de la distrugere la existență și devenire.

La stabilirea tezei, trebuie să observăm dacă subiectul exprimat prin verbul „a fi” are un propriu exprimat prin verbul „a fi”. În acest caz, și subiectul exprimat prin verbul „a deveni” va avea ca predicat un propriu exprimat prin verbul „a deveni”, și subiectul exprimat prin verbul „a fi distrus” va avea ca predicat un propriu exprimat prin verbul „a fi distrus”. De exemplu, deoarece propriul omului este de a fi muritor<sup>581</sup>, va fi propriul devenirii omului caracterul de a deveni muritor, iar propriul distrugerii omului caracterul de a fi distrus. Tot așa, cum am spus, la respingerea tezei trebuie să conchidem deopotrivă de la devenire și distrugere la existență și la tot ceea ce decurge din raportarea acestor noțiuni. 137 b

Apoi, trebuie să cercetăm Ideea unui lucru<sup>582</sup>, pentru a vedea, la respingerea unei teze, dacă propriul dat nu aparține Ideii sau nu-i aparține ca Ideea lucrului al căruia propriu este dat. În acest caz, ceea ce a fost formulat ca propriu nu este propriul adevărat. Bunăoară, deoarece caracterul de a fi în nemișcare aparține omului în sine, nu întrucît este om, ci întrucît este Idee, nu poate fi propriul omului caracterul de a fi în nemișcare.

<sup>580</sup> Într-o exprimare greoaie, locul comun trece de la „a fi” la „a fi distrus” și „a deveni”, precum și invers. Exemplul lămurește și de data aceasta gândul lui Aristotel. Dacă predicatul „a fi” nu este propriu subiectului „ființă”, nici predicatul „a fi distrus” sau „a deveni” nu este propriul „distrugerii” sau „devenirii”.

<sup>581</sup> Termenul grec pentru „muritor”, aplicat numai la om, este βροτός, spre deosebire de θνητός care înseamnă tot „muritor” aplicat la toate animalele.

<sup>582</sup> Aristotel aplică locul comun al propriului și la teoria platonice a Ideilor: ceea ce nu aparține Ideii nu aparține nici lucrului care participă la Idee, dar ceea ce aparține Ideii ca Idee nu aparține necesar și lucrului subordonat Ideii (dacă Ideea de om este imobilă nu înseamnă că și omul concret este imobil).

La stabilirea tezei, trebuie să luăm seama dacă propriul îi aparține Ideii, și anume dacă îi aparține întrucît ea este Ideea lucrului despre care nu s-a formulat propriul<sup>583</sup>.

Căci, în acest caz, ceea ce nu trebuie să-i aparțină ca propriu este totuși propriul lucrului. De exemplu, aparține animalului în sine, și anume, întrucît este animal, caracterul de a fi compus din suflet și corp; de aceea va fi propriul animalului caracterul de a fi compus din suflet și corp<sup>584</sup>.

## 8

<Locuri comune ale propriului privitoare la mai mult, mai puțin și egal>

După aceea, trebuie să cercetăm mai multul și mai puținul, mai întîi la respingerea tezei, pentru a vedea dacă ceea ce este mai mult un anume predicat nu este, în realitate, propriul a ceea ce este mai mult subiectul corespunzător. În acest caz, ceea ce este mai puțin un anumit predicat nu va fi nici el propriul a ceea ce este mai puțin subiectul corespunzător; nici ceea ce este cel mai puțin<sup>585</sup> un anumit predicat nu va fi propriul a ceea ce este cel mai puțin subiectul corespunzător, nici ceea ce este cel mai mult un anumit predicat nu va fi propriul a ceea ce este cel mai mult subiectul corespunzător, nici, în sfîrșit, un predicat pur și simplu<sup>586</sup> nu va fi propriul unui subiect pur și simplu. Bunăoară, deoarece caracterul de a fi mai colorat nu este propriul a ceea ce este mai mult corp<sup>587</sup>, nici ceea ce este mai puțin colorat nu va fi propriul a ceea ce este mai puțin corp, nici caracterul de a fi simplu colorat — propriul a ceea ce este pur și simplu corp.

<sup>583</sup> Este propriu oricărei Idei de a fi imutabilă, de a fi în repaus.

<sup>584</sup> Este un propriu necesar al animalului în sine, ca animal, nu ca Idee, de a fi un compus de materie și suflet. La omul în sine, la Ideea de om, repausul, imutabilitatea aparține Ideii de om, nu omului ca atare.

<sup>585</sup> De la comparativul de mai înainte se trece la superlativ.

<sup>586</sup> Predicatul „pur și simplu” (ἀπλῶς) este termenul pozitiv, fără comparație și superlativ.

<sup>587</sup> Aristotel nu explică ce înseamnă „a fi mai mult corp”.

La stabilirea tezei, trebuie să observăm dacă ceea ce este mai mult un anumit predicat este propriul a ceea ce este mai mult subiectul corespunzător. În acest caz, și ceea ce este mai puțin un anumit predicat va fi propriul a ceea ce este mai puțin subiectul corespunzător, și ceea ce este cel mai puțin un anumit predicat este propriul a ceea ce este cel mai puțin subiectul corespunzător, și ceea ce este cel mai mult un anumit predicat este propriul a ceea ce este cel mai mult subiectul corespunzător, iar ceea ce este predicatul pur și simplu este propriul a ceea ce este subiectul pur și simplu. Bunăoară, caracterul de a simți mai mult este propriul a ceea ce este mai viu, caracterul de a simți mai puțin va fi propriul a ceea ce este mai puțin viu, caracterul de a simți cel mai mult va fi propriul a ceea ce este cel mai viu, caracterul de a simți cel mai puțin va fi propriul a ceea ce este cel mai puțin viu, în sfârșit, caracterul de a simți pur și simplu va fi propriul a ceea ce este viu pur și simplu.

De asemenea, trebuie să conchidem de la termenul luat pur și simplu la termenii determinați mai sus<sup>588</sup>. De aceea, la respingerea tezei, trebuie să luăm seama dacă atributul luat în sensul pur și simplu nu este, în realitate, propriul subiectului luat în sensul pur și simplu. În acest caz, ceea ce este mai mult un anumit predicat nu va fi propriul a ceea ce este mai mult subiectul corespunzător, nici ceea ce este mai puțin un anumit predicat nu va fi propriul a ceea ce este mai puțin subiectul corespunzător, nici ceea ce este cel mai mult un anumit predicat nu va fi propriul a ceea ce este cel mai mult subiectul corespunzător, nici, în sfârșit, ceea ce este cel mai puțin un anumit predicat nu va fi propriul a ceea ce este cel mai puțin subiectul corespunzător. Așa, de exemplu, caracterul de a fi virtuos nu este propriul omului, de aceea caracterul de a fi mai virtuos nu este propriul a ceea ce este mai mult om<sup>589</sup>.

<sup>588</sup> De la pur și simplu (pozitiv) se trece la comparativ (mai mult sau mai puțin) și la superlativ (cel mai mult și cel mai puțin).

<sup>589</sup> Nu este propriul omului de a fi virtuos, fiindcă există și oameni vicioși. De aceea nici „a fi mai virtuos” nu este propriu lui „a fi mai mult om”. Dar există oare „a fi mai mult om”, așa cum există „a fi mai mult viu?”. Aristotel nu-și pune întrebarea aici. El știe însă că substanțele, esențele nu comportă un mai mult sau un mai puțin.

La stabilirea tezei, trebuie să vedem dacă predicatul pur și simplu este propriul subiectului pur și simplu. În acest caz, ceea ce este mai mult un anumit predicat va fi propriul a ceea ce este mai mult subiectul corespunzător, ceea ce este mai puțin un anumit predicat va fi propriu a ceea ce este mai puțin subiectul corespunzător, ceea ce este cel mai puțin un anumit predicat va fi propriul a ceea ce este cel mai puțin subiectul corespunzător, iar ceea ce este cel mai mult un anumit predicat va fi propriul a ceea ce este cel mai mult subiectul corespunzător. Bunăoară, propriul focului este de la natură de a se îndrepta în sus, 138 a de aceea propriul a ceea ce este mai mult foc va fi de la natură de a se îndrepta mai mult în sus<sup>590</sup>. În același chip trebuie să procedăm din celelalte puncte de vedere<sup>591</sup>.

În al doilea rând<sup>592</sup>, la respingerea tezei, trebuie să luăm seama dacă ceea ce este mai mult un propriu nu este, în realitate, propriul a ceea ce este mai mult subiectul corespunzător. În acest caz și ceea ce este mai puțin propriu nu va fi propriul a ceea ce este mai puțin subiectul corespunzător. De exemplu, caracterul de a percepe este mai propriu animalului decât este caracterul de a ști propriul omului. Dar caracterul de a percepe nu este propriul animalului, de aceea nici caracterul de a ști nu este propriul omului.

În schimb, la stabilirea tezei, trebuie să luăm seama dacă ceea ce este mai puțin propriu este propriul a ceea ce este mai puțin subiectul corespunzător. În acest caz, ceea ce este mai mult propriu va fi propriul a ceea ce este mai mult subiectul corespunzător. Bunăoară, caracterul de a fi, de la natură, blînd este mai puțin un propriu al omului decât este caracterul de a fi viu un propriu al animalului. Dar este propriul omului caracterul de a fi blînd, de aceea și propriul animalului va fi caracterul de a fi viu.

<sup>590</sup> Focul are ca „loc natural” stratul superior al lumii sublunare, după pămînt și aer, și cel mai aproape de eter.

<sup>591</sup> Putem trece de la orice termen, nu numai de la pozitiv la comparativ și superlativ, la toți ceilalți termeni.

<sup>592</sup> În acest loc comun nu se mai compară un singur atribut cu un singur subiect, ci două atribute și două subiecte.

În al treilea rînd<sup>593</sup>, la respingerea tezei, trebuie să luăm seama dacă propriul nu aparține, în realitate, lucrului căruia se spune că îi aparține mai mult. În acest caz, propriul nu aparține nici lucrului căruia se spune că îi aparține mai puțin. Dar dacă este propriul celui dintîi din aceștia, nu este propriul celuiilalt. Bunăoară, caracterul de a fi colorat este propriul mai mult al suprafeței decît al corpului. Dar dacă nu este propriul suprafeței, nu este nici al corpului. În schimb, dacă este un propriu al suprafeței, nu va fi propriul corpului.

Dimpotrivă, la stabilirea tezei, acest loc comun nu poate fi aplicat, fiindcă este imposibil ca același atribut să fie propriul mai multor lucruri.

În al patrulea rînd<sup>594</sup>, la respingere, trebuie să avem în vedere dacă ceea ce aparține mai mult unui lucru ca propriul său, în realitate nu-i aparține. În acest caz, nu-i va aparține nici ceea ce pare că este mai puțin propriul său. Așa, de exemplu, sensibilul pare că este mai propriu animalului decît divizibilul, dar sensibilul nu-i este propriu; deci nici divizibilul nu-i poate fi propriu.

La stabilirea tezei, trebuie să fim atenți dacă ceea ce este mai puțin propriu unui lucru va fi propriul său. În acest caz, îi va fi propriu și ceea ce este mai mult propriul acestui lucru. Bunăoară, capacitatea de a percepe este mai puțin propriul animalului decît caracterul de a fi viu. Dar capacitatea de a percepe este propriul animalului, de aceea și caracterul de a fi viu trebuie să fie propriul său<sup>595</sup>.

După aceea, trebuie să cercetăm proprii care aparțin în chip egal lucrurilor<sup>596</sup>. Întîi, la respingerea tezei, trebuie

<sup>593</sup> De data aceasta, se compară un atribut cu două subiecte, de exemplu, „a fi colorat” — față de suprafață și față de corp.

<sup>594</sup> Comparația se face acum între un subiect și două atribute, de exemplu, „animalul” pare a avea ca propriu atît „sensibilul”, cît și „divizibilul”, în grade deosebite. În adevăr, „divizibilă” poate fi și linia, nu însă și „sensibilă” în sensul strict al cuvîntului. Dar și „sensibilul” nu este ceva propriu „animalului”, căci este propriu oricărui „corp”.

<sup>595</sup> Exemplele sînt date cu titlul de ipoteze, nu de expresie fidelă a realității, căci ceva mai înainte (138 a) susținea că animalul nu are ca propriu capacitatea de a percepe, în timp ce acum i se atribuie ca propriu această capacitate.

<sup>596</sup> Aristotel cercetează, în cele ce urmează, atributul sau atributele ce aparțin în chip egal ca propriu. Și aci el examinează cele trei cazuri: a) comparația a două subiecte și a două atribute; b) comparația a două

să luăm seama dacă ceea ce este în chip egal propriu nu este, în realitate, un propriu al lucrului căruia îi este propriu în chip egal. În acest caz, și ceea ce este propriu în chip egal nu va fi propriul lucrului căruia îi este propriu în chip egal. Așa, bunăoară, dacă părții apetitive a sufletului îi aparține ca propriu caracterul de a dori, întocmai cum părții raționale îi aparține ca propriu gândirea, dar dacă părții apetitive nu-i este propriu caracterul de a dori, atunci nici gândirea nu este proprie părții raționale.

La stabilirea tezei, trebuie să observăm dacă ceea ce este propriu în chip egal este propriul lucrului căruia îi este propriu în chip egal. În acest caz, și ceea ce este în chip egal propriu va fi propriul lucrului căruia îi este propriu în chip egal. De exemplu, părții raționale îi este în chip egal propriu caracterul de a fi primul subiect al prudenței, întocmai cum părții apetitive îi este în chip egal propriu caracterul de a fi primul subiect al dorinței. Deoarece este propriul părții raționale caracterul de a fi subiectul prim al prudenței, tot așa propriul părții apetitive este caracterul de a fi subiectul prim al stăpînirii de sine.

În al doilea rînd<sup>597</sup>, la respingerea tezei, trebuie să luăm seama dacă ceea ce este propriu în chip egal<sup>598</sup> nu-i este, în realitate, propriu. În acest caz, nu-i va fi propriul lucrului ceea ce îi este propriu în chip egal. Bunăoară, este în chip egal propriul omului caracterul de a vedea și caracterul de a auzi. Dacă însă nu este propriul omului caracterul de a vedea, atunci nu va fi propriul omului nici caracterul de a auzi.

La stabilirea tezei, trebuie să ținem seama dacă ceea ce este propriu în chip egal este propriul lucrului dat. În acest caz, ceea ce este propriu în chip egal este propriul lucrului dat. Astfel, bunăoară, este în chip egal propriul sufletului de a fi primul subiect al părții apetitive ca și al părții raționale. Dacă propriul sufletului este de a fi primul subiect al părții apetitive, atunci trebuie să fie propriul sufletului și de a fi subiectul prim al părții raționale.

atribute și a unui subiect ; c) comparația a două subiecte și a unui singur atribut, fie pentru respingere, fie pentru stabilire.

<sup>597</sup> Se cercetează acum al doilea caz : două atribute pentru un singur subiect.

<sup>598</sup> Se subînțelege : „ca și altceva”.

În al treilea rînd<sup>599</sup>, la respingerea tezei, trebuie să vedem dacă, în realitate, propriul nu este propriul lucrului căruia îi este în chip egal propriu. În acest caz, el nu va fi propriul nici al lucrului căruia îi este propriu în chip egal. În schimb, dacă el va fi propriul celui dintîi lucru, nu va fi însă propriul celuiilalt. Aşa, de exemplu, caracterul de a arde este propriul în chip egal şi al flăcării şi al cărbunelui. Dar dacă caracterul de a arde nu este propriul flăcării, nu va fi propriul nici al cărbunelui. Dimpotrivă, dacă este un propriu al flăcării, nu va fi propriul cărbunelui. — La stabilirea tezei, acest loc comun nu găseşte aplicaţie<sup>600</sup>.

Locul comun scos din lucrurile asemănătoare se deosebeşte de acel care este scos din atributele care aparţin în chip egal unui lucru, fiindcă primul este garantat prin analogie, fără a ţine seama de atributele subiectului, în timp ce al doilea ţine seama comparativ dacă un atribut aparţine lucrului<sup>601</sup>.

## 9

*«Alte locuri comune ale propriului privitoare la potenţial şi superlativ»*

Pe urmă, la respingerea tezei, trebuie să avem în vedere dacă întrebătorul, formulînd ceva ca un propriu potenţial al unui lucru, a formulat acest propriu potenţial ca valabil şi pentru neexistenţă, deşi acel potenţial nu poate aparţine neexistenţei. În acest caz, pretinsul propriu nu este propriul

<sup>599</sup> În sfîrşit, se cercetează al treilea caz: două subiecte pentru un singur atribut, de exemplu, caracterul de a arde este propriu şi flăcării şi cărbunelui.

<sup>600</sup> Nu se aplică, fiindcă un atribut nu poate fi propriul mai multor lucruri.

<sup>601</sup> În acest pasaj final, Aristotel confundă două locuri comune. Primul se referă la „lucrurile asemănătoare” (vezi în această carte, cap. 7, 136 b—137 a), la care se constată proporţia (analogia) asemănătoare sau egală (ὁμοίως) fără a se interesa de atributele subiectelor; cel de-al doilea (vezi aceeaşi carte, cap. 8, 138 a — 138 b) se interesează de apartenenţa în chip egal a atributelor la subiecte. Termenii greci exprimă mai exact diferenţa: ὁμοίως ἔχον = a fi în proporţie egală şi ὁμοίως ὑπάρχειν = a fi apartenent în chip egal.

adevărat<sup>602</sup>. Bunăoară, spunînd că propriul aerului este caracterul de a fi respirabil, am formulat, pe de o parte, un propriu potențial (căci respirabil este ceea ce poate fi respirat), iar, pe de altă parte, a fost formulat și pentru neexistență, căci aerul poate exista și dacă nu există nici un animal înzestrat de la natură să respire, și atunci, neexistînd nici un animal, nu este posibil ca aerul să fie respirat. Prin urmare, nu va mai fi propriul aerului caracterul de a putea fi respirat, ori de cîte ori nu va mai exista un animal capabil de a-l respira. Deci caracterul de a fi respirabil nu va mai fi propriul aerului<sup>603</sup>.

Pentru a stabili teza, trebuie să luăm seama dacă, formulînd propriul potențial, am formulat propriul fie în raport cu o existență, fie în raport cu o neexistență, în eventualitatea că potențialul poate să aparțină unei neexistențe. În acest caz, ceea ce a fost formulat ca nefiind un propriu va fi un propriu. Așa, de exemplu, dacă formulăm ca propriul existenței caracterul de a fi pasivă sau activă, formulăm un propriu potențial, dar în raport cu o existență. Căci, cîtă vreme o existență este reală, ea are capacitatea de a fi afectată și de a afecta, așa încît trebuie să fie propriul existenței capacitatea de a fi afectată și de a afecta.

După aceea, la respingerea tezei, trebuie să observăm dacă propriul a fost exprimat printr-un superlativ. În acest caz, ceea ce a fost formulat ca propriu nu va fi propriu<sup>604</sup>. Căci, dacă propriul a fost formulat în acest fel, se poate întîmpla ca numele să nu fie valabil acolo unde este valabilă noțiunea. În adevăr, lucrul fiind distrus, noțiunea propriului poate să subziste, fiindcă ea aparține la superlativ unora din lucrurile ce sînt. Așa, de exemplu, dacă am formulat

<sup>602</sup> Argumentare subtilă. Aerul are ca propriu virtual: a fi respirabil numai dacă există animale ce respiră; dacă nu există animale (neexistență), propriul virtual nu mai este valabil. Aerul este înaintea animalelor; numai prin animale el devine „respirabil”. Teoria pare împrumutată de la Anaximene și de la urmașul său Diogene din Apolonia.

<sup>603</sup> La drept vorbind, aerul păstrează *posibilitatea* de a fi respirat, chiar dacă nu sînt animale. Această posibilitate nu poate fi răpită aerului prin lipsa animalelor care respiră.

<sup>604</sup> Noul loc comun, privitor la propriul superlativ sau „hiperbolic”, nu garantează propriul. Superlativul nu poate fi propriul vreunui lucru, căci, o dată dispărut lucrul, superlativul trece asupra altuia. Numele și noțiunea corespunzătoare rămîn cînd se distruge lucrul.



ca propriul focului caracterul de a fi corpul cel mai ușor; și dacă focul dispăre, va rămâne totuși printre corpuri unul care va fi cel mai ușor, așa încît focul nu posedă ca propriu caracterul de a fi corpul cel mai ușor.

La stabilirea tezei, trebuie să luăm seama ca propriul să nu fie formulat la superlativ. În acest caz, el va fi formulat exact, sub acest raport. Așa, bunăoară, dacă s-a formulat ca propriul omului caracterul de a fi un animal blînd, propriul n-a fost formulat la superlativ, și de aceea el a fost formulat exact, sub acest raport.

## &lt;Locurile comune ale definiției&gt;

## 1

<Considerații generale asupra definiției. Cele cinci părți ale cercetării>

Cercetarea definițiilor<sup>605</sup> cuprinde cinci părți<sup>606</sup>. Vom arăta : sau că nu este în genere adevărat că lucrul care primește numele primește și definiția lui (căci, de exemplu, definiția omului trebuie să fie valabilă despre orice om)<sup>607</sup>, sau că, deși lucrul are genul său, el nu a fost înscris într-un gen, sau în tot cazul nu în genul său propriu (căci, la definire, trebuie să așezăm lucrul sub genul său și să adăugăm diferențele, deoarece într-o definiție genul redă în primul rînd esența definitului)<sup>608</sup> ; sau că noțiunea definitorie nu este proprie numai definitului (căci definiția trebuie să fie proprie

---

<sup>605</sup> „Definiția”, al patrulea predicabil, deși la început este citat al doilea, este cercetat cel din urmă în această carte și într-o parte din cartea următoare.

<sup>606</sup> Cele cinci părți sînt regulile definiției, care sînt cercetate aci în latura negativă, a defectelor sau nerespectării lor. O operă, cum este *Topica*, scrisă pentru a deprinde cu contraargumentarea, așază înainte deficiențele definiției.

<sup>607</sup> Prima regulă cere ca definiția să fie valabilă pentru toate lucrurile care sînt numite la fel. Se poate însă întîmpla ca definiția să nu fie valabilă pentru toate lucrurile care primesc același nume. Aristotel redă tocmai această scădere, pentru a exprima prima regulă : nu putem aplica cu adevărat definiția la orice lucru care primește numele. Ne vom conduce, în aplicarea definiției, după natura lucrurilor, nu după nume. Logica trebuie să controleze limbajul.

<sup>608</sup> A doua regulă cere să indicăm în definiție în primul rînd genul corespunzător al lucrului de definit. Aristotel atrage atenția asupra indicării greșite a genului. El mai vorbește și de „diferențe” care vor constitui *specia*, deci de „diferența specifică”. Deci Aristotel nu cercetează explicit *specia*, după gen, deși ea este subînțeleasă și în regulile următoare.

definitului, după cum s-a spus)<sup>609</sup>; sau că, deși s-au îndeplinit toate condițiile arătate, nu s-a dat definiția, fiindcă nu s-a exprimat esența lucrului<sup>610</sup>. În sfârșit, pe lângă aceste defecte, ne rămîne să observăm dacă, în ciuda definiției date, definiția este imperfectă<sup>611</sup>.

Dacă, acum, noțiunea nu este adevărată despre lucrul care a primit numele<sup>612</sup>, trebuie să întreprindem cercetarea după locurile comune ale accidentului<sup>613</sup>. Căci întreaga cercetare de acolo pornește, ca și aci, de la întrebarea: *este enunțarea adevărată sau nu este adevărată*. Dacă, în discuție, 139 b dovedim că accidentul aparține lucrului, atunci spunem că este adevărat, iar dacă dovedim că nu-i aparține, atunci spunem că nu este adevărat.

Dacă, apoi, lucrul nu a fost așezat sub genul potrivit sau dacă noțiunea definitorie nu este adecvată definitului, trebuie să recurgem la locurile comune ale genului și propriului<sup>614</sup>.

Ne rămîne să expunem cum trebuie să răspundem la întrebarea dacă nu s-a definit lucrul sau dacă definiția lui nu este corectă<sup>615</sup>. Trebuie să cercetăm mai întâi dacă definiția nu este corectă, căci este mai ușor, în orice, să facem ceva decît să facem bine. Evident că eroarea este mai

<sup>609</sup> *A treia regulă este că definiția trebuie să convină numai definitului, nu și altor lucruri. În formularea regulii se cuprinde și expresia „trebuie să fie proprie”. Definiția, la început, este o formă a propriului, căci propriul este ceea ce convine numai unei anumite grupe de lucruri.*

<sup>610</sup> *A patra regulă cere ca definiția să exprime esența (οὐσία) definitului. În esență se cuprinde în primul rînd genul, în al doilea rînd, specia. Din definiție vom exclude atributele accidentale.*

<sup>611</sup> *A cincea regulă se raportează la exprimarea justă a cerințelor de mai sus, deci la forma verbală a definiției.*

<sup>612</sup> *Se ocupă de primul viciu sau defect al definiției.*

<sup>613</sup> *Locurile comune cercetate în primul rînd, pe larg, în cărțile II și III. „Lucrul care a primit numele” este lucrul de definit.*

<sup>614</sup> *Se ocupă de viciile 2 și 3, adică de cele două reguli următoare. Definiția va beneficia aici de locurile comune ale genului (cartea a IV-a) și propriului (cartea a V-a). Înțelegem acum de ce definiția este cercetată după cele trei predicabile.*

<sup>615</sup> *În sfârșit, se ajunge la ultimele vicii (4 și 5) ale definiției. Aristotel se ocupă îndeosebi de viciul al cincilea, de forma incorectă, căci viciul al patrulea, nedefinirea lucrului însuși, a esenței, este înlăturat de aplicarea justă a regulilor. De altminteri, asupra celui de-al patrulea viciu se va reveni mai tirziu.*

frecventă în a doua situație, fiindcă este mai grea. De aceea, atacul va fi mai ușor asupra acestui punct decît asupra celuilalt.

Definiția incorectă are loc în două feluri : întîi, dacă întrebuițăm expresii neclare (căci, în definiție, trebuie să întrebuițăm expresii cît mai clare cu putință, întrucît definiția este dată pentru cunoașterea lucrului) ; al doilea, dacă întrebuițăm mai multe cuvinte decît este necesar, căci tot ceea ce se adaugă definiției este de prisos<sup>616</sup>. Fiecare din aceste aspecte se subdivide în mai multe părți.

## 2

*«Locuri comune privitoare la evitarea obscurității în definiție»*

Un prim loc comun, în ce privește obscuritatea definiției, constă în a observa dacă definiția dată conține o omonimie. Așa, de exemplu, spunînd că devenirea este *drumul* spre existență sau că sănătatea este *echilibrul* dintre cald și rece, drumul și echilibrul sînt termeni omonimi, și de aceea nu se știe care din sensurile acestor cuvinte bogate în sensuri a găsit aplicație în cazul de față<sup>617</sup>.

Aceeași obscuritate ne pîndește dacă definitul are mai multe sensuri și dacă a fost definit fără să ținem seama de aceste deosebiri<sup>618</sup>. În acest caz nu știm dacă definiția se referă la un sens sau altul, și atunci se poate obiecta, ca o șicană, că expresia definitorie nu se potrivește cu întreg definitul. O asemenea obiecție sofistică găsește aplicație mai ales cînd omonimia este ascunsă celui ce definește. De asemenea, întrebătorul poate să distingă el însuși diferitele sensuri ale termenului dat în definiție și să argumenteze împotriva fiecăruia. Căci, dacă expresia definitorie nu

<sup>616</sup> Un prim viciu formal este neclaritatea expresiilor ; al doilea este abundența definiției. Fiecare din aceste defecte formale se subdivide, cum se va arăta în cele două capitole următoare (2 și 3).

<sup>617</sup> O primă cauză a obscurității este întrebuițarea în definiție a unor termeni omonimi, adică cu mai multe sensuri, fără a preciza care din sensuri este aplicat în acest caz.

<sup>618</sup> Echivocul poate fi prezent și în definit, în lucrul ce urmează să-și primească definiția.

corespunde nici unuia din sensuri, este evident că subiectul în discuție nu poate fi definit corect.

Un alt loc comun este de a observa dacă întrebătorul a vorbit în metafore; de exemplu, dacă a definit știința ca *ceva de nezdruncinat*, pământul — ca *hrăniturul*, iar stăpînirea de sine — ca *armonie*<sup>619</sup>. Orice metaforă este obscură. Cine întrebuițează metafora poate fi șicanat sofistic, ca și cum ar fi vorbit în sens propriu<sup>620</sup>. În acest caz, definiția dată nu mai este potrivită definitului, ca, de exemplu, aceea dată stăpînirii de sine ca armonie. Armonia este potrivită numai sunetelor. Mai departe, dacă armonia ar fi genul stăpînirii de sine, ar trebui ca același lucru să fie în două genuri, din care nici unul nu cuprinde pe celălalt. Căci armonia nu cuprinde virtutea, și virtutea nu cuprinde armonia<sup>621</sup>. 140 a

De asemenea, trebuie să luăm seama dacă s-au întrebuințat termeni neobișnuiți; așa, de exemplu, cînd Platon vorbește despre ochi ca „umbrit de sprîncene”, despre păianjen ca „acel a cărui mușcătură face să putrezească”<sup>622</sup>, despre măduvă că este „produsă de oase”<sup>623</sup>. Orice cuvînt neobișnuit este obscur.

Unele expresii nu sînt întrebuințate nici omonim, nici metaforic, dar nici în sens propriu; de exemplu, cînd se spune despre lege că este *măsura* sau *imaginea* lucrurilor drepte de la natură<sup>624</sup>. Toate aceste expresii sînt mai rele decît metafora. Cel puțin metafora face mai cunoscut, în oarecare privință, lucrul explicat, cu ajutorul asemănării descoperite, căci ori de cîte ori ne servim de metaforă, o facem totdeauna pe temeiul unei asemănări. Dimpotrivă, cealaltă formă de expresie nu ne face mai cunoscut nimic, fiindcă nu găsim o asemănare, pe temeiul căreia legea ar putea să fie măsură sau imagine, nici nu se obișnuiește

<sup>619</sup> Definițiile par a fi platonice.

<sup>620</sup> Aristotel este adversarul întrebuințării metaforei în proza științifică.

<sup>621</sup> Dacă stăpînirea de sine este și virtute și armonie, ea aparține la două genuri care nu se subordonează unul altuia, ceea ce este nelogic.

<sup>622</sup> Exista în Grecia un păianjen, numit φαλαγγιον, a cărui mușcătură era otrăvitoare și producea putrezire (σηψιδακές).

<sup>623</sup> În operele lui Platon transmise nouă nu se găsesc aceste definiții.

<sup>624</sup> Și această definiție pare că vizează pe Platon, care cultiva stilul înflorit de metafore sau de expresii neobișnuite.

să se vorbească așa despre lege. Așadar, dacă admitem că legea este o măsură sau o imagine, spunem un neadevăr. Căci imaginea este ceva a cărei origine stă în imitație, ceea ce nu se potrivește la lege. Iar dacă nu luăm expresia în sens propriu, este evident că am vorbit obscur și că am întrebuințat o expresie mai rea decât orice metaforă.

Mai trebuie să luăm seama dacă definiția contrarului definiției date este și ea clară, căci definițiile bine formulate explică deopotrivă și contrarele lor. În sfârșit, trebuie să luăm seama dacă definiția, luată în sine, nu arată clar ceea ce este definit, ci dacă, întocmai ca la tablourile vechilor pictori, este imposibil de a cunoaște obiectul reprezentat, atunci când nu stă scris dedesubt despre ce este vorba.

### 3

#### *<Prisosul de cuvinte în definiție>*

Dacă, așadar, definiția nu este clară, trebuie să recurgem la procedee de felul celor arătate mai înainte.

Dacă, pe de altă parte, definiția conține cuvinte de prisos<sup>625</sup>, trebuie să cercetăm întâi dacă nu ne-am folosit de un termen care aparține tuturor lucrurilor, și anume sau tuturor lucrurilor în genere sau tuturor lucrurilor care aparțin aceluiași gen cu definitul. În acest caz, cu necesitate, definiția conține mai mult decât este nevoie. În adevăr, genul trebuie să despartă lucrul definit de celelalte genuri, iar diferența să despartă lucrul de celelalte lucruri care cad sub același gen<sup>626</sup>. Dar un atribut care aparține tuturor lucrurilor nu desparte un anumit lucru de nici un alt lucru, iar atributul care aparține tuturor lucrurilor care cad sub același gen nu desparte un anumit lucru de celelalte lucruri care cad sub același gen. Prin urmare, un astfel de adaos este de prisos.

<sup>625</sup> Definiția este abundentă sau pletorică dacă este prea întinsă față de definit. În capitolul precedent s-a vorbit de o primă eroare în definiție: obscuritatea expresiei; în acest capitol se cercetează a doua eroare: definiția este prea largă, cuprinde deci expresii de prisos, de umplutură.

<sup>626</sup> Stă în natura definiției de a separa, de a circumscrie, atât prin gen cit și prin diferența specifică.

De asemenea, trebuie să luăm seama dacă atributul adăugat este, ce e drept, propriu obiectului de definit, dar, dacă îl eliminăm, restul definiției nu rămîne mai puțin propriu și nu exprimă mai puțin esența lucrului<sup>627</sup>. Astfel, în definiția omului, este de prisos adaosul : „capabil de a primi învățătură”. Căci, dacă eliminăm acest adaos, restul definiției rămîne propriul omului și redă esența sa. Pe scurt, este de prisos tot ceea ce, fiind eliminat, permite, totuși, restului de a exprima clar definitul. Așa este, de exemplu, și definiția sufletului, dacă se spune că sufletul este „un număr care se mișcă de la sine”<sup>628</sup>. Căci ceea ce se mișcă de la sine este tocmai sufletul, cum l-a definit Platon. Dar poate că termenul întrebuițat exprimă, ce e drept, un atribut propriu subiectului, dar nu explică esența acestuia, dacă eliminăm cuvîntul de „număr”<sup>629</sup>. Este greu să arătăm clar care din aceste două definiții<sup>630</sup> valorează în realitate. În orice caz, trebuie să aplicăm acest loc comun în măsura în care el este de folos în discuție<sup>631</sup>. Așa, de exemplu, să luăm definiția flegmei : „prima umiditate nemistuită provenită din hrană”<sup>632</sup>. Dar ceea ce este prim este unic, nu multiplu, de aceea termenul „nemistuită” este de prisos, deoarece și fără el restul definiției rămîne propriul subiectului. Căci nu se poate ca totodată flegma și încă altceva provenind din hrană să fie primele. Sau poate că flegma nu este, în chip absolut, ceea ce provine mai întîi din hrană, ci ceea ce provine mai întîi din ceea ce nu este mistuit? În acest caz, adaosul „nemistuit” nu trebuie să lipsească. Căci, fără adaos, definiția nu este adevărată, deoarece flegma nu este prima din toate produsele în genere ale hranei<sup>633</sup>.

<sup>627</sup> Aceasta este propriu-zis definiția cu vorbe de umplutură, abundență.

<sup>628</sup> Definiția dată de platonicele Xenocrate, definiție adeseori atacată de Aristotel, altminteri prieten al aceluși conșcolar în Academie.

<sup>629</sup> Dacă definim sufletul „ceea ce se mișcă de la sine”, eliminînd termenul de „număr”, poate că dăm numai un atribut al sufletului, nu însăși esența lui. Aristotel discută pe larg definiția sufletului ca automotor în *Despre suflet*, cap. 3, 406 a — b, 407 a.

<sup>630</sup> Cele două definiții : „sufletul este un număr automotor” și „sufletul este automotor”.

<sup>631</sup> În întrebuițarea definiției, toată grija este ca definiția dată să servească discuției, și deci să nu fie întoarsă împotriva celui ce a formulat-o.

<sup>632</sup> Definiția aceasta aparține școlii hipocratice.

<sup>633</sup> Locul comun arată cînd discuția cere ca definiția să recurgă la termeni, care, din alt punct de vedere, mai general, par a fi abundenți.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă vreuna din notele definiției nu aparține tuturor lucrurilor cuprinse sub aceeași specie<sup>634</sup>. O astfel de definiție este mai rea decât aceea care ia un atribut aplicabil la toate lucrurile. În adevăr, în cazul de mai sus<sup>635</sup>, dacă restul definiției este propriu subiectului, întreaga definiție este și ea proprie. Căci, în felul acesta, dacă se adaugă propriului ceva adevărat, oricare ar fi, întreaga definiție devine de asemenea proprie subiectului. Dimpotrivă, dacă vreo notă a definiției nu aparține tuturor lucrurilor cuprinse sub aceeași specie<sup>636</sup>, nu este posibil ca întreaga definiție să fie proprie subiectului definit. Căci ea nu mai este convertibilă cu subiectul<sup>637</sup>. Să luăm, de exemplu, definiția : „animal pedestru cu două picioare, înalt de patru coți”. Ea nu este convertibilă cu definitul ei, adică cu omul, fiindcă atributul „înalt de patru coți” nu aparține tuturor ființelor cuprinse sub aceeași specie.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă nu s-a repetat același lucru<sup>638</sup>; de exemplu, dacă nu s-a spus : „poftea este dorința după tot ce este plăcut”. Căci orice poftă se îndreaptă spre tot ce este plăcut, așa încît ceea ce este identic cu pofta se va îndrepta spre ceea ce este plăcut. Astfel ajungem la această definiție a poftii : „dorința după ceea ce este plăcut în plăcere”. În adevăr, nu este nici o deosebire dacă spunem „pofță” și „dorință după ceea ce este plăcut”, căci fiecare din acești termeni semnifică „ceea ce produce plăcere”.

S-ar putea să fie adevărat că nu este aci nimic absurd. Dacă „omul este un biped”, tot ceea ce este identic cu omul va fi de asemenea biped. Dar tocmai „animal pedestru cu două picioare” este identic cu „omul”. Prin urmare, „animal pedestru cu două picioare” este și „biped”.

<sup>634</sup> Este de prisos acea parte din definiție care nu se aplică tuturor cazurilor cuprinse în definit.

<sup>635</sup> În cazul definiției sufletului sau al definiției floamei.

<sup>636</sup> Specia care este definită.

<sup>637</sup> Orice definiție este convertibilă cu definitul. Convertibilitatea este posibilă și la o definiție abundentă, dacă adaosul este și el propriu speciei, adică tuturor lucrurilor ce cad în sfera ei. Dacă nu este propriu speciei, convertibilitatea nu este posibilă, și deci definiția este defectuoasă. Sfera definiției trebuie să se acopere cu sfera definitului.

<sup>638</sup> Aristotel se ocupă de definiția tautologică.



Din aceasta nu rezultă nici o absurditate. Căci „biped” (cu două picioare) nu este atribuit „animalului pedestru” (în acest caz „biped” ar fi atribuit de două ori „animalului pedestru”), ci este atribuit „animalului pedestru cu două picioare”, așa încît „biped” este întrebuițat ca atribut numai o dată. La fel stau lucrurile în exemplul „poftei”. Nota definitorie „ceea ce este plăcut” este enunțată nu despre dorință, ci despre întreaga expresie<sup>639</sup>, așa încît enunțarea se face numai o dată. Absurditatea nu stă în faptul de a repeta același cuvînt, ci în faptul de a enunța despre același subiect de două ori același atribut; ca, de exemplu, în definiția dată de Xenocrate prudenței: facultatea de a defini și de a teoretiza<sup>640</sup>. Căci, cine definește totodată teoretizează, așa încît adaosul „și teoretizează” repetă același lucru. Săvîrșim aceeași eroare dacă spunem că „răcirea este privația de căldură naturală”. În adevăr, orice privație lipsește ceva de ceea ce posedă de la natură, și de aceea adaosul „de la natură” este de prisos. Este destul de a spune „privația de căldură”, deoarece termenul „privație” ne arată că este vorba de ceva natural.

Pe de altă parte, trebuie să luăm seama dacă s-a adăugat termenului universal unul particular; de exemplu, dacă echitatea este definită „o atitudine îngăduitoare în chestii utile și drepte”. Căci ceea ce este drept este ceva util, așa încît este cuprins în util; de aceea cuvîntul „drept” este de prisos. O dată cu termenul universal am exprimat și pe cel particular<sup>641</sup>. Același lucru se întîmplă dacă definim medicina ca știința a ceea ce este sănătos pentru animal

<sup>639</sup> Riguros vorbind, orice definiție este în fond tautologică, fiindcă ea exprimă explicit ceea ce în definit este implicit. În noțiunea de „om” se cuprinde, implicit, „biped” (cu două picioare). Definiția cere numai ca un termen să fie întrebuițat explicit (adică în definiție) numai o dată. Numai dacă „biped” ar fi aplicat „animalului pedestru”, el ar fi aplicat de două ori, căci el este dat și la „om” și la „animal pedestru”. Aceeași constatare este valabilă la „poftă”.

<sup>640</sup> Nu despre „dorință” este exprimat „ceea ce este plăcut”, ci despre „dorința după plăcut”. Nu repetarea aceluiași cuvînt este vicioasă, o dată implicit și altă dată explicit, ci repetarea explicită a aceluiași cuvînt.

<sup>641</sup> Definiția dată de Xenocrate prudenței este un exemplu de definiție tautologică și deci abundentă.

și om, sau legea drept ceea ce este de la natură frumos<sup>642</sup> și drept. Căci „a fi drept” este un fel de „a fi frumos”, așa încît nu am făcut altceva decît să repetăm același cuvînt.

## 4

*<Locurile comune care asigură că termenii definiției sînt anteriori și mai cunoscuți>*

Dacă definiția este corectă sau incorectă, vom aprecia după aceste puncte de vedere și altele asemănătoare. — Dacă am arătat și definit corect esența lucrului, vom aprecia după următoarele puncte de vedere<sup>643</sup>.

În primul rînd, trebuie să observăm dacă întrebătorul nu a formulat definiția cu ajutorul unor noțiuni anterioare și mai bine cunoscute. Căci definim pentru a cunoaște obiectul dat, iar cunoaștem nu prin orice factori, ci numai prin aceia dați înainte și mai bine cunoscuți<sup>644</sup>, întocmai ca la demonstrații (căci aceasta este calea oricărei învățături predate sau însușite)<sup>645</sup>. Este deci evident că, dacă nu întrebuițăm pentru definiție astfel de factori, nu am definit de loc. Altminteri, unul și același lucru ar avea mai multe definiții. În adevăr, dacă întrebuițăm pentru definiție factori antecedenti și mai cunoscuți, evident că am definit mai bine, așa încît amîndouă definițiile s-ar raporta la unul și același lucru. Dar aceasta nu are nici o îndreptățire<sup>646</sup>, căci orice lucru nu are decît o esență. De aceea, dacă ar trebui să existe mai multe definiții ale aceluiași

<sup>642</sup> Termenul grec: frumos (καλός) are aci sensul de „bine”.

<sup>643</sup> Capitolele 2 și 3 au cercetat cea din urmă din cele cinci reguli ale definiției: o corectă exprimare a ei. Al patrulea capitol va cerceta a patra regulă, care este regula principală: definiția exprimă quidditatea (τὸ τί ἦν εἶναι), esența lucrului.

<sup>644</sup> Aristotel întrebuițează adeseori termenii „mai înainte” și „mai bine cunoscuți”, care uneori sînt sinonimi: ceea ce este mai înainte este și mai bine cunoscut.

<sup>645</sup> În „demonstrații”, axiomele sînt mai întii și mai bine cunoscute, fie că este vorba de știința predată (διδασκαλία) sau de știința însușită (μάθησις) (Vezi *Analitica secundă* I, 1).

<sup>646</sup> Adică a avea două definiții chiar prin factori antecedenti și mai bine cunoscuți.

lucru, ar urma ca esența celor două definiții să fie aceeași ca esența lucrului definit. Dar esența celor două definiții nu este aceeași, fiindcă definițiile sînt diferite<sup>647</sup>. Prin urmare, este evident că nu am dat o definiție dacă nu am dat o definiție prin factori antecedenti și mai cunoscuți. 141 b

În două feluri se poate constata că o definiție nu s-a folosit de factori mai cunoscuți<sup>648</sup>: factorii sînt mai puțin cunoscuți sau în sine sau față de noi. Amîndouă cazurile sînt posibile. În sine mai cunoscut este anteriorul față de posterior, de exemplu, punctul față de linie, linia față de suprafață, suprafața față de corp. Tot așa unitatea este mai cunoscută decît numărul<sup>649</sup>, căci unitatea este anterioară numărului și principiul lui<sup>650</sup>. La fel, litera este mai cunoscută decît silaba. Dar, pentru noi, mai cunoscutul este adeseori invers. Corpul cade sub simțuri mai înainte de orice, suprafața — mai înainte decît linia și linia — mai înainte decît punctul. Căci cei mai mulți cunosc aceste lucruri, fiindcă oricine le poate înțelege, în timp ce celelalte cer o inteligență mai pătrunzătoare și mai deosebită.

Este mai bine, în chip absolut, să căutăm a cunoaște posteriorul prin anterior, căci acest procedeu corespunde mai bine științei. Pentru acei care nu sînt în stare să cunoască pe această cale este poate necesar să formeze definiția prin factori mai bine cunoscuți lor. Așa sînt, de exemplu, definițiile punctului, liniei și suprafeței. În adevăr, toate aceste definiții explică anteriorul prin posterior, fiindcă ni se spune că punctul este limita liniei, linia este limita suprafeței și suprafața este limita corpului<sup>651</sup>.

Dar să nu pierdem din vedere că astfel de definiții nu pot exprima esența definitului (afară numai dacă același lucru nu este mai bine cunoscut totodată în sine și pentru noi). Căci o bună definiție trebuie să se constituie prin gen

<sup>647</sup> Dacă definiția exprimă esența lucrului și dacă un lucru are numai o esență, nu putem obține decît o singură definiție despre unul și același lucru.

<sup>648</sup> Aristotel analizează întii expresia „mai cunoscut”.

<sup>649</sup> Aceasta este, după Aristotel, și ordinea compoziției: linia este compusă din puncte.

<sup>650</sup> Pentru Aristotel, unitatea nu este număr, ci principiul oricărui număr.

<sup>651</sup> Acestea sînt definiții vulgare, fiindcă explică anteriorul prin posterior: linia este întii și punctul mai tîrziu, ca limita liniei.

și diferență. Aceste două sînt mai bine cunoscute în sine și anterioare speciei. În adevăr, dacă suprimăm genul și diferența, se suprimă și specia<sup>652</sup>. De aceea ele sînt anterioare speciei. Ele sînt totodată și mai cunoscute, căci dacă cunoaștem specia, cunoaștem necesar și genul și diferența (cine cunoaște omul cunoaște totodată animalul și pedestrul). Dar dacă cunoaștem genul sau diferența, nu cunoaștem prin aceasta și specia. Deci specia este mai puțin cunoscută<sup>653</sup>.

142 a Mai departe, acei care pretind că definițiile adevărate sînt acele care rezultă din ceea ce fiecare individ cunoaște mai bine<sup>654</sup> trebuie să declare, în chip consecvent, că unul și același lucru poate avea mai multe definiții. Căci unuia îi sînt mai cunoscute cutare lucruri, altuia — cutare lucruri, deci aceleași lucruri nu sînt cunoscute tuturor și atunci ar fi necesar ca fiecare să dea altă definiție, din moment ce definiția trebuie să fie constituită din factori mai cunoscuți fiecărui individ.

Dar, și mai mult, pentru aceiași indivizi, într-un timp dat, este mai cunoscut un lucru, în alt timp, un alt lucru; anume la început este mai cunoscut sensibilul, mai tîrziu, pe măsură ce sporește ascuțimea minții, contrarul, așa încît nici măcar pentru același individ definiția nu se va constitui identică, dacă trebuie ca definiția să se constituie din factorii mai cunoscuți de fiecare individ. Este deci evident că definiția nu trebuie să se constituie din astfel de factori, ci din aceia mai cunoscuți în sine. Numai așa dobîndim totdeauna una și aceeași definiție. Dar poate și ceea ce este mai cunoscut în sine nu este totuși cunoscut de toți oamenii, ci numai de cei care posedă o inteligență bine organizată, întocmai cum sănătos în sine este ceea ce este sănătos pentru cei ce posedă un corp în bună stare.

Se cuvine deci ca toate aceste puncte să fie bine cunoscute și să fie cît mai bine aplicate în interesul discuției. — Mai presus de orice este adevărat că o definiție poate fi foarte ușor respinsă, dacă întrebătorul nu a constituit definiția

<sup>652</sup> Aristotel înșiră aci elementele definiției: gen, diferență și specie, pe care Porfirios le consideră ca predicabili alături de propriu și accident.

<sup>653</sup> Specia este mai puțin cunoscută decît genul și diferența.

<sup>654</sup> Aristotel critică idealismul platonice, după care indivizii cunosc mai bine Ideile înăscute.

nici din ceea ce este mai cunoscut în sine, nici din ceea ce este mai cunoscut pentru noi.

Astfel, un prim loc comun de a nu defini prin factori mai cunoscuți constă, cum am arătat, în faptul că anteriorul este definit prin posterior. Un altul constă în a defini ceea ce este în repaus și determinat, prin nedeterminat și în mișcare. Căci ceea ce persistă și este determinat este anterior față de ceea ce este nedeterminat și se află în mișcare.

Eroarea de a nu defini prin factori anteriori<sup>655</sup> poate fi săvârșită prin trei locuri comune. Întâi, când opusul este definit prin opus, de exemplu, binele prin rău<sup>656</sup>. În adevăr, opușii sînt simultani de la natură. Unii sînt de părere, de asemenea, că știința celor doi opuși este una și aceeași<sup>657</sup>, și că de aceea un opus nu este mai bine cunoscut decît altul. Mai trebuie să ținem seama că unele lucruri se poate că nici nu pot fi definite altfel, cum, de exemplu, dublul nu poate fi definit fără jumătate, și tot așa la tot ce este relativ. Căci pentru toți termenii de felul acesta, existența lor se confundă cu o anumită relație între termeni, așa încît este imposibil să cunoaștem pe unul fără altul. De aceea, în definiția unuia trebuie cu necesitate să se cuprindă și celălalt<sup>658</sup>. Prin urmare, trebuie să cunoaștem toate aceste aspecte și să le aplicăm oriunde ne pare de folos.

A doua formă a acestei erori constă în întrebuițarea definitului însuși în constituirea definiției. Această eroare poate rămîne ascunsă, dacă nu întrebuițăm numele însuși al definitului. Așa, de exemplu, soarele este definit „astrul care luminează ziua”. Dar în cuvîntul „ziua” se cuprinde „soarele”<sup>659</sup>. Pentru a descoperi o astfel de eroare, trebuie să înlocuim numele cu definiția, de exemplu, în locul zilei

<sup>655</sup> Se cercetează acum expresia „mai înainte”, „anterior”.

<sup>656</sup> Opușii sînt simultani și de aceea unul nu este anterior și deci mai cunoscut decît celălalt. Opușii nu se definesc reciproc.

<sup>657</sup> Printre acei care susțin că știința opușilor este una și aceeași se numără și Aristotel. Dacă *relativii* sînt o specie a opușilor, definirea lor face excepție, căci raportarea unui relativ la opusul său, la corelativ, stă în structura relației.

<sup>658</sup> Nu numai relația presupune necesar doi termeni simultani, dar și relativii, adică termenii relației, se presupun reciproc, sînt corelativi și se definesc unul prin altul, deși sînt „opuși”.

<sup>659</sup> Prin introducerea termenului „ziua” în definirea „soarelui”, definiția devine tautologică.

vom pune definiția ei : „mişcarea soarelui deasupra pământului”<sup>660</sup>. Este evident că vorbim despre soare cînd spunem : „mişcarea soarelui deasupra pământului”, și în chipul acesta am vorbit despre soare atunci cînd am vorbit despre zi.

În al treilea rînd, săvîrșim o eroare dacă din cei doi termeni coordonați ai unei diviziuni definim pe unul prin celălalt ; de exemplu, dacă definim neperechea „ceea ce este mai mare decît perechea cu o unitate”. Termenii coordonați ai unui gen sînt de la natură simultani. Nepereche și pereche sînt astfel de termeni : amîndoi sînt diferențe ale numărului.

Tot așa, este o eroare dacă definim un termen supraordonat printr-unul subordonat, de exemplu, dacă spunem că perechea este un număr care poate fi tăiat în jumătăți, sau că binele este starea virtuoaasă<sup>661</sup>. În adevăr, jumătatea este derivată din „doi”, care este un număr pereche, iar virtutea este un bine, și astfel termenii întrebuițați în definiție sînt subordonați definitului. Deci cine se servește de termenul subordonat trebuie să se servească și de acel căruia îi este subordonat : cine vorbește de *virtute* vorbește și de *bine*, deoarece virtutea este un bine. Tot așa cine vorbește de „jumătate” vorbește și de „pereche”, deoarece „a divide în jumătăți” înseamnă „a divide în două părți” și „două” este „o pereche”.

## 5

### *<Locuri comune ale definiției cu privire la gen>*

Eroarea de a nu constitui definiția prin factori anteriori și mai cunoscuți formează un singur loc comun, ale cărui părți le-am enumerat înainte<sup>662</sup>.

Un al doilea loc comun constă în aceea că un lucru, deși se află într-un gen, nu a fost așezat de întrebător într-un

<sup>660</sup> Aristotel acceptă ca sigură mișcarea soarelui „deasupra” pământului și în genere concepția geocentrică.

<sup>661</sup> „Perechea” este definită printr-una din perechi, prin „doi”, presupus de „jumătate”, iar „binele”, prin „virtute”, care este unul din „bine”, și ca atare este subordonată.

<sup>662</sup> Un singur loc cu mai multe „părți” sau aspecte.

gen<sup>663</sup>. Această eroare o săvârșesc toate definițiile care nu exprimă esența lucrului, ca, de exemplu, definiția corpului : „ceea ce are trei dimensiuni”, sau definiția omului : „ceea ce știe să socotească”. Eroarea constă aci în faptul că nu s-a arătat de ce corpul are trei dimensiuni și de ce omul știe să socotească. Care este esența unui lucru ne-o arată genul ; el este cel dintîi element cerut de definiție<sup>664</sup>.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă, ori de cîte ori definitul este valabil pentru mai multe lucruri, am săvîrșit eroarea de a nu-l aplica la toate ; de exemplu, dacă am definit gramatica : știința de a scrie sub dictare, în vreme ce ține de gramatică și știința de a citi. De aceea nu definim gramatica dacă spunem că este știința de a scrie și nici dacă spunem că este știința de a citi, căci definiția ei nu este numai una sau numai cealaltă, ci amîndouă deodată. Căci nu este posibil de a da mai multe definiții pentru același lucru. Dar numai uneori este așa cum am arătat, alteori însă nu este așa, cum se întîmplă cînd o 143 a determinare nu se aplică la amîndoi termenii, de exemplu, dacă spunem că medicina este știința care produce sănătatea și boala. În adevăr, medicina produce sănătatea în sine, fiind arta de a vindeca, iar boala — accidental, căci este absolut străină medicinei producerea bolii. De aceea, în cazul de față, nu dăm medicinei, dacă o raportăm la cele două activități, o definiție mai bună decît aceea care ține seama de o activitate, ci poate este chiar o definiție mai rea, fiindcă oricine care nu este medic poate produce boala.

Mai departe, trebuie să luăm seama atunci cînd definitul este valabil pentru mai multe lucruri, dacă l-am raportat la latura cea mai bună sau la cea mai rea. În adevăr, orice știință și orice capacitate<sup>665</sup> par să se aplice la ceea ce este cît mai bine<sup>666</sup>.

Pe de altă parte, lucrul de definit nu este așezat în genul propriu, trebuie să procedăm după regulile fundamentale

<sup>663</sup> În constituirea definiției intră, în primul rînd, genul corespunzător. Este o eroare dacă nu se arată genul corespunzător sau cel just.

<sup>664</sup> Pentru definiția „genului”, să se vadă aci cartea I, 5.

<sup>665</sup> În text : δύναμις.

<sup>666</sup> Latura cea mai bună a medicinei este întreținerea și refacerea sănătății, nu înrăutățirea bolii care este un accident rar.

valabile pentru gen, așa cum au fost rezolvate mai sus<sup>667</sup>.

Mai beparte, treduie să luăm seama dacă nu cumva, la definire, am sărit un gen<sup>668</sup>; de exemplu, dacă definim dreptatea ca „starea”<sup>669</sup> care produce și distribuie ceea ce este egal. O astfel de definiție trece cu vederea „virtutea”<sup>670</sup>, și astfel, nesocotind genul virtuții, nu ne arată esența lucrului, căci esența este, la orice lucru, legată de gen. Această eroare este la fel cu aceea care nu a așezat lucrul în genul proxim<sup>671</sup>. O definiție care așază obiectul în genul propriu cuprinde totodată toate genurile supraordonate, deoarece toate acestea sînt enunțate despre genurile subordonate. Prin urmare, din două una: sau așezăm lucrul în genul propriu, sau adăugăm genului supraordonat toate diferențele prin care este definit genul proxim<sup>672</sup>. În chipul acesta, nimic nu este lăsat la o parte, ci, în loc de nume, genul subordonat<sup>673</sup> este arătat printr-o definiție. Dar, dacă desemnăm numai genul supraordonat, nu am numit prin aceasta genul subordonat; de exemplu, cine spune „vegetal” nu spune prin aceasta și „arbore”.

## 6

### *<Locuri comune ale definiției privitoare la diferențe>*

De asemenea, în ce privește diferențele<sup>674</sup>, trebuie să cercetăm dacă au fost arătate și diferențele genului. Dacă definiția nu cuprinde diferențele genului sau dacă cuprinde un termen care nu poate constitui diferența nici unui lucru,

<sup>667</sup> Adică în această carte, cap. 1, 139 b.

<sup>668</sup> Definirea se face printr-un anumit gen, prin genul *proxim*.

<sup>669</sup> În text: ἕξις, stare sau dispoziție constantă.

<sup>670</sup> „Virtutea” este genul proxim, nu „starea”, care se aplică, după Aristotel, la „virtute”, ca și la „știință”.

<sup>671</sup> În text: τὸ ἐγγυτάτω γένος = „genul cel mai apropiat, cel mai vecin”.

<sup>672</sup> Adăugînd unui gen mai îndepărtat „diferențele”, în realitate definim genul proxim, în loc să ne servim de el pentru a defini speciile lui.

<sup>673</sup> Adică genul proxim.

<sup>674</sup> După cercetarea genului, se trece la cercetarea diferenței (διαφορά), datorită căreia se constituie „specia”. Diferența este „producătoare de specie” (εἰδopoιοίς) sau, mai scurt, „specifică”.



de exemplu, nota de animal sau de substanță<sup>675</sup>, este evident că nu se definește nimic, fiindcă aceste note nu constituie diferențe a ceva.

Mai trebuie să luăm seama dacă diferența arătată are vreun opus în cadrul aceleiași diviziuni. Dacă nu are, este evident că diferența arătată nu este diferența genului<sup>676</sup>.<sup>143 b</sup> În adevăr, oricare gen este divizat în diferențe opuse, de exemplu, genul animal, în diferențele : pedestru, înaripat, acvatic și biped. — Sau, poate exista și o diferență opusă celei date, dar care nu este valabilă despre gen. În acest caz, este evident că nici una din ele nu poate fi diferența genului, fiindcă toate diferențele sînt adevărate despre genul propriu. — Tot așa, e de constatat dacă diferența coordonată este adevărată, dar nu constituie o specie, dacă se adaugă genului. Este evident atunci că ea nu constituie o diferență specifică<sup>677</sup> a genului. Căci orice diferență specifică constituie împreună cu genul o specie<sup>678</sup>. Dacă ea nu este o diferență, atunci nici diferența arătată nu este, deoarece este opusă ei în diviziune.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă genul a fost divizat printr-o negație, așa cum fac acei care definesc linia ca o lungime fără lărgime<sup>679</sup>. Aceasta nu înseamnă nimic altceva decît că linia nu are lărgime. Ar trebui să rezulte de aci că genul participă la specie. Căci orice lungime trebuie sau să nu aibă, sau să aibă lărgime, deoarece, la orice lucru, este adevărată afirmația sau negația. În chipul acesta, și genul liniei, fiind lungimea, va avea sau nu va avea lărgime<sup>680</sup>. Acum, lungimea fără lărgime este definiția unei specii, cum de asemenea este lungimea cu lărgime. Căci „cu lărgime” și „fără lărgime” sînt diferențe, iar orice specie constă din gen și diferență. În chipul acesta,

<sup>675</sup> Aceștia sînt numai genuri, și deci nu pot fi diferențe ale genului.

<sup>676</sup> Genul are cel puțin două diferențe „opuse”, adică corelative.

<sup>677</sup> În text: εἰσοποῦς διαφορά.

<sup>678</sup> Se arată aci lămurit raporturile dintre gen, diferență și specie.

<sup>679</sup> Aristotel fixează aci o regulă însemnată: diferențele specifice nu pot fi exprimate negativ. O asemenea diferență negativă nu este propriu-zis o diferență și de aceea genul se confundă cu diferența pozitivă, el „participă” la specie, în loc ca specia să participe la gen.

<sup>680</sup> Regula va fi deci ca speciile genului să nu fie exprimate contradictoriu, adică printr-o afirmație și negație, care cuprinde toate lucrurile din lume.

genul ar primi definiția speciei<sup>681</sup>; tot așa, el ar primi și definiția diferenței, căci una sau alta din diferențe este enunțată cu necesitate despre gen.

De altminteri, acest loc comun poate fi folosit și împotriva celor care afirmă existența Ideilor<sup>682</sup>. În adevăr, dacă există o Lungime în sine, cum s-ar putea susține că genul are și nu are o lărgime?<sup>683</sup>. Căci despre orice lungime este adevărat unul sau altul dintre predicate, dacă el trebuie să fie valabil despre gen. Sau aceasta nu este adevărat, deoarece există lungimi cu lărgime și lungimi fără lărgime. Deci acest loc comun este aplicabil numai împotriva celor care susțin că genul este numeric unul<sup>684</sup>, cum procedează adepții Ideilor, care fac un gen din Lungimea în sine și Animal în sine.

La unele lucruri, sîntem poate nevoiți să întrebuițăm la definiții și negația, de exemplu, la privații. Căci „a fi orb” înseamnă „a nu avea vedere” atunci cînd de la natură ar trebui să o aibă. Nu este în fond nici o deosebire dacă genul este divizat printr-o negație sau printr-o afirmație al cărei contrar este o negație, dacă, de exemplu, definim un lucru ca o lungime care are lărgime. Căci contrarul a „ceea ce are lărgime” este „ceea ce nu are lărgime” și nimic altceva, așa încît aci genul este divizat tot prin negație<sup>685</sup>.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă nu cumva specia a fost dată ca o diferență, cum fac acei care definesc insulta ca o obrăznicie însoțită de batjocură. Dar batjo-

<sup>681</sup> Genul urmează să fie subordonat speciei, ceea ce este absurd.

<sup>682</sup> Împotriva lui Platon și adepților săi.

<sup>683</sup> Concepția platonice a „Ideilor în sine” exclude ca aceeași Idee să aibă atribute opuse.

<sup>684</sup> Platonismul presupune că Ideea este numeric una, ceea ce exclude ca Ideea să cuprindă în sine note pozitive și negative. Ideea este sau afirmație sau negație, nu însă și una și alta, cum admite Aristotel. Dacă Lungimea este „în sine”, ea este totodată numeric una, și ca atare nu poate fi și „cu lărgime” și „fără lărgime”. Prin această obiecție, Aristotel ruinează teoria Ideilor. Ideea nu este ceva concret, de sine stătător.

<sup>685</sup> Uneori este permisă definiția prin negație, dacă diferența negativă este extrema celeilalte, deci dacă negația este un contrar, cu alte cuvinte dacă contrarii sînt cei doi termeni extremi, cum a arătat Aristotel în *Despre interpretare*, cap. 14. Astfel, negația dobîndește un sens pozitiv, este o simplă privație a ceea ce ar trebui să aparțină „de la natură”.

cura este o anumită obrăznicie, deci nu este o diferență, ci o specie<sup>686</sup>.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă nu cumva genul a fost dat ca o diferență, cum fac acei care definesc virtutea ca o stare bună sau cinstită. În adevăr, binele este genul virtuții<sup>687</sup>. Dar poate binele nu este genul, ci diferența, întrucît este adevărat că același lucru nu poate fi în două genuri care nu se cuprind unul în altul. În adevăr, binele nu se cuprinde în stare și nici starea în bine, fiindcă nu orice stare este un bine și nici orice bine, o stare<sup>688</sup>. Prin urmare, acești doi termeni nu sînt amîndoi genuri; deci, dacă starea este genul virtuții, evident că binele nu este gen, ci mai degrabă diferență. Pe lîngă aceasta, starea ne arată esența virtuții; dimpotrivă, binele nu ne arată esența, ci o calitate. Și tocmai o calitate care este exprimată printr-o diferență.

Mai trebuie să luăm seama dacă diferența dată nu înseamnă o anumită calitate, ci un individ, căci orice diferență, se crede că, desemnează o anumită calitate.

Trebuie, de asemenea, să cercetăm dacă diferența nu aparține accidental definitului. Căci niciodată diferența, precum nici genul nu fac parte din accidente, deoarece nu este posibil ca o diferență totodată să aparțină și să nu aparțină unui lucru<sup>689</sup>.

Mai departe, dacă diferența, sau specia, sau altceva subordonat speciei<sup>690</sup> este enunțat despre gen, nu s-a constituit o definiție. Nimic din acestea nu poate fi atribuit

<sup>686</sup> „Diferența” însăși nu este „specie”, dar ea face „specia” în cadrul genului.

<sup>687</sup> Nu însă diferența.

<sup>688</sup> Confundarea genului cu diferența este o eroare mai mare, dar ea este posibilă, într-un prim caz, anume cînd același lucru, virtutea, este subordonat și genului „stare” (ἔξις) și genului „bine” (ἀγαθόν). Nimic nu poate fi subordonat la două genuri diferite. Deci unul din genuri este în realitate diferență, dacă celălalt este adevăratul gen. Binele nu este gen, ci o diferență, o calitate. Acesta este al doilea caz de confundare a genului și a diferenței.

<sup>689</sup> Spre deosebire de accident, care poate să aparțină și să nu aparțină unui lucru, diferența are caracter de esență, și deci aparține necesar unui lucru.

<sup>690</sup> Adică indivizii.

genului, deoarece acesta are o sferă mai mare decît toate acestea<sup>691</sup>.

Tot așa, trebuie să luăm seama dacă genul, în realitate, a fost enunțat despre diferență. Căci, după cît se pare, genul este enunțat nu despre diferență, ci despre acele lucruri cărora li se atribuie diferența<sup>692</sup>. Așa, bunăoară, animal este enunțat despre om, bou și alte animale pedestre, nu despre însăși diferența care este enunțată numai despre specie<sup>693</sup>. Căci dacă s-ar enunța „animal” despre oricare din diferențe, atunci „animal” ar fi enunțat de mai multe ori despre specie, fiindcă diferențele sînt enunțate despre specie. În acest caz, toate diferențele ar fi sau specii sau indivizi, dacă sînt animale, întrucît orice animal este sau specie sau individ.

De asemenea, trebuie să cercetăm dacă specia sau ceva subordonat speciei a fost enunțat despre diferență. Aceasta este o imposibilitate, fiindcă diferența are o sferă mai mare decît specia. Ar urma că diferența este o specie, dacă una din specii ar fi enunțată despre ea. Căci, dacă, de exemplu, *omul* este enunțat despre diferență, evident că diferența este *om*<sup>694</sup>.

Tot așa trebuie să luăm seama dacă diferența nu este anterioară speciei. În adevăr, diferența trebuie să fie posterioară genului, dar anterioară speciei<sup>695</sup>.

<sup>691</sup> Diferența, specia, indivizii nu pot fi atribute sau predicate ale genului, pentru a-l defini, fiindcă atributul trebuie să aibă o sferă mai largă. În cazul dat, genul are o sferă mai largă, nu diferența sau specia.

<sup>692</sup> Genul este enunțat nu despre diferențe, ci despre specii și indivizii care cad sub specii. De exemplu, „animal” se enunță despre speciile lui, nu despre diferențele ce constituie specia. În adevăr, „animal” se enunță despre „om” ca „animal rațional”, nu despre diferența „rațional”. Dacă genul s-ar enunța despre diferență, nu despre specie și indivizii ei, ar urma: a) genul „animal” este afirmat de mai multe ori, de exemplu, despre „om” (specie), „biped” (diferență), care va deveni astfel o nouă specie; b) diferențele sînt sau specii sau indivizi, căci genul se enunță deopotrivă despre specii și indivizi.

<sup>693</sup> Adică despre „pedestru” sau despre „biped”.

<sup>694</sup> Dacă, de exemplu, facem din „om” predicatul sau atributul lui „pedestru”, atunci „pedestru” va fi totuna cu „om”.

<sup>695</sup> Specia presupune nu numai genul, ci și diferența, fiindcă ia naștere din unirea lor. Diferența stă între gen și specie; este posterioară genului, dar anterioară speciei. .

Mai trebuie să cercetăm dacă nu cumva diferența arătată<sup>696</sup> aparține unui alt gen, care nici nu este cuprins în genul dat, nici nu-l cuprinde. Căci aceeași diferență nu pare să aparțină la două genuri care nu sînt cuprinse unul în altul. Altminteri, ar urma ca și aceeași specie să aparțină la două genuri care nu sînt cuprinse unul în altul. Căci fiecare atrage cu sine propriul ei gen, de exemplu pedestru și cu două picioare atrag cu sine pe animal. Prin urmare, dacă fiecare din cele două genuri aparține lucrurilor cărorora le aparține și diferența, evident că atunci și specia va fi în cele două genuri care nu se cuprind unul pe altul.

Sau, poate, nu este o imposibilitate ca aceeași diferență să aparțină la două genuri care nu se cuprind unul pe altul, ci poate, mai degrabă, trebuie să specificăm : *cu excepția ca cele două genuri să se subordoneze unui gen superior*. Astfel, „animal pedestru” și „animal înaripat” sînt genuri care nu se cuprind unul în altul, iar „cu două picioare” este diferența amîndurora. Deci trebuie să specificăm : *cu excepția ca genurile să fie cuprinse sub același gen superior*. În adevăr, aceste două genuri sînt cuprinse sub genul „animal”<sup>697</sup>. Este evident, de asemenea, că, întrucît aceeași diferență poate să aparțină la două genuri care nu se cuprind unul în altul, nu este necesar ca diferența să atragă cu sine tot genul propriu, ci este necesar ca ea să atragă numai unul din cele două genuri, precum și genurile ce-i sînt supraordonate, așa, de exemplu, „cu două picioare” atrage cu sine sau „animal înaripat” sau „animal pedestru”<sup>698</sup>.

Mai trebuie de luat în seamă dacă nu am prezentat faptul de a exista în ceva drept diferența substanței unui

<sup>696</sup> Este o gravă eroare a așeza diferența într-un gen, cu totul străin de acela potrivit diferenței, căci genul propriu și genul străin nu au nici o legătură : nici unul nu conține pe celălalt, nici nu este conținut de el.

<sup>697</sup> Excepția admisă de Aristotel la imposibilitatea ca aceeași diferență să aparțină la două genuri deosebite se întîlnește la noțiunile încrucișate : „animal pedestru” și „animal înaripat” se încrucișează prin nota de „biped”, fiindcă ele sînt cuprinse în noțiunea superioară de „animal”. Tot așa „mamifer” și „pasăre” se încrucișează în noțiunea de „ornitorinc”, fiindcă și mamiferul și pasărea sînt animale.

<sup>698</sup> Diferența care aparține la două genuri diferite nesubordonate unul față de altul, dar subordonate unui al treilea, nu presupune amîndouă genurile deodată, ci sau pe unul sau pe altul.

lucru<sup>699</sup>. Căci se pare că o substanță nu se deosebește de o substanță numai prin aceea că ea se află în cutare sau cutare loc. De aceea se obiectează divizării animalelor în „pedestre” și „acvatic”, că „pedestru” și „acvatic” se referă la un loc sau altul. Sau, poate, obiecția nu este îndreptățită în exemplul dat? Căci „acvatic” nu înseamnă o existență în ceva sau undeva, ci o anumită calitate. În adevăr, un animal este acvatic chiar când se află pe uscat, și, de asemenea, un animal este pedestru chiar când se află în apă. Totuși, dacă cumva diferența înseamnă existență în ceva, este sigur că definiția este greșită.

145 a Tot așa, trebuie să luăm seama dacă nu cumva s-a dat o afecțiune<sup>700</sup> drept diferență. Dacă o astfel de afecțiune este sporită, substanța își pierde existența, în timp ce diferența nu are niciodată un asemenea rezultat. Mai degrabă, ea pare să conserve subiectul ei, și trebuie să ne pară cu totul imposibil ca ceva să existe fără diferența sa proprie<sup>701</sup>. În adevăr, dacă nu există diferența „pedestru”, nu va exista nici „omul”. Căci absolut nimic care constituie o schimbare calitativă a unui lucru nu poate fi o diferență, ci ori de câte ori are loc o asemenea schimbare și este sporită, substanța își pierde existența<sup>702</sup>. Prin urmare, când s-a formulat o astfel de diferență, s-a săvârșit o eroare, căci în domeniul diferențelor nu se află absolut nici o schimbare calitativă.

Apoi, trebuie să luăm seama dacă nu cumva s-a prezentat ca diferența unui relativ o diferență care nu este ea însăși un relativ<sup>703</sup>. Căci diferențele relativilor sînt ele însele relative, cum este cazul științei. Aceasta se subdivide în :

<sup>699</sup> Locul nu constituie o diferență a unei substanțe, cel puțin în exemple date de Aristotel.

<sup>700</sup> „Afecțiunea” (πάθος) este calitatea pasivă (ποιότης παθητική), modificarea.

<sup>701</sup> Nimic nu există fără diferența sa proprie, fără o determinare proprie (οὐκεία).

<sup>702</sup> Diferența nu este o afecțiune, o calitate pasivă, o modificare calitativă (ἀλλοίωσις). Schimbarea calitativă poate fi sporită, fără ca substanța să dispară, dar dacă se modifică diferența, de exemplu, „pedestru” la „om”, dispăre și substanța, adică „omul”. Căci omul nu poate fi decât un „animal pedestru”.

<sup>703</sup> „Diferența”, nota proprie a unei relații, nu poate fi decât tot o relație. Pentru Aristotel, „știința” (ἐπιστήμη) este un relativ, fiindcă este raportată totdeauna la obiectul ei.

teoretică, practică și poetică, fiecare avînd ca diferență o relație. Știința teoretică este știința a ceva, știința poetică este producția a ceva, și știința practică — înfăptuirea a ceva<sup>704</sup>.

Mai trebuie să cercetăm dacă prin definiție relativul a fost prezentat în legătură cu lucrul față de care el este relativ de la natură. Căci unii relativi nu pot fi întrebuițați decît în legătură cu lucrurile față de care ei sînt relativi de la natură și cu nimic altceva; alți relativi pot fi întrebuițați în legătură cu altceva. Așa, de exemplu, vederea poate fi întrebuițată numai pentru a vedea, în timp ce țesala<sup>705</sup> poate fi întrebuițată și pentru a scoate apă. Totuși, dacă definim țesala ca o unealtă pentru a scoate apă, săvîrșim o eroare, căci nu aceasta este întrebuițarea ei de la natură. Dacă ni se cere o definiție a expresiei „ceea ce este relativ de la natură”, vom spune: „este lucrul întrebuițat de omul prudent, întrucît este prudent, precum și de știința proprie a lucrului respectiv”.

Tot așa, trebuie să luăm seama dacă nu s-a definit, în realitate, un termen, raportîndu-l la subiectul lui primordial, în vreme ce el este raportat la mai multe subiecte. Așa, de exemplu, s-a definit prudența ca virtutea omului sau a sufletului și nu ca virtutea părții raționale a sufletului<sup>706</sup>. În adevăr, prudența este primordial o virtute a părții raționale, și numai prin aceasta se spune că prudența aparține sufletului și omului.

De asemenea, ne-am înșelat în definiție dacă lucrul căruia trebuie să-i aparțină afecțiunea, dispoziția<sup>707</sup> și orice alt-

<sup>704</sup> Aristotel clasifică științele în trei grupe, luînd ca criteriu facultatea sau puterile inteligenței: *teoria* (θεωρία), *producția* artistică (ποίησις) și *acțiunea* morală (πράττειν). „Practic” avea deci un sens pur etic. Este greu să traducem exact termenii grecești ποιησις și πράττειν, poate chiar și θεωρία.

<sup>705</sup> Țesala (στέγγις) era o perie specială întrebuițată la frecarea corpului la baie sau în locurile de exerciții fizice (gimnaziu). Mînerul ei era gol pentru a permite scurgerea sudorii. Cu acest mîner gol se putea scoate și apă.

<sup>706</sup> Este o eroare a nu defini un termen în relație cu subiectul său primordial, nu în legătură cu alte obiecte, căci la acestea termenul se raportează prin subiectul primordial. Astfel, prudența (φρόνησις) este virtutea părții raționale (λογιστικόν) și prin aceasta este virtutea sufletului și a omului.

<sup>707</sup> „Afecțiunea” (πάθος) și „dispoziția” (διάθεσις) destinate de „starea ei” (ἕξις).

ceva nu pot fi principiul ei receptiv<sup>706</sup>. Căci orice dispoziție, orice afecțiune ia naștere în chip natural în lucrul care o are; de exemplu, știința ia naștere în sufletul a cărui dispoziție ea este<sup>708</sup>. Uneori ne înșelăm în asemenea împrejurări; de exemplu, când spunem că somnul este incapacitatea simțirii, îndoiala<sup>710</sup> este egalitatea de putere a raționamentelor contrare, durerea — o separare violentă a părților care de la natură sînt strîns legate. În realitate, somnul nu aparține simțirii (ceea ce totuși ar trebui să fie dacă el ar fi o incapacitate a simțirii). Tot așa, îndoiala nu aparține raționamentelor contrare, iar durerea nu aparține părților de la natură strîns legate. Căci ar trebui ca lucrurile neînsuflețite să simtă durere, dacă este adevărat că durerea se află în părțile lor. Tot așa se prezintă și definiția sănătății, dacă se spune că sănătatea este echilibrul<sup>711</sup> dintre cald și rece. Dacă ar fi așa, ar trebui ca recele și caldul să fie sănătate. În adevăr, echilibrul unui lucru se află în lucrul echilibrat, așa încît sănătatea ar trebui să se afle în caldul și recele.

Pe lângă acestea, dacă constituim o definiție în acest chip, s-ar putea ca să luăm efectul drept cauză, și invers. Astfel, separarea părților de la natură strîns legate nu este durerea, ci cauza ei, iar incapacitatea simțirii nu este adormirea, ci una este cauza celeilalte. Noi sau dormim din incapacitate sau sîntem incapabili din cauza somnului. Tot așa, egalitatea de putere a raționamentelor contrare pare să fie cauza îndoielii, căci dacă tragem concluzii în ambele direcții, iar temeiurile se distribuie egal în ambele direcții, stăm la îndoială în ce direcție trebuie să o luăm.

Mai departe, trebuie să urmărim cu atenție diferitele momente ale timpului<sup>712</sup> și să luăm seama dacă nu cumva este aci discordanță; de exemplu, dacă s-a definit ființa

<sup>706</sup> Adică în subiectul care o poate primi.

<sup>708</sup> În acest pasaj știința este definită ca o „dispoziție” (διάθεσις), nu însă ca o „stare” (ἔξις), cum obișnuiește Aristotel.

<sup>710</sup> Îndoiala (ἀπορία) este egalitatea (ἰσότης) de putere a raționamentelor, a argumentelor. Scepticii vor numi această caracteristică a îndoielii, a aporiei: ἰσοσθένεια = egalitatea de putere.

<sup>711</sup> Echilibrul = συμμετρία.

<sup>712</sup> Precum locul nu fundează o diferență, tot așa nici timpul. Aprecierea lui Aristotel este adevărată în ambele cazuri, cu restricții.



nemuritoare drept viețuitoarea *acum* nepieritoare. O viețuitoare *acum* nepieritoare ar fi deci o ființă *acum* nemuritoare<sup>713</sup>. Sau poate, în acest caz, constatarea nu este adevărată? Căci expresia „*acum* nepieritoare” este echivocă. Ea poate însemna : sau că „nu a pierit acum”, sau că „nu poate pieri acum”, sau că „ea este acum în așa fel încît nu poate pieri niciodată”. Așadar, cînd spunem că o viețuitoare este *acum* nepieritoare, spunem prin aceasta că ea este *acum* o viețuitoare de așa natură încît nu pierie niciodată. Dar aceasta înseamnă a spune că este nemuritoare și de aci nu urmează că ea este nemuritoare numai acum. Dacă totuși se întîmplă ca lucrul definit să fie numai acum sau numai înainte, iar lucrul ce poartă numele să nu fie așa, nu există identitate «între definiție și definit». Prin urmare, vom aplica acest loc comun în felul arătat.

## 7

«Locuri comune privitoare la definirea termenilor ce admit gradație»

Mai trebuie să cercetăm dacă nu cumva lucrul definit nu este redat mai bine prin alt lucru decît pe temeiul definiției formulate, ca, de exemplu, în cazul definirii dreptății : „capacitatea de a distribui ceea ce este egal”. În adevăr, este *mai drept* acel care ia hotărîrea de a distribui egalul decît acel care posedă numai capacitatea de a distribui egalul. Deci dreptatea nu poate fi capacitatea de a distribui egalul, căci atunci omul cel mai drept ar fi acel care ar poseda cea mai mare capacitate de a distribui egalul<sup>714</sup>.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă lucrul permite să fie sporit<sup>715</sup>, în timp ce definiția lui nu permite, ca și,

<sup>713</sup> Nu și nemuritoare în trecut sau viitor. Diferența nu permite restrîngerea în timp, deși restrîngerea la un anumit timp poate fi echivocă, deoarece implică universalitatea : „este acum de așa natură încît va fi totdeauna”. Sensul adevărat depinde de adaosul „numai acum”.

<sup>714</sup> Eroarea definiției „dreptății” nu constă în „distribuirea egală”. Aceasta este definiția „justiției distributive”. Eroarea stă în definirea ei ca o „capacitate”, în loc de „realizare” sau „hotărîre” de a distribui egal. Dreptatea cere voință, actualizare, nu veleitate sau virtualitate.

<sup>715</sup> Sporirea include gradația.

invers, dacă definiția permite sporul, în timp ce lucrul nu-l permite. De aceea sau amîndouă trebuie să permită sporul, sau nici una, întrucît conținutul definiției este identic cu lucrul însuși.

Apoi, trebuie să luăm seama dacă amîndouă permit un spor, dar nu amîndouă în același timp, ca, de exemplu, iubirea definită ca pofta de unire trupească. La drept vorbind, cine iubește mai mult nu pofteste mai mult să se unească trupește; așadar cei doi termeni<sup>716</sup> nu sporesc în același timp, ceea ce ar trebui să se întîmple dacă ar fi identice.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă, fiind date două lucruri, acelaia care permite un spor îi corespunde o definiție care permite o scădere; așa, de exemplu, dacă definim focul drept „corpul format din părțile cele mai fine”. Flacăra este mai mult foc decît lumina, în schimb, flacăra este mai puțin decît lumina, corpul cel mai fin<sup>717</sup>, și totuși, amîndouă, definitul și definiția, ar trebui să aparțină sporit aceluiași lucru, întrucît ele sînt identice.

Tot astfel, trebuie să luăm seama dacă, din doi termeni, unul aparține în chip egal la două lucruri date, iar celălalt aparține, nu în chip egal, ci unuia mai mult, altuia mai puțin.

Și apoi, trebuie să mai luăm seama dacă definiția s-a constituit prin raportare la două lucruri distincte<sup>718</sup>; de exemplu, dacă frumosul a fost definit: ceea ce este plăcut văzului sau auzului, iar realul<sup>719</sup>: ceea ce poate fi pasiv sau activ. Atunci, ar trebui ca același lucru să fie totodată

<sup>716</sup> Cele două părți sînt iubirea (ἔρως) și pofta de unire trupească (συνουσία).

<sup>717</sup> Flacăra și lumina sînt deopotrivă „foc”, dar părțile lor nu sînt deopotrivă de fine. De aceea definiția focului drept corpul cu părțile cele mai fine nu este adecvată.

<sup>718</sup> Definiția nu trebuie făcută prin cuprinderea în ea a două lucruri distincte, despărțite prin conjuncția „sau”.

<sup>719</sup> Realul = τὸ ὄν. Argumentarea lui Aristotel nu este convingătoare. Frumosul poate să placă sau ochiului sau urechii, dar nimic nu obligă ca frumosul ochiului să fie și frumosul urechii. Aceasta este încă mai valabil pentru definiția realului: capacitatea de a fi activ și pasiv (τὸ ὄν δυνατὸν παθεῖν καὶ ποιῆσαι). Realul este, în sensul adevărat al cuvîntului, ceea ce este activ sau suferă o acțiune; textul înlocuiește foarte bine pe „sau” cu „și”. Căci orice real este totodată și activ și pasiv, fiindcă nimic nu este absolut activ sau absolut pasiv.

frumos și nefrumos, real și nereal. Căci ceea ce este plăcut auzului va fi identic cu frumosul, iar ceea ce nu este plăcut auzului va fi identic cu nefrumosul. În adevăr, opușii identicilor sînt și ei identici. În cazul de față, opusul frumosului este nefrumosul, iar opusul plăcutului pentru ureche este neplăcutul pentru ureche. Este evident atunci că neplăcutul pentru ureche este totuna cu nefrumosul. Prin urmare, dacă ceva este plăcut ochiului, dar neplăcut auzului, el va fi totodată frumos și nefrumos. Și tot așa vom arăta că același lucru este real și nereal.

În sfîrșit, pentru genuri, diferențe și toți ceilalți termeni dați în definiție, se vor pune definiții în locul numelor și se va vedea dacă se ivește vreo nepotrivire<sup>720</sup>.

### 8

#### *<Locuri comune privitoare la definiția relativilor>*

Dacă definitul este un termen relativ, fie în sine, fie potrivit genului său<sup>721</sup>, trebuie să cercetăm dacă cumva lipsește din definiție lucrul față de care este relativ, fie în sine, fie potrivit genului său<sup>722</sup>; dacă, de exemplu, s-a definit știința ca o concepție de nezdruccinat și voința ca o dorință lipsită de durere<sup>723</sup>. Esența relativului este raportarea la altul, fiindcă s-a arătat că felul de a fi al oricărui relativ nu este altceva decît felul determinat în

<sup>720</sup> Acest pasaj final ne arată în ce condiții o definiție este greșită. Dacă este dat numele și dacă, în locul numelui, formulăm definițiile elementelor definiției (genuri, diferențe sau alte componente) și se ivește vreo nepotrivire între definiții și nume, definiția dată este greșită.

<sup>721</sup> În acest capitol, ocupîndu-se de definiția relativilor, Aristotel împarte relativii în două grupe: relativi „în sine”, adică relativii care se impun ca atare prin sine, și „relativi prin genul lor”. Relativul „în sine” este Știința; relativ „prin genul său” este o anumită știință.

<sup>722</sup> În structura sau esența relativului intră raportarea la corelativ, deci definiția va trebui să cuprindă corelativul.

<sup>723</sup> „Concepția de nezdruccinat” (ὀπλοησις ἀμετά πειστος) este definiția provizorie a „științei”, iar definiția provizorie a voinței (βούλησις) este „dorință fără durere” (ὄρεξις ἄλυπον). Aristotel va căuta să demonstreze că aceste definiții nu sînt exacte, fiindcă sînt definiții de relativi și esența definitorie a relativului cere referință la corelativ. Este discutabil dacă știința și voința sînt relativi și deci sînt termeni ce reclamă raportarea la termenii corelativi, la obiectele lor, cum Aristotel va corecta mai jos.

care el se comportă față de un alt lucru. Așadar, trebuie să spunem că știința este o concepție îndreptată spre cognoscibil, iar voința este o dorință îndreptată spre bine. Tot așa, dacă s-a definit gramatica : știința avînd ca obiect literele, deoarece în definiția ei trebuie să arătăm la ce lucru se raportează, fie ea însăși, fie genul ei.

Mai trebuie să luăm seama dacă, în definiția dată prin raportarea relativului la termenul față de care este relativ, s-a făcut raportarea la scop, căci scopul este în toate lucrul cel mai bun, sau termenul în vederea căruia ceva există sau devine<sup>724</sup>. Trebuie deci să dăm la lumină ceea ce este cel mai bun și ultim ; trebuie, de exemplu, să spunem că pofta este pofta plăcerii, nu a plăcutului, deoarece în vederea plăcerii noi căutăm lucrul plăcut<sup>725</sup>.

Trebuie, de asemenea, să cercetăm dacă termenul la care raportăm relativul este o devenire sau o acțiune. Căci nimic din acestea nu poate fi scop. Mai degrabă scop este nu însăși acțiunea și devenirea, ci faptul de a fi acționat și de a fi devenit<sup>726</sup>. Dar poate acest principiu nu este valabil universal, căci cei mai mulți oameni caută mai degrabă plăcerea prezentă decît încetarea plăcerii. Prin urmare, ei fac un scop mai degrabă din acțiunea însăși decît din împlinirea ei.

Tot așa, uneori, trebuie să luăm seama dacă nu cumva s-a trecut cu vederea cantitatea, calitatea sau locul, ca și celelalte diferențe ale lucrului<sup>727</sup> ; de exemplu, dacă nu s-a arătat la ambițios ce fel de onoruri și cît de multe onoruri dorește el, căci toți oamenii doresc onoruri. Prin urmare, nu este destul să spunem că ambițios este acel care dorește să capete onoruri, ci trebuie să adăugăm determinările arătate mai sus. Tot așa, la omul lacom de avuții, trebuie să adăugăm cît de mari avuții dorește, sau, la omul fără

<sup>724</sup> Finalismul universalizat este latura cea mai vulnerabilă a filozofiei lui Aristotel.

<sup>725</sup> Este adevărat că poftim un anumit lucru pentru plăcerea ce ne-o procură, dar nu poftim însăși plăcerea, ci lucrul plăcut — un lucru determinat, și nu altul.

<sup>726</sup> Adică în devenire și în acțiune dorim rezultatul ; căci scop este numai rezultatul, restul este mijloc. Aristotel admite în fraza următoare o excepție : plăcerea este o acțiune (ἐνέργεια), și totuși este scop față de încetarea plăcerii.

<sup>727</sup> Celelalte diferențe sînt celelalte categorii, în afară de cele trei citate.

măsură, în ce plăceri nu cunoaște măsură. Căci fără măsură este socotit acel care este stăpînit nu de o plăcere oarecare, ci de o anumită plăcere. Sau, la fel stau lucrurile dacă definim noaptea : umbra pămîntului, sau cutremurul : o mișcare a pămîntului, sau norul : o condensare a aerului, sau vîntul : o mișcare a aerului. Trebuie deci să adăugăm la ce cantitate și la ce calitate a lucrului respectiv se aplică, în ce loc s-a petrecut și din ce cauză. Același lucru este valabil și pentru celelalte cazuri de felul acesta. Căci dacă omitem o determinare, nu mai redăm esența lucrului. De aceea trebuie să țintim în discuție ceea ce lipsește din definiție. Nu există cutremur de pămînt la orice fel și orice cantitate de pămînt în mișcare, nici nu există vînt la orice fel și orice cantitate de aer în mișcare.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă, în definiția dorințelor, nu s-a adăugat precizarea de „aparent”, și tot așa în toate cazurile unde adaosul este potrivit. De exemplu, se spune că voința este dorința îndreptată spre bine, că pofta este dorința îndreptată spre plăcut, dar se omite specificarea că binele sau plăcutul sînt aparente. Căci, adeseori, cei ce doresc nu știu dacă obiectul dorinței lor este bun și plăcut, este destul să aibă aparență de bun și de plăcut. Deci ar trebui ca definiția să fie făcută cu această rezervă. Dacă s-a adăugat această rezervă în definiție, trebuie să conducem la Idei pe cel care admite existența Ideilor<sup>728</sup>. În adevăr, nu există Idei despre aparență, ci se pare că Ideea este raportată la altă Idee, de exemplu, Pofta în sine se raportează la Plăcutul în sine, iar Voința în sine la Binele în sine. Deci ele nu se raportează nici la un bine aparent, nici la un plăcut aparent, căci este absurd ca Binele în sine și Plăcutul în sine să fie numai aparente.

## 9

*<Locuri comune privitoare la definiția stării, relativului, contrarului etc.>*

Mai departe, trebuie să cercetăm, cînd definim o stare, care este posesorul ei, iar cînd definim pe posesorul ei, care este starea posedată. Aceeași regulă este valabilă

<sup>728</sup> Aristotel nu pierde ocazia de a releva slăbiciunile teoriei platonice a Ideilor. Dată fiind importanța rezervei „aparent” în unele definiții,

pentru toate cazurile asemănătoare<sup>729</sup>. De exemplu, dacă plăcutul este totuna cu utilul, acel care gustă plăcutul este totuna cu acel care trage un folos. Se poate spune în genere că, în asemenea definiții, cel care definește cuprinde în definiția sa, în anumită privință, mai multe lucruri deodată, nu unul singur. Așa, de exemplu, cine definește știința definește într-un anumit fel și neștiința, de asemenea, cine definește pe savant definește și pe ignorant, iar cine definește cunoașterea definește și ignoranța. Explicînd primul termen, explicăm, în anumită privință, și pe celelalte<sup>730</sup>. Trebuie să avem grijă în toate aceste definiții ca să nu se ivească o discordanță, apelînd la locurile comune privitoare la termenii contrari și înrudiți<sup>731</sup>.

Mai departe, trebuie să luăm seama, la relativi, dacă și specia este legată de relativul ei, întocmai cum genul speciei este legat de relativul lui. Așa, de exemplu, dacă concepția este raportată la obiectul de conceput, și o anumită concepție este raportată la un anumit obiect de concepție, iar dacă multiplul este raportat la o fracțiune a sa, și un anumit multiplu este raportat la o anumită fracțiune<sup>732</sup>. Dacă nu facem aceste raporturi, este evident că am săvîrșit o eroare.

Mai trebuie să luăm seama dacă opusul termenului dat a primit definiția opusă; de exemplu, dacă definiția jumătății este opusa definiției dublului. În adevăr, dacă dublul este ceea ce depășește cu o anumită cantitate, jumătatea este ceea ce este depășit cu o anumită cantitate.

ar trebui să existe o esență, o Idee a „aparenței”, ceea ce tocmai Platon exclude necondiționat, fiindcă el opune Ideea, ca realitate absolută sau „în sine”, aparenței.

<sup>729</sup> Adică toate cazurile care vor fi cercetate în acest capitol: relativul, contrarul, contradictoriul, alături de stare-privăție. *Starea este posesia.*

<sup>730</sup> În definirea opușilor, în cele patru feluri, trebuie să cuprindem amîndoi termenii. Astfel, în definirea unei stări (a unei posesii), care, în cazul de față, este „știința”, trebuie să definim și privația ei (στέρησις). Privația este sau contradictoria, negația științei: ignoranța, sau contrara: știința greșită, eroarea.

<sup>731</sup> Potrivit acestor locuri, atributul contrar aparține subiectului contrar, iar atributul înrudit aparține subiectului înrudit (vezi aici II, 7, 8, 9; IV, 3, 4; V, 6).

<sup>732</sup> Locul comun este ușor de înțeles: raportarea genurilor duce la raportarea speciilor lor.

Ca și la opușii relativi, tot așa stau lucrurile la opușii contrari: definiția contrarului este contrară definiției celuilalt contrar, ori de câte ori ne aflăm în fața unei combinații de contrari<sup>733</sup>. Așa, de exemplu, dacă utilul este ceea ce produce binele, dăunătorul este ceea ce produce răul sau ceea ce distruge binele. Căci unul din acești doi termeni din urmă este contrarul termenului dat la început. Dacă unul din cei doi termeni nu este contrarul termenului dat la început, este evident că nici una din definițiile date, în al doilea rînd, nu poate fi definiția contrarului dat la început. Prin urmare, nici definiția dată originar nu a fost corect constituită. 147 b

Deoarece unii contrari sînt exprimați cu ajutorul privației altor termeni, cum, de exemplu, inegalitatea pare a fi privația egalității (căci sînt numite inegale lucrurile care nu sînt egale), este evident că contrarul exprimat cu ajutorul privației altuia trebuie să fie definit prin acel altul, dar acesta nu poate fi definit prin termenul exprimat cu ajutorul privației aceluia<sup>734</sup>. În acest caz, ar urma că fiecare din cei doi termeni este cunoscut prin celălalt. Trebuie deci să avem grijă, la termenii contrari<sup>735</sup>, de a evita această eroare; de exemplu, de a defini egalitatea ca fiind contrarul neegalității, căci ar însemna să constituim definiția printr-un termen exprimat cu ajutorul privației. Pe lângă aceasta, cine definește în acest chip trebuie să întrebuițeze în definiție însuși lucrul definit, cum se vede lămurit cînd, în locul numelui, ne folosim de definiție, căci nu este o deosebire între expresiile „neegalitate” și „privație de egalitate”. Astfel, egalitatea va fi contrarul privației de egalitate, și prin aceasta am întrebuițat în definiția egalității însuși termenul de egalitate<sup>736</sup>.

Eroarea este aceeași dacă nici unul dintre cei doi contrari nu este exprimat cu ajutorul privației, dar definiția lor

<sup>733</sup> Despre combinația contrarilor, vezi aci cartea a II-a, 7.

<sup>734</sup> Privația se exprimă prin opusul ei, adică prin posesie (stare), nu însă și invers, de exemplu, orbirea poate fi definită ca privația de vedere, dar nu vederea ca privația de orbire.

<sup>735</sup> Termenul contrar este exprimat printr-o privație.

<sup>736</sup> Definirea unui termen prin privația termenului negativ (egalitatea este privația neegalității) înseamnă a defini egalitatea prin egalitate, prin repetarea definitului, deoarece neegalitatea este privația de egalitate.

este dată în același fel<sup>737</sup>. Așa, de exemplu, dacă binele este opusul contrar al răului, evident că răul este opusul contrar al binelui (căci definiția lucrurilor contrare de genul acesta se constituie în același fel). Urmează că și de data aceasta am întrebuițat în definiție însuși lucrul de definit. În adevăr, în definiția răului se întrebuițează termenul de bine. Așadar, dacă binele este contrarul răului, și dacă nu există nici o deosebire între „rău” și „contrarul binelui”, atunci binele va fi contrarul contrarului binelui. Este evident că am definit un lucru prin însuși lucrul de definit.

Mai departe, trebuie să iuăm seama dacă, la termenul exprimat printr-o privație, am omis să exprimăm și termenul a cărui privație este el; de exemplu, starea<sup>738</sup>, sau contrarul, sau oricare alt termen a cărui privație este primul; de asemenea, dacă am trecut cu vederea de a adăuga termenul în care privația se manifestă de la natură, fie că s-a trecut cu vederea de a adăuga absolut orice termen în care privația se manifestă de la natură, fie că nu s-a adăugat termenul primordial în care privația se manifestă de la natură<sup>739</sup>. Așa, de exemplu, se definește ignoranța ca o privație, dar nu se spune că este privația științei, sau nu se adaugă termenul în care ea se manifestă de la natură, sau se adaugă acest termen, dar nu se adaugă termenul în care ea se manifestă primordial, de exemplu, se spune că ignoranța este în om sau în suflet, nu în partea rațională a sufletului. Dacă nu se ține seama de aceste prevederi, cădem în eroare. Tot așa se întâmplă dacă, vorbind de orbire, nu s-a arătat că este privația de vedere a ochilor,

---

<sup>737</sup> Nici un termen nu se definește prin contrarul său, chiar dacă acesta nu are o formă privativă, căci se comite aceeași eroare: definim un termen prin termenul însuși. Dacă definim binele prin rău, și răul se definește prin bine. Binele este contrarul contrarului binelui, deci am definit binele prin repetarea lui.

<sup>738</sup> Posesia opusă privației.

<sup>739</sup> Privația este lipsa unei stări pe care subiectul o posedă natural, ca, de exemplu, orbirea la animalele care văd „de la natură”. De aceea, privația trebuie să arate nu numai termenul pozitiv, de care se duce lipsa, dar termenul pozitiv „de la natură”, și încă termenul pozitiv „de la natură” primordial. Așa, de exemplu, ignoranța este o privație a părții raționale a sufletului, nu numai a sufletului sau a „omului”.



căci pentru a defini bine natura orbirii trebuie să arătăm a cărei determinări este ea privație și care este subiectul ei. 148 a

Apoi să luăm seama dacă nu s-a definit printr-o privație un termen care de obicei nu exprimă o privație, o eroare care pare săvârșită, în cazul ignoranței, de toți acei care nu înțeleg prin ea o pură negație. Căci nu pare a fi ignorant acel care nu are nici o știință, ci mai degrabă acel care se înșală. De aceea nu spunem că lucrurile neînsuflețite și copiii sînt ignoranți. Deci ignoranța nu înseamnă o simplă privație de știință<sup>740</sup>.

## 10

*<Locuri comune privitoare la definiția termenilor derivați, la „Idea”  
corespunzătoare lucrului definit, la termenii echivoci>*

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă termenilor derivați asemănători le corespund derivații asemănătoare ale termenului definit. Așa, de exemplu, dacă „util” înseamnă „ceea ce face sănătos”, atunci „în chip util” înseamnă „în chip de făcător de sănătate”, și „fiind util” înseamnă „fiind făcător de sănătate”.

Mai trebuie să cercetăm dacă definiția dată se potrivește cu Ideea. Căci, la unele definiții, nu se întîmplă așa; de exemplu, la definițiile date animalelor de Platon, care adaugă cuvîntul „muritor”. Dar fiindcă Ideea de Om în sine nu poate fi muritoare, definiția dată de Platon animalului nu i se potrivește<sup>741</sup>. În genere, orice definiție care implică momentele „pasiv” și „activ” este în dezacord cu Ideea. Căci Ideile nu sînt, pentru cci ce admit existența lor, nici pasive, nici mișcătoare. Împotriva acestora<sup>742</sup> sînt valabile astfel de argumente.

<sup>740</sup> Cum am văzut, ignoranța (ἄγνοια) are două sensuri: a) privația de cunoștință, de „știință” (ἐπιστήμη); b) eroare (ἀπάτη), care este o cunoștință falsă. Descartes face distincție între ignoranță și eroare (*Meditații IV, Despre adevăr și fals*).

<sup>741</sup> O altă obiecție adusă teoriei platonice a Ideilor. Dacă animalul este o ființă muritoare, „Omul în sine”, Ideea de om, deși omul este un animal, nu este muritoare. De asemenea, Ideea nu participă nici la pasivitate și nici la activitate, cum nu participă la muritor.

<sup>742</sup> „Acestora” se poate referi la Idei, ca și la partizanii Ideilor.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă nu cumva, la lucrurile definite, desemnate însă omonim, s-a constituit o definiție comună tuturor<sup>743</sup>. Se știe că numai la lucrurile desemnate sinonim definiția este comună tuturor lucrurilor desemnate sinonim. De aceea, definiția dată termenului omonim nu este proprie nici unuia din lucrurile desemnate prin acest cuvânt, deoarece ea se potrivește deopotrivă tuturor lucrurilor desemnate omonim. O astfel de eroare săvârșește definiția dată vieții de Dionysios<sup>744</sup>, potrivit căreia viața este mișcarea înăscută și consecutivă ei a genului hrănitor de ființe, căci această definiție nu se potrivește nici animalelor, nici plantelor. În adevăr, viața nu pare că ar putea fi redusă la o singură specie, fiindcă ea este alta pentru animale și alta pentru plante. S-ar putea ca, în chip intenționat, să dăm vieții o astfel de definiție<sup>745</sup>, ca și cum viața ar fi un termen sinonim, adică un termen valabil pentru o singură specie de lucruri. Dar se poate întâmpla, dimpotrivă, ca să fim conștienți de omonimie și să vrem atunci să dăm o definiție numai a unuia din sensurile cuvântului omonim și totuși să nu se observe că definiția dată nu este proprie aceluși sens, ci este comună celor două sensuri. Oricum, fie că procedăm într-un fel, fie că procedăm în altul, săvârșim o eroare<sup>746</sup>.

148 b Fiindcă uneori termenii omonimi trec neobservați, trebuie ca întrebătorul să trateze termenii omonimi ca și cum ar fi sinonimi (atunci definiția unuia din sensuri nu se va potrivi celuilalt, așa încât respondentul va da impresia că nu l-a definit cum trebuie, deoarece termenul sinonim

<sup>743</sup> Pentru lucrurile omonime, deci diferite, dar trecute sub același nume, definiția nu este unică sau comună. Definiția comună se găsește numai la sinonime.

<sup>744</sup> Despre Dionysios nu se știe aproape nimic. Pare a fi un sofist pe care Aristotel îl citează și în *Fiziognomie*. Definiția sa este echivocă, este deci prea generală și nu se aplică diferitelor ființe vii, care nu se hrănesc la fel.

<sup>745</sup> Adică o definiție valabilă numai pentru un termen omonim, fără să fim însă conștienți de aceasta.

<sup>746</sup> Există în cazul omonimelor două erori : a) omonimul este confundat cu un sinonim, și atunci dăm, intenționat, o definiție comună pentru noțiuni omonime ; b) omonimul nu este confundat cu sinonimul, și dăm o definiție care, în intenția noastră, se aplică la sensuri echivoce. Prima eroare este atribuită lui Dionysios.

trebuie să se aplice la tot ce este sinonim)<sup>747</sup>. Dimpotrivă, respondentul trebuie să distingă de la sine diferitele semnificații.

Deoarece unii dintre respondenți iau omonimul drept sinonim, când definiția dată nu se potrivește la toate lucrurile cuprinse în termenul definit, și invers, iau sinonimul drept omonim, când definiția dată se potrivește la amîndouă sensurile, atunci trebuie să ne înțelegem mai întîi cu respondentul asupra acestei chestiuni, sau să dovedim silogistic că termenul este, într-un fel sau altul, omonim sau sinonim, căci oamenii sînt mai dispuși să se înțeleagă cînd nu prevăd care vor fi consecințele ce rezultă din poziția lor. Dar dacă, fără înțelegere prealabilă, se ia sinonimul drept omonim, fiindcă definiția dată nu se potrivește și acestui al doilea sens, trebuie să cercetăm dacă definiția acestui sens se potrivește celorlalte sensuri. Este evident atunci că acest sens trebuie să fie sinonim cu celelalte; altminteri vor exista mai multe definiții pentru celelalte sensuri, fiindcă atunci cele două definiții se potrivesc acestor termeni, atît acea dată în primul rînd, cît și aceea dată în al doilea rînd<sup>748</sup>.

Dar dacă cuiva, avînd să definească un termen luat în mai multe sensuri și găsind că definiția sa nu se potrivește

<sup>747</sup> Cînd omonimia sau echivocitatea a trecut neobservată, ea va ieși la lumină dacă va fi tratată ca sinonimie. Sinonimele comportă o singură definiție, în timp ce omonimele, mai multe, după sensurile diferite ale omonimului. Celălalt partener al discuției trebuie să arate care din sensurile omonimului este vizat de definiție.

<sup>748</sup> Argumentarea este obscură, poate și fiindcă Aristotel, de data aceasta, nu ilustrează cazul printr-un exemplu. Argumentarea sa este următoarea. În orice discuție trebuie să avem grijă, pentru a evita neînțelegerile, să știm cu precizie dacă termenul folosit este omonim sau sinonim. Dacă nu s-a precizat acest punct important, vom avea un prim caz: respondentul ar putea spune că termenul sinonim este omonim, fiindcă definiția dată nu se aplică la toți indivizii și toate speciile cuprinse sub termenul dat pentru a fi definit, așadar, fiindcă nu există o definiție comună pentru toți aceștia. Așa, de exemplu, dacă s-a definit animalul ca fiindă însuflețită nerațională, respondentul va spune că definiția nu este valabilă pentru toate animalele, deci nu este comună, și deci definitul este un omonim. Al doilea caz de confuzie este considerarea termenului omonim ca sinonim, atunci cînd se crede că definiția se aplică la toate speciile și la toți indivizii cuprinși în sfera definitului. Se va riposta arătînd că definiția nu poate fi sinonimă, adică nu se aplică la toate lucrurile cuprinse sub acel termen. Vom avea atunci mai multe definiții pentru același termen, ceea ce este absurd.

tuturor acestor sensuri, i se va obiecta că termenul este, ce-i drept, omonim, dar că numele nu se potrivește tuturor sensurilor în chip propriu, tocmai fiindcă definiția lui nu se potrivește tuturor sensurilor, el va riposta că, deși în unele chestiuni nu trebuie să vorbim ca oamenii de rînd, trebuie totuși să întrebuițăm termenii tradiționali și curenți, ocolind orice schimbări radicale în acest domeniu<sup>749</sup>.

## 11

*<Locuri comune privitoare la definiția termenilor compuși>*

Dacă s-a constituit definiția unui termen compus, să înlăturăm definiția uneia din părțile lui și să vedem dacă definiția restului se potrivește părții restante. Dacă nu se potrivește, este evident că nici definiția întregului nu se potrivește întregului. Așa, de exemplu, dacă s-a definit o linie dreaptă finită ca limita unei suprafețe avînd ea însăși limite, al cărei mijloc continuă extremitățile<sup>750</sup>, și dacă definiția liniei finite este „limita unei suprafețe avînd ea însăși limite”, atunci restul definiției, adică „al cărei mijloc continuă extremitățile”, trebuie să fie definiția „dreptei”. Dar „linia infinită” nu are nici mijloc, nici extremități, și totuși este „dreaptă”, așa încît restul nu este definiția părții restante.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă, termenul definit fiind compus, definiția lui are tot atîția membri cît și termenul definit. Definiția se spune că are tot atîția membri cît și termenul definit, dacă ea cuprinde tot atîtea nume și verbe cîte părți are termenul definit. În astfel de definiții are loc cu necesitate o înlocuire reciprocă de termeni, 149 a fie ai tuturor, fie cel puțin ai unora, fiindcă acum nu sînt întrebuițați mai mulți termeni decît înainte. Dar, în defi-

<sup>749</sup> Comentatorul Sylvester Maurus (secolul al XVII-lea) rezumă acest pasaj în propoziția: *loquendum cum multis, sentiendum cum paucis* („să vorbim ca cei mulți, dar să gîndim ca cei puțini”), deci, să ne ferim de a fi reformatori în terminologie.

<sup>750</sup> „Al cărei mijloc continuă extremitățile” înseamnă că linia are o singură direcție, așa încît, dacă o privim de la o extremitate, ea ne apare ca un punct, fiindcă mijlocul maschează extremitățile, deci este în continuarea lor. Orice punct maschează pe cel următor.

niție, trebuie să punem noțiuni în locul cuvintelor, pe cât se poate pentru toate, iar de nu, pentru cele mai multe. Căci în felul acesta, chiar obiectele simple pot fi definite numai printr-o schimbare de cuvânt, de exemplu, înlocuind termenul de „veșmînt” prin acel de „îmbrăcăminte”<sup>751</sup>.

Este o greșeală și mai mare dacă înlocuim un cuvânt cu unul încă mai necunoscut; de exemplu, dacă înlocuim expresia „om alb” cu „muritor luminos”. În felul acesta nu am făcut o definiție, și apoi o asemenea vorbire este încă mai puțin clară.

De asemenea, trebuie să fim atenți dacă, la înlocuirea cuvintelor, nu mai semnificăm același lucru<sup>752</sup>, ca, de exemplu, cînd definim știința teoretică: o concepție teoretică. Concepția nu este același lucru cu știința<sup>753</sup>, ceea ce ar trebui să fie, dacă ținem ca expresia definitorie, luată ca întreg, să se confunde cu definitul. În amîndouă expresiile, cuvîntul „teoretic” este comun, în timp ce restul este diferit.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă, la înlocuirea cuvintelor, s-a schimbat genul, nu diferența, cum s-a făcut în exemplul de mai sus, întrucît „teoretic” este un cuvînt mai puțin cunoscut decît „știința”<sup>754</sup>; aceasta este genul, acela este diferența, iar genul este cel mai cunoscut dintre toți termenii. De aceea trebuie să înlocuim nu genul, ci diferența, fiindcă aceasta este mai puțin cunoscută. Dar această obiecție ar putea să fie ridiculizată. Căci nu este de loc exclus ca diferența, spre deosebire de gen, să fie exprimată printr-un cuvînt

<sup>751</sup> Pasajul cere, la definițiile compuse, ca definiția să nu consistă într-o simplă înlocuire de nume, așa încît definiția să aibă „tot atîția membri”, adică nu mai multe subiecte și predicate decît termenul compus de definit. Este ca și cum am defini termenul simplu „veșmînt” prin „îmbrăcăminte”. Definiția trebuie să se refere la întreg, dar totodată să distingă părțile lui. Regula privește deci o eroare în definiție, cum se vede din pasajul următor.

<sup>752</sup> Adică, să fim atenți ca în definiție să nu ne folosim de un termen care semnifică altceva decît lucrul de definit.

<sup>753</sup> „Concepția” (ὀπλήψις) are o sferă mai largă decît „știința” (ἐπιστήμη). Eroarea nu stă aci în termenul „concepție”, care este genul științei, ci în aplicarea lui la „știința teoretică”. Genul este aci „știința”, nu „concepția”. „Concepția” este, în cazul acesta, un gen străin.

<sup>754</sup> La definiție trebuie să se schimbe diferența, nu genul care este mai ușor de cunoscut, ca, de exemplu, la „știința teoretică”, unde s-a schimbat genul, nu diferența, adică termenul „teoretic”, mai puțin cunoscut.

mai cunoscut. În acest caz, este evident că înlocuirea numelui trebuie făcută la gen, nu la diferență. Dar, dacă înlocuim nu un cuvânt cu un alt cuvânt, ci un cuvânt cu definiția lui, este evident că trebuie să dăm mai degrabă definiția diferenței decât a genului, fiindcă diferența este dată numai în interesul cunoașterii. Căci diferența este mai puțin cunoscută decât genul<sup>755</sup>.

## 12

*<Locuri comune privitoare la definiția diferenței la real, relativ etc.>*

Dacă s-a dat definiția diferenței<sup>756</sup>, trebuie să fim atenți ca nu cumva definiția să fie prea generală, așa încât să cuprindă și altceva decât diferența respectivă. Așa, de exemplu, dacă s-a denumit numărul nepereche ca numărul care are un mijloc, trebuie să definim și ce se înțelege prin „are un mijloc”. Căci cuvântul „număr” se repetă în amândouă expresiile, în timp ce s-a înlocuit cuvântul „nepereche” cu definiția lui. Dar un mijloc au și linia și corpul, deși ele nu sînt „nepereche”<sup>757</sup>. Prin urmare, nu am formulat încă definiția cuvîntului „nepereche”. Dar dacă expresia „are un mijloc” cuprinde mai multe sensuri, trebuie să definim sensul de aci al expresiei „are un mijloc”. De aceea, se spune pe bună dreptate sau că definiția este rea sau că nu s-a dat nici o definiție<sup>758</sup>.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă obiectul definiției aparține realității, în timp ce conținutul definiției nu aparține. Așa, de exemplu, dacă s-a definit „albul” ca „o cu-

<sup>755</sup> Acest loc comun se aplică tot la definirea termenilor compuși. La înlocuirea cuvintelor — caracteristică pentru definiție — să se acorde atenție deosebită părților mai puțin cunoscute, și în genere mai puțin cunoscută este diferența.

<sup>756</sup> Continuînd să se ocupe de diferență, acest capitol prelungește pe cel precedent.

<sup>757</sup> Definiția „numărului nepereche” prin „numărul care are un mijloc” nu este exactă, din cauza sensurilor diferite, la „linie”, „corp”, a expresiei „are un mijloc”. Mijlocul liniei nu este mijlocul numărului.

<sup>758</sup> În cazul de față definiția este rea, neexactă, în cazul precedent al „științei teoretice” ca „concepție teoretică” nu poate fi vorba de definiție.

loare amestecată cu foc”, vom spune că nu este posibil ca un lucru necorporal să fie amestecat cu unul corporal, așa încît „culoarea amestecată cu foc” nu este ceva real, în timp ce „alb” este ceva real<sup>759</sup>. 149 b

Tot așa, dacă la termenii relativi nu arătăm clar față de care lucruri sînt relativi, ci cuprindem în acestea un prea mare număr de lucruri, săvîrșim o eroare, totală sau parțială<sup>760</sup>. De exemplu, să definim medicina : „știința realității”. Dacă medicina nu este știința a nimic real, evident că eroarea este totală ; dacă medicina este însă știința unei părți din realitate, nu și a altora, eroarea este parțială. În adevăr, medicina trebuie să fie știința întregii realități, dacă se spune că este, prin esența ei, nu accidental, știința realității. Așa cum se întîmplă la toți relativii, orice obiect de știință este relativ științei. Aceeași situație este la toți relativii, căci relativii se convertesc.

De asemenea, dacă ar fi just că mijlocul cel mai bun de a pune în relație cu ceva este de a pune în relație nu esențial, ci accidental, atunci orice relativ ar fi raportat nu la un simplu lucru, ci la mai multe. În adevăr, orice lucru poate fi real, alb și bun, așa încît a pune acel lucru în relație cu una din aceste calități înseamnă a-i da o bună definiție, firește dacă a da o bună definiție este a da o definiție prin accident<sup>761</sup>.

Mai mult. O atare definiție nu poate să fie proprie termenului dat. Căci nu numai medicina, ci și cele mai multe din celelalte științe sînt relative față de ceva real, așa încît fiecare din aceste științe va fi știința unui real. Este evident atunci că o astfel de definiție nu definește nici o știință, căci definiția trebuie să fie proprie, nu comună<sup>762</sup>.

Uneori se definește un lucru nu în sine, ci după o bună calitate a sa sau în starea sa perfectă. Așa sînt definițiile

<sup>759</sup> Aristotel tratează „culoarea” ca simplă calitate, ca un necorporal și focul drept ceva corporal care posedă acea calitate, și de aceea ele nu pot fi amestecate pentru a da „albul”. „Culoarea”, deși necorporală, este reală, dar amestecul ei cu focul nu este real. Se definește deci realul prin nereal.

<sup>760</sup> Definiția relativului trebuie să cuprindă corelativul ; de exemplu, la „știință” corelativul este obiectul ei. Definitul și definiția trebuie să fie convertibile, adică să aibă aceeași sferă.

<sup>761</sup> O bună definiție a relativului cuprinde corelativul său esențial și de aceea unic, nu accidental, și de aceea multiplu.

<sup>762</sup> Definiția bună trebuie să fie specială, nu generală.

oratorului și hoșului, dacă definim oratorul : „acel care știe să extragă din orice chestiune latura convingătoare și să nu treacă nimic cu vederea”, iar hoșul : „acel care subtilizează ceva în taină”. Evident că, avînd astfel de calități, unul va fi un bun orator, celălalt — un bun hoș, deoarece, de fapt, hoș este nu acel care subtilizează ceva în taină, ci acel care vrea să subtilizeze în taină<sup>763</sup>.

De asemenea, trebuie să luăm seama dacă nu cumva am prezentat ceva care este dorit de dragul său ca fiind dorit de dragul produselor sale sau înfăptuirilor sale, sau de dragul oricărui altceva<sup>764</sup>. Așa este cazul, de exemplu, dacă definim dreptatea ca păstrătoarea legilor, sau înțelepciunea ca aducătoarea de fericire, căci ceea ce produce sau păstrează ceva este dorit de dragul altui lucru. Este posibil însă ca ceea ce este dorit de dragul său să fie dorit și de dragul altuia. Totuși, nu ne înșelăm mai puțin dacă definim în acest chip ceea ce este dorit de dragul său. Căci în orice lucru partea sa cea mai bună este aceea care rezultă din esența sa. Este deci mai bine ceea ce este dorit de dragul său decît ceea ce este dorit de dragul altuia. De aceea definiția trebuie să dea la iveală mai ales această calitate<sup>765</sup>.

### 13

*<Locuri comune privitoare la definiția felurilor de a fi ale lucrurilor>*

150 a Trebuie să cercetăm, de asemenea, dacă s-a definit un lucru, spunîndu-se că este *cutare și cutare* sau că este provenit din *cutare și cutare*, sau este *cutare împreună cu cutare*<sup>766</sup>.

Dacă a fost definit că este *cutare și cutare*, definiția lucrului trebuie să le aparțină amîndurora sau nici unuia ; așa,

<sup>763</sup> Această precizare adusă definiției *hoșului* nu contrazice, ci completează definiția de mai sus. Cine *vrea* numai, dar nu izbutește să subtilizeze în taină, nu este un *hoș* dibaci.

<sup>764</sup> Acest loc comun arată că ceea ce este dorit de dragul său, deci ca scop, nu poate fi dorit de dragul altuia sau ca mijloc.

<sup>765</sup> Definiția va releva „mai ales” calitatea lucrului de a fi scop în sine, chiar dacă poate fi și mijloc.

<sup>766</sup> O definiție greșită este aceea care explică un lucru singur prin mai multe, fie că este *A* și *B*, fie că este produs din *A* și *B*, fie că este *A + B*, situație deosebită de cea dintîi.



de exemplu, dacă s-a definit dreptatea că este stăpînire de sine și curaj. În ipoteza că există două persoane, din care fiecare posedă numai una din virtuți, vor fi amîndouă drepte, dar și nici una, deoarece amîndouă la un loc posedă dreptatea, dar nu și fiecare în parte. Dar, dacă cele spuse nu pot fi cu totul absurde, deoarece așa ceva se întîlnește și aiurea (în adevăr, doi oameni pot posedea foarte bine o mină<sup>767</sup>, fără ca ea să fie a unuia din ei), trebuie totuși să pară cu totul absurd ca să le aparțină calități contrare. Și totuși acesta este cazul dacă unul are stăpînire de sine și lașitate, iar celălalt — curaj și nestăpînire de sine. Atunci amîndoi vor avea dreptate și nedreptate, căci, dacă dreptatea este stăpînire de sine și curaj, nedreptatea va fi lașitate și nestăpînire de sine.

În genere, toate procedeele prin care se face dovadă că întregul și părțile nu sînt același lucru<sup>768</sup> pot servi ca sprijin în discuția de față, deoarece o astfel de definiție pare să identifice părțile cu întregul<sup>769</sup>. Dar cele mai potrivite argumente în sensul acesta ni le oferă cazurile în care este vădită punerea laolaltă<sup>770</sup> a părților, ca la casă și alte lucruri asemănătoare. Căci, în aceste cazuri, este evident că, deși părțile există, întregul poate să nu existe, așa încît părțile nu sînt identice cu întregul.

Dacă nu s-a spus că lucrul definit este *cutare și cutare*, ci s-a spus că este *provenit din cutare și cutare*, trebuie să fim atenți, în primul rînd, dacă nu poate proveni de la natură un întreg din numitele lucruri. Sînt lucruri care stau între ele într-un astfel de raport încît nu rezultă nimic din ele, de exemplu, din linie și număr<sup>771</sup>.

De asemenea, trebuie să luăm seama dacă lucrul definit există de la natură într-un subiect primordial, în timp ce, dimpotrivă, elementele din care se spune că provine nu se află într-un singur subiect primordial, ci în mai multe

<sup>767</sup> Unitate de măsură de greutate, cca. 500 grame.

<sup>768</sup> Adică întregul nu este suma părților.

<sup>769</sup> Procedeele de discuție care identifică vor fi cercetate pe larg la începutul cărții următoare.

<sup>770</sup> Adică „compunerea”.

<sup>771</sup> Definiția este eronată dacă elementele introduse în ea nu formează un tot, de exemplu, linia și numărul. Aristotel menține deci concepția sa că una și aceeași știință nu poate întruni două genuri diferite de obiecte, în cazul de față, obiectele geometriei și aritmeticii.

subiecte<sup>772</sup>. În acest caz, este evident că definitul nu poate proveni din aceste elemente, deoarece acolo unde se află părțile trebuie să se afle și întregul. Prin urmare, întregul se află nu într-un singur subiect primordial, ci în mai multe.

Pe de altă parte, dacă, totodată, părțile și întregul se află într-un singur subiect primordial, trebuie să cercetăm dacă în realitate ele nu au același subiect, ci unul are întregul și celălalt părțile<sup>773</sup>.

De asemenea, trebuie să luăm seama dacă părțile dispar o dată cu întregul. Căci trebuie să se întâmple invers : cînd dispar părțile, dispare și întregul. Dimpotrivă, dacă dispare întregul nu este nevoie să dispară și părțile<sup>774</sup>.

Mai trebuie să luăm seama dacă întregul este bun sau rău, dar părțile nu sînt nici bune, nici rele, sau, invers, părțile sînt bune sau rele, dar întregul nu este nici bun, nici rău. În adevăr, din ceea ce nu este nici bun, nici rău nu poate să provină ceva care este bun sau rău, și tot așa din ceea ce este bun sau rău nu poate să provină ceva care nu este nici bun, nici rău.

150 b Apoi, trebuie să luăm seama dacă una din părți este bună mai mult decît cealaltă este rea, dar lucrul definit care provine din ele nu este și el bun mai mult decît este rău ; cum, de exemplu, nerușinarea provine din curaj și din părere falsă. În exemplul nostru, curajul este bun mai mult decît este rea părerea falsă. De aceea și produsul lor trebuie să asculte mai mult de bine, și deci să fie sau absolut bun sau bun mai mult decît rău.

Poate că nu este necesar să fie așa, afară numai dacă fiecare din cele două părți este în sine bună sau rea. Căci multe lucruri care produc ceva bun nu sînt în sine bune,

<sup>772</sup> Dacă un definit se află de la natură într-un subiect primordial, dar elementele lui stau în subiecte diferite, definiția primului nu este posibilă, fiindcă definitul nu poate proveni din acele elemente, pe temeiul principiului că unde se află părțile se află și întregul.

<sup>773</sup> Dacă părțile definiției se află în același subiect primordial (de exemplu, stăpînirea de sine și generozitatea se află în partea apetitivă a sufletului), iar definitul (de exemplu, prudența) se află și el în alt subiect primordial (partea rațională), deoarece subiectul primordial diferă la definiție și la definit, definiția este incorectă.

<sup>774</sup> Dacă într-o definiție dispar, o dată cu întregul, și părțile, definiția este incorectă, căci de obicei întregul dispare cînd dispar părțile, nu invers.

ci numai amestecate, sau, invers, fiecare din ele sînt bune, dar amestecate sînt rele, sau nici bune, nici rele. Aceasta se vede mai lămurit la lucrurile care sînt prielnice sănătății sau vătămătoare. Unele medicamente sînt de așa natură încît fiecare privit în sine este bun, dar dacă sînt amestecate dăunează sănătății.

De asemenea, trebuie să luăm seama dacă întregul, cînd provine dintr-un element mai bun și un altul mai rău, nu este mai rău decît acel mai bun sau mai bun decît acel mai rău. Dar și aceasta este necesar numai dacă elementele din care provine întregul sînt în sine bune. Altminteri, se poate întîmpla ca să rezulte un întreg care nu este bun, ca în exemplul citat înainte<sup>775</sup>.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă întregul este sinonim cu o parte a sa. Așa ceva nu trebuie să fie, precum nu este nici în silabă. Silaba nu este sinonimă cu nici una din literele din care e compusă<sup>776</sup>.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă întrebătorul nu a arătat felul de compunere a părților. Căci, pentru a cunoaște ceva, nu este de ajuns să spunem din ce părți ia naștere. Căci esența oricărui lucru compus nu se fundează numai pe elementele din care este constituit, ci și pe felul în care ele se compun, cum se constată, de exemplu, la o casă. Cînd materialele sînt întrunite la întîmplare nu obținem o casă.

Dacă s-a spus că lucrul definit este *cutare împreună cu cutare*<sup>777</sup>, trebuie să spunem mai întîi că prin *cutare împreună cu cutare* se înțelege *cutare și cutare* sau *provenit din cutare și cutare*. Cine spune *miere împreună cu apă* spune sau *miere și apă*, sau *ceva provenit din miere și apă*. De aceea, dacă expresia *cutare împreună cu cutare* este totuna din cele două expresii, ea va fi expusă observațiilor făcute înainte fiecăreia din cele două expresii.<sup>1</sup>

<sup>775</sup> Aristotel cercetează aici diferitele cazuri : a) ceva bun provine din elemente bune ; b) ceva rău provine din elemente rele ; c) ceva bun provine din elemente rele ; d) ceva rău provine din elemente bune. Așadar, amestecul pare să nu fie la fel ca elementele, ca, de exemplu, în medicamente.

<sup>776</sup> Exemplul cu silaba, care nu este sinonimă cu literele componente, nu este un exemplu fericit.

<sup>777</sup> Este al treilea aspect al locului comun cercetat în acest capitol (*A și B*, provenit din *A și B*, *A + B*). Cele trei sensuri pot fi identice sau diferite.

Mai departe, trebuie să deosebim diferitele sensuri în care este luată expresia „cutare lucru împreună cu cutare altul” și să examinăm dacă, în realitate, nu putem lua expresia „un lucru împreună cu altul” în nici unul din aceste sensuri. Așa, de exemplu, dacă expresia „unul împreună cu altul” este luată în sensul că ele există fie în același subiect receptiv (ca dreptatea și curajul în același suflet), fie în același loc, fie în același timp, și dacă nici unul din sensuri nu se potrivește la cazul dat, este evident că definiția dată nu este de loc valabilă, fiindcă în nici un fel nu se poate spune *cutare lucru este împreună cu cutare altul*<sup>778</sup>.

151 a Dar dacă, din diferitele sensuri, este valabil acel sens că fiecare din cei doi termeni există în același timp, trebuie să cercetăm dacă nu cumva vreunul nu este raportat la același lucru; de exemplu, în definiția curajului ca îndrăzneală împreună cu o justă reflecție. Căci este posibil ca cineva să aibă îndrăzneală în hoție și o justă reflecție în lucruri care privesc sănătatea. Dar nimeni nu este curajos dacă are, în același timp, o calitate împreună cu alta<sup>779</sup>.

De asemenea, chiar dacă amîndouă calitățile sînt raportate la același lucru, de exemplu, la lucrurile care privesc medicina, nu înseamnă că există curaj ca unire a celor două calități (căci în lucrurile care privesc medicina se prea poate să posedăm îndrăzneală și o justă reflecție), și totuși să nu fim încă curajoși, numai fiindcă avem și o calitate și alta. În adevăr, întocmai cum nici una din cele două calități nu trebuie să fie raportată la un lucru deosebit, tot așa, dacă ele sînt raportate la același obiect, acesta nu trebuie să fie oricare ne iese înainte, ci cele două calități trebuie să fie raportate la scopul însuși al curajului, adică la înfruntarea primejdiilor în război sau în orice altă împrejurare, dacă se mai află cumva vreuna, care să reprezinte mai bine scopul oricărui curaj.

Unele lucruri definite în acest fel nu intră în discuția de care s-a vorbit; de exemplu, dacă definim mînia: un

<sup>778</sup> Expresia „cutare lucru împreună cu cutare altul” poate avea trei sensuri: a) în același subiect; b) în același loc; c) în același timp. Dacă expresia „împreună cu” nu se aplică într-unul din aceste sensuri, unirea lucrurilor într-o definiție nu este corectă; de exemplu, a fi curajos este a fi îndrăzneț împreună cu o justă reflecție.

<sup>779</sup> Este posibil însă ca cele două calități unite în timp pentru a defini un lucru să aparțină la subiecte deosebite.

sentiment de neplăcere împreună cu reprezentarea că sîntem disprețuiți. Căci prin aceasta se înțelege că neplăcerea ia naștere din reprezentare. Dar faptul că ceva ia naștere prin altceva nu înseamnă *cutare lucru împreună cu cutare altul*, și anume în nici unul din sensurile pomenite<sup>780</sup>.

## 14

*<Locuri comune privitoare la definirea unui întreg compus și la cercetarea unei definiții neclare>*

Și, de asemenea, dacă întrebătorul a arătat întregul de definit ca o compoziție de părți (de exemplu, animalul ca o compoziție de suflet și corp), trebuie să cercetăm mai întâi dacă el a trecut cu vederea să spună ce fel de compoziție este; de exemplu, dacă a definit carnea și oasele ca o compoziție de foc, pământ și aer<sup>781</sup>. Nu este de ajuns de a denumi întregul ca o compoziție, mai trebuie specificat și felul compoziției. Căci nu ia naștere carnea prin orice fel de compoziție a acestor elemente, ci carnea ia naștere printr-un fel de compoziție, iar oasele—prin alt fel de compoziție<sup>782</sup>. Se pare, de altminteri, că nici una din substanțele de care vorbim nu este totuna cu o compoziție, căci orice compoziție are drept contrar o soluție, în timp ce nici una din substanțele citate nu are contrar<sup>783</sup>. În sfîrșit, dacă este deopotrivă de crezut că orice compus este o compoziție,

<sup>780</sup> Există definiții constituite într-unul din „cutare împreună cu cutare” și totuși fără a se încadra în acest sens, fiindcă cele două lucruri nu sînt date, propriu-zis, o dată, ci unul decurge din altul, cum sentimentul de neplăcere rezultă cauzal din reprezentarea disprețului aruncat asupra noastră. Neplăcerea și disprețuirea nu sînt date „împreună”, ci reprezentarea disprețului altuia față de noi este cauza neplăcerii.

<sup>781</sup> Nu se poate ca în compoziția cărnii să nu intre și apa.

<sup>782</sup> Chiar dacă elementele sînt aceleași, modul de compoziție diferă la carne și la oase.

<sup>783</sup> Argumentarea aceasta, ca și cea nemijlocit următoare, se formulează pe stricta deosebire dintre „a fi compus” (σύνθετον) și „compoziție” (σύνθεσις). Un lucru poate fi „compus”, adică poate avea „părți” sau aspecte diferite, fără a fi totuși o „compoziție” concretă. Aristotel mai introduce o distincție: orice este o „compoziție” se dizolvă, există însă „compusi” care nu cunosc contrarul „compoziției”, anume „soluția”, de exemplu, oasele.

sau că nici un compus nu este o compoziție, și că oricare animal este, ce-i drept, un compus, dar nu o compoziție, atunci nici vreunul din compuși nu poate fi o compoziție<sup>784</sup>.

Mai departe, dacă unui lucru pot să-i aparțină deopotrivă de la natură calități contrare, și dacă lucrul a fost definit numai printr-una dintre ele, este evident că el nu a fost definit. Altminteri, ar urma să avem mai multe definiții pentru același lucru<sup>785</sup>. Și de ce definiția dată printr-un contrar să fie mai justă decît aceea dată prin celălalt contrar, cînd amîndouă aparțin deopotrivă, de la natură, aceluiași subiect? Așa este definiția sufletului ca o substanță capabilă de învățatură. Căci el este tot atît de capabil de neînvațatură<sup>786</sup>.

Cînd nu putem ataca întreaga definiție, fiindcă întregul nu ne este cunoscut, trebuie să atacăm una din părțile ei, dacă este cunoscută și nu pare să fie determinată just. Dacă partea este ruınată, și întreaga definiție va fi ruınată<sup>787</sup>.

Cînd definițiile nu sînt clare, trebuie să le corectăm și să le dăm o astfel de formulare, încît ele să exprime un sens precis care să poată fi atacat ; după aceea se trece la examinarea lor. Căci respondentul trebuie sau să primească formularea întrebătorului, sau să explice el însuși ce înțelege prin definiția sa.

Mai departe, întocmai cum în adunările poporului, cînd se aduce o lege nouă, se obișnuiește să se abroge legea veche, dacă legea nouă este mai bună, tot așa și la definiții vom

<sup>784</sup> Dacă există un concret compus care nu este propriu-zis o „compoziție”, de exemplu animalul, care este o substanță unitară, nu o „compoziție” de corp și suflet, cum va susține Descartes, atunci nici ceilalți compuși nu pot fi considerați ca o „compoziție”.

<sup>785</sup> Este evident că nici un lucru apt să primească un număr de calități contrare nu poate fi definit printr-o singură calitate. Altminteri, el ar trebui să primească o definiție pentru fiecare calitate. Este un principiu în logica lui Aristotel că nici un lucru nu poate primi mai multe definiții, fiindcă orice lucru are o esență unică.

<sup>786</sup> Aristotel nu spune cine a formulat această definiție a sufletului. Eroarea definiției este parțialitatea ei. Pentru Aristotel, sufletul omului este capabil de a trece de la ignoranță la știință.

<sup>787</sup> Urmează locurile comune privitoare la respingerea sau la corectarea definițiilor respondentului.

propune noi înșine una mai bună. Dacă ea pare mai bună și dacă prezintă mai lămurit lucrul de definit, se înțelege de la sine că definiția dată înainte va cădea, deoarece nu există mai multe definiții pentru același lucru<sup>788</sup>.

În atacarea tuturor definițiilor, regula principală este să definim noi înșine obiectul în discuție sau să primim o definiție bună a lui. Căci, având această definiție ca un model înaintea ochilor, vom observa cu necesitate ce note lipsesc definiției, deși ar trebui să le aibă, și ce note sînt de prisos, așa încît avem la îndemînă, în vederea atacului, un material mai bogat de argumente.

Iată tot ce avem de spus despre regulile definiției<sup>789</sup>.

---

<sup>788</sup> Această operație de abrogare a definițiilor false, o dată cu înlocuirea lor prin definiții mai exacte, se întîlnește în toate operele lui Aristotel, ori de cîte ori se explică cu predecesorii și contemporanii săi.

<sup>789</sup> Aristotel s-a ocupat pînă acum de regulile aplicabile în respingerea definițiilor false. El nu a terminat cercetarea locurilor comune ale definiției. În cartea următoare, alături de definiția identicului, va explica locurile aplicabile la stabilirea definiției date. Stabilirea se face mai mult prin considerații negative, care arată cum nu trebuie să procedăm.

## &lt;Locurile comune ale identiceului și definiției&gt;

## 1

## &lt;Locuri comune despre identitate&gt;

În ce măsură două lucruri sînt identice sau diferite<sup>790</sup>, în sensul principal arătat mai înainte al cuvîntului *identice* (identice în sensul principal este unul sub raport numeric)<sup>791</sup>, vom cerceta servindu-ne de termenii derivați, de termenii înrudiți<sup>792</sup> și de termenii opuși. Căci, dacă „dreptatea” este identică „curajului”, atunci și „dreptul” este identice „curajosului” și „în chip drept” este identice cu „în chip curajos”. Tot așa și cu termenii opuși. Dacă doi termeni sînt identici, atunci și opușii lor sînt identici, și anume, în toate felurile arătate de opoziție. Nu are nici o importanță dacă un lucru este opus unuia, iar altul, altuia, căci lucrurile sînt aceleași<sup>793</sup>.

De asemenea, trebuie să cercetăm identitatea în lumina lucrurilor care tind să producă sau să distrugă lucrurile în discuție, în lumina nașterilor și distrugerilor, și, în genere, în lumina a tot ce este într-un raport identice cu amîndoi termenii. Căci, dacă lucrurile sînt absolut identice, și nașterile și distrugerile lor sînt identice, precum și lucrurile care tind să le producă sau să le distrugă.

<sup>790</sup> În orice definiție există identitate între definit (*definiendum*) și definiție (*definiens*). De aceea, cercetarea analitică a definiției trebuie să ajungă la noțiunea de identitate, ale cărei sensuri au fost lămurite în cartea I, cap. 7, 103 a. Tot în cartea I, cap. 5, găsim formulată problema pe care Aristotel o va soluționa abia acum: „Căci în definiții marea greutate este să hotărîm dacă există identitate sau deosebire”.

<sup>791</sup> În text: τὸ τῷ ἀριθμῷ ἔν.

<sup>792</sup> Se accentuează din nou deosebirea gramaticală dintre substantive, adjective și adverbe. Vezi despre termenii înrudiți cartea a II-a, cap. 9 și cartea a III-a, cap. 3.

<sup>793</sup> Dacă, de exemplu, *A* este opus lui *C*, iar *B* este opus lui *D*, dacă, mai departe, *C* este același cu *D*, atunci și *A* este același cu *B*. Este indiferent de la care opus pornim, fiindcă raportul de identitate nu se schimbă.



Mai trebuie să cercetăm, în eventualitatea că unul dintre cele două lucruri este spus la superlativ, dacă și celălalt trebuie să fie spus la superlativ, sub același raport. Așa, de exemplu, Xenocrate<sup>794</sup>, demonstrează identitatea vieții virtuoză și a vieții fericite, prin argumentul că din toate viețile cea mai virtuoză și cea mai fericită este viața cea mai vrednică de dorit. Căci cea mai vrednică de dorit și cea mai mare sînt identice. Același lucru este valabil pentru toate definițiile de același gen.—Dar fiecare din lucrurile considerate drept cel mai de dorit și cel mai mare trebuie să fie numericește unul; altminteri nu s-a făcut dovada identității sale<sup>795</sup>. Dacă peloponezienii și lacedemonienii sînt cei mai viteji dintre greci, nu este necesar ca peloponezienii și lacedemonienii să fie identici, deoarece peloponezianul și lacedemonianul nu sînt numericește unul și același lucru. Este necesar însă ca unul din termeni să fie cuprins în celălalt, așa cum lacedemonienii sînt cuprinși printre peloponezieni. Altminteri, dacă unii nu sînt cuprinși în ceilalți, se va întîmpla ca fiecare din aceste popoare să fie mai bun decît celălalt. În adevăr, peloponezienii ar trebui să fie mai buni decît lacedemonienii, dacă este adevărat că unii nu sînt cuprinși în ceilalți, căci ei sînt cei mai buni dintre toți. Tot așa, lacedemonienii sînt cu necesitate mai buni decît peloponezienii, căci și ei sînt cei mai buni dintre toți. În felul acesta fiecare dintre aceste popoare va fi mai bun decît celălalt<sup>796</sup>. Este evident deci că lucrul cel mai bun și cel mai mare trebuie să fie numericește unul dacă ținem să demonstrăm identitatea. De aceea, Xenocrate nu demonstrează propoziția sa. Căci viața fericită și viața virtuoză nu sînt numericește una. Prin urmare, fiindcă amîndouă sînt cele mai vrednice de dorit, nu urmează necesar că sînt identice, ci numai că una este cuprinsă în cealaltă.

De asemenea, trebuie să cercetăm dacă unul din termeni fiind identic cu un al treilea, este și al doilea identic cu

<sup>794</sup> Opinia lui Xenocrate este discutată înainte, în cartea a II-a, cap. 6.

<sup>795</sup> Dacă două lucruri (viața virtuoză și viața fericită) sînt cele mai de dorit și cele mai mari, ele sînt identice, adică numericește una.

<sup>796</sup> Ceea ce este un non-sens și totuși este o consecință a premisei lui Xenocrate. În realitate viața virtuoză și viața fericită nu sînt numericește una. Cel mult, ca la peloponezieni și lacedemonieni, se poate spune că una este cuprinsă în alta. Nu există fericire fără virtute, virtute fără fericire.

al treilea. Dar dacă amîndoi nu sînt identici cu un al treilea, evident că nici ei nu sînt identici unul cu altul<sup>797</sup>.

Mai departe, trebuie să cercetăm accidentele acestor doi termeni, precum și lucrurile ale căror accidente sînt cei doi termeni. Căci accidentele unui lucru trebuie să fie și accidentele celuilalt. Tot așa, lucrurile care au un termen ca accident trebuie să-l aibă ca accident și pe celălalt<sup>798</sup>. Dacă nu există acord în vreunul din aceste raporturi, este evident că lucrurile date nu sînt identice.

Trebuie, de asemenea, să luăm seama dacă cei doi termeni nu stau sub același gen de categorie, ci unul exprimă o calitate, celălalt — o cantitate sau o relație<sup>799</sup>.

152 b Mai trebuie să cercetăm dacă genul celor doi termeni nu este identic, ci unul este bun, celălalt — rău, unul este o virtute, celălalt — o știință; tot așa, dacă genul este, ce-i drept, identic, dar diferențele enunțate despre amîndoi nu sînt identice, și anume unul este definit ca știință teoretică, celălalt ca știință practică, și tot așa mai departe în alte cazuri<sup>800</sup>.

Pe urmă, trebuie să cercetăm dacă, apreciind posibilitatea de a spori termenii, unul poate fi sporit, altul nu poate fi sporit, sau amîndoi pot fi sporiți, dar nu în același timp. Așa, de exemplu, cine iubește mai mult dorește mai puțin împreunarea fizică; de aceea iubirea și dorința de a se împreuna fizic nu sînt identice<sup>801</sup>.

Mai departe, trebuie să cercetăm dacă adăugînd pe fiecare din cei doi termeni la același lucru, nu obținem același întreg. Sau, dacă, extrăgînd același lucru din fiecare dintre ei, restul este diferit<sup>802</sup>. De exemplu, dacă am susținut că dublul jumătății este identic cu multiplul jumătății, atunci, extrăgînd același lucru, adică jumătatea, din

<sup>797</sup> Dacă numai unul din cei doi termeni este identic cu un al treilea, cei doi termeni nu sînt identici unul cu altul.

<sup>798</sup> Dacă *A* și *B* sînt identici, ei au aceleași accidente sau sînt ei înșiși accidentele acelorași lucruri.

<sup>799</sup> Pot fi identice numai lucrurile care stau sub aceeași categorie (substanță, calitate, cantitate, relație etc.).

<sup>800</sup> Două lucruri pot să nu fie identice sau în gen sau în diferență (specie).

<sup>801</sup> Aristotel s-a folosit de acest exemplu și mai sus, cartea a VI-a, 7.

<sup>802</sup> Dacă adăugăm sau scădem același lucru la alte lucruri, dar rezultatul nu este identic sau „același” (τὸ αὐτόν), ele nu sînt identice. Exemplul lui Aristotel se referă la „dublu” și „multiplu”, care nu sînt același lucru.

amîndoi termenii, trebuie ca ceea ce rămîne să exprime același lucru, ceea ce nu se întîmplă, fiindcă dublul și multiplul nu înseamnă același lucru.

Mai trebuie să cercetăm nu numai dacă din teza dată<sup>803</sup> reiese ceva imposibil, ci și dacă imposibilitatea de a fi reiese în virtutea unei ipoteze. Astfel, se susține că *vidul* și *plinul cu aer*<sup>804</sup> sînt același lucru. Căci este evident că vidul, cînd scoatem aerul, nu este mai puțin, ci încă mai mult vid, în timp ce spațiul nu va mai fi plin cu aer. Prin urmare, în virtutea unei ipoteze, false sau adevărate — nu importă —, unul din cei doi termeni este suprimat, celălalt însă nu, deci termenii nu sînt identici.

În genere, trebuie să cercetăm dacă se ivește un dez-acord între atributele enunțate într-un fel oarecare despre cei doi termeni și între lucrurile despre care sînt enunțate cele două atribute. Căci orice atribut enunțat despre unul trebuie să fie enunțat și despre celălalt, iar lucrul despre care este enunțat un atribut trebuie să primească și celălalt atribut<sup>805</sup>.

Mai departe, deoarece cuvîntul *identic* are mai multe sensuri, trebuie să cercetăm dacă lucrurile sînt identice și în alt sens<sup>806</sup>. În adevăr, ceea ce este identic sub raportul speciei sau genului nu trebuie să fie sau nu poate să fie identic sub raport numeric. Trebuie deci să cercetăm dacă lucrurile sînt identice în acest sens sau nu sînt identice.

În sfîrșit, trebuie să cercetăm dacă un lucru poate să fie fără altul. În acest caz, ele nu sînt identice<sup>807</sup>.

## 2

### «Locuri comune ale identicului aplicate la definiție»

Acestea sînt locurile comune ale identicului. Din cele spuse înainte<sup>808</sup>, se vede lămurit că toate locurile comune

<sup>803</sup> Din teza că *A* și *B* sînt identice.

<sup>804</sup> Unii filozofi au susținut că vidul este totuna cu plinul cu aer. Este o eroare, căci putem scoate aerul și totuși vidul nu este mai puțin vid prin scoaterea aerului.

<sup>805</sup> Căzvi acesta diferă de cel precedent numai prin generalitatea lui.

<sup>806</sup> Alt sens decît acel cercetat, anume altul decît identitatea numerică.

<sup>807</sup> Chiar dacă un lucru nu poate exista fără altul, de exemplu, chiar dacă peștele nu poate exista fără apă, nu înseamnă că peștele și apa sînt identice.

<sup>808</sup> În capitolul precedent.

privitoare la identic, bune pentru respingere, pot fi aplicate și la respingerea definiției, în felul arătat mai sus<sup>809</sup>. Căci, dacă numele definit și explicația lui nu înseamnă același lucru, este evident că explicația dată nu este o definiție.

153 a Dimpotrivă, nici unul din locurile comune care stabilesc identitatea nu poate fi întrebuițat pentru a stabili definiția. Căci nu este de ajuns să arătăm identitatea dintre nume și explicația lui pentru a stabili că explicația este o definiție, ci trebuie să fie îndeplinite toate condițiile prescrise de definiție<sup>810</sup>.

### 3

⟨Locuri comune pentru a stabili definiția⟩

Așadar, pentru respingerea definiției trebuie să ne străduim totdeauna în acest chip și cu aceste mijloace.

Dar dacă, dimpotrivă, ne străduim să stabilim o definiție, trebuie mai întâi să știm că niciodată nu obținem sau cel puțin că rareori obținem o definiție în discuții pe calea raționamentului, ci luăm definiția ca principiu. Așa se procedează totdeauna în geometrie, în aritmetică și în toate celelalte științe înrudite<sup>811</sup>. Mai este de observat că unui alt tratat decât acesta îi revine obligația de a arăta mai exact ce este o definiție și procedeele acesteia<sup>812</sup>. Deocamdată, trebuie să ne mulțumim cu ceea ce corespunde trebuințelor momentane, spunând numai în ce măsură este posibil să ajungem prin raționament la definiție și la esența lucrului. În adevăr, dacă o definiție este o vorbire care dezvăluie esența lucrului, și dacă atributele

<sup>809</sup> Cartea I, 5, 102 a, despre definiție.

<sup>810</sup> Cartea a VI-a, îndeosebi cap. 2 și 3, în care se cercetează condițiile generale ale definiției.

<sup>811</sup> Probabil, o referință la *Analitica secundă* II, 3–7, unde se arată diferența dintre definiție și demonstrație. Definiția nu poate fi demonstrată, fiindcă ea este principiul demonstrației. Totuși, definiția poate fi cuprinsă într-o demonstrație, pentru a dovedi că ea este singura posibilă despre o esență dată. Tot ce urmează dezvoltă această concepție.

<sup>812</sup> Referire precisă la *Analitica secundă*, aproape întreaga carte a II-a. Referirea lui Aristotel nu trebuie să fie interpretată în sensul că *Topica* a fost scrisă după *Analitica secundă*, ci în acel că *Topica* a avut două redactări.

cuprinse în definiție sînt singurele care pot fi enunțate despre esența lucrului și dacă, în sfîrșit, numai genurile și diferențele sînt enunțate despre esența lucrului, atunci este evident că, primind în enunțarea despre un lucru numai atribute esențiale, vorbirea care cuprinde aceste atribute este cu necesitate definiția lui. Căci nu poate exista o altă definiție, deoarece nimic altceva nu este enunțat despre esența unui lucru<sup>813</sup>.

Este deci clar că putem ajunge la o definiție prin raționament. În altă parte am explicat mai exact pe ce căi trebuie să stabilim definiția<sup>814</sup>; pentru cercetarea de față sînt valabile aceleași locuri comune<sup>815</sup>. În acest scop, trebuie să ținem seama de contrari și de alți opuși ai lucrului<sup>816</sup> și să examinăm definițiile în totalitatea lor ca și în părțile lor. Căci, dacă definiția opusă<sup>817</sup> corespunde termenului opus, atunci definiția dată trebuie să corespundă termenului în discuție. Deoarece însă contrarii permit mai multe combinații<sup>818</sup>, trebuie să alegem cea mai clară. În felul arătat trebuie să procedăm cînd este vorba de definiții luate în totalitatea lor. Cînd este vorba de părțile lor, vom proceda în felul următor.

Întîi, trebuie să luăm seama dacă genul propus a fost bine propus. În adevăr, dacă lucrul contrar se află în genul contrar și dacă subiectul propus nu se află în același gen, este evident că el trebuie să se afle în genul contrar, căci contrarii se află cu necesitate în același gen sau în genuri contrare<sup>819</sup>. Dar și diferențelor contrare le pretindem să fie enunțate despre contrari, astfel, de exemplu, albului și negrului; căci unul are însușirea de *a împreăștia* 153 b

<sup>813</sup> Să se compare mai ales cu cap. 8, cartea a II-a, din *Analitica secundă*. Definiția demonstrată sau demonstrarea definiției nu este un silogism științific, ci un silogism dialectic, probabil.

<sup>814</sup> O nouă referire la *Analitica secundă*, încă mai precisă.

<sup>815</sup> Ca și pentru respingere (VI, 9—10).

<sup>816</sup> Tendința dialectică spre opuși și contrari este pretutindeni prezentă în opera lui Aristotel.

<sup>817</sup> Definiției date.

<sup>818</sup> Despre combinarea contrariilor să se vadă aci cartea a II-a, 7. Contrarii se combină în șase feluri: a face bine și a face rău la prieteni sau la dușmani, — doi contrari și două subiecte.

<sup>819</sup> Alb și negru se află în același gen (culoarea); curaj și lașitate — în cele două genuri contrare: virtute și viciu.

vederea, celălalt — de *a o concentra*<sup>820</sup>. Deci, dacă diferențele contrare<sup>821</sup> sînt enunțate despre termenul contrar, atunci diferențele propuse vor fi enunțate despre subiectul în discuție. Prin urmare, deoarece genul și diferența au fost just formulate, este evident că definiția formulată este definiția adevărată.

Desigur, s-ar putea spune că nu este necesar ca diferențe contrare să fie enunțate despre contrarii, afară numai dacă contrarii nu se află în același gen. Dar la lucrurile care se află în genuri contrare, se prea poate ca aceeași diferență să fie enunțată despre amîndouă, de exemplu, despre dreptate și nedreptate. Căci una este o virtute a sufletului și cealaltă un viciu al sufletului, așa încît „al sufletului” este diferența atribuită amîndurora, întrucît și corpul are virtutea și viciul său<sup>822</sup>. Prin urmare, rămîne valabil că diferențele contrariilor sînt sau contrare sau aceleași. Așadar, dacă diferența contrară<sup>823</sup> este enunțată despre lucrul contrar și nu despre lucrul în discuție, este evident că diferența propusă trebuie să fie enunțată despre acest lucru.

În genere<sup>824</sup>, deoarece definiția se constituie prin gen și specii, dacă definiția lucrului contrar este evidentă, apoi

<sup>820</sup> Albul împrăstie, disociază (este διακριτικόν); negrul concentrează, strînge laolaltă vederea (este συγκριτικόν), de aceea cel îmbrăcat în negru pare mai slab. De asemenea, albul („luminosul”) distinge, separă lucrurile, în timp ce negrul („întunecosul”) le unește, le confundă.

<sup>821</sup> Diferențele contrare celor din definiție.

<sup>822</sup> Termenul grec de virtute (ἀρετή) se aplică deopotrivă la suflet și la corp. Totodată, Aristotel notează că specii contrare (dreptatea și nedreptatea), care aparțin unor genuri contrare (virtute și viciu), pot avea aceeași diferență („a sufletului”), care este valabilă despre virtute și viciu (dreptate și nedreptate).

<sup>823</sup> Diferența contrară diferenței date.

<sup>824</sup> Aristotel rezumă în cele ce urmează stabilirea definiției unui termen prin definiția opusă, adică prin definiția termenului opus, cu ajutorul elementelor oricărei definiții: genul și diferențele. Este vorba de două definiții contrare prin genuri și diferențe. Sînt posibile patru cazuri: a) genul este același, iar diferențele contrare (de exemplu, alb și negru) în același gen (culoarea); b) genuri diferite, iar diferențele sînt aceleași (virtutea și viciul aparțin la genuri diferite — binele și răul — dar au aceleași diferențe: „ale sufletului” sau „ale corpului”); c) și genurile și diferențele sînt contrarii (dreptatea și nedreptatea aparțin la două genuri diferite — virtutea și viciul — și au și diferențe diferite, contrarii: caracterul de egalitate și caracterul de neegalitate); d) același gen, aceleași

evidentă e și definiția lucrului propus. În adevăr, deoarece contrarul se află sau în același gen<sup>825</sup>, sau în genul contrar<sup>826</sup>, de asemenea, deoarece diferențele atribuite contrariilor sînt sau contrare<sup>827</sup> sau aceleași<sup>828</sup>, este evident că despre lucrul propus se va enunța același gen ca acel al contrarului; în timp ce diferențele vor fi contrarii, fie toate, fie cel puțin unele din ele, celelalte rămînînd aceleași<sup>829</sup>; sau, invers, diferențele vor fi aceleași și genurile contrare<sup>830</sup>, sau, în sfîrșit, amîndouă, genurile și diferențele, sînt contrare<sup>831</sup>. Căci nu pot fi aceleași genurile și diferențele, fiindcă atunci aceeași definiție ar fi valabilă pentru lucruri contrare<sup>832</sup>.

Mai departe, trebuie să raportăm definițiile la termenii derivați și la termenii înrudiți, căci, cu necesitate, genurile trebuie să corespundă genurilor<sup>833</sup> și definițiile, definițiilor. Astfel, de exemplu, dacă „uitarea” este „pierderea științei”, „a uita” este „a pierde știința”, iar „a fi uitat” este „a fi pierdut știința”. Dacă se admite unul din termeni, trebuie să se admită și celălalt. Tot așa, dacă distrugerea înseamnă descompunerea substanței, atunci „a fi distrus” înseamnă „a fi descompus ca substanță”, și „în chip distructiv” este „în chip descompus”, iar dacă „producător de distrugere” este „producător de descompunere”, atunci distrugerea este descompunerea substanței. La fel este peste tot. Prin urmare, dacă vreunul din acești termeni este admis, va fi admis și celălalt.

Dar trebuie să luăm în considerație numai lucrurile care se află în același raport unele cu altele. Dacă „sănătosul” produce sănătatea, atunci și „prielnicul” va produce buna stare a organismului și „utilul” va produce binele. Fiecare din lucrurile pomenite se află într-un raport ase-

diferențe. Acest caz este imposibil, fiindcă același gen și aceleași diferențe ne dau aceeași definiție, ceea ce este o absurditate la termenii contrari.

<sup>825</sup> Primul caz formulat provizoriu.

<sup>826</sup> Cazul al doilea.

<sup>827</sup> Tot primul caz (același gen, diferențe contrare).

<sup>828</sup> Cazul al patrulea nevalabil.

<sup>829</sup> Cazul întîi formulat complet.

<sup>830</sup> Cazul doi formulat complet.

<sup>831</sup> Cazul trei formulat complet.

<sup>832</sup> Cazul patru este imposibil.

<sup>833</sup> Genurile sînt termenii definiți (*definienda*), cărora le corespund definițiile.

154 a mănător față de propriul său scop, așa încît dacă definiția unuia din aceste lucruri este realizarea scopului său, această definiție se va aplica la toate celelalte.

După aceea, trebuie să cercetăm lucrurile din punctul de vedere al sporului sau egalității de grad, comparîndu-le două cîte două, pentru a le defini. Așa, de exemplu, dacă o definiție definește mai bine un lucru decît o altă definiție un alt lucru, și dacă este o definiție cea care definește mai puțin bine<sup>834</sup>, atunci este definiție și cea care definește mai bine<sup>835</sup>. Iar dacă o definiție definește un lucru în același grad ca și o altă definiție a altui lucru, și dacă una din definiții este o definiție, atunci și definiția restantă este definiția lucrului restant<sup>836</sup>.

Dar, dacă vom compara sau o definiție față de două lucruri, sau două definiții față de un singur lucru, punctul de vedere al sporului de grad nu este de nici un folos. Căci nu există nici o singură definiție pentru două lucruri, nici două definiții pentru același lucru<sup>837</sup>.

#### 4

*«Notă despre gradele de utilitate ale locurilor comune»*

Dintre locurile comune, cele mai folositoare sînt cele pe care tocmai le-am cercetat<sup>838</sup>, precum și cele scoase din termeni înrușiți și derivați<sup>839</sup>. De aceea, acestea trebuie să fie îndeosebi cunoscute și avute la îndemînă, întrucît ele pot fi aplicate la cele mai multe discuții. Dintre celelalte locuri comune, cele mai însemnate sînt cele mai

<sup>834</sup> Adică definiția care este mai puțin definiție.

<sup>835</sup> Există patru termeni, unii exprimă termenii definiți, ceilalți — termenii care definesc. Dacă *A* definește pe *a* mai bine decît *B* definește pe *b*, și dacă totuși *B* trece drept o definiție a lui *b*, cu atît mai mult *A* definește pe *a*.

<sup>836</sup> Situația este aceeași dacă termenii sînt comparați în același grad.

<sup>837</sup> De data aceasta sînt în prezență trei termeni, care nu pot da nici un rezultat valabil (o singură definiție a două subiecte, două definiții ale unui singur subiect). Nu există însă o singură definiție pentru lucruri deosebite și două definiții pentru același lucru.

<sup>838</sup> Locurile comune cele mai utile sînt acele care se referă la compararea termenilor de definit și a definițiilor lor.

<sup>839</sup> Importanța acestor definiții este mult mai redusă.



comune<sup>840</sup>, căci ele sînt cele mai puternice. Astfel, de exemplu, trebuie să pornim de la cazuri individuale și să cercetăm dacă definiția se aplică și la specii, deoarece specia este sinonimă cu indivizii<sup>841</sup>. Acest loc comun este indicat, cum s-a spus mai sus, și împotriva celor care apără teoria Ideilor<sup>842</sup>.

Mai mult, trebuie să luăm seama dacă întrebătorul a întrebuițat un cuvînt în sens metaforic sau dacă a enunțat despre un termen ceva, ca și cum el ar fi altul. Iar dacă cumva mai există un alt loc comun și puternic<sup>843</sup>, trebuie să-l aplicăm de asemenea.

## 5

*<Notă despre dificultățile de a stabili sau respinge o problemă>*

Că este mai greu de a stabili o definiție decît de a o respinge ne va arăta cercetarea care va urma<sup>844</sup>. Căci nu este ușor fie să găsim noi înșine, fie să le obținem de la alții, prin întrebări, propoziții de felul următor. Așa, de exemplu, propoziția că, din părțile cuprinse în definiție, una este genul, iar cealaltă este diferența, sau că genul și diferențele aparțin esenței subiectului. Fără aceste propoziții este imposibil să obținem o definiție prin raționament<sup>845</sup>. În adevăr, cînd se atribuie esenței unui lucru altceva, nu mai știm sigur dacă i se potrivește definiția dată sau o altă definiție, întrucît definiția este o vorbire care exprimă esența.

O altă dovadă că este mai ușor să respingem o găsim în cele ce urmează. Este mai ușor să tragem o singură con-

<sup>840</sup> „Cele mai comune” (μάλιστα κοινούς), adică acele cu cea mai largă aplicație. Deci termenul „comun” este legat de „loc” chiar de Aristotel.

<sup>841</sup> Definiția bună se aplică nu numai speciei, ci și tuturor indivizilor care cad sub aceeași specie. De aceea numele speciei și numele indivizilor sînt sinonime, nu omonime sau echivoce.

<sup>842</sup> Vezi cartea a VI-a, 10, nota 742.

<sup>843</sup> „Loc comun și puternic” (κοινός και ένεργός τόπος).

<sup>844</sup> Acest capitol formulează reguli generale pentru dialectică, adică pentru știința de a stabili și a respinge argumentele.

<sup>845</sup> Aristotel are în vedere definiția obținută prin raționament (silogism) de ordin „logic”, adică „dialectic”, nu de ordin demonstrativ, cum a arătat mai sus, în cap. 3, 153 a.

cluzie decât mai multe<sup>846</sup>. În adevăr, pentru respingerea unei definiții, este de ajuns de a ataca unul din punctele ei (căci, dacă am respins unul din puncte, oricare ar fi el, vom distruge definiția); dimpotrivă, pentru stabilirea definiției, trebuie să demonstrăm toate punctele cuprinse în definiție.

Mai departe, pentru stabilirea definiției, concluzia trebuie să fie universală, căci definiția trebuie să se aplice la tot ce privește numele respectiv. De asemenea, definiția  
154 b dată trebuie să fie convertibilă cu termenul definit, dacă vrem ca ea să fie proprie obiectului ei<sup>847</sup>. Dimpotrivă, pentru respingerea definiției, nu este necesar să facem o demonstrație universală. Este de ajuns să dovedim că definiția nu este valabilă pentru unul din lucrurile cuprinse sub același nume. Și chiar dacă ar trebui ca respingerea să se facă printr-o concluzie universală, nu este necesar, pentru a respinge definiția, să dovedim reciproca<sup>848</sup>. Pentru respingerea universală, este de ajuns să arătăm că definiția nu poate fi enunțată despre nimic care este cuprins sub același nume, dar nu este necesar să dovedim reciproca, adică să arătăm că numele nu este enunțat despre lucrurile cărora li se aplică definiția. — Dar chiar dacă definiția se aplică la tot ce este cuprins sub același nume, definiția este respinsă dacă ea nu se aplică numai la aceste lucruri<sup>849</sup>.

Tot așa se prezintă propriul și genul<sup>850</sup>, căci pentru amândoi este valabil că este mai ușor să respingem decât să stabilim. — Pentru propriul aceasta este evident din cele spuse înainte<sup>851</sup>. În adevăr, propriul este exprimat de cele mai multe ori printr-o combinație de cuvinte, așa încât respingerea se face prin atacarea unui singur

<sup>846</sup> Este mai ușor să dovedim un singur lucru decât mai multe.

<sup>847</sup> Definitul și definiția sînt convertibile, tocmai pentru că definiția se aplică la tot definitul, la toate lucrurile ce primesc același nume.

<sup>848</sup> La respingerea, chiar universală, nu este nevoie să dovedim reciproca, este destul să arătăm că definiția nu se aplică la nici un lucru care primește același nume.

<sup>849</sup> Pentru a stabili o definiție, nu este de ajuns a arăta că definiția se aplică la *tot* definitul, ci și că se aplică *numai* acestui definit (*soli definito*).

<sup>850</sup> S-a început prin a se cerceta ușurința mai mare de a respinge decât de a stabili la definiție; urmează expunerea aceleiași teme la propriu și la gen care sînt strîns legate de definiție, precum și unul de altul.

<sup>851</sup> În cartea a V-a, unde se tratează despre propriu.

termen, în timp ce, pentru stabilire, trebuie să dovedim toți termenii pe calea raționamentului. De altfel, aproape tot ce s-a spus despre definiție este valabil și despre propriu. Căci, la stabilirea unui propriu, trebuie să arătăm că el aparține la toate lucrurile care sînt cuprinse sub același cuvînt, în timp ce, la respingere, este de ajuns să arătăm că el nu aparține unui singur lucru, oricare ar fi acesta. Dar propriul este respins și dacă aparține tuturor lucrurilor cuprinse sub același nume, dar nu numai lor, așa cum s-a spus la definiție.

În ce privește genul, pentru stabilirea lui, o singură cale este necesară, anume aceea de a arăta că el aparține întregului subiect, în timp ce, pentru respingere, se deschid două căi : putem arăta că genul nu aparține nici unui lucru ce cade sub subiect sau că nu aparține unora din ele. În amîndouă cazurile, se anulează genul formulat la început. Tot așa, la stabilirea genului, nu este de ajuns de a arăta că el aparține lucrului, ci mai trebuie să arătăm că-i aparține ca gen. Dimpotrivă, la respingerea genului, este de ajuns să arătăm că el nu aparține unora din cazurile subiectului sau că nu aparține nici unui caz. — De aceea se pare că, precum în orice situație este mai ușor de a distruge decît de a construi, tot așa aci este mai ușor de a respinge decît de a stabili.

În ce privește accidentul, este mai ușor de a respinge decît de a stabili un accident universal, căci pentru a-l stabili, trebuie să arătăm că el aparține întregului subiect, în timp ce, pentru a-l respinge, este de ajuns să arătăm că el nu aparține nici unuia dintre lucrurile cuprinse în subiect. Dimpotrivă, un accident particular este mai ușor de stabilit decît de respins, căci, pentru stabilirea lui, este de ajuns să arătăm că el aparține unui caz, pentru respingerea lui însă trebuie să arătăm că nu aparține nici unui caz. 155 a

Este evident că din cele patru predicabile cea mai ușor de respins este definiția, căci în formarea ei intră numeroase date care sînt tot atîtea ocazii de atac. De asemenea, numărul mare de date face ca raționamentul să se constituie cu atît mai repede<sup>852</sup>. De aceea, se pare că eroarea se să-

<sup>852</sup> Este vorba de raționamentul de respingere : numărul de date la care el se aplică implică tot atîtea posibilități de eroare.

vîrșește mai ușor într-un număr mare de cazuri decît într-un număr mai mic. În afară de aceasta, o definiție poate fi atacată cu ajutorul celorlalte predicabile. Căci fie că pretinsa definiție nu este proprie obiectului, fie că termenul atribuit nu este genul, fie că vreunul din lucrurile cuprinse în definiție nu aparține subiectului definit, prin toate acestea definiția este răsturnată. În schimb, pentru atacarea celorlalte predicabile, nu ne putem servi nici de locurile comune ale definiției, nici de celelalte. În adevăr, numai locurile comune ale accidentului sînt comune tuturor predicabilelor, fiindcă fiecare din predicabile trebuie să aparțină subiectului, în timp ce genul poate să nu-i aparțină ca propriu, fără ca prin aceasta să fie distrus. De asemenea, nu este necesar ca propriul să aparțină subiectului ca gen, sau accidentul să aparțină ca gen sau propriu, ci este de ajuns numai să-i aparțină. Prin urmare, nu este posibil să întrebuițăm argumentele unui predicabil împotriva celorlalte, afară de cazul definiției.

Se vede deci că definiția, dintre toate predicabilele, este cea mai ușor de respins și cea mai greu de stabilit. Căci mai întîi trebuie să dovedim printr-un raționament tot ceea ce ține de celelalte predicabile (anume, că toate atributele enumerate aparțin subiectului, că termenul formulat este adevăratul gen, și că pretinsa definiție este proprie), în al doilea rînd, că definiția exprimă exact esența lucrului. Și toate acestea trebuie să fie bine făcute.

Dintre toate celelalte predicabile, propriul stă cel mai aproape de definiție. El este cel mai ușor de respins, fiindcă de obicei este format din mai multe cuvinte, dar și cel mai greu de stabilit, fiindcă în acest scop trebuie să admitem și să demonstrăm multe date, iar pe deasupra trebuie să dovedim că el aparține numai lucrului în discuție și că este convertibil cu lucrul al cărui propriu este.

Cel mai ușor de stabilit este accidentul<sup>853</sup>. Căci la celelalte predicabile trebuie să arătăm nu numai că ele aparțin subiectului, ci și că îi aparțin într-un anumit fel. La accident este de ajuns să arătăm numai că îi aparține subiectului. Dimpotrivă, accidentul este cel mai greu de respins,

<sup>853</sup> „Accidental” are alt regim dialectic: este cel mai ușor de stabilit și cel mai greu de respins, în timp ce celelalte predicabile sînt cel mai ușor de respins și cel mai greu de stabilit.

fiindcă el conține cele mai puține date. Căci el nu susține altceva decît că aparține subiectului, dar nu ne spune nimic asupra felului de a aparține. Prin urmare, celelalte predicabile pot fi respinse în două feluri, arătînd fie că termenul nu aparține subiectului, fie că nu-i aparține într-un anumit fel, în timp ce accidentul este respins, arătînd numai că el nu aparține subiectului.

Astfel am enumerat aproape complet toate locurile comune care ne ajută să argumentăm în orice problemă<sup>854</sup>.

---

<sup>854</sup> Fraza arată că teoria dialecticii, a argumentării pro și contra cu ajutorul locurilor comune asupra celor patru predicabile s-a terminat. Ultimul capitol a rezumat rezultatul cărților VI – VII.

## &lt;Despre practica dialecticii și practica în dialectică&gt;

## 1

## &lt;Cum se pun întrebările și ordinea acestora&gt;

155 b) După aceasta, trebuie să tratăm despre ordinea și metoda formulării întrebărilor. — Cînd vrem să formulăm o întrebare, trebuie mai întîi să găsim locul comun de unde pornește discuția; al doilea, să formulăm în noi înșine întrebările și să le așezăm într-o anumită ordine; în sfîrșit, în al treilea rînd, să le punem aceluia căruia li se adresează<sup>855</sup>.

Cîtă vreme este vorba de a găsi locul comun necesar, cercetarea este de competența atît a filozofului cît și a dialecticianului. Dimpotrivă, ordonarea și formularea întrebărilor constituie sarcina specială a dialecticianului, căci toate acestea se adresează unui respondent. În ce privește filozoful și cel ce studiază pentru sine însuși, lor le este indiferent dacă premisele raționamentului lor, chiar de ar fi adevărate sau cunoscute, nu sînt primite de respondent, fiindcă ele sînt înrudite cu întrebarea pusă la început și respondentul prevede consecințele pe care le va trage întrebătorul. Mai degrabă filozoful se va strădui să

<sup>855</sup> Dialectica este arta de a întreba, de a pune probleme. De aceea, în această ultimă carte, Aristotel cercetează „practica dialecticii”, adică: a) să punem problema, găsind locul comun în cadrul căruia se va dezvolta discuția; b) să înșirăm problemele (întrebările) în mintea noastră, adică nu numai să le formulăm explicit, ci și să le așezăm în ordinea cea mai potrivită pentru succesul discuției; c) să punem respondentului întrebările în ordinea fixată de întrebător. Cum vom vedea, în practica dialecticii, Aristotel nu ezită să pună stratagemile dialecticii alături de scopurile ei superioare, prin care dialecticianul este aproape de filozof în căutarea adevărului. În primul punct al practicii, filozoful și dialecticianul merg mîna în mîna.

pornească pe cât posibil de la axiomele cele mai cunoscute și cele mai apropiate de întrebare, fiindcă din acestea rezultă raționamentele științifice<sup>856</sup>.

S-a arătat mai înainte de unde trebuie să scoatem locurile comune ale argumentării<sup>857</sup>. De-acum ne vom ocupa de ordinea și metoda întrebărilor, după ce am arătat care sînt premisele, altele decît cele necesare, de la care trebuie să pornim. Numim premise necesare acele prin care se constituie un raționament<sup>858</sup>. Celelalte premise care sînt admise, în afară de acele, sînt de patru feluri, după cum sînt aplicate: fie pentru a obține, pe calea inducției, o premisă universală<sup>859</sup>, fie pentru a da greutate argumentării<sup>860</sup>, fie pentru a ascunde concluzia<sup>861</sup>, fie pentru a lămuri argumentarea. În afară de acestea nu trebuie să ne servim de nici o altă premisă, ci numai prin ele trebuie să multiplicăm și să formulăm întrebările. Cît despre premisele folosite pentru a ascunde concluzia, ele servesc numai pentru a întreține discuția. Dar, întrucît o astfel de

<sup>856</sup> De la începutul acestei cărți, Aristotel accentuează cu o exagerare care ne surprinde la autorul *Analiticilor* latura de stratagemă, bună numai pentru sofisti, în dauna muncii serioase și necesare a dialecticii, de care *Analitica* nu se poate lipsi. În timp ce filozoful năzuiește să dea la lumină legătura dintre premise și concluzie, dialecticianul caută să ascundă conexiunea dintre premise și concluzie. Aristotel recunoaște deci că filozoful și dialecticianul caută deopotrivă să găsească premisele care fundează o concluzie, cu toată diferența dintre premisele necesare ale filozofului și premisele probabile ale dialecticianului. Filozoful, omul de știință afirmă, susține propoziții, dialecticianul le cere pentru a fi discutate și a li se asigura probabilitatea.

<sup>857</sup> Sarcina comună a filozofului și dialecticianului a fost realizată de cercetarea locurilor comune (cărțile II—VII). Urmează analiza sarcinilor proprii dialecticianului.

<sup>858</sup> Inclusiv raționamentul (silogismul) inductiv. Dialectica nu exclude principial premisele necesare, dar interesul ei deosebit se raportează la celelalte premise, în afară de cele necesare. Acestea, cum se arată îndată, sînt de patru feluri.

<sup>859</sup> Dacă respondentul a acceptat mai multe cazuri, a acceptat și posibilitatea de a ajunge inductiv la o premisă universală.

<sup>860</sup> Respondentul poate primi un argument pentru greutatea ce i se recunoaște în discuție, deși în sine el nu posedă această greutate.

<sup>861</sup> O stratagemă generală în discuție (în dialectică) este ascunderea legăturii dintre premise și concluzie. Ea este utilizată deopotrivă de cei doi interlocutori, de cel ce întreabă (oponentul) și de cel ce răspunde (apărătorul). Procedul este nu numai permis, ci și necesar pentru a întreține discuția.

întreprindere<sup>862</sup> este îndreptată întotdeauna împotriva unui respondent, este o necesitate să ne servim de acest procedeu.

Nu trebuie să punem înainte, de-a dreptul, premisele necesare din care rezultă silogismul, ci trebuie să le luăm de cât mai departe posibil. Așa, de exemplu, dacă vrem să facem pe altul să admită că știința contrariilor este una, îi vom cere să admită aceasta nu despre contrarii, ci despre opuși. Căci dacă se admite aceasta, vom deduce că știința contrariilor este una, fiindcă contrarii sînt opuși. Dar dacă respondentul nu admite aceasta, trebuie să o stabilim pe calea inducției, formulînd propoziții despre contrarii particulari<sup>863</sup>. În adevăr, propozițiile necesare trebuie să fie admise sau prin raționament<sup>864</sup> sau prin inducție, sau unele prin inducție, altele prin raționament, dar propozițiile cele mai evidente trebuie să le formulăm nemijlocit. Căci, la depărtare de premise și prin inducție<sup>865</sup>, este totdeauna mai puțin ușor să distingem concluzia care urmează. Pe de altă parte, nimic nu ne oprește să formulăm nemijlocit premisele cerute, dacă nu ni le putem obține pe acea cale<sup>866</sup>. Celelalte premise arătate mai sus<sup>867</sup> trebuie să fie dobîndite în vederea premiselor necesare. Fiecare dintre ele va fi întrebuițată, după cum urmează.

Inducția trebuie să procedeze de la particular la universal și de la cunoscut la necunoscut, căci obiectele de percepție sînt mai ușor de cunoscut, fie pentru toți oamenii, fie pentru cei mai mulți. — Cînd vrem să ascundem concluzia, trebuie să obținem, prin prosilogisme, premisele cu ajutorul cărora vom dovedi propoziția originală, și anume prin cât mai multe premise. Vom izbuti aceasta, dacă vom dovedi prin raționament nu numai premisele necesare, ci

<sup>862</sup> Discuția, argumentarea contradictorie, dialectica.

<sup>863</sup> Pînă aci, procedeu ascunderii legăturii dintre premise și concluzie nu are nimic condamnabil, dimpotrivă este un procedeu care face argumentarea mai convingătoare. Ceea ce s-a acceptat pentru universal nu poate fi respins pentru particular.

<sup>864</sup> Adică prin silogisme, căci, oricum, și inducția este un raționament, este o discursivitate.

<sup>865</sup> Dacă premisele sînt ceva mai departe de concluzie, ca în cazul contrariilor și opușilor, și dacă ne servim de inducție (admiterea unor cazuri particulare), concluzia universală nu poate fi găsită ușor.

<sup>866</sup> Prin raționament (silogism) și inducție.

<sup>867</sup> Celelalte premise sînt premisele lipsite de necesitate.



și unele premise ajutătoare care ne-ar fi de folos. În afară de aceasta, nu trebuie să enunțăm concluziile prosilogismelor, ci trebuie să le tragem mai târziu, fiecare la rîndul ei. Căci numai în acest chip vom ține pe cel ce răspunde cît mai departe de teza originară.

În genere, cînd vrem să ascundem gîndul nostru, trebuie să procedăm în așa fel încît, după ce s-a desfășurat întreaga interogare și chiar a fost formulată concluzia, interlocutorul să caute încă „pentru ce este așa”<sup>868</sup>. Vom atinge acest scop mai ales pe calea arătată mai înainte. Căci, dacă dăm la lumină numai ultima concluzie<sup>869</sup>, respondentul nu știe cum a fost obținută, fiindcă el nu a prevăzut din ce premise rezultă ea, întrucît și silogismele precedente nu au fost prezentate unul cîte unul. Această prezentare este încă mai redusă la silogismul concluziei<sup>870</sup>, fiindcă prin el am formulat nu premisele<sup>871</sup> lui, ci principiile din care rezultă aceste premise<sup>872</sup>.

Este, de asemenea, recomandabil<sup>873</sup> să nu ordonăm în continuitate premisele<sup>874</sup> din care rezultă silogismele, ci să așezăm cînd una care duce la o concluzie, cînd cealaltă care duce la altă concluzie. Căci, dacă înșirăm una după alta premisele fiecărei concluzii, concluzia care rezultă din ele va fi întrevăzută dinainte<sup>875</sup>.

Mai trebuie, de asemenea, acolo unde se poate, să facem acceptabilă premisa universală cu ajutorul unei definiții, care nu se referă la lucrurile date, ci la cele înrudite ca sens. Căci respondentul se înșală, cînd a acordat definiția termenului înrudit, crezînd că nu a admis premisa universală. Să luăm, de exemplu, cazul în care vrem să se admită că „omul mînios” dorește să se răzbune din cauza disprețului ce i se

<sup>868</sup> Interlocutorul, care este cel ce răspunde, nu vede încă legătura dintre premise și concluzie.

<sup>869</sup> Concluzia finală, nu și concluziile prosilogismelor. Astfel concluzia ultimă este și concluzia principală.

<sup>870</sup> În această ultimă carte concluzia este numită *συμπέρασμα*.

<sup>871</sup> Premisa (propoziție) este desemnată aci prin termenul grec de *λήμμα*, care înseamnă și o temă de dezvoltat. De asemenea, premisa (propoziție) semnifică și termenul de *ἀξιωμα*.

<sup>872</sup> Aristotel va stăruia asupra stratagemelor permise și chiar nepermise în discuție pentru a face să triumfe concluzia întrebătorului.

<sup>873</sup> Pentru a ascunde gîndul.

<sup>874</sup> Premise = *ἀξιιώματα*.

<sup>875</sup> De respondent.

arată și în care se admite că *mînia* este dorința de a se răzbuna din cauza disprețului arătat. Este evident că, o dată admisă această definiție, se ajunge la propoziția universală căutată<sup>876</sup>. Dimpotrivă, dacă se formulează premise referitoare la termenii înșiși, se va întîmpla, adeseori, ca respondentul să contrazică aceste premise, fiindcă el va găsi mai ușor obiecții. Astfel, în cazul dat, se va obiecta că omul mînios nu dorește totdeauna răzbunare, căci sîntem mîniosi și pe părinții noștri, și totuși nu dorim să ne răzbunăm pe ei. Dar această obiecție nu este întemeiată, căci, față de anumite persoane, este suficient, drept răzbunare, să le producem o supărare sau să-i facem să regrete purtarea lor. Totuși, obiecția are oarecare îndreptățire, așa încît propoziția formulată este respinsă nu fără temeii. În schimb, la simpla definiție a mîniei nu este tot așa de ușor de a-i găsi o obiecție.

De altminteri, trebuie să formulăm propozițiile ca și cum nu ar fi vorba de ele însele, ci de altceva. Căci respondentul se păzește de orice fel de concesii care ar putea să servească tezei.—În genere vorbind, trebuie să rămîină în umbră, pe cît posibil, intenția noastră: vrem oare să facem să fie acceptată propoziția formulată sau opusa ei? Cînd rămîne în umbră ceea ce este folositor discuției, respondentul este mai dispus să exprime opinia sa.

Mai departe, să încercăm să obținem concesiile de la respondent, punîndu-i întrebări pe baza asemănărilor. În acest fel, interogarea este, pe de o parte, mai convingătoare, pe de altă parte, propoziția universală, din care rezultă concluzia voită, rămîne mai bine ascunsă. Așa, de exemplu, putem face să se admită că, întocmai cum știința și ignoranța contrariilor este aceeași, tot așa percepția contrariilor este aceeași, precum și reciproca: fiindcă percepția contrariilor este aceeași, și știința contrariilor este aceeași. Acest procedeu se aseamănă cu inducția, nu este însă identic cu ea. Căci, la inducție, universalul este scos din particular, în timp ce la asemănare nu obținem universalul în care se cuprind toți termenii asemănători<sup>877</sup>.

<sup>876</sup> „Mînie” și „om mînios” sînt termeni înrudiți, fiindcă intră în aceeași „serie” (συστοιχία).

<sup>877</sup> În inducție, ajungem la propoziția universală prin adunarea de cazuri particulare care cad sub acea propoziție; în procedeu asemănării,

Uneori, trebuie să ne facem nouă înșine obiecții, căci respondenții nu sînt bănuitori față de un întrebător care pare că procedează cinstit în discuție. — Este util, de asemenea, de a adăuga : „cutare sau cutare opinie este în genere primită”, căci respondenții se tem să atace o opinie în genere primită, dacă nu dispun de contraargumente. Totodată, ei se tem de a slăbi o astfel de opinie și pentru motivul că și ei recurg la ele.

Pe de altă parte, este avantajos de a nu arăta prea mult zel în susținerea unui argument, oricîtă greutate ar avea el. Căci un întrebător prea zelos provoacă o rezistență mai mare. — De asemenea, să formulăm premisa noastră sub forma unei comparații, căci ceea ce este susținut de dragul altuia și nu este propriul său scop este mai ușor de primit.

Mai departe, nu trebuie să enunțăm de-a dreptul propoziția pe care vrem s-o asigurăm, ci pe cea a cărei consecință necesară este propoziția noastră. Căci se admite mai ușor o astfel de propoziție, fiindcă nu se vede lămurit care este consecința ei, dar, o dată admisă, vom avea necesar și consecința ei.

Tot așa, trebuie să cerem abia la sfîrșit ceea ce vrem să fie admis în primul rînd. Căci respondentul este înclinat să respingă mai dîrz primele întrebări, pe temeiul convingerii că cei mai mulți întrebători formulează la început lucrurile care îi preocupă mai mult. Pe de altă parte, față de unii respondenți este mai bine să ne asigurăm tocmai de aceste propoziții în primul rînd, căci oamenii pretențioși admit mai degrabă primele propoziții (firește, dacă consecința lor nu este pe deplin evidentă), în timp ce către sfîrșit devin dificili. La fel trebuie să ne comportăm față de cei care se cred subtili în discuții. Aceștia, după ce au făcut concesii la început, spre sfîrșit recurg la chițibușării, prin care tind să arate că concluzia nu decurge din concesiile făcute. Ei fac concesii așa de repede, fiind încrezători în abilitatea lor și din convingerea că nu li se va întîmpla nici o înfrîngere.

În sfîrșit, este indicat să prelungim argumentarea, intercalînd lucruri fără semnificație pentru discuție, așa cum 157 a

---

propoziția universală pe care o căutăm este sprijinită pe altă propoziție universală, asemănătoare cu prima, dar care nu se subordonează ei.

fac pseudografii<sup>878</sup>. Căci, dacă îngrămădim multe considerații nu se mai știe unde se află eroarea. De aceea, uneori întrebătorii nu observă că se mișcă într-o confuzie de lucruri, care, dacă ar fi fost formulate separat, nu ar fi fost admise.

Așadar, când este vorba să ascundem cursul argumentării noastre, trebuie să ne servim de mijloacele arătate mai sus. Pentru împodobirea expunerii însă trebuie să ne folosim de inducție și de discriminarea lucrurilor înrudite de aproape. Știm bine ce este inducția. Dar discriminăm, când, de exemplu, spunem că cutare știință este superioară alteia sau fiindcă este mai exactă, sau fiindcă obiectul ei e mai valoros<sup>879</sup>; sau când spunem că științele se împart în: teoretice, practice, poetice<sup>880</sup>. Aceste deosebiri adaugă o podoabă la discuție, dar ele nu trebuie să fie făcute în vederea concluziei.

Pentru claritatea discuției, trebuie să producem exemple și comparații, și anume exemple potrivite chestiunii și scoase din lucruri cunoscute, așa cum face Homer, nu Choerilos<sup>881</sup>. Căci numai așa propoziția devine mai lămurită.

## 2

*<Despre ordonarea întrebărilor -- urmare. Inducție și silogism>*

În dialectică, trebuie să ne folosim de raționament mai mult față de dialecticieni decât față de mulțime; în schimb, față de mulțime, ne vom folosi de inducție<sup>882</sup>. Despre aceasta s-a tratat mai înainte.

<sup>878</sup> Pseudografii sînt cei ce desenează false figuri, adică trag linii care pot induce în eroare în ce privește figura intenționată. Pseudografia are și un sens mai general: raționarea greșită în geometrie.

<sup>879</sup> La începutul tratatului *Despre suflet*, Aristotel deosebește științele, după cum sînt superioare prin exactitatea lor sau prin valoarea obiectului lor, sau prin combinarea acestor două aspecte.

<sup>880</sup> Clasificația aceasta este mai importantă, fiindcă are drept criteriu caracterele intrinsece ale obiectelor, nu valoarea lor. Vezi aceeași clasificare mai înainte, cartea a VI-a, 6, 145 a.

<sup>881</sup> Choerilos din Samos, contemporan cu Euripide, a compus o epopee avînd ca temă victoria grecilor asupra perșilor. Este citat printre alii în *Retorica* III, 14. Dar în contrast cu Homer, reiese și mai mult mediocritatea acestui poet.

<sup>882</sup> Dialectica se folosește de silogism, ca și de inducție. Silogismul este mai concludent, are mai multă forță probatorie, în timp ce inducția este mai accesibilă oricui. Vezi aci cartea I, 12.

În anumite cazuri, este posibil să punem întrebarea într-o formă universală cu ajutorul inducției, în alte cazuri, acest lucru nu este ușor, fiindcă nu dispunem de un nume comun pentru orice asemănare<sup>883</sup>. În astfel de cazuri, când trebuie totuși să obținem un universal, recurgem la formula „și în toate cazurile de felul acesta”. Dar tocmai ceea ce este mai greu este să arătăm care din cazurile date sînt „de felul acesta” și care nu sînt. În adevăr, adeseori, ne înșelăm în discuții, întrucît unii consideră ca asemănătoare lucrurile care nu se aseamănă, iar alții consideră ca neasemănătoare lucrurile care se aseamănă. De aceea, trebuie să căutăm să făurim noi înșine un nume<sup>884</sup> pentru lucrurile „de felul” în discuție, pentru ca nici respondentul să nu pună la îndoială că lucrul propus este asemănător, nici întrebătorul să nu insinueze o falsă asemănare, întrucît multe lucruri care nu au nici o asemănare par totuși că au.

Cînd, deși s-a făcut o inducție pe temeiul multor cazuri, respondentul nu acceptă valoarea universală a propoziției, atunci sîntem îndreptățiți să-i cerem o obiecție. Căci, dacă noi nu am spus în care cazuri este de felul acesta, nu sîntem îndreptățiți să cerem respondentului să ne spună în care cazuri nu este așa<sup>885</sup>. Căci, întii, trebuie să facem inducția, și abia după aceea putem cere o obiecție.

Mai departe, trebuie să cerem ca obiecțiile să nu se atingă de subiectul în discuție, afară numai dacă el nu este unic în felul lui, așa cum diada este singurul număr prim printre numerele cu soț. Căci acel care aduce o obiecție trebuie să 157 b o îndrepte spre un alt lucru, altminteri el va trebui să declare că subiectul în discuție este unic în felul acesta<sup>886</sup>. Unii ridică obiecții împotriva universalității unei propoziții, îndreptînd obiecția nu asupra subiectului dat, ci asupra unui

<sup>883</sup> Inducția este mai ușurată dacă există un nume comun pentru toate cazurile asemănătoare, deci pentru universalul care le îmbrățișează.

<sup>884</sup> Aristotel recomandă să se făurească un nume pentru noțiuni încă fără denumire, cum se întîmplă mai ales la relații. El însuși nu a ezitat niciodată de a se servi de acest procedeu, creînd astfel o terminologie științifică adoptată de posteritate.

<sup>885</sup> Propoziția universală obținută inductiv poate fi răsturnată numai prin cîteva cazuri particulare.

<sup>886</sup> Obiecția recurge la alt subiect decît acel în discuție, afară numai dacă el este unic în felul său. Diada este singurul număr cu soț care este prim, celelalte numere cu soț se împart în alte numere.

omonim al lui ; așa, de exemplu, ei susțin că cineva poate avea o culoare, un picior, o mână care nu este a sa (fiindcă un pictor poate avea o culoare care nu este a sa, iar un bucătar poate avea un picior care nu este al său<sup>887</sup>). În asemenea cazuri, trebuie să facem mai întâi deosebirea, și apoi să punem întrebarea. Căci atîta timp cît omonimia rămîne ascunsă, obiecția adusă propoziției formulate pare a fi îndreptățită.

Dimpotrivă, dacă obiecția, îndreptată nu asupra omonimului, ci asupra subiectului însuși, este de natură să împiedice punerea întrebării, atunci întrebătorul trebuie să renunțe la partea lovită de obiecție și să susțină restul, dîndu-i o formulă universală, pînă ce se ajunge la o premisă utilizabilă. Să luăm ca ilustrare cazul „uitării” și a lui „a fi uitat”<sup>888</sup>. În adevăr, se recunoaște că acel care a pierdut știința a uitat ceea ce a știut, fiindcă, se obiectează, dacă lucrul s-a schimbat în contrarul său, el a pierdut știința despre el, dar nu a uitat. În acest caz, trebuie să susținem restul, după ce am părăsit partea lovită de obiecție ; trebuie să spunem, de exemplu, că dacă, deși lucrul persistă, am pierdut știința despre el, atunci l-am uitat<sup>889</sup>.

Tot așa, vom riposta celor care aduc o obiecție propoziției că un rău mai mare este opus unui bine mai mare. Ei susțin că sănătății, care este un bine mai mic decît vigoarea corporală, i se opune un rău mai mare, deoarece boala este un rău mai mare decît slăbiciunea corporală. Trebuie să părăsim și aci ceea ce a fost lovit de obiecție, căci, o dată părăsită această parte, respondentul va accepta mai ușor restul, anume, potrivit exemplului dat, că un rău mai mare este opus unui bine mai mare, afară numai dacă binele nu este legat de un alt bine, așa cum vigoarea corporală este legată de sănătate.

<sup>887</sup> Pictorul (ζωγράφος) poate avea o culoare ce nu-i aparține, iar bucătarul (μάγειρος) poate prepara un picior care nu este al său. Exemplul vizează omonimia, care se cere cercetată în diferitele ei accepții. Omonimia vizată este a termenului posesiv „al său” aplicat la culoare, mână, picior.

<sup>888</sup> Exemplul a fost întrebuițat înainte în cartea a VII-a, 3 și mai ales în *Analitica secundă* I, 6, 74 b.

<sup>889</sup> Pierderea științei este pierderea memoriei numai sub rezerva că obiectul nu s-a schimbat între timp. Dacă s-a schimbat, atunci am pierdut știința, dar nu memoria faptului.

Trebuie să procedăm așa nu numai cînd respondentul a adus obiecții, ci și atunci cînd, fără a obiecta, el refuză să admită propoziția în discuție, fiindcă prevede o obiecție asemănătoare<sup>890</sup>. Căci, o dată părăsită partea lovită de obiecție, respondentul va fi nevoit să accepte propoziția inițială, fiindcă nu poate să prevadă în rest vreo parte care să nu fie adevărată. Dar, dacă el nu face concesiă, atunci cînd i se va cere o obiecție, nu va fi în stare să facă vreuna. De acest gen sînt propozițiile jumătate adevărate, jumătate false. La astfel de propoziții este posibil să părăsim o parte, pentru a face restul adevărat. — Dar, dacă verificăm o propoziție în multe cazuri, iar respondentul nu face nici o obiecție, trebuie să-i pretindem să o admită. Căci, în dialectică, este valabilă premisa care s-a verificat în multe cazuri și împotriva căreia nu s-a adus nici o obiecție.

Cînd este posibil să obținem silogistic aceeași concluzie, fie fără reducere la absurd, fie prin reducere la absurd, atunci, dacă demonstrăm și nu discutăm dialectic<sup>891</sup>, este totuna dacă raționăm cu sau fără reducere la absurd. Dar, dacă discutăm dialectic cu cineva, nu trebuie să aplicăm raționamentul prin reducere la absurd, căci respondentul nu poate contesta concluzia obținută fără reducere la absurd. Dimpotrivă, cînd s-a obținut concluzia prin reducere la absurd, dacă falsitatea nu este prea evidentă, respondentul 158 poate respinge imposibilitatea<sup>892</sup>, și astfel întrebătorii nu-și ating ținta.

Trebuie să susținem toate propozițiile care sînt adevărate în multe cazuri, în felul arătat<sup>893</sup> și împotriva cărora nu se poate aduce vreo obiecție, fie în chip absolut, fie cel

<sup>890</sup> Chiar dacă respondentul nu a adus încă o obiecție, prevăzînd însă obiecția lui, pe temeiul unei restricții, cum am văzut mai sus, vom părăsi partea vulnerabilă.

<sup>891</sup> Dacă nu recurgem la dialectică, ci la apodictică (demonstrație), cum s-a arătat în *Analitica secundă*, este totuna dacă demonstrația se face direct sau indirect, prin reducere la absurd. Despre demonstrația prin reducere la absurd sau imposibil să se vadă *Analitica primă* I, 23, 44; II, 12, 14.

<sup>892</sup> În domeniul dialectic, în sfera probabilului, demonstrația prin reducere la imposibil, de obicei, nu este convingătoare.

<sup>893</sup> „Felul arătat” înseamnă: este adevărată propoziția care a fost verificată în cele mai multe cazuri, împotriva căreia nu s-a adus nici o obiecție, împotriva căreia s-a adus o obiecție neconvingătoare. Pe scurt, este dialectic adevărată orice propoziție obținută inductiv.

puțin rămânând la suprafață. În adevăr, dacă respondentul nu poate vedea în ce cazuri nu este așa cum s-a spus, atunci el acceptă propoziția ca adevărată.

Concluzia nu trebuie să fie formulată ca întrebare. Altminteri, dacă respondentul contestă întrebarea, se pare că nu s-a făcut un raționament<sup>894</sup>. Căci adeseori, chiar dacă concluzia nu a fost formulată ca întrebare, ci a fost prezentată ca o consecință a celor de dinainte, respondenții o contestă, și procedînd așa, ei nu par a fi respinși în ochii celor care nu văd că ea este consecința datelor admise<sup>895</sup>.

Așadar, cînd, fără a spune că este o consecință, o formulăm ca întrebare, iar respondentul dă un răspuns negativ, se pare că nu s-a făcut de loc un raționament.

Nu orice propoziție universală pare a fi totdeauna o propoziție dialectică<sup>896</sup>, de exemplu : „ce este omul?” sau „în cîte sensuri este luat binele?”. Propoziția dialectică este aceea la care se poate răspunde printr-un *da* sau *nu*, ceea ce nu este cazul cu propozițiile citate mai sus. De aceea întrebările de felul acela nu sînt dialectice, dacă nu s-au introdus în formularea lor deosebiri și opoziții, de exemplu : „binele este luat în cutare sens sau în cutare alt sens?”. Căci la astfel de întrebări este ușor de răspuns afirmativ sau negativ. De aceea, așa trebuie să încercăm a formula propoziții de felul arătat. Este poate tot așa de îndreptățit de a întreba pe respondent „în cîte sensuri este luat binele?”, cînd întrebătorul a făcut el însuși deosebiri și opoziții, dar respondentul nu vrea în nici un chip să le admită.

Acel care multă vreme se limitează la o singură întrebare este un rău întrebător. Dacă el procedează așa cu un respondent care a răspuns o dată la întrebare, este clar că el sau pune mai multe întrebări diferite sau pune de mai multe ori aceeași întrebare. În acest caz, discuția sau este o flecăreală sau nu este un raționament, căci silogismul se formează

<sup>894</sup> Concluzia rezultă totdeauna, cu necesitate, din premise, și de aceea nu poate fi pusă sub semnul întrebării, ca propoziție contestabilă.

<sup>895</sup> Chiar dacă o propoziție este concluzia necesară a unor premise, ea poate fi contestată, și contestarea nu este respinsă dacă nu se știe că propoziția este o concluzie silogistică, deci dacă nu se știe că s-a făcut un raționament.

<sup>896</sup> Despre propoziția dialectică, să se vadă în opera de față cartea I, 10 și în *Despre interpretare* 11, 20 b.



din puține premise. Dacă, pe de altă parte, se procedează așa fiindcă respondentul nu răspunde, este o greșeală dacă nu este pus la locul lui, sau nu se întrerupe discuția cu el.

## 3

<Despre ușurința sau dificultatea unor argumente dialectice>

Există ipoteze care sînt greu de atacat și ușor de apărat ; astfel sînt lucrurile de natură prime și ultime. În adevăr, lucrurile prime au nevoie de definiție, în schimb lucrurile ultime sînt derivate, dacă dovada se face continuu de la început pînă la sfîrșit, cu ajutorul multor premise mijlocitoare. În caz contrar, orice argumentare trebuie să apară sofistică, fiindcă nu putem demonstra nimic dacă nu pornim de la principiile proprii ale lucrului și dacă nu progresăm fără întrerupere pînă la ultimele concluzii<sup>897</sup>. În ce privește definirea principiilor, respondenții nu se gîndesc să o facă și nici nu dau ascultare întrebătorului, cînd acesta definește. Cînd însă nu vedem clar despre ce este vorba propriu-zis, nu este ușor să atacăm propoziția dată ; aceasta este adevărat mai ales pentru principii. Căci toate celelalte propoziții se demonstrează cu ajutorul principiilor, în timp ce principiile nu au nevoie de alți termeni. Orice principiu trebuie să fie cunoscut prin definiție.

158 b

Propozițiile cele mai apropiate de principii sînt, de asemenea, greu de atacat. Căci nu putem găsi multe argumente împotriva lor, deoarece există pușini termeni între propoziții și principii, și totuși prin acești pușini termeni medii trebuie să demonstrăm ceea ce urmează. — Dar, din toate definițiile, cele mai greu de atacat sînt tocmai acele care întrebunțează cuvinte cu privire la care nici măcar nu sîntem siguri, în primul rînd, dacă sînt luate într-un singur sens sau în mai multe, și în privința cărora, în plus, nu știm dacă sînt luate de către cel ce definește în sens propriu sau în sens

<sup>897</sup> În aceste fraze, Aristotel rezumă *Analitica secundă* I, 6–12.

metaforic<sup>898</sup>. Tocmai fiindcă aceste cuvinte sînt confuze, ele nu pot fi atacate, și fiindcă nu știm dacă confuzia rezultă din sensul metaforic, este imposibil de a le respinge.

În genere, la orice problemă greu de atacat trebuie să admitem: sau că este nevoie de o definiție, sau că este exprimată echivoc sau metaforic, sau că stă aproape de principii, sau, în sfîrșit, că nu știm de la prima vedere la care din aceste specii aparține dificultatea cazului de față. Căci, o dată conștienți de felul dificultății ridicate de problema dată, este de la sine înțeles că trebuie sau să definim, sau să facem distincții, sau să restabilim propozițiile mijlocitoare prin care dovedim concluziile finale<sup>899</sup>.

Dacă definiția nu a fost bine formulată, multe teze nu sînt ușor de discutat și de atacat; de exemplu, teza: un singur lucru are numai un contrar sau mai multe? Dar, dacă contrarul este definit cum trebuie, este ușor să ne dăm seama dacă un lucru poate sau nu să aibă un singur contrar sau mai multe. Și tot așa vom dispune în toate cazurile în care este nevoie de definiție. Se pare însă că și în matematică unele teoreme de geometrie nu sînt ușor de demonstrat din cauza lipsei definiției; de exemplu, teorema că dreapta care taie planul paralel la o latură<sup>900</sup> împarte deopotrivă linia și suprafața. Dar, dacă s-a formulat definiția, teorema devine de îndată evidentă, căci liniile și suprafețele suferă aceeași scădere. Aceasta este tocmai definiția „aceleiași proporții”<sup>901</sup>. Fără excepție, în această disciplină, principiile elementare sînt ușor de demonstrat, îndată ce s-au formulat definițiile (de exemplu, ale liniei și cercului). În afară de aceasta, argumentele aduse, în

<sup>898</sup> Sînt greu de respins propozițiile în care intră termenii echivoci sau metaforici. Absurditatea propoziției slăbește atacul.

<sup>899</sup> Aristotel rezumă în ce condiții o problemă este greu de atacat. Atacarea unei probleme pornește de la întrebător. Atacul cel mai greu este acela îndreptat spre primele principii sau ultimele concluzii. La primele principii, atacul se poate îndrepta spre definiția termenului celui mai înalt.

<sup>900</sup> Se subînțelege: „a unui paralelogram”.

<sup>901</sup> Dacă în paralelogramul  $ABCD$  ducem o secantă  $(EF)$  paralelă cu latura  $AB$ , suprafața paralelogramului, ca și latura  $AC$  și  $BD$ , deci celelalte laturi, afară de cele paralele secantei, vor fi împărțite „în aceeași proporție”: dacă secanta taie un sfert din latura  $AC$  (sau  $BD$ ), și suprafața este tăiată un sfert.

cazul principiilor, nu sînt multe, fiindcă intermediarii sînt puțini. Dimpotrivă, dacă nu sînt formulate definițiile principiilor, demonstrațiile sînt grele, dacă nu chiar imposibile. 150 a  
Cele constatate la noțiunile geometrice sînt valabile și în dialectică în ce privește principiile.

Așadar, nu trebuie să uităm că, ori de cîte ori discuția merge greu în jurul unei teze, cauza este totdeauna unul din defectele mai sus pomenite. Dar dacă se întîmplă ca discutarea unui postulat sau a unei premise<sup>902</sup> să fie mai grea decît discutarea tezei, este îndoielnic dacă trebuie să admitem sau nu astfel de postulate. Căci, dacă refuzăm să admitem postulatul și premisa, și vrem să le discutăm și pe ele, sarcina va fi mai grea decît era la început în simpla teză ; dar, dacă le admitem, vom întemeia credința noastră pe ceea ce este mai puțin de crezut. Deci, dacă nu vrem să facem problema mai grea, trebuie să admitem postulatul ; dar, dacă vrem să raționăm cu ajutorul unei premise mai cunoscute, este mai bine să-l refuzăm<sup>903</sup>. Sau, altfel spus, dacă dăm o bună învățătură, nu trebuie să admitem postulatul, afară numai dacă el este mai bine cunoscut decît concluzia ; dacă este însă vorba de un exercițiu dialectic, trebuie să-l admitem, pretinzîndu-i numai să aibă aparența de adevăr. Așadar, este evident că postulatele nu sînt formulate la fel de unul care pune numai întrebări, și de unul care predă serios o învățătură<sup>904</sup>.

<sup>902</sup> În text, ἀξιωμα (postulat) și πρότασις (premisă), amîndouă în sensul de propoziție cerută de respondent pentru a demonstra teza.

<sup>903</sup> Chestiunea este deci : trebuie să admitem respondentului postulate (premise) mai dificile decît teza (problema) dată ? Dacă nu admitem, îi impunem respondentului o demonstrație mai grea decît cea a tezei date, anume demonstrația postulatului sau premisei. Dacă le admitem respondentul va face o dovadă sprijinit pe propoziții mai dificile decît teza, ceea ce nu este logic. Soluția dificultății va fi dată mai jos, îndată.

<sup>904</sup> Soluția este distincția dintre învățătura predată (διδασκαλία) și învățătura însușită (μάθησις), distincție cu care Aristotel începe teoria demonstrației adevărului (*Analitica secundă* I, 1, începutul). În apodictică, postulatul trebuie să fie mai bine cunoscut decît concluzia ; în dialectică, unde ne mulțumim cu probabilul (ἐνδοξον) putem accepta postulatul dacă este probabil.

## 4

*<Sarcinile întrebătorului și ale respondentului>*

S-a explicat de ajuns pînă aici cum și în ce ordine trebuie să punem întrebările. În ce privește răspunsul, trebuie să fixăm mai întii care sînt sarcinile celui care vrea să răspundă bine în comparație cu sarcinile celui care vrea să întrebe bine<sup>905</sup>.

Sarcina întrebătorului este de a conduce discuția în așa chip încît să constrîngă pe respondent să admită absurdități sau paradoxe drept consecințe necesare ale tezei. Dimpotrivă, sarcina respondentului este de a face ca absurditățile și paradoxele să pară că vin nu de la el, ci de la teză. Căci, desigur, nu este aceeași greșeală de a lua ca punct de plecare o teză care nu trebuia admisă și de a nu ști să aperi cum trebuie teza o dată admisă<sup>906</sup>.

## 5

*<Introducere la o tehnică a discuțiilor ca exercițiu și examinare>*

Pînă acum cei ce discută pentru exercițiu și examinare<sup>907</sup> nu au fixat reguli determinate (căci nu urmăresc aceleași scopuri cei care predau o învățătură sau cei ce și-o însușesc, și cei ce se combat, și nici aceștia din urmă și cei ce discută pentru a cerceta ceva. Căci cel care își însușește o învățătură trebuie totdeauna să admită ceea ce i se pare adevărat, deoarece nimeni nu vrea să învețe ceva fals. Într-o competiție dialectică, scopul urmărit de întrebător este să trezească, cu orice preț, aparența că domină pe respondent, iar respondentul trebuie să pară că nu este dominat.

<sup>905</sup> Cel care întreabă este oponentul, atacatorul tezei sau răspunsului; cel care răspunde este apărătorul tezei sale.

<sup>906</sup> Apărătorul sau cel care răspunde este legat de întrebarea dialectică a oponentului. Firește, el alege una din alternative. Dar eroarea este mai mică dacă absurditățile rezultă din teză decît dacă rezultă din nedibăcia dialectică a defendentului, adică a celui care a răspuns, alegînd o anumită alternativă.

<sup>907</sup> Exercițiul (*γυμνασία*) și examinarea (*πείρα*) sînt două mari sarcini ale dialecticii. Ele au fost prea puțin cercetate pentru a se ajunge la regulile lor.

Pe de altă parte, în întrunirile dialectice, în care convorbirea nu este purtată în spirit de competiție, ci pentru examinare și cercetare, nu s-a fixat pînă acum nimic determinat în ce privește scopul pe care trebuie să-l urmărească respondentul și ce anume trebuie el să accepte sau să nu accepte pentru apărarea corectă sau necorectă a tezei sale)<sup>908</sup>. Așadar, deoarece, în ce privește această artă, nu ni s-a transmis nimic de la înaintași, vom încerca noi înșine să dezvoltăm unele considerații<sup>909</sup>.

Este necesar ca respondentul să facă față discuției, după ce a formulat o teză care este sau probabilă sau neprobabilă<sup>910</sup>, sau nici una, nici alta, și care este probabilă sau neprobabilă, fie în chip absolut, fie în chip relativ, anume, față de o persoană dată, față de însuși respondentul sau față de un altul<sup>911</sup>. De altfel, este indiferent în ce sens teza este probabilă sau neprobabilă. Căci drumul drept ce duce la răspuns, adică la admitere, sau la refuzarea a ceea ce s-a cerut, este totdeauna același în orice caz.

Așadar, dacă teza respondentului este neprobabilă, concluzia spre care se îndreaptă cel ce întreabă trebuie să fie probabilă; iar dacă teza respondentului este probabilă, concluzia întrebătorului trebuie să fie neprobabilă, căci concluzia pe care încearcă să o tragă totdeauna întrebătorul este opusă tezei formulate. Dar dacă ceea ce se susține nu este nici probabil, nici neprobabil, concluzia va fi de aceeași natură<sup>912</sup>.

Acum, fiindcă acel care raționează cum trebuie demonstrează concluzia propusă de el cu ajutorul unor premise

<sup>908</sup> În această lungă paranteză, Aristotel confruntă din nou sarcina demonstrației în predarea și însușirea științei, pe de o parte, și sarcina dialecticii, pe de altă parte. În cadrul dialecticii, sarcinile sînt multiple: în afară de exercițiu și de discuție în scopul competiției, o sarcină încă mai importantă pentru știința însăși este examinarea (πειρα) și cercetarea (σέψις). Această sarcină a dialecticii a fost aproape cu totul neglijată. Este meritul lui Aristotel de a-și fi asumat înfăptuirea ei.

<sup>909</sup> A se compara acest text cu sfîrșitul *Respingerilor sofistice*, unde, de asemenea, se relevă munca desfășurată de Aristotel în constituirea *Organonului*.

<sup>910</sup> Probabil = εὑδοξον; neprobabil = ἄδοξον.

<sup>911</sup> Probabilul și neprobabilul pot fi ca atare, fie în chip absolut, fie în chip relativ, adică față de o persoană sau alta.

<sup>912</sup> Adică va fi de natură neutrală sau cel puțin neprecisă față de probabil și neprobabil. Nu se știe încă de ce natură este.

mai probabile și mai cunoscute decât ea<sup>913</sup>, este evident că, dacă teza este absolut neprobabilă, respondentul nu trebuie să admită nici ceea ce este absolut neprobabil, nici ceea ce este, ce-i drept, probabil, dar mai puțin probabil decât concluzia<sup>914</sup>. Căci dacă teza respondentului este neprobabilă, concluzia întrebătorului va fi probabilă; în consecință, toate premisele de care se servește întrebătorul trebuie să fie probabile și mai probabile decât concluzia propusă, deoarece trebuie să conchidem mai puțin cunoscutul din mai cunoscut. Deci, dacă vreuna din întrebările puse nu este de acest tip, respondentul nu trebuie să o admită.

Dimpotrivă, dacă teza respondentului este absolut probabilă, este evident că concluzia întrebătorului va fi absolut neprobabilă<sup>915</sup>. Deci respondentul trebuie să admită tot ce este probabil, iar din cele care nu par adevărate trebuie să admită tot ceea ce este mai puțin neprobabil decât concluzia întrebătorului. În felul acesta, se va crede că discuția se desfășoară în condiții bune.

Tot așa va proceda respondentul dacă teza sa nu este nici probabilă, nici neprobabilă, căci și în acest caz trebuie să admitem tot ce este probabil, iar din ceea ce este neprobabil tot ce este mai puțin neprobabil decât concluzia<sup>916</sup>.

În acest chip, argumentele devin mai probabile.

Așadar<sup>917</sup>, dacă teza este absolut probabilă sau absolut neprobabilă, atunci trebuie să comparăm argumentele respondentului cu ceea ce este absolut probabil. Dar, dacă teza nu este nici absolut probabilă, nici absolut neprobabilă, ci este așa numai pentru respondent, atunci, pentru a apre-

<sup>913</sup> Este o convingere fundamentală a apodicticii (vezi *Analitica secundă* I, 6) că esența nu poate fi demonstrată ipotetic.

<sup>914</sup> Prima posibilitate: respondentul trebuie să apere o teză absolut neprobabilă. Pentru aceasta el nu admite nici ceea ce este absolut neprobabil, nici ceea ce este mai puțin probabil decât concluzia opusă tezei.

<sup>915</sup> A doua posibilitate: respondentul trebuie să apere o teză absolut probabilă.

<sup>916</sup> A treia posibilitate: respondentul trebuie să apere o teză care nu este nici probabilă, nici neprobabilă. În acest scop el va admite și propoziții probabile și propoziții neprobabile, dacă acestea din urmă sînt mai puțin neprobabile decât concluzia.

<sup>917</sup> Urmează o recapitulare a celor precedente, punînd accentul pe deosebirea dintre probabilitate absolută și neprobabilitate absolută, în sine, și probabilitate și neprobabilitate față de altul, relativă.

cia ce este probabil și ce nu este probabil, ca și pentru a admite și a refuza, respondentul trebuie să se raporteze la sine însuși.

Iar dacă respondentul apără opinia altuia, este evident că el trebuie să admită sau să refuze fiecare punct al ei, raportându-se la gândirea celui alt. De aceea, cei care susțin opiniile altora, de exemplu, că binele și răul sînt identice, cum spune Heraclit<sup>918</sup>, resping totuși opinia imposibilității contrariilor de a aparține, în același timp, aceluiași lucru, nu însă ca și cum ei înșiși nu ar crede că este așa, ci numai pentru că trebuie să se pronunțe așa, pe linia lui Heraclit<sup>919</sup>. La fel procedează toți cei care îmbrățișează reciproc tezele lor : fiecare se va strădui să gîndească cum ar fi făcut acel care a formulat teza.

## 6

*< Sarcina respondentului este determinată de natura întrebării :*

*a) de acceptabilitatea ei >*

Am văzut, așadar, ce scopuri trebuie să aibă respondentul, fie că teza sa este absolut probabilă, fie că este probabilă numai pentru un anumit întrebător.

Deoarece orice întrebare<sup>920</sup> trebuie să fie cu necesitate sau probabilă, sau neprobabilă, sau nici una, nici alta, deoarece orice întrebare trebuie sau să facă parte din discuție, sau să nu facă parte, atunci, dacă întrebarea este probabilă și nu face parte din discuție, respondentul trebuie să o admită și să declare că este probabilă. Dar, dacă nu este probabilă și nu face parte din discuție, trebuie, de asemenea, să o admită, dar cu mențiunea că nu este probabilă, pentru a nu da impresia de naivitate. Dacă însă face parte din discuție și este probabilă, trebuie să spunem că întrebarea este probabilă, dar că ea stă prea aproape de teza formulată la început și, de aceea, dacă o admitem,

<sup>918</sup> În Diels, fragm. 58, 102.

<sup>919</sup> Dacă, într-o discuție, ne-am instalat în punctul de vedere al altuia, fără să ne fi dat însă adeziunea intimă, trebuie să-l apărăm pînă la capăt.

<sup>920</sup> Urmează cercetarea întrebării sub două aspecte : a) este probabilă, neprobabilă, nici una, nici alta ; b) face parte sau nu face parte din discuție.

teza este ruinată. Dacă propoziția cerută de întrebător face parte din discuție, dar este prea neprobabilă, respondentul trebuie să spună că, admitînd această propoziție, concluzia căutată derivă din ea, dar trebuie să se adauge că propoziția formulată este prea naivă pentru a fi admisă.

Dacă propoziția nu este nici neprobabilă, nici probabilă, atunci, în cazul că nu face parte din discuție, trebuie să o admitem fără nici o rezervă; dar, dacă face parte din argumentare, respondentul trebuie să dea a înțelege că, o dată admisă, propoziția, adică teza de la început, este ruinată.

În acest chip, respondentul nu va fi găsit de loc vinovat de o eventuală neizbîndă, dacă a prevăzut consecințele oricărei admiteri și dacă întrebătorul este capabil să tragă o concluzie, fiindcă i s-au admis toate premisele care sînt mai probabile decît concluzia. Dimpotrivă, toți acei care încearcă să scoată o concluzie din premise mai neprobabile decît concluzia este evident că raționează incorect. De aceea nu trebuie să se acorde astfel de premise acelor care le cer<sup>921</sup>.

## 7

*<Sarcina respondentului este determinată de natura întrebării:  
b) de claritatea ei>*

Trebuie să întîmpinăm pe respondent cu aceeași metodă în cazurile în care propozițiile sînt confuze, adică au mai multe sensuri. Căci respondentului îi este îngăduit totdeauna, dacă nu a înțeles ceva, să spună: „nu înțeleg”, iar la o întrebare cu mai multe înțelesuri, el nu este constrîns să riposteze prin „da” sau „nu”. Atunci este evident, mai întîi, că dacă expresia întrebuițată nu este clară, respondentul nu trebuie să ezite a spune că nu înțelege, căci adeseori apar dificultăți numai fiindcă s-a răspuns la o întrebare care nu a fost clar formulată.

Dar, dacă întrebarea a fost bine înțeleasă, deși are mai multe sensuri, fie că este adevărată, fie că este falsă în toți termenii ei, trebuie să o admitem sau să o respingem în

<sup>921</sup> Se vede, din acest capitol, că sarcina respondentului este determinată, în primul rînd, de admisibilitatea întrebării. Capitolul următor va arăta că sarcina aceluiași este determinată de claritatea întrebării



chip absolut. Dar, dacă ea este parte falsă, parte adevărată, respondentul trebuie să menționeze că întrebarea are mai multe sensuri, și că într-un sens este adevărată și în alt sens este falsă. Căci, dacă această deosebire se face mai târziu, nu se știe dacă respondentul a văzut amfibolia<sup>922</sup> de la început.

Dar, dacă el n-a văzut de la început amfibolia și a admis propoziția într-unul din sensurile ei, trebuie să declare întrebătorului care a avut în vedere un alt sens: **mi-am dat asentimentul nu acestui sens, ci celui alt.** În adevăr, din moment ce mai multe sensuri sînt cuprinse în același cuvînt sau în aceeași definiție, amfibolia este ușoară.

Dacă întrebarea este clară și simplă trebuie să răspundem prin „da” sau „nu”<sup>923</sup>.

## 8

*<Sarcina respondentului este determinată de natura întrebării:*

*c) de importanța ei pentru argumentare*

Deoarece, într-un raționament, premisa este sau una din propozițiile din care rezultă nemijlocit raționamentul, sau una care este făcută pentru a ajunge la una din aceste propoziții (că o premisă este instituită în vederea altei propoziții, se constată în faptul că întrebarea a fost pusă despre mai multe lucruri asemănătoare, căci universalul este obținut de cele mai multe ori prin inducție sau prin similitudine), atunci respondentul poate admite toate propozițiile particulare, dacă ele sînt adevărate și probabile, dar împotriva unei propoziții universale trebuie să încercăm a aduce o obiecție<sup>924</sup>. Căci a întrerupe o argumentare fără o astfel

<sup>922</sup> Amfibolia este ambiguitatea sau neprecizia de sens a frazei, nu a termenului (vezi *Respingerile sofistice*, cap. 4, 165 b – 166 a).

<sup>923</sup> Ca și cel precedent, acest capitol se referă la discuții care au în vedere adevărul, fie și probabil.

<sup>924</sup> Uruînd a cerceta în acest capitol ponderea unei întrebări într-o discuție, Aristotel face legătura dintre întrebare și inducție. Inducția este o generalizare fundată pe cazuri particulare. Respondentul va accepta ușor cazurile particulare sau asemănătoare; obiecția, rezervele se referă la propoziția universală, la generalizare.

de obiecție<sup>925</sup> reală sau aparentă înseamnă a face dificultăți inutile<sup>926</sup>. Prin urmare, dacă nu admitem o propoziție universală, pentru care s-au pronunțat multe cazuri particulare, deși nu avem nici o obiecție împotriva ei, este evident că se fac dificultăți inutile. Vom cădea cu atât mai mult în acest păcat, dacă nu vom aduce un contraargument că propoziția este falsă. Dar nici acest contraargument nu este suficient pentru a nu cădea în păcat<sup>927</sup>. Căci noi ne lovim de multe argumente contrare opiniilor în genere acceptate, pe care cu greu le respingem, ca, de exemplu, opinia lui Zenon că mișcarea este imposibilă și că un stadiu nu poate fi străbătut<sup>928</sup>. Și totuși nu urmează de aci că nu trebuie să admitem contrarul acestor argumente<sup>929</sup>.

Așadar, dacă nu admitem propoziția întrebătorului, fără a aduce vreo obiecție sau vreun contraargument, este evident că se fac dificultăți artificiale. A face dificultăți artificiale înseamnă a da un răspuns care este împotriva regulilor arătate mai sus și care ruinează raționamentul<sup>930</sup>.

## 9

*<Regulile privitoare la teza respondentului: a-și face obiecții sieși și a nu admite teze blamabile>*

Înainte de a susține o teză sau o definiție, respondentul<sup>931</sup> trebuie să-și facă sieși, în gând, tot felul de obiecții. Căci este evident că sarcina lui este să facă față argumentelor

<sup>925</sup> Ca și Bacon mai târziu, realistul Aristotel admite că hotărâtoare împotriva generalizării inductive sînt „instanțele” („obiecțiile”) negative, excepția.

<sup>926</sup> „A întrerupe argumentarea”, adică a opri scoaterea unei concluzii, este o șicană, dacă nu s-au adus obiecții sau instanțe, fie și aparente, împotriva unei propoziții universale obținută inductiv.

<sup>927</sup> Sînt cazuri în care nu putem aduce argumente împotriva unei propoziții universale, cum este teoria lui Zenon eleatul, care neagă existența mișcării. Aristotel, care nu încetează să respingă teoria eleată a ființei una și imuabilă, s-a explicat cu ea și în *Fizica* VI, 2 și 9.

<sup>928</sup> Este unul din cele patru argumente ale lui Zenon împotriva mișcării.

<sup>929</sup> Chiar dacă nu putem respinge o opinie contrară concepției generale, nu înseamnă că trebuie să o admitem. Este poate destul să dovedim opinia contrară.

<sup>930</sup> Orice discuție, fără obiecții și contraargumente, este o șicană sofistcă.

<sup>931</sup> A-și face sieși obiecții este un exercițiu probabil al dialecticianului, îndeosebi al celui care răspunde și deci are sarcina apărării.

prin care întrebătorii resping propoziția formulată de el.

De asemenea, el va evita să îmbrățișeze o ipoteză neprobabilă. O ipoteză poate fi neprobabilă în două feluri : întâi, când din ea rezultă propoziții absurde, ca, de exemplu, propoziția că totul se mișcă sau că nimic nu se mișcă<sup>932</sup>, al doilea, când exprimă propoziții imorale, contrare conștiinței normale, ca, de exemplu, afirmația că plăcerea este binele și că este mai bine a face nedreptăți decît a suferi nedreptăți<sup>933</sup>. În adevăr, simțim repulsie față de cei care emit asemenea propoziții, fiindcă ne închipuim că ei le susțin, nu de dragul discuției, ci fiindcă le gîndesc cu convingere.

## 10

*< Despre corectarea falselor argumente. Patru feluri de obiecții pentru a împiedica formarea unui raționament >*

Toate raționamentele a căror concluzie este falsă pot fi corectate dacă înlăturăm punctul care întreține falsitatea. De altminteri, nu corectăm astfel de raționamente dacă înlăturăm oricare din punctele lor, chiar dacă ele conțin falsități. Căci un raționament poate avea mai multe erori. Să luăm, de exemplu, următoarele premise : „cel care este așezat scrie; Socrate este așezat”. Din aceste premise urmează că „Socrate scrie”. Dacă acum înlăturăm premisa „Socrate este așezat”, nu am realizat mare lucru pentru corectarea raționamentului. Se prea poate ca propoziția înlăturată să fie falsă, dar, propriu-zis, nu ea făcea falsitatea concluziei. În adevăr, dacă cineva este așezat, dar nu scrie, nu se aplică de fel procedeele de mai sus de a corecta raționamentul. Prin urmare, nu această propoziție<sup>934</sup> tre-

<sup>932</sup> „Totul se mișcă”, „totul curge” (Heraclit); „nimic nu se mișcă” (Parmenide).

<sup>933</sup> Propoziție susținută de sofistul Gorgias în dialogul platonice cu același nume.

<sup>934</sup> Premisa minoră, care este și ea falsă, dar nu hotărîtoare pentru falsitatea raționamentului.

buie să fie înlăturată, ci cealaltă, anume „cel care este așezat scrie”. Căci nu oricine este așezat scrie totdeauna.

Așadar, corectarea reală a raționamentului constă în înlăturarea propoziției în care se află eroarea; cunoaștem însă corectarea, dacă știm care este punctul slab al raționamentului, cum este cazul la figurile geometrice fals desenate<sup>935</sup>. Căci nu este de ajuns de a face obiecție, chiar dacă propoziția înlăturată prin această obiecție este falsă, ci mai trebuie să dovedim de ce este falsă<sup>936</sup>. Numai în acest chip putem să ne dăm bine seama dacă obiecția a fost făcută, prevăzând sau neprevăzând consecințele ei.

161 a Există patru feluri de a împiedica dobândirea unei concluzii: sau înlăturând propoziția în care rezidă eroarea; sau făcând o obiecție întrebătorului, căci, prin aceasta, chiar dacă raționamentul nu este corectat, întrebătorul nu poate argumenta mai departe<sup>937</sup>; sau, în al treilea rînd, făcând obiecții întrebărilor puse<sup>938</sup>, căci se poate întîmpla ca concluzia voită de întrebător să nu rezulte din întrebările puse, fiindcă întrebările nu au fost puse corect, în timp ce un adaos sau altul ar fi desăvîrșit raționamentul.

Așadar, cînd întrebătorul nu poate argumenta mai departe, obiecția se adresează celui care întreabă, dar cînd el poate argumenta mai departe, obiecția se adresează întrebărilor însele<sup>939</sup>. — Sau, în al patrulea rînd, obiecția cea mai rea este cea întemeiată pe timpul rezervat discuției, căci mulți fac obiecții a căror soluționare cere mai mult timp decît este rezervat discuției<sup>940</sup>.

<sup>935</sup> Vezi cartea a VIII-a, cap. 1, nota 878 despre „psendografi” și raționarea falsă în geometrie.

<sup>936</sup> Nu este destul de a arăta că punctul slab al raționamentului stă în premisa majoră, „cel care este așezat scrie” — falsă este în sine și premisa minoră („Socrate este așezat”) — ci trebuie să arătăm de ce este falsă.

<sup>937</sup> Obiecția, adică citarea unui caz contrar, chiar dacă pentru moment nu dezvăluie eroarea raționamentului, oprește argumentarea și deci agravarea falsității. Obiecția este totodată și în orice caz începutul cercetării.

<sup>938</sup> Obiecția precedentă privea pe întrebător (*instantia ad interrogantem*); a treia obiecție privește întrebarea însăși (*instantia ad interrogata*).

<sup>939</sup> Oprirea argumentării caracterizează obiecția adresată întrebătorului. Continuarea argumentării este proprie obiecției adresate întrebărilor.

<sup>940</sup> Obiecția cea mai slabă este cronometrarea discuției, cînd discutarea obiecțiilor cere un timp mai îndelungat.

Așadar, în patru feluri sînt aduse obiecțiile, dar, din acestea patru numai primul se prezintă ca o corectare a raționamentului, celelalte trei sînt numai mijloace de a-l ține pe loc și de a-l împiedica.

## 11

*<Despre erorile de argumentare și despre erorile întrebătorului>*

Critica unei argumentări privită în ea însăși și privită în forma în care sînt prezentate întrebările nu este una și aceeași<sup>941</sup>. Adeseori, întrebătorul este vinovat de defectele argumentării, fiindcă el refuză să admită propozițiile care ar putea servi unei bune respingeri a tezei sale. Căci nu este de ajuns voința unuia dintre interlocutori pentru a duce la bun sfîrșit sarcina lor comună<sup>942</sup>.

Uneori, este necesar să atacăm personal pe întrebător, nu teza sa, cînd întrebătorul se folosește cu rea-credință de tot ceea ce este contrar respondentului, căci, prin astfel de dificultăți fără rost, discuțiile, din dialectice, devin eristice.

De altminteri, deoarece argumentele de care este vorba sînt făcute în scopul exercitării și examinării, și nu în scopul însușirii învățăturii, este evident că se ajunge nu numai la concluzii adevărate, ci și la concluzii false, și nu se conchide totdeauna din premise adevărate, ci și din premise false. Căci, adeseori, cînd o propoziție adevărată este formulată, sîntem nevoiți, în discuție, să o distrugem și, drept urmărire, să ne folosim de premise false. Uneori și o propoziție falsă, o dată formulată, trebuie să fie ruinată prin propoziții

<sup>941</sup> Începutul acestui capitol sintetizează discuția de dinainte: obiecțiile aduse argumentării în conținutul ei se deosebesc de obiecțiile care privesc procedeele de care se servește în argumentare întrebătorul. Prima critică privește conținutul, a doua critică privește forma argumentării și persoana care argumentează.

<sup>942</sup> Aristotel observă just că discuția presupune buna-credință de a ajunge la o concluzie din partea celor doi interlocutori, nu numai a unuia. Discuția este o operă comună, la realizarea căreia trebuie să contribuie fiecare. Aristotel știe însă că există și o discuție eristică, în care scopul nu este adevărul, ci învingerea adversarului, chiar cu mijloace de o valoare dubioasă.

false. Căci se poate întâmpla ca un întrebător să creadă mai degrabă neadevărul decât adevărul. Prin urmare, dacă se argumentează pe temeiul principiilor ce i se par adevărate, el va fi mai ușor convins de adevăr și ajutat să nu cadă în eroare<sup>943</sup>.

Dar cel care vrea să schimbe corect opinia altuia trebuie să procedeze dialectic, nu eristic (după cum geometrii trebuie să raționeze în chip geometric), fie că concluzia este adevărată, fie falsă<sup>944</sup>. — Care sînt silogismele dialectice, am arătat mai înainte<sup>945</sup>.

Maxima că un rău tovarăș este acel care împiedică opera comună este evident valabilă și în discuție. Căci și în discuție există o sarcină comună, cu exceptarea celor care discută numai pentru a-și încerca puterile<sup>946</sup>. În adevăr, în acest caz, interlocutorii nu urmăresc același scop, fiindcă  
 161 b numai unul singur este învingător. De altfel, este indiferent dacă cel care împiedică opera comună este respondentul sau întrebătorul. Cine întreabă eristic este un dialectician tot așa de rău ca și acel care, răspunzînd, nu admite ceea ce îi pare adevărat sau nu vrea să înțeleagă ceea ce vrea să releve întrebătorul<sup>947</sup>. Din cele spuse reiese clar că nu tre-

<sup>943</sup> Acest pasaj ne arată cît de ușor pot fi amestecate cele două feluri de discuție, de dialectică: discuția în vederea găsirii în comun a adevărului și discuția care urmărește doborîrea adversarului chiar prin folosirea falsului. În discuțiile de exercițiu dialectic și de examinare a convingerilor, a adevărului este permis să recurgem la toate mijloacele și la sfertări extreme. Uneori, adevărul țîșnește din dezbateri care duc la extrem străduința de a valorifica propria convingere.

<sup>944</sup> Aristotel, chiar cînd recurge la procedee eristice, de disputare de draconul disputării cu final fericit, nu uită că disputa adevărată este dialectică și urmărește să „schimbe corect opinia altuia”.

<sup>945</sup> De la începutul *Topicii* (I, 1) s-a relevat că silogismul dialectic nu se deosebeste, în ce privește corectitudinea formală, de silogismul demonstrativ. Chiar cînd ne servim de premise false, ele sînt considerate de interlocutor ca fiind mai probabile decât ceea ce noi considerăm ca adevărat.

<sup>946</sup> Aristotel stăruie asupra maximei care trebuie să călăuzească pe dialectician: grija pentru opera comună a cercetării, a căutării adevărului. În discuția autentică nu există învingător și învins, dacă rezultatul discuției este triumful adevărului. Discuția are un scop comun care nu este victoria personală — întrucît victorios nu poate fi decât unul singur — ci căutarea și pășirea adevărului, care este spre folosul amîndurora.

<sup>947</sup> Este o regulă a discuției, acceptată tacit sau explicit, că nu trebuie să contestăm propozițiile probabile, împotriva cărora nu s-a adus nici o obiecție.

buie să criticăm în același fel și argumentul în el însuși și pe întrebător. Căci se prea poate ca argumentul să fie rău și totuși ca întrebătorul să poarte discuția împotriva respondentului cât mai bine posibil. Căci împotriva chițibușurilor nu este poate îngăduit să facem de îndată raționamentele, așa cum am dori, ci așa cum se poate.

Deoarece rămâne nehotărît când anume oamenii adoptă contrarii și când mențin ceea ce au stabilit la început (caci, adeseori, când își vorbesc lor înșiși, oamenii adoptă puncte de vedere contrare și admit lucruri, după ce le respinseseră înainte; de aceea, adeseori, când sînt întrebați, ei<sup>948</sup> admit și contrarii și ceea ce a fost stabilit la început); din această cauză argumentarea trebuie să dea greș. Urmează deci că vina o are respondentul, fiindcă nu admite unele lucruri și admite altele de cutare sau cutare fel. — Este așadar evident că nu trebuie să criticăm la fel pe întrebători și argumentele lor<sup>949</sup>.

Argumentul, privit în el însuși, poate fi supus la cinci feluri de critică<sup>950</sup>. În primul rînd, argumentul este criticabil<sup>951</sup> dacă, din întrebările puse, nu se scoate nici concluzia în chestiune, nici vreo altă concluzie, fiindcă premisele concluziei sînt false sau neprobabile, fie toate, fie cele mai multe, și dacă concluzia nu poate fi obținută corect prin eliminări, nici prin adaosuri, nici prin amîndouă<sup>952</sup>. În al doilea rînd, argumentul este criticabil, dacă raționamentul

<sup>948</sup> Se întîmplă ca cei care se întrebă ei înșiși sau care pun întrebări să nu fie conștienți că susțin vederi contrarii, care fac ca argumentarea să nu dea rezultate.

<sup>949</sup> Cel ce întreabă este diriguitorul discuției și cel care atacă. Dar nu numai asupra lui cade răspunderea unei discuții fără rezultat satisfăcător. Cel care răspunde are partea sa de vină.

<sup>950</sup> Aristotel începe să cerceteze erorile inerente argumentului însuși, deși nici persoana întrebătorului nu rămîne cu totul străină de viciul argumentării. Critică = ἐπιτιμησις.

<sup>951</sup> Prima critică se referă la raportul dintre „concluzie” (συμπέρασμα) și „problemă”. Concluzia este propoziția pe care o opune cel ce întreabă „problemei” sau „tezei” formulate de cel care răspunde. Dovedirea concluziei respinge teza.

<sup>952</sup> Prima critică cuprinde trei aspecte: a) din întrebările puse nu se pot scoate premise care să ducă la concluzia în discuție; b) nici care să ducă la vreo altă concluzie; c) din premise lipsește ceva sau este ceva în plus; chiar dacă se adaugă sau se elimină elementele întregitoare, nu se ajunge la concluzie. Deci premisele date în întrebări sînt false și neprobabile, fie toate, fie cele mai multe.

pe care l-am obținut din astfel de premise și pe calea arătată mai sus nu este folosit împotriva tezei<sup>953</sup>. În al treilea rând, argumentul este criticabil când obținem silogismul, adăugând unele date, dar aceste date sînt mai slabe decît întrebările puse și mai puțin probabile decît concluzia<sup>954</sup>. O altă critică se impune cînd obținem silogismul, eliminînd unele părți. Căci, uneori, luăm mai multe premise decît este nevoie și de aceea nu datorită lor s-a constituit silogismul<sup>955</sup>. În sfîrșit, argumentul este criticabil cînd conchidem din premise care sînt mai neprobabile și mai puțin de crezut decît concluzia, sau cînd conchidem din premise care sînt adevărate, dar sînt mai greu de demonstrat decît însăși problema<sup>956</sup>.

De altminteri, nu trebuie să pretindem ca, în toate problemele, silogismele să fie deopotrivă de probabile și de convingătoare, deoarece este în ordinea naturii ca unele probleme, pe care căutăm să le rezolvăm, să fie mai ușoare, iar altele — mai grele. De aceea am discutat satisfăcător dacă am luat ca punct de plecare premisele cele mai probabile cu puțință pentru subiectul dat. Este clar deci că argumentul însuși este expus unei critici diferite, după cum îl privim în raport cu problema sau în el însuși<sup>957</sup>. Căci argumentul privit în sine poate să fie criticat și, dimpotrivă, privit în raport cu problema, să fie lăudat, ca și, invers, să fie lăudat privit în sine, și să fie criticat privit în raport cu problema, anume, atunci cînd concluzia poate fi derivată ușor din mai multe premise, și probabile și adevărate.

Uneori, chiar o argumentare concludentă<sup>958</sup> este mai rea

<sup>953</sup> A doua critică relevă greșeala că din premisele date se ajunge la o concluzie, dar nu la aceea care respinge teza. Între concluzie și teză nu există nici o legătură.

<sup>954</sup> A treia critică privește valoarea adaoselor făcute silogismului pentru a ajunge la concluzie: dacă adaosele sînt mai slabe, adică mai neprobabile decît concluzia obținută și decît întrebările puse.

<sup>955</sup> A patra critică se referă la eliminarea din argumentare a unor părți care nu contribuie la constituirea silogismului.

<sup>956</sup> A cincea critică și cea din urmă precizează că concluzia trebuie să fie mai ușor de dovedit decît teza pe care vrea să o respingă.

<sup>957</sup> Este o deosebire între a critica argumentarea în sine și a critica argumentarea făcută în condițiile concrete impuse de problemă.

<sup>958</sup> „Argumentarea concludentă” (λόγος συμπερασμένος) este aceea care duce la concluzia dorită, adică la probabilitate.



decît una neconcludentă, atunci cînd prima își scoate concluzia din premise absurde, în timp ce problema nu este absurdă<sup>959</sup>, iar cealaltă are nevoie, în afară de premisele proprii, de unele adaose care sînt probabile și adevărate, fără ca acestea să fie centrul de greutate al argumentării. — Acei însă care conchid adevărul din premise false, la drept vorbind, nu pot fi criticați, fiindcă falsul se conchide totdeauna din premise false, în timp ce adevărul poate fi conchis, uneori, din premise false, cum se constată din *Analitică*<sup>960</sup>.

Dacă o argumentare dată demonstrează un lucru și dacă mai există un alt lucru care nu are nici o legătură cu concluzia, argumentarea nu este valabilă și pentru celălalt lucru, și dacă pare că este, ea nu este o demonstrație, ci un sofism. „Filozofema” este un raționament demonstrativ, „epicherema” este un raționament dialectic, „sofismul” este un raționament eristic, iar „aporema” — un raționament dialectic prin contradicție<sup>961</sup>.

Dacă se demonstrează ceva din premise care sînt amîndouă probabile, dar nu deopotrivă de probabile, nimic nu se împotrivesște ca concluzia<sup>962</sup> demonstrată să fie mai probabilă decît fiecare din cele două premise. Dar, dacă una din premise este probabilă, iar cealaltă nici probabilă, nici neprobabilă, sau dacă una este probabilă, iar cealaltă neprobabilă, atunci, în cazul că premisele sînt la fel, concluzia va fi și ea la fel de probabilă și de neprobabilă :

<sup>959</sup> „Argumentarea concludentă”, în cazul de față, este aceea care scoate o concluzie probabilă din premise neprobabile, absurde.

<sup>960</sup> *Analitică primă* II, 2-4.

<sup>961</sup> Terminologia tipic elină care diferențiază aspecte ale dialecticii. „Filozofema” (φιλοσόφημα) se referă tot la dialectică, dacă ea reprezintă o propoziție adevărată obținută în discuție pe cale demonstrativă. „Epicherema” (ἐπιχέρημα), care etimologic înseamnă „atac”, se referă la respingerea de către întrebător a tezei respondentului, și ca atare este ceva tipic dialectic. „Sofismul” (σόφισμα) este o viciere a dialecticii și în genere a silogisticii. În sfîrșit, „aporema” (ἀπόρημα) reprezintă latura cea mai originală a dialecticii. Ea reprezintă posibilitatea ca, în discuție, să se ajungă la propoziții contradictorii care produc o „dificultate”, o „șovăială”, o „îndoială” în luarea de atitudine. Dialectica este eminent aporetică, fiindcă este o discuție pro și contra (vezi cartea I, 11, alineatul 2).

<sup>962</sup> Concluzia privită în sine, independent de derivarea ei.

dar dacă una are preponderență asupra celeilalte, concluzia va urma premisa cea mai puternică.

O altă eroare care se întâlnește la raționamente este aceea care constă în dovedirea printr-un lanț prea lung de termeni, când s-ar putea să se recurgă la mai puțini termeni, adică limitându-se la acei cuprinși în argumentare. Așa, de exemplu, dacă vrem să dovedim că o opinie este mai mult opinie<sup>963</sup> decât alta, postulăm următoarele: „orice Lucru în sine este mai mult acest lucru decât altul”. „Există un Lucru în sine al opiniei”, așadar, ca concluzie, „Lucrul în sine al opiniei este mai mult lucrul în sine al opiniei decât lucrul de opinie particulară”. Mai departe, „dacă termenul relativ admite un mai mult, atunci și corelativul său admite un mai mult”, apoi „există o Opinie în sine adevărată care va fi mai exact opinie decât opiniile particulare“. Dar înainte s-a postulat: „există o Opinie în sine adevărată” și „orice Lucru în sine este mai mult acest lucru decât altul”. Se conchide că „Opinia în sine va fi mai exact opinie”. În ce constă defectul acestui raționament? El constă în faptul că în această argumentare temeiul ei rămîne în umbră.

## 12

*<Cînd argumentarea este clară și cînd este falsă>*

O argumentare este clară, într-un prim caz, care este și cel mai obișnuit, cînd se desfășoară în așa fel încît ea nu mai are nevoie de alte întrebări; într-un al doilea caz, care de asemenea este foarte obișnuit, cînd premisele sînt de așa natură încît concluzia rezultă cu necesitate din ele și cînd premisele însele sînt obținute pe calea raționamen-

<sup>963</sup> Adică mai convingătoare, mai de crezut. Argumentarea este de o subtilitate obișnuită la greci și de aceea este obscură. Totuși ea este în spiritul gîndirii stagiritului. În timp ce în *Categorii* susținuse undeva că un lucru individual nu este mai substanță decât altul (v. *Organon* I, p. 128), în acest sfîrșit de capitol Aristotel ține să demonstreze că o opinie poate fi mai opinie decât alta, fiindcă există o opinie absolută, „o opinie în sine” (αὐτοδόξα), cum există „un adevăr în sine” (αὐτοαληθής) și, în genere, un „lucru în sine” (αὐτοεκαστρον). În teoria platonice a Ideilor, Ideea, care este „lucru în sine”, are mai multă realitate decât lucrurile particulare care participă la Idee. Tot așa Opinia în sine este mai reală decât opiniile particulare.

tului<sup>964</sup>; într-un ultim caz, cînd argumentarea omite unele componente care sînt extrem de probabile<sup>965</sup>.

O argumentare este considerată falsă în patru cazuri. Într-un prim caz, cînd ea pare că este concludentă, fără a fi în realitate, argumentare care se cheamă raționament eristic<sup>966</sup>. Într-un al doilea caz, cînd ea este concludentă, dar nu în chestia propusă, ceea ce se întîmplă mai ales în reducerile la absurd<sup>967</sup>. Într-un al treilea caz, cînd ea este concludentă în chestia propusă, dar nu după metoda corespunzătoare obiectului<sup>968</sup>. Așa se întîmplă cînd argumentarea nemedicală pare a fi medicală; sau argumentarea pare a fi geometrică, dar nu este; sau argumentarea pare a fi dialectică, dar nu este, indiferent dacă rezultatul este adevărat sau fals. — În sfîrșit, într-un al patrulea caz, cînd ea este concludentă datorită unor premise false. Concluzia unui astfel de raționament poate fi uneori adevărată, uneori falsă. Căci falsul poate fi conchis totdeauna din premise false, în timp ce adevărul poate fi conchis și din premise false, cum am arătat mai înainte<sup>969</sup>.

Falsitatea argumentării rezultă mai mult dintr-o greșală a celui ce argumentează decît din argumentarea însăși, dar nu totdeauna din greșeala celui ce argumentează, ci numai atunci cînd el nu observă greșeala. Căci noi îngăduim, adeseori, o argumentare falsă mai degrabă decît multe adevărate, dacă ea respinge o propoziție adevărată cu ajutorul unor premise cît mai probabile cu puțință<sup>970</sup>.

<sup>964</sup> Adică premisele sînt concluzii într-un polisilogism.

<sup>965</sup> Premisele cele mai probabile pot fi omise, și atunci silogismul este o entimemă, un silogism prescurtat, în sensul logicii formale moderne. Pentru Aristotel, cum vom mai vedea, entimema este un raționament pe bază de „semne” și „verosimil”.

<sup>966</sup> Raționamentul eristic este acel care se fundează nu pe premise probabile, ca în raționamentul dialectic, ci pe premise care sînt numai aparent probabile, fie amîndouă, fie una singură (vezi aci cartea I, 1, 100 b).

<sup>967</sup> Raționamentul prin reducere la absurd este fals cînd nu rezultă din contradictoria concluziei ce vrem să dovedim.

<sup>968</sup> Pentru Aristotel, este o regulă fundamentală a științelor că orice demonstrație se face în cadrul aceluiași gen, adică premisele unei demonstrații aritmetice trebuie să fie tot aritmetice, nu de alt gen, de exemplu, geometrice sau fizice. Aceasta rămîne valabil, indiferent dacă rezultatul este adevărat sau fals.

<sup>969</sup> În cap. 11, 162 a și în *Analitica primă* II, 2—4.

<sup>970</sup> Cum se întîmplă în raționamentul prin reducere la absurd, cînd raționamentul fals este conștient.

În adevăr, o astfel de argumentare constituie o dovadă că altceva este adevărat. Căci atunci una dintre premise trebuie să fie cu necesitate falsă și argumentația va servi să dovedească aceasta. Dacă conchidem ceva adevărat din premise false sau prea slabe, argumentarea va fi mai rea decât alte argumentări care conchid ceva fals, deși și argumentarea ce conchide fals poate fi de același fel<sup>971</sup>.

Vedem deci că, la o argumentare luată în sine, cea dinții chestiune de cercetat este dacă ea este concludentă, a doua, dacă concluzia este adevărată sau falsă, a treia, din ce fel de premise conchide ea. Căci, dacă conchidem din premise false dar probabile, argumentarea este dialectică<sup>972</sup>, iar din premise adevărate, dar neprobabile, argumentarea este defectuoasă. Dacă însă premisele sînt totodată false și prea slabe, este evident că argumentarea este defectuoasă, fie în chip absolut, fie în raport cu obiectul propus.

### 13

*<Cele cinci specii de petitio principii și de petitio de contrari>*

Cum face întrebătorul o petitio principii și o petitio de contrari<sup>973</sup>, a fost explicat, din punctul de vedere al adevărului, în *Analitica*<sup>974</sup>. Acum trebuie să vedem cum facem

<sup>971</sup> Argumentarea acestui pasaj este obscură. Ea se referă la demonstrația prin reducere la absurd. În silogismul prin reducere la absurd, noi admitem o propoziție absurdă mai degrabă decât propoziții adevărate, fiindcă propoziția absurdă dovedește adevărul contradictoriei. O concluzie a cărei absurditate este evidentă, deși este falsă, este preferabilă unei concluzii adevărate din premise false sau din premise prea slabe. Falsitatea unei premise postulează adevărul opusei contradictorii. Așadar, cînd unul din cele patru cazuri de argumentare falsă, adică una din argumentările care sînt material false, dar formal juste, ruinează un adevăr, se constată atunci falsitatea uneia din premisele ei. Căci nimic fals nu rezultă din premise adevărate, dacă raționamentul este formal corect. Propoziția din urmă, „deși și argumentarea ce conchide fals poate fi de același fel”, are sensul că și ea conchide din premise false și de aceea argumentarea nu este valabilă.

<sup>972</sup> În text : „logic” (λογικός) în sensul restrîns de dialectic, de probabil.

<sup>973</sup> „Petitio principii” este postularea ca principiu a ceea ce este concluzie, adică postulăm concluzia ca și cum ea s-ar putea dovedi pe sine însăși (*idem per idem*, cerc vicios). „Petitio de contrari” este postularea contrarului în premise, nu în concluzie.

<sup>974</sup> În *Analitica primă* II, 16.

aceste petițiuni din punctul de vedere al probabilității<sup>976</sup>.

În ce privește *petitio principii*, ea se face, se pare, în cinci feluri.

Cea dintâi și cea mai evidentă are loc când postulăm tocmai ceea ce este de dovedit. Această eroare nu rămâne ascunsă cu ușurință atenției noastre, când spunem pe nume lucrului; ea se ascunde cu ușurință la sinonime și oriunde 163 a numele și definiția exprimă același lucru<sup>976</sup>.

Al doilea fel are loc când postulăm în sens universal ceea ce are nevoie să fie dovedit în sens particular; de exemplu, dacă trebuind să dovedim că știința contrariilor este una și aceeași, postulăm că știința opușilor este una și aceeași. În chipul acesta, ceea ce trebuie să fie dovedit pentru un anumit caz este postulat pentru multe alte cazuri.

Al treilea fel are loc când luăm în sens particular ceea ce era de demonstrat în sens universal; de exemplu, dacă, trebuind să dovedim că știința tuturor contrariilor este una și aceeași, postulăm că știința unora din contrarii este una și aceeași. De data aceasta, se pare că ceea ce trebuia dovedit pentru toate cazurile este postulat separat pentru unele cazuri.

Săvârșim aceeași eroare dacă postulăm problema divizată; de exemplu, dacă trebuind să dovedim că medicina se ocupă de sănătate și de boală, postulăm separat fiecare<sup>977</sup> dintre aceste două lucruri. — În sfârșit, are loc *petitio principii* dacă, din două lucruri care se presupun necesar unul pe altul, postulăm pe unul; de exemplu, trebuind să dovedim că diagonala este incomensurabilă cu latura pătratului, postulăm că latura este incomensurabilă cu diagonala.

În tot atâtea feluri are loc *petitio de contrari*<sup>978</sup>. În primul rând, dacă postulăm afirmațiile și negațiile opuse,

<sup>976</sup> Dialectica rămâne în domeniul probabilității.

<sup>976</sup> Vezi *Categoriile* 1. Sinonimia este întrebuițarea unui cuvânt în locul altuia cu același sens, precum și întrebuițarea definiției în locul cuvântului (numelui).

<sup>977</sup> Știința se ocupă de contrari, deci recurge la metoda dialectică (în sens marxist), nu-i separă metafizic (în sens marxist).

<sup>978</sup> Postularea contrariilor se referă la premise, adică presupune acceptarea contrariilor în premise. Această postulare nu este concludentă.

În al doilea rînd, cînd admitem, de exemplu, că unul și același lucru este bun și rău. În al treilea rînd, cînd admitem întîi universalul și apoi postulăm contradictoria referitoare la particular; de exemplu, cînd admitem, întîi, că există una și aceeași știință a contrariilor și apoi postulăm științe separate pentru sănătate și boală. În al patrulea rînd, cînd admitem întîi această propoziție și apoi am vrea să postulăm universal antiteza. În sfîrșit, se săvîrșește *petitio de contrari* și cînd postulăm contrara concluziei care rezultă necesar din premisele admise, și aceasta va avea loc, chiar dacă, fără a lua opușii înșiși, postulăm două propoziții care sînt de așa natură încît va rezulta o contradictorie care este opusă primei concluzii.

*Petitio de contrari* se deosebește de *petitio principii* prin faptul că, la cel din urmă, greșeala se referă la concluzie (căci pe aceasta o avem în vedere, cînd vorbim de *petitio principii*), în timp ce *petitio de contrari* se referă la premise, în măsura în care ele se află una față de alta într-un anumit raport.

## 14

*<Cum devine cineva un dialectician exercitat și abil>*

Pentru a dobîndi exercițiu și abilitate în astfel de argumentări, trebuie mai întîi să ne deprindem să convertim argumentele<sup>979</sup>. În acest chip, vom fi mai bine echipați să discutăm problema propusă, iar din puține raționamente vom cîștiga abilitatea de a obține multe alte argumente. Căci a converti un argument înseamnă a lua opusa concluziei obținute dimpreună cu premisele restante și a dărîma una din premisele acceptate. În adevăr, dacă concluzia este falsă, urmează necesar că una din premise este suprimată, deoarece concluzia urmează necesar dacă admitem că toate premisele sînt date<sup>980</sup>.

<sup>979</sup> Conversiunea argumentelor este conversiunea silogismelor (raționamentelor), conversiune diferită de conversiunea judecăților. Conversiunea raționamentului constă în a face o premisă din opusa concluziei obținute și a respinge una din premisele vechi cu ajutorul concluziei opuse și al celorlalte premise (Vezi *Analitica primă* II, 8—10).

<sup>980</sup> Vezi această regulă în *Analitica primă* II, 2, 53 a.

După aceea, la orice teză, trebuie să căutăm argumentele 163 b pentru sau contra, și, dacă le-am găsit, să încercăm îndată respingerea lor. În acest chip, ne vom exercita cât mai bine pentru a pune întrebări și a da răspunsuri, iar dacă nu dispunem de un interlocutor, trebuie să ne exercităm singuri. De asemenea, trebuie să punem laolaltă argumente dialectice paralele, pentru a alege pe acele prin care vom contrazice aceeași teză. Căci, dacă dispunem de argumente pentru și contra, este un mare avantaj pentru stabilirea unui lucru și un mare ajutor pentru respingerea interlocutorului. În acest chip, sîntem puși în gardă împotriva admiterii de propoziții contrare celei pe care vrem să o asigurăm<sup>981</sup>.

De altminteri, nu este un instrument neînsemnat, pentru cunoaștere și pentru prudență, în sens filozofic, de a putea îmbrățișa și de a fi îmbrățișat consecințele a două ipoteze contrarii, căci atunci nu mai rămîne de făcut nimic altceva decît de a alege pe una sau pe alta<sup>982</sup>. Pentru o asemenea treabă este necesară o bună dispoziție naturală, iar această dispoziție naturală este tocmai aceea care ne face în stare să alegem adevărul și să evităm falsul. Tocmai aceasta este arta oamenilor bine înzestrați<sup>983</sup>. Căci acei care simt o justă atracție și o justă repulsie față de ceea ce li se propune știu bine să aleagă tot ceea ce este mai bun<sup>984</sup>.

Trebuie să stăpînim bine argumentele pentru problemele cele mai adeseori supuse discuției, îndeosebi pentru principiile cele mai înalte<sup>985</sup>. Căci pe acestea respondenții, adeseori, le desconsideră<sup>986</sup>. În afară de aceasta, trebuie

<sup>981</sup> Aristotel arată care sînt avantajele pentru cel care răspunde și cel care întreabă de a se exercita în discutarea tezelor contrare.

<sup>982</sup> Exercițiul de a îmbrățișa teza și antiteza cu consecințele lor este de mare utilitate și în filozofie.

<sup>983</sup> „Dispoziția naturală” de care vorbește aci Aristotel nu este o dispoziție universală, prezentă în orice om, ceea ce ar reabilita teoria platonice a ideilor innăscute, ci o dispoziție variabilă de la individ la individ, o capacitate de a deosebi adevărul și eroarea în orice chestiune, o putere de pătrundere în adevărul lucrurilor.

<sup>984</sup> Dialectica este o dispoziție totodată naturală și morală. Ea este o practică dezvoltată prin exercitarea dispozițiilor individuale.

<sup>985</sup> Principiile cele mai înalte nu în natura lucrurilor, ci în ordinea discuțiilor.

<sup>986</sup> Le desconsideră, fiindcă par ușor de înțeles, deși ele sînt cele mai discutabile și discutate.

să dispunem de definiții și să le avem pregătite pe acele care se referă la noțiunile cele mai probabile și cele dintîi, căci din ele rezultă silogismele.

Trebuie să ne dăm silința de a stăpîni acele locuri comune sub care cad mai frecvent discuțiile. Căci, întocmai cum în geometrie este avantajos de a fi stăpîn pe elemente, iar în aritmetică de a fi familiarizat cu multiplicarea primelor zece numere (ceea ce ne face capabili de multiplicarea altor numere)<sup>987</sup>, tot așa, în discuții, nu este mai puțin avantajos de a stăpîni principiile și de a ști pe de rost premisele<sup>988</sup>. În adevăr, întocmai cum la cel ce posedă mnemotehnica este de ajuns să trezească în memorie locurile comune mnemotehnice pentru ca să-și amintească de îndată de lucrurile însele<sup>989</sup>, tot așa aceste dispoziții vor face pe oricine abil în discuții, fiindcă are în minte principiile și premisele în număr limitat. Este mai bine să memorizăm o premisă comună<sup>990</sup> decît un argument, căci nu este greu să dispunem de un stoc de principii și ipoteze<sup>991</sup>.

Mai departe, trebuie să ne exercităm în a transforma un argument în cît mai multe, pe cît posibil în ascuns. Vom izbuti aceasta dacă vom sta cît mai departe de domeniul lucrurilor care sînt în discuție<sup>992</sup>. Propozițiile cu totul universale satisfac mai bine această cerință; de exemplu, **164 a** propoziția că nu există o singură știință despre mai multe lucruri; căci propoziția se aplică la relativi, la contrarii și la termenii înrudiți<sup>993</sup>. De asemenea, cînd recapitulăm

<sup>987</sup> Primele zece numere sînt numerele fundamentale cu care formăm celelalte numere. Ele constituie ceea ce s-a numit tabla lui Pitagora.

<sup>988</sup> Este mai avantajos să rememorăm premise (propoziții) decît noțiuni. Propozițiile se referă la cele mai însemnate rezultate ale științelor.

<sup>989</sup> De lucrurile care sînt cuprinse în locul comun mnemotehnic.

<sup>990</sup> Premisa comună este premisa generală care îmbrățișează multe lucruri. Cu cît o propoziție este mai generală, cu atît mai largă este valabilitatea ei.

<sup>991</sup> Principiile și ipotezele sînt acceptate fără demonstrație, fiindcă pe ele se sprijină demonstrația.

<sup>992</sup> Stăm departe de domeniul dat prin ocuparea unei poziții generale.

<sup>993</sup> Propoziția generală poate fi divizată după termenii diferiți la care ea se aplică. Dar să nu uităm că pentru Aristotel contrarii nu dau mai multe științe, ci sînt obiectul unei singure științe. Deci există o singură știință pentru mai multe lucruri. Propoziția aristotelică, că nu există o singură știință despre mai multe lucruri, nu este totdeauna adevărată.



discuțiile, trebuie să le dăm o formulare universală, chiar dacă respondentul a argumentat în sens particular. Căci și în acest chip putem face dintr-un singur argument mai multe. Tot așa se procedează în retorică prin entimeme<sup>994</sup>. Dimpotrivă, în propria argumentare, trebuie să ne ferim cât mai mult de a formula universal<sup>995</sup>.

De asemenea, trebuie să luăm seama totdeauna dacă argumentele au fost scoase din premise universale<sup>996</sup>. Căci toate raționamentele particulare sînt și ele dovedite universal; cu alte cuvinte, într-o dovadă particulară se cuprinde totdeauna dovada universală, fiindcă nu se poate raționa fără termeni universali<sup>997</sup>.

Trebuie să ne folosim de exercitarea noastră în procedeul inductiv împotriva unui începător, iar de exercitarea noastră în silogisme — împotriva unui adversar mai expert. Trebuie, de asemenea, să încercăm să ni se acorde premise de către cei care se pricep la silogisme, și comparații<sup>998</sup> de către cei care procedează inductiv, căci în aceste două procedee s-au exercitat și unii și alții. În genere, din aceste exerciții dialectice trebuie să știm să scoatem sau un silogism despre un subiect oarecare, sau o respingere, sau o stabilire, sau o obiecție, sau o apreciere dacă o întrebare a fost formulată just sau nejust, fie la noi înșine, fie la alții, și în ce măsură s-a întîmplat într-un fel sau altul. Căci în toate acestea stă capacitatea pentru dobîndirea 164 b  
căreia ne exercităm, mai ales capacitatea<sup>999</sup> de a formula premise și de a face obiecții<sup>1000</sup>. Pe scurt, dialectician este acel care știe să formuleze premise și să facă obiec-

<sup>994</sup> Cum s-a spus mai sus, *entimema* aristotelică nu este întru totul entimema logicii noastre formale, nu este un raționament prescurtat, ci un raționament pe bază de „semne” (σημεία) și de caractere „verosimile” (οιλότα). (Vezi *Analitica primă* II, 27, 70 a.).

<sup>995</sup> În propria argumentare să ne ferim de a da propozițiilor o generalitate mai mare decît este nevoie.

<sup>996</sup> Universal = comun (κοινός).

<sup>997</sup> Vezi *Analitica primă* I, 24, 41 b. Silogismele în figura a treia au totdeauna concluzii particulare, deși premisele sînt universale.

<sup>998</sup> În text, παραβολή (comparație, apropiere), adunare de fapte asemănătoare.

<sup>999</sup> În text, δύναμις.

<sup>1000</sup> Obiecția (ἐνστασις) respinge printr-un exemplu o propoziție generală.

ții<sup>1001</sup>. A formula o propoziție înseamnă a face un singur lucru din mai multe lucruri (căci ceea ce duce la o concluzie trebuie să se prezinte ca un tot), în timp ce a face o obiecție înseamnă a face dintr-un singur lucru mai multe. Căci, în cazul din urmă, divizăm sau distrugem, parte admițînd, parte respingînd propozițiile date.

Nu trebuie să discutăm cu oricine și nici să ne exercităm în dialectică cu primul venit<sup>1002</sup>. Căci sînt oameni care fac totdeauna să devieze raționamentul. În adevăr, împotriva unui interlocutor care recurge la toate mijloacele pentru a scăpa printre degete, este îndreptățită încercarea de a-l face prin orice mijloace să ajungă la o concluzie. Dar acest procedeu nu face cinste cuiva. De aceea nu trebuie să ne angajăm în discuții, în chip ușuratic, cu oricine, căci atunci cu necesitate vom ajunge la o ponerologie<sup>1003</sup>. Acei care vor să se exercite în chipul acesta sînt nevoiți pînă la urmă să argumenteze combativ<sup>1004</sup>.

În sfîrșit, trebuie să avem gata argumente și pentru acele probleme la care, avînd mijloace reduse, ne putem servi de acestea în cît mai multe împrejurări. De acest gen sînt argumentele universale și acele la care este destul de greu să ajungem, pornind de la experiențele de fiecare zi<sup>1005</sup>.

<sup>1001</sup> Definiția dialecticianului sau a celui expert în discuții: a) a formula propoziții generale; b) a face obiecții. Cele două procedee sînt antagoniste: primul universalizează, al doilea particularizează.

<sup>1002</sup> Totuși Socrate era dispus să discute cu oricine, fiindcă știa să pună pe fiecare la locul lui.

<sup>1003</sup> Ponerologie (πονηρός = rău, λόγος = raționament), raționament de proastă calitate.

<sup>1004</sup> În text, ἀγωνιστικῶς.

<sup>1005</sup> Sînt argumente, din fericire puține la număr, care nu sînt scoase din experiență obișnuită, ci din lucruri „obscure și oculte”. Cum vedem, Aristotel nu încheie cu un rezumat general al *Topicii*, ci cu un precept cu totul particular, el însuși destul de obscur.

# RESPINGERILE SOFISTICE



## NOTIȚĂ INTRODUCȚIVĂ LA RESPINGERILE SOFISTICE

Micul op al lui Aristotel denumit Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων, sau Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι, care a luat titlul de *Respingerile sofistice* în traducerea de față, întregește colecția lucrărilor de logică ce ne-au rămas de la marele stagirit și își are locul în ceea ce a primit denumirea de *Organon* aristotelic<sup>1</sup>. Cei mai mulți dintre comentatorii moderni apreciază, alăturându-se părerii lui Waitz menținută de Bonitz<sup>2</sup>, că *Respingerile* n-ar trebui separate de *Topica* față de care se arată ca un complement, ca un apendice, spre a ne prezenta oarecum cartea a 9-a a *Topicii*.

Acest punct de vedere își găsește confirmarea în faptul că ultimul capitol din *Respingeri* înfățișează concluzii generale care privesc *Topica* în întreg cuprinsul ei. Nu putem considera altfel enunțul următor care figurează în acel capitol 34 : „ne mai rămîne să reamintim planul nostru de la început și să încheiem discuția noastră prin cîteva cuvinte asupra tratării noastre”<sup>3</sup>. Și Aristotel ne explică prin fraza următoare că acest plan se referă la raționamentele pornind de la premisele cele mai probabile, ceea ce ne reîntoarce la propoziția din capul *Topicii*<sup>4</sup>; aluzia situează deci *Respingerile* în continuarea *Topicii*, ca și cum ambele ar forma corpul unui singur tratat care își

---

<sup>1</sup> Despre *Organon* în ansamblu a se consulta *Introducerea în logica lui Aristotel* a lui M. Florian, în *Organon* I, Editura Științifică, București, 1957, pp. 5—98.

<sup>2</sup> cf. Theod. Waitz, *Aristotelis Organon graecae... commentario instr.*, Leipzig, 1844—1846, vol. II, p. 528; Hermann Bonitz, *Index Aristotelicus*, în ediția din Berlin, 102 a, 49.

<sup>3</sup> 183 a.

<sup>4</sup> Cf. *Topica*, cartea I, cap. 1, *init.*

expune fundamentele la cap. 1, cartea I din *Topica* și concluziile finale la cap. 34 din *Respingeri*<sup>5</sup>.

Totuși, ediția de față a respectat tradiția continuată pînă azi, tipărind *Topica* și *Respingerile* sub forma a două scrieri separate. Și nu s-a făcut rău. Căci în *Respingerile sofistice* ca și în *Topica* preocupările de bază aparțin unei aceleiași familii de probleme, fără însă ca acestea să se afle cu adevărat în prelungire. Să ne explicăm asupra acestui punct.

Grecia antică a acordat *dialogului* o atenție pe care sîntem departe de a o mai întîlni în lumea modernă. În sensul modern, cugetul ne permite să descoperim adevăruri noi, să ne îmbogățim cunoștințele despre lume; în acest sens, rațiunea ne face să pătrundem, să înțelegem, să pricepem; dar, în funcție de practica socială de mii și mii de ani<sup>6</sup> care favorizează dezvoltarea gîndirii și a vorbirii în vederea asigurării mai ales a comunicării strînse dintre oameni, raționamentul e totodată și instrumentul care dă oamenilor puterea de a se instrui unul pe altul, de a explica unul altuia ceea ce le apare ca adevărat, într-un cuvînt de a se înțelege între ei.

Or, dacă într-o parte din *Organon* — cum este *Analitica primă*, tratatul despre *Categorii* etc. —, stagiritul studiază raționamentul în sine, în funcția și structura sa proprie, vedem cum în alte scrieri din aceeași colecție, și anume tocmai în *Topica* și în *Respingerile sofistice*, analiza raționamentului ca element al *dialogului* este ceea ce apare pe primul plan. În aceste două scrieri, Aristotel ne înfățișează doi interlocutori, doi protagoniști oponenți, dintre care unul încearcă prin întrebări chibzuite și argumentări să-l convingă pe celălalt de ceva ce acesta ignoră și refuză să accepte de la prima vedere ca adevărat. Aceste caracteristici apar atît în *Respingeri*, cît și în *Topica* și este ceea ce face ca prin preocuparea lor generală ambele lucrări să se prezinte în mod vizibil ca îndeaproape înrudite.

<sup>5</sup> Toate acestea sînt coroborate și prin faptul că la sfîrșitul *Topicii* lipsește o încheiere, iar că *Respingerile* pornesc ca și cum autorul ar vorbi în continuare.

<sup>6</sup> Ca expresie a activității practice, în procesul social al muncii, desfășurîndu-se încă în primele faze ale vieții umane.

Dar nu-i mai puțin vizibil că o veritabilă schimbare de decor intervine când trecem de la *Topica* la *Respingeri*, și că din acest punct de perspectivă cele două scrieri nu se mai află într-un intim contact. De unde în *Topica* întrebătorul e prin ipoteză în posesia adevărului și caută să-l împărtășească respondentului care-i rezistă, dar sfârșește prin a fi îngenuncheat, în *Respingeri* întrebătorul e, tot prin ipoteză, un mînuitor de paralogisme, un sofist, un eristic<sup>7</sup> care-și propune să propovăduiască minciuna și să-l înșele pe respondent prin cuvinte meșteșugite. În prima ipoteză, cea în care adevărul și buna-credință se află de partea întrebătorului, Aristotel se află de partea acestuia și îl îndrumază, arătându-i care sînt mijloacele cele mai eficiente pentru a-l aduce pe respondent la adevăr<sup>8</sup>. În cazul al doilea, autorul tratatului se simte apropiat de respondent a cărui sarcină este de a apăra adevărul împotriva susținerilor false și mincinoase și îl ajută să reducă la tăcere pe întrebător<sup>9</sup>.

În această ordine de idei, *Respingerile* se leagă mai degrabă de *Analitica primă*, cartea a II-a, ca o anexă a ei aplicată la arta dialogului, decît de *Topica*, aceasta fiind ea însăși o aplicare la dialog a cărții I din *Analitica primă*. Fapt este, într-adevăr, că Aristotel are o teorie a silogismului expusă în acea carte I, dar și o teorie a sofis-

<sup>7</sup> Există vreo deosebire între eristici și sofisti? Aristotel, după cum se vede din textul *Respingerilor*, o face mereu fără a ne lăsa să descoperim un element simplu de deosebire. În genere, *eristicii* sînt adepții școlii din Megara care pune accentul pe arta disputei considerată în sine și discută de dragul discuției, pe cîtă vreme sofistii fac paradă de pseudoștiința lor bazată pe argumente falacioase de care nu se lasă ei înșiși înșelați.

<sup>8</sup> Potrivit schemei celei mai elementare, întrebătorul îl face pe respondent să admită, răspunzînd prin *da* sau *nu*, cele două premise ale unui silogism; consecința urmărită este concluzia silogismului. Spre exemplu: — Este adevărat că orice om e muritor? — Dacă răspunsul este: *da*, întrebătorul mai întreabă: — Este adevărat că Socrate e om? — Și dacă răspunsul este iarăși afirmativ, respondentul este constrins apoi să admită ca adevărat că Socrate e muritor, concluzie necesară a celor două propoziții admise.

<sup>9</sup> În genere, întrebătorul enunță o premisă falsă pe care vrea să o facă admisă, apoi o a doua premisă care poate fi adevărată, după care concluzia se impune iarăși în mod necesar. Exemplu: — Este adevărat că orice om e bicefal? — Dacă se acordă acest lucru și apoi faptul că Alcibiade e om, rezultă în mod necesar că Alcibiade e bicefal, contrar aparenței sensibile care reprezintă adevărul.

melor, a abaterilor de la regulile silogismului, despre care tratează pe larg în *Analitica primă*, cartea a II-a. Aplicativ, avînd în vedere pe cei doi interlocutori, problema pusă în *Topica* este de a ști care sînt mijloacele cele mai sigure, dar și cele mai corecte, de a-l convinge de un adevăr pe un spirit ignorant, într-o măsură însă și recalci-trant; iar în *Respingeri* problema este de a evita unui spirit neprevenit de a cădea în capcana unui raționament fals, într-o înșelăciune care poate să-i aducă prejudicii de tot felul; iar aceste două probleme sînt diferite și implică o discontinuitate în privința tratării.

Silogismul este un fel de raționament; și am văzut că acest raționament comportă abateri. Or, pentru Aristotel, aceste abateri constituie ele însele un fel de raționament de contraargumentare care se numește *respingerea* (ἔλεγχος), după cum se vede în *Analitica primă*, cartea a II-a, cap. 20, în măsura în care un raționament vicios este totuși un raționament. În pasajul despre care e vorba, *elegchos-ul*<sup>10</sup> este conceput ca „un silogism care stabilește enunțul contradictoriu”<sup>11</sup>. În opusculul său *Respingerile sofistice*, Aristotel descrie în detalii acest silogism pe care îl definește cam cu aceleași cuvinte, anume ca „un raționament care contrazice concluzia dată”<sup>12</sup>.

Trebuie să înțelegem că un *elegchos* este un raționament, dat fiind că din anumite premise trage o concluzie cu necesitate ca orice raționament; numai că îl depistăm ca avînd una dintre premise contrarii premisei date și o concluzie care derivă, ea însăși contrarie concluziei date. Cu aceste rezerve, *respingerea* este un raționament, posibil în anumite condiții și imposibil în altele<sup>13</sup>; de unde rezultă că putem să-i găsim reguli.

La prima vedere, străduința stagiritului de a indica modalitățile unui raționament vicios pare lipsită de sens.

<sup>10</sup> De la termenul grecesc care a fost tradus prin *respingere*.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 66 b.

<sup>12</sup> *Respingerile*, cap. 1, 165 a.

<sup>13</sup> De pildă, explică Aristotel în *Analitica primă*, cartea a II-a, cap. 20, un atare raționament e posibil (ca orice silogism) cînd una dintre premise e negativă; și imposibil (iarăși ca orice silogism) cînd ambele premise sînt negative. Astfel: nici un om nu-i muritor; Callias e om; are concluzia: Callias nu e muritor. Dar: nici un om nu-i muritor; Grivei nu e om — nu comportă concluzie.



Dar nu e vorba aici de un raționament vicios oarecare, ci de acel *eleghos* pe care anumiți pseudoînțelepți caută să-l strecoare cu atîta zel în timpul disputelor filozofice spre a valorifica anumite teme ale lor. Or, un respondent cinstit trebuie să vegheze ca un astfel de raționament înșelător să nu-i fie impus de către întrebător, ceea ce înseamnă că el trebuie să învețe să-l identifice și să-l deosebească de simplele argumentări absurde și lipsite de consistență de care e prea ușor să nu ținem seamă în cursul discuțiilor. Este nevoie să se considere că, mai mult decît de eroare, filozofii greci ai antichității au fost în situația de a se feri de adevărul aparent al unor propoziții care se găseau favorizate de faptul că se asemănau cu adevărul și se pretau la impostură, practică la un moment dat destul de curentă. Și era bine de știut că argumentele în aparență corecte aveau o anumită înfățișare după care puteau fi identificate și depistate<sup>14</sup>.

*Respingerile* (ἔλεγχοι) aristotelice corespund deci unei preocupări legitime de reglementare în domeniul logicii într-o epocă în care la Atena măsluirea adevărului devenise o artă, în tot cazul o îndeletnicire rentabilă<sup>15</sup> prin care falsul dobîndea o aparență de adevăr, chiar un aspect veridic, prin intermediul unei justificări logice pe care logicianul trebuia tocmai să o spulbere, arătînd în ce constă paralogismul.

<sup>14</sup> Aristotel este astfel condus să trateze despre un al treilea fel de raționamente, celelalte două fiind, pe de o parte, silogismele propriuzise și, pe de alta, silogismele cu premise numai *probabile*. — Avem în atenția noastră faptul că criteriile care rezultă din aceste deosebiri nu pot fi reținute în cadrul retoricii; că aparțin prin urmare logicii de îndată ce deosebirile sînt luate în considerare.

<sup>15</sup> Sofiștii greci nu trebuie tratați toți la fel, ca și cum ar aparține, afară de unele excepții neînsemnate, categoriei retrograde a unor pseudo-înțelepți lipsiți de principii care adunau bani, susținînd tezele cele mai absurde în folosul unor clienți ocazionali. Au fost printre ei dialecticieni distinși și adepți ai democrației sclavagiste sau chiar adversari declarați ai sclaviei care au avut concepții ferme, progresiste pentru vremea în care au trăit; ne gîndim în acest sens la Alkidamos, la Protagora, la Hippias, la Prodicos și alții. În genere, acești sofști înaintați acordă o atenție deosebită analizei termenilor și sforțarea lor este tocmai de a-i folosi în mod corect. Numai cu timpul, cam în secolul al IV-lea î.e.n., sofistica a degenerat într-un joc cu cuvintele, cultivînd „arta” de a înșela prin vorbe meșteșugite; pe acești sofști decadenți avem a-i considera aici în mod exclusiv alături de Aristotel.

În practica dialogului, sarcina — nu întotdeauna lesnicioasă — de a dovedi neveridicitatea argumentării întrebătorului îi revine respondentului. El trebuie să fie în prealabil lămurit asupra faptului că teza susținută împotriva lui este sofisticată pe baza unei premise false a raționamentului și că el urmează, pentru a învinge în dispută, să descopere falsitatea acestei premise, sau, mai precis, să descopere care dintre cele două premise este în contradicție cu premisa veritabilă și în ce fel.

Prin opusculul său *Respingerile sofistice*, Aristotel deschide poarta pentru astfel de cercetări lămuritoare<sup>16</sup>. După o introducere care cuprinde capitolele 1—3, el arată în mica sa lucrare (cap. 4) că premisele sofistice se împart în două grupe: a) cele care decurg din limbaj; b) cele materiale, din alte izvoare decât limbajul<sup>17</sup>. Sofismele datorite limbajului sînt ele însele de șase feluri: 1) *echivocația*, întrebuițare a unui același termen în sensuri diferite; 2) *amfibolia*, echivoc ce se întinde la o propoziție (nu la un termen); 3) *compoziția*, viciu prin care se iau ca unitate doi termeni ce trebuie separați; 4) *diviziunea*, procedeu sofistic care dimpotrivă desparte termeni ce trebuie puși împreună; 5) *accentul*, care prin schimbare poate provoca confuzii<sup>18</sup>; 6) *confuzia enunțării*, care se dezvoltă identificînd obiecte deosebite. Aceste diverse puncte sînt analizate în capitolul 4.

Capitolul 5 este consacrat respingerilor dinafara limbajului. Acestea, mai însemnate decât sofismele întemeiate pe jocurile de cuvinte, sînt în număr de șapte: 1) *accidentul* unui obiect este confundat cu un atribut constant al acelu

<sup>16</sup> De notat că din premise false poate rezulta o concluzie nefalsă. Astfel: orice băț e filozof; Socrate e băț; Socrate e filozof. — Aristotel s-a arătat departe de a ignora și de a neglija elementele unei atare conjugări; dar nu despre acest fapt este vorba în tratatul de față; ceea ce se combate nu e teza justă, ori de unde va fi rezultînd, ci teza falsă sprijinită pe argumentări măsluite ce urmează să fie demascate, chiar atunci și mai ales cînd ele nu încalcă vreo regulă de construire și de transformare logică a ideilor, cînd se dezvoltă corect pornind însă de la judecăți vicioase în ele însele.

<sup>17</sup> A se vedea totuși cap. 10, începutul și nota nr. 154.

<sup>18</sup> Aceeași situație cu accentul care se putea schimba prea ușor în grecește se întîlnește și în limba romînă dînd prilej la confuzii, precum între *copii* (plural de la *copil*) și *copii* (plural de la *copie*).

lucru<sup>19</sup>; 2) *sensul absolut* se confundă cu *sensul relativ*<sup>20</sup>; 3) prin *ignoratio elenchi* se ignoră natura obiectului în discuție; 4) se procedează în *cerc vicios*; 5) se consideră că *consecventul* e în relație de reciprocitate cu antecedentul<sup>21</sup>; 6) recursul la o *falsă cauză* ascunde cauza adevărată; și 7) *mai multe chestiuni sînt întrunite într-una singură*. Toate aceste respingeri „din afară de vorbire” nu au o valoare egală: ele sînt forme de ignorare a definiției obiectului cercetat și derivă din marele principiu al logicii aristotelice denumit *ignoratio elenchi*, adică sînt subordonate sofismului care ocupă locul trei în clasificarea de mai sus.

Începînd de la cap. 16 și pînă la urmă Aristotel revine la toate aceste forme de respingere, în ansamblul lor sau în parte, și indică metodele de a le ruina spre a-l doborî pe adversar, fie că acesta este sau nu conștient de falsitatea argumentării lui, de corectitudinea numai aparentă și formală a acesteia.

Cei mai eminenți eliniști recunosc că textul *Respingerilor sofistice* este dintre cele mai grele, că traducerea-i este cu totul anevoioasă. Unul dintre ei, J. Tricot, ne atrage atenția că, după vederile chiar ale lui Aristotel, această mică scriere se adresează în mod explicit unor auditori de la care autorul solicită totodată indulgență pentru lacunele prezentării logice (*μέθοδος*) și grațitudine pentru înfăptuirea unei opere atît de noi. Căci Aristotel nu a găsit nici un model existent al unei asemenea probleme și al unei asemenea tratări în literatura filozofică a timpului sau mai veche, totul fiind o creație a sa proprie.

D.B.

<sup>19</sup> Se știe că prin *accident* Aristotel desemnează un atribut care nu intră în *esența* subiectului și nici chiar în *propriul* său.

<sup>20</sup> Neființa se conține în relație cu ființa, ca o negație a acesteia; dar ea nu are o ființă absolută, ceea ce ar fi contradictor.

<sup>21</sup> Se consideră adică în mod fals că, dacă consecventul e în mod necesar legat de antecedent, apoi și antecedentul derivă cu necesitate din consecvent.

## 1

<Introducere. Scopul tratatului: diferența dintre silogism și sofism>

164 a Vom trata acum despre respingerile sofistice, sau despre respingerile care par a fi respingeri, dar în realitate sînt sofisme, nu respingeri<sup>1</sup>. Vom începe cu ceea ce, în ordinea naturală, se referă la principii<sup>2</sup>.

Este evident că, printre raționamente, unele sînt cu adevărat raționamente, iar altele par să fie, fără să fie<sup>3</sup>. Ca în atîtea alte lucruri, aceasta se întîmplă și la argumente din cauza unei oarecare asemănări între adevărat

<sup>1</sup> „Respingerea” (ἐλεγχος) este o varietate a silogismului, căreia Aristotel i-a consacrat un scurt capitol (20) în *Analitica primă*, cartea a II-a. În acel capitol, ca și în capitolul de față, cum se va vedea mai jos, „respingerea” este definită ca *silogismul contradicției*, în care concluzia contrazice teza adversarului sau teza contrazice concluzia adversarului. Fiind un fel de silogism, „respingerea” trebuie să asculte de regulile silogismului. „Respingerea sofistcă” este un „raționament fals” în sensul restrîns al cuvîntului. Raționamentul fals în sensul larg este un raționament a cărui falsitate rezultă din falsitatea premiselor. „Respingerea sofistcă” este un raționament aparent, așadar nu este un raționament, fiindcă el nu respectă regulile „formale” ale silogismului, chiar dacă premisele lui ar fi adevărate.

<sup>2</sup> Este vorba de aspectul general și sistematic al „respingerii sofistice”, aspect care constituie o teorie a sofismelor. Cum există o teorie a silogismului, tot așa există și o teorie care sistematizează abaterile de la regulile silogismului, o teorie a sofismelor. În această lucrare, Aristotel întrebunțează și termenul de „paralogism” pentru a desemna sofismul. În *Analitica secundă* (I, 12) paralogismul este considerat ca un silogism, în care s-a strecurat o falsitate materială, de exemplu în geometrie, desenarea greșită a unei figuri. Chiar în fraza cu care începe acest tratat figurează termenul de paralogism, pe care noi l-am tradus prin sofism. Vom întrebunța în traducerea noastră cu precădere termenul de paralogism, deși în textul grec se întîlnește și termenul de „sofistic”.

<sup>3</sup> Sînt „cu adevărat silogisme”, nu „silogismele adevărate”, acele silogisme care sînt formal ireproșabile, deși premisele lor sînt material false. De aceste silogisme care conchid adevărul din premise false s-a ocupat pe larg *Analitica primă* II, 2—4. Sofismul sau paralogismul sînt silogisme numai în aparență, fiindcă, uneori neintenționat, păcătuiesc împotriva regulilor silogisticii.

și aparent. Astfel, printre oameni, unii au o bună stare corporală, iar alții au numai aparența ei, umflându-se în pene și împopoțonându-se, cum fac triburile<sup>4</sup> cu victimele lor ce urmează să fie sacrificate. Unii oameni sînt frumoși prin frumusețea lor, iar alții au numai aparența frumuseții, datorită podoabelor. Și la ființele neînsuflețite se observă același lucru, căci unele dintre ele sînt argint adevărat sau aur adevărat, iar altele nu sînt adevărate, ci numai apar așa simțurilor noastre; astfel, lucrurile făcute din litargă<sup>5</sup> și cositor par să fie de argint, iar cele făcute dintr-un metal galben par să fie de aur. 164 b

Tot așa, raționamentul și respingerea<sup>6</sup> sînt uneori autentice, alteori nu sînt, deși neexperienței îi apar autentice, căci cei neexperimentați obțin despre lucruri o vedere oarecum de la distanță. Raționamentul, date fiind anumite premise, trage cu necesitate o concluzie, alta decît premisele din chiar aceste premise<sup>7</sup>. Respingerea este un raționament care contrazice concluzia dată<sup>8</sup>. Unele respingeri<sup>9</sup> nu procedează așa în realitate, ci par să procedeze așa, din mai multe motive. Unul dintre motive, cel mai natural și cel mai obișnuit, este acel care ține de întrebuințarea cuvintelor<sup>10</sup>. Fiindcă într-o discuție nu este posibil ca să aducem lucrurile înseși, ci trebuie să ne folosim, în 165 a

<sup>4</sup> Triburile Atenei se luau la întrecere în a oferi ca victime pentru sacrificii ființele (animalele, plantele) cele mai arătoase, cel puțin în aparență.

<sup>5</sup> Un oxid al plumbului care dă un luciul argintiu.

<sup>6</sup> Textul întrebuințează pentru raționament termenul de „silogism”. Cum vedem, și aici Aristotel înțelege să deosebească raționamentul (silogismul) în genere de un anumit fel de raționament, aplicat în Dialectică, de „respingere”.

<sup>7</sup> Se repetă aproape la fel definiția dată silogismului la începutul *Analiiticii prime* (I, 1, 24 b) și la începutul *Topicii* (I, 1, 100 a), ceea ce poate pleda pentru independența acestui mic tratat față de *Topica*.

<sup>8</sup> „Respingerea” este silogismul care contrazice concluzia adversarului; ea presupune deci două concluzii „contrare” (în sensul general care cuprinde contrarietatea și contradicția). Ca orice silogism, „respingerea” poate avea sau amindouă premisele afirmative sau numai una, cealaltă fiind negativă.

<sup>9</sup> Cele sofistice. Unii traducători întrebuințează în loc de „unele respingeri” termenul „sofiștii”, care nu figurează în text, dar care poate fi subînțeles.

<sup>10</sup> De la început, Aristotel ține să sublinieze rolul pe care îl are limbajul în sofisme. Mai târziu, va preciza că în structura sofismelor intră și alte motive „în afara limbajului”.

locul lor, de cuvintele care le simbolizează, noi credem că ceea ce este valabil pentru cuvinte este valabil și pentru lucruri unde se întrebuințează pietricele, ca în calcule<sup>11</sup>. Dar în acest caz, nu există asemănare, căci cuvintele sînt în număr finit, ca și mulțimea noțiunilor<sup>12</sup>, în timp ce lucrurile sînt nenumărate. De aceea, aceeași noțiune și același cuvînt trebuie să desemneze mai multe lucruri. Întocmai cum, în exemplul de mai sus, cei care nu au ușurință în mînuirea pietricelilor la facerea calculului sînt înșelați de cei mai îndemînatici, tot așa și la argumente. Cei ce nu cunosc puterea de semnificație a numelor<sup>13</sup> fac paralogisme<sup>14</sup>, fie discutînd ei înșiși, fie ascultînd pe alții. Din acest motiv, precum și din altele care vor fi numite mai tîrziu, există raționamente și respingeri care sînt aparente, nu reale.

Fiindcă există oameni<sup>15</sup> care prețuiesc mai mult să pară înțelepți decît să fie (căci înțelepciunea sofistică este numai aparentă, nu reală, iar sofistul — omul care cîștigă bani de pe urma unei înțelepciuni aparente, nu reale), este evi-

<sup>11</sup> Aristotel compară cuvintele cu pietricelele întrebuințate pe atunci ca mijloc concret de a socoti, de a număra. Termenul de „calcul” vine de la *calculus* (piatră, pietricică), prin care se exprima și votul. Comparația dintre cuvinte și pietricelele numărătoare nu este întru totul potrivită. Fiecare pietricică corespunde unui singur lucru, ceea ce nu se poate spune despre cuvinte și noțiuni.

<sup>12</sup> Termenul grec este acel cu numeroase sensuri, dar tipic pentru gîndirea greacă, de *logos*. Unii traduc acest termen prin „definiție”, alții (de exemplu W. A. Pickard-Cambridge) în traducerea de la Oxford, sub conducerea lui W. D. Ross, prin acel de „formulă”, ceea ce este foarte vag. Ținînd seama de legarea lui „logos” de termenul „cuvînt”, „nume” (*ὄνομα*), credem că este mai potrivit a vorbi de „cuvinte” și „noțiuni”, căci *λόγος* are și sensul de noțiune, judecata fiind *λόγος ἀποφαντικός* (declarație, enunțare), iar raționamentul este un *συλλογισμός*, adică o unire de noțiuni. De altminteri, nu există nici o deosebire apreciabilă între noțiune și definiție. Definiția este totdeauna o determinare a noțiunii.

<sup>13</sup> Lucrurile numeric infinite sînt desemnate prin cuvinte numeric finite. Se întîmplă chiar ca un cuvînt să desemneze nu numai infinite lucruri de același gen, ci de genuri diferite, ca în cazul termenilor echivoci (*ὁμωνίμι*), ca de exemplu „cocoș” înseamnă și masculul găinii, și o plantă, și ciocănelul puștii etc. În textul grec „puterea de semnificație a cuvintelor” este desemnată prin *ἡ τῶν ὀνομάτων δύναμις* = „puterea numelor”.

<sup>14</sup> „A face paralogisme” sau „sofisme” (*παραλογίζειν*).

<sup>15</sup> După Aristotel, acești oameni sînt sofistii care se mulțumesc să pară înțelepți, așadar să fie falși înțelepți (*σοφιστής*), fiindcă sînt doritori de a cîștiga bani (*χρηματιστής*).

dent că unor astfel de oameni le convine în chip necesar să pară că îndeplinesc sarcinile înțelepciunii, decît să le îndeplinească cu adevărat, fără a părea. Acum, pentru a compara pe unul cu altul<sup>16</sup>, este, în orice lucru, sarcina celui care a dobîndit știința de a nu spune nimic mincinos despre lucrurile pe care le cunoaște și de a-l demasca pe acel care minte. Din aceste două sarcini meritorii, una constă în a fi în stare de a da explicația lucrurilor, iar cealaltă, de a fi în stare să o apreciem la alții<sup>17</sup>. Deci acei care vor să-și asume rolul de sofist trebuie să caute argumente de genul celor de care vorbirăm, căci ele le vor fi de folos, deoarece o astfel de capacitate le va face să pară înțelepți, ceea ce tocmai ei își propun să obțină<sup>18</sup>.

Este evident deci că există un astfel de gen de argumente și că acei pe care îi numim sofisti năzuiesc să obțină această capacitate. Acum vrem să expunem cîte feluri de argumente sofistice sînt, din ce număr de elemente este constituită această capacitate, cîte părți are această cercetare, în sfîrșit, orice alți factori care constituie această artă.

## 2

### *<Cele patru specii de argumente ale discuției>*

Există patru feluri de argumente în discuții : didactice, dialectice, peirastice și eristice<sup>19</sup>. Argumentele didactice

<sup>16</sup> Pune față în față pe filozof (adevăratul înțelept) și pe sofist (falsul înțelept). Portretele sînt voit exagerate pentru a face tipic contrastul dintre unul și altul.

<sup>17</sup> Aristotel determină, pe scurt, cele două mari sarcini ale filozofului : a explica lumea și a aprecia just conduita și declarațiile oamenilor. Fraza poate fi interpretată și în alt sens : filozoful poate să dovedească adevărul propriu și să respingă eroarea altuia, provocînd astfel pe cel ce răspunde să-și apere punctul său de vedere. Cele două sarcini sînt deci să evite eroarea în explicațiile proprii și să dea în vileag eroarea celorlalți.

<sup>18</sup> Sofistul va căuta numai aparența celor două sarcini : să dovedească aparent afirmațiile sale și să respingă aparent afirmațiile altora. El va face din eroarea sa un adevăr și din adevărul altuia — o eroare. Pentru a obține această capacitate (*δύναμις* — *dynamis*), sofistul va căuta să-și procure argumente de un gen potrivit intențiilor sale. Scopul tratatului de față este să stabilească profilul acestor argumente, să enumere tipurile de paralogisme.

<sup>19</sup> Această clasificare cuprinde toate metodele de „discuție”, de expunere verbală. Argumentele „didactice” formează o grupă aparte. Pînă

165 b sînt acele care raționează pornind de la principiile proprii oricărei științe de învățat, nu de la opiniile respondentului (căci cel care învață trebuie să considere cele auzite ca adevărate). Argumentele dialectice sînt acele care raționează pornind de la premise probabile și ajungînd la contradictoria tezei inițiale. Argumentele peirastice sînt acele care raționează pornind de la premisele acceptate de respondent și pe care cu necesitate trebuie să le cunoască acel care pretinde că posedă știința (în ce fel, s-a definit în altă parte)<sup>20</sup>. Argumentele eristice sînt acele care raționează sau par că raționează pornind de la premise care par probabile, dar nu sînt probabile. În ce privește argumentele apodictice s-a vorbit în *Analitici*<sup>21</sup>, iar despre argumentele dialectice și peirastice s-a tratat în altă parte. Vom vorbi aici despre argumentele agonistice și eristice<sup>22</sup>.

### 3

*«Cele cinci scopuri ale argumentării eristice sau sofistice»*

Trebuie mai întîi să ne dăm seama cîte scopuri urmăresc acei care discută ca luptători și ca rivali. Scopurile sînt

acum ele erau opuse discuției propriu-zise. Învățătorul expune știința, elevul o primește ca adevărată. Discuția în sensul propriu al cuvîntului înglobează celelalte trei tipuri de argumente: argumentele dialectice sînt acele care au ca punct de plecare premise probabile și ca rezultat o concluzie în contradicție cu teza dată. Argumentele peirastice sau de examinare, de critică (*πειρα*), au ca punct de plecare premisele acordate ca adevărate de respondent, nu de oricine, și ca scop examinarea lor de către întrebător. Peirastica este a doua mare sarcină a dialecticii: este examenul, critica opiniilor probabile. Peirastica este un „exercițiu” necesar al gîndirii. Argumentele eristice sînt acele care pornesc de la premise ce par a fi probabile, dar nu sînt. Expunerea ce urmează definește fiecare gen de argumente. Se va vedea că Aristotel nu deosebește aici argumentele sofistice de argumentele eristice.

<sup>20</sup> În *Topica* VIII, 5, 159 a, unde se vorbește de argumentele care au drept scop exercițiul și examinarea.

<sup>21</sup> Cum se vede, acest scurt capitol rezumă toate temele logicii aristotelice. *Analiticele* au cercetat argumentele apodictice, demonstrative, care presupun un raport de învățare între predarea unei științe (*didascalía*) și însușirea ei (*mathesis*). *Topica* are ca obiect argumentele dialectice și cele peirastice, de examinare, de critică.

<sup>22</sup> Deosebirea dintre argumentele agonistice, adică de dragul luptei (*ἄγων*) și victoriei, și cele eristice sau de dragul disputei și rivalității va fi cercetată mai jos în cap. 11.



cinci : respingerea, falsitatea, paradoxul, solecismul și al cincilea — momirea respondentului spre pură vorbărie, adică constrângerea lui de a spune de mai multe ori același lucru<sup>23</sup>. În toate aceste cazuri, aceasta înseamnă a produce aparența lor, nu realitatea. Prin aceste scopuri, ei urmăresc în primul rînd să dea aparența că au respins pe respondent; în al doilea rînd să arate că el a spus o falsitate; în al treilea rînd, că l-au silit să recurgă la paradox; în al patrulea rînd, că l-au silit să facă un solecism (adică respondentul, ca urmare a argumentării, este determinat să întrebuițeze barbarisme); în cele din urmă, că l-au făcut să repete același lucru de mai multe ori.

## 4

<Primul scop: respingerea. Două feluri de respingeri:  
de limbaj și în afară de limbaj. Respingerile de limbaj>

Există două feluri de a respinge<sup>24</sup>: unele se sprijină pe limbaj, celelalte se sprijină pe ceva în afară de limbaj. Mijloacele de a produce iluzia unei respingeri sprijinită pe limbaj sînt în număr de șase: omonimia, amfibolia, com-

<sup>23</sup> În capitolul precedent s-a definit argumentarea sofistică; în acest capitol se arată cele cinci scopuri ale sofisticii: a) respingerea aparentă a respondentului, scopul principal al sofisticii; b) falsitatea, adică descoperirea la respondent a unei falsități secundare, nu principale; c) constrângerea respondentului de a face afirmații paradoxale, ridicole, procedeu de care s-a servit uneori și Platon, mai ales împotriva sofștilor pentru a-i compromite prin propriile lor stratageme; d) solecismele sînt greșelile de limbaj, întrebuițarea barbarismelor (βαρβαρισμός), la drept vorbind, arătarea că respondentul a comis un solecism, deși în realitate nu s-a făcut vinovat de așa ceva; e) în sfîrșit, silește pe respondent să repete același cuvînt, deci să cadă în păcatul vorbăriei, al tautologiei.

<sup>24</sup> Primul și principalul scop, respingerea, este îndelung cercetat în opt capitole (4—11), celelalte patru scopuri sînt studiate mai sumar în capitolele 12—14. Obiectul tuturor acestor capitole este cunoașterea mijloacelor prin care sînt atinse cele cinci scopuri. Mijloacele sînt două; ele determină cele două specii de sofisme, după cum sofismul se sprijină pe forma limbajului (παρὰ τὴν λέξιν, *in dictione*), sau se sprijină pe materia exprimată, pe ceva, „în afară de limbaj” (ἔξω τῆς λέξεως, *extra dictionem*). Prima specie de sofisme se subîmparte în șase subspecii (cap. 4), a doua — în șapte subspecii (cap. 5—11).

poziția, diviziunea, accentul<sup>25</sup>, forma expresiei<sup>26</sup>. Că acesta este numărul mijloacelor arătate aici prin care nu izbutim să redăm același lucru prin același nume sau noțiune, putem dovedi prin metoda inductivă sau prin metoda silogistică (sau pe orice altă cale)<sup>27</sup>. Argumente de felul următor țin de *omonimie*<sup>28</sup>: „cei care știu învață, căci cei ce cunosc literele învață literele dictate lor”. În adevăr, termenul „a învăța” este echivoc, căci o dată înseamnă „a înțelege” folosind știința, iar altă dată „a dobîndi o știință”<sup>29</sup>. Alt exemplu: „relele sînt bunuri, căci ceea ce trebuie să fie este un bine, iar relele trebuie să fie”<sup>30</sup>. În adevăr, termenul „trebuie să fie” are două înțelesuri: înseamnă ceea ce este necesar, cum se întîmplă adesea cu relele (căci un rău oarecare este necesar), pe de altă parte, noi spunem și despre bunuri că *trebuie* să fie. Alt exemplu, în sfîrșit: „același om totodată șade și stă în picioare, 166 a totodată este bolnav și sănătos”, căci acel care s-a ridicat stă în picioare și acel care s-a însănătoșit este sănătos. Dar s-a ridicat acel care ședea, iar acel care s-a însănătoșit este bolnavul. Expresia „omul bolnav face sau suferă ceva” nu are un sens unic, ci înseamnă cînd „omul care acum este bolnav sau șade”, cînd „omul care a fost bolnav

<sup>25</sup> Prin accent (προσῳδία) se înțelege orice accentuare a limbajului (aspirație, accent prosodic al silabelor, apostrofă etc.).

<sup>26</sup> Vom înșira termenii grecești și latini ai sofismelor sau paralogismelor (*fallacia verbale*): a) *παρὰ τὴν δμῶνυμίαν (aequivocatio)*; b) *παρὰ τὴν ἀμφιβολίαν (ambibologia)*; c) *παρὰ τὴν σύνθεσιν (compositio)*; d) *παρὰ τὴν διαίρεσιν (diviziunea)*; e) *παρὰ τὴν προσῳδίαν (accentus)*; f) *παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως (figura dictionis)*.

<sup>27</sup> Că sofismele de limbaj se reduc numai la aceste șase se poate dovedi silogistic, deductiv, dar și inductiv — Aristotel adaugă neprecis „sau pe orice altă cale”. Singura dovadă reală este acea inductivă: orice sofism verbal poate fi subsumat unuia din cele șase sofisme.

<sup>28</sup> „Omonimia” este întrebuintarea „aceluiași cuvînt”, așadar este echivocul, pentru lucruri diferite.

<sup>29</sup> Termenul „a învăța” (μαθάνειν) este echivoc: el înseamnă și a imprima ceva în memorie, a dobîndi o cunoștință și a înțelege ceea ce a reținut memoria. După comentarul lui Alexandros din Afrodiasias, Aristotel face aluzie la sofismul denunțat de Platon în dialogul *Euthidem* (275 d etc.). Euthidem întrebă pe Kleinios: „cine învață oare, cel inteligent sau cel prost?”.

<sup>30</sup> Echivocul stă în dublul sens al termenului „trebuie”: sensul fizic și sensul moral. Numai „trebuie moral”, datorită este un bine, nu și necesitatea fizică, de fapt.

mai înainte". Desigur, omul care s-a însănătoșit era omul bolnav, acel care, în același timp, era cu adevărat bolnav, dar omul care este sănătos nu este bolnav în același timp. El este omul bolnav în același timp. El este omul bolnav dar nu acel care este bolnav acum, ci acel care a fost bolnav<sup>31</sup>.

Exemplele ce urmează țin de *amfibolie*<sup>32</sup>: „doresc prinderea mea a inamicului”<sup>33</sup>, sau o alta: „nu trebuie să existe o cunoaștere a ceea ce se cunoaște?”. În adevăr, în această întrebare, cunoașterea poate fi raportată la subiectul cunoscător ca și la obiectul cunoscut<sup>34</sup>. De asemenea: „nu trebuie să existe o vedere a ceea ce cineva vede? Vedem coloana, deci coloana are vedere”<sup>35</sup>. Sau alta: „ceea ce zici că este, zici oare că ești aceasta? Tu zici că piatra este, deci tu zici că ești o piatră”<sup>36</sup>. Sau: „nu s-ar putea oare

<sup>31</sup> Echivocul din „cel ce șade” sau „așezatul” și „bolnavul” este că ne putem referi sau la o situație, la o calitate (a șede, a fi bolnav, adică la ședere, la boală), sau la persoana care șade sau este bolnavă. Cel care adineauri șede poate acum să stea în picioare, iar cel bolnav — să fie sănătos, dar a șede nu va fi niciodată totodată a sta în picioare, și a fi bolnav nu va fi niciodată totodată a fi sănătos. Sofistul poate juca pe cele două sensuri și de aceea poate respinge un răspuns care se sprijină pe unul din sensuri, argumentînd prin celălalt sens.

<sup>32</sup> Amfibologia sau ambiguitatea propoziției este tot un fel de echivoc, de omonimie, numai că nu se referă la un termen (nume), ci la o propoziție sau frază. Fraza are deci diferite sensuri, după cum termenul se referă la lucruri diferite. Putem întrebuința termenul grec „amfibolie” sau cel latin „amfibologie”.

<sup>33</sup> Ambiguitatea constă într-o anumită așezare a cuvintelor în propoziție și, firește, în posibilitățile de exprimare a ambiguității într-o limbă mai mult decît în alta. Limbile greacă și latină se pretează mai ușor la ambiguități. Dar și propoziția „doresc prinderea mea a inamicului” are sensul dublu: „prinderea mea de către inamic” și „prinderea inamicului de către mine”.

<sup>34</sup> Mai greu de tradus este amfibolia aceasta, fiindcă „cunoaște” (γινώσκει) are și sensul „cunoaște ceva” și „el cunoaște”, deci se raportează și la obiectul cunoscut și la subiectul cunoscător.

<sup>35</sup> Ambiguitatea aceasta este un simplu joc de cuvinte. Coloana pe care o vîd este o vedere, adică o vedere a coloanei. „Vederea coloanei” are două sensuri, unul propriu: vîd coloana, și altul impropriu, sofistic: „coloana este o vedere” sau „are o vedere”. „Vederea coloanei” este sau un genitiv subiectiv (coloana are vederea) sau un genitiv obiectiv (coloana este o vedere a mea).

<sup>36</sup> Ambiguitatea este aproape intraductibilă. Termenul εἶναι (a fi) rămîne același și în prima propoziție: „ceea ce zici că este” și în a doua: „zici oare că ești aceasta?”.

vorbi tăcutele?", căci „a vorbi tăcutele” înseamnă și că cel care vorbește tace, dar și că el vorbește despre cele tăcute<sup>37</sup>.

Există trei feluri de a argumenta prin omonimie și amfibolie: unul, când propoziția sau numele<sup>38</sup>, în sens propriu, are mai multe sensuri, astfel ca vultur și câine<sup>39</sup>, un alt fel, când din obișnuință întrebuițăm astfel de propoziții<sup>40</sup> și de nume; al treilea, când cuvintele legate au mai multe sensuri, dar nelegate au un singur sens, de exemplu, „știința literelor”. Fiecare din aceste nume poate avea un singur sens, acel de „știință” și de „litere”, pe când legate pot avea mai multe sensuri, fie că literele înseși au o știință, fie că cineva are o știință a literelor<sup>41</sup>.

Omonimia și amfibolia se sprijină pe aceste feluri de vorbire. Pe compoziție se sprijină următoarele exemple: „este posibil ca cel ce șade să meargă și cel care nu scrie să scrie”. Căci nu înseamnă același lucru dacă spunem în diviziune sau în compoziție că este posibil ca cel care șade să meargă [și cel care nu scrie să scrie]. Tot așa, dacă compunem aceste cuvinte: „cel care nu scrie, scrie”, sensul lor este atunci că cineva are capacitatea de a scrie, nescrivind; dimpotrivă, dacă nu le compunem, fraza are sensul că cel care nu scrie are totuși capacitatea de a scrie<sup>42</sup>. Un

<sup>37</sup> „A vorbi tăcutele” (τὸ σιωπῶντα λέγειν), expresie ce se găsește în același dialog platonice antisofistic, *Euthidem*, are două sensuri, după cum „tăcutele” este subiect sau complementul predicatului. „A vorbi tăcutele” înseamnă și o absurditate, anume că ceea ce tace vorbește, dar și că se poate vorbi de lucruri, care ele însele tac. Este posibilă și o altă interpretare: „tăcutul ca persoană poate vorbi, dar și vorbirea sa, ca ceva impersonal, poate fi tratată ca ceva tăcut”. Preferăm prima interpretare.

<sup>38</sup> Propoziția (λόγος), numele (ὄνομα), cuvântul.

<sup>39</sup> Termenul grec ἀετός are mai multe sensuri: a) vultur; b) un fel de pește de mare (calcanul); c) coama casei, frontonul unui edificiu, dar înseamnă și o constelație, cum înseamnă și cîinele (κύων).

<sup>40</sup> Al doilea fel este acel în care ambiguitatea și echivocul rezultă nu din uzul curent al vorbirii, ci dintr-o obișnuință a unora din oameni, care iau cuvintele în sens metaforic, impropriu.

<sup>41</sup> Această ambiguitate este elementară. Toate aceste feluri de ambiguități se găsesc în dialogul platonice *Euthidem*.

<sup>42</sup> Sofismul sprijinit pe „compoziția” (σύνθεσις) cuvintelor, în loc de „divizarea” lor, este de asemenea un joc de cuvinte. Nimeni nu poate merge șezînd, afară numai dacă nu este într-un vehicul (trăsură, de exemplu), dar cel care acum șade are capacitatea de a merge.

alt exemplu: „cine știe literele acum, le-a învățat”<sup>43</sup>. În sfârșit: „cine poate purta un lucru, poate purta mai multe”<sup>44</sup>.

Pe *diviziune* se sprijină propozițiile că „cinci care este compus din doi și trei este pereche și nepereche, iar ceva ce este mai mare este egal cu acel pe care îl întrece, căci el este tot așa de mare, dar și ceva mai mult decât el”<sup>45</sup>. Căci aceeași propoziție nu înseamnă același lucru dacă o luăm divizată și compusă. De exemplu: „te-am făcut sclav odinioară liber”<sup>46</sup>, și: „divinul Ahile a lăsat din oameni cincizeci o sută”<sup>47</sup>.

166 b

Un argument sprijinit pe *accentuare* nu poate fi ușor întrebuițat în discuțiile verbale, ci numai în cele scrise și în poezie<sup>48</sup>. De exemplu, unii corectează pe Homer împotriva celor care obiectează lipsa de sens a versului: τὸ μὲν οὐ καταπύθεται ἄμρφ<sup>49</sup>. Ei corectează prin schim-

<sup>43</sup> Sofismul stă în compoziția propoziției prin cuvântul „acum”. Una este a ști literele *acum* și alta este a le învăța *acum*. Căci cine le știe acum nu e necesar să le învețe acum.

<sup>44</sup> Sofismul rezultă aici nu din însăși compoziția, ci din lipsa de a compune corect și complet propoziția. Cine poartă succesiv, de mai multe ori, o greutate, nu înseamnă că poate purta o singură dată toate acele greutăți.

<sup>45</sup> Spre deosebire de compoziție, diviziunea aplică la părți ceea ce este valabil pentru întreg. Așa, de exemplu, 5 este un număr nepereche, dar dacă îl dividem în 2 și 3, cum 2 este pereche și 3 nepereche, ar urma ca 5 să fie totodată pereche și nepereche.

<sup>46</sup> După cum divizăm cuvintele, propoziția poate avea două sensuri opuse: „te-am făcut, sclav odinioară, liber”, deci din sclav te-am făcut liber, dar și „te-am făcut sclav, odinioară liber”, deci din om liber te-am făcut sclav.

<sup>47</sup> Fraza poate avea două înțelesuri după cum este luată în sensul absurd că Ahile a lăsat 100 de oameni din 50, sau în sens veridic, că a lăsat 50 din 100.

<sup>48</sup> În limba greacă, semnele prosodice (aspirație, accente propriu-zise etc.) au fost întrebuițate în scris târziu. Pronunțarea ținea seama de ele, așa încît confuzia sofistică, datorită accentuării, se făcea mai greu în discuțiile verbale, deși nici în acestea nu era de loc exclusă, mai ales la recitarea versurilor.

<sup>49</sup> Vers din *Iliada*, cîntul XXIII, versul 328: „acolo unde este putrezit de ploaie”. Potrivit informației lui Aristotel în *Poetica*, 25, 1461 a, corectura a fost propusă de Hippias din Thasos și consta în înlocuirea lui οὐ (spirit aspru și accent circumflex) care este un adverb, genitiv singular, de la pronumele demonstrativ ὅς, avînd sensul de „acolo unde”, „în ce loc”, cu negativul οὐ (spirit lin, fără accent), care înseamnă *nu*, versiune acceptată în genere.

barea accentului, din circumflex în accent ascuțit. Tot așa pentru a corecta greutatea din pasajul referitor la visul lui Agamemnon, ei susțin că nu Zeus a spus: „îi dăruim împlinirea rugăciunii”, ci a însărcinat pe zeul visului de a i-o dăruia<sup>50</sup>. Aceste exemple se sprijină pe accentuare.

Argumente produse de *forma limbajului* sînt acele în care lucruri deosebite în realitate sînt exprimate prin aceeași formă, de exemplu, masculinul ca feminin, sau neutrul ca primul sau al doilea, sau tot așa calitatea ca o cantitate, sau, invers, activul ca pasiv sau starea ca o activitate, și tot așa mai departe, potrivit diviziunilor făcute mai înainte<sup>51</sup>. Căci este posibil ca ceea ce nu aparține categoriei de acțiune să fie exprimat printr-un cuvînt care aparține acestei categorii. Astfel, expresia „a se ține bine”<sup>52</sup> are aceeași formă ca și „a tăia” și „a construi” și totuși primul verb exprimă o calitate, o anumită dispoziție, în timp ce celelalte două exprimă o anumită acțiune.

Același lucru este valabil pentru toate celelalte cazuri de felul acesta.

Respingerile sprijinite pe limbaj rezultă din aceste puncte de vedere. În ce privește paralogismele dinafara limbajului există 7 specii<sup>53</sup>: prima se sprijină pe accident, a doua

<sup>50</sup> Nuanța este greu de tradus, fiindcă se fundează pe deosebirea dintre δίδομεν (indicativul prezent, persoana întii plural = îi dăruim) și δίδόμεν (infinitivul ionian = a-i dăruia). În primul caz, Zeus însuși a dat, în cazul al doilea el a dat ordine visului. Referința este tot la *Iliada*, dar la un vers încă neprecizat, fiindcă pot fi invocate două pasaje.

<sup>51</sup> Deși se vorbește de categorii, referința nu este la tratatul despre *Categorii*, ci la *Topica* I, 9 unde se tratează raportul dintre categorii (predicamente) și predicabili. Aristotel relevă ușurința cu care sofistica poate confunda categoriile.

<sup>52</sup> „A-și îngriji de sănătate” (ὄγκλιεῖν). Și de data aceasta sofismul se bazează pe echivoc, dar pe un echivoc ce rezultă din formele limbajului. Problema sofismelor produse de „forma limbajului” (*fallacia figurae dictionis*) este mult mai importantă. Aristotel revine asupra ei cu mai multe exemple în cap. 22, destul de dezvoltat, în care se soluționează această specie de sofisme.

<sup>53</sup> Aristotel rezumă cele șapte specii de sofisme produse „în afara limbajului”, adică din confuzii în ce privește conținutul sau materia limbajului. Sofismele „materiale” sînt următoarele: 1) παρὰ τὸ συμβεβηκός, *accidentul*; 2) παρὰ τὸ ἀπλῶς ἢ μὴ ἀπλῶς, ἀλλὰ πῆ, *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*; 3) παρὰ τὴν τοῦ ἔλεγχου ἄγνοίαν, *ignoratio elenchi*; 4) παρὰ τὸ ἐν ἀρχῇ λαμβάνειν, *petitio principii*; 5) παρὰ τὸ

se sprijină pe faptul că o expresie este luată în sens absolut sau că nu este luată în sens absolut, ci într-un anumit raport, ținând seama de timp, sau de loc, sau de relație; a treia se sprijină pe ignorarea respingerii; a patra, pe consecvent; a cincea, pe postularea principiului; a șasea, pe faptul că se ia drept cauză ceea ce nu este cauză; a șaptea, pe reunirea mai multor chestiuni într-una singură.

## 5

< Respingerile inafara limbajului >

Paralogisme care se sprijină pe *accident*<sup>54</sup> se întâmplă ori de câte ori credem că un atribut aparține lucrului tot așa ca și accidentului. Deoarece unul și același lucru are mai multe accidente, nu este necesar ca toate aceleași atribute care aparțin predicatului unui lucru să aparțină și subiectului său. De exemplu, „dacă Coriscos este altceva decât om, el va fi altceva decât el însuși. Dar el este un om”<sup>55</sup>. Sau un alt exemplu: „dacă Coriscos este altceva decât Socrate, iar Socrate este un om, atunci, cum spun sofistii, s-a concedat că el nu este om; fiindcă s-a întâmplat<sup>56</sup> că ființa față de care s-a zis că Coriscos este altul este un om”<sup>57</sup>.

ἑπόμενον, *fallacia consequentis*; 6) παρὰ τὸ μὴ αἰτῶν ὡς αἴτιον, *non causa pro causa*; 7) παρὰ τὸ τὰ πλείω ἐρωτήματα ἐν ποιεῖν, *fallacia plurium interrogationum ut unius*.

<sup>54</sup> Prin „accident” se înțelege aci orice determinare care aparține unei substanțe individuale, fie esențială, fie accidentală, în sens propriu. Interesantă nu este deosebirea dintre esență și accident, ci dintre substanța individuală și toate atributele sale. Sofismul constă în a atribui subiectului ceea ce este valabil numai despre determinările lui, despre predicatul lui, ca și viceversa.

<sup>55</sup> Dacă Coriscos se deosebește de om, se deosebește și de sine, cu alte cuvinte omul este un atribut al lui Coriscos, iar „el însuși”, individul, este o modificare a atributului om. Dacă Coriscos nu este identic cu omul în genere, atunci el nu este identic nici cu sine. Eroarea este de a atribui subiectului ceea ce este valabil numai despre om (atributul). Individul este deosebit de om, dar nu este deosebit de Coriscos, care este un individ.

<sup>56</sup> συμβεβηκέναι = *accidit*, accident în sens general.

<sup>57</sup> Aceeași confuzie ca mai sus: individul, ca aparținând omului (predicatului), nu este deosebit de om, dar Coriscos, ca individ, este deosebit de Socrate, tot ca individ, deci Coriscos nu este om, fiindcă individul este legat de om, iar indivizii se deosebesc.

167 a Paralogismele care se sprijină pe împrejurarea că un termen este luat sau în sens absolut, sau în sens relativ, nu însă în sens propriu, se manifestă ori de câte ori un termen particular este luat ca absolut<sup>58</sup>. Astfel, de exemplu, în raționamentul : „dacă neființa este obiect de opinie atunci neființa este”<sup>59</sup>. Căci nu este același lucru a fi ceva și a fi în chip absolut. Sau alt exemplu : „ceea ce este nu este, dacă nu este o anumită ființă, de exemplu, om”. Căci nu este același lucru a nu fi un anumit lucru și a nu fi în chip absolut<sup>60</sup>. Se pare că este același lucru, din cauza înrudirii de expresie și fiindcă este o mică deosebire între „a fi ceva” și „a fi” în chip absolut și între „a nu fi ceva” și „a nu fi” în chip absolut. Tot așa se prezintă lucrurile dacă argumentele se sprijină pe confuzia dintre relativ și absolut. De exemplu : „dacă un indian este negru peste tot, dar nu în ce privește dinții, ar urma să fie alb și non-alb”<sup>61</sup>. Sau dacă el are două atribute într-o anumită privință, ar trebui, după spusele lor, ca contrarii să-i aparțină în același timp. Oricine poate recunoaște ușor, în unele cazuri, astfel de paralogisme. De exemplu, să presupunem că s-a admis că etiopianul este negru și se pune întrebarea dacă el este alb la dinți. Dacă el este alb în această privință, sofistul ar putea să creadă că a ajuns la capătul întrebărilor, fiindcă el a dovedit silogistic că etiopianul este totodată negru și non-negru. În alte cazuri, dimpotrivă, ade-

<sup>58</sup> Sofismul confundării relativului (*secundum quid*) cu absolutul (*simpliciter*).

<sup>59</sup> Confuzia sofistică este, de data aceasta, între copula „a fi”, care exprimă o relativitate, o legătură, și „a fi” existențial, al cărui sens este oarecum absolut, necondiționat, „simplu”.

<sup>60</sup> A spune că un lucru *nu există*, fiindcă nu este cutare lucru, înseamnă de asemenea a confunda relativul cu absolutul. Deosebirea verbală mică între „a fi ceva” și „a fi” ne dezvăluie că și sofismele „materiale”, „în afară de limbaj”, nu sînt independente de sofismele produse de limbaj. Fără complicitatea limbajului nici un sofism nu este posibil.

<sup>61</sup> Acest exemplu, care a fost uneori ridiculizat, se fundează pe confuzia dintre întreg și parte. Indianul (*ὁ Ἰνδός*), mai jos etiopianul, este alb numai la dinți, ceea ce nu înseamnă că el este totodată și alb și negru, în totalitate, în chip absolut, nu parțial. Sofismul este comis ori de câte ori atributele opuse care aparțin în același timp sau succesiv aceluiași lucru sînt interpretate absolut, fără condiție, nu relativ, în anumite privințe, în anumite condiții.



seori paralogisme trec neobservate, anume în cazurile în care, ori de câte ori ceva este enunțat în sens relativ despre un lucru, ar părea că rezultă sensul absolut, precum și în cazurile în care nu se constată ușor care dintre contrari este valabil în sens propriu<sup>62</sup>. Această stare de lucruri se ivește acolo unde opușii aparțin deopotrivă subiectului. În adevăr, în aceste cazuri se pare că trebuie să concedăm în chip absolut sau că amîndouă atributele aparțin, în același timp, subiectului, sau că nu aparține nici unul. De exemplu, dacă un lucru este jumătate alb, jumătate negru, este el atunci alb sau negru?

Alte paralogisme provin din faptul că nu s-a definit ceea ce este o dovadă<sup>63</sup> și o respingere și că s-a trecut cu vederea ceva în definirea lor<sup>64</sup>. Respingerea autentică este contradicția care se referă la unul și același lucru, nu numai ca nume, ci și ca realitate, iar ca nume nu în sensul de simplă sinonimie, ci în sensul că trebuie să fie același nume<sup>65</sup>. Mai departe, contradicția trebuie să pornească de la ceea ce a fost concedat, și aceasta trebuie să rezulte în chip necesar fără să includă ceea ce era de dovedit de la început, totul fiind valabil în aceeași privință și în relație

<sup>62</sup> Dacă uneori sofismul este izbitor și nu înșală pe nimeni, alteori el este mai greu de dat la lumină și confundarea relativului și absolutului trece oarecum neobservată. Dificultatea cea mai mare în distingerea relativului și absolutului se ivește ori de câte ori atributele cupse aparțin, în același timp, aceluiași lucru. Dacă este ușor, bunăoară, să facem distincția necesară cînd un disc este alb pe o față și negru pe cealaltă, distincția nu mai este necesară dacă trebuie să determinăm caracterele individuale și caracterele generale ale unui lucru sau în ce măsură un lucru este și „unu” și „multiplu”.

<sup>63</sup> În text = συλλογισμός.

<sup>64</sup> Aristotel începe să se ocupe de importantul sofism numit *ignoratio elenchi*, adică ignorarea respingerii, a temei cuprinse în respingerea respondentului. Așadar, ignorarea respingerii constă în ignorarea structurii pe care o are raționamentul întrebătorului. Pe scurt, respingerea sofistică nu este o respingere autentică, fiindcă ignorează, intenționat sau nu, conținutul exact al raționamentului respins.

<sup>65</sup> Prima condiție a respingerii autentice este ca să fie o contradicție, adică să afirme în concluzie ceea ce întrebătorul a negat, și, invers, să nege ceea ce el a afirmat. Contradicția trebuie să se aplice la unul și același lucru, nu numai nominal, ci și real, și să se aplice fără a recurge la sinonime.

cu același lucru, în același fel și în același timp, ca și propoziția de respins<sup>66</sup>. Din aceleași puncte de vedere trebuie să fie definită falsa respingere a unui lucru. Unii nesocotesc o parte din condițiile înșirate și ajung astfel numai la o aparență de respingere. De exemplu, ei susțin că același lucru este dublu și non-dublu, fiindcă doi este dublul lui unu, dar nu este dublul lui trei. Sau susțin că același lucru este dublul și nu este dublul aceluiași lucru, dar nu în aceeași privință, căci este dublu în lungime, dar nu în lărgime. Sau, mai departe, ei susțin că este și nu este dublul aceluiași lucru și în aceeași privință, dar nu în același timp și în același fel. De aceea respingerea lor este numai aparentă. S-ar putea să socotim astfel de respingeri printre acele care se sprijină pe limbaj<sup>67</sup>.

Respingerile sofistice, care *iau ca dovedit ceea ce este la început de dovedit*, se întâmplă în același fel și de tot atâtea ori cât este posibil de a comite această eroare. Aparența de respingere se produce prin aceea că nu se observă ceea ce este același și ceea ce este diferit<sup>68</sup>.

167 b    Respingeria sofistă sprijinită pe *consecvent*<sup>69</sup> se produce prin aceea că se presupune că raportul de consecuție poate

<sup>66</sup> A doua condiție este ca respingerea să se sprijine numai pe ceea ce respondentul a concedat să nu recurgă la o *petitio principii*, adică să ia ca dovedit ceea ce trebuie să fie dovedit și să ia lucrurile în relațiile admise de respondent. Falsa respingere este aceea care nu respectă aceste condiții, fiindcă le ignorează intenționat sau nu. *Ignoratio elenchi* este ignorarea condițiilor precise în care s-a constituit raționamentul sau argumentul respondentului. Exemplele care urmează ilustrează caracterul sofistic al unei respingeri. A spune că doi este în același timp dublu și non-dublu, fiindcă este dublul lui unu, dar nu este dublul lui trei, înseamnă a ignora că raționamentul se referă la același lucru, nu la lucruri diferite, sau în exemplul următor, se referă la același lucru, dar nu în aceeași privință etc.

<sup>67</sup> Acest sfârșit stabilește o analogie între *ignoratio elenchi* și sofismele sprijinite pe limbaj, ceea ce ne arată strânsa legătură dintre cele două mari specii de sofisme.

<sup>68</sup> Sofismul numit *petitio principii* sau cerc vicios a fost cercetat de Aristotel și în *Analitica primă* II, 16, 64 b și *Topica* VIII, 13, 162 b. Primejdia acestui sofism sau paralogism este deci mult mai mare decât a altora, fiindcă sofismul nu ține de ajuns seama de ceea ce este același și ceea ce este diferit. Limbajul și de data aceasta poate face diferit ceea ce este identic, și astfel cercul vicios trece neobservat. Expresiile sînt deosebite, dar conținutul lor este același. Același „principiu” poate fi repetat sub două forme verbale deosebite.

<sup>69</sup> Sofismul consecvenței (*fallacia consequentis*) stă în răsturnarea raportului de consecvență. Termenul de consecvent este luat în sensul

fi inversat. Astfel, dacă, fiindcă ceva urmează necesar altceva, presupunem că și, dacă este dat ultimul, urmează cu necesitate primul. De aici rezultă erorile din opiniile care se reazemă pe percepții. Astfel, adeseori fierea este luată drept miere, fiindcă culoarea gălbuie este un consecvent al mierei. Și fiindcă în urma ploii pământul devine umed, credem că, ori de câte ori pământul este umed, a plouat. Așa ceva nu exprimă o consecvență necesară. În retorică, dovezile scoase din semne se sprijină pe *consecvent*<sup>70</sup>. Dacă retorii vor să facă dovada că cineva comite un adulter se folosesc de un consecvent al vieții dusă de omul adulter : el se îmbracă elegant și se plimbă noaptea. Așa ceva se potrivește multora care nu cad sub acea învinuire. Tot așa se întâmplă în dovezile silogistice, de exemplu, în argumentarea lui Melisos, că universul este etern. El presupune că universul nu s-a născut (fiindcă din neființă nu se naște nimic) și că tot ce s-a născut are un început. Dacă universul nu s-a născut, el nu are un început și, în consecință, este etern. Dar această consecvență nu este necesară. Căci dacă tot ce s-a născut are un început, nu urmează necesar ca ceea ce are un început să se fi născut<sup>71</sup>, întocmai

cel mai general. Astfel, nu numai umezeala pământului este un consecvent al ploii, ci și predicatul este un consecvent al subiectului, de exemplu, culoarea galbenă este un atribut al mierei.

<sup>70</sup> Un alt raport de consecvență este acel dintre semn (σημεῖον) ca consecvent al semnificatului. Teoria semnelor a fost cercetată de Aristotel în legătură cu entimema (*Analitica primă* II, 27). Entimema este, după Aristotel, un raționament retoric. Eroarea comisă prin utilizarea sofistică a semnelor stă în aceea că semnul, care *uneori* dezvăluie o anumită realitate, este generalizat, spunând că el este *totdeauna* un indice al acelei realități, de exemplu, că bărbatul care umblă noaptea elegant este un adulter.

<sup>71</sup> Exemplul argumentării lui Melisos are cu totul altă structură. El ridică o importantă problemă de ordin fizic și „metafizic”. Argumentarea lui Melisos, pe care Aristotel o combate explicit și în *Fizica* I, 2 și urm., se desfășoară așa : universul nu a luat naștere fiindcă ar trebui să se nască din nimic ; ceea ce nu se naște din nimic nu are început ; ceea ce nu are început este etern ; deci universul este etern. Și pentru Aristotel universul este etern, deci fără început, dar aceasta nu înseamnă că nu a luat naștere. Universul este etern, fiindcă mișcarea cerului este eternă (*Metafizica* XII, 6). Dacă mișcarea cerului a luat naștere, a fost cauzată de „primul motor imobil”, ceea ce nu înseamnă că mișcarea are un început. Universul este născut, dar nu are început ; este născut, fiindcă are o cauză, dar nu are un început, cauza sa fiind eternă. Sofismul lui Melisos nu respectă regula conversiunii judecății universale. Aceasta nu se convertește în

cum, fiindcă cel ce are febră are și călduri, nu urmează că cel care are călduri are și febră.

Respingerea care constă în *a lua drept cauză ceea ce nu este cauză* se produce când ceea ce nu este cauză este introdus în argumentare ca și cum ar fi cauza argumentării<sup>72</sup>. Acest lucru se întâmplă în raționamentele prin reducere la absurd, căci în ele trebuie să dovedim că una din premise nu este valabilă. Acum, dacă printre chestiunile<sup>73</sup> care sînt necesare pentru a ajunge la concluzia imposibilă se numără și falsa cauză, se va naște aparența că respingerea depinde de ea, de exemplu, când se susține că sufletul și viața nu sînt același lucru. În adevăr, dacă nașterea este contrara distrugerii, atunci o anumită naștere este contrara unei anumite distrugerii. Sau moartea este o anumită distrugere, și este contrară vieții. Prin urmare, viața este naștere, iar a vieții este totuna cu a lua naștere. Aceasta este însă imposibil, și de aceea sufletul și viața nu sînt același lucru. Dar această propoziție nu a fost conchisă just, căci imposibilitatea rezultă și dacă nu declarăm că viața și sufletul sînt același lucru, ci dacă admitem numai că viața este contrară morții care este o distrugere, și că nașterea este contrară distrugerii. Astfel de argumente, fără a fi absolut concludente, nu sînt concludente pentru propoziția în chestiune. Această împrejurare nu este observată adeseori de cei ce pun întrebări<sup>74</sup>.

---

universală, ci în particulară. Faptul că ceva a luat naștere nu implică necesar că acel ceva are un început. Numai unele începuturi atrag după sine nașterea lor. Universul nu are început și totuși el a luat naștere, în-tocmai cum cineva poate avea călduri fără a avea febră, deși cel cu febră are totdeauna călduri.

<sup>72</sup> Sofismul este numit în l. latină nu numai *non causa pro causa*, ci și *post hoc, ergo propter hoc* (= „după aceasta, deci din cauza aceasta”). Fenomenul antecedent este considerat drept cauza consecventului; nu tot ce precedă un proces este cauza lui: ziua precedă noaptea totdeauna și totuși nu este cauza ei.

<sup>73</sup> Întrebarea, chestiunea, este luată, adeseori, în sens de premisă sau propoziție.

<sup>74</sup> Exemplul ales și dezvoltat mai mult decît este nevoie de Aristotel ilustrează sofismul care ia antecedentul drept cauză, pornind de la opoziția dintre viață și moarte. Sofistul vrea să dovedească prin absurd că viața și sufletul nu sînt același lucru, împotriva respondentului care susține teza contrară că viața și sufletul sînt același lucru. Argumentarea sofistă tînde să asimileze viața cu ceea ce se naște sau devine, ceea ce este o absur-

Așadar, de acest fel sînt argumentele care se sprijină pe consecvent și pe falsa cauză. Argumentele care *fac din două chestiuni una singură* se produc cînd nu observăm că există mai multe chestiuni și dăm un singur răspuns ca și cum ar exista o singură chestiune<sup>75</sup>. La anumite chestiuni este ușor de văzut că există mai multe chestiuni și că nu trebuie să dăm un răspuns, de exemplu la întrebarea : „este oare pămîntul sau cerul o mare?”. Dimpotrivă, la anumite chestiuni nu este atît de ușor, și răspundem ca și cum ar fi o singură chestiune, iar atunci sau sîntem de acord cu chestiunea, nedînd nici un răspuns, sau se pare că am fost respinși<sup>76</sup>. De exemplu, se pune întrebarea : „este cutare și cutare un om?”. Urmează că dacă lovesc și pe unul și pe altul, lovesc pe un om, nu pe mai mulți<sup>77</sup>. Tot așa, cînd din mai multe lucruri unele sînt bune și altele rele, punem întrebarea : „sînt toate lucrurile bune sau rele?”. Orice am răspunde, sîntem expuși sau la o aparentă respingere sau la o eroare aparentă<sup>78</sup>. Căci dacă spunem că printre lucrurile care nu sînt bune unele sînt bune, sau că printre lucrurile care sînt bune unele nu sînt bune, comitem o eroare. Uneori, dacă concedăm premise suplimentare, rezultatul este o respingere în regulă. Așa se

168 a

ditate, după Aristotel, pentru ca să arate de ce viața se opune morții, așa cum nașterea se opune distrugerii. Dacă viața ia naștere, dacă este devenire, ea nu poate fi suflet care nu se naște. Aristotel arată că viața, ca naștere sau devenire, nu este cauză sau fundament pentru argumentare. chiar dacă viața nu este totuna cu sufletul. Așadar, sofistul s-a servit de o cauză care nu este în realitate cauză.

<sup>75</sup> Al șaptelea și cel din urmă sofism este *fallacia plurium interrogationum ut unius*, adică a da un răspuns unic pentru două sau mai multe întrebări.

<sup>76</sup> Ne aflăm deci în dilema : dacă nu răspundem, tăcerea este interpretată că am acceptat poziția întrebătorului, adică posibilitatea unui răspuns unic la mai multe întrebări, dacă dăm un răspuns unic mulțimilor întrebări, am prilejuit o respingere sofistică, sau am comis o eroare. Regula admite, în acest sofism, ca să dăm unei întrebări multiple un singur răspuns, nu un răspuns discriminatoriu : unul într-un fel, celălalt în alt fel.

<sup>77</sup> Sofismul constă aici în confuzia dintre singular și plural sau dintre concret și abstract ; dacă lovesc pe doi oameni, am lovit omul, fiindcă fiecare este un om.

<sup>78</sup> Dacă este vorba de mai multe lucruri care parte sînt bune, iar parte sînt rele, și întrebarea sună : sînt ele bune sau rele? Răspunsul nostru este pîndit sau de o respingere sofistică sau de o evidentă falsitate, după cum dăm un răspuns unic la mai multe întrebări sau amestecăm lucrurile rele cu cele bune și cele bune cu cele rele.

întîmplă, dacă, de exemplu, concedăm că un lucru, ca și mai multe lucruri, sînt deopotrivă albe, goale și oarbe. Căci dacă un orb este ființa care este lipsită de vedere, deși ar trebui să o aibă de la natură, atunci și *orbii* sînt ființe care sînt lipsite de vedere, deși ar trebui s-o aibă de la natură. Acum, dacă o ființă are vedere, iar alta nu, urmează că amîndouă sau vor avea vederea sau vor fi oarbe, ceea ce este imposibil<sup>79</sup>.

## 6

<Toate paralogismele se reduc la paralogismul ignorării respingerii>

Sau trebuie să divizăm raționamentele aparente și respingerile aparente, așa cum am procedat noi, sau trebuie să le reducem la ignorarea respingerii și să facem din aceasta originea lor<sup>80</sup>. În adevăr, toate felurile de respingeri arătate mai sus pot fi raportate la ignorarea definiției respingerii. În primul rînd, trebuie să vedem dacă ele nu duc la vreo concluzie, căci concluzia trebuie să fie scoasă din premise, și anume cu necesitate, nu numai în aparență. După aceea, trebuie să cercetăm părțile definiției respingerii<sup>81</sup>. În adevăr, dintre paralogismele care se sprijină pe limbaj, unele rezultă

<sup>79</sup> Ultimul exemplu este mai complicat. Sînt animale care vin pe lume cu trei însușiri: sînt albe, goale și oarbe. Interesează însă numai însușirea de a se fi născut oarbe, deși de la natură trebuie să vadă. Orbirea este o privație provizorie. Se poate întîmpla ca din doi pui, unul să se nască cu ochii deschiși. Dacă asimilăm această însușire cu celelalte două (alb și gol), vom comite sofismul răspunsului unic la întrebări multiple, spunînd că animalele sînt sau amîndouă oarbe sau amîndouă cu vedere. Și acest exemplu, ca și celelalte, este greoi.

<sup>80</sup> Pînă acum am cunoscut speciile diferite ale genului sofism sau paralogism. Nu cumva unul din sofisme poate fi considerat ca principiul sau originea celorlalte? Acest capitol are drept scop să arate că toate sofismele se reduc la sofismul oarecum fundamental numit *ignoratio elenchi*, adică ignorarea regulilor de care ascultă respingerea veritabilă (ἐλεγχος). Se știe că respingerea este silogismul (raționamentul) contradicției. Orice sofism rezultă din faptul că nu respectă regulile silogismului contradicției, adică sau nu este un adevărat silogism, adică nu dă o concluzie sau nu dă concluzia contradictorie cerută de „respingerea adevărată” (ἀλήθινος ἐλεγχος).

<sup>81</sup> Se va arăta acum pe scurt cum speciile de sofisme sau nu respectă definiția respingerii integral sau în una din părțile ei.

din dublul sens, de exemplu, omonimia, amfibolia și asemănarea formei de exprimare<sup>82</sup> (căci sîntem obișnuiți să vorbim despre orice ca de o substanță individuală<sup>83</sup>). Dimpotrivă, paralogisme care se sprijină pe combinație, diviziune și accent ne induc în eroare, fiindcă expresia nu este aceeași ca a întrebătorului și fiindcă nu același cuvînt este accentuat diferit<sup>84</sup>. Căci termenul sau expresia trebuie să fie aceeași, cum trebuie să fie același și lucrul semnificat, dacă ținem să existe o respingere sau un silogism. Așa, de exemplu, dacă în discuție este *pieptarul*, trebuie să conchidem nu despre *manta*, ci despre *pieptar*, căci se *prea* poate ca și concluzia despre *manta* să fie adevărată, dar nu ea este obiectul silogismului. Este nevoie de o nouă întrebare pentru a arăta că *pieptarul* înseamnă același lucru, dacă întrebătorul vrea să știe *de ce* s-a raționat așa<sup>85</sup>.

Paralogisme sprijinite pe accident<sup>86</sup> sînt evident o ignoranță a respingerii, dacă le măsurăm cu definiția silogismului. În adevăr, definiția silogismului este aceeași ca definiția respingerii, cu adaosul la aceasta a *contradicției*. Căci respingerea este silogismul *contradicției*<sup>87</sup>. Dar dacă

<sup>82</sup> Sofismele sprijinite pe limbaj, anume trei (omonimia, amfibolia și forma limbajului), rezultă din dublul sens, adică sofismul nu ia propozițiile în sensul primit de respondent.

<sup>83</sup> Paranteza prezintă un interes deosebit, fiindcă ne arată cum se formează propozițiile cu dublu sens. Limbajul ne-a obișnuit să vorbim despre orice, ca și cum ar fi o substanță determinată, individuală, un  $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ , de exemplu, subiectul este la plural și predicatul — la singular. În grecește pluralul  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  („toate” care însă poate fi tradus și prin singularul „totul”) primește ca predicat singularul, de exemplu,  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \rho\acute{\epsilon}\lambda$  („toate” curg, în loc de „totul curge”).

<sup>84</sup> Urmează celelalte trei sofisme: compoziția, diviziunea și accentul. Și de data aceasta există un sens dublu, adică expresia este luată de întrebător în alt sens decît o ia respondentul sau accentuarea este diferită. Expresia trebuie să fie aceeași, fiindcă și lucrul exprimat este același. Dacă în discuție se vorbește de „pieptar”, să nu se schimbe cuvîntul prin acela de „manta”, iar dacă cumva se face schimbarea, trebuie să se precizeze printr-o întrebare suplimentară că termenii diferiți se raportă la același obiect.

<sup>85</sup> Întrebătorul știe „de ce s-a raționat așa”, dacă a admis și el că cei doi termeni: „pieptar” și „manta” au același sens.

<sup>86</sup> Aristotel reduce acum la *ignoratio elenchi* sofismele „dinafara limbajului”. Începe cu *fallacia accidentis*.

<sup>87</sup> Reducerea acestui sofism la sofismul *ignoratio elenchi* este, după Aristotel, evidentă, căci respingerea autentică este un silogism autentic. Nu există însă un silogism al accidentului, fiindcă, prin definiția lui, silo-

accidentul nu permite un silogism, nu permite nici o respingere. Să presupunem, ca exemplu, că, date fiind două lucruri, este necesar să existe un al treilea, și că acest al treilea este alb, nu este nici o necesitate ca acest al treilea să fie alb printr-un silogism<sup>88</sup>. Tot așa, dacă triunghiul are unghiurile egale cu două unghiuri drepte, și dacă, prin accident, el este o figură, sau un simplu factor prim, sau un principiu<sup>89</sup>, nu datorită faptului că este o figură, sau un factor prim, sau un principiu are el această proprietate. Căci demonstrația proprietății este valabilă nu fiindcă triunghiul este o figură, sau un factor prim, sau un principiu, ci fiindcă este triunghi<sup>90</sup>. Același lucru este valabil despre celelalte cazuri. Așadar, dacă respingerea este un silogism, o argumentare care se sprijină pe accident nu este o respingere<sup>91</sup>. În chipul acesta și oamenii experți într-o tehnică și, în genere, oamenii de știință sînt respinși de ignoranți, care fac, cînd au înaintea lor pe cei pricepuți, silogisme sprijinite pe accident. Și deoarece cei pricepuți nu sînt în stare să facă deosebire<sup>92</sup>, ei sau dau un răspuns afirmativ la întrebarea ce li s-a pus, sau se presupune că au răspuns afirmativ, deși nu au făcut-o.

gismul exclude accidentul. Silogismul are totdeauna o concluzie necesară și tot așa respingerea care este un silogism cu o concluzie contradictorie unei concluzii date. Accidentul este luat aci în sensul restrîns de însușire necesitălă.

<sup>88</sup> Să ne folosim de un silogism în care, fiind date două lucruri, adică două premise, urmează un al treilea, adică o concluzie, și că acest al treilea este culoarea „alb” care este un accident. Dar un accident nu poate fi conchis cu necesitate. Nu există un silogism al accidentului, deci nu există nici un silogism al contradicției, adică o respingere a accidentului. Sofismul accidentului păcătuiește împotriva condiției formale a silogismului, deci și a respingerii, de a fi un raționament valabil.

<sup>89</sup> „Factor prim” (πρῶτος) înseamnă figura cea mai simplă cu laturi drepte, iar „principiu” (ἀρχή) înseamnă că este figura (σχημα) din care derivă celelalte figuri.

<sup>90</sup> Că unghiurile unui triunghi însumate dau două unghiuri drepte este o concluzie care derivă din esența triunghiului, nu din esența figurii în genere. Triunghiul este numai accidental figură în genere și chiar figura cea mai simplă și generatoarea celorlalte figuri.

<sup>91</sup> Aristotel repetă mai concentrat concepția de mai înainte: respingerea sofistă produsă prin accident este sofistică fiindcă nu este o respingere, adică un silogism al contradicției.

<sup>92</sup> Oamenii versați într-o știință sau tehnică sînt expuși să fie *aparent* respinși de către ignoranți printr-un sofism al accidentului, dar și omul de știință sau cel priceput într-o tehnică poate păcătuși ca și cel ignorant,



Respingerile sprijinite pe ceea ce este spus relativ sau absolut rezultă din faptul că afirmația și negația nu se aplică la același lucru<sup>93</sup>. Căci „este alb în anumită privință” este negat de „nu este alb în anumită privință”, iar „este alb în chip absolut” este negat de „nu este alb în chip absolut”. Dacă se admite că ceea ce este alb în anumită privință este alb în chip absolut, nu se face o adevărată respingere, ci numai una aparentă, fiindcă se ignorează ceea ce este o respingere<sup>94</sup>.

Dar, din toate paralogismele, cele mai ușor de cunoscut sînt acele, arătate mai înainte<sup>95</sup>, care nu respectă definiția respingerii, și de aceea au primit acest nume. În adevăr, aparența de respingere provine dintr-o lipsă în definiția respingerii, și cine divizează paralogismele, așa cum am făcut-o, trebuie să considere ca viciul comun al tuturor paralogismelor o lipsă în definiția respingerii<sup>96</sup>.

Paralogismele care se sprijină pe postularea principiului, cum și acele care iau drept cauză ceea ce nu este cauză, sînt evidente forme ale ignorării respingerii prin însăși definiția silogismului<sup>97</sup>. Căci concluzia trebuie să rezulte din înseși

---

sprijinind pe accident un silogism (o demonstrație), dacă nu este capabil să facă distincția dintre esențial și accidental, fiindcă nu posedă o inițiere filozofică. Ignorarea deosebirii capitale dintre esență și accident provoacă și pe un specialist să facă afirmații în chestiuni ce se referă la însușiri accidentale.

<sup>93</sup> Afirmația respondentului și negația întrebătorului nu se raportează la același obiect, deci respingerea nu este un silogism al contradicției, adică concluzia respingerii nu contrazice concluzia silogismului inițial.

<sup>94</sup> *Fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* sau confundarea absolutului (ἀπλῶς) cu relativul sau cu expresia de aci: „în anumită privință” (πρὸς) este de asemenea o ignorare a noțiunii de respingere. Respingeria este un silogism care concludă, în timp ce în premise termenul mediu a fost luat în două sensuri: sensul relativ într-o premisă și sensul absolut în altă premisă. Nici termenii extremi nu pot avea un sens relativ în premise și un sens absolut în concluzie.

<sup>95</sup> În cap. 5, în care se clasează sofismele *extra dictionem* și unde se subliniază rolul dominant al acestor sofisme.

<sup>96</sup> Înțelegem deci de ce sofismul *ignoratio elenchi* este sofismul tipic, la care se reduc celelalte sofisme. El este sofismul nu numai cel mai ușor de recunoscut, ci și cel mai general. Toate celelalte sofisme sînt abateri de la adevărata definiție a respingerii, a silogismului contradicției. De o parte stau silogismele, raționamentele adevărate, de altă parte, paralogismele, raționamentele aparente.

<sup>97</sup> Sofismele: „postularea principiului” (*fallacia petitionis principii*) și „al luării drept cauză a ceea ce nu este cauză” (*fallacia non causa pro*

premisele date<sup>98</sup>, ceea ce nu se întîmplă dacă premisele nu sînt cauze, și, pe deasupra, toate acestea fără să se includă ceea ce era de dovedit de la început<sup>99</sup>, ceea ce nu fac paralogismele care se sprijină pe postularea principiului.

Paralogismele care se sprijină pe consecvent sînt o ramificație a celor care se sprijină pe accident, căci consecventul este un accident<sup>100</sup>, dar se deosebește de acesta prin faptul că accidentul se aplică numai la un lucru (de exemplu, propoziția că gălbuiul și mierea, că albul și lebăda sînt identice), în timp ce consecventul se aplică la mai multe lucruri. Căci lucrurile care sînt identice cu unul și același lucru susținem că sînt identice între ele, și prin aceasta se obține respingerea sprijinită pe consecvent<sup>101</sup>. Dar aceasta nu este totdeauna adevărat, de exemplu, cînd e vorba de obiecte care sînt albe numai accidental, cum zăpada și le-

*causa*) sînt evident reductibile la ignorarea definiției de respingere sau de silogism al contradicției. Nici un silogism nu poate face din concluzie premisa majoră și nici nu poate considera drept cauză sau termen mediu ceea ce nu este cauză adevărată.

<sup>98</sup> Vezi *Analitica primă* I, 1, 24 b.

<sup>99</sup> Vezi *ibidem*, cap. 5, 167 a.

<sup>100</sup> Cercetînd posibilitatea de a reduce sofismul consecventului (*fallacia consequentis*) la *ignoratio elenchi*, asimilează acest sofism cu acela ușor de denunțat al accidentului, fiindcă consecventul, adică atributul ce decurge dintr-o substanță, este accidentul acesteia, iar efectul depinde de cauză.

<sup>101</sup> Între sofismul consecventului și sofismul accidentului există totuși o deosebire care justifică admiterea a două specii de sofism. Sofismul accidentului se aplică la un singur lucru și constă din identificarea și deci conversiunea subiectului (mierea) și a unui predicat al lui (gălbui), mierea fiind de obicei gălbui. În sofismul consecventului are loc, de asemenea, o identificare, dar nu între un lucru și o însușire (gălbuiul), ci între două lucruri (mierea și fierea), și o „însușire”. Această identificare este adevărată numai în unele cazuri, așa încît gălbuiul este un consecvent, fiindcă este ceva esențial. Cînd însă atributul este accidental, ca, de exemplu, în albul lebăde și albul zăpezii, identificarea nu mai este reală, ci sofistică, și deci albul este un accident. Pe scurt, sofismul comun constă în identificarea sau conversiunea unui atribut cu un singur lucru (*fallacia accidentis*) sau a unui atribut cu două lucruri (*fallacia consequentis*). Acesta din urmă vrea să beneficieze de axioma matematică: două mărimi egale cu o a treia sînt egale între ele. Dacă lebăda și zăpada sînt deopotrivă de albe, ar urma (falsă consecvență!) că lebăda este totuna cu zăpada. Mărimile matematice sînt numai mărimi și ca atare generale; de aceea pot fi egale. Lebăda și zăpada sînt lucruri concrete, care au multe alte proprietăți, dintre care una esențială, nu numai o proprietate accidentală, cum este culoarea „alb”.

băda sînt identice numai prin „alb”. Tot așa, dacă admitem, ca în definiția lui Melisos, că „a fi născut” și „a avea un început” sînt identice<sup>102</sup>, sau că „a deveni egal” și „a primi aceeași mărime” sînt identice<sup>103</sup>. În adevăr, din faptul că ceea ce „a fost născut” „are un început”, Melisos crede că rezultă și invers, anume că ceea ce are un început a luat naștere, ca și cum a fi născut și a fi limitat sînt același lucru, fiindcă amîndouă au un început<sup>104</sup>. Tot așa se întîmplă la lucrurile care devin egale. Fiindcă lucrurile care primesc 169 a aceeași mărime devin egale, trebuie ca și ceea ce a devenit egal să primească aceeași mărime. Astfel argumentarea se sprijină pe consecvent. Deoarece respingerea sprijinită pe accident constă în ignorarea respingerii, este evident că aceasta se aplică și la respingerea sprijinită pe consecvent. Această temă va fi cercetată și în altă parte<sup>105</sup>.

Paralogismele care întrunesc mai multe chestiuni în una singură se sprijină pe faptul că nu analizăm noțiunea de *propoziție*<sup>106</sup>. Propoziția enunță un singur predicat despre un singur subiect, căci aceeași definiție<sup>107</sup> se aplică la un lucru în genere și la un lucru unic, de exemplu, la om și numai la un om unic, și la fel în celelalte cazuri. Deci, dacă o propoziție unică este aceea care enunță un singur atribut despre un singur subiect, atunci o întrebare de felul acesta va fi o propoziție în genere<sup>108</sup>. Deoarece silogismul rezultă

<sup>102</sup> Exemplul de sofism al consecvenței scos din teoria eleatului Melisos a fost citat mai înainte (cap. 5). Consecvența este falsă fiindcă se sprijină pe o falsă conversiune a judecății universal-afirmative; aceasta se convertește în particular-afirmativă. Nu tot ce are început a luat naștere.

<sup>103</sup> Tot așa, nu toate lucrurile care primesc aceeași mărime devin egale, căci lucrurile în sine inegale nu devin egale prin aceea că primesc aceeași mărime.

<sup>104</sup> Aristotel precizează cum trebuie să fie interpretat sofismul comis de Melisos. Ceea ce este finit și ceea ce este născut au deopotrivă un început, dar finitul și născutul nu sînt același lucru, așa cum lebăda nu este zăpadă, fiindcă amîndouă sînt albe.

<sup>105</sup> Vezi cap. 24 și 28 unde se dă soluția celor două sofisme. Reamintim că pentru Aristotel consecventul are sensul de accident.

<sup>106</sup> În text: λόγος πρότασεως = noțiunea sau definiția premisei. În cele ce urmează propoziția este totuna cu premisa. Ceva mai jos se întrebuițează termenul obișnuit al definiției: ὅρος.

<sup>107</sup> În text: ὅρος.

<sup>108</sup> Orice întrebare sau chestiune este o premisă (o propoziție). Orice propoziție are structural un singur subiect și un singur predicat. În adevăr,

din propoziții, iar respingerea este un silogism, și respingerea va rezulta din propoziții. Prin urmare, dacă o propoziție enunță un singur predicat despre un singur subiect, este evident că și acest fel de paralogism constă în ignorarea respingerii, căci și atunci *pare* a fi o propoziție ceea ce în realitate nu este. Deci dacă respondentul a dat un răspuns, ca și cum întrebarea ar fi una singură, se va produce o respingere adevărată. Dar dacă nu a fost dat răspunsul în realitate, ci aparent, va fi numai o respingere aparentă<sup>109</sup>.

Prin urmare, toate formele de paralogisme se reduc la ignorarea respingerii, unele (acele sprijinite pe limbaj), fiindcă contradicția, care este caracterul distinctiv al respingerii, este numai aparentă, iar celelalte fiindcă nu respectă definiția silogismului<sup>110</sup>.

## 7

*<Cauzele erorii sînt cauzele paralogismelor>*

Eroarea<sup>111</sup> se produce, la argumentele care se sprijină pe omonimia și amfibolia cuvintelor și propozițiilor, din împrejurarea că nu putem deosebi diferitele sensuri ale

---

orice noțiune este una și de aceea ea nu comportă decît o singură chestiune, nu mai multe.

Reunirea mai multor chestiuni (propoziții) în una singură păcătuiește împotriva structurii propoziției, și cum propoziția este un factor component în raționamentul contradicției, adică în respingere, ultimul sofism, reunirea mai multor chestiuni în una singură, se reduce de asemenea la *ignoratio elenchi*.

<sup>109</sup> Dacă s-a dat un singur răspuns, cînd întrebarea, deși multiplă, este una, s-a obținut o respingere autentică. Dar dacă răspunsul este unul la mai multe întrebări, dacă deci mai multe chestiuni sînt intrunite în una singură, s-a căzut în sofismul al șaptelea (*fallacia plurium interrogationum ut unius*).

<sup>110</sup> În rezumat, toate sofismele sînt forme ale unui singur sofism: ignorarea respingerii. Sofismele limbajului ignoră un caracter al respingerii: contradicția, adică sînt false contradicții; sofismele „dinafara limbajului”, fiindcă ignoră o altă latură a respingerii: silogismul, raționamentul, adică sînt false silogisme. În textul grec pentru „definiția silogismului” este *ὁ ὅρος τοῦ συλλογισμοῦ*. În *Analitica primă* I, 1, *ὅρος* este întrebuițat și în sensul de „termen”, „noțiune” (concept).

<sup>111</sup> Pînă acum ni s-a arătat care sînt sofismele *in dictione* (cap. 4), sofismele *extra dictionem* (cap. 5), în sfîrșit reducerea tuturor sofismelor

termenului (unii termeni, cum sînt, de exemplu, unul, ființa, identicul<sup>112</sup>, nu pot fi ușor analizați), iar la argumentele care se sprijină pe compoziție și divizare, din împrejurarea că presupunem că nu este nici o deosebire între exprimarea compusă și cea divizată, cum se și întîmplă de fapt cu cele mai multe expresii. Același lucru se aplică la argumentele sprijinite pe accent<sup>113</sup>, căci accentuarea gravă sau ascuțită a vocii nu pare să schimbe vreodată, afară de cazuri excepționale, sensul termenilor. În sfîrșit, la argumentele sprijinite pe forma expresiei, eroarea se produce din cauza asemănării cuvintelor<sup>114</sup>. În adevăr, este greu de deosebit ce fel de lucruri sînt semnificate prin același cuvînt și ce fel de lucruri sînt semnificate prin cuvinte deosebite<sup>115</sup>. Cine este în stare să facă această deosebire este foarte aproape de cunoașterea adevărului<sup>116</sup>. Un motiv deosebit de a cădea în această eroare, comițînd paralogisme, este că orice atribut al unui lucru concret este confundat cu lucrul însuși, și este considerat ca o unitate individuală<sup>117</sup>. Căci unului și substanței par să le aparțină mai ales indivi-

---

la un sofism *extra dictionem*, la *ignoratio elenchi*, fiindcă sofismul nu este o adevărată respingere. El nici nu este o adevărată contradicție, nici nu este un adevărat silogism, deci ignoră respingerea în structura ei de silogism al contradicției (cap. 6). În acest capitol se dă la lumina în ce constă eroarea, înșelăciunea (*ἀπατή*) acestor false respingeri. Se arată pe scurt eroarea fiecărui sofism în ordinea enumerată în capitolele precedente, întii cele de limbaj, apoi cele dinafara limbajului. Capitolul pregătește cercetarea care începe cu cap. 17: soluționarea sofismelor, demontarea mecanismului lor, adesea complicat sau ascuns.

<sup>112</sup> Sînt termeni filozofici, „transcendentali”, adică comuni tuturor lucrurilor. În *Metafizica* V, care este un lexic filozofic, Aristotel analizează sensurile acestor noțiuni supreme în capitolele 6 (unul), 7 (ființa), 9 (identicul și diferitul).

<sup>113</sup> Accentul sau prosodia are un sens general, în care se cuprind nu numai accentele propriu-zise (grav, ascuțit, circumflex), ci și spiritele (aspru, lin), silabele și vocalele scurte sau lungi.

<sup>114</sup> Substantivele, de exemplu, deși sînt deopotrivă substantive, aparțin unor categorii diferite. Așa, bunăoară, *mersul* este o acțiune, *șederea* este o poziție, iar *căderea* nu știm de la început dacă este o acțiune sau o pasiune.

<sup>115</sup> Același cuvînt poate semnifica lucruri asemănătoare, ceea ce este regula, sau lucruri deosebite (cmonimele). De asemenea, unul și același lucru poate fi semnatificat prin cuvinte deosebite (sinonimele).

<sup>116</sup> În orice caz este ferit de eroare și deci de sofisme.

<sup>117</sup> Paralogismul cel mai obișnuit al formei de exprimare este considerarea atributelor generale ale lucrurilor concrete, individuale drept

dualitatea și ființa<sup>118</sup>. De aceea, acest paralogism trebuie să fie urmărit printre respingerile care se sprijină pe limbaj, fiindcă această eroare<sup>119</sup> se produce mai ușor când o problemă este examinată împreună cu alții, decât atunci când este examinată de fiecare în parte (căci examinarea împreună cu altul se face prin limbaj, în timp ce aceea făcută pentru sine se face, cel puțin tot atât, prin raportarea la lucrul însuși<sup>120</sup>). În al doilea rând, putem cădea în eroare și dacă examenul e făcut pentru sine, în cazul că cercetarea se îndreaptă numai spre cuvânt. Și aci eroarea provine din asemănare, iar asemănarea — din limbaj.

La paralogismele sprijinite pe accident, eroarea se produce fiindcă nu sîntem în stare să deosebim identicul de divers, unul de multiplu sau în ce cazuri accidentele, ca predicate, sînt aceleași și pentru subiectele lor<sup>121</sup>. Tot așa cu paralogismele care se sprijină pe consecvent, căci consecventul face parte din accident<sup>122</sup>. Mai departe, în unele cazuri, se produce aparența și se crede că dacă cutare lucru nu este despărțit de cutare alt lucru, atunci și invers, nici cel din urmă nu poate fi despărțit de primul<sup>123</sup>. La paralogismele sprijinite pe o lipsă în definiția respingerii și la acele care se sprijină pe diferența între o afirmație înțeleasă

indivizi, este ipostazierea în lucruri independente a substanțelor secunde, a esențelor generale, care nu sînt independente, ci depind de individul căruia aparțin.

<sup>118</sup> Individualitatea (τόδε τ) și ființa (τὸ ὄν) aparțin substanței prime ca unitate. Acest om este o substanță primă, omul este o substanță secundă.

<sup>119</sup> Adică confundarea categoriilor, mai ales a substanței prime și a substanței secunde, eroarea obișnuită a teoriei platonice a Ideilor.

<sup>120</sup> Când examinez împreună cu alții o problemă, eroarea formei de expresie este mai frecventă, fiindcă trebuie să recurgem la limbaj. Când examinez singur, mă raportează cu precădere la lucrul însuși. Totuși și în examinarea singulară eroarea se produce, dacă pun greutatea pe cuvânt, nu pe lucru.

<sup>121</sup> Ceea ce este adevărat despre atribut nu este adevărat necesar și despre subiect; ceea ce aparține predicatului nu aparține necesar și subiectului. Dacă, de exemplu, stă în natura omului de a fi altul decât Coriscos, adică de a fi universal, nu individual, nu înseamnă că și Coriscos este altul decât Coriscos.

<sup>122</sup> Deci sofismul consecventului este înrudit cu sofismul accidentului; el are o semnificație deosebită, semnificația particularizării.

<sup>123</sup> Vezi cap. 24 și 28 unde paralogismul este exemplificat. Dacă „cel ce se apropie” este aceeași persoană cu „Coriscos”, trebuie sau să-i cunoască pe amîndoi, sau să nu-i cunoască pe amîndoi.

relativ și aceea înțeleasă absolut, eroarea constă în mica deosebire a înțelesurilor. Căci noi tratăm limitarea la particular, sau la relativ, sau la în ce fel, sau la timp, ca și cum nu ar adăuga nimic la înțeles și de aceea le confundăm cu o propoziție universală<sup>124</sup>. Aceeași situație se întâlnește la paralogisme sprijinite pe postularea principiului, pe falsa cauză și pe reunirea mai multor chestiuni în una singură. La toate acestea, eroarea se produce din mica deosebire a înțelesurilor. În adevăr, lipsa de exactitate în definiția dată propoziției și silogismului are drept cauză aceea arătată mai sus<sup>125</sup>.

## 8

*<Respingerile sofistice sprijinite pe conținutul științelor>*

Deoarece știm în câte feluri<sup>126</sup> se produc silogismele aparente, știm de asemenea și în câte feluri se produc silogismele sofistice și respingerile sofistice. Înțeleg prin respingere sofistică și silogism sofistic nu numai silogismul sau respingerea care pare să fie, fără să fie în realitate, ci și acel care, deși este în realitate, este potrivit numai aparent lucrului în discuție<sup>127</sup>. Așa sînt silogismele care nu resping și nu arată că respondenții sînt ignoranți în chestiunea ce se discută, sarcină care este scopul artei de a examina<sup>128</sup>. Dar arta

<sup>124</sup> Nesocotirea limitării prin relativ și particular duce la transformarea relativului în absolut și universal, unul din cele mai frecvente sofisme ale omului care nu se mulțumește cu relativul și particularul, ci tinde spre absolut și universal.

<sup>125</sup> Concluzia acestui capitol este de o însemnătate deosebită. Toate sofismele (paralogismele) au drept cauză un lucru de nimic, care stă în variații de înțeles și de aceea ele trec adeseori neobservate. Aristotel a precizat acest izvor comun al sofismelor la începutul capitolului.

<sup>126</sup> Cele două genuri de sofisme sînt cele ale limbajului (șase) și în afara limbajului (șapte). Silogismele sau respingerile sofistice sînt silogisme aparente, pseudosilogisme.

<sup>127</sup> Aristotel consideră ca sofism și silogismul care, formal, este corect, dar nu se raportează la lucrul în discuție, deci care material este o eroare.

<sup>128</sup> Spre deosebire de sofisme care în realitate nu resping, contrar pretențiilor lor, și nici nu dezvăluie ignoranța respondentului, silogismele peirasticii (artei de a examina), care este sarcina principală a dialecticii, au de scop să dezvăluie ignoranța respondentului, a celui care se fălește cu știința sa. Sofismele, departe de a da în vileag neștiința altora, exploatează această neștiință.

de a examina este o parte a dialecticii ; și aceasta poate să ajungă la o concluzie falsă din cauza ignoranței responden-  
tului<sup>129</sup>. În ce privește respingerile sofistice, deși ele dovedesc  
propoziția contradictorie, nu ne fac să cunoaștem dacă  
respondentul este un ignorant. Căci sofistii nu pretind alt-  
ceva decît să pună în încurcătură prin argumentele lor și  
pe cel ce știe<sup>130</sup>.

Este evident că noi le cunoaștem prin aceeași metodă<sup>131</sup>.  
Căci toate mijloacele care produc la auditori aparența că  
concluzia rezultă din premisele condate sînt și acele care  
produc aparența la respondent, așa încît falsele silogisme se  
vor produce, prin aceleași mijloace, fie prin toate, fie numai  
prin unele din ele<sup>132</sup>. În adevăr, ceea ce credem că am fi  
admis fiind întrebați, am fi admis de asemenea dacă  
am fi fost întrebați. Numai în unele cazuri de respingeri  
sofistice, dacă ni se cere să arătăm ceea ce lipsește pentru  
a face dovada, se descoperă falsitatea, cum se întîmplă la  
paralogisme sprijinite pe limbaj și solecisme<sup>133</sup>. Deci, dacă  
paralogismele care conchid contradictoria unei teze nu  
sînt decît respingeri aparente, este evident că mijloacele  
pe care se fundează concluziile false și acele pe care se fun-  
dează respingerea aparentă vor fi numeric aceleași<sup>134</sup>.

---

<sup>129</sup> Și silogismul dialectic (peirastic) poate fi o respingere, dacă ajunge  
la o concluzie contradictorie pentru a demasca falsa știință sau ignoranța  
celui ce se pretinde în posesia științei.

<sup>130</sup> Sofistica nu este o peirastică, o dialectică, fiindcă ea nu-și propune  
să demaște ignoranța, ci numai să pună în încurcătură pe respondent,  
adică să dea o falsă respingere sau o falsă teză contradictorie.

<sup>131</sup> Silogisme aparente, sofistice și false, sînt cunoscute prin aceeași  
metodă, cum îndată va arăta Aristotel.

<sup>132</sup> Auditorii pot fi înșelați ca și respondentul, dacă dau crezare premi-  
selor, prin aceleași silogisme aparente, căci ceea ce acordăm ca premise  
valabile, nefiind întrebați, deci fiind auditori, am fi acordat și dacă am  
fi fost întrebați.

<sup>133</sup> Dacă trebuie să arătăm ce anume lipsește din pretinsa respingere  
sofistică, vom descoperi eroarea, cum se întîmplă mai ales la sofismele  
*in dictione*. Aristotel arată aci că diferența dintre o respingere adevărată  
și una sofistă stă în faptul că aceasta din urmă omite de a exprima ceva.  
Uneori însă sofismul este obținut prin adaose de prisos, cum constată  
însuși Aristotel în cap. 5.

<sup>134</sup> Procedeele concluziei false și ale silogismului sofistic sînt aceleași.  
Dar cum se produce silogismul sofistic? Îndată se va da răspunsul: este  
o imperfecție a silogismului adevărat, o imperfecție a respingerii adevărate.



Respingerea aparentă se produce în tot atâtea feluri cîte părți are respingerea adevărată, căci, datorită imperfecției uneia din părți, respingerea devine pur aparentă<sup>135</sup>, de exemplu<sup>136</sup> respingerea aparentă care nu scoate concluzia din argumentul inițial (ca, de exemplu, în argumentarea prin imposibil)<sup>137</sup>, aceea care face din mai multe chestiuni una singură și astfel păcătuiește în constituirea premisei, aceea care face dintr-un accident o esență, aceea care este o parte a celei din urmă, anume respingerea sprijinită pe consecvent<sup>138</sup>; mai departe, respingerile false în care concluzia nu rezultă potrivit lucrurilor, ci numai în cuvinte<sup>139</sup>; apoi, respingerile false în care, în loc să se dovedească concluzia universal, sau în privința aceluiași lucru, sau sub același raport și în același fel, respingerea se referă numai la o parte a lucrului sau la una sau alta din calificările acestea; mai departe, este respingerea falsă care postulează principiul, călcînd regula de a nu conceda ca principiu concluzia. În chipul acesta, vom obține toate cazurile pe care se sprijină paralogisme, căci nu putem avea mai multe; paralogisme se sprijină pe cazurile arătate mai sus<sup>140</sup>.

Respingerea sofistică nu este o respingere absolută, ci numai una relativă, față de un anumit interlocutor<sup>141</sup>. Constatarea este valabilă și pentru silogismul sofistic. În adevăr, dacă la paralogismul prin omonimie nu se concedă că termenul are un singur sens, dacă la paralogismul prin

<sup>135</sup> Cum a arătat Aristotel în cap. 6, orice sofism (paralogism) este o respingere (elenchis) aparentă, o „ignorare a respingerii” sau a definiției respingerii.

<sup>136</sup> În cele ce urmează, Aristotel confruntă sofisme cu adevărata respingere, cu definiția respingerii.

<sup>137</sup> În argumentarea prin imposibil, sofismul se caracterizează prin eroarea de a nu conchide din premisa ce trebuie contrazisă.

<sup>138</sup> Sofismul consecventului este o formă specială a sofismului accidentului.

<sup>139</sup> Confruntarea se face pe scurt cu toate cele șase sofisme ale limbajului.

<sup>140</sup> Paralogisme sau silogisme false sînt la fel, fie că falsificarea este săvîrșită intenționat, ca în sofisme, fie că este săvîrșită neintenționat. Cele neintenționate se întîlnesc deopotrivă în știința specială, ca și în dialectică, în care domină opiniile generale sau comune.

<sup>141</sup> Aristotel face aci importanta distincție între cele două moduri de respingere: *ad rem*, adică o respingere valabilă pentru problema dată,

asemănare de formă verbală nu se concedă că substanța este singura categorie vizată, și dacă la celelalte paralogisme nu se fac aceleași rezerve, nu vom avea nici respingeri, nici silogisme, fie absolute, fie relative, față de un anumit interlocutor<sup>142</sup>. Dimpotrivă, dacă interlocutorul concedă toate cele spuse, respingerile sînt bune pentru cel care răspunde, dar ele nu sînt bune, absolut vorbind, fiindcă nu s-a admis un singur sens al termenului, ci numai aparența unității de sens, și aceasta numai pentru un anumit interlocutor.

## 9

*<Respingerile, fiind infinite, nu pot fi cunoscute toate>*

Nu trebuie să căutăm să stabilim numărul de puncte de vedere din care interlocutorii pot fi respinși, afară numai dacă nu avem cunoașterea tuturor lucrurilor. O astfel de cunoaștere nu este de domeniul vreunei științe, căci științele și, evident, de asemenea demonstrațiile pot fi infinite la număr<sup>143</sup>.

Dar respingerile pot să fie și adevărate; de aceea, la tot ce putem demonstra, corespunde o respingere a celui ce susține teza contradictorie adevărului<sup>144</sup>; de exemplu,

și *ad hominem*, sau respingerea pentru problema dată față de un anumit interlocutor, față de respondent. Absolută este numai prima respingere, a doua este relativă unui anumit om și propozițiilor concesdate de el. În respingerea *ad hominem* se arată că teza respondentului contrazice cele concesdate sau afirmate de el înainte. Dovedind că argumentele respondentului nu sînt temeinice, adevărul obiectiv poate să rămînă neatins (vezi cap. 20).

<sup>142</sup> Încă o dată Aristotel subliniază că sofismul este relativ, nu absolut, adică este dependent de concesiile făcute de respondent. Căci eroarea trebuie căutată în răspunsul acestuia, în cele admise de el.

<sup>143</sup> Numărul de respingeri sofistice este nesfîrșit ca și obiectele cunoașterii. Cum nu avem o cunoaștere și o demonstrație a tuturor lucrurilor, nu posedăm perfect toate științele speciale și opiniile generale. Aristotel întrebunțează termenul *ἐπιστήμη* pentru a desemna „știința”. Grecii n-au deosebit niciodată cu strictețe „știința” și „*techne*” (arta). În schimb mijloacele respingerii sofiste, fiind valabile și aplicabile la toate științele, pot fi reduse la un anumit număr: sînt cele treisprezece sofisme arătate în cap. 4 și 5. Fiind comune tuturor științelor, studiul sofismelor își are locul sistematic în dialectică, în știința opiniilor generale.

<sup>144</sup> Cum există, în primul rînd, respingeri adevărate, vor exista atîtea respingeri adevărate cîte respingeri sofistice sau demonstrații false există.

dacă el susține că diagonala pătratului este comensurabilă, îl putem respinge prin demonstrarea că ea nu poate fi măsurată. Așadar, pentru a cuprinde toate respingerile ar trebui să avem cunoașterea tuturor lucrurilor. Căci unele respingeri pot să se întemeieze pe principiile și pe consecințele acestora din geometrie, altele, pe principiile medicinei, și altele, pe principiile altor științe. Pe de altă parte, și respingerile false au un domeniu nesfârșit. Căci în orice știință există silogisme false, în geometrie — fals silogism geometric, în medicină — fals silogism medical. Prin „în orice știință”<sup>145</sup> înțeleg „potrivit principiilor acestei științe”. Este deci evident că trebuie să îmbrățișăm locurile comune nu ale tuturor respingerilor, ci numai ale celor care se întâlnesc în dialectică<sup>146</sup>. Acestea sînt comune oricărei științe și oricărei capacități<sup>147</sup>. În ceea ce privește respingerile din fiecare știință, specialistul are sarcina de a examina dacă o respingere este reală sau numai aparentă, iar dacă este reală, el va examina de ce este reală. În schimb, este sarcina dialecticianului de a examina respingerile care sînt fondate pe principii comune și care nu țin de nici o știință particulară<sup>148</sup>. În adevăr, dacă cunoaștem locurile comune din care ne procurăm silogismele probabile despre o temă oarecare, vom cunoaște și pe acele din care ne procurăm respingerile respective. Căci respingerea este silogismul contradicției, așa încît unul sau două silogisme<sup>149</sup> ale contradicției ne dau o respingere. De acum dispunem de locurile comune care ne procură respingerile de acest gen. O dată stăpîni pe acestea, sîntem de asemenea stăpîni pe soluțiile lor, căci obiecțiile aduse acestor respingeri sînt soluțiile.

Cum știm, numărul acestor respingeri este infinit, variabil după științe (Aristotel vorbește semnificativ de geometrie și medicină).

<sup>145</sup> În text: *τέχνη*.

<sup>146</sup> Aristotel explică de ce a renunțat să se ocupe de respingerile sofistice, în ce privește obiectul sau materia lor și s-a limitat la cele mai generale și deci limitate ca număr.

<sup>147</sup> „Capacitatea” (*dynamis*) este calitatea gândirii de a putea duce o discuție; ea este strîns legată de „artă”, adică de știința aplicată.

<sup>148</sup> Sofismele sînt aceleași în științele speciale și în dialectică, dar în știință sofismele se întîlnesc în probleme speciale, în dialectică — în probleme generale.

<sup>149</sup> Un silogism sau două, dacă unul nu ajunge pentru a duce la bun sfîrșit respingerea.

Astfel, sîntem stăpîni pe toate locurile comune care ne procură aceste respingeri, respingeri care nu sînt decît aparente — aparente nu pentru toată lumea, ci numai pentru cei formați<sup>150</sup>. Căci locurile comune, datorită cărora respingerile devin aparente pentru primul venit, sînt fără număr<sup>151</sup>. De aceea este evident că stă în sarcina dialecticianului de a cunoaște cîte sînt locurile comune care ne procură, cu ajutorul principiilor comune, fie o respingere reală, fie o respingere aparentă, cu alte cuvinte, fie o respingere dialectică, fie una aparent dialectică, fie de examen critic<sup>152</sup>.

## 10

*«Impărțirea argumentelor după limbaj și după lucruri este falsă»*

Nu este adevărată diferența pe care unii o fac între argumente, spunînd că unele se referă la limbaj, altele — la gîndire<sup>153</sup>. Este absurdă presupunerea că unele argumente se referă la cuvinte, iar altele — la gîndire, și deci că ele nu sînt identice<sup>154</sup>. Nu înseamnă oare că discuția nu se referă la gîndirea respondentului, dacă el însuși fiind întreat, nu se întrebuițează cuvîntul în sensul acordat de cel ce este întreat? Aceasta înseamnă că discuția se referă la cuvînt<sup>155</sup>. Dimpotrivă, discuția se referă la gîndire, dacă

<sup>150</sup> Pentru cei formați în dialectică.

<sup>151</sup> Aristotel repetă că respingerile sînt fără număr dacă trebuie să ținem seama de toate lipsurile intelectului respondenților și ascultătorilor, de toate concesiile făcute de respondenți, provocînd astfel erori, în sfîrșit, de toate abaterile de la linia dreaptă a silogismului.

<sup>152</sup> Se vorbește din nou de o respingere examinatorie (peirastică) deosebită de respingerea dialectică reală — pentru a nu mai pomeni de respingerea sofistică. Se știe că în *Topica* peirastica sau examinarea critică constituie prima utilitate a dialecticii: exercitarea gîndirii (γυμνασία).

<sup>153</sup> În text: gîndire = δίανοια.

<sup>154</sup> Începutul acestui capitol ne surprinde. Pînă acum, Aristotel a clasat sofismele în două grupe: „de limbaj” și „în afară de limbaj”. Acum consideră ca absurdă această clasificare, considerîndu-le identice. Ceea ce Aristotel consideră pe bună dreptate absurd este convingerea că cele două specii de sofisme ar putea fi deosebite cu strictețe. Fără complicitatea limbajului nu este posibil nici un sofism.

<sup>155</sup> Discuția nu se referă la gîndirea respondentului, dacă cuvintele nu sînt luate de cel ce întreată în sensul acceptat de respondent. Cu alte cuvinte, întrebătorul trebuie să ia cuvintele în sensul în care le-ar lua el, dacă ar fi întreat.

cuvintele sînt luate în sensul pe care l-a admis respondentul. Dacă acum cineva (fie cel ce întreabă, fie cel întrebant), folosindu-se în discuție de termeni cu mai multe înțelesuri, presupune că ei nu au decît un sens (de exemplu, termenii de „ființă” și „unul” pot să aibă mai multe înțelesuri și totuși respondentul — în răspunsul său și întrebătorul — în întrebarea sa, să presupună că ele au un singur sens, iar de dovedit este propoziția că totul este unu) — oare această discuție se referă la gîndirea celui care este întrebant?<sup>156</sup> Dacă însă unul din interlocutori presupune că termenul are mai multe sensuri, este evident că o astfel de discuție nu se referă la gîndire<sup>157</sup>. [Astfel fiind sensurile expresiilor în discuție este evident că argumentele nu pot fi deosebite<sup>158</sup>]. Căci, mai întîi, la argumentele cu mai multe sensuri, este posibil ca ele să se refere și la cuvînt și la gîndire; al doilea, aceasta este posibil la orice argument<sup>159</sup>. Căci împrejurarea că un argument se referă la gîndire nu se fundează pe însăși natura argumentului, ci pe comportarea în anumit fel a respondentului față de cele concesate<sup>160</sup>.

Mai mult chiar, s-ar putea ca toate argumentele să se refere la cuvînt (*ὄνομα*), deoarece *a se referi la cuvînt* este aici totuna cu *a nu se referi la gîndire*<sup>161</sup>. În adevăr, dacă toate argumentele nu s-ar referi, fie la cuvînt, fie la gîndire,

<sup>156</sup> Fraza, destul de încărcată, vrea să dovedească, o dată mai mult că discuția se referă și la cuvînt și la gîndire, dacă termenul cu mai multe sensuri este luat într-un singur sens. În text, în loc de „cel ce întreabă” stă „dacă Zenon care întreabă”. „Zenon” este o glossă în genere eliminată ca străină de sensul textului.

<sup>157</sup> Dacă numai unul din interlocutori presupune că termenul are mai multe sensuri, disputa este mai mult verbală.

<sup>158</sup> Această propoziție a fost intercalată de W. A. Pickard-Cambridge în traducerea engleză de sub conducerea lui W. D. Ross (*The Works of Aristotle*, vol. I, p. 170 b 26). Nu există deosebire între argumente după gîndire și după cuvinte.

<sup>159</sup> În orice sofism, disputa se referă deopotrivă la cuvînt și la gîndire (adică în ultimă instanță la lucru).

<sup>160</sup> Nu există deci un sofism care să se refere numai la gînduri, la ceea ce se află „în afara limbajului”.

<sup>161</sup> Aristotel se angajează mai departe în dovedirea afirmației de mai sus, anume că argumentele referitoare la gîndire sînt aceleași cu argumentele referitoare la cuvînt. Se înțelege de la sine că ceea ce nu se referă la gîndire se referă la nume, căci nu există o a treia specie de care va vorbi îndată, adică de argumente care nu se referă nici la gîndire, nici la cuvînt. Clasificarea dihotomică ar deveni trihotomică, ceea ce este fals.

atunci ar fi unele argumente, cu totul altele, care nu s-ar referi nici la cuvînt, nici la gîndire. Dar se susține că toate argumentele trebuie să fie sau de unele sau de celelalte, și toate sînt împărțite ca referindu-se fie la cuvînt, fie la gîndire, și că nu există altele. Cu toate acestea, argumentele care se sprijină pe cuvînt sînt o parte din silogismele care se sprijină pe multiplicitatea de sensuri a limbajului. Căci s-a susținut în chip absurd că toate argumentele sprijinite pe limbaj sînt argumente sprijinite pe cuvinte, deoarece există alte paralogisme care nu se produc fiindcă respondentul adoptă față de ele o anumită comportare, ci fiindcă argumentarea însăși conține o întrebare cu mai multe sensuri<sup>162</sup>.

171 a De asemenea, este cu totul absurd să cercetăm respingerile fără a cerceta înainte silogismul, căci respingerea este o specie de silogism, și de aceea trebuie să cercetăm silogismul înainte de falsa respingere, întrucît o atare respingere este un silogism aparent de contrazicere a unei teze. De aceea, cauza falsei respingeri stă sau în silogism sau în contradicție (căci trebuie să ținem seama și de contradicție), iar cîteodată în amîndouă, dacă respingerea este aparentă<sup>163</sup>. În paralogismul „a vorbi tăcutele” eroarea stă în contradicție, nu în silogism<sup>164</sup>, iar în paralogismul „cineva dă

<sup>162</sup> Cele două fraze resping confundarea sofismelor limbajului, adică sofismele fondate pe pluralitatea de sensuri, cu sofismele sprijinite pe cuvînt (παρά τοῦνομα). Acestea nu sînt o specie nouă de paralogisme, ci sînt o subspecie a sofismelor sprijinite pe limbaj. De aceea clasificarea sofismelor în „după gîndire” și „după cuvînt” nu are aceeași valoare ca gruparea în „dinafara limbajului” și ale „limbajului”. De aceea există sofisme ale limbajului care se referă nu la cuvinte, ci la gîndire, atunci cînd ambiguitățile stau nu în răspuns, ci în însăși formularea întrebării.

<sup>163</sup> Celor ce încearcă o altă clasificare decît cea propusă de el, Aristotel le obiectează că „respingerile” trebuie să fie clasificate pornind de la „silogisme”, deoarece respingerea este o specie de silogism, anume silogismul tezei contradictorii. Deci falsa respingere sau sofismul rezidă sau din silogismul însuși, în respingerile „dinafara limbajului” sau din însăși „respingerea” (*elenchus*), în respingerile fondate pe „limbaj”.

<sup>164</sup> În sofismul, citat și în cap. 4, „a vorbi tăcutele” sau „cele tăcute” ni se prezintă un caz de sofism sprijinit pe „respingere”, pe „contradicție” (ἀντιφασίς), adică este un sofism produs de echivocul cuvîntului. „A vorbi tăcutele” (σιγῶντα) se poate referi la persoana celui care vorbește, și atunci se afirmă că cel ce vorbește tace, ceea ce duce la contrazicere, sau se referă la conținutul celor spuse: „cele tăcute” și atunci nu mai

ceea ce nu are", eroarea stă în amîndouă<sup>165</sup>; în celălalt, în sfîrșit, anume că „poezia lui Homer este o figură, fiindcă este un ciclu", eroarea stă în silogism<sup>166</sup>. Silogismul adevărat este acel în care nu se întîlnește nici una din cele două erori<sup>167</sup>.

Și acum, pentru a ne întoarce la punctul de la care ne-am abătut<sup>168</sup>, raționamentele matematice se referă oare la gîndire, sau nu se referă? Și dacă cineva crede că cuvîntul de triunghi are mai multe sensuri și dacă el a admis un altul decît acela de figură, la care se obține concluzia că suma unghiurilor este egală cu două unghiuri drepte, oare interlocutorii au argumentat referindu-se la gîndirea triunghiului, sau nu? Să mergem mai departe. Dacă cuvîntul are mai multe sensuri, iar cel ce răspunde nici nu observă și nici nu crede că este așa, se putea ca discuția să nu se refere la

---

este o contradicție între „a vorbi cele tacute" și „a nu vorbi cele tacute". Sofismul se găsește în dialogul platonice *Euthidem*. El se fundează pe echivocul „a vorbi tacute" și „a vorbi tăcutul".

<sup>165</sup> Acest sofism, pe care îl va dezvolta în cap. 22, 178 a, este cazul unui raționament fals care nu este nici silogism, nici propriu-zis o respingere, amîndouă fiind vicioase: silogismul este vicios în concluzie, iar respingerea — în structura ei nu este respingere. La întrebarea: „putem da ceea ce nu avem?", răspunsul legitim este: nu. Sofismul cferă o respingere falsă, căci echivocul stă în interpretarea expresiei „ceea ce nu avem", de exemplu: „a da bani cu părere de rău" și „a nu avea bani cu părere de rău". În prima expresie se afirmă modalitatea de a da, în a doua — însuși obiectul de dat, ceea ce este un joc de cuvinte tipic pentru o sofistică degenerată.

<sup>166</sup> În acest sofism, eroarea stă în silogism, nu în respingere, fiindcă termenul mediu are două sensuri. „Cercul" (κύκλος) care constituie termenul mediu are și sensul de figură geometrică, dar și de expunere încheiată de versuri sau de teme (un „ciclu" de conferințe). Epopeile lui Homer constituie „cercuri" (cicluri) de cîntece, dar nu au și figura geometrică a cercului.

<sup>167</sup> Astfel, obținem trei feluri de silogisme: a) silogismul vicios (sofisme, prin materia lor); b) respingerea vicioasă (sofisme, prin forma lor verbală); în sfîrșit, c) silogismul la care nu se întîlnește nici una din cele două erori.

<sup>168</sup> Punctul de plecare este clasificarea sofismelor „după gîndire" și „după cuvînt". Acestea nu pot fi deosebite, nici măcar în raționamentele matematice, unde echivocul pare exclus. Și în matematică, unde sofismele par a fi numai „după gîndire", există și sofisme „după cuvînt". Aristotel crede că și în matematică se întîlnesc raționamente în care o figură (de exemplu, triunghiul) poate avea un sens, altul decît acela universal primit, deci că se poate discuta „după gîndire", în timp ce discuția se desfășoară „după cuvînt".

gîndirea interlocutorilor?<sup>169</sup> Sau, cum altfel trebuie pusă întrebarea decît în așa fel încît respondentul să poată alege (de exemplu, dacă întrebarea sună : „este posibil sau nu a spune cele tăcute?“), sau chiar : „oare răspunsul nu este, într-o privință *nu*, iar în altă privință *da*?“<sup>170</sup>. Dacă un interlocutor răspunde că nu este posibil în nici un sens, iar celălalt argumentează totuși într-un sens, oare argumentarea nu se referă la gîndirea respondentului? Și totuși argumentul este presupus că face parte din argumentele care se referă la cuvînt. Așadar, nu există un anumit gen de argument care se referă la gîndire, dar există unele argumente care se referă la cuvinte. Nu trebuie să cuprindem însă în această clasă toate respingerile, și anume nici cele reale, nici cele aparente. Căci există respingeri aparente care nu se referă la limbaj, cum sînt acele care se sprijină pe accident, și încă altele<sup>171</sup>.

Dacă însă se pretinde ca întrebătorul să facă el însuși deosebirea și să declare : prin „a spune cele tăcute” se înțelege într-o privință așa, iar în altă privință altfel, mai întîi o asemenea pretenție este absurdă (deoarece întrebătorul cîteodată nu pare să observe că chestiunea are mai multe sensuri și că nu e posibil ca el însuși să facă o distincție pe care nu o gîndește). În al doilea rînd, ce ar fi aceasta altceva decît a preda o lecție? Aceasta ar însemna să se explice felul de a fi al unui lucru unui interlocutor care nu l-a cercetat niciodată și care nu știe și nu-și închipuie că lucrul poate avea și alt sens<sup>172</sup>. Căci ce ne oprește, în-

<sup>169</sup> Aristotel respinge teoria că sofismul este „după cuvînt”, dacă argumentul se sprijină pe echivoc. Dacă echivocul nu este cunoscut ca atare, discuția se duce „după gîndire” sau după sens.

<sup>170</sup> Întrebarea trebuie pusă în așa fel încît respondentul să poată alege și să spună : „într-o privință *nu*, în altă privință *da*”. Oricum, discuția se duce „după gîndire”, chiar și în cazul că întrebarea este mai precisă.

<sup>171</sup> Nu există un gen anumit de sofisme care se referă la gîndire, ci toate se referă și la cuvînt (ὄνομα), dar aceasta nu înseamnă că toate respingerile reale, și cu atît mai mult cele aparente, se referă numai la limbaj (λέξις), ci sînt unele „dinafara limbajului” (μὴ παρὰ τὴν λέξιν).

<sup>172</sup> Aristotel respinge pretenția ca întrebătorul să facă el însuși distincția : într-o privință așa, în altă privință altfel. Întîi, pentru că nu este posibil ca întrebătorul să gîndească atît de precis, al doilea, pentru că o astfel de distincție transformă discuția într-un învățămînt. Aristotel a diferențiat totdeauna discuția, dialectica și învățarea.



sfârșit, să nu procedăm la fel și acolo unde nu este echivoc?<sup>173</sup>. De exemplu, la întrebarea : „oare în numărul patru unitățile sînt egale diadelor?”, adăugînd că, „diadele sînt cuprinse în numărul patru cînd într-un sens, cînd în altul”<sup>174</sup>. Să luăm un alt exemplu : „este știința contrariilor una sau nu este?”, adăugînd că „unele contrarii sînt cunoscute, altele nu sînt cunoscute”<sup>175</sup>. Așadar, pretenția de mai sus pare că nu ține seama că învățămîntul și discuția sînt deosebite, deci că cel ce predă știința nu trebuie să întrebe, ci să explice el însuși, în timp ce disputantul trebuie numai să întrebe. 171 b

## 11

<Felurile de raționament : apodictic, dialectic, peirastic, eristic, sofistio>

De asemenea, nu intră în atribuțiile celui care demonstrează de a cere altuia să afirme sau să nege o propoziție, ci intră în atribuțiile celui care examinează<sup>176</sup>. În adevăr,

<sup>173</sup> Procedeu didactic poate fi aplicat tot așa de bine și la întrebările fără echivocuri și în acest caz ne depărtăm încă și mai mult de spiritul disputei.

<sup>174</sup> Acest sofism trebuie să fi fost curent în lumea retorilor sofisti, cum se poate deduce din simpla prezentare a lui fără nici o lămurire. Întrebarea este : unitățile numărului patru sînt egale cu diadele (qualitățile, întrunirea a două unități) cuprinse în numărul patru? Patru cuprinde două diade și patru unități. Răspunsul va fi diferit, după cum privim unitățile împreună sau separat. Luate împreună, unitățile sînt egale cu diadele ce compun numărul, dar unitățile luate separat nu sînt egale diadelor luate de asemenea separat. Acest caz este, încă și mai mult decît cel precedent, didactic, nu disputatoriu. Echivocuri se întîlnesc aproape pretutindeni și de aceea ar trebui să recurgem la aplicații didactice la tot pasul.

<sup>175</sup> Propoziția : știința contrariilor este una și aceeași revine neconținut în logica aristotelică. Ea a fost familiară și scolasticilor (*contrariorum eadem est scientia*). În pasajul de față se pune o întrebare dialectică : „este sau nu este una și aceeași știința contrariilor?” și se adaugă : „unele contrarii sînt cunoscute, altele nu sînt cunoscute”. Indiferent de valoarea lămuririi, aceasta este eminent didactică. De altminteri, contrariile care nu sînt cunoscute nu pot constitui o știință. Lămurirea este așadar de prisos și din punct de vedere didactic. Concluzia ce urmează subliniază deosebirea dintre învățare fără chestionare și chestionare dialectică, disputatorie fără învățare. Asupra acestei probleme, Aristotel revine în capitolul următor.

<sup>176</sup> Întrebarea cu alternativă afirmativă sau negativă nu intră în obligațiile celui care demonstrează, deci ale celui care face raționamente apo-

arta de a examina este o ramură a dialecticii, și se adresează nu celui care știe, ci celui care ignoră sau care pretinde că știe<sup>177</sup>. Deci dialectician este acel care întrebuițează principiile comune pentru a înțelege un lucru în discuție, și este sofist cel ce face aceasta numai în aparență<sup>178</sup>. În ce privește silogismul eristic sau sofistic, deosebim două feluri. Întîi, este silogismul numai aparent, prezent oriunde dialectica este artă de examinare, chiar dacă concluzia ar fi adevărată, căci el ne înșală în privința cauzei<sup>179</sup>. Al doilea, sînt paralogisme care nu respectă metoda de cercetare corespunzătoare fiecărui obiect, deși par că procedează potrivit artei în discuție<sup>180</sup>. În adevăr, figurile geometrice fals desenate nu sînt eristice (căci paralogisme fundate pe ele sînt de domeniul științei geometrice)<sup>181</sup>. Nu sînt

dictice (demonstrative) și ca atare didactice (διδασκαλικοί). Întrebarea cade, în aceste cazuri, în sarcina celui care urmărește să examineze sau „să țină un examen” (πειραν λαμβάνειν). Trebuie să adăugăm că nu numai *peirastica* întreabă, ci întreaga dialectică, *peirastica* fiind o sarcină principală a dialecticii.

<sup>177</sup> *Peirastica* sau arta de a examina critic se adresează nu celui care știe, ca să-i îmbogățească cunoștințele, ca în învățămînt, ci celui care nu știe și, mai ales, celui care pretinde că știe, pentru a-i dezvălui ignoranța lui.

<sup>178</sup> În timp ce știința apodictică ia ca punct de plecare principiile proprii științei date, dialectica, cum se știe din *Topica*, are ca punct inițial principiile comune nu numai ale cunoașterii științifice, dar și ale celei naturale, neștiințifice. Raționamentele sofistice se deosebesc de cele dialectice prin aceea că sînt numai aparent raționamente, deci prin aceea că sînt false raționamente.

<sup>179</sup> Silogismul eristic, pe care Aristotel abia îl distinge de cel sofistic, este și el un silogism aparent, deoarece, deși concluzia lui este adevărată, ea nu a fost derivată just, întrucît nu s-a luat drept cauză adevărata cauză. S-a comis în acest caz sofismul *extra dictionem*: *non causa pro causa*.

<sup>180</sup> Raționamentul sofistic este un *paralogism*, adică nu este un raționament care respectă metoda de cercetare a științei în discuție. Raționamentul eristic poate fi supus examenului, căci este un raționament, care însă urmărește pura dispută sau victoria disputantului; raționamentul sofistic este o falsă înțelepciune sau știință. Raționamentul eristic este *logicește* fals; raționamentul sofistic este numai o *aparență* de raționament.

<sup>181</sup> Paralogisme (sofisme) sînt acele desene false din geometrie (ψευδογραφήματα). Ele nu sînt eristice, fiindcă țin de o știință specială, de geometrie. Falsitatea stă sau în concluzie sau în procedeele demonstrației. Paralogisme nu sînt deci eristice; acestea au o concluzie adevărată. Totuși, la Aristotel, ca și la urmași, hotarul dintre raționamentele eristice și pseudoraționamentele sofistice se șterge adeseori. Asupra distincției dintre eristică și sofistică se va reveni mai jos în acest capitol.

eristice nici figurile geometrice fals desenate care ar vrea să demonstreze o teoremă adevărată ca, de exemplu, figura lui Hippocrate sau cvadratura cercului cu ajutorul lunulelor<sup>182</sup>. Dimpotrivă, procedeul lui Bryson de a obține cvadratura cercului, chiar dacă cercul ar putea să fie făcut cvadrat, este un raționament sofistic, fiindcă nu este scos din principii geometrice<sup>183</sup>.

De aceea, și silogismul aparent în lucruri de felul acesta este un argument eristic, dar și silogismul aparent pe măsura lucrului în discuție este tot un argument eristic, chiar dacă el este just, ca silogism. Așadar, el este pe măsura lucrului numai în aparență și de aceea este înșelător și injust<sup>184</sup>. Întocmai cum injustiția în luptele atletice este o anumită formă de injustiție, tot așa eristica este o luptă injustă în discuție. Și întocmai cum acolo, în luptele atletice injuste, acei care vor să învingă cu orice preț recurg la toate mijloacele, tot așa aici în eristică<sup>185</sup>. Acei care se comportă așa de dragul victoriei sînt disputanți și iubitori de dispută, iar acei care se comportă așa de dragul presti-

<sup>182</sup> Pitagoricianul Hippocrate din Hios a încercat să demonstreze cvadratura cercului, cu ajutorul unor „lunule” (mici lune sau semilune) construite pe laturile unui pătrat înscris în cercul dat. Demonstrația lui Hippocrate nu este sofistică, fiindcă ea se sprijină pe principii geometrice. Aristotel însuși consideră teorema lui Hippocrate adevărată, deși demonstrația este neizbutită.

<sup>183</sup> Demonstrația cvadraturii a lui Bryson se servește de un procedeu fals geometric, în realitate dialectic. El construiește, în jurul unui cerc, din tangente un poligon și un altul în interiorul cercului, așa încît cercul se află la mijloc între două poligoane. Bryson crede că a demonstrat cvadratura cercului pe temeiul considerației comune, nu special geometrice, că figurile mijlocii între două figuri diferite au aceeași mărime, indiferent dacă sînt poligoane sau cercuri. Dacă un cvadrat (cel dinafara cercului) este mai mare decît celălalt (înscris în cerc), atunci va exista și un cvadrat care va fi egal cu cercul. Aceste două exemple de paralogisme au structuri diferite. Demonstrația lui Hippocrate este geometrică, deși este greșită; aceea a lui Bryson nu este nici geometrică, nici adevărată. Aristotel se servește de aceste pseudografii și în alte opere ale *Organonului*: *Analitica primă* II, 25, 69 a, p. 265 și *Analitica secundă* I, 9, 76 a, p. 36.

<sup>184</sup> Distincția dintre raționamentul eristic și cel sofistic nu este precisă, fiindcă amîndouă nu sînt concluzii legitime.

<sup>185</sup> Eristica este o formă de luptă nedreaptă, nelegală, este o nedreptate aplicată la luptă, o nerespectare a legilor atletice, un recurs la fraudă, exemplul ca Antiloh în *Iliada* XXIII.

giului care aduce profituri sînt sofîști<sup>186</sup>. Căci sofistica este, cum am mai spus, o meserie lucrativă bazată pe o înțelepciune aparentă; de aceea sofîștii se străduiesc numai pentru a obține demonstrații aparente. De altminteri, iubitorii de dispută și sofîștii se folosesc de aceleași argumente, dar nu în același scop. Același argument va fi sofistic sau eristic, dar nu sub același raport, ci va fi eristic dacă intenționează victoria, și sofistic dacă intenționează o înțelepciune aparentă. Căci și sofistica este o înțelepciune, dar una aparentă, nu reală.

Eristicul este față de dialectician, ca pseudograful față de geometru; căci în paralogismele sale el se servește de aceleași principii ca și dialecticianul, iar pseudograful se servește de aceleași principii ca și geometrul. Dar în timp ce pseudograful nu raționează eristic, fiindcă el se servește de principiile și concluziile geometrice, celălalt, care dovedește altceva, servindu-se de principiile dialectice, va fi indiscutabil un eristic<sup>187</sup>. De exemplu, dovada cvadraturii cercului cu ajutorul lunulelor nu este eristică, aceea a lui Bryson este eristică. Și în timp ce prima dovadă nu poate fi aplicată decît în geometrie, fiindcă se bazează pe principiile proprii acestei științe, a doua se aplică la toate chestiunile, fiindcă se adresează celor care nu știu ce este posibil și imposibil în orice chestiune<sup>188</sup>. Mai există și procedeul lui Antifon pentru a găsi cvadratura cercului<sup>189</sup>. Tot așa,

<sup>186</sup> Adevărata deosebire dintre eristică și sofistică nu stă atît în nerespectarea regulilor logicii, cît în scopul care face să nu se respecte logica: voința de a învinge cu orice preț în eristică, voința de a apărea om de știință, pentru a obține onorarii cît mai mari, în sofistică.

<sup>187</sup> Există analogie, între eristic și dialectic, de o parte și pseudograf (cel ce desenează figuri geometrice greșite) și geometru, de altă parte. Există totuși o deosebire: pseudograful se servește în raționamentele sale greșite de principii geometrice (cazul lui Hippocrate din Hios), pe cînd eristicul „dovedește altceva”, adică se servește de principii dialectice pentru a dovedi o teoremă geometrică.

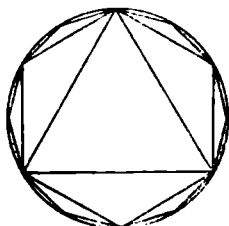
<sup>188</sup> Demonstrația lui Bryson este eristică, fiindcă nu pornește de la principii geometrice, ci de la un principiu aplicabil și la alte chestiuni, deci de la un principiu comun: acolo unde există mai mare și mai mic, există și egalul, adică cvadratura cercului. Cercul este mediul proporțional între două poligoane, unul înscris în cerc, celălalt în afara cercului.

<sup>189</sup> Sofistul Antifon încearcă o nouă demonstrație a cvadraturii cercului înrudită cu cele două cunoscute mai sus, mai ales cu aceea a lui Bryson. Sofistul, care se dovedește un spirit pătrunzător, înscris în cerc un poligon (exemplu, un pătrat), apoi transformă acest poligon în altul

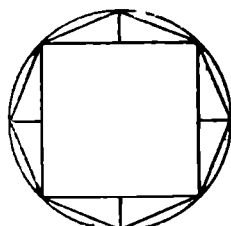
dacă, pe baza argumentului lui Zenon, se contestă că este bine de a face o plimbare după ce s-a mâncat, acesta nu este un argument medical, ci se bazează pe un argument general<sup>190</sup>.

Dacă eristicianul ar fi față de dialectician în același raport ca și pseudograful față de geometru, n-ar exista un argument eristic în chestii geometrice<sup>191</sup>. Dar dialecticianul nu se ocupă cu un anumit gen de lucruri, nici nu demonstrează, la drept vorbind, ceva anumit, nici nu se ocupă, ca filozoful, de aspectele universale ale lucrurilor. Căci nu toate lucrurile aparțin unui singur gen și chiar dacă ar aparține nu este posibil ca toate lucrurile să fie subordonate aceluiași principii<sup>192</sup>. De aceea nici una din acele științe care caută dovezi pentru

cu mai multe laturi (exemplu, un octogon) și tot așa mai departe, micșorînd și înmulțind laturile poligonului, era convins că poligonul se va identifica cu cercul. Principiul comun, și deci eristic, de la care pleca Antifon, este că ceea ce se apropie tot mai mult de altul, în cele din urmă se confundă cu acesta. Sofismul constă în a face egal ceea ce nu poate fi egal, cercul și pătratul. Procedul lui Antifon este același prin care modernii au încercat să determine mărimea lui  $\pi$ , adică raportul dintre perimetrul și diametrul cercului. Și de data aceasta nu se obține un număr finit, ci unul cu infinită aproximație. G. Loria în *Istoria matematicii în antichitate*, p. 94 și urm. consideră pe Antifon un precursor al calculului infinitesimal.



INTERPRETAREA LUI  
SIMPLICIUS



INTERPRETAREA LUI  
THEMISTIUS

<sup>190</sup> De asemenea, este un argument eristic, fundat pe o considerație generală, nu specială (medicală), dacă se neagă utilitatea pentru sănătate de a face o plimbare după masă, pe temeiul argumentului, dezvoltat de eleatul Zenon, că nu există mișcare.

<sup>191</sup> Proporția dintre eristică și dialectică nu este aceeași ca proporția dintre pseudografie (desenare de figuri false) și geometrie. Dacă ar fi aceeași, nu ar exista argumente eristice în geometrie, cum se întâlnesc totuși la Bryson și poate la Antifon.

<sup>192</sup> Aristotel, în dorința de a opune dialectica sa dialecticii lui Platon, susține că dialectica sa nu are nici un obiect determinat, propriu ei, ci

un anumit gen de lucruri nu procedează erotematic, căci ea nu permite să concedăm una sau alta din alternativele contradicției, întrucât silogismul nu se constituie deopotrivă într-o alternativă sau alta. Dimpotrivă, dialectica procedează erotematic<sup>193</sup>, căci dacă ea ar proceda demonstrativ, nu ar pune întrebări, dacă nu asupra nici unei chestii, cel puțin asupra celor mai generale principii sau asupra celor proprii unei chestiuni date. În adevăr, dacă întrebătorul nu le-ar acorda, nu am mai avea o bază pentru a răspunde obiecției sale<sup>194</sup>.

Dialectica procedează totodată prin examen critic (peirastic). Peirastica nu este o disciplină la fel cu geometria, căci o poate practica și cel ce nu posedă o știință<sup>195</sup>. Deoarece este posibil ca și acel care nu posedă o știință să examineze pe acel care nici el nu posedă aceea știință, dacă acesta face concesiuni scoase nu din știința lui sau din principiile proprii unei chestiuni speciale, ci din simplele consecințe legate de un subiect, consecințe pe care cineva le poate cunoaște foarte bine, fără a cunoaște totuși știința subiectului respectiv, deși el nu le poate ignora, fără să nu ignoreze și știința respectivă. Este evident deci că peirastica nu este o știință limitată la un gen determinat de lucruri; de aceea domeniul ei este universal. Nu numai că toate științele întrebunțează anumite principii comune, dar și toți oamenii fac uz de dialectică și de peirastică, deoarece toți vor să

---

discută orice fel de obiect. Ca atare ea este universală, nu însă în sensul filozofiei, care are totuși un obiect: ființa în genere. Dar ființa în genere nu este un gen comun, dialectic, ci are mai multe sensuri categoriale, în număr de zece. Chiar dacă ființa ar fi un gen comun, ființele înseși sînt diferite: matematice, fizice, medicale, psihice etc. Universalitatea dialecticii aristotelice nu-i știrbește întru nimic funcția de a pregăti principiile tuturor științelor prin examinarea aporiilor, prin cercetarea critică a oricărei probleme. Rămîne totuși deosebirea dintre dovada dialectică numai probabilă, și dovada științifică necesară sau apodictică în principiu și concluzia ei.

<sup>193</sup> Știința apodictică (demonstrativă) nu procedează erotematic (prin punere de întrebări dialectice, cu alternativă negativă și afirmativă).

<sup>194</sup> Acest pasaj dă la lumină o superioritate a dialecticii: ea nu acceptă ca date și ca indiscutabile principiile generale și speciale, ce le supune examenului critic, cîntărind tezele și antitezele.

<sup>195</sup> Dialectica are și avantajul că este în serviciul oricui are simțul critic al aporiilor, al alternativelor și posibilităților. Oricine poate și chiar trebuie să fie dialectician, fiindcă oricine are dreptul de a examina cunoștințele celorlalți.

iscodească pe cei ce pretind că știu ceva<sup>196</sup>. În adevăr, aceștia din urmă se ajută de principiile comune, pe care și ei le cunosc, chiar dacă în spusele lor rămân străini de știință. De aceea toți întreprind respingeri, și toți fac fără artă ceea ce dialectica face cu artă. Este dialectician acel care examinează prin arta silogistică<sup>197</sup>.

Deoarece există multe principii identice pentru toate lucrurile și sînt valabile pentru orice, fără ca totuși să formeze o natură particulară sau un anumit gen de lucruri, ci se aseamănă negațiilor<sup>198</sup>, și deoarece alte principii nu au acest caracter, ci au caracterul propriu fiecărui fel de lucruri, orice poate fi examinat pe baza acestor principii generale și există o artă corespunzătoare care însă nu are aceleași proprietăți ca științele demonstrative. Din aceste motive, eristicianul nu se înfățișează la fel ca pseudografal, căci eristicianul nu va funda paralogismele sale pe un gen special de principii, ci va angaja dispute asupra tuturor genurilor de lucruri<sup>199</sup>.

Acestea sînt diferitele feluri de respingeri sofistice<sup>200</sup>. Se vede ușor că intră în atribuțiile dialecticianului de a le cerceta și de a fi în stare să le efectueze. Căci investigarea premiselor cuprinde toată această cercetare<sup>201</sup>.

<sup>196</sup> Dialectica, prin universalitatea ei, este o chestiune a omului și, ca atare, stă mai aproape de „filozofia primă” decît de știința specială. Totuși nici aceasta nu se poate dispensa de spiritul de examen, de cercetarea contradictorie. Știința afirmă principiile, nu cere să fie admise și nu le supune examenului.

<sup>197</sup> Artă silogistică (τέχνη συλλογιστική) este arta de a raționa. Toți fac respingeri prin raționare, dar nu toți recurg la arta de a raționa, la dialectică.

<sup>198</sup> Aristotel, pentru a defini mai precis natura generală a dialecticii, subliniază rolul hotărîtor al negației în constituirea problemelor dialectice. Dialectica are o sferă largă, atotcuprinzătoare, nedeterminată, așa cum nedeterminată este negația: non-om, non-Socrate. Acești termeni negativi nu exprimă nimic precis ca gen, specie și individ.

<sup>199</sup> Eristicianul, ca și dialecticianul, poate extinde raționamentele sale și asupra științelor speciale (cazul lui Bryson), însă nu pe temeiul unor principii speciale, ci pe temeiul unor principii generale.

<sup>200</sup> Astfel se încheie expunerea primului și celui mai însemnat scop al *Respingerilor sofistice*: respingerea aparentă a respondentului. În cap. 3, Aristotel vorbea de încă patru scopuri, pe care le va expune în cap. 12—15 (eroarea, paradoxul, tautologia, solecismul).

<sup>201</sup> Acest capitol a urmărit să deosebească respingerea sofistcă de respingerea dialectică, legitimă. Nu a fost atinsă ținta de a investiga natura specifică a premiselor dialectice.

## 12

<Al doilea și al treilea scop al sofisticii: inducerea în eroare și în paradox>

Atît avem de spus despre respingerile aparente. În ceea ce privește presupunerea că respondentul comite o eroare și că se avîntă în susțineri paradoxale (și acesta este al doilea scop<sup>202</sup> al sofisticii), acest scop se realizează printr-un anumit fel<sup>203</sup> de a pune întrebări și prin interogarea însăși. În adevăr, interogarea, fără a avea în vedere un obiect anumit, este un bun subterfugiu pentru atingerea scopului. Căci cel care vorbește fără un plan este mai predispus să se înșele, iar fără plan vorbește acel care nu are în vedere un anumit obiect. De asemenea, a pune mai multe întrebări, chiar dacă a fost determinat obiectul de discutat, și a îndemna pe respondent să spună ce gîndește este un prilej de a-l induce în susțineri paradoxale și eroare<sup>204</sup>. Dacă la una din întrebări el răspunde prin *da* sau *nu*, sofistul îl va împinge spre o poziție care este ușor de atacat. Dar posibilitatea de a șicana cu astfel de mijloace este mai mică în vremea noastră decît era altădată, fiindcă respondentul va pune întrebarea: ce au de a face toate acestea, cu chestiunea de la început?<sup>205</sup>.

Un procedeu elementar<sup>206</sup> de a face pe cineva să comită o eroare sau să susțină un paradox este de a nu pune în discuție imediat o teză determinată, ci de a pretinde că

<sup>202</sup> Potrivit cap. 3, inducerea în eroare și în paradox nu constituie al doilea scop al sofisticii, ci al doilea și al treilea scop.

<sup>203</sup> Se subînțelege că felul de a pune întrebări este ascuns, disimulat.

<sup>204</sup> Primul scop a fost o respingere aparentă a respondentului. Al doilea și al treilea scop nu este atît respingerea aparentă a respondentului, cît infundarea lui prin ridicol. Pentru atingerea scopului este mai bine să punem întrebări nesistematice, adevărate sondaje, pentru a descoperi un punct vulnerabil.

<sup>205</sup> În vremea lui Aristotel, procedeele sofistice aveau un succes mai mic, fiindcă mecanismul lor era mai bine cunoscut; îndeosebi era cunoscut sofismul fundamental al deplasării chestiunii.

<sup>206</sup> Termenul grec pentru „procedeu elementar” este στοιχειόν, care înseamnă „element”. Th. Waitz crede că „element” are aci sensul de „loc comun” (τόπος). Mai degrabă sensul adevărat este de loc comun elementar, fundament pentru celelalte locuri comune. Aristotel, după ce expune despre procedeu elementar aplicații deopotrivă la inducerea în eroare și la inducerea în paradox, începe să cerceteze pe fiecare în parte.



pune întrebări din dorința de a se instrui ; un astfel de proces de examinare<sup>207</sup> deschide perspective pentru atac. Un loc comun special sofistic de a arăta că respondentul a comis o eroare este de a-l îndruma pe respondent spre acele susțineri împotriva cărora sofistul este prevăzut cu multe argumente. Aceasta se poate face rău sau bine, cum am expus înainte<sup>208</sup>.

Pe de altă parte, pentru a provoca susțineri paradoxale, trebuie să ne dăm seama din ce școală de filozofi face parte respondentul, și apoi să întrebăm despre acele aspecte ale doctrinei care par a fi paradoxale pentru majoritatea oamenilor. Căci în orice școală se întîlnesc asemenea opinii<sup>209</sup>. Mijlocul elementar este de a formula ca premise disponibile tezele diferitelor școli. În acest caz, soluția cea mai potrivită este de a arăta că paradoxul nu rezultă din argumentul însuși, și tocmai aceasta vrea să arate întotdeauna respondentul<sup>210</sup>.

Mai departe, se poate argumenta, pentru a atinge scopul, dacă se ține seama de dorințele intime și de opiniile exprimate pe față, căci nu dorim și nu exprimăm totdeauna același lucru : oamenii vorbesc de lucruri dezinteresate, dar doresc ceea ce li se pare mai avantajos pentru ei ; așa, de exemplu, se spune că este mai merituos de a muri demn decît de a trăi în plăceri, și de a fi un sărac cinstit decît un bogat 173 a dezonorat ; dar gîndul lor cel intim este cu totul contrar. De aceea trebuie să încercăm să facem pe cel care vorbește potrivit dorințelor sale să declare pe față ce gîndește, și pe cel care vorbește potrivit gîndurilor declarate pe față să arate dorințele sale intime. Și într-un caz și în altul, respondentul este constrîns să spună paradoxe, fiindcă

<sup>207</sup> Examinare =  $\sigma\kappa\acute{\epsilon}\psi\iota\varsigma$ .

<sup>208</sup> Toți comentatorii trimit la *Topica* II, dar se deosebesc în identificarea capitolului : 2 ; 5 sau 11. Toate aceste capitole cuprind aluzii la procedeul sofistic.

<sup>209</sup> Opinia paradoxală este opinia susținută de un filozof împotriva opiniei comune. După Aristotel, în orice școală filozofică se întîlnesc asemenea opinii paradoxale, de exemplu, „nu există mișcare” (școala eleată).

<sup>210</sup> Sofistul, ținînd seama de orientarea filozofică a celui cu care discută, concedează un paradox familiar aceluia și scapă din el o concluzie paradoxală, absurdă. Concluzia nu rezultă din argumentul sofistului, ci din premisa concedată de el pentru a induce în paradox pe respondent.

el va vorbi sau împotriva opiniilor declarate pe față sau împotriva celor intime.

Locul comun cel mai obișnuit pentru a provoca susțineri paradoxale este acel atribuit lui Calicles care argumentează în *Gorgias* și pe care cei de altădată îl credeau irezistibil: este deosebirea dintre *potrivit naturii* și *potrivit legii*<sup>211</sup>. Se pretinde că natura și legea sînt contrarii, și că dreptatea este bună potrivit legii, dar nu este bună potrivit naturii. De aceea, cînd respondentul vorbește de ceea ce este *potrivit naturii* trebuie să-i opunem ceea ce este *potrivit legii*, și cînd el vorbește de ceea ce este *potrivit legii*, să-i opunem ceea ce este *potrivit naturii*. Și într-un caz, și în altul, el va fi împins la susțineri paradoxale. La drept vorbind, în ochii acestor sofști, ceea ce este *potrivit naturii* era adevărul, iar ceea ce este *potrivit legii* era părerea mulțimii<sup>212</sup>. Este vădit că cei de altădată, ca și cei de astăzi<sup>213</sup>, se străduiau sau să respingă pe respondent sau să-l împingă la susțineri paradoxale.

Unele întrebări sînt de așa natură încît, în oricare din formele următoare, răspunsul este paradoxal. Așa, de exemplu, întrebările: „trebuie să ascultăm de înțelepți sau de tată?”, sau: „trebuie să facem ceea ce este util sau ce este drept?”, sau: „este mai bine să suferim un rău sau să-l facem?”. Trebuie să-l facem pe respondent să susțină cînd ceea ce este contrar opiniei mulțimii, cînd ceea ce este contrar opiniei celor înțelepți, anume, să susțină opinia contrară mulțimii atunci cînd vorbește în sensul opiniei celor înțelepți și să susțină opinia contrară celor înțelepți cînd vorbește în sensul opiniei mulțimii. În adevăr, cei înțelepți susțin că, în chip necesar, omul fericit este drept, în timp ce mulțimea crede că este paradoxal a susține că

<sup>211</sup> Sofistul Calicles, în dialogul *Gorgias* (482 e), apără cunoscuta teză sofistă: opoziția dintre ceea ce este *potrivit naturii* (κατὰ φύσιν) și ceea ce este *potrivit legii* sau convenției umane (κατὰ νόμον). Aristotel vorbește aci de sofștii „de altădată” care credeau că opoziția este evidentă.

<sup>212</sup> Pentru sofști, ceea ce este *potrivit naturii* reprezintă adevărul — sofștii sînt promotorii dreptului natural, o armă puternică în arsenalul burgheziei franceze revoluționare. „Mulțimea” de care se vorbește reprezintă opinia umană în genere.

<sup>213</sup> Cele două generații de sofști, cea de odinioară și cea din vremea lui Aristotel.

regele nu este fericit<sup>214</sup>. A împinge discuția la astfel de paradexe înseamnă a ajunge la opoziția dintre natură și lege. Căci legea este opinia celor mulți, iar înțelepții vorbesc potrivit naturii și adevărului.

## 13

<Alt scop al sofisticii: face pe respondent să cadă în tautologie>

Acestea sînt locurile comune prin care căutăm să obținem de la respondent susțineri paradoxale. Acum, pentru a face pe cineva să cadă în pură vorbărie, am arătat înainte ce se înțelege prin pură vorbărie<sup>215</sup>. Vor să producă vorbărie argumentele de tipul următor: dacă nu există nici o deosebire între cuvînt și noțiune<sup>216</sup>, atunci „dublul” și „dublul jumătății” sînt același lucru. Dar dacă „dublul” este totuna cu „dublul jumătății”, urmează că „dublul” este „jumătatea jumătății”. Mai mult chiar: dacă din nou, în loc de „dublu”, spunem „dublul jumătății”, vom spune de trei ori „dublul jumătății, al jumătății, al jumătății”<sup>217</sup>. Să luăm un alt exemplu: „oare pofta nu se raportează la plăcere?”. Dar pofta este ea însăși „dorința plăcerii” și de aceea pofta este dorința după plăcerea plăcerii<sup>218</sup>.

Toate aceste argumente se mișcă, mai întîi, în termeni relativi, la care nu numai genurile lor sînt termeni relativi,

<sup>214</sup> Aristotel susține aci că poporul vede mai bine că regele, deși este un om fericit, nu este un om drept, cum sînt înțelepții care asociază fericirea și comportarea dreaptă.

<sup>215</sup> Vorbărie = ἀδολογία, repetarea fără rost a aceluiași cuvînt (vezi definiția la sfîrșitul cap. 3). Înainte, adică în cap. 3, vorbăria era considerată al cincilea și ultimul scop al sofisticii, pe cînd al patrulea era producerea solecismelor. Aci ordinea este inversată.

<sup>216</sup> Termenul grec este λόγος, care poate însemna și definiția noțiunii.

<sup>217</sup> Exemplul ne arată de ce vorbăria este o tautologie, o repetare a aceluiași termen. Dacă „dublul” și „dublul jumătății”, înseamnă același lucru, atunci cînd spun „dublul jumătății”, în expresia de „dublu” se cuprinde „dublul jumătății”; obținem dublul ca „jumătatea jumătății”. Argumentarea sofistă că este pur verbală, căci în fond „dublul” și „dublul jumătății” înseamnă același lucru („încă o dată jumătatea”).

<sup>218</sup> Și acest exemplu este un joc de cuvinte. „Pofta” nu este și raportare la plăcere și „dorința plăcerii”, ci este raportare la plăcere sau dorința plăcerii. În „pofta” se cuprinde tendința spre plăcere, nu spre plăcerea plăcerii.

ci ei înșiși, și ca atare sînt raportați la unul și același lucru (astfel, dorința este dorința a ceva, pofta este pofta a ceva, iar dublul este dublul a ceva, anume este dublul jumătății)<sup>219</sup>. În al doilea rînd, aceste argumente se mișcă în termeni care nu sînt relativi, ci exprimă o stare, o afecțiune sau o altă însușire de același fel ce aparține unei substanțe și în a căror definiție se găsește enunțată și substanța<sup>220</sup>. Așa, de exemplu, „nepereche este un număr care are un mijloc”. Sau, există un „număr nepereche”. Deci există „un număr care este un număr ce are un mijloc”. De asemenea, dacă „cîrn” înseamnă o „găunoșenie”, atunci „nas cîrn” înseamnă un „nas care are o găunoșenie de nas”.

Uneori, se pare că vorbăria goală a fost provocată, fără ca totuși să fi fost în realitate, fiindcă nu s-a pus anume întrebarea dacă „dublul”, luat în sine, înseamnă ceva sau nu înseamnă nimic, și în cazul că înseamnă ceva, dacă înseamnă același lucru sau lucruri diferite, ci mai degrabă s-a tras concluzia fără întîrziere. Fiindcă cuvîntul este același, se pare că el are aceeași semnificație, fiind unul și același lucru<sup>221</sup>.

<sup>219</sup> Sofismele de vorbărie sau de tautologie de mai sus se referă la relativi, exprimați în limba greacă printr-un genitiv: cunoașterea este un relativ, fiindcă este cunoașterea *a ceva*, dorința este un relativ, fiindcă este dorința sau plăcerea *a ceva*, în sfîrșit, *dublul* este dublul *jumătății*. Există și relativi „după gen”; astfel, nu spunem gramatica *a ceva*, ci luăm genul gramaticii, adică *știința*, și obținem: „gramatica este știința *a ceva*” (vezi *Categorii* 7, 6 a—b).

<sup>220</sup> Există atribute (predicate) care cuprind raportarea la o anumită substanță, la un lucru determinat. Aceste cuvinte se pretează bine la sofismul adoleșiei (vorbăriei). Așa, de exemplu, „nepereche” se referă la număr, și de aceea „număr nepereche” constituie o tautologie: „număr nepereche care este nepereche”. Tot așa „cîrn” este totuna cu nas cîrn, deoarece „cîrn” = „nas cu găunoșenie”. Expresia „nas cîrn” repetă termenul de nas. Aristotel se servește constant de termenul „cîrn” (συπόζ) ca exemplu pentru un atribut care include raportarea la un obiect („nas”), după cum „sașiu” se raportă la ochi.

<sup>221</sup> Aristotel însuși ne arată cum se ajunge la sofismele vorbăriei sau tautologiei: nu s-a pus întrebarea dacă un cuvînt desemnează același lucru sau lucruri diferite pentru amîndoi interlocutorii.

## 14

«Alt scop al sofisticii: producerea solecismelor»

S-a arătat mai sus<sup>222</sup> ce este un solecism. Un solecism poate fi făcut în trei feluri: întâi, el poate fi făcut pur și simplu<sup>223</sup>; al doilea, el poate fi făcut în aparență, fără a-l face în realitate; al treilea, el poate fi făcut în realitate, fără să fie și în aparență. Astfel, de exemplu, Protagora susține că „mînie”<sup>224</sup> și „cască”<sup>225</sup> sînt de genul masculin. Cine caracterizează mînia ca „distrugătoare”<sup>226</sup> face un solecism din punctul de vedere al lui Protagora, dar nu din punctul de vedere al altora; dimpotrivă, cine „îl” caracterizează ca „distrugător”<sup>227</sup> pare că face un solecism <din punctul de vedere al altora>, dar nu în realitate <din punctul de vedere al lui Protagora>. Este deci evident că se poate ajunge cu oarecare artificiu<sup>228</sup> la solecisme, și de aceea multe argumente care par că duc la solecisme nu duc în realitate, cum se întîmplă în cazul respingerilor<sup>229</sup>.

Aproape toate solecismele se sprijină pe pronumele „acesta” (τὸδε)<sup>230</sup>, cum și pe cazurile care nu exprimă nici masculinul, nici femininul, ci neutrul. Astfel, „acesta” (οὗτος)

<sup>222</sup> Cap. 3, 165 b. Solecismul este eroarea gramaticală (sintactică). Numele își trage originea de la orașul Soloi din Cilicia, unde se vorbea o limbă greacă incorectă.

<sup>223</sup> Se subînțelege: „fără să pară”, specie de care nu vorbește, limitîndu-se la celelalte două.

<sup>224</sup> Mînie = μῆνις (feminin).

<sup>225</sup> Cască = πῆληξ (feminin). Ambele substantive, prin terminațiile lor, sînt masculine, deși sînt de genul feminin.

<sup>226</sup> οὐλομένην („distrugătoare, ucigașă”). Așa caracterizează Homer „mînia” lui Ahile la începutul *Iliadei*.

<sup>227</sup> οὐλόμενον.

<sup>228</sup> Artificiile verbale sînt specialitatea sofisticii. În cazul solecismelor, sofistii nu provoacă pe alții să comită erori gramaticale, ci se folosesc de forma gramaticală a limbajului grec, aproape imposibil de transpus în altă limbă, pentru a dovedi că respicientul face o greșeală gramaticală.

<sup>229</sup> Este vorba de respingerile false sau aparente. Protagora dă o respingere falsă, fiindcă ia ca normă regula cuvintelor cu o anumită terminație, fără să țină seama de excepții.

<sup>230</sup> Termenul „acesta”, fiind neutru, poate exprima, printr-un artificiu verbal, masculinul sau femininul. Neutru este subterfugiul confuziei sofiste, cum se va vedea mai jos.

exprimă masculinul, și „aceasta” (αὐτή) femininul, dar „acesta” (τοῦτο), care vrea să exprime neutru, adeseori exprimă unul sau altul din genuri. Așa, de exemplu, la întrebarea : „cine este acesta?”, se dă ca răspuns : „este *Caliope*, este *lemn*, este *Coriscos*”<sup>231</sup>. Apoi, la masculin și feminin, cazurile sînt toate diferite, la neutru însă unele cazuri sînt diferite, altele nu sînt diferite<sup>232</sup>. Adeseori, cînd ne-a fost dat „acesta” (τοῦτο), se trage o concluzie, ca și cum ne-ar fi dat „pe acesta” (τοῦτον), și tot așa cînd se ia un caz în locul altuia. Paralogismul se produce fiindcă „acesta” (τοῦτο)<sup>233</sup> este comun pentru mai multe cazuri ; în adevăr „aceasta” (τοῦτο) înseamnă cînd „acesta” (οὗτος, nominativ), cînd τοῦτον („pe acesta”, acuzativ). El trebuie să le însemneze pe rînd , după cum este asociat cu „este” (ἔστι) și atunci înseamnă οὗτος, „acesta” (nominativ), sau cu „a fi” (εἶναι), și atunci înseamnă „pe acesta” (τοῦτον), de exemplu : „Coriscos este”, „a fi un Coriscos”<sup>234</sup>. Tot așa se comportă numele feminine, ca și cu cele care desemnează „unealtă” (σχευή)<sup>235</sup>, și au cînd un sens feminin, cînd unul masculin. Căci cuvintele care se termină în *o* și *n*

174 a au genul prezent la unelte, ca, de exemplu, *lemn* (ξύλον), *coardă* (σχοινίον) ; iar cele care nu se termină așa sînt masculine sau feminine, dar unele din ele se aplică și la unelte. Astfel, „burduf” (ἀσκός) este de genul masculin, iar „pat” (κλίνη), de genul feminin. De aceea, și la aceste cuvinte, „este” și „a fi” se vor deosebi în același fel.

<sup>231</sup> Caliope este feminin, Coriscos este masculin, dar lemn, în limba greacă, este de genul neutru (ξύλον). Întrebarea de dinainte : „cine este acesta?”, ia pe *acesta* în genul neutru (τοῦτο). Dar neutru nu face decât să accentueze că nu se cunoaște de ce gen este obiectul întrebării.

<sup>232</sup> În declinarea termenului neutru, unele cazuri sînt identice (nominativul și acuzativul), în timp ce numai genitivul și dativul diferă. La termenii masculini și feminini diferă toate cazurile. Astfel, neutru τοῦτο (acesta) poate fi întrebuințat cînd la nominativ, cînd la acuzativ.

<sup>233</sup> Textul întrebuințează pe τὸδε, care are însă sensul tot neutru de τοῦτο.

<sup>234</sup> În limba greacă, acuzativul (Κορίσκον) se construiește cu infinitivul (εἶναι) ; în limba noastră este tot nominativ (Κορίσκοι).

<sup>235</sup> Termenul de „unealtă” (σχευή) este de genul neutru, dar uneltele pot fi masculine sau feminine prin terminația lor, deci masculinul și femininul se aplică și la uneltele care sînt neutre. Așadar, neutrele pot avea o terminație masculină sau feminină, ceea ce înlesnește sofistilor comiterea unui solecism.

Solecismul se aseamănă, în anumită privință, cu respingerile, care provin din împrejurarea că lucrurile neasemănătoare sînt exprimate asemănător<sup>236</sup>. Căci întocmai cum, la aceste respingeri, facem solecisme în ce privește lucrurile, tot așa în cazul de față, în ce privește cuvintele. Așa de exemplu, „om” și „alb” sînt totodată cîte un lucru și cîte un cuvînt<sup>237</sup>.

Este deci evident că trebuie să ne străduim a ajunge, în argumentele noastre, la solecisme, servindu-ne de cazurile arătate<sup>238</sup>.

Acestea sînt speciile și subspeciile de argumente agonistice și diferitele procedee de a le constitui<sup>239</sup>. Dar și aici, ca și în dialectică, nu este de mică importanță felul de a orîndui întrebările, în așa fel încît să ascundem respondentului scopul ce urmărim. De aceea, în continuarea celor expuse, voi trata întîi această temă<sup>240</sup>.

## 15

### <Orînduirea întrebărilor și argumentelor în vederea respingerilor sofistice>

Un bun mijloc pentru respingere este mai întîi lungirea argumentării, căci este greu a îmbrățișa deodată mai multe lucruri. Pentru a lungi argumentarea, vom aplica regulile elementare arătate în altă parte<sup>241</sup>. Un alt mijloc este

<sup>236</sup> Solecismul se aseamănă cu un alt sofism, numit „forma limbajului” (*figura dictionis*), prin care lucrurile care nu se aseamănă sînt exprimate prin același termen (vezi cap. 4, 166 b).

<sup>237</sup> Solecismul poate fi comis rămînînd în cadrul cuvintelor; forma de limbaj (*figura dictionis*) ține seama și de lucru și de cuvînt, care sînt însă totdeauna legate. Sofistul însă separă lucrul și cuvîntul.

<sup>238</sup> Aristotel dă aci un îndemn care este valabil numai pentru sofisti.

<sup>239</sup> Aristotel încheie aci expunerea celor treisprezece sofisme și a scopurilor sofisticii (cap. 4—14).

<sup>240</sup> Înainte de a trece la soluționarea sofismelor, Aristotel cercetează în ce mod argumentarea sofistcă își ascunde scopul prin orînduirea întrebărilor. Ca și în *Topică* (*Dialectică*), întrebătorul trebuie să-și ascundă intențiile pentru ca să poată respinge pe respondent. Cu atît mai mult sofistul falsei respingeri își va ascunde gîndul. Aristotel nu urmărește de a da îndrumări sofistilor, ci a le demasca procedeele.

<sup>241</sup> Th. Waitz raportează acest pasaj la *Topica* VIII, 1, ceea ce întărește ipoteza sa că *Respingerile* sînt o anexă a *Topicii*. Prolixitatea argumentării este un mijloc de a masca respingerea intenționată: același lucru,

repezițiunea argumentării. Căci interlocutorii rămași în urmă văd mai puțin bine încotro sînt duși. Un alt mijloc este provocarea mîniei și a iubirii de dispută<sup>242</sup>. Căci cei ce sînt tulburați se apără mai puțin bine. Mijlocul elementar de a provoca mînia respondentului este de a se purta cu el nedrept și, în genere, fără scrupule. Se mai poate răsturna ordinea întrebărilor, fie că dispunem de mai multe argumente pentru aceeași propoziție, fie că dispunem de argumente care susțin că un lucru este și nu este așa<sup>243</sup>. În acest caz, respondentul trebuie să se apere în același timp fie împotriva mai multor lucruri, fie împotriva enunțurilor contrare. În genere, toate cele expuse înainte<sup>244</sup> în ce privește ascunderea gîndirii sînt aplicabile și la argumentele agonistice. Ne ascundem gîndirea pentru ca să nu se vadă intenția noastră, și vrem să nu se vadă intenția noastră, pentru ca să înșelăm.

Dacă ne aflăm în fața unui respondent care refuză de a conceda orice el presupune că ar putea servi argumentarea celuilalt, trebuie să ne îndreptăm întrebarea spre teza negativă, ca și cum am vrea să dovedim aceasta, sau să îndreptăm întrebarea în așa fel ca și cum punctul nostru de vedere ar fi nehotărît<sup>245</sup>. Căci respondentul va face mai puține greutăți de a conceda, dacă el nu vede ce rezultat vrea să obțină întrebătorul. De asemenea, cînd respondentul concedă individualul în chestii particulare, întrebătorul, care procedează inductiv, adeseori nu trebuie să aducă întrebarea asupra generalului obținut, ci trebuie să-l discute ca și cum ar fi acordat<sup>246</sup>. Căci respondenții adeseori sînt convinși că l-au acordat și tot așa li se pare și audi-

despre rapiditatea argumentării. De aceea respondentul trebuie să fie rezervat în răspunsurile sale și să caute să ghicească unde vrea să-l ducă întrebătorul.

<sup>242</sup> Un alt mijloc de a ascunde intenția întrebătorului este provocarea de afecte: mînia (ὄργη) și iubirea de dispută (φιλονεικία).

<sup>243</sup> Un mijloc principal este schimbarea ordinii argumentelor (silogismelor) care tind fie spre aceeași concluzie, fie spre concluzii contradictorii. Un respondent atent nu va permite această prezentare incoerentă a premiselor. Procedeu este cu totul nelocig.

<sup>244</sup> Probabil referință tot la *Topica* VIII, 1.

<sup>245</sup> Adică deopotrivă pentru teză și antiteză.

<sup>246</sup> Dacă respondentul concedă unul sau mai multe cazuri individuale, cînd se urmărește o inducție, adică scoaterea unei propoziții generale, întrebătorul să ia generalul ca acordat și să nu-l mai discute. Căci și auditorii,



torilor, fiindcă ei își amintesc de inducție și cred că întrebările asupra cazurilor particulare n-au fost puse în zadar.

În cazurile în care generalul nu are un nume al său, trebuie să recurgem în acest scop la asemănare, căci adeseori nu se observă că am recurs la asemănare<sup>247</sup>. Tot așa, pentru a ni se conceda o premisă, trebuie să întrebăm în așa fel încît premisa dorită să fie pusă alături de contrara ei. Așa, de exemplu, dacă vrem să ni se concedă premisa că trebuie să ascultăm de tată în orice ocazie, trebuie să punem întrebarea așa : trebuie oare să ascultăm sau să nu ascultăm în orice ocazie de părinți ? Iar dacă vrem să ni se concedă premisa că trebuie să ascultăm de tată în multe ocazii, trebuie să punem întrebarea așa : trebuie oare să ascultăm în multe ocazii sau în puține ? Căci respondentul, dacă trebuie să aleagă, se va pronunța pentru multe ocazii. În adevăr, dacă așezăm contrarii unul lângă altul, ei vor apărea oamenilor proporțional mai mici sau mai mari, mai răi sau mai buni<sup>248</sup>. 174 b

Adeseori se obține o puternică aparență că respondentul a fost respins, dacă se întrebuițează cea mai sofistică înșelăciune, anume, dacă, fără să fi tras concluzia, nu facem din teza finală o întrebare, ci o proclamăm drept concluzie, ca și cum ar fi dovedită : „decu nu este adevărat că este așa”<sup>249</sup>.

De asemenea este o stratagemă sofistică dacă sofistul, vroid să susțină un paradox, începe prin a susține un enunț

nu numai interlocutorii, sînt convinși că procedeul inductiv nu a fost inițiat în zadar, ci în vederea obținerii unei constatări generale, căci inducția este fundată numai pe puține cazuri, cel puțin uneori.

<sup>247</sup> Acest sfat se referă la obținerea sofistică a unui general inductiv. Vom recurge la asemănare, la „analogie”, pentru a obține un general necunoscut și nenumit pînă atunci. Așa, de exemplu, dacă boul, oaia etc. nu au dinți pe maxilarul superior, vom putea spune că și cutare alt animal, care se aseamănă cu cele de mai sus, nu are nici el dinți, ceea ce părea să nu fie adevărat, dacă, în loc de argumentare verbală, trecem la observarea realității.

<sup>248</sup> Așezarea contrariilor în aceeași întrebare va reliefa contrarul încă mai mult, așa cum binele și răul vor fi mai evidențiați dacă vor fi așezați unul lângă altul. Este un nou subterfugiu sofistic cînd este vorba de o faptă bună ; întrebarea „mai mult sau dimpotrivă mai puțin” favorizează alternativa „mai mult”. Astfel se creează o aparență favorabilă.

<sup>249</sup> Deși concluzia nu rezultă din premisele concordate și deci teza ar trebui să fie o întrebare, în loc să fie o concluzie. Dar sofistul o va prezenta ca o concluzie prin care se respinge afirmația respondentului.

probabil și cere celui ce trebuie să dea un răspuns să zică ce crede despre această întrebare, formulînd întrebarea privitoare la astfel de lucruri, în chipul următor : „crezi că este așa?”. Acum, dacă întrebarea este luată ca premisă a propriului argument va rezulta o respingere sau un paradox. Va rezulta o respingere dacă respondentul acordă premisa, un paradox, dacă nu o acordă, și chiar spune că nu este probabilă, în sfîrșit, un fel de respingere, dacă nu o acordă, dar spune că este totuși probabilă<sup>250</sup>.

Mai departe, și în respingerile sofistice, întocmai ca în dezvoltările retorice<sup>251</sup>, trebuie să luăm seama dacă respondentul nu intră în contradicție cu alte propoziții susținute de el sau cu vorbele și faptele altora, pe care el le recunoaște ca adevărate și bune, sau cel puțin cu propozițiile care par în genere să fie așa, sau cu cele care sînt asemenea lor, sau, în sfîrșit, intră în contradicție cu vorbele și faptele celor mai mulți sau ale tuturor oamenilor. De asemenea, întocmai cum, adeseori, respondenții, cînd se văd amenințați de a fi respinși, se folosesc de o distincție, pentru a scăpa de respingere, tot așa întrebătorii se folosesc de acest mijloc împotriva celor care îi copleșesc cu obiecții, arătînd că, într-un anumit sens, obiecția este justă, dar într-un alt sens, nu este justă, și că ei au luat lucrul în sensul din urmă, așa cum a făcut Cleofon în *Mandrobulo*<sup>252</sup>. La fel, ei trebuie să întrerupă brusc discuția și să pună astfel capăt celorlalte argumente contrare lor. Dar și respondenții,

<sup>250</sup> Stratagema sofistică este complicată. Sofistul vrea să susțină o propoziție paradoxală. Pentru aceasta el ia ca premisă o propoziție probabilă, întrebînd pe respondentul său : „crezi că este așa?”. Respondentul se află în dilema de a fi respins, orice răspuns ar da. Dacă admite propoziția probabilă, cum aceasta intră în argumentul sofist, respondentul este învins. Dacă răspunde că nu este nici probabilă, nici adevărată, el însuși cade în paradox. Dacă recunoaște că este probabilă, dar nu o concedesă, de asemenea este aproape învins, din cauza situației incoerente în care el însuși s-a situat.

<sup>251</sup> În discursurile mai ales juridice se urmărea să se obțină convingerea auditorilor. Convingerea nu este obținută dacă în cuvintele retorului, ca și ale respondentului, auditorul surprinde una din numeroasele posibilități de contradicție.

<sup>252</sup> Cleofon a fost un autor de tragedii în Atena, contemporan cu Sofocle și Euripide, dar nu la înălțimea acestora. Nu s-a păstrat nici una din operele sale. Aristotel citează opera *Mandrobulo*: ca tipică pentru folosirea unui artificiu prețuit de sofisti.

cînd presimt acest subterfugiu, trebuie să-l prevină, denunțîndu-l<sup>253</sup>. Din cînd în cînd, întrebătorul trebuie să-și îndrepte argumentele sale contra altor lucruri decît acele care sînt în discuție, dacă în chipul acesta nu se prejudiciază întru nimic chestiunea în discuție, așa cum a procedat Lycofron, cînd i s-a cerut să facă elogiul lirii<sup>254</sup>. Dimpotrivă, dacă respondentul vrea să știe spre care punct se îndreaptă atacul întrebătorului, deoarece acest atac trebuie să fie motivat și deoarece unele indicații ar putea întări poziția respondentului, întrebătorul se va mărgini să arate că ținta sa este rezultatul obișnuit al respingerilor, anume contradicția tezei, așadar, este de a se sili să nege ceea ce teza afirmă sau să afirme ceea ce ea neagă; dar nu trebuie să arate precis că ea vrea să stabilească, de exemplu, că știința contrariilor este aceeași sau că nu este aceeași<sup>255</sup>. În sfîrșit, nu trebuie ca întrebătorul să ceară propria concluzie ca premisă (în timp ce unele concluzii nici măcar nu trebuie să figureze ca întrebări), ci trebuie să se servească de ele, ca și cum ar fi acordate<sup>256</sup>.

---

<sup>253</sup> Dacă întrebătorul are și rolul cel mai activ în discuții, simte că este încolțit de respondent, va căuta să întrerupă discuția, dar va fi împiedicat de respondent, care, pînă atunci, fusese cel mai expus să fie respins.

<sup>254</sup> Lycofron, sofist, avînd ca temă de dezvoltat elogiul lirii, instrument muzical, a transpus elogiul asupra Lirii, o constelație printre celelalte. Nu știm dacă această transpunere a ușurat elogiul, afară numai dacă numitul sofist nu era un cunoscător în astronomie. Putea însă mai degrabă să treacă de la liră la lorică. Aristotel vrea să spună că un sofist, cînd nu poate să respingă o teză, va încerca să respingă o teză nominal înrudită. Lycofron mai este citat atît în *Retorica* cît și în *Politica* lui Aristotel.

<sup>255</sup> Întrebătorul trebuie să nu precizeze nimic care ar putea să descopere concluzia spre care țintește. El va pescui în apă tulbure. Așa, dacă vrea să dovedească o teză contrară, de exemplu, că o faptă este rea, nu va conceda principiul că „știința contrariilor este una și aceeași”, căci cine a dovedit sau a admis că o anumită faptă este bună trebuie să admită că fapta contrarie este rea.

<sup>256</sup> Aceeași problemă este cercetată în *Topica* VIII, 2, 158 a. Nu vom cere ca concluzia noastră să fie admisă ca premisă, fiindcă atunci pierdem dreptul de a o considera ca rezultat necesar al premiselor concordate. Concluzia nu trebuie să fie pusă sub semnul întrebării, fiindcă respondentul, în acest caz, poate nega necesitatea concluziei.

## 16

<Utilitatea studiului de față. Soluția paralogismelor>

175 a Cu acestea, am arătat de unde scoatem întrebările și cum să punem întrebările în diatribele agonistice<sup>257</sup>. După aceea, vom vorbi despre răspuns și vom arăta cum trebuie să găsim soluția paralogismelor, ce anume trebuie să soluționăm și la ce folosesc argumente de felul acesta<sup>258</sup>.

Pentru filozofie, argumentele sofistice sînt folositoare din două motive. Întîi, fiindcă cele mai multe din ele se fundează pe limbaj, aceste argumente sofistice ne înlesnesc să vedem mai bine diferitele sensuri ale cuvîntului și să înțelegem mai bine care sînt asemănările și diferențele atît între lucruri, cît și între cuvinte. În al doilea rînd, ele sînt folositoare pentru propriile noastre cercetări. Căci acel care se lasă înșelat cu ușurință de paralogismele altuia, fără ca să observe aceasta, este în primejdie să sufere același lucru în propriile sale raționamente<sup>259</sup>. În al treilea rînd, în sfîrșit, ele sînt folositoare pentru a cîștiga renumele de a fi abil în toate lucrurile și de a nu fi fără experiență în nici un domeniu. Căci cine ia parte la o discuție și-i găsește defecte, fără a arăta în ce constă aceste defecte, provoacă bănuiala că face rezerve nu de dragul adevărului, ci din lipsă de experiență<sup>260</sup>.

Se vede clar cum trebuie să întîmpine astfel de argumente respondentul, după ce mai înainte am explicat cu

<sup>257</sup> „Diatribele agonistice” sînt disputele eristice, luptătoare, litigioase, identice, în fond, dacă nu și în scop, cu disputele sofistice.

<sup>258</sup> Aristotel se angajează în a doua temă a lucrării de față, în tema cea mai importantă: cum trebuie să soluționăm sofismele. În treacăt se va ocupa și de utilitatea pe care o poate avea pentru filozof cunoașterea sofismelor. Două sînt utilitățile. Cea mai însemnată utilitate este recunoașterea importanței pe care o are limbajul, sensurile cuvintelor, în formarea sofismelor și deci a argumentelor. Aristotel va cerceta sofismele în ordinea fixată înainte.

<sup>259</sup> Cunoașterea sofismelor ne ferește nu numai de sofismele altora, ci și de propriile sofisme.

<sup>260</sup> A treia utilitate nu este strict filozofică, adică nu privește însăși filozofia, ci persoana filozofului. El va apărea ca abil și experimentat în orice domeniu.

justețe izvoarele paralogismelor și după ce am dat de ajuns la lumină șiretlicurile de care se servesc sofiștii în punerea întrebărilor<sup>261</sup>. Dar nu este același lucru, pe de o parte, de a lua în cercetare un argument și de a vedea defectul și de a-l îndrepta, pe de altă parte, de a răspunde repede, când ni se pune o întrebare. Căci ceea ce știm adeseori nu-l mai recunoaștem, dacă ne este prezentat sub altă înfățișare<sup>262</sup>. De altminteri, ca în orice alt lucru, promptitudinea crește prin exercițiu și în argumentare. De aceea, chiar dacă vedem clar lucrul, dar sîntem lăsători, adeseori vom scăpa ocazia potrivită. Adesea se întîmplă, în cazul de față, întocmai ca la desenarea figurilor geometrice : și aci, după ce le-am analizat părțile, nu le mai putem uni<sup>263</sup>. Tot așa la respingeri, deși știm cum se înlănțuie argumentarea, sîntem în încurcătură cum trebuie să soluționăm argumentul.

## 17

### *<Despre soluțiile aparente ale respingerilor sofistice>*

Din capul locului, întocmai cum, potrivit regulii noastre, uneori este mai bine să obținem o dovadă probabilă decît una adevărată, tot așa uneori este mai bine să dăm o soluție probabilă argumentelor sofistice decît una adevărată<sup>264</sup>. Căci, în genere, trebuie să combatem pe eristicieni nu ca pe oameni care resping într-adevăr, ci ca pe acei care resping numai în aparență, deoarece noi contestăm că ei dovedesc concluziile lor și că de aceea este de ajuns să dăm la iveală simpla aparență a dovezii concludente. Deoarece adevărata

<sup>261</sup> Aproape toate capitolele precedente au dat la iveală stratagemele sofistice în punerea întrebărilor.

<sup>262</sup> Altă înfățișare posedă întrebarea. Simpla întrebare face dubios lucrul pe care altminteri îl știm. Dar dacă răspunsul trebuie dat cu promptitudine, lipsa de exercițiu se resimte în ezitarea de a da răspunsul.

<sup>263</sup> Tot din lipsă de exercițiu sinteza nu întregește operația de analiză în domeniul geometriei.

<sup>264</sup> Întocmai cum, ori de cîte ori nu putem obține o dovadă adevărată și necesară, ne mulțumim cu una probabilă, tot așa și în soluționarea sofismelor ne mulțumim, deocamdată, cu una probabilă. Acest capitol se limitează la soluțiile probabile, oarecum aparente, ale respingerilor sofistice. Cum sînt respingerile, tot așa și soluționările lor : aparente. Respingerile sofistice nu sînt respingeri adevărate.

respingere este o contradicție neechivocă scoasă din anumite premise, nu va fi nevoie de a face distincții împotriva amfiboliei și ambiguității, căci prin acestea nu obținem o dovadă<sup>265</sup>. Este nevoie să recurgem la distincții numai dacă concluzia obținută are aparența de respingere. Așadar, trebuie să ne ferim nu de respingere, ci de aparența ei, căci acel fel de a întreba care se aplică la termeni amfibologici sau echivoci, ca și la celelalte înșelătorii de același soi, ascunde adevărata respingere și nu mai permite să se întrevadă cine este respins și cine nu este. În adevăr, dacă respondentului<sup>266</sup> îi este îngăduit, când s-a ajuns la o concluzie, să nege că i s-a respins concluzia pe care el a afirmat-o, fiindcă termenul a fost întrebuițat echivoc, ei bine, chiar dacă celălalt a aplicat argumentul în același sens, nu se știe sigur dacă întrebătorul a fost respins, căci nu se știe sigur dacă respondentul spune acum adevărul. Dimpotrivă, dacă întrebătorul ar fi făcut distincția referitoare la echivoc și amfibolie, respingerea nu ar mai fi nesigură, și atunci ar fi avut loc ceea ce eristicienii urmăresc, ce e drept, astăzi mai rar decât altădată, anume ca respondentul să răspundă prin *da* sau *nu*<sup>267</sup>. Astăzi însă, fiindcă întrebătorii nu formulează bine întrebările lor, respondentul este nevoit să adauge ceva răspunsului său ca o îndreptare a întrebării. Dar dacă întrebătorul a făcut distincțiile necesare, respondentul poate să spună numai *da* sau *nu*.

<sup>265</sup> În text: un „silogism”. Silogismul este instrumentul oricărui argument (λόγος), ca și al oricărei respingeri (ἐλεγχος) și al oricărei soluționări (γύσις) a respingerii. Argumentul fundează o teză, respingerea răstoarnă argumentarea tezei, soluția este o respingere a respingerii, o întărire a argumentului inițial. Respondentul argumentează o teză; întrebătorul respinge argumentul, iar respondentul soluționează respingerea prin restabilirea tezei. Vom face precizări, distincții, pentru a evita omonimia (echivocul) și amfibolia, numai dacă respingerea este aparentă, sofistică. Respingerea sofistică ascunde prin echivoc și amfibolie adevărata respingere și nu se mai știe cine este respins și cine nu este.

<sup>266</sup> Respondentul este cel întrebat, deci cel care trebuie să răspundă. El este îndreptățit să nege că concluzia sa a fost respinsă, dacă s-a recurs la echivoc și amfibolie.

<sup>267</sup> Altădată sofiiștii (eristicienii) cereau să se răspundă printr-un simplu *da* sau *nu*, poate fiindcă odinioară întrebările nu erau formulate echivoc. Astăzi însă, susține tot Aristotel, respondentul este îndreptățit să ceară întrebătorului ca întrebarea să fie fără echivoc (omonimie) și amfibolie. Dacă nu o face întrebătorul, cercetarea cade în sarcina respondentului.

Dacă presupunem însă că un argument sprijinit pe un echivoc este o respingere adevărată, nu se poate ca respondentul să nu fie întâmpinat de nici o respingere<sup>268</sup>. Căci în chestiunile prea bătătoare la ochi, el este nevoit sau să conteste termenul susținut, sau să susțină termenul contestat. Iar subterfugiile la care recurg unii ca ieșire din încurcătura nu folosesc la nimic. Așa, de exemplu, ei nu spun că *Coriscos* este muzicant și nu este muzicant, ci că *acest Coriscos* este muzicant și *acest Coriscos* nu este muzicant<sup>269</sup>. Numai că a spune : *acest Coriscos* este totuna cu a spune, fie *acest Coriscos este muzicant*, fie *acest Coriscos nu este muzicant*; dar aceasta înseamnă că respondentul totodată afirmă și neagă ceva. Dar poate nu că nu există în cazul de față același sens, căci nici măcar numele nu este aci același. Deci trebuie să fie o deosebire. Dar a da unuia simplul nume de *Coriscos* și a adăuga altuia *un oarecare* sau *acesta* ar fi absurd, căci numele simplu și numele cu adaos nominal se aplică deopotrivă și la unul și la celălalt, și de aceea nu are nici o importanță căruia dintre ei se face acest adaos<sup>270</sup>.

<sup>268</sup> Dacă se admite că o argumentare alimentată de echivoc este o respingere adevărată, atunci respondentul, oricât ar fi de savant, va fi respins. Echivocul decurge din schimbarea continuă a lucrurilor, deci din posibilitatea ca același lucru, în momente diferite și pentru persoane diferite, să fie determinat contradictoriu. În cazul acesta, sînt posibile totdeauna echivocuri. Astfel este posibil ca una și aceeași persoană să se prezinte cu mască sau fără mască și să credem că avem în față noastră două persoane diferite, cum ne arată exemplul următor. Cînd echivocul este prea vizibil, respondentul poate să conteste termenul propus și să aleagă un altul.

<sup>269</sup> Exemplul de echivoc este frapant sofistic. În adevăr, sofistul vrea să evite contradicția ușor de demascat : *Coriscos* este muzicant și *Coriscos* nu este muzicant, servindu-se de pronumele demonstrativ „*acesta*” pentru a desemna aceeași persoană ca și cum ar fi două persoane. Respondentul crede că are de-a face cu două persoane și răspunde că unul este și altul nu este muzicant. Sofistul dă pe față stratagema, arătînd că cei doi *Coriscos* sînt unul și același cunoscut muzicant. Stratagema a reușit un moment, fiindcă același *Coriscos* a fost o dată prezentat vizibil, altădată prezentat voalat sau mascat de ceva, fiind făcut astfel invizibil. În primul caz, vom spune că *Coriscos* este muzicant, în cazul al doilea nu vom spune că persoana ascunsă este muzicant, fiindcă nu știm cine se ascunde.

<sup>270</sup> Aristotel și-a pierdut timpul cu disecarea acestui sofism, care este un vulgar joc de cuvinte. Nici termenul „*acest*”, nici termenul „*Coriscos*”, nici, în sfîrșit, unirea lor : „*acest Coriscos*” nu au același sens, fiindcă un personaj este ascuns, și deci poate fi oricare altul afară de *Coriscos*. De aceea

Deoarece însă nu se știe sigur, ori de câte ori nu s-a făcut diferențierea de sens a unei amfibolii, dacă cineva a fost sau nu respins, și deoarece în argumentare se poate face oricând diferențierea de sens, este evident că s-a comis o eroare, dacă s-a admis întrebarea în chip absolut, fără nici o diferențiere<sup>271</sup>. În chipul acesta, dacă nu însuși respondentul, cel puțin argumentarea pare să fie respinsă. Cu toate acestea, se întâmplă adeseori ca, în fața unei amfibolii, să stăm la îndoială dacă trebuie să facem distincții, din cauza numărului mare al acelor care formulează propoziții amfibolice, fiindcă nu vrem să creăm aparența că facem mereu dificultăți. Atunci, se poate întâmpla adeseori ca să dăm peste un paradox, deși nu am presupus că acesta este punctul în jurul căruia se duce discuția<sup>272</sup>. Așadar, dacă ni se recunoaște posibilitatea de a descoperi amfibolia, atunci, cum am spus mai înainte<sup>273</sup>, nu trebuie să șovăim de a o face.

Dacă nu ne aflăm în fața cazului de a reuni mai multe chestiuni într-una singură, nu se constituie paralogismul sprijinit pe echivoc și amfibolie, ci rezultă sau o adevărată  
 176 a respingere sau nici una<sup>274</sup>. Căci ce deosebire este între întrebarea dacă Temistocle și Callias sînt muzicanți, și faptul că cei doi, deși sînt diferiți, au același nume? În adevăr, dacă acest nume desemnează mai mult decît un singur lucru, și întrebarea se referă la mai mult decît un singur lucru<sup>275</sup>.

recursul la adaosul pronominal nu schimbă situația : el se aplică deopotrivă și la unul și la celălalt. De la început este vorba de același Coriscos, deși se încearcă, la sfîrșit, să se folosească termeni superficial deosebiți.

<sup>271</sup> Respondentul este vinovat că a fost respins, dacă nu a avut grijă să facă deosebirile de sens necesare unui răspuns corect. Dar dacă nu s-a făcut la timp deosebirea de sens, numai respondentul a fost respins, ca persoană, nu însă argumentarea sa.

<sup>272</sup> Dacă ezităm a face distincțiile necesare, fiindcă amfibiile sînt numeroase și oarecum evidente, ne expunem să cădem în paradox din propria noastră vină. Să nu ne temem de a fi pedanți făcînd distincțiile necesare. Nu se poate discuta serios fără precizarea sensului cuvintelor.

<sup>273</sup> În *Topica* VIII, 7, 160 a Aristotel dezleagă pe respondent de îndatorirea de a se exprima printr-un simplu *da* sau *nu*, dacă întrebarea este lipsită de claritate. Ambiguitatea se produce ușor.

<sup>274</sup> Pînă aici s-a ocupat de mijloacele prin care respondentul se pune la adăpost de sofisme prcduse de echivoc și amfibologie (ambiguitate). De acum cercetează mijloacele de luptă împotriva sofismului care reunește mai multe chestiuni într-una singură.

<sup>275</sup> În sine, nu există nici o deosebire dacă întrebarea se referă la două persoane cu nume diferite sau cu același nume. Dar dacă numele



Prin urmare, dacă nu este just să pretindem de a ni se da un răspuns simplu la două întrebări, este evident că nu se cuvine a da un răspuns simplu la o întrebare echivocă, chiar dacă răspunsul este adevărat pentru toate sensurile termenului, cum vor unii<sup>276</sup>. Aceasta ar fi totuna cu întrebarea : „Coriscos și Callias sînt ei acasă sau nu sînt acasă?“, fie că ei sînt prezenți, fie că ei sînt absenți. Căci în amîndouă cazurile rezultă mai multe propoziții, iar împrejurarea că este adevărat răspunsul simplu nu înseamnă că și întrebarea este una<sup>277</sup>. S-ar putea să fie adevărat ca la mii de alte întrebări puse să răspundem prin *da* sau *nu*, totuși nu trebuie să răspundem printr-un singur răspuns, căci în chipul acesta orice discuție devine imposibilă. Aceasta ar fi absolut același lucru, ca și cum am da un nume identic pentru lucruri diferite. Prin urmare, dacă nu trebuie să dăm un singur răspuns la două întrebări, este evident de asemenea că nu trebuie să răspundem prin *da* sau *nu* termenilor echivoci. Cine răspunde așa, nu răspunde propriu-zis<sup>278</sup>, ci numai vorbește, deși printre dispuțanți o asemenea vor-

---

este același, cum am văzut mai sus, în cazul lui Coriscos, se ajunge la o respingere sofistică. Acum, în cercetare este un alt sofism, în care deosebirea de nume este hotărîtoare. Căci se știe că sînt două întrebări, dar ele sînt reunite într-o singură întrebare, la care se dă un singur răspuns, ceea ce este o revenire la sofismul precedent.

<sup>276</sup> Este indiferent dacă există doi termeni sau numai unul pentru lucruri diferite. Esențial este că lucrurile sînt mai multe. Două cuvinte și un cuvînt cu sensuri diferite sînt echivalente, căci în amîndouă cazurile se desemnează lucruri diferite. „Este lira frumoasă?“ este echivocă, fiindcă se referă și la instrumentul muzical și la constelație.

<sup>277</sup> Dacă mai multe întrebări sînt reunite într-una singură, chiar dacă răspunsul unic s-ar potrivea pentru ambele cazuri, cum se întîmplă în exemplul dat : „sînt Coriscos și Callias acasă sau nu sînt acasă?“, presupunînd că amîndoi sînt acasă sau nu sînt acasă, totuși întrebarea nu este unică. A răspunde unitar la întrebări diferite înseamnă a suprîmă discuția, și totodată a face posibil sofismul. Aceasta echivalează cu a da același nume unor lucruri diferite, adică a da același răspuns unui termen cu mai multe sensuri.

<sup>278</sup> Merită calificarea de răspuns numai riposta la o singură întrebare, de aceea nu se poate răspunde simplu prin *da* sau *nu*, nici cînd mai multe întrebări sînt reunite, nici cînd termenul supus întrebării este echivoc și ca atare comportă două sau mai multe întrebări. De aceea Aristotel a cercetat în același timp sofismul omcnimiei (echivocului) și sofismul renirii mai multor întrebări într-una singură.

bire este considerată oarecum ca răspuns<sup>279</sup>, fiindcă ei nu văd eroarea care rezultă de aci.

Am spus mai înainte<sup>280</sup> că întocmai cum există respingeri care nu sînt respingeri, deși par a fi, tot așa unele soluții par a fi soluții fără a fi în realitate. Și, uneori, trebuie să producem astfel de soluții<sup>281</sup> mai degrabă decît soluții adevărate, în argumentările agonistice și în paralogisme care se sprijină pe dublul sens. La propozițiile care ne par adevărate, răspunsul de dat este: „fie!”, căci, în felul acesta, sîntem mai puțin expuși la o falsă respingere. Dacă sîntem constrinși să spunem ceva paradoxal, atunci îndeosebi trebuie să adăugăm la răspunsul nostru: „mi se pare”. În felul acesta, nici nu va rezulta o respingere, nici nu vom părea că susținem un paradox<sup>282</sup>.

Deoarece se știe prea bine ce se înțelege prin postularea principiului, și deoarece se crede că aceasta are loc dacă premisele sînt apropiate de concluzie<sup>283</sup>, și că pe unele trebuie să le reunim și să nu le acordăm, sub cuvîntul că se comite o postulare a principiului<sup>284</sup>, iar atunci cînd respondentul ne cere să-i acordăm o propoziție care este consecința tezei noastre, dar este falsă sau neprobabilă, trebuie să facem aceeași obiecție. În adevăr, consecințele necesare din teză sînt considerate în genere ca părți ale tezei<sup>285</sup>.

Mai departe, cînd universalul este desemnat de întrebător nu sub un nume determinat, ci printr-o comparație, tre-

<sup>279</sup> Este considerat, în arta discuției, drept cel mai bun răspuns acela care se reduce la *da* sau *nu*.

<sup>280</sup> La începutul tratatului, în cap. 1, unde se definește respingerea sofistică, aparentă, în opoziție cu respingerea adevărată.

<sup>281</sup> Este vorba de soluții aparente, de care continuă să se ocupe.

<sup>282</sup> Nu rezultă nici respingere, nici paradox, dacă se adaugă un „se pare”, dar răspunsul nu mai exprimă opinia respondentului, și încetează de a fi un adevărat răspuns, care trebuie să fie simplu și clar. Este un răspuns care poate fi retractat.

<sup>283</sup> Postularea principiului, de care Aristotel se ocupă acum, se constituie dacă luăm ca premisă (ca principiu) o propoziție apropiată de concluzie, dacă nu chiar însăși concluzia. Sofiștii utilizau această falsă respingere, luînd ca acordat ceea ce tocmai trebuia să fie dovedit.

<sup>284</sup> Mijlocul de ruinare a acestui sofism este denunțarea lui și refuzul de a acorda o astfel de premisă.

<sup>285</sup> Aristotel dezvăluie și o altă posibilitate de a recurge la postularea principiului. Deoarece orice consecință directă a unei teze este considerată ca parte integrantă a tezei, sofistul, neputînd respinge teza însăși

buie să spunem că el nu-l ia în concluzie în sensul concedat de noi sau recunoscut de el în premisă, căci pe aceasta se sprijină adeseori respingerea<sup>286</sup>.

Dacă am pierdut acest mijloc de apărare, trebuie să recurgem la argumentul că dovada n-a fost făcută cum trebuie și să ne opunem întrebătorului, servindu-ne de definiția dată mai înainte paralogismului<sup>287</sup>.

La cuvintele luate în sens propriu, trebuie să răspundem sau simplu sau printr-o distincție. Dacă însă în propoziții sînt subînțelese alte lucruri, cum, de exemplu, în întrebările care sînt puse neclar, fiind formulate necomplet, se produce o respingere<sup>288</sup>. Să luăm un exemplu: „oare ceea ce aparține atemenilor este proprietatea ateniilor? — Da. — Tot așa se prezintă proprietatea în celelalte cazuri. Dar oare omul aparține lumii animalelor? — Da. — Deci omul este proprietatea lumii animalelor”. <Aceasta este însă o respingere sofistică>, deoarece noi spunem că omul *aparține* lumii animalelor, fiindcă este un animal, întocmai cum Lysandros aparține lacedemonienilor, fiindcă este<sup>289</sup>

printr-o postulare a principiului, va încerca să respingă prin același procedeu o consecință a tezei, ceea ce ar atrage indirect ruinarea tezei. Aristotel propune să se denunțe sofismul și în aceste cazuri, tot așa de periculoase.

<sup>286</sup> Aristotel introduce cazul, relevat în cap. 15, 174 a, la sfîrșit, în care un termen universal nu are nume și de aceea este desemnat prin comparație (analogie) cu un alt lucru asemănător. Sofistul va căuta să profite de această situație tulbură, însă rezultatul nu va fi cel dorit, fiindcă el s-a folosit de un termen pentru a desemna universalul în întrebarea sa, iar apelul la un termen analog nu a fost concedat de respondent. Acesta se va împotrivi alunecării sensului prin procedeul comparației cu ceva asemănător.

<sup>287</sup> Dacă am pierdut terenul unde ne apăram prin aceste mijloace, ne rămîne un procedeu principal prin care dezvoltăm caracterul paralogistic (sofistic) al argumentării. Ne vom referi la „definiția paralogismului”, adică la posibilitatea cercetată în cap. 7 de a reduce toate sofismele la *ignoratio elenchi*, adică la ignorarea respingerii; deci ne vom referi la definirea sofismului ca atare.

<sup>288</sup> Aristotel pune din nou în discuție sofismul omonimiei sau echivocului, pe care îl completează cu cazuri în care echivocul rezultă din caracterul eliptic al întrebării. Exemplul care urmează arată că termenul de „apartenență” poate avea două sensuri: a se număra printre anumite lucruri, ca în logică: „omul este un animal”, și a fi proprietate, „omul nu este proprietarul lumii animalelor”. Vom evita deci de a admite o premisă obscură.

<sup>289</sup> Aristotel precizează că termenul de „a aparține” echivalează cu „este”: Lysandros aparține lacedemonienilor, Lysandros este lacedemonian.

lacedemonian. Este evident deci că ori de câte ori premisa este obscură nu trebuie s-o concedăm pur și simplu.

Dacă din două lucruri, unul este adevărat, este adevărat și celălalt, dar dacă acesta din urmă este adevărat nu urmează necesar că este adevărat cel dintâi<sup>290</sup>. În astfel de cazuri, dacă sîntem întrebați care este adevărată, trebuie să acordăm mai degrabă ceea ce este mai puțin, căci este mai greu să tragem o concluzie din mai multe premise<sup>291</sup>. Dacă întrebătorul vrea să facă dovada că un termen are contrar, dar celălalt nu are, atunci respondentul, dacă afirmația aceluia e adevărată, trebuie să spună că și celălalt are un contrar, dar că nu există un nume pentru el<sup>292</sup>.

Deoarece mulțimea, în ce privește unele opinii pe care ea le împărtășește, va spune despre cel care nu le admite că săvîrșește o eroare, în timp ce, privitor la alte opinii, nu va susține același lucru, de exemplu, la toate acele opinii la care convingerile sînt diferite (căci mulțimea nu are o opinie formată în ce privește chestiunea dacă sufletul animalelor este coruptibil sau nemuritor); din aceste considerații urmează că ori de câte ori nu știm în ce sens este luată de obicei propoziția dată, trebuie să răspundem ca în *sentențe* (căci mulțimea numește *sentențe* opiniile adevărate, ca și negațiile generale, ca, de exemplu, că *diagonala și laturile pătratului sînt incomensurabile*)<sup>293</sup>. De ase-

<sup>290</sup> Ceea ce este adevărat despre general este adevărat și despre particular, nu și invers; tot așa ceea ce este adevărat despre gen nu este adevărat și despre specie, nu și invers.

<sup>291</sup> Ținînd seama de principiul de mai sus, vom acorda ceea ce este „mai puțin” (specia), fiindcă prin sfera ei mai limitată are implicații mai puține. Ceea ce aparține speciei are nevoie de dovezi suplimentare în comparație cu genul.

<sup>292</sup> Fraza a fost adeseori comentată pentru a-i fixa sensul autentic. Comentariul cel mai probabil este legarea acestei fraze, în ce privește sensul ei, de fraza precedentă. În discuție este dacă ceea ce este adevărat pentru un gen, este adevărat și pentru specia lui, adică o specie dată aparține oare sau nu unui anumit gen? Dacă se răspunde că aparține, adversarul respinge afirmația, subliniind că genul are un contrar, în timp ce specia nu are. Aristotel arată aci un mijloc de a restabili adevărul. Cel care a atribuit specia genului va riposta că și specia are un contrar, dar că el nu are nume, că este deci un „anonim”. Riposta nu e convingătoare, pentru că este prea ușoară.

<sup>293</sup> De asemenea, o frază obscură. Aristotel dă o indicație cum trebuie să răspundem la chestiuni în care mulțimea își menține convingerea și condamnă ca eroare orice altă convingere, precum și la chestiuni în care

menea, cînd convingerile sînt diferite în ce privește adevărul unei propoziții, putem scăpa ușor de respingere dacă schimbăm cuvintele. În adevăr, tocmai fiindcă nu se știe care din sensurile cuvîntului este adevărat, nu vom părea că facem un sofism, și fiindcă convingerile sînt diferite, nu vom părea că am comis o eroare. Simpla schimbare a cuvîntului va avea drept rezultat că face de nerepins poziția luată<sup>294</sup>.

În sfîrșit, respondentul, ori de cîte ori întrevade chestiunea ce i se va pune, va face obiecții anticipat și le va spune din capul locului. În chipul acesta mai ales vom pune în încurcătură pe întrebător<sup>295</sup>.

## 18

### *<Adevărata soluție a raționamentelor false>*

Deoarece adevărata soluție<sup>296</sup> constă în dezvoltarea raționamentului fals și în arătarea chestiunii pe care se sprijină falsitatea, și deoarece se vorbește de fals raționament în două sensuri (căci un raționament este fals, fie că s-a

convingerile mulțimii sînt diferite, opuse. Indicația lui, destul de enigmatică, este să răspundem ca în sentențe sau maxime (γυνώμαι). Aristotel a avut și altă opinie despre sentență: o exprimare scurtă a unui adevăr etc. Aci sentența este o exprimare vagă, nedeterminată, așa încît să se poată înțelege și o afirmativă și o negativă universală. Sentența șovăie și ea, ca și răspunsul mulțimii la unele întrebări, cum este aceea dacă sufletul animalelor este sau nu nemuritor. Aristotel și-ar fi cîștigat un merit mai mult dacă recomanda această reticență și în ce privește sufletul omului în latura lui pur intelectuală, căci în ce privește „sufletul nutritiv” și „sufletul sensibil” la om, ca și animale, Aristotel admite distrugerea lor o dată cu corpul.

<sup>294</sup> În chestiunile dubioase, sofistul poate scăpa de a fi respins legitim, dacă schimbă cuvintele cu mai multe sensuri ale propoziției.

<sup>295</sup> Această ultimă recomandare are în vedere mai ales pe întrebător, adică pe sofist, deși vorbește în primul rînd de respondent. Deoarece respondentul, cînd prezintă obiecția ce i se aduce, va căuta să o preîntîmpine, ea fiind o obiecție sofistică, adversarul, cel ce întrebă, va proceda bine dacă va renunța la obiecție, după ce va fi înțeles că respondentul său i-a ghicit intențiile.

<sup>296</sup> În capitolul precedent, Aristotel a cercetat pe scurt soluțiile aparente sau false ale sofismelor. În loc să le soluționeze, adică să dea la iveală falsitatea sofismelor, soluțiile aparente alimentează sofismele. De acum, începînd cu acest capitol, Aristotel va demonta mecanismele celor 13 specii de sofisme, pentru a da soluția adevărată a fiecărei specii de sofism. Această operație, de rară pătrundere, se înscrie printre meritele nepieritoare ale întemeietorului logicii.

ajuns la o concluzie falsă, deși el este un raționament real, fie că nu este un raționament real, ci numai aparent), ea trebuie să fie totodată și aceea pe care am expus-o mai înainte, și corectarea raționamentului aparent, care ne permite să vedem pe ce chestiune se sprijină aparența<sup>297</sup>. Așadar, argumentele care sînt raționamente reale sînt soluționate prin simplă respingere, iar cele aparente, prin respingere fundată pe unele distincții<sup>298</sup>.

Deoarece, acum, printre argumentele care sînt raționamente reale<sup>299</sup> unele au o concluzie adevărată, altele — o concluzie falsă, putem rezolva pe cele care au o concluzie falsă în două feluri : fie respingînd una din întrebări<sup>300</sup>, fie arătînd că concluzia nu este aceea care a fost susținută<sup>301</sup>.

177 a Raționamentele reale ale căror premise sînt false pot fi soluționate numai prin respingerea uneia din premise, întrucît concluzia este adevărată<sup>302</sup>.

De aceea cînd vrem să rezolvăm un raționament fals, trebuie să vedem mai întîi dacă el este concludent sau nu este concludent<sup>303</sup>, apoi dacă concluzia este adevărată sau

<sup>297</sup> Există două feluri de raționamente false : a) raționamentul formal just sau corect, dar fals prin conținutul propozițiilor sale, mai ales al concluziei ; b) raționamentul formal fals, raționamentul numai aparent, sofismul autentic.

<sup>298</sup> Aristotel, folosindu-se de un joc de cuvinte în limba greacă, în cazul de față foarte potrivit, declară că raționamentele formal juste, dar material false, sînt soluționate prin distrugere, prin răsturnare (*ἀναρροεσις*), iar raționamentele aparente, prin diviziune (*διαρροεσις*), adică prin analiza propozițiilor lor pentru a descoperi eroarea.

<sup>299</sup> Cum am spus mai sus, raționamentele reale sau adevărate sînt cele formal juste sau corecte, dar cu premise false material. Ele pot fi adevărate sau false, căci, se știe, din premise false poate rezulta o concluzie adevărată (*Analitica primă* II, 2—4).

<sup>300</sup> Întrebarea are aci sensul de premisă, căci premisele sînt obținute în discuție prin întrebări sau probleme.

<sup>301</sup> Raționamentele formal corecte, dar cu o concluzie falsă, pot fi respinse în două feluri : sau răsturnăm una din premise, adică aceea pusă de respondent, sau răsturnăm concluzia, ceea ce atrage suprimarea silogismului.

<sup>302</sup> Dacă în raționamentul formal corect concluzia este adevărată, deși premisele sînt false, respingerea se face într-un singur fel : prin respingerea premiselor, a uneia singure dacă ea ar duce la o concluzie falsă, sau a amîndurora.

<sup>303</sup> La raționamentele false, soluționarea rezultă din condițiile constitutive ale unui raționament. Prima condiție este ca raționamentul să fie concludent, adică să respecte regulile formale ale silogismului.

falsă, pentru a obține soluționarea fie prin distincții, fie prin respingere, și este respingere fie într-un fel, fie într-altul, așa cum s-a arătat mai sus<sup>304</sup>.

În sfârșit, când este vorba de soluționarea unui argument, este o mare deosebire între a fi întrebat și a nu fi întrebat. Căci este greu să prevedem ce va urma<sup>305</sup>, în timp ce este ușor să vedem, căci ni se lasă răgaz pentru reflecție.

## 19

6 < *Soluționarea unor respingeri provenite din limba:*  
*echivocul și amfibologia* >

Dintre respingerile provenite din echivoc și amfibologie, unele cuprind întrebări<sup>306</sup> cu două sensuri, altele, o concluzie cu sensuri diferite<sup>307</sup>. Astfel, când se încearcă a se dovedi că „se vorbește tăcutele”, concluzia are două sensuri<sup>308</sup>, sau că „nu învățăm ceea ce cunoaștem”, una din întrebări este amfibologică<sup>309</sup>. Ceea ce are un sens dublu

<sup>304</sup> A doua condiție este ca concluzia să fie adevărată sau falsă. Dacă concluzia este adevărată, silogismul va fi cercetat prin distincții (diviziune); dacă concluzia este falsă, vom recurge la respingerea (răsturnarea) concluziilor sau a premiselor.

<sup>305</sup> Deosebirea mare între a fi întrebat și a nu fi întrebat apare în obligația respondentului de a da un răspuns neîntârziat, care poate fi un răspuns nu destul de chibzuit, din lipsă de timp. Dimpotrivă, când nu sîntem obligați a răspunde, avem răgazul de a reflecta asupra răspunsului.

<sup>306</sup> Ca și mai sus, întrebarea echivalează cu premisa, fiindcă întrebarea este opusă concluziei.

<sup>307</sup> După cercetarea în genere a soluției adevărate (cap. precedent), urmează în capitolele următoare (19—34) soluționarea adevărată a fiecărei specii de sofism. Și aci începe cu sofismul celui mai elementar limbaj: omonimia (echivocul) și amfibolia (ambiguitatea propoziției). Se analizează două exemple de omonimie propuse în cap. 4.

<sup>308</sup> În primul exemplu, greu de tradus, concluzia este echivocă, fiindcă „a vorbi tăcutele” înseamnă fie a vorbi despre lucruri care tac, fie a vorbi și totuși a tăcea, ceea ce este absurd. În primul caz, ne raportăm la ceea ce este vorbit, în al doilea, la cel ce vorbește. Un alt exemplu, dat de comentatorul Pacius: „cartea tace”, dar totodată „cartea vorbește”; concluzia este greșită dacă este enunțată așa: „deci cartea tace și vorbește”. Aci echivocul decurge din chiar obiect. Sofistul grec juca pe echivocul de mai sus: „a vorbi tăcutele”.

<sup>309</sup> În al doilea exemplu, ambiguitatea (Aristotel îi spune: amfibolia) stă în premise. O premisă sună: „cel care știe învață”, a doua: „el a

este cînd adevărat, cînd nu este adevărat, după context ; deci exprimă că ceva este și că ceva nu este<sup>310</sup>.

Dacă diversitatea de sensuri se află la sfîrșit<sup>311</sup> nu rezultă o respingere a tezei noastre, afară numai dacă sofistul nu susține teza contradictorie, ca, de exemplu, în dovada zisă „a vedea orbul”. Căci fără contradicție nu există respingere<sup>312</sup>. Dimpotrivă, dacă diversitatea de sensuri stă în întrebări, nu este nevoie ca respondentul să înceapă prin a nega premisa cu dublu sens, căci argumentarea nu vizează acest punct, ci se servește de aceasta ca mijloc<sup>313</sup>. Observînd de la început dublul sens al cuvîntului sau al frazei, trebuie să ripostăm că într-un sens este așa, dar într-altul nu este așa. De exemplu, „a vorbi tăcutele” este posibil într-un sens, dar nu este posibil în alt sens, și tot așa într-un sens „trebuie să îndeplinim obligațiile”, într-alt sens „nu trebuie să îndeplinim obligațiile”, căci „obligațiile” este un termen cu mai multe sensuri<sup>314</sup>.

învățat versuri”, „deci el știe versurile”. Echivocul stă aci în folosirea termenului „învăță”, într-un sens în concluzie și în alt sens în premise. În premise „a învăța” înseamnă „a înțelege” versurile, în concluzie înseamnă „a memoriza”, act care nu necesită și înțelegerea celor învățate.

<sup>310</sup> Cuvintele cu sens dublu duc totdeauna la o contradicție, adică la două concluzii, dintre care una este adevărată și cealaltă falsă, deci une exprimă o ființă, cealaltă — o neființă, întrucît adevărul se confundă cu mința și neadevărul — cu neființa. Mai jos, Aristotel va da o importantă precizare a acestui caz.

<sup>311</sup> „La sfîrșit” are sensul de „în concluzie”.

<sup>312</sup> Dacă „sfîrșitul” (concluzia) are un sens dublu, rezultă o respingere, numai dacă al doilea sens, concedat de respondent, se opune contradictoriu propriei sale teze. Astfel, în dovada sofistă, formulată echivoc : „a vedea orbul” (τὸ ὄρον ὁρᾶν) se strecoară două sensuri : a) că „orbul vede”, ceea ce este o contradicție, și b) că „văd pe orb”. Ultimul sens nu duce la contradicție și o concluzie formulată așa nu este o respingere. Dacă însă am concedat primul sens, se va ajunge la o concluzie contradictorie tezei, și se știe că respingerea este „silogismul contradicției”.

<sup>313</sup> Dacă dublul sens se află nu în concluzie, ci în întrebări (premise), nu este necesar să atacăm premisa, întrucît concluzia nu este ambiguă, ca în exemplul de mai sus al celui ce „învăță” versuri și de aceea le „cunoaște”. Dacă observăm de la început echivocul, vom spune că este adevărat și într-un sens și în celălalt sens, cum se constată și din exemplele ce urmează.

<sup>314</sup> „Obligațiile” (τὰ δεόντα) este și a rămas un termen cu două sensuri, după accepția ce se dă obligației sau lui „trebuie” : a) sau sens de obligație naturală, de ceea ce este inevitabil, sau b) sens de obligație morală, în care intră și voința care alege între îndeplinirea și neîndeplinirea datoriei.



Dacă sensul dublu este trecut cu vederea<sup>315</sup>, trebuie să facem corectura la sfârșit, întregind întrebarea așa: „se poate oare vorbi tăcutele? — Nu, dar se poate vorbi de cutare lucru tăcut”. Tot așa, în cazurile în care mulțimea de sensuri stă în premise. „Oare nu învățăm ceea ce cunoaștem? — Da, nu însă ceea ce cunoaștem în anumit fel”. Căci nu este același lucru a spune: „nu învățăm ceea ce cunoaștem” și „nu învățăm ceea ce cunoaștem în anumit fel”<sup>316</sup>. În genere, chiar dacă întrebătorul a conchis în chip absolut<sup>317</sup>, trebuie să-l combatem, spunând că el a negat nu lucrul susținut, ci numai numele lui, și că de aceea nu este caz de respingere<sup>318</sup>.

## 20<sup>o</sup>

*< Soluționarea respingerilor care se sprijină pe divizarea și pe compunerea cuvintelor >*

Este evident, de asemenea, în ce fel trebuie să soluționăm respingerile care se sprijină pe divizarea și pe compunerea cuvintelor<sup>319</sup>. Dacă expresia are alt sens, după cum o divizăm sau o compunem, trebuie să dăm expresiei sensul contrar concluziei trase de interlocutor<sup>320</sup>. Se sprijină

<sup>315</sup> Se subînțelege: „la început”, opus lui „la sfârșit”, adică „în concluzie”. Aristotel nu vede în problematica silogismului decât mișcarea de la premise la concluzie, nu și de la concluzie la premise. „Început” și „sfârșit” sînt permutabile în definiția silogismului.

<sup>316</sup> Este diferența între a spune „nu cunoaștem ceea ce nu înțelegem” și „nu cunoaștem ceea ce nu păstrăm în memorie”.

<sup>317</sup> „În chip absolut” = „fără ambiguitate”.

<sup>318</sup> Dacă acolo unde nu este echivoc în ce privește lucrul, iar concluzia este „absolută” (fără ambiguitate), se va ataca cuvîntul (numele), nu lucrul însuși. Așa cel care cunoaște numai cuvintele nu a învățat, cine însă a înțeles cuvintele cunoaște și cuvintele.

<sup>319</sup> Potrivit ordinii sofismelor limbajului, fixată în cap. 4, urmează soluționarea justă a sofismelor care se produc prin compunerea și divizarea cuvintelor într-o propoziție. Înțelesul propoziției se schimbă după compunerea și divizarea (despărțirea) cuvintelor. Se observă ușor diferența acestor două specii de sofisme față de primele două: acestea sînt legate de anumite cuvinte ambigue, cele dintîi — de legarea și despărțirea cuvintelor.

<sup>320</sup> Dacă sofistul scoate un sens prin compunere și ajunge la o falsă respingere, respingerea adevărată va recurge la procedeul contrar, la divizare, și viceversa.

pe compunere sau pe divizare toate expresiile următoare : „cu ceea ce ai văzut tu că acela a fost lovit, oare cu aceea a fost el lovit?” și „cu ceea ce a fost el lovit, oare cu aceea l-ai văzut?”<sup>321</sup>. Acest fel de paralogism are ceva din  
 177 b întrebările amfibologice, dar în realitate se sprijină pe compunere<sup>322</sup>. Căci semnificația sprijinită pe divizare nu este cu dublu sens (deoarece expresia, când este divizată, nu mai este aceeași), afară numai dacă același cuvânt, fiindcă este accentuat deosebit, ὄρος și ὄρος, are dublu sens<sup>323</sup>. În adevăr, când este scris, cuvântul este același, avînd aceleași litere și aceeași ordine de litere, dar și în acest caz se întrebunțează semne deosebite pentru pronunțare ; dimpotrivă, când sînt vorbite, cele două cuvinte nu mai sînt aceleași<sup>324</sup>. De aceea, expresia sprijinită pe divizare nu are dublu sens. Este evident deci că nu toate respingerile sofistice se sprijină pe dublu sens, cum susțin unii<sup>325</sup>.

Trebuie deci să divizăm cuvintele când răspundem, căci nu este același lucru : „am văzut cu ochii mei că cineva a fost lovit” și a spune : „am văzut că cineva a fost lovit

<sup>321</sup> Termenul *cu*, după felul cum este compus cu ceilalți termeni sau divizat de ei, are două înțelesuri : a văzut *cu* ochii și a fost lovit *cu* ciomagul.

<sup>322</sup> Sofismele prin compunerea și divizarea cuvintelor în propoziție par a fi sofisme prin amfibologie, dar nu sînt reductibile la aceste sofisme. În primele două sofisme (prin omonimie și prin amfibologie), același cuvînt are două sensuri. În sofismele prin compoziție și diviziune, deși este același cuvînt, el devine diferit prin unirea lui cu un cuvînt sau altul.

<sup>323</sup> S-ar părea că, în cazul de față, divizarea nu duce la termeni deosebiți, ci la sensuri deosebite ale aceluiași termen. În realitate, „accentul” deosebit face să existe doi termeni : ὄρος (spirit lin) înseamnă „munte” ; ὄρος (spirit aspru) înseamnă „limită”, de unde „termen”, noțiune, definiție. Dacă se schimbă și accentul propriu-zis, obținem ὄρος care înseamnă partea seroasă a singelui, serozitate în genere. Deci pronunțarea face ca același cuvînt să se dubleze, deci pronunțarea diferită nu este o omonimie sau amfibolie. Spiritul aspru se pronunță ca *h* (de exemplu, hóros = termen).

<sup>324</sup> Spiritul sau accentul care variază la două cuvinte formate din aceleași litere, așezate la fel, transformă același cuvînt în două cuvinte deosebite, întocmai ca la divizarea sau despărțirea cuvintelor. Același cuvînt divizat diferit nu mai este același cuvînt cu dublu sens, ci dă naștere la două cuvinte.

<sup>325</sup> Nu toate sofismele sînt sofisme de ambiguitate (omonimie sau amfibolie), dar au o legătură cu acestea. Fără echivoc, fără ambiguitate, nu se constituie un sofism.

cu ochii mei”<sup>326</sup>. De același tip este și argumentul lui Euthidem: „cunoști tu care ești în Sicilia acum triremele aflate în Pireu?”<sup>327</sup>. Un alt caz: „oare un om bun care este pantofar poate fi rău? — Nu. — Dar un om bun poate fi un pantofar rău. Așadar, un bun pantofar va fi un rău pantofar”<sup>328</sup>. Un alt caz: „oare învățarea lucrurilor, a căror cunoaștere este bună, este și ea bună?”<sup>329</sup> — Da. — Dar și cunoașterea răului este bună, deci răul este un lucru bun de învățat. — Da. — Dar atunci răul este și un lucru rău și un lucru de învățat, și de aceea urmează că răul este un rău lucru de învățat, deși este bine să cunoaștem răul”<sup>330</sup>. Încă un caz: „este oare adevărat dacă spunem în momentul de față că te-ai născut? — Da. — Așadar, te-ai născut în momentul de față”. Dacă despărțim cuvintele întrebării, expresia are un alt sens: este adevărat dacă spunem în momentul de față că te-ai născut, dar nu că te-ai născut în momentul de față<sup>331</sup>. De asemenea, acest caz: „poți tu face ceea ce ești capabil să faci, așa cum ești capabil? — Da. — Dar tu ești capabil să cînți din chitară, chiar cînd nu cînți; deci tu poți să cînți din chitară, fără să cînți”. Nu se poate spune că avem capacitatea de a cînta din chitară cînd nu cîntăm din chitară, ci numai că, atunci cînd nu o facem, avem capacitatea de a o face<sup>332</sup>.

<sup>326</sup> Pentru a nu da prilej de respingere sofistică, vom avea grijă să despărțim cuvintele potrivit sensului ce vrem să exprimăm.

<sup>327</sup> Fraza are alt sens, dacă cuvîntul „acum” este legat de prima parte a ei, sau este despărțit de ea și legat de a doua parte: dacă unim pe „acum” cu prima parte iese o imposibilitate, căci cel din Sicilia, în clipa de față, nu poate ști cîte trireme sînt în Pireu, dar dacă unim pe „acum” cu partea a doua, pot spune că cunosc, fiind în Sicilia, fără precizare „cînd eram în Sicilia”, triremele care sînt acum în Pireu, fiindcă o dată ele au fost în Sicilia.

<sup>328</sup> Aristotel dă soluția acestui sofism bazat, în chip vădit, pe un echivoc. Un om bun poate fi un rău pantofar, dar un pantofar bun nu poate fi un rău pantofar.

<sup>329</sup> După fiecare întrebare trebuie să subînțelegem răspunsul: *da*.

<sup>330</sup> Soluția este ușoară: dacă este bine să cunoaștem orice lucru, bun sau rău, nu este bine să învățăm orice lucru, ci numai pe cele bune, nu și pe cele rele.

<sup>331</sup> Aristotel ne dă soluția acestui naiv joc de cuvinte, care poate pe vremea aceea mai impresiona pe mulți, lăsîndu-i perplecși.

<sup>332</sup> Sofismul acesta este posibil numai datorită ambiguității termenilor: capacitate, virtualitate și actualitate. Cine cîntă din chitară actual are capacitatea de a cînta, dar nu și invers: cine are capacitatea (virtuali-

Mulți soluționează această respingere altfel. Dacă s-a condat că cineva face ceva, așa cum poate să facă, nu urmează de aici, după spusele lor, că se poate cînta din chitară fără să cîntăm. Căci nu s-a condat că el va face ceva în orice chip ar putea să facă. Nu este același lucru a spune că facem un lucru *în chipul în care* putem și *în orice chip* putem. Evident, nu aceasta este soluția cea bună, căci argumentele identice au aceeași soluție. Dar această soluție nu se potrivește la toate lucrurile supuse întrebării și la toate felurile de a pune întrebări, ci se împotrivește întrebătorului, nu argumentului său<sup>333</sup>.

## 21

«Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe accent»

Accentul nu dă naștere la argumente sofistice, nici în scris, nici în vorbire<sup>334</sup>, în afară de câteva, puține, de felul  
 178 a acesta : „este *locul unde* (oû) tu descinzi<sup>335</sup> o casă? — Da. — Dar tu ai spus că *locul unde* (oû) descinzi este o casă, deci

tatea) de a cînta nu este necesar să cînte actual. Totodată, sofismul leagă „a nu cînta din chitară”, fie cu „a avea capacitatea”, și atunci obținem constatarea justă că : „cine nu cîntă din chitară are capacitatea de a cînta”, fie cu „a cînta din chitară”, și atunci ajungem la propoziția falsă : „avem capacitatea de a cînta din chitară cînd nu cîntăm din chitară”. Sensul se schimbă, după cum divizăm și compunem cuvintele în propoziție.

<sup>333</sup> Această respingere sofistică poate fi soluționată și altfel: noi cîntăm potrivit capacității de a cînta, nu în orice chip, de exemplu, dacă sîntem împiedicați de a exercita capacitatea noastră. Soluția nu este deci generală și de aceea ea se referă la cazul personal, nu la respingerea însăși. Dacă întrebarea este pusă cu grijă, fără ambiguitate, soluția aceasta nu este necesară.

<sup>334</sup> Sofismele scoase din accentuare (prosodie) sînt puține. Ele se referă mai mult la cuvintele scrise sau la versurile recitate, la care măsura versurilor ascunde accentuarea greșită. Ca în cap. 4, Aristotel citează un singur caz, a cărui soluție este ușoară, fiindcă se fundează pe diferența dintre *unde* (oû) cu spirit aspru și accent circumflex și *nu* (oû) cu spirit lin, fără accent.

<sup>335</sup> Verbul καταλύειν este greu de tradus. El înseamnă de obicei a dizolva, a distruge, a pune capăt. Deși aci are sensul de a sfîrși drumul undeva, a deshăma, a se coborî, a descinde, în sfîrșit, mai concret, a locui, a fi găzduit.

casa este o negație (cò)”. Soluția este în cazul de față cît se poate de ușoară. Un cuvînt nu înseamnă același lucru dacă este pronunțat cu accent ascuțit sau dacă este pronunțat cu accent grav.

## 22

«Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe forma limbajului»

Este, evident, de asemenea, cum trebuie să soluționăm respingerile sofistice care se sprijină pe aceea că lucrurile care nu sînt identice sînt exprimate identic, căci pentru aceasta dispunem de diferite categorii<sup>336</sup>. Astfel, întrebătorul a condat că termenul care desemnează substanța nu se aplică la alt lucru, în timp ce respondentul a dovedit că o relație sau o cantitate este enunțată despre alte lucruri, deși prin exprimarea sa pare să fie o substanță. Să luăm ca exemplu următorul argument: „se poate ca același lucru, și în același timp, să fie făcut și să fi fost făcut? — Nu. — Totuși se poate ca același lucru, în aceeași privință, să fie văzut și să fi fost văzut”<sup>337</sup>. Un alt caz. „Există o pasivitate care să fie activitate? — Nu. — Dar atunci formele: *este tăiat, este ars, este simțit* sînt ca expresii asemănătoare și desemnează toate o pasivitate, și, de altă parte, *a vorbi, a alerga, a vedea* sînt ca expresii

<sup>336</sup> Soluționarea ultimului sofism *in dictione*, acel numit *figurae dictionis*, adică *a formei de vorbire*, trebuie să cerceteze de unde anume rezultă faptul că lucruri diferite sînt desemnate prin aceeași expresie. Aristotel ne dezvăluie originea sofismului: categorii diferite (de exemplu, calități, stări, relații etc.) sînt exprimate ca și cum ar fi substanțe sau lucruri independente. Tendința de a substanțializa, de a personifica, stă în structura limbajului. Soluționarea sofismului se face prin diferențierea categoriilor, în timp ce limbajul le confundă. În exemplele ce urmează, în discuție nu este categoria de substanță, ci sînt categoriile de *acțiune* și *pasivitate*.

<sup>337</sup> Sofistul confundă „a face”, care exprimă o *acțiune*, cu „a vedea”, care exprimă o *pasivitate*, deci confundă două categorii contrare, datorită faptului că, sub raport gramatical, cele două verbe („a face” și „a vedea”) sînt verbe *active*. La verbul „a face”, exprimînd o acțiune, o dată ce s-a făcut, acțiunea s-a terminat și nu mai este de așteptat ceva, adică o prezență a trecutului. În schimb, la „a vedea”, care exprimă o *pasivitate*, „vederea” continuă și după ce s-a efectuat; de aceea este posibil ca un lucru să fie văzut și să fi fost văzut. Ceea ce este valabil pentru categoria „pasivitate” nu este valabil și pentru categoria „acțiune”.

asemănătoare. Dar *a vedea* este o manifestare a lui *a fi simțit*, și ca urmare el este în același timp o pasiune și o acțiune”<sup>338</sup>.

Dar dacă acum, în exemplul de mai sus, se concedă că nu se poate ca același lucru, în același timp, să fie făcut și să fi fost făcut, și se susține că se poate să vedem și să fi văzut un lucru, totuși nu este respins acel care spune că *a vedea* nu este o acțiune, ci o pasiune. Căci și această întrebare trebuie să fie adăugată<sup>339</sup>. Dar cel care ascultă presupune că această întrebare a fost concedată, atunci când s-a concedat că *a tăia* este *a acționa*, și *a fi tăiat* este *a fi acționat*, și la fel se întâmplă cu toate celelalte lucruri care sînt exprimate în aceeași formă<sup>340</sup>. În adevăr, cel care ascultă adaugă de la sine restul, fiindcă își închipuie că sensul este același. Dar, în realitate, sensul nu este același, ci pare să fie numai pe baza asemănării formei verbale. Același lucru se întâmplă aici ca și la omonimie<sup>341</sup>. La lucrurile omonime, cel care nu cunoaște semnificația cuvintelor crede că interlocutorul său a negat însuși lucrul care a fost afirmat de el, nu numai cuvîntul. Este nevoie în acest caz de încă o întrebare pentru a vedea dacă omonimul a fost luat într-unul din sensurile lui. Căci numai dacă se recunoaște aceasta, va fi o respingere.

Argumente foarte asemănătoare celor de dinainte sînt următoarele. Se pune întrebarea dacă am pierdut ceea ce

<sup>338</sup> Noul exemplu se referă tot la raportul dintre acțiune și pasiune, deci la posibilitatea de a fi confundate. Confundarea se referă la „a fi simțit”, care este un „verb pasiv” și „a vedea” care este un „verb activ”. Cum „a vedea” este o specie a genului „a fi simțit”, ar urma că „a vedea” este în același timp activ și pasiv. Confuzia este numai gramaticală. Căci, cum am spus mai sus, „a vedea” este un verb activ, dar ca formă categorială exprimă o pasiune. Aristotel, în cele ce urmează, oferă această soluție a sofismului.

<sup>339</sup> Sofismul are loc numai dacă s-a concedat că *a vedea* este o acțiune. Așadar sofismul cade dacă nu s-a făcut această concesie, adică dacă nu s-a admis sau nu s-a înțeles că forma gramaticală a lui „a vedea”, formă activă ca la „a tăia”, „a face” este totuna cu categoria acțiunii.

<sup>340</sup> Aceeași formă gramaticală (activă). Auditorul, acceptînd identitatea gramaticală și categorială, adaugă de la sine toate consecințele.

<sup>341</sup> Sofismul „formeii de vorbire” se aseamănă cu sofismul „omonimiei” sau al echivocului, al ambiguității unui termen. Cel care nu cunoaște că termenul este omonim, deci că se aplică la mai multe lucruri, crede că negarea numelui, a termenului înseamnă negarea lucrului însuși. Căci termenul omonim nu are un singur sens, ci mai multe, după felul obiectelor.

am avut înainte și acum nu mai avem, căci cine a pierdut un zar nu mai are zece zaruri<sup>342</sup>. La drept vorbind, am pierdut numai ceea ce nu mai avem acum, dar aveam înainte, dar nu este nevoie să fi pierdut *tot altelea* lucruri câte nu mai avem acum<sup>343</sup>. Deci, întrebarea s-a raportat la *ceea ce* avem, dar concluzia a fost trasă cu privire la *cantitatea* lucrurilor ce avem, căci *zece* este o cantitate<sup>344</sup>. Dacă de la început s-ar fi formulat întrebarea așa: oare s-a pierdut tot numărul de lucruri pe care cineva le avea înainte și nu le mai are acum?, nimeni n-ar fi acordat aceasta, ci ar fi spus că s-a pierdut sau tot numărul sau numai unul din lucruri.

De asemenea, se argumentează că „cineva poate da ceea ce nu are, căci el nu are numai un singur zar”. La drept vorbind, el nu a dat *ceea ce* nu avea, ci nu a dat *în felul* în care îl avea, adică a dat „numai” acel zar<sup>345</sup>. Căci cuvântul „numai” nu înseamnă o substanță individuală, nici cutare calitate, nici cutare cantitate, ci numai relația aceluia lucru cu celelalte, adică faptul că ceva nu este împreună cu celelalte lucruri. Este ca și cum am întreba dacă „cineva poate da ceea ce nu are”, și, în caz de răspuns negativ, am pune întrebarea dacă cineva poate da *repede* ceea ce nu posedă repede, și, în caz de răspuns afirmativ, 178 b

<sup>342</sup> La Atena era frecvent un joc cu patru zaruri făcute din oscioare numite ἀστιάλοι.

<sup>343</sup> Sofismul acesta este grosolan; el rezultă din confundarea cea mai puțin verosimilă a categoriei de substanță și a categoriei de cantitate. A pierde un zar din zece nu înseamnă a pierde zece zaruri, afară numai dacă un zar nu devine o substanță care include toate zarurile, așa încît, o dată cu dispariția unui zar, dispar toate celelalte zece. Este adevărat că prin dispariția unui zar nu mai avem zece zaruri, dar mai avem nouă. Cele zece zaruri nu formează o unitate substanțială.

<sup>344</sup> Sofismul trece de la substanță (un oscior) la cantitate (zece oscioare). Dacă am pierdut un oscior s-ar părea că am pierdut zece, oarecum substanța osciorului. Confuzia a rezultat din echivocul întrebării: dacă s-ar fi pus întrebarea cantității, nu a substanței, răspunsul era simplu și se evita sofismul.

<sup>345</sup> Sofismul acesta rezultă din confuzia cea mai gravă, aceea dintre categoria substanței și categoria relației. Cine are zece zaruri și totuși dă „numai” un singur zar, dă oarecum ceea ce nu are, căci, la drept vorbind, el nu are un singur zar, ci zece zaruri. Dacă e dăruit un singur zar nu mai ridică nici o obiecție și exclude orice sofism, dacă acel zar unic este privit „în felul în care este avut”, adică în relația cu celelalte nouă zaruri.

ar trage concluzia că cineva poate da ceea ce nu are. Este evident că nu s-a tras propriu-zis o concluzie, căci *a da repede* nu înseamnă a da un lucru, ci înseamnă a da într-un anumit fel. De bună seamă, putem da un lucru într-un fel în care nu l-am avut : de exemplu, putem avea bucuros un lucru, dar să nu-l dăm bucuros<sup>346</sup>.

Asemănătoare cu acestea sînt toate aceste paralogisme : „putem oare lovi cu o mîină pe care nu o avem sau putem oare vedea cu un ochi pe care nu-l avem? Căci nu avem o singură mîină și un singur ochi”<sup>347</sup>. Unii soluționează aceste paralogisme, spunînd că cine are mai mult decît un ochi și mai mult orice altceva are și numai unul. Alții le soluționează ca și în cazul argumentului : „avem ceea ce am primit” ; căci unul a dat numai o singură piatră, iar celălalt, spun ei, are de la el o singură piatră. În sfîrșit, alții suprimă de îndată însăși întrebarea, spunînd că putem avea ceea ce nu am primit, de exemplu, spunînd că am primit un vin dulce și că avem unul acru, dacă s-a stricat în timpul primirii<sup>348</sup>.

<sup>346</sup> Exemplul nou continuă pe cel precedent și constă tot în confundarea categoriei de substanță și categoriei de relație, exprimată prin „*repede*” : cineva poate da *repede* ceea ce nu posedă *repede*, fără ca aceasta să însemne că el poate da ceea ce nu posedă. Așa, putem avea *bucuros* un lucru fără a-l da *bucuros*. „*Repede*”, „*bucuros*” sînt relații ; ele arată în ce fel este dat un lucru : îl dăm *într-un fel* în care nu l-am avut, ceea ce nu înseamnă că dăm lucrul pe care nu l-am avut.

<sup>347</sup> Și acest sofism oscilează între categoria de substanță și categoria de relație, asemenea exemplului de mai sus referitor la zaruri. Cine are două mîini nu poate da cu o mîină pe care nu o are, *dacă a pierdut-o*, și nici nu poate vedea, avînd doi ochi, cu un singur ochi, *dacă l-a pierdut*, dar poate da cu cealaltă mîină și poate vedea cu celălalt ochi. Sofismul se rezolvă dacă introducem deosebirea cerută de relația dintre o mîină și două mîini, dintre o mîină care lipsește și o mîină validă.

<sup>348</sup> Sofismul este soluționat numai aparent în următoarele trei feluri, după cum se contrazice concluzia sau premisa majoră a sofismului, pe temeiul convingerii că simpla negare a concluziei sau a unei premise soluționează sofismul : a) Soluția ce pare cea mai simplă, prin negarea concluziei, este declarația că cine are două mîini are și o mîină. b) A doua soluție aparentă prin negarea concluziei este analogă celei de mai sus (178 a, sfîrșit) : cineva poate da ceea ce nu are, căci dacă dă un singur zar, cînd are zece zaruri, dă ceea ce nu are, fiindcă acel „un singur” zar exprimă nu ceea ce el are, ci o relație a acelui zar față de celelalte. Se va răspunde că cine primește un singur zar îl primește de la cel care i l-a dat și deci este fals că cineva dă ceea ce nu are. c) În sfîrșit, poate fi negată premisa, de-



Dar, cum am spus înainte<sup>349</sup>, toți aceștia dau o soluție care nu se adresează argumentului, ci omului. În adevăr, dacă aceasta ar fi soluția reală, ar fi destul să se concedă propoziția opusă pentru ca să nu obținem soluția, așa cum se întâmplă în multe alte cazuri. Să admitem, de exemplu, că soluția reală ar fi : „parțial este așa, parțial nu este așa”. Atunci, dacă respondentul concedă în chip absolut, este valabilă concluzia sofistului. Dar dacă concluzia nu este valabilă, nu se obține soluția reală. Dimpotrivă, în cazurile de dinainte, chiar dacă respondentul face toate concesiile, susținem că nu s-a făcut o dovadă valabilă<sup>350</sup>.

Mai departe, și următoarele argumente aparțin aceluiași gen : „a scris oare cineva ceea ce stă scris? — Da. — Dar acum stă scris că tu șezi, ceea ce este fals. Cele scrise au fost însă adevărate când au fost scrise, deci s-a scris ceva care este totodată adevărat și fals”<sup>351</sup>. Dar aceasta este un sofism, fiindcă adevărul sau falsitatea unui argument sau unei opinii nu desemnează o substanță, ci o calitate<sup>352</sup>. Ceea ce este valabil pentru argument se aplică

---

clarind că putem avea ceea ce nu am primit, de exemplu, că avem un vin acru, deși el era dulce când l-am primit. Între timp el a suferit o schimbare calitativă.

<sup>349</sup> „Înainte”, adică în cap. 20, 177 b, la sfârșit, unde se afirmă că soluția este valabilă împotriva întrebătorului, nu împotriva argumentului însuși.

<sup>350</sup> Aristotel arată în acest alineat de ce cele trei soluții de mai sus sînt aparente, adică nu resping însuși argumentul sofist. Soluția adevărată este distincția dintre categorii, adică precizarea : „parțial este așa, parțial nu este așa”. Dacă în loc de această distincție, care respectă categoria de relație : „dintr-un punct de vedere este așa, din alt punct de vedere este altfel”, eu fac o afirmație absolută, și nu mă limitez numai să neg afirmația sofistului ; nu l-am respins decît personal, nu în raționamentul său, cu toate concesiile făcute. În toate aceste sofisme, ambiguitatea sensului provoacă confuzia dintre categoriile de „posesie” și „primire”, dintre substanță și calitate, cantitate și relație.

<sup>351</sup> Sofismul constă în compararea unui caz, cînd s-a consemnat în scris însușirea unui lucru, și după această consemnare. De exemplu, stă scris că „Socrate șade”, dar vîd că el se plimbă, deci cele scrise sînt totodată adevărate și false.

<sup>352</sup> În sofismul acesta se face confuzia dintre substanța individuală și o însușire (calitate). Ceea ce este scris, ca atare, rămîne adevărat, în măsura în care a exprimat un adevăr, deci în măsura în care a exprimat o calitate, dar scrisul a rămas, în timp ce calitatea lui de a fi adevărat sau fals s-a modificat.

și la opinie<sup>353</sup>. Un alt caz : „oare ceea ce învață cel care învață este tocmai ceea ce el învață? Dar el poate învăța repede încetineala”<sup>354</sup>. În realitate, nu s-a spus *ce* anume se învață, ci *cum* se învață. Încă un caz<sup>355</sup> : „călcăm oare peste ceea ce mergem? — Da. — Dar mergem toată ziua”. În realitate s-a vorbit nu de locul pe care mergem, ci de timpul de mers. Tot așa, când spunem : „am băut o cupă”, am înțeles nu *ce* anume am băut, ci *din ce* am băut. Un alt caz : „oare cunoaștem ceea ce cunoaștem, învățându-l de la alții sau descoperindu-l noi înșine? — Da. — Dacă însă un lucru l-am descoperit, iar altul l-am învățat, atunci amîndouă la un loc nu sînt nici învățate, nici descoperite. Și aici luăm, de o parte, toate lucrurile, de altă parte, fiecare lucru în parte<sup>356</sup>.

Mai departe, se susține că există un „*al treilea om*” pe lângă „omul în sine” și „oamenii” individuali. Numai că om, ca orice termen general, nu semnifică o substanță individuală, ci o calitate sau o cantitate, sau o relație, sau orice altă categorie de același fel<sup>357</sup>. Tot așa stau lucrurile

<sup>353</sup> Eroarea rămîne aceeași dacă este valabilă pentru argument, care este adevărat, sau necesar, sau pentru opinie (*doxa*) care este probabilă. Precizarea nu era necesară în cadrul filozofiei aristotelice. La drept vorbind, pentru Aristotel, și opinia este adevărată, nu însă cu necesitate, ci cu probabilitate.

<sup>354</sup> Sofismul rezultă dintr-o confuzie : ceea ce învață cineva este exact de aceeași natură cu materia pe care el o învață. Dacă eu învăț, de exemplu, încetineala, și învățătura este încetă. Dar eu pot învăța repede ceea ce este încetineala. De asemenea, în cazul de față, se face confuzia între substanță (ce învăț) și relație (în ce chip învăț : repede sau încet). Aristotel dă îndată soluția adevărată.

<sup>355</sup> În acest caz, ambiguitatea este evidentă : eu calc, desigur, peste ceea ce merg, dar ziua (timpul) nu este un covor pe care calc.

<sup>356</sup> Sofismul se rezolvă dacă nu confundăm „*tot ce învățăm*” cu anumite părți învățate. În timp ce în premise vorbim de unele lucruri învățate, care pot fi însușite sau de la alții sau prin proprie descoperire, concluzia se referă la *toate* lucrurile învățate sau prin însușire de la alții, sau prin descoperirea ce-o facem noi.

<sup>357</sup> Aristotel ridică în acest ultim pasaj o problemă care va agita în adîncuri evul mediu : există oare universalii, noțiunile generale, și în ce constă existența lor? Soluția lui — universalii există în lucruri (*in rebus*) — a fost opusă soluției platonice : universalii există în sine, *ante res*, deasupra lucrurilor individuale. Despărțirea universalului (om în genere) de individual (oamenii individuali) cerea ca o legătură un *al treilea om* (*τρίτος ἄνθρωπος*). În *Metafizica* I, 9, 990 b, Aristotel se servește de ~~argu-~~

cu întrebarea : „oare Coriscos și muzicantul Coriscos sînt una și aceeași persoană sau sînt persoane diferite?”. Căci primul desemnează o substanță individuală, iar cel de-al doilea, o calitate, așa încît nu putem separa pe acesta, ca și cum ar fi independent<sup>358</sup>. Totuși, nu separarea însăși a generalului duce la *al treilea om*, ci considerarea acestuia ca o substanță individuală, căci omul în sine nu este o substanță individuală, cum este Callias<sup>359</sup>. De altfel, nu duce la nici un rezultat dacă spunem că factorul separat nu este o substanță individuală, ci o calitate. Căci, în orice caz, va exista un *unul* în a f a r a *multiplului*, cum era, de

mentul „al treilea om” împotriva teoriei platonice a Ideilor. În cazul de față, el întrebuițează argumentul în scop pur logic, pentru a respinge sofismul produs de confundarea universalului și individualului. „Al treilea om” rezultă din separarea „omului în sine” de „oamenii individuali”, concreți. Dacă „omul în sine” exprimă ceea ce au comun sau generic oamenii individuali, o dată separată sau extrasă partea comună și opusă indivizilor, se ridică întrebarea ce au comun „omul în sine” și „oamenii individuali”, deci în ce constă „al treilea om” care unește „omul în sine” și „oamenii individuali”. Aristotel va aprecia temeinicia acestei obiecții sofistice. Deocamdată, el ține să dea la lumină în ce constă respingerea sofistică : aceasta confundă substanța individuală („*acest om*”) cu un termen general („omul în sine”) care nu este substanța individuală. În adevăr, separarea „omului în sine” face dintr-un termen universal un individual, adică ceva independent. În realitate, „omul în sine” aparține individualului ca o proprietate a lui, ca un caracter esențial. Aristotel nu ține seama aci că, în *Categorii* 5, 2 a, el a numit esențele generale „substanțe secundă”.

<sup>358</sup> Exemplul acesta confirmă că *muzicantul* Coriscos nu este altul decît Coriscos, deci nu este o nouă substanță individuală, ci o calitate generală a individului Coriscos, calitate pe care nu o putem separa pentru a face din ea o ființă independentă.

<sup>359</sup> Am tradus termenul  $\epsilon\chi\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$  prin separare. În sens propriu înseamnă „expunere”, scoatere în relief, considerare aparte a unei note conceptuale. Acesta este sensul primit de Aristotel în *Analitica primă* I, 2, 25 a : din noțiunea particulară „unii” (C), extrag un număr mai limitat și astfel obțin noțiunea D, ce fixează care anume sînt acei „unii”. *Ecteza* este aci un proces de abstracție, de extragere dintr-un tot concret a părții generale. Aristotel nu respinge *ecteza* ca atare, expunerea unei părți dintr-un tot, ceea ce face și el în orice abstractizare, îndeosebi în distingerea capitală a substanței individuale de însușirile ei : calitate, cantitate, relație etc., ci el condamnă transformarea unei părți din substanța individuală într-o substanță individuală superioară, cum este „omul în sine”. Platon considera esențele abstracte ca substanțe adevărate, deci ca ființe independente. Căci numai individualul este independent.

exemplu, omul<sup>360</sup>. Este deci evident că nu trebuie să concedăm că predicatul comun al unei clase de indivizi este o substanță individuală, ci trebuie să spunem că el exprimă o calitate, o cantitate, o relație sau orice altceva analog acestora<sup>361</sup>.

## 23

*<Concluzii despre soluționarea respingerilor sofistice sprijinite pe limbaj>*

În regulă generală, toate argumentele paralogistice sprijinite pe limbaj vor fi soluționate, recurgînd totdeauna la opusul punctului pe care se reazemă argumentul întrebătorului<sup>362</sup>. Dacă, de exemplu, argumentul se sprijină pe compunere, soluția va recurge la diviziune. Dacă se sprijină pe diviziune, soluția va recurge la compunere. Tot așa, dacă se sprijină pe accentuare ascuțită, soluția va recurge la accentuare gravă, și dacă se sprijină pe accentuare gravă, soluția va recurge la accentuare ascuțită. Dacă argumentul se sprijină pe omonimie, trebuie să-l soluționăm punînd în valoare termenul opus. De exemplu, dacă se conchide că un lucru viu nu este însuflețit, să dovedim că el este însuflețit, iar dacă am spus despre un lucru că este neînsuflețit, iar interlocutorul conchide că este, trebuie să dovedim în ce fel este neînsuflețit<sup>363</sup>. La fel se va pro-

<sup>360</sup> Această propoziție pare că nu se încadrează în comentariul nostru. În realitate, ea aduce o importantă precizare. Este, în fond, indiferent dacă spun că factorul separat, *expus* sau *extras*, este o substanță individuală sau numai o calitate a unei adevărate substanțe individuale. Esențialul, în această separare, este că se consideră acea calitate ca unul în *afara* multiplului, în timp ce, în realitate, calitatea generală este unul în multiplu.

<sup>361</sup> Concluzia este, pentru a soluționa sofismul „celui de-al treilea om”, că nu trebuie să transformăm însușirile unui lucru individual, cantitatea, calitatea, relația etc. lui în substanțe individuale de ordin superior, în „Ideile” platonice.

<sup>362</sup> Capitolul acesta este un rezumat al capitolelor referitoare la soluționarea primului grup de sofisme: sofismele produse prin limbaj (*in dictione*). Aceste sofisme sînt soluționate prin întrebuițarea punctului de vedere opus aceluia luat de sofist. Așa, între altele, dacă ambiguitatea rezidă în accentul ascuțit, soluția va fi același cuvînt cu un accent grav, și invers.

<sup>363</sup> În cazul omonimiei sau echivocului, vom căuta sensul opus celui întrebuițat de sofist. Astfel, la aplicarea termenilor de însuflețit sau ne-

ceda în respingerea sofistă sprijinită pe amfibolie. Dacă argumentul se sprijină pe asemănarea de expresie, soluția va recurge la termenul opus<sup>364</sup>. Să luăm exemplul : „putem da oare ceea ce nu avem?”. Nu, nu putem da *ceea ce nu avem*, dar putem da ceva *în felul cum* nu-l avem, de exemplu, numai un zar. Un alt exemplu : „cunoaștem oare lucrul pe care îl cunoaștem, fiindcă l-am învățat sau fiindcă l-am descoperit?”. Da, însă nu *lucrurile* pe care le-am cunoscut, privite în colectivitate indivizibilă. Mai departe : „călcăm oare peste ceea ce mergem?”. Da, însă nu peste *timpul când* mergem. Și tot așa mai departe.

## 24

*<Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe accident>*

În ce privește argumentele paralogistice sprijinite pe accident, soluționarea tuturor este aceeași<sup>365</sup>. În adevăr, deoarece rămâne nehotărît când se poate atribui și lucrului

însuflețit, trebuie să cercetăm în ce fel este sau nu însuflețit. Astfel, în sofismul : *cartea ne învață ; ceea ce ne învață este însuflețit*, deci *cartea este însuflețită*, vom căuta să determinăm sensurile termenului de însuflețit. Există și un sens figurat care este întrebuițat în sofism, așa încât confundăm autorul cu opera lui. Sofismul poate fi întors, spunând : *ceea ce ne învață* (de exemplu, cartea) nu este însuflețit ; Platon ne învață, deci Platon nu este însuflețit. În ambele cazuri, vom respinge sofismul omonimiei arătând că și „*ceea ce ne învață este însuflețit*” și „*ceea ce ne învață nu este însuflețit*” sînt false, fiindcă nu respectă cele două sensuri : și lucrurile însuflețite și cele neînsuflețite ne învață. Direct și în sens propriu ne învață numai ceea ce este însuflețit, de exemplu, un filozof ; indirect și figurat, orice operă neînsuflețită a filozofului, dar, la figurat, însuflețită de filozof.

<sup>364</sup> La sofismele rezultate din „*asemănarea expresiei*”, adică din „*forma expresiei*”, soluția propusă este tot recurgerea la termenul opus (*ἀντιπελευε-voν*). Prin termenul opus, se înțelege o altă categorie decât aceea întrebuițată, deoarece sofistul a amestecat categoriile. Exemplele ce urmează au fost clarificate mai înainte, ilustrînd confundarea diferitelor categorii. Domină confundarea categoriei de substanță, cu aceea de relație.

<sup>365</sup> Urmează soluționarea sofismelor preluate „*în afara limbajului*”. Aristotel începe soluționarea cu sofismul cel mai răspîdit, numit al accidentului, fiindcă se atribuie lucrului însuși ceea ce este atribuit accidentului acelui lucru. Nu tot ce este valabil pentru accident se aplică și la suportul sau substratul accidentului. Se va cerceta, după cazuri, când atribuirea

însuși ceea ce este atribuit accidentului, și deoarece în unele cazuri se admite că această atribuire este evidentă și că, în altele, se zice că nu e necesară, trebuie atunci să extindem concluzia la toate cazurile și să susținem că nu este necesară această atribuire totodată și lucrului și accidentului acestuia. Dar trebuie să avem totdeauna la dispoziție exemple despre felul atribuirii. Toate argumentele ce urmează se sprijină pe accident. „Știi tu ce am de gând să te întreb?”<sup>366</sup>. „Cunoști tu pe cel ce se apropie sau pe cel ce este acoperit cu un văl?”<sup>367</sup>. „Este oare statuia opera ta?”<sup>368</sup>. „Este oare cîinele tatăl tău?”<sup>369</sup>. „Este oare puținul înmulțit cu puținul tot puțin?”<sup>370</sup>. Este evident că, în toate aceste cazuri, nu este necesar ca atributul care este valabil pentru accident să fie valabil și pentru lucrul însuși. Numai dacă accidentul și lucrul însuși nu sînt deosebite esențial, ci constituie unul și același lucru, le aparțin,

accidentului este valabilă și cînd nu este valabilă. Concluzia este că nu totdeauna este necesară această dublă atribuire. Urmează exemple, unele celebre, de *fallacia accidentis*.

<sup>366</sup> „Știi tu ce am de gând să te întreb?”, răspunsul este, firește, *nu*. „Dar eu întreb de un lucru pe care îl cunoști, deci nu știi ceea ce știi”. Întrebarea este un accident față de cunoștințele interlocutorului.

<sup>367</sup> „Cunoști tu pe cel ce se apropie (dar este acoperit cu un văl)?”, răspunsul este: *nu*, dar luîndu-i-se vălul, se constată că este cunoscut. Sofistul conchide: deci, cunoști și nu cunoști aceeași persoană (Coriscos). Vălul, care este un accident al unei persoane, este considerat ca un atribut special ce face ca o persoană să fie necunoscută.

<sup>368</sup> „Este statuia o operă? — Da. — Este statuia a ta? — Da. — Deci statuia este opera ta”. Statuia este esențial o operă, dar accidental este proprietatea. Sofistul conchide, abuzînd de cuvîntul „a mea”, că statuia este opera mea, adică este sculptată de mine.

<sup>369</sup> Acest sofism celebru se întîlnește în opera lui Platon: *Euthidem*, 298 e. și se sprijină tot pe dublul sens al pronumelui posesiv. „Cîinele este al tău? — Da. — Cîinele este tată, fiindcă are pui, deci cîinele este tatăl tău”. A fi tată este accidental pentru posesiunea cîinului de către o anumită persoană.

<sup>370</sup> Pare ușor de acceptat că „puținul înmulțit cu puținul dă puțin”, totuși acceptarea propoziției duce la sofisme. În adevăr, un puțin, dar înmulțit cu doi (alt puțin), dă doi (alt puțin) care înmulțit cu doi dă patru care va fi socotit tot puțin. Iar patru, socotit puțin, înmulțit cu patru, dă șaisprezece, care trebuie să fie tot puțin. Și așa mai departe, dacă înmulțim pe șaisprezece (puțin) cu șaisprezece (puțin) avem 256 care trebuie să fie tot puțin. Aristotel considera „puțin” și „mult” ca accidente. În realitate sînt termeni de relație care pot fi „puțin”, sau „mult”, după celălalt termen la care este raportat.

se pare, aceleași atribute<sup>371</sup>. Dar, cînd este vorba de un om bun nu este același lucru „a fi bun” și „a trebui să fie întrebă”; nici cînd e vorba de cel ce se apropie sau de cel ce este acoperit cu un văl, nu este totuna dacă este „*cel ce se apropie*” sau „este Coriscos”. De aceea, dacă cunosc pe Coriscos, dar nu cunosc pe cel ce se apropie, nu urmează de aci că eu cunosc și totodată nu cunosc același om<sup>372</sup>. Tot așa, dacă ceva este al meu și dacă este o operă, nu pot spune că este opera mea, ci numai că este proprietatea mea sau lucrul meu, sau oricum i-am spune<sup>373</sup>. Trebuie să rezolvăm în același chip toate celelalte cazuri.

Unii rezolvă aceste respingeri, suprimînd întrebarea însăși. În adevăr, ei spun că putem să cunoaștem și să nu cunoaștem același lucru, dar nu sub același raport. De exemplu, dacă ei nu cunosc pe cel care se apropie, dar cunosc pe Coriscos, ei susțin că cunosc și nu cunosc același lucru, dar nu sub același raport<sup>374</sup>.

---

<sup>371</sup> Numai ceea ce aparține esenței lucrului aparține și lucrului însuși, dar atunci mai putem vorbi, în sens propriu, de accident? În exemplul ce urmează, se constată ușor că „a fi întrebă” este ceva accidental față de „a fi bun”, așa încît dacă respondentul nu poate ghici ce anume va fi întrebă, ignoranța lui nu afectează cunoașterea binelui, în cazul că întrebarea urmărea să afle dacă respondentul știe ce este binele.

<sup>372</sup> Și în acest caz întrebarea dacă cunoaște pe acest om mascat care se apropie este ceva accidental pentru persoana lui Coriscos, așa încît ceea ce este valabil pentru acest accident nu este valabil pentru Coriscos însuși, pe care îl cunosc bine. Mascarea lui Coriscos este pentru el un accident și de aceea, răspunzînd că nu-l cunosc, nu mă contrazic. Nu-l cunosc ca persoană mascată, nu ca persoană nemascată. Orice altă persoană, care se apropie de mine mascată, îmi este ca atare necunoscută.

<sup>373</sup> Faptul accidental că o operă este *a mea*, ca proprietate, nu legitimează de a face din mine nu numai proprietarul, dar și autorul operei. Iar faptul că un ciine, care este al meu, este tată, nu mă face pe mine tatăl ciinelui. Dacă sînt posesorul ciinelui, nu am și atributul de a fi tatăl lui, fiindcă el este tată. Faptul că un ciine este al meu și că el este tată nu au nimic comun, ci sînt lucruri *toto genere* deosebite.

<sup>374</sup> „Întrebarea” este premisa silogismului eristic. Întrebarea poate fi suprimată, răsturnată, dacă introduc punctul de vedere al relației: pe Coriscos îl cunosc nemascat, dar dacă se maschează s-ar putea să nu-l cunosc. Deci este ușor de răsturnat întrebarea: „cunoști...?”. Alte întrebări, la care nu se poate răspunde prin relativizări (dintr-un punct de vedere *da*, din altul *nu*), nu pot fi răsturnate în felul acesta, ca în exemplul de mai sus cu *ciinele* care este tată și stăpînul său. Nu putem răspunde că este tată (la ciine) și că este stăpîn (la om) în anumită privință.

Cu toate acestea, așa cum am spus mai înainte<sup>375</sup>, trebuie să corectăm la fel argumentele care se sprijină pe același temei. Nu se va întâmpla așa dacă aplicăm aceeași premisă nu la „a cunoaște” ceva, ci la „a fi” sau „a fi într-un anumit fel”; de exemplu, dacă luăm propoziția: „cutare ființă este tată” și „cutare este tatăl tău”. Dacă uneori este adevărat acest lucru, anume că este posibil de a cunoaște și de a nu cunoaște același lucru, în cazul de față soluția aceasta nu este de loc aplicabilă<sup>376</sup>.

De altminteri, nimic nu oprește ca același argument să sufere în același timp de mai multe greșeli; dar dezvoltarea unei greșeli nu înseamnă totdeauna soluționarea lui, căci se poate arăta că o concluzie este falsă, fără a se arăta de ce este falsă, ca, bunăoară, în argumentul lui Zenon că nu există mișcare<sup>377</sup>. Chiar dacă cineva s-ar strădui să arate absurditatea acestei concluzii și chiar dacă el ar fi dovedit aceasta de mii de ori, nu înseamnă că s-a găsit soluția argumentului lui Zenon. Căci soluția stă în arătarea falsității raționamentului prin descoperirea temeiului falsității. Dacă interlocutorul nu a făcut o dovadă după regulă, sau dacă el a încercat să ajungă la o concluzie fie adevărată, fie falsă, arătarea acestei greșeli este adevărata soluție.

<sup>375</sup> Cap. 20, 177 b, unde se precizează că soluția este aceeași numai dacă argumentul este același.

<sup>376</sup> Cum am spus înainte, anticipând pasajul acesta, soluția prin relativizare nu se aplică la toate sofismele accidentului. Dacă în loc de „a cunoaște” punem „a fi”, ca în sofismul „cîinelui tată”, soluția va fi alta, deși sofismul accidentului este același.

<sup>377</sup> Simpla dezvoltare sau declarare (ἐμπαίνισις) a unei greșeli (ἀμαρτία) nu înseamnă respingerea ei, căci într-un argument pot să coexiste mai multe greșeli, iar constatarea lor globală nu este suficientă pentru respingerea argumentului. Trebuie să arătăm în ce constă greșelile, care este cauza viciilor. Acesta este cazul celor patru argumente ale elevului Zenon împotriva realității mișcării. Nu este de ajuns să le respingem global, mișcându-ne ca Diogene din Sinope, pentru a învedera realitatea empirică a mișcării. Încercările filozofilor, de la Aristotel pînă astăzi, de a da la iveală în ce constă falsitatea argumentelor lui Zenon, au fost diferite. Argumentele lui Zenon constituie și astăzi una dintre marile aporii ale filozofiei. Însuși Aristotel, care a găsit o soluție, făcînd distincția între diviziunea infinită virtuală și aceea actuală, totdeauna finită, recunoaște greutatea de a descoperi în ce constă absurditatea vizibilă a argumentelor lui Zenon, care confundă divizibilitatea cu diviziunea. Nu există un număr infinit *actual*.



Poate că nu este nici o dificultate ca soluția prezentă să se aplice la unele cazuri, dar nu pare să se potrivească la cazul de față<sup>378</sup>. Căci se cunoaște și că Coriscos este Coriscos, și că cel ce se apropie, se apropie. A cunoaște și a nu cunoaște același lucru este, se pare, posibil, când, de exemplu, se știe că un anumit om este alb, dar nu se cunoaște că este muzicant. În adevăr, în acest caz, cunoaștem și nu cunoaștem același lucru, dar nu sub același raport<sup>379</sup>. Dimpotrivă, în ce privește „omul care se apropie” și Coriscos, știm atît că omul se apropie, cît și că el este Coriscos.

Săvîrșesc o eroare asemănătoare celei de mai sus acei care soluționează dovada că „orice număr este un număr mic”. Căci dacă nu s-a tras o concluzie justă, și dacă se trece cu vederea acest fapt, spunîndu-se că concluzia a fost dovedită ca adevărată, sub motivul că orice număr este și mare și mic, se săvîrșește o eroare<sup>380</sup>.

Alții soluționează raționamentele de mai sus, descoperind în ele o ambiguitate, de exemplu, că „cutare este tatăl tău, sau fiul tău, sau sclavul tău”. Totuși, dacă o respingere sofistică pare că se sprijină pe multiplicitatea de sensuri, este evident că cuvîntul sau fraza trebuie să fie luate în mai multe sensuri. Căci nimeni nu spune în

180 a

<sup>378</sup> Se concedase înainte că suprimarea întrebării însăși prin relativizare se aplică la întrebările care încep prin „cunoaște oare...?”. Acest procedeu este acum îngrădit chiar la un exemplu valorificat înainte ca favorabil procedului. Este vorba de cunoașterea lui Coriscos. Acum se precizează că se cunoaște dinainte și faptul că „cineva se apropie”. Deci Coriscos și „cel ce se apropie” sînt unul și același lucru. Dar „cel ce se apropie” este numai un accident al lui Coriscos și de aceea tot ce este valabil despre accident nu este valabil și despre suportul accidentului (Coriscos). Deci nu se poate spune că cunosc și nu cunosc în același timp același lucru.

<sup>379</sup> Pot spune că cunosc și nu cunosc în același timp, dar sub raporturi diferite, în cazul că cunosc despre același lucru un aspect („cutare om este alb”), dar nu cunosc un alt aspect al aceluiași („cutare om este muzicant”).

<sup>380</sup> Se comite o eroare asemănătoare celei precedente, adică distrugerea întrebării prin relativizare, dacă în sofismul că același „număr este și mare și mic”, după ce se susținuse că este numai „mic” sau „puțin”. Nu putem deci soluționa, rectificînd că dintr-un punct de vedere (de exemplu, față de 16) 4 este mic, dar din alt punct de vedere (de exemplu, față de 2) este mare. La drept vorbind, în acest sofism nu s-a dovedit nimic, adică nu s-a tras o concluzie justă.

sens propriu că cutare este fiul unuia, dacă acesta este în realitate stăpînul aceluia, ci această unire de cuvinte exprimă un accident. „Este cutare al tău? — Da. — Este el un copil? — Da. — Atunci cutare este copilul tău”. Căci accidental este totodată al tău și un copil, dar el nu este copilul tău<sup>381</sup>.

Tot așa este raționamentul că „unul din rele este ceva bun”, întrucît prudența este o știință a relelor<sup>382</sup>. Dar expresia : „acesta este unul *din*” nu este echivocă, ci semnifică o apartenență<sup>383</sup>. Dar dacă expresia este luată în mai multe sensuri (căci noi spunem că și omul este din genul animalelor, dar nu spunem că între om și animal este un raport de proprietate ; tot așa cînd ceva este raportat la rău prin particula „din”, deși nu înseamnă că este unul din rele), trebuie să spunem că în acest caz cuvîntul pare a avea mai multe sensuri, fiindcă este întrebuițat în sens relativ sau în sens absolut.

Totuși este, desigur, posibil ca expresia „unul din rele este bun” să fie luată în două sensuri, dar nu în cazul de dinainte, ci mai degrabă dacă spunem : „sclavul bun al unui rău”, deși poate că nici acest sens nu este cu totul

<sup>381</sup> Se soluționează fals sofismele accidentului referitoare la aplicarea pronumelui posesiv : „tatăl tău”, „fiul tău”, „sclavul tău” — s-au adăugat acum sofismului „ciinele tată” exemplificări la „fiu” și „sclav” — dacă se caută în ele o ambiguitate de nume (omonimie) sau de frază (amfibolie). În aceste sofisme nimic nu este ambiguu, nu comportă un dublu sens și totuși sofismul este frapant, fiindcă este un sofism al accidentului. Un caracter accidental, cum este acel „al tău” din ultimul exemplu, nu se aplică la obiect însuși. „A fi sclav” al cuiva este un accident „pentru un copil”; dacă acest copil aparține ca sclav cuiva nu înseamnă că el este copilul acestuia. „Fiu” nu înseamnă ambiguu, „fiu” și „sclav”.

<sup>382</sup> Aristotel continuă printr-un nou exemplu a arăta că un sofism al accidentului nu poate fi soluționat prin suprimarea întrebării, considerînd-o ca o ambiguitate. Astfel, „prudența este cunoașterea relelor”, „cunoașterea este ceva bun”, deci „un rău este ceva bun”. Nu este aci nici o ambiguitate, ci o trecere a unui accident al prudenței, anume că este cunoașterea și a relelor, asupra prudenței însăși ca cunoaștere, care este totdeauna bună, așa încît rezultă că ceva bun este rău.

<sup>383</sup> Expresia de mai sus : „unul din rele” nu este, ca atare, echivocă fiindcă nu înseamnă proprietate. Cînd spun că omul este unul din animale exprim într-o formă prescurtată că omul aparține genului animalelor. Apartenența nu înseamnă proprietate în sensul propriu al cuvîntului, ci numai un raport logic de subordonare : omul este o specie a genului animalelor.

exact, că există echivoc, căci un lucru poate fi *bun* și *al cutăruia*, fără să fie un „bun al cutăruia”<sup>384</sup>. Și expresia că „omul este din genul animalelor” nu are un sens multiplu, căci nu se poate spune că o expresie are mai multe sensuri numai fiindcă este formulată pe scurt. Astfel, în loc să spunem „dă-mi *Iliada*”, spunem, citînd o jumătate din versul de la început : „dă-mi : *Cîntă, zeiță, minia...*”<sup>385</sup>.

## 25

<Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe opoziția dintre relativ și absolut>

Acele argumente sofistice care se sprijină pe faptul că expresia este luată într-un sens particular sau în anumită privință, sau în anumit timp, sau în anumit fel, sau într-o anumită relație, nu însă în chip absolut<sup>386</sup>, trebuie să fie soluționate comparînd concluzia cu negația, pentru a vedea dacă ceva din condițiile acesteia i se aplică<sup>387</sup>. Căci contrarii, opușii, ca și afirmația și negația nu pot să aparțină aceluiași lucru în sens absolut, dar este posibil ca unul și altul din opuși să aparțină în același timp unui lucru în

<sup>384</sup> Este posibil ca „expresia unul *din*” să pară echivocă, de exemplu, „sclavul bun al unui stăpîn rău”. Totuși, nici în acest caz nu este un echivoc indiscutabil, dacă nu transpun „bun” de la sclav la stăpînul rău, prin procedeul sofistice. Ca într-un alt exemplu de dinainte, pot spune că cutare este un om bun și pantofar fără a înțelege că cutare este un bun pantofar. Sofistul transpune „bun” de la om la meseriaș. Un lucru poate fi bun și să fie proprietatea unui om rău, fără ca prin aceasta să fie „bun al unui om rău”.

<sup>385</sup> Acest exemplu ilustrează cazul apartenenței logice de mai sus, fiindcă și el exprimă prescurtat o idee. Expresia prescurtată nu comportă echivoc. Cum este prescurtată expresia : „omul este din genul animalelor”, tot așa este prescurtată sau, mai degrabă, variată expresia : „dă-mi : *Cîntă, zeiță, minia...*”, în loc de : „dă-mi *Iliada* lui Homer”. „*Cîntă-mi, zeiță, minia...*” este începutul poemului homeric.

<sup>386</sup> În acest capitol Aristotel soluționează sofismele care iau în sens absolut (ἀπλῶς) ceea ce este luat în sens particular, în sens relativ. Să se compare cu cap. 5, 166 b, sfîrșit — 167 a, început.

<sup>387</sup> Soluționarea sofismului se face luînd negația sau contradictoria concluziei sofiste — procedeu dialectic obișnuit la Aristotel pentru a vedea dacă concluzia sofistă și contradictoria ei sînt amîndouă la fel (absolute sau relative); sau dacă una este într-un fel și cealaltă — altfel, adică dacă una este luată în sens absolut, iar cealaltă în sens relativ. În cazul întîi, adică în cazul de concordanță a concluziei și a contradictoriei ei, respingerea este adevărată; în cazul al doilea, respingerea este sofistice.

anumită privity, sau în anumită relație, sau în anumit fel, sau ca unul să-i aparțină relativ, iar celălalt, absolut. În cazul că un opus aparține lucrului în chip absolut, iar celălalt, în chip relativ, nu avem o respingere. Aceasta înseamnă a compara o concluzie cu negația ei.

Toate argumentele sofistice următoare sînt de genul acesta : „este oare posibil ca neființa să ființeze? — Nu. — Dar neființa ființează totuși, în ciuda faptului că nu ființează”.

Tot așa ființa nu va fi, fiindcă ea nu va fi o ființă particulară ; „poate oare cineva să-și respecte jurămîntul și să nu-l respecte, în același timp?” ; „poate cineva, în același timp, să asculte și să nu asculte de același om?”. Dar, la drept vorbind, „a fi ceva” și „a fi” nu sînt același lucru. Și dacă neființa este ceva nu înseamnă că ființează în chip absolut<sup>388</sup>. Tot așa se poate spune că cine își respectă jurămîntul într-un caz particular și în anumite condiții, nu-l respectă totuși totdeauna și necondiționat. Căci acel care a jurat să nu-și respecte jurămîntul, dacă nu-și respectă jurămîntul, și-l respectă totuși numai în această privity, nu în chip absolut. Iar cel care nu ascultă de un anumit om poate totuși să asculte într-o anumită privity<sup>389</sup>.

Raționamentul este același cînd zicem că același om poate, în același timp, să mintă și să spună adevărul<sup>390</sup>.

<sup>388</sup> Deși Aristotel nu a făcut niciodată, în *mod explicit*, diferența dintre „este” copulativ și „este” ontologic, el știe să le distingă, datorită spiritului său analitic : „este” copulativ are un sens relativ, iar celălalt, un sens absolut. Sofistul confundă cele două sensuri. Neființa este totuși ceva, fiindcă vorbim de ea, nu este însă o ființă absolută, cum crede sofistul. De asemenea, ființa în genere nu este o anumită ființă, ceea ce nu înseamnă că nu ființează, cum crede sofistul. Ființa abstractă nu este o ființă concretă, dar se află în orice ființă concretă și ca atare nu poate fi o neființă.

<sup>389</sup> Și acest sofism se soluționează la fel, prin distincția între absolut, necondiționat, și relativ, condiționat. Cine își calcă jurămîntul într-un caz particular, nu-l calcă în toate cazurile, așa de exemplu, dacă el a jurat să-și calce jurămîntul și l-a călcat, el și-a respectat totuși jurămîntul, căci accentul cade pe jurămînt, nu pe conținutul lui care poate fi sofistat. A jura să-ți calci jurămîntul nu înseamnă, la drept vorbind, un jurămînt, sau înseamnă, cel mult, un jurămînt în condiții cu totul relative, condiționate. Tot așa, cineva poate să nu asculte în genere de un om și totuși să asculte de el, să-i dea crezare într-un caz particular.

<sup>390</sup> Un om poate fi un mincinos în genere și totuși într-o situație dată poate să spună adevărul. Soluționarea pare grea, fiindcă credem că „a

Dar fiindcă nu este ușor de văzut dacă sensul absolut se aplică la a minți sau la a spune adevărul, cazul pare greu de soluționat. Nimic nu oprește ca cineva să nu mintă în chip absolut, ci să spună adevărul într-o anumită privință și despre un lucru determinat, adică să spună adevărul în unele aserțiuni, dar nu în chip absolut.

Tot așa, în cazurile de condiționare prin relație, loc și timp. Toate argumentele de genul următor se sprijină pe această condiționare<sup>391</sup>. „Oare sănătatea ori bogăția constituie ele un bine? — Da. — Dar pentru cel nechibzuit care nu știe să se folosească just de ele nu sînt un bine; deci totodată ele sînt un bine și nu sînt un bine”. Alt exemplu: „este oare un bine de a fi sănătos și de a deține puterea într-un stat? — Da. — În anumite împrejurări însă acestea nu sînt un bine. Așadar, același lucru pentru același om este un bine și nu este un bine”. La drept vorbind, se prea poate ca ceva care este un bine absolut să nu fie un bine pentru un anumit om, sau să fie pentru acesta un bine, dar nu în cutare moment și în cutare loc. Mai departe: „oare ceea ce nu vrea un om prudent este un rău? — Da. — Dar el nu vrea să piardă un bine. Așadar, binele este un rău”. Este un sofism, căci nu este același lucru a spune: „binele este un rău și a pierde binele este un rău”. Tot așa se prezintă și argumentul despre hoț. Dacă a fura este un rău, a dobîndi nu este un rău, deci hoțul nu vrea un rău, ci un bine, fiindcă a dobîndi

---

minți” și „a spune adevărul” sînt luate în sens absolut și necondiționat. Greutatea reală apare dacă în aceeași frază se cuprinde și minciună și adevăr, dacă nu putem determina precis care elemente ale frazei sînt adevărate și care sînt false.

<sup>391</sup> În sofismele următoare confuzia dintre *în toate privințele* (absolut) și *într-o anumită privință* este vădită. De exemplu, dacă sănătatea și bogăția sînt un bine, ele nu sînt un bine absolut, fiindcă un desfrînat va abuza de ele, care îi vor deveni o plagă. Exemplele ne dovedesc ce importanță are în gîndire și în viață deosebirea dintre absolut, necondiționat și relativ. Pînă și sănătatea, pe care oamenii o apreciază ca un bun absolut, poate fi pretext de abuz și da rezultate rele. Deci chiar binele absolut poate să înceteze, pentru anumite persoane și în anumite momente, de a fi un bine. Tot așa ceea ce evită un om prudent este un rău, dar un om prudent poate evita să piardă un bine, ceea ce nu înseamnă că binele este un rău. Este o prăpastie între a spune: „binele este un rău” și „a pierde binele este un rău”.

este un bine<sup>392</sup>. De asemenea, boala este un rău, dar nu a scăpa de boală. „Preferăm oare dreptul nedreptului și ceea ce se face pe cale dreaptă, lui ceea ce se face pe cale nedreaptă? — Da. — Totuși, noi preferăm a muri pe nedrept decît pe drept”<sup>393</sup>. Alt caz: „este oare drept ca fiecare să aibă ceea ce i se cuvine? — Da. — Dar toate hotărîrile unui judecător date după convingerea sa personală sînt valabile din punctul de vedere al legii, chiar dacă el se înșală. Așadar, același lucru este drept și nedrept”<sup>394</sup>. Un alt exemplu: „oare trebuie să ne pronunțăm pentru cel ce spune ceea ce este drept sau pentru cel ce spune ceva ce este nedrept? — Pentru cel ce spune ceva ce este drept. — Totuși este drept ca cel ce a suferit o nedreptate să spună amănunțit tot ceea ce a suferit. Dar ceea ce el a suferit este o nedreptate”<sup>395</sup>.

Dar toate acestea sînt sofisme, căci dacă este preferabil a suferi o nedreptate, nu înseamnă că ceea ce se face pe cale nedreaptă este preferabil față de ceea ce se face pe cale dreaptă. Ceea ce se face pe cale dreaptă este preferabil în chip absolut. Dar nimic nu se împotrivesc ca în anumite cazuri ceea ce se face pe cale nedreaptă să fie preferabil față de ceea ce se face pe cale dreaptă<sup>396</sup>. De asemenea, este drept să avem ceea ce este al nostru și este nedrept să avem ceea ce nu este al nostru. Totuși, o hotărîre asupra ultimului punct poate fi dreaptă, anume dacă a fost pronunțată potrivit convingerii judecătorului. Căci ceea ce

<sup>392</sup> Hoția este o dobîndire a ceva, dar dacă a dobîndi în genere este un bine, nu orice fel de dobîndire este un bine.

<sup>393</sup> Adică noi preferăm o condamnare la moarte nedreaptă unei condamnări la moarte pe drept. Și în cazul de față nu putem accepta în genere ceea ce este valabil numai condiționat, relativ.

<sup>394</sup> Dacă drept este „a da fiecăruia ce i se cuvine”, s-ar putea ca un judecător să dea unuia care nu posedă nimic ceva din proprietatea altuia. În acest sofism se comite confuzia între „a fi drept” potrivit unei legi convenționale și „a fi drept” potrivit dreptului natural, unei legi instituite de natură, nu de om. Deci nici în acest caz dreptul nu devine nedrept, și invers.

<sup>395</sup> Este o adîncă diferență între „a spune o nedreptate” și „a spune că a suferit o nedreptate”. Prima este o nedreptate, a doua nu este. Limba greacă permite această confuzie între „a povesti lucrurile nedrepte” suferite și „a spune lucruri nedrepte”, adică a minți și a-și călca jurămîntul.

<sup>396</sup> Uneori a spune nedreptățile suferite este preferabil simplei declarații de lucruri drepte, adică a nu-și călca jurămîntul.

este just în anumită privință și în anumit fel nu înseamnă că este just și în chip absolut<sup>397</sup>. Și tot așa, se poate foarte bine ca să fie drept să spunem ceea ce este nedrept. Căci ceea ce este drept să spunem nu înseamnă cu necesitate că este ceva drept, întocmai cum nu înseamnă că este util ceea ce este util să spunem<sup>398</sup>. La fel se întâmplă cu ceea ce este drept. Prin urmare, nu urmează că învinge cel care spune ceea ce nu este drept, chiar dacă cele spuse de el sînt cu adevărat nedrepte. Căci el spune ceea ce este just să fi e spus, deși în chip absolut; mai ales cînd sînt suferite, cele spuse se referă la lucruri nedrepte<sup>399</sup>.

## 26

< *Scuția respingerilor sofistice sprijinite pe ignorarea definiției respingerii* >

Respingerile sprijinite pe însăși definiția respingerii trebuie să fie soluționate, cum s-a arătat mai înainte<sup>400</sup>, confruntînd concluzia cu contradictoria ei și observînd dacă raționamentul se referă la același obiect, luat în aceeași privință, sub același raport, în același fel și în același timp<sup>401</sup>. Dacă de la începutul discuției se pune această

<sup>397</sup> Aristotel soluționează aici sofismul că un judecător poate da o sentință care împarte unui împicinat ceea ce aparține altuia, dacă sentința este dată potrivit convingerii și legilor în vigoare.

<sup>398</sup> Se soluționează mai explicit cazul de dinainte: a povesti lucrurile nedrepte nu înseamnă un act de nedreptate. Nedreptatea stă în conținutul povestirii, nu în însăși povestirea. Dimpotrivă, povestirea unei nedreptăți suferite este un act superior de dreptate. Tot așa declarația poate fi utilă fără ca conținutul ei să fie util.

<sup>399</sup> Aristotel soluționează definitiv sofismul „a spune lucruri nedrepte”. Nu este drept, în genere sau absolut, „a spune lucruri nedrepte”, dar este drept în unele cazuri sau relativ „a spune lucruri nedrepte”, dacă acelea sînt suferite de propria persoană.

<sup>400</sup> Trimitere la cap. 5, 167 a, unde sînt expuse sofismele atît de importante numite *ignoratio elenchi* care echivalează cu ignorarea definiției sau naturii respingerii.

<sup>401</sup> Soluționarea și a acestui sofism se face prin compararea concluziei sofismului cu contradictoria tezei, contradictorie susținută de cel ce urmărește soluționarea sofismului. Vom avea atunci ocazia de a constata dacă sofismul reflectă definiția respingerii, adică dacă raționamentul se referă la același obiect, nu la unul străin (ignorarea obiectului în discuție),

întrebare, nu trebuie să recunoaştem imposibilitatea ca acelaşi lucru să fie şi să nu fie dublu, ci vom considera ca fiind posibil, dar nu într-un fel, din care, o dată concedat, să putem fi respinşi. Toate argumentele ce urmează se sprijină pe acest defect. „Cine cunoaşte că cutare lucru este cutare lucru, cunoaşte el oare acest lucru?”. Şi tot aşa despre acel care ignoră că cutare lucru este cutare lucru ignoră acest lucru. „Dar cine cunoaşte că Coriscos este Coriscos poate prea bine să ignore că acesta este muzicant, aşa încît el cunoaşte şi nu cunoaşte acelaşi lucru”<sup>402</sup>. Alt caz : „un lucru de patru coţi este oare mai mare decît un lucru de trei coţi? — Da. — Dar lucrul de trei coţi poate să cîştige în lungime devenind de patru coţi. Cum lucrul mai mare este mai mare decît cel mic, urmează că acelaşi lucru este totodată mai mare şi mai puţin mare decît el însuşi, sub acelaşi raport”<sup>403</sup>.

## 27

«Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe petitio principii»

În respingerile care se postulează şi se ia ca acordată propoziția originară de demonstrat, respondentul, dacă greşeala este evidentă, nu trebuie să concedeze teza de demonstrat, chiar dacă ea este probabilă, ci trebuie să

şi dacă se referă la acelaşi obiect este de văzut dacă îl consideră sub acelaşi aspect. Căci este posibil ca acelaşi obiect să aibă aspecte contrare, în timpuri diferite.

<sup>402</sup> Exemplificarea acestui sofism ne aminteşte pe aceea din cap. 24. Acolo este vorba de Coriscos care se apropie fiind mascat, aici este vorba de Coriscos şi de o calitate a lui (a fi muzicant). Pot să cunosc pe Coriscos fără a cunoaşte că el este muzicant. Aceasta nu înseamnă că, în acelaşi timp, cunosc şi nu cunosc pe Coriscos. Cunoaşterea şi ignorarea nu se referă la acelaşi aspect al obiectului.

<sup>403</sup> Fînalul este un adacs al lui Th. Waitz şi se referă la timp : „în acelaşi timp”. Aşadar, se adaugă după αὐτοῦ expresia care relativizează : κατὰ χρόνον. În adevăr, sofismul ignorează posibilitatea ca un pom, care este acum înalt de trei coţi, să devină prin creştere un pom înalt de patru coţi. Dacă precizăm devenirea în timp, nu putem spune că pomul este totodată mai mare şi mai mic decît el însuşi, ci numai că înainte era mai mic şi acum este mai mare.



spună cum stau lucrurile<sup>404</sup>. Dar dacă defectul nu a fost observat, atunci, dat fiind defectul argumentelor de genul acesta, trebuie să aruncăm vina neobservării asupra întrebătorului și să-i imputăm că nu știe să argumenteze<sup>405</sup>. Căci o adevărată respingere trebuie să fie dovedită fără a se folosi pentru aceasta de propoziția originară. Trebuie să se mai spună că acea propoziție a fost acordată, nu pentru ca să se servească de ea, ci pentru ca să argumenteze împotriva ei, contrar procedurii adoptat la respingerile sofistice<sup>406</sup>.

## 28

<Solucția respingerilor sofistice sprijinite pe falsa consecvență>

Și în respingerile care se sprijină pe consecvent<sup>407</sup> trebuie să arătăm defectul în felul cum se desfășoară argumentarea. Consecvența în argumentări se face în două chipuri. Întâi, așa cum universalul este consecventul particularului (de exemplu, *animalul* este consecventul *omului*), tot așa și invers, particularul este consecventul universalului. Căci se poate susține că, dacă primul însoțește totdeauna pe al doilea, și al doilea însoțește pe primul<sup>408</sup>. Al doilea, consecvența se face prin opoziția termenilor: dacă un termen este consecventul altuia, atunci și opusul

<sup>404</sup> *Petitia principii* consideră ca acordat ceea ce tocmai este de demonstrat. Întrebătorul cere să i se acorde ca demonstrat, ca principiu, ceea ce urmează să fie demonstrat. Respondentul pune lucrurile la punct, adică pretinde ca să se demonstreze pretinsul principiu.

<sup>405</sup> Dacă totuși, din neglijență, postularea principului a trecut neobservată, întreaga răspundere cade asupra sofistului care nu cunoaște regula argumentării de a nu lua ca premisă sau ca principiu ceea ce nu poate fi decît o concluzie.

<sup>406</sup> Pentru ca respondentul, acordînd acea propoziție care, ca premisă, a făcut posibil *petitia principii*, să nu recunoască fățiș că a comis greșeala de a acorda propoziția ca premisă, Aristotel recomandă o ieșire mai onorabilă: să declare că a acordat acea premisă pentru a da la iveală o eroare, deci pentru a întreține o argumentare cu rezultat negativ.

<sup>407</sup> Să se cerceteze acest sofism în cap. 5, 167 b. El constă în a considera consecvența reciprocabilă. Dacă, de exemplu, *A* urmează lui „*B*, credem că și *B* urmează lui *A*. Se știe că, pentru Aristotel, universalul (predicatul) este considerat ca fiind consecventul particularului (subiectului).

<sup>408</sup> Orice om este un animal, dar nu orice animal este om.

primului este consecventul opusului celui de-al doilea. Pe această consecuție se fundează argumentele lui Melisos : dacă ceea ce a devenit are un început, atunci ceea ce nu devine urmează să nu aibă început, așa încît cerul, care nu are început, este etern. Dar această consecuție nu este exactă, ci succesiunea este inversă<sup>409</sup>.

## 29

*< Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe falsa cauză >*

În respingerile care se sprijină pe adăugarea unei date noi<sup>410</sup>, trebuie să luăm seama dacă nu cumva, eliminînd adaosul, rezultă totuși concluzia imposibilă. Dacă așa este cazul, respondentul trebuie să releve aceasta și să precizeze că el a condat adaosul, nu pentru că îl credea adevărat, ci pentru că era util discuției, dar întrebătorul n-a știut să se servească de el.

## 30

*< Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe reunirea mai multor chestiuni în una singură >*

În respingerile care reunesc mai multe chestiuni în una singură, trebuie să le distingem pe acestea chiar de la început<sup>411</sup>. O chestiune este una dacă primește un singur

<sup>409</sup> Pentru al doilea caz de falsă consecvență, Aristotel reia argumentul lui Melisos folosit în cap. 5. De data aceasta îi dă o formulare mai potrivită. În cap. 5 este vorba de conversiunea propoziției, adică de posibilitatea de a face din predicat, subiect ; aci recurge la raportul dintre contrari. Dacă *A* urmează totdeauna lui *B*, se crede că și opusul lui *A* va urma totdeauna opusului lui *B*. Și aci consecvența are un sens unic.

<sup>410</sup> Adaosele sînt străine de discuție, dar au fost condate numai pentru a întreține discuția. În acest capitol, se soluționează pe scurt al șaselea sofism „dinafara limbajului” : *fallacia non causae pro causa*. „Falsa cauză”, introdusă într-o premisă pentru a arăta că concluzia este imposibilă poate fi eliminată și totuși concluzia rămîne imposibilă, deci concluzia nu depinde de acea cauză.

<sup>411</sup> Acest capitol cercetează ultimul sofism prezentat în cap. 5 : *fallacia plurium interrogationum ut unius*, adică întrunirea mai multor întrebări în una singură. Soluționarea va fi restabilirea pluralității prin distincțiile necesare.

răspuns ; de aceea nu trebuie să afirmăm și să negăm nici mai multe răspunsuri despre o singură chestiune, nici un singur răspuns despre mai multe chestiuni, ci un singur răspuns despre o singură chestiune. Dar, întocmai cum la omonime<sup>412</sup> la care un atribut aci aparține celor două sensuri ale cuvîntului, aci nu aparține nici unuia, un răspuns simplu la o întrebare care nu este simplă nu duce la o respingere, tot așa și în cazurile de chestiuni duble. Deci cînd mai multe atribute aparțin unui singur subiect sau cînd un singur atribut aparține mai multor subiecte, dacă se dă un răspuns simplu, nu se ridică nici o dificultate, deși s-a săvîrșit această greșeală. Dacă însă un atribut aparține unui subiect, dar nu aparține celuiilalt, sau dacă mai multe atribute aparțin mai multor subiecte, și dacă amîndouă uneori aparțin amîndurora, alteori nu aparțin, atunci trebuie să luăm bine seama<sup>413</sup>. De exemplu, să luăm următoarele argumente. Dacă un lucru este bun, iar celălalt este rău, atunci, dacă dăm un singur răspuns la amîndouă, vom fi siliți să spunem că este adevărat și că aceste lucruri sînt bune și că aceste lucruri sînt rele, cum și că ele nu sînt nici bune, nici rele (căci cele două lucruri nu au aceste însușiri), așa încît același lucru este și bun și rău, sau nici bun, nici rău<sup>414</sup>. Mai departe, dacă orice lucru este identic cu sine<sup>415</sup> și se deosebește de toate cele-

<sup>412</sup> Adică la cuvintele care exprimă mai multe lucruri prin același cuvînt, adică la ceva asemănător cu sofismul cercetat acum pentru a fi soluționat. Fraza recunoaște la sfîrșit analogia dintre omonime și sofismele întrebărilor multiple întrunite în una singură.

<sup>413</sup> La omonime sau la cuvintele cu mai multe sensuri putem da un singur răspuns afirmativ sau negativ, dacă atributul unic aparținînd diferitelor sensuri este comun tuturor sensurilor, cum, de exemplu, *cocoș*, ca obiect material, se potrivește pentru masculul găinii, pentru un soi de pește marin, pentru ciocănelul puștii, sau, dimpotrivă, nu este comun nici unuia din sensuri. Tot așa și la chestiunile multiple întrunite în una singură, răspunsul poate fi unic, pozitiv sau negativ, dacă ceea ce răspundem se potrivește pentru toate întrebările sau nu se potrivește nici uneia. Dimpotrivă, dacă atributul sau răspunsul unic nu se potrivește tuturor întrebărilor sau dacă se potrivește unora, dar altora nu se potrivește, riscăm să fim respinși sofistic. În situația aceasta trebuie să luăm bine seama să nu dăm un singur răspuns la mai multe întrebări.

<sup>414</sup> Dacă lucrurile (deci și întrebările) sînt diferite, atributul (respectiv răspunsul) unic va duce la respingeri sofistice : lucrurile sînt și bune și rele, sau nu sînt nici bune, nici rele.

<sup>415</sup> În text = αὐτὸ αὐτῷ ταῦτον.

lalte, atunci <dînd un singur răspuns la o chestiune dublă> vom fi nevoiți să spunem că mai multe lucruri sînt aceleași nu cu altele, ci cu ele însele, și că sînt diferite de ele însele, deci că aceleași lucruri sînt totodată aceleași cu ele însele și diferite de ele însele<sup>416</sup>. De asemenea, dacă ceea ce este bun devine rău și ceea ce este rău devine bun, atunci amîndouă trebuie să devină două. Iar din două lucruri inegale, fiecare din ele este egal cu sine, așa încît aceleași lucruri sînt egale și inegale cu ele însele<sup>417</sup>.

Aceste respingeri pot să cadă și în sfera altor soluții, căci expresiile „două lucruri” și „toate lucrurile” au mai multe sensuri<sup>418</sup> și de aci rezultă că numai numele, nu lucrul însuși, este afirmat și negat, ceea ce nu înseamnă o respingere. Este evident însă că, dacă mai multe chestiuni nu sînt reunite în una singură, iar dacă respondentul a afirmat sau a negat un singur atribut despre un singur subiect, nu poate rezulta vreo absurditate<sup>419</sup>.

### 31

#### *<Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe vorbărie>*

În ce privește argumentele sofistice, care duc la repetarea de mai multe ori a aceluiași lucru<sup>420</sup>, se înțelege de la sine că nu trebuie să recunoaștem că termenii ce exprimă o relație au un sens luați separat și în ei înșiși; de exemplu,

<sup>416</sup> Sofismul constă în a trece „deosebit de toate celelalte” la însuși obiectul dat, așa încît el ajunge să fie identic cu sine însuși și deosebit de sine însuși.

<sup>417</sup> În această frază se vorbește de „egal” (ἰσοϛ), în fraza de mai sus de „identic” (ταὐτόν).

<sup>418</sup> Aceste respingeri sofistice, dacă au mai multe defecte, pot fi soluționate în mai multe feluri. Astfel, „două” și „toate” lucrurile pot fi luate sau colectiv, și atunci pot primi un singur răspuns, fiindcă și întrebarea este una, sau distributiv, și atunci răspunsurile vor fi diferite. Numele poate fi comun, dar nu și lucrurile sau sensurile.

<sup>419</sup> Dacă precizez că un lucru este identic cu sine însuși și în același timp este deosebit, nu de sine însuși, ci de altul, nu spun o absurditate și deci nu risc să fiu respins sofistic.

<sup>420</sup> Pînă acum, Aristotel a cercetat primul scop urmărit de sofistică = a respinge teza respondentului (vezi cap. 3). Acum trece la cel din urmă scop, al cincilea: a face pe respondent să alunece în vorbărie, adică să se repete inutil, să comită o tautologie. De scopurile doi și trei, adică de înducerea respondentului în falsitate și în paradox (absurditate) nu mai

„dublu” nu înseamnă nimic în afara expresiei „dublul jumătății”, căci numai în aparență unul este cuprins în celălalt<sup>421</sup>. Astfel, „zece” se află în „zece mai puțin unul”, iar „a face” este în „a nu face”; și, în genere, în negație își găsește expresie afirmația<sup>422</sup>. Cu toate acestea, susținând propoziția „acest lucru nu este alb”, nu spunem că „el este alb”. Dar cuvântul „dublu” nu exprimă poate nimic și nici „jumătatea”, și dacă fiecare exprimă ceva, nu are însă același sens, cum are împreună cu altul<sup>423</sup>. Tot așa, „știința”, luată în una din speciile sale (de exemplu, „știința medicală”), nu are același sens ca știința în genere, căci în sens general înseamnă „știința a tot ce poate fi cunoscut”<sup>424</sup>. La predicatul care sînt explicate prin raportare la subiectele lor, de asemenea trebuie să spunem că ele nu au același sens cînd sînt luate în sine și în legătură cu subiectul lor<sup>425</sup>. Tot așa, „concau”<sup>426</sup>, în sensul general este același pentru „nas cîrn” și pentru

vorbește, poate fiindcă autorul socotește că a tratat aceste două scopuri suficient în cap. 12. În schimb, în cap. următor (32) va cerceta al patrulea scop: a face pe respondent să comită solecisme, greșeli de limbaj. Tragem la cap. 13 unde se vorbește de sofismele ce urmăresc repetarea inutilă a cuvintelor. Aceste sofisme nu mai urmăresc o respingere, ci șicanarea respondentului, ceea ce, în definitiv, este tot un procedeu de respingere sofistică.

<sup>421</sup> Spunînd „dublul jumătății” nu spunem mai mult decît „dublu”. Al doilea, „jumătate”, se cuprinde în primul, „dublul”, numai în aparență. Trebuie să exprimăm explicit: „dublul jumătății”.

<sup>422</sup> Prima parte a frazei: „zece” se cuprinde în „zece mai puțin unul” nu spune nimic interesant pentru tautologie, în schimb partea finală este interesantă: negația se cuprinde în afirmație, ceea ce nu înseamnă că negația este totodată afirmația. Sofistul profită de împrejurarea că contradicția (negația) se exprimă prin adăugarea lui „nu” la o afirmație pentru a face pe respondent să se repete.

<sup>423</sup> Cuvîntul „dublu” fiind o relație nu exprimă nimic precis, dacă este privit izolat, și tot așa cuvîntul „jumătate”, cu sensul său deosebit de cel precedent. Numai unite în „dublul jumătății”, exprimă relația, adică raportul între doi termeni.

<sup>424</sup> Pentru Aristotel, „știința” este un termen de relație care cuprinde în sine raportarea la un obiect determinat sau la un obiect în genere, adică la tot ce poate fi cunoscut.

<sup>425</sup> Predicatul este de asemenea un termen relativ care are sens numai dacă este raportat la un subiect. Altmînteri, privit în sine, în afara relației predicative, poate avea un alt sens.

<sup>426</sup> Termenul grec κοίλοσ înseamnă gol, găunos, scobit care se poate aplica și la „nasul cîrn”, ca și la „picioarele arcuite” în interior. La „nasul cîrn” și la „picioarele arcuite”, se cuprinde, ca subînțeles, termenul

182 a „picior arcuit”, dar în legătură cu alte cuvinte, el poate prea bine să primească și alte sensuri, așa încît el are un sens aplicat la „nas” și un altul aplicat la „picior”. În adevăr, este totuna dacă spun „nas cîrn” sau „nas concav”. Cu toate acestea nu trebuie să admitem cuvîntul în cazul direct<sup>427</sup>, ceea ce ar fi fals. Căci „cîrn” nu este „nas concav”, ci este o modificare a nasului, așa încît nu este nici o absurditate a spune că nasul cîrn este un nas care posedă concavitatea nasului.

## 32

*<Soluția respingerilor sofistice produse de solecisme>*

În ce privește solecismele, am arătat mai sus<sup>428</sup> cum ele par să se producă; cît despre soluționarea lor, se va vedea din cercetarea argumentelor sofistice. Exemple de solecisme găsim în următoarele argumente: „ceea ce spui ca adevărat este oare cu adevărat acest lucru?”. — Da. — „Ei bine, tu spui că ceva este un bolovan, deci acel ceva este bolovan”. Dar a spune „bolovan” înseamnă a întrebuința acuzativul în loc de nominativ, și „acesta” (τοῦτον, neutru) în loc de „acesta” (τοῦτο)<sup>429</sup>. Dacă, prin urmare, se pune întrebarea: „oare *pe acela* pe care îl numești cu

de „concav”, găunos, dar acesta are și alte sensuri, după termenul cu care este asociat. A defini „nasul cîrn” ca „nas concav” înseamnă a face tautologie, a repeta inutil termenul de concav.

<sup>427</sup> Cazul direct este cazul nominativ, adică nu „nas concav”, ci genitivul aplicat la nas: „concavitatea nasului”. „Cîrn” (concav) este o modificare a formei nasului.

<sup>428</sup> În cap. 14, în care se tratează al patrulea scop al sofisticii, producerea de solecisme.

<sup>429</sup> Solecismul este inventat de sofist pentru a compromite răspunsul corect al respondentului. Solecismul va fi justificat de sofist prin acceptarea de către respondent a primei întrebări: „ceea ce spui ca adevărat este oare cu adevărat acest lucru?”. În prima parte a întrebării se întrebuințează acuzativul („ceea ce”), iar în partea a doua se păstrează acuzativul, deși ar trebui să fie nominativul, fiind legat de verbul „este”. Termenul întrebuințat e substantivul masculin λίθος = bolovan (absolut corect ar trebui tradus prin „piatra”, dar piatra este de genul feminin). Acest joc de cuvinte, posibil în limba greacă, este intraductibil în limba noastră, care nu distinge între acuzativ (λίθου) și nominativ (λίθος), afară numai dacă nu adăugăm prepoziția „pe” („pe acela”) care diferențiază acuzativul de nominativ.

adevărat este el *acesta*?", se pare că nu se vorbește corect, după cum nici atunci când se pune întrebarea: „oare aceea pe care o spui este aceasta?". Dacă vorbim în acest fel despre lemn și despre orice lucru care nu este nici masculin, nici feminin, diferența nu se vede<sup>430</sup>. De aceea nu se produce nici un solecism, dacă punem întrebarea: „oare ceea ce spui nu este acest lucru?". — Da. — „Tu spui că este un lemn, deci este un lemn". Dar „pietroi" și „acesta" sînt denumiri masculine. Dacă acum punem întrebarea: „oare *acesta* poate fi *aceasta*?" și apoi: „cum, acesta nu este oare Coriscos?", și pe urmă se mai adaugă: „deci acesta este aceasta", nu s-a conchis un solecism, chiar și atunci când Coriscos înseamnă *aceasta*, cîtă vreme respondentul n-a concedat, dar aceasta trebuie să constituie o nouă întrebare<sup>431</sup>. Cîtă vreme această aserțiune nu este nici adevărată, nici concedată, sofistul nu a dovedit nimic nici în ce privește lucrul ca atare, nici față de respondent<sup>432</sup>. Tot așa, în exemplul de mai sus, trebuie să fim înțeleși că „acesta" înseamnă „bolovan". Dacă acest lucru nu este nici adevărat, nici concedat, nu trebuie să tragem concluzia. Ceea ce produce aici iluzia solecismului este faptul că, deși cazul numelui este deosebit, el pare a fi același<sup>433</sup>.

Mai departe: „spunem oare cu adevărat că aceasta (αῤῥη) este tocmai aceasta (αὐτήν)?" — Da. — „Dar tu spui că este o pavăză, deci ea este o pavăză". Totuși nu este nevoie să fie așa, fiindcă „aceasta" (αῤῥη) nu în-

<sup>430</sup> Termenul grec ξύλον (lemn) este neutru, iar în grecește, nominativul și acuzativul la neutre sînt identice.

<sup>431</sup> Solecismul acesta este inventat de sofist, căci trebuia să se spună de la început că numele propriu de Coriscos desemnează o femeie, nu un bărbat, cum se obișnuiește. Cîtă vreme respondentul nu a concedat că prin numele de Coriscos se înțelege o persoană feminină, nu se poate vorbi de solecism.

<sup>432</sup> Dacă nu este adevărat că Coriscos este o femeie și dacă nu s-a recunoscut această identitate, nu s-a comis un solecism nici față de lucru, nici față de respondent.

<sup>433</sup> Se produce iluzia solecismului dacă nu s-a concedat că în toate genurile se întîmplă, ca în genul neutru, ca acuzativul și nominativul să fie desemnate la fel. În cazul bolovanului este solecism dacă acuzativul λίθον este admis de către respondent ca fiind în cazul nominativ (ὄστος), nu în acuzativ (τοῦτον). Deși cazul este deosebit, el pare că este același, adică nominativ.

seamnă „pe pavăză”, ci „pavăza”, pe cînd „pe pavăză” se referă la „aceasta” (ταύτην)<sup>434</sup>. De asemenea nu se poate spune: „ceea ce denumești *acesta* (τοῦτον) este *acesta* (οὗτος); pe acesta îl denumești Cleon, deci acesta este Cleon”. Dar acesta (οὗτος) nu este Cleon. Căci, la drept vorbind, se spune: „acesta (τοῦτον) pe care îl denumești este acesta (οὗτος), nu pe acesta (τοῦτον)”. În adevăr, chestiunea pusă așa nu este corectă în grecește. Mai departe: „cunoști tu pe acesta?”. — Da. — „Dar acesta este bolovanul, deci tu cunoști bolovanul”. În realitate, termenul „acesta” nu are același sens în întrebarea: „cunoști tu pe acesta?”, și în răspunsul: „acesta este un bolovan”. În prima propoziție el este la acuzativ (τοῦτον), în a doua propoziție el este la nominativ (οὗτος)<sup>435</sup>.

„Cunoști tu pe acela (τοῦτον) a cărui cunoștință o ai?”. Da. — „Dar tu ai cunoștința bolovanului (τον λίθος), deci tu cunoști „al bolovanului” (λίθου). La drept vorbind, pe de o parte se zice: „a bolovanului”, pe de altă parte: „pe acest bolovan”. Ceea ce s-a admis este următorul lucru: „tu cunoști pe *acesta*, nu *al cui* tu ai cunoștință; prin urmare, nu cunoști *al bolovanului*, ci *bolovanul*”<sup>436</sup>.

Se vede deci că astfel de argumente nu dovedesc un solecism, ci au numai aparența că dovedesc; de asemenea, se vede din cele spuse de unde vine aparența, și cum să o combatem<sup>437</sup>.

<sup>434</sup> Și acest solecism rezultă din confundarea, fie la nume („pavăză”), fie la pronume („aceasta”), a nominativului și acuzativului. „Aceasta este aceasta” implică întrebuițarea pronumelui la nominativ (αὐτή) și la acuzativ (αὐτήν).

<sup>435</sup> În toate aceste exemple de pretinse solecisme, se întilnește aceeași confuzie dintre acuzativ și nominativ, care nu este posibilă totdeauna într-o grecească corectă. Sofistul strecoară în întrebare forma neutră, care este aceeași la acuzativ și la nominativ, pentru a produce iluzia solecismului.

<sup>436</sup> În acest solecism confuzia este între cazul genitiv și cazul acuzativ. Este confuzia dintre a cunoaște ceva (acuzativ) și a avea cunoașterea a ceva (genitiv). Cunoașterea este și pentru Aristotel un termen relativ care este exprimat printr-un genitiv („cunoașterea a ceva”). În acest pasaj s-a acordat și forma exprimată prin acuzativ: „a avea cunoașterea” (ἐπιστήμην εἶχειν) alături de „cunoașterea a ceva” (ἐπίστασθαι, sau ἐπιστασθαι).

<sup>437</sup> Aceste solecisme erau și pentru greci iluzorii, ieftine. Solecismele reale vădesc o incultură gramaticală, ca, de exemplu, „cărțile care le-am citit”, „oamenii care i-am văzut”, „instrumentul care m-am servit” etc.



## 33

*< Unele sofisme se rezolvă greu, altele se rezolvă ușor >*

Trebuie să observăm că printre toate aceste argumente sofistice, la unele este mai ușor, la altele mai greu de recunoscut pentru ce și în ce punct ele înșală pe auditor, deși, adeseori, unele argumente se confundă cu celelalte<sup>438</sup>. În adevăr, trebuie să spunem că un argument este identic cu altul dacă amîndouă se sprijină pe același punct de vedere, iar unul și același argument pare unora că se sprijină pe limbaj, iar altora — pe accident, altora — pe alt punct de vedere, fiindcă, ori de cîte ori se produce o schimbare în alcătuirea lui, un argument nu mai este tot așa de clar ca mai înainte<sup>439</sup>.

În vreme ce în paralogismele sprijinite pe omonime<sup>440</sup>, care par să fie cele mai elementare, unele sînt evidente pentru omul cel mai simplu (căci argumentele vrednice de rîs se sprijină aproape toate pe limbaj, așa, de exemplu, „un om ducea un car pe scară”<sup>441</sup>, sau : „cum te duci?” — „cu vîntrelele”<sup>442</sup>, sau : „care din cele două vaci va făta mai înainte?” — „Nici una, dar amîndouă vor făta pe dinainte”<sup>443</sup>; sau „este boreul curat?” — „De loc, căci a ucis pe cerșetor

<sup>438</sup> Capitolul penultim este o întregire a capitolelor precedente referitoare la soluționarea sofismelor. Se arată aci că greutatea de a soluționa sofismele nu este aceeași în toate cazurile. Din nefericire, exemplele lui Aristotel ridică uneori greutăți aproape de neînving în ce privește înțelegerea sensului.

<sup>439</sup> Soluționarea este ușurată dacă izbutim să găsim clasa de sofisme căreia îi aparține un anumit sofism. Este el în limbaj sau în afară de limbaj, și căreia din speciile fiecăruia din cele două genuri de sofisme? Soluționarea este mai grea dacă un sofism, prin oarecare modificări de exprimare, nu se mai încadrează clar, ci pare să aparțină la două sau la mai multe specii.

<sup>440</sup> Adică pe ambiguitatea cuvintelor. Urmează o frază lungă, pe care unii traducători o fragmentează. Noi i-am păstrat, pe cît posibil, structura din textul grec.

<sup>441</sup> Exemplul apărea obscur și comentatorilor antici. Ambiguitatea pare că se referă la termenul car (δίφρον) care înseamnă și scaun sau „șezătorul”, — care pare a contrazice actul de a fi purtat și încă pe o scară.

<sup>442</sup> Ambiguitatea, de data aceasta, este mai ușor de descoperit : verbul στέλλειν înseamnă și a se duce, a pleca, și a întinde vîntrelele corăbiei.

<sup>443</sup> Cuvîntul ambiguu (omonim) este aici ἐμπροσθεν care înseamnă și timpul („mai înainte”), și locul („pe dinainte”).

și pe negustor<sup>444</sup>; sau: „este oare Evarchos?” — „Nu, este Apolonide<sup>445</sup>, și tot așa despre toate celelalte jocuri de cuvinte).

Dimpotrivă, alte paralogisme nu pot fi descoperite de omul cel mai experimentat (o confirmare a acestui fapt este că, adeseori, se discută asupra cuvintelor, de exemplu, dacă ființa și unul au același sens în toate cazurile, sau au sensuri diferite; în adevăr, pentru unii filozofi ființa și unul au același sens, iar pentru alții, argumentul lui Zenon și Parmenide se rezolvă pretinzând că unul și ființa au mai multe sensuri)<sup>446</sup>. Tot așa se înfățișează paralogismele accidentului, precum și ale fiecăruia din celelalte: unele vor fi mai ușor de recunoscut, iar altele — mai greu. Și nu este deopotrivă de ușor a descoperi cărei clase îi aparține un argument și dacă este sau nu o adevărată respingere.

Argumentarea subtilă este cea care pune în încurcătură mai mult, căci ea este cea mai tulburătoare. Punerea în încurcătură este de două feluri: în raționamentele care conchid regulat, nu știm care din întrebări<sup>447</sup> trebuie să fie contestată; în raționamentele eristice nu se știe cum are să consimtă cineva la teza propusă<sup>448</sup>. De aceea, în raționamentele care conchid regulat, căutarea răspunsului este cu atât mai anevoioasă cu cât raționamentul este mai subtil<sup>449</sup>. Dar silogismul cel mai subtil este acel care, pe baza unor premise foarte probabile, respinge concluzia cea mai pro-

<sup>444</sup> Omonimia e produsă, în acest exemplu, de termenul καθάρως, care înseamnă și curat, pur și nevinovat. Boreul este vîntul de nord rece care poate ucide pe cerșetor și pe negustorul fără adăpost, deși el este un vînt curat, igienic. El este curat, dar nu este nevinovat.

<sup>445</sup> Exemplul este un joc de cuvinte. Evarchos și Apolonide sînt și nume proprii și caracterizări de oameni. Evarchos înseamnă a conduce (ἄρχων) bine (εὖ) afacerile, Apolonide înseamnă a pierde în afaceri (ἀπολλύναι).

<sup>446</sup> Pentru Aristotel, celebrele argumente eleate referitoare la unitatea și imobilitatea ființei sînt simple sofisme. O respingere mai adîncită a lor se găsește în *Fizica* I, 2—3, avînd ca argument principal că „ființă” și „unul” sînt termeni ambigui.

<sup>447</sup> Întrebări = premise.

<sup>448</sup> Aristotel distinge aci două forme de raționament sofistice: unele corecte formal, dar false în materia (în conținutul) lor, și altele numite eristice, care nu sînt propriu-zis raționamente, fiindcă nu dau o concluzie regulată. Înainte el confunda raționamentele sofistice și eristice.

<sup>449</sup> În pasajul ce urmează se iau în cercetare raționamentele care conchid corect, dar sînt material false. Aceste raționamente subtile sînt cele

tabilă. Căci, argumentarea unică, dacă contradicția este transpusă, va face ca toate silogisme să aibă același caracter. În adevăr, totdeauna, pe baza unor premise probabile, putem respinge sau stabili o concluzie deopotrivă de probabilă, și astfel cu necesitate sîntem puși în încurcătură<sup>450</sup>. Un astfel de argument este cel mai subtil, adică este un argument care are o concluzie egală cu premisele formulate ca întrebări<sup>451</sup>. În al doilea grad de subtilitate stă argumentul în care toate premisele sînt egal de probabile. În acest

mai greu de rezolvat. Pasajul este dificil și, dacă este tradus ad litteram nu poate fi înțeles. Subtilitatea constă în derivarea unei concluzii neprobabile din două premise probabile.

<sup>450</sup> Să precizăm în ce chip subtilitatea sofistică poate pune în încurcătură chiar un respondent atent. Iată cum se desfășoară argumentarea sofistică. Cel ce trebuie să răspundă a formulat o teză probabilă. Întrebătorul, adică sofistul, formulează și el două premise, care nu sînt mai puțin probabile, din care însă, printr-un raționament formal just, se ajunge la o concluzie care respinge teza și o face neprobabilă. Cel ce a răspuns trebuie acum să rezolve acest raționament subtil. Cu toate străduințele sale, el va aluneca în același sofism, adică va ajunge tot la concluzii neprobabile scoase din premise probabile. Procedul, de care dispune cel ce a răspuns, este *transpunerea* propozițiilor într-un silogism, adică conversiunea raționamentului (*Analitica primă* II, 8—10 și *Toxica* VIII, 14) care constă în procedul următor: se ia ca o premisă contradictoria concluziei primului silogism, deci se consideră noua premisă ca tot așa de probabilă, ca și cea veche netranspusă. Se adaugă a doua premisă din cele două probabile ale primului silogism și se ajunge la o concluzie care respinge ca neprobabilă a doua premisă. Și astfel, din alte două premise probabile rezultă o altă concluzie neprobabilă. Se procedează tot așa cu al doilea raționament: concluzia celui de-al doilea raționament este transpusă în formă contradictorie într-un al treilea raționament, fiind și ea considerată ca probabilă, și astfel se ajunge la o altă concluzie neprobabilă scoasă din premise probabile (vezi exemplul mai jos). Soluția cea bună este cercetarea adevărului material al ambelor premise sau cel puțin a uneia din ele. Altminteri, deoarece concluzia negată este considerată tot așa de probabilă ca și premisele inițiale, concluzia va fi totdeauna egal de neprobabilă.

<sup>451</sup> J. Tricot, după comentatorul Pacius, exemplifică astfel raționamentul subtil, fals-material, dar corect-formal. Respondentul a formulat teza probabilă: Medeea nu-și iubea copiii. Sofistul construiește următorul silogism:

I. Toate mamele își iubesc copiii (premisă foarte probabilă).

Medeea era mamă (premisă foarte probabilă).

Deci: Medeea își iubea copiii (concluzie tot așa de probabilă ca și teza pe care o respinge).

Cel ce va încerca să respingă concluzia va construi un al doilea silogism, în care contradictoria concluziei devine o premisă a noului silogism; alături

caz, sîntem puși într-o egală încurcătură, căci nu știm care din cele două premise cerute trebuie să fie respinsă. Dificultatea ce apare aici este : trebuie să respingem una din premise, dar nu știm care<sup>452</sup>.

Dintre argumentele eristice<sup>453</sup>, cel mai subtil este acela la care, întîi, nu se știe sigur dacă este sau nu este un raționament regulat și dacă soluționarea se sprijină pe o premisă falsă sau pe o deosebire de făcut<sup>454</sup>. Al doilea în subtilitate dintre celelalte argumente este acela la care, ce e drept, vedem bine că soluția lui se sprijină pe o distincție și pe o respingere, dar la care nu se vede care din premise trebuie să fie soluționată prin deosebire și respingere și nici măcar nu se vede bine dacă eroarea rezidă în concluzie sau în una din premise<sup>455</sup>.

de una din vechile premise, concluzia va fi respingerea celeilalte premise :

II. Toate mamele își iubesc copiii (premisă foarte probabilă).

*Medeea nu-și iubea copiii* (premisă foarte probabilă, de acord cu teza inițială).

Deci : Medeea nu era mamă (concluzie foarte probabilă, care însă respinge o premisă a primului raționament).

III. Medeea nu-și iubea copiii (premisă foarte probabilă, de acord cu teza).

*Medeea era mamă* (premisă foarte probabilă).

Deci : unele mame nu-și iubesc copiii (concluzie tot așa de probabilă ca și premisa majoră a primelor două silogisme : „toate mamele își iubesc copiii”).

<sup>452</sup> Al doilea caz de subtilitate care încurcă pe cel mai abil dialectician stă în gradul de probabilitate al celor două premise. În primul caz, amîndouă premisele sînt probabile, dar nu în același grad sau deopotrivă de probabile. În al doilea caz, cele două premise sînt egal de probabile, așa încît nu știm care din cele două premise urmează să fie respinsă.

<sup>453</sup> Argumente eristice sînt raționamentele care par a fi raționamente, dar nu sînt în realitate, fiindcă nu respectă o regulă a silogismului.

<sup>454</sup> Este subtil argumentul eristic cînd nu știm sigur dacă falsitatea lui stă în falsitatea materială a premiselor, ca în grupa de mai sus, sau în falsitatea formală, de exemplu, dacă nu s-a făcut distincția necesară, și de aceea termenul mediu are două înțelesuri, ceea ce face ca silogismul să aibă patru termeni.

<sup>455</sup> A doua specie de argumente eristice subtile are caracteristica următoare : știm sigur că ele sînt soluționate printr-o distincție (*διαίρεσις*) sau printr-o răsturnare sau negație (*ἀναίρεσις*). Aristotel se servește și de data aceasta de acești termeni corelativi. Distincția (diviziunea) este o respingere indirectă, obținută printr-o deosebire în sensul expresiilor ; negația sau răsturnarea este o respingere directă, o distrugere a argumentului. Așadar știm sigur cum poate fi soluționată argumentarea sofistică, dar nu știm care din premise (întrebări) trebuie să fie soluționată așa și nici măcar dacă eroarea stă în concluzie sau în premise.

Uneori argumentul care nu duce la o concluzie este de-a dreptul neghiob, fiindcă premisele lui sînt prea lipsite de probabilitate sau prea false, dar alteori totuși argumentul nu face să fie acoperit cu dispreț. În adevăr, cînd este trecută cu vederea una din chestiunile despre care și prin care se constituie argumentul, atunci raționamentul, care nu a adăugat chestiunea și de aceea nu a ajuns la concluzia justă, este un raționament neghiob<sup>456</sup>. Dar cînd s-a trecut cu vederea ceva care ține de argumentare, nu este cazul de a acoperi cu dispreț. Căci argumentul este respectabil, dar întrebătorul n-a formulat bine chestiunile<sup>457</sup>.

Întocmai cum soluția unui argument sofistic poate fi găsită sau împotriva argumentului însuși, sau împotriva întrebătorului și a felului său de a întreba, sau împotriva nici unuia din acești doi factori<sup>458</sup>, tot așa putem formula o întrebare și trage o concluzie sau împotriva tezei, sau împotriva respondentului sau chiar împotriva timpului<sup>459</sup>, dacă soluția cere mai mult timp decît se poate acorda discuției actuale.

<sup>456</sup> Este neghiob, prostesc (εὐθρησ) argumentul care a lăsat deoparte chestiunea (premise) care se raportează la subiect și prin care se constituie argumentul. Un asemenea argument merită să fie disprețuit.

<sup>457</sup> Există și un alt argument eristic care nu merită să fie acoperit cu dispreț, ci trebuie să fie soluționat cu mijloacele obișnuite. Cel care întreabă, adică sofistul, pentru a ascunde erorile materiale ale premiselor (întrebărilor), a pus în întrebări mai mult decît era nevoie și astfel argumentarea pare a fi probabilă și de aceea a smuls aprobarea respondentului. Dar sofistul, cînd trebuie să tragă concluzia, elimină aceste adaose care nu sînt necesare concluziei, dar sînt necesare pentru a induce în eroare pe respondent, și de aceea este mai greu de descoperit falsitatea. Raționamentul, cu toate adaosele inițiale, este corect, deși fals în conținutul premiselor, fiindcă întrebările (premisele) au fost greșit formulate.

<sup>458</sup> Soluționarea unui argument se referă sau la argumentul însuși (*ad rem*), adică la conținutul, la materia argumentului sau la întrebător (*ad hominem*) și a felului de a întreba, adică la forma argumentului.

<sup>459</sup> În soluționarea unui argument există și un al treilea punct de vedere: timpul discuției. Numai întrebătorul, sofistul, are interesul să prelungească discuția fără rezultat dincolo de timpul acordat discuției. Vezi *Topica* VIII, 10, 161 a, unde se apreciază obiecția că timpul nu permite discutarea tezelor. Se va recurge la această obiecție numai dacă este necesar. Acesta este cazul dacă întrebătorul pune probleme pentru soluționarea cărora nu dispunem de timp.

## 34

<Rezumat al Respingerilor sofistice și al Topicii>

În expunerea de pînă acum am explicat de ajuns următoarele puncte: numărul și felurile de izvoare din care rezultă paralogisme în discuții<sup>460</sup>, care sînt mijloacele de a arăta că întrebătorul a săvîrșit o eroare și de a-l face să recurgă la paradoxe<sup>461</sup>, apoi prin ce materiale se produce solecismul<sup>462</sup>, cum și în ce ordine<sup>463</sup> să formulăm întrebările; mai departe, la ce folosesc toate aceste argumente<sup>464</sup>, iar în ce privește partea respondentului, regulile răspunsului în general<sup>465</sup> și cum să soluționăm argumentele și solecismul<sup>466</sup>. Ne mai rămîne să reamintim planul nostru de la început și să încheiem discuția noastră prin cîteva cuvinte asupra tratării noastre<sup>467</sup>.

Planul nostru a fost de a descoperi o capacitate de raționare<sup>468</sup> asupra unei teme propuse pornind de la premisele cele mai probabile. Căci aceasta este sarcina de căpetenie a dialecticii și a peirasticii. Deoarece însă mai cerem de la dialectică, dată fiind vecinătatea ei cu sofistica<sup>469</sup>, să conducă examinarea întrebătorului nu numai într-un chip

<sup>460</sup> Aristotel ucepe cu un rezumat al *Respingerilor sofistice*. Despre izvoarele sofismelor (paralogismelor) se ocupă cap. 1—11.

<sup>461</sup> În cap. 12 s-a tratat această problemă.

<sup>462</sup> Despre solecisme, în cap. 14. Se omite cap. 13 privitor la repetarea inutilă a unui termen. În unele versiuni, în loc de „solecism”, se propune „silogism”, ceea ce este greu de admis în contextul dat.

<sup>463</sup> Ordinea întrebărilor și procedeele de a întreba sînt tema cap. 15.

<sup>464</sup> O temă cuprinsă în cap. 16.

<sup>465</sup> Aristotel s-a ocupat nu numai de întrebare și de întrebător, adică de sofist, ci și de respondent și de cum trebuie acesta să facă față sofistului. Există și o artă de a răspunde și de a apăra propria teză.

<sup>466</sup> Soluționarea sofismelor cuprinde jumătate din opera de față (cap. 16—33).

<sup>467</sup> Acest capitol aruncă o privire asupra *Topicii* și chiar asupra *Organonului*.

<sup>468</sup> În text: δύνάμις συλλογιστικῆ, expresie care sub altă formă verbală se întilnește în prima propoziție a *Topicii*, a cărei temă este silogismul probabil, nu apodictic, un silogism al dialecticii (al artei de a discuta) și al peirasticii (al artei de a examina critic).

<sup>469</sup> *Respingerile sofistice* sînt o anexă a *Topicii*. Vecinătatea sofisticii și dialecticii este primejdioasă mai mult pentru sofistcă, fiindcă dialectica prin examenul său critic are toate mijloacele pentru a rezolva sofisme. Această sarcină a dialecticii este subliniată în partea finală a frazei.

pur dialectic, ci și cu o aparență de știință, din aceste motive ne-am propus în acest tratat nu numai scopul de a ne face capabili să conducem discuția ca întrebător, ci încă și scopul atunci cînd în discuție răspundem, să apărăm teza noastră prin argumente cît mai probabile. Am explicat mai înainte din ce cauză procedăm așa. Din aceeași cauză Socrate întreba și nu răspundea, căci el obișnuia să spună că nu știe ce răspuns să dea<sup>470</sup>.

Am explicat în cărțile de mai înainte<sup>471</sup> în cîte probleme și prin ce locuri comune ne vom realiza scopul, precum și din ce izvoare vom dobîndi material din belșug pentru argumentele noastre<sup>472</sup>. Mai departe, am formulat regulile de a pune întrebări și ordinea punerii întrebărilor, de asemenea, cum să răspundem și cum să rezolvăm raționamentele întrebătorului<sup>473</sup>. Am explicat și tot ceea ce face parte din teoria dialecticii<sup>474</sup>. În afară de aceasta, cum am observat mai sus, am cercetat amănunțit paralogisme<sup>475</sup>.

Este vădit acum că ne-am îndeplinit planul nostru în chip satisfăcător. De asemenea, trebuie să ne dăm seama de felul cum s-a dezvoltat tratatul nostru<sup>476</sup>. Din toate descoperirile, unele, transmise de alții care s-au trudit să le facă, au fost dezvoltate de urmașii care le-au primit; altele însă, fiind descoperiri originale, de obicei au crescut la început mai puțin, dar această creștere a fost mai prețioasă decît dezvoltarea de mai tîrziu. Căci, cum se spune, începutul este poate lucrul cel mai important și de aceea

<sup>470</sup> Superioritatea dialecticii lui Aristotel asupra celei a lui Socrate este clar formulată. Socrate știa să întrebe, ca și sofistul, dar se abținea de a răspunde, pretextînd că nu știe ce să răspundă, că deci este ignorant. Aristotel ține să îndrumeze pe respondent pentru a-și apăra teza sa; el face operă de știință chiar și în dialectică.

<sup>471</sup> În cărțile *Topicii*.

<sup>472</sup> Problemele sînt cei patru predicabili: definiția, propriul, genul și accidentul. Fiecare din predicabili dispune de mai multe locuri comune (*Topica* II—VII).

<sup>473</sup> Toate aceste chestiuni au fost tratate în ultima carte a *Topicii*: VIII, 1—3 despre întrebare, 4 și urm. despre răspuns.

<sup>474</sup> *Topica* VIII, 14 despre exercițiul dialectic.

<sup>475</sup> Tema *Respingerilor sofistice*, cum am relevat la începutul acestui capitol.

<sup>476</sup> *Tratatul este Topica* (Dialectica). Aristotel se declară mulțumit că cercetarea ce și-a impus-o în acest domeniu a fost dusă la bun sfîrșit. Mai jos el va vorbi de greutățile învinse în alcătuirea întregului *Organon*.

cel mai greu<sup>477</sup>. În adevăr, cu cât descoperirea are o capacitate de dezvoltare mai mare, cu atât mai mică este sfera ei actuală și de aceea mai greu de constatat. Dar, o dată făcut începutul, cu atât mai ușor primește adaose și dezvoltări. Este tocmai ceea ce s-a întâmplat cu retorica și aproape cu toate celelalte arte. Acei care au dat la lumină principiile au mers înainte prea puțin, dar acei care, astăzi, se bucură de mare reputație, moștenind o învățătură de la mulți înaintași, care au făcut-o să crească treptat, au ridicat-o pînă la treapta pe care o vedem acum<sup>478</sup>. Tisias, după inițiatori, apoi Trasimah după Tisias, iar după el Teodoros și atîția alții au dezvoltat părți ale retoricii, așa încît nu este nici o mirare că această artă a ajuns la proporții atît de mari<sup>479</sup>.

Dimpotrivă, în ce privește acest tratat, pînă acum nu a existat o parte elaborată, iar alta rămasă neelaborată, ci nu a existat absolut nimic înainte<sup>480</sup>. Căci învățămîntul despre argumentele eristice predat de profesori plătiți se asemena cu arta lui Gorgias<sup>481</sup>. Ei propuneau să se învețe

<sup>477</sup> Aristotel caracterizează mersul lucrării sale. „Începutul este greu”, este o zicătoare pe care Aristotel o repetă și în altă parte sub o formulă variată, poate curentă atunci: „începutul este jumătate din întreg”. Goethe a repetat și el „*aller Anfang ist schwer*”.

<sup>478</sup> Aristotel vorbește, deocamdată, de retorică, de care el s-a ocupat, de asemenea, în strînsă legătură cu *Topica*. În retorică el a avut predecesori care, pornind de la începuturi limitate, dar importante, fiindcă începuturile statornicesc principiile, au dezvoltat această disciplină, cultivată îndeosebi la greci. Aristotel se recunoaște debitor înaintașilor în acest domeniu.

<sup>479</sup> Nume care au marcat dezvoltarea *retoricii*: printre inițiatori sînt Tisias din Sicilia, Trasimah din Halcedon, în fine Teodoros, pe care îl pomenesc și în *Retorica* III, 11.

<sup>480</sup> Dacă în retorică a avut predecesori și modele, în *topică* (dialectică) Aristotel este deschizător de drum, el nu a avut nici un model. Firește, este vorba de constituirea unei doctrine sistematice, nu de o practică empirică a dialecticii împletită cu retorica. Aprecierea lui Aristotel este valabilă încă mai mult despre *Respingerile sofistice*, despre teoria sofismelor. Înainte de Aristotel a existat o *sofistică practică*, dar nu o teorie care să arate mecanismul sofismelor.

<sup>481</sup> Gorgias din Sicilia (483—375 î.e. n.) este unul dintre marii sofisti și retori. Aristotel ne informează asupra metodei acestui sofist de a preda retorica: memorizarea modelelor era practica obișnuită. Din aceste modele se scoteau cîteva reguli empirice, fără fundare teoretică, fără a constitui o „artă”, o adevărată știință aplicată.



pe de rost, unii, cuvîntări retorice, alții, cuvîntări cuprinzînd întrebări și răspunsuri, la care, după părerea lor, se reduceau argumentele interlocutorilor. De aceea învățătura primită de la ei era expeditivă, dar rudimentară, căci ei n-au predat teoria unei arte, ci numai rezultatele ei empirice, și totuși își închipuiau că aceasta este adevărata îndrumare. Ei procedau ca acel care, pretinzînd că este capabil de a învăța arta de a nu suferi la picioare din cauza încălțăminte, nu predă arta de a face încălțăminte, sau, cel puțin, arta care dă îndrumări asupra mijloacelor pentru atingerea acestui scop, ci pune la dispoziție o bogată colecție de tot felul de încălțăminte. În felul acesta, el satisfăcea trebuințele nemijlocite, dar nu predă o artă. În afară de acestea, dacă în retorică exista un material numeros și vechi, în silogistică nu exista mai înainte absolut nimic vrednic de citat; de aceea cercetările noastre ne-au luat mult timp și ne-au costat multă osteneală. Deci, dacă, în urma examinării amănunțite, vi se pare, ținînd seama de situația teoriei la început, că expunerea noastră poate sta alături de toate celelalte tratate științifice dezvoltate tradițional, vă rămîne vouă tuturor, adică tuturor celor care ați urmărit lecțiile mele, să fiți îngăduitori față de lipsurile cercetării și să arătați o vie mulțumire pentru toate descoperirile ei<sup>482</sup>.

---

<sup>482</sup> Acest ultim pasaj al *Respingerilor sofistice* poate fi considerat ca o apreciere făcută de însuși autorul, nu numai asupra greutăților învinse la redactarea *Topicii* cu anexa ei, ci și a marii osteneți ce și-a dat Aristotel pentru constituirea întregii logici, deci și a primei părți a acesteia: a *Silogisticii*, a *Analiticilor*. În modestia sa, mai mult convențională, autorul recunoaște lipsurile cercetării sale, lipsuri pe care posteritatea, pînă aproape în vremea noastră, nu le-a recunoscut. Dimpotrivă, s-a exagerat poate perfecția logicii aristotelice. Aristotel însuși, în această mărturisire finală, îndeamnă la continuarea operei sale.



## INDEXE TERMINOLOGIC AL ORGANONULUI

4

- ἀγαθόν — ceea ce e bine, ceea ce e bun (*Top.*, III, 1, 11 - a; VI, 6, 144 a); καλόν are adesea același înțeles (*Categ.*, 8, 9 a).
- ἄγνοια — ignoranța, are două sensuri: a) privația de cunoștință, de „știință”; b) eroare care e o cunoștință falsă (*Top.*, VI, 10, 148 a).
- ἀδιάφορος — nediferențiat (*Anal. sec.* II, 13, 97 b).
- ἀδιόριστος — nedeterminat, nedefinit (vezi și ἀόριστος); (*Anal. pr.*, I, 4, 26 b; *Anal. sec.* I, 2, 72 a).
- ἄδοξον — contrar părerii comune, neprobabil (*Top.*, VIII, 5, 159 b).
- ἄδολεσχία — vorbărie, repetarea fără rost a aceluiași cuvânt (*Resp. sof.* 173 a).
- ἄδύνατον — absurd, imposibil, demonstrație prin reducere la imposibil — διά τοῦ ἀδυνάτου (*De interpr.* 12, 21 a; *Anal. pr.* II, 14, 62 b).
- ἀεί — totdeauna, etern: fapte care se produc ἀεί in opoziție cu ceea ce se produce ὡς ἐπὶ τό πολὺ (vezi acest termen); αἰδιος = etern (*Anal. sec.* I, 8, 75 b).
- αἰρεσις — alegere; αἰρετόν, ὄτερον = cea dorită, in opoziție cu φευκτόν, ὄτερον = cea care trebuie lăsată să treacă, nedorită (*Anal. pr.* I, 30, 46 a).
- αἰσθησις — percepere; αἰσθάνεσθαι = a percepe, a simți; αἰσθητον = sensibilul, obiectul senzației (*Top.* II, 4, 111 a; 8, 114 a).
- αἰτεῖσθαι — a cere, a lua; ἐξ ἀρχῆς αἰτεῖσθαι = a face petitio principii (*Anal. pr.*, I, 24, 41 b; *Top.* VIII, 13, 162 b).
- αἰτία, αἰτιον — cauză, rațiune, motiv; adesea sinonim cu ἀρχή; αἰτιατόν = efect, cauzat; ἀναίτιον = ceea ce nu este cauză (*Anal. sec.*, II, 11, 94 b).
- αἰτημο — postulat (*Anal. sec.*, I, 2, 72 b; I, 10, 76 b).
- ἀχολουθεῖν — urmare, a fi consecința, a se supune, a corespunde la, a însoți, a fi corelativ la (*Anal. sec.*, II, 13, 97 a).

- ἄκρα** — termenii extremi; μείζον, πρῶτον ἄκρον = termenii **extrem** mare, majorul, termenul major; ἔλαττον, ἔσχατον ἄκρον = termenii **extrem** mic, minorul, termenul minor; μέσον = termenul mediu (*Anal. pr.* I, 4, 25 b)
- ἀλλοίωσις** — alterarea, schimbarea de calitate ale unui lucru (κατὰ ποιόν = a genului, κίνησις (vezi acest cuvânt) și se leagă cu μεταβολή: ἀλλοιοῦσθαι = a fi alterat (*Categ.*, 14, 15 a))
- ἄμα** — coexistență, simultanitate; în același timp cu, corelativitate (*Categ.*, 13, 14 b)
- ἄμαρτία** — eroare (*Top.*, II, 4, 111 a)
- ἄμερéc** — fără părți (*Categ.*, 6, 4 b)
- ἄμεσος** — care nu are termen mediu, care nu are termen comun, **ne-mijlocit** (*Anal. sec.*, I, 23, 84 b)
- ἀμφιβολία** — amfibolie, amfibologie, ambiguitatea de sens a frazei (*Top.*, VIII, 7, 160 a; *Resp. sof.*, 4, 165 b — 166 a; 6, 168 a; 19, 177 a; 20, 177 b)
- ἀνάγειν** — a reduce, a opera o reducere (de ex.: reducerea celorlalte figuri la figura D); ἀναγωγή = reducere (*Anal. pr.*, I, 5, 27 a)
- ἀνάγκη** — necesitatea; ἀναγκαῖον, sau ἐξ ἀνάγκης = necesar (*De interpr.*, 9, 18 a; 12, 21 a; *Anal. sec.*, I, 3, 72 b)
- ἀναλογία** — analogia; κατ' ἀνάλογον = prin analogie (*Anal. pr.*, I, 46, 51 b; *Resp. sof.*, 15, 174 a; 17, 176 a; 30, 181 a)
- ἀναλυτικῶς** — pe cale analitică, într-un mod pur demonstrativ; se opune **λογικῶς** = pe cale logică, adică într-un mod abstract și dialectic, care la rîndul său este opus unei teorii fizicῶς = pe cale fizică (*Anal. sec.*, I, 21, 82 b); ἀναλύειν = a reduce la cauze și condiții; ἀναλυσις = reducere, analiză; ἀναλυτικό = analitice (*Anal. pr.*, I, 1, 24 a)
- ἀνασκευάζειν** — a respinge, a distruge, opus cu κατασκευάζειν = a stabili, a confirma; ἀνασκευαστικῶς = negare prin respingere, opus cu κατασκευαστικῶς (*Anal. pr.*, I, 46, 52 a); vezi și ἔλεγχος)
- ἀντιδιηρημένα** — termeni simultani, coordonați; proveniți din aceeași diviziune, opuși unul altuia (*Categ.*, 13, 14 b)
- ἀντίθεσις** — specie de contradicție (vezi ἀντιφασίς), ἀντικείμεθα ἀντιφατικῶς = opoziție contradictorie distinctă de ἀντικείμεθα ἐναντίως = opoziția contrarelor (*De interpr.*, 6, 17 a); (vezi de asemenea și ἀντικείμενα)

- ἀντικείμενα** — opușii (postpredicamentele), propozițiile opuse, luați uneori în înțeles de contradictorii: specii de opuși: τὰ πρὸς τι = relativii. ἐναντία = contrariu, στέρησις = privația; ἀντίφασις = contradicția exprimată în afirmație și negație (*Categ.*, 10, 11 b, 12 a-b, 13 a-b; 11. 13 b și 14 a; *Resp. sof.*, 24, 179 a)
- ἀντικατηγορεῖσθαι** — schimbarea categoriei; a face din subiect predicat și din predicat subiect (de ex.: convertirea): (*Anal. pr.*, I, 2, 25 a).
- ἀντιστρέφειν** — a converti, a reciprocă; ἀντιστροφή = conversiune, reciprocare (acești termeni au sensuri multiple indicate în *Anal. pr.*, I, 2; II, 5, 57 b și II, 8, 59 b). Sens deosebit: probabil de simplă schimbare de termeni, de denumiri (*Top.*, II, 1, 109 a); alt sens: aplicabil, în chip egal, la două sarcini deosebite (*Top.*, II, 3, 110 a).
- ἀντίφασις** — contradicția, opoziția afirmației și negației (*De interpr.*, 6, 17 a); vezi ἀντικείμενα
- ἄνω (ἐπὶ τό)** — ridicarea spre universal, termenii universal, mai universalii, opus lui ἐπὶ τό κάτω (*Anal. pr.*, I, 27, 43 a; II, 17, 65 b).
- ἄνωνομος** — nenumit, nedefinit, ceea ce n-a primit nume (*Anal. pr.*, I, 5, 27 b).
- ἀξίωμα** — axiomă, uneori sinonim cu πρότασις (*Anal. sec.*, I, 2, 72 a; *Top.*, VIII, 1, 156 a; 3, 159 a).
- ἄοριστος** — nedeterminat, nedefinit; ἄοριστως = într-o modalitate indeterminată (*De interpr.*, 7, 17 a).
- ἀπαγωγή** — reduce; demonstrația apagogică; ἀπ. εἰς τό ἀδύνατον = reduce la absurd, la imposibil (*Anal. pr.*, I, 5, 27 a; II, 14, 62 b); abducție (*Anal. pr.*, II, 25, 69 a).
- ἀπαντᾶν** — a răspunde la, a face răspunzător de.
- ἄπατή** — eroare, *deceptio* (lat.); (*Anal. sec.*, I, 16, 79 b).
- ἄπειρον** — infinitul, nelimitatul; ἄπ. κατὰ τὴν διαιρέσιν = infinit prin diviziune sau infinit în potență, în opoziție cu infinit κατὰ τὴν πρόσθεσιν = infinit prin adăugare sau în act; λέγειν εἰς ἄπειρον = a proceda la infinit (*Anal. sec.*, II, 12, 95 b).
- ἄπλοος** — simplu, specia care nu se mai divide; τὰ ἀπλᾶ = naturile simple, necompuse, elementele, sinonimul lui τὰ ἀδιαίρετα sau τὰ ἀσύνθετα și în opoziție cu σύνθετα = naturi compuse; ἀπλῶς = „pur și simplu“, un tot desăvârșit, nedistins în el, absolut, fără a face distincție (*Categ.*, 5, 3 b; *De interpr.*, 1, 16 a; *Anal. sec.*, II, 13, 96 b; *Top.*, II, 1, 109 a; V, 2, 129 b; *Resp. sof.*, 6, 168 b; 25, 180 a).

- ἀπόδειξις — demonstrația, demonstrația apodictică, raționamentul științific în care convingerea este antrenată de la sine prin însăși aflarea „rațiunii de a fi” „cauzei”; ἀποδεικτικός = demonstrativ; ἀποδεικτική πρότασις = premise demonstrative, opus cu διαλεκτική πρότασις (*Anal. sec.*, I, 2, 71 b și urm.). Demonstrația în sensul dialecticii (*Top.*, I. 18. 108 b)
- ἀποδιδόναι — a-și da seama de a explica (*Categ.*, I. 11 a).
- ἀπόκρισις — răspuns; ἀποκρίνεσθαι = a răspunde; ὁ ἀποκρινόμενος = respondentul, acei care răspunde la o întrebare dialectică și apără o teză (opus cu ὁ ἐρωτῶν); (*Top.*, I. 10)
- ἀπορία, ἀπόρημα — aporie, aporema, greutate, dificultate, problemă în cercetare; διαπορεῖν = a pune o problemă; διαπορήσαι = cel care dezvoltă o problemă; εὐπορήσαι = cel care rezolvă o problemă (*Top.*, I. 2 101 a; VI. 6. 145 a; VIII. 11. 162 a).
- ἀπόφασις — negație (termen folosit de Aristote pentru denumirea udecății alături de κατάφασις; vezi de asemenea ἀπόφανσις): (*De interpr.*, 6. 17 a).
- ἀπόφανσις — vorbire declarativă, enunțiativă, discurs atributiv, judecată, propoziție în general, de la ἀποφαίνω = a face să apară, să fie cunoscut; cuprinde afirmația sau propoziția afirmativă: κατάφασις, și negația sau propoziția negativă: ἀπόφασις (*De interpr.*, 4. 16 b—17 a).
- ἀρετή — virtute (*Top.*, VII. 3. 153 b).
- ἀριθμός — număr; ἐν ἀριθμῷ = numeric, opus lui ἐν εἶδει sau λόγῳ = în mod specific (*Categ.*, 6. 4 b).
- ἀρχή — principiu, început, punct de plecare (exteror lucrului); ἀρχαί ἴδιαi, ἀρχαί οικτεῖαι = principii proprii, ἐξ ἀρχῆς = cel care este pus la început, sinonimu lui τὸ κείμενον (*Anal. pr.*, I, 24, 41 b); ἐξ ἀρχῆς αἰτεῖσθαι (vezi αἰτεῖσθαι: *Resp. sof.*, 6. 168 b.)
- ἀσύμβλητος — incomensurabil, incomparabil opus u συμβλητός (vezi acest cuvânt): (*Anal. pr.*, I. 32. 46 b)
- ἀτελής — nedeterminat, nedesăvârșit, incomplet, imperfect: opus lui τέλειος (*Anal. pr.*, I, 6, 28 a).
- ἄτομος — nesecționabil, nedivizibil (de ex.: linia); ἄτομα = substanțele individuale, indivizii sau uneori speciile infime; ἄτομον εἶδος = ultima specie, indivizibilă în gen și diferență specifică (*Categ.*, 5. 2 b; *Anal. sec.*, II, 12. 95 b).

- αἰξίσις** — creșterea cantitativă (κατά ποσόν), a genului κίνησις (vezi acest cuvânt) și se combină cu μεταβολή (vezi acest cuvânt). Opus lui φθίσις = diminuire sau descreștere (*Categ.*, 14, 15 a).
- αὐτόματον** — spontaneitate, întâmplare, αεσεbit de τύχη = noroc (vezi acest termen): (*De interpr.*, 9, 18 b).
- ὁ αὐτός, αὐτό** — identic, același sub raport generic sau numeric (*Categ.*, 5, 4 a).
- ἀφαίρεσις** — retransământ, prelevare, abstractizare (opus cu πρόσθεσις = adăugare, adiție); ἐξ ἀφαιρέσεως = prin abstractizare, opus lui ἐκ προσθέσεως = prin adăugare, adiție (*Anal. sec.*, I, 27, 87 a); ἐξ ἀφαιρέσεως = abstracțiile, rezultate ale abstractizării (în opoziție cu ἐκ προσθέσεως = rezultatu' adunării, existențele fizice).
- ἀφθαρτος** — incoruptibil, nealterabi (*Categ.* 14, 15 a).
- ἀχθριστος** — inseparabil (*Categ.*, 5, 2 b).

B

- βία** — forțat, violent, acțiune contrară naturii, reacție (*Anal. sec.*, II, 15, 98 a)

Γ

- γένεσις** — devenirea, generarea (opus lui φθορά) care poate fi ἀπλῶς (*simpliciter*, κατ' οὐσίαν) sau τις (*secundum quid*) și în acest caz va fi o specie a lui κίνησις (vezi acest termen, precum și μεταβολή), devenirea se desfășoară în cele trei momente ale timpului: γεγενῆμενον = trecut, γινόμενον = prezent, ἐσομένον = viitor; γίνεσθαι = a naște, a deveni, a ajunge, a fi; γινόμενον = ceea ce dev ne se realizează este produs; γινόμενα = faptele, evenimentele; γενητός = generabilul (*Anal. sec.*, II, 12, 95 a; *Top.*, IV, 4, 124 a).
- γινός** — gen, unul din predicabile (*Top.*, I, 4, 101 b); opus lui εἶδος = specie; γένη desemnează de asemenea genurile prime sau categoriile (*Categ.* 3, 1 b).
- γινώσκειν** — a cunoaște în accepțiune largă; opus uneori cu ἐπίστασθαι = a avea cunoștință științifică; γνώριμος, ὄπερος = ceea ce este cognoscibil, să presupunem natura pentru noi (*Anal. sec.*, I, 33, 89 b)
- γυμνασία** — exercițiu intelectual ceea ce este dialectica sub prim aspect (*Top.*, I, 2, 101 a; VIII, 4, 159 a; *Resp sof.*, 9, 170 b).

## Δ

- δέχεσθαι** — a primi; δεκτικός = apt să primească; δεκτικόν = receptacul (de ex.: contrariile pentru substanță): (*Categ.*, 5, 4 a)
- δεικνύειν** — a dovedi; δεικνύειν = arată, lămurște, explică într-un chip oarecare, opus lui ἀποδεικνύειν = a demonstra (*Anal. sec.*, II, 7, 92 b)
- δεικτικῶς** — raționament direct, demonstrație directă, opus cu διὰ τοῦ ἀδυνάτου (*Anal. pr.*, I, 7, 29 a).
- δέω** — prin acțiunea a ceva, mediat de ceva, prin intermediul a ceva (*Anal. sec.*, II, 11, 24 a-b).
- διαγραμμα** — propoziție geometrică (*Anal. sec.*, I, 12, 77 b).
- διάθεσις** — dispoziție, aptitudine, o stare trecătoare, în opoziție cu ἕξις = dispoziție durabilă, obișnuită, *habitus*, „deprindere”, „capacitate” (*Categ.*, 6, 6 a; *Top.*, II, 4, 111 a; IV, 2, 121 b; VI, 6, 145 a).
- διαίρεσις** — separație, diereză, diviziune prin negație între elementele structurale ale judecății, opus cu σύνθεσις; διαίρειν = a distinge prin analiză; διαίρετον = divizibil (*De interpr.*, 6, 17 a; *Anal. pr.*, I, 31, 46 a; *Resp. sof.*, 4, 165 b; 18, 176 b).
- διάκρισις** — diviziune a noțiunilor, mai are și sensul de separație, opus lui σύγκρισις = reunire, concretizare, compunere; ἀσθενής = silogism slab ce presupune exclusiv diviziunea platonice (*Anal. pr.*, I, 31, 46 a).
- διαρισμένον** — discret, discontinuu (privitor la categoria cantitate, opus lui συνεχές = continuu (*Categ.*, 6, 4 b).
- διαλέγεσθαι** — a controversa, a discuta, a polemiza
- διάνοια** — gândire discursivă, raționament, *actio cogitandi*, opus lui νοῦς = gândire intuitivă sau intuiție intelectuală (*Anal. sec.*, I, 33, 89 b).
- διαπορεῖν** — cel care dezvoltă o problemă (vezi ἀπορία): διαπορησάι = a obiecta (*Top.*, I, 2, 101 a)
- διάστημα** — relație, interval, în sensul de propoziție sau premisă, raport (fizic sau logic): (*Anal. pr.*, I, 4, 25 b; I, 15, 35 a; I, 25, 42 b)
- διαφορά** — diferențe și anume numai diferențele prin care se deosebesc speciile și subspeciile unui gen și care aparțin esenței subiectului; διαφορά εἰδοποιός = diferență specifică, în opoziție cu γένος = gen (*Top.*, I, 4, 101 b; IV, 2, 122 b; 4, 125 a; 6, 128 a; VI, 5, 143 a; 6, 143 b).



- διδασκαλία** — cunoașterea sau știința predată (*Anal. sec.*, I, 1, 71 a; *Top.*, VI, 3, 140 b; VIII, 3, 159 a; *Resp. sof.*, 2, 165 b).
- διηρημένα** — disjuncta, termenii proveniți din diviziune (*Anal. pr.*, I, 31, 46 a).
- διότι** — cauză, motiv, opus simplului **ὅτι**, care constată un fapt fără a-l explica (*Anal. sec.*, II, 16, 98 a).
- διχοτομία** — diviziune dihotomică, în două părți (*Anal. sec.*, II, 13, 97 a).
- δόγμα** — propoziție; are uneori sens de **δόξα** (*Top.*, I, 2, 101 a); (vezi **δόξα**).
- δοκεῖ** — părere; caracterizează opinia comună, sau măcar părerea lui Aristotel însuși: **τά δοκοῦντα** = același sens.
- δόξα** — doctrină, opinie clădită pe adevăruri probabile, judecată în general, opus adesea lui **ἐπιστήμη**; **δοξαὶ κοιναί** = opinii comune; **δοξάζειν** = a avea opinie; **τό δοξαστόν** = obiectul opiniei, opus lui **τό ἐπιστητόν** = cognoscibilul prin știință (*De interpr.*, 13, 24 b; *Top.*, II, 10, 114 b; *Resp. sof.*, 22, 178 b).
- δύναμις** — capacitate, putere, în sens de potență, posibilitate, opus cu **ἐνέργεια** = act (*Categ.*, 8, 9 a; *Top.*, I, 3, 101 b; IV, 4, 124 a; 6, 128 a; VI, 5, 143 a; VIII, 14, 164 b; *Resp. sof.*, 1, 165 a; 9, 170 b; diferă de **ἐξις** = înfățișare, *habitus*, stare (*Categ.*, 8, 9 a); **τό δυνατόν** = posibilul, nedistins cu strictete de **τό ἐνδεχόμενον** = contingentul (*De interpr.*, 12, 21 a).
- δυνατόν** — posibil, posibilul propriu-zis, adică ceea ce poate să fie posibilul implicat în real și necesar. A se compara cu posibilul în sens de „poate să fie și poate să nu fie“ — vezi în acest sens **τό ἐνδεχόμενον** (*De interpr.*, 12, 21 a).

## F

- εἶδος** — formă, sinonim cu **μορφή**, **σχήμα**, **λόγος** și opus cu **ὄλη** = materie; specie, dată de gen și diferență, opusă lui **γένος** = gen (*Categ.*, 8, 10 a).
- εἰκός** — verosimilul sau **ἐνδοξον** = probabilul, este deosebit de **σημεῖον** = semn; adevăr. element al entimemei (*Anal. pr.*, II, 27, 70 a).
- εἶναι** — a fi, a ființa, opus citeodată lui **γίνεσθαι** = a deveni; **τό εἶναι** = ființatul, esența, **τό ὄν** = ființa, ceea ce este, cel care ființează (*Top.*, IV, 1, 121 a; 6, 127 a; *Resp. sof.*, 4, 166 a; 7, 169 b; 25, 180 a; 33, 182 b); **ἦν** — imperfect de la **εἶναι** = cu sens de: să spunem (*Categ.*, 12, 14 b); **τό τί ἦν εἶναι** = esența (*Top.*, I, 5, 102 a).

- εἷς, τό ἓν — unul (*Categ.*, 5, 2 a; *Resp. sof.*, 33, 182 b).
- ἔκ — începutul a ceva, anterior cuiva (premisele pentru concluzie), punct de plecare (*Anal. pr.*, I, 24, 41 b).
- τό καθ' ἕκαστον — individul, individualul, opus lui τό καθόλου = generalul, universalul (*Categ.*, 2, 1 b; 5, 3 b; *Anal. sec.*, I, 4, 73 b).
- ἐκθεσις — ecteză, extrapunere, separare, expunere, scoatere în relief (*Anal. pr.*, I, 6, 28 a; *Resp. sof.*, 22, 179 a).
- ἔλαττον ἄκρον — (vezi ἄκρα).
- ἔλεγχος — respingere, combatere, silogism prin care se face respingere, opus lui ἀπόδειξις sau lui συλλογισμός (*Anal. pr.*, II, 20, 66 b; *Resp. sof.*, I, 164 a; 6, 168 a; 17, 175 a).
- ἔλλειψις — lipsă, privație, opus lui ὑπεροχή = exces (vezi acest cuvânt și ὑπερβάλλειν); (*Categ.*, 10, 12 a—b).
- ἐμπειρία — experiență (*Anal. sec.*, II, 19, 100 a).
- ἐναντίον — contrarul; ἐναντίωσις, ἐναντιότης = contrarietate, specie a lui ἀντίθεσις (vezi acest termen); (*Categ.*, 10, 11 b; *De interpr.*, 7, 17 b; *Top.*, IV, 4, 125 a).
- ἐνδεχόμενον — posibil, contingent, întrebuințat de Aristotel în trei sensuri: a) posibilul în genere, care este cuprins în real și necesar; b) posibilul — ca opus realului și necesarului; c) posibil este „ceea ce se întâmplă adesea sau natural“, frecventul, normalul. Sensuri: aceste noțiuni oscilează la Aristotel între cel de hazard contingent și necesar. El nu face deosebirea între contingent și posibil. Termenul este sinonim cu δυνατόν (vezi acest cuvânt); (*Anal. pr.*, I, 3, 25 a).
- ἔνδοξον — probabilul, adevăr probabil, ἔνδοξα = opinii probabile, propoziții probabile (*Top.*, I, 1, 100 a și urm.; 18, 108 b; VIII, 3, 159 a; 5, 159 b).
- οὐ ἔνεκα — acel ceva care este pentru un lucru rațional: ea sa, cauza sa finală (*Anal. sec.*, II, 11, 94 a—b, 95 a).
- ἐνέργεια — act, activitate, opus lui δύναμις = capacitate sau putere (vezi acest cuvânt); ἐνεργεῖν = a trece în act (*Categ.*, 8, 9 a; *Top.*, IV, 5, 125 b; V, 2, 129 b).
- ἐνστασις — obiecție, *instantia*, obiecție particulară sau universală contrară tezei propuse (*Anal. pr.*, II, 26, 69 a; *Top.*, II, 8, 114 a; VIII, 14, 164 d).
- ἐντευξις — conversație, convorbire eventuală, discuție (*Top.*, I, 2, 101 a).

- ἐνθύμημα** — entimemă, raționament eliptic (*Anal. pr.*, II, 22, 70 a; *Top.*, VIII, 14, 164 a).
- ἐνυπάρχειν** — a exista în, a fi immanent cuiva (vezi *ὑπάρχειν*); ἐνυπάρχοντα = condițiile imanente, elementele componente (de ex.: animal. pentru esența omului); (*Anal. sec.*, I, 33, 89 a).
- ἐξῆς, ἐφεξῆς** — consecutiv, următor; se distinge de contact (*ἀφή*), de contiguu (*ἐχόμενον*) și de continuu (*συνεχές*), noțiuni a căror urmare presupune precedente (*Anal. sec.*, I, 20, 82 a)
- ἐξεταστική** — examinare (*Top.*, I, 2, 101 b)
- ἕξις** — stare, *habitus*, deprindere, modificare durabilă, dispoziție permanentă, fel de a fi; se deosebește de *διάθεσις* = dispoziție trecătoare (vezi acest termen) și de *πάθος* = simplu accident (vezi acest termen); (*Categ.*, 8, 9 a; *Top.*, IV, 2, 121 b; 5, 125 b; V, 2, 129 b; VI, 5, 143 a; 6, 144 a); semnifică de asemenea posesiune, prin opoziție cu *στέρησις* = privație. lipsă (vezi de asemenea *δύναμις*)
- ἐπάγειν** — a conchide de la particular la general; ἐπαγωγή = inducție, acțiunea de a aduce sau stringe fapte (*Anal. pr.*, II, 23, 68 b; *Top.*, I, 12, 105 a și urm.); ἐπακτική πρότασις = premisă inductivă
- ἡ ἐπαναδιπλωσις** — iterațiunea, adică repetarea unui termen în una din premisele unui silogism (*Anal. pr.*, I, 38, 49 a).
- ἐπεσθαι** — urmare, a fi consecința a ceva; ἐπόμενα = lucrurile derivate, noțiunile secundare; ἐπομένως = derivat ca mod de a fi (*Anal. sec.*, II, 13, 97 a).
- ἐπίδοσις** — dezvoltare, creștere
- ἐπιστήμη** — știință, în opoziție cu opinia în general, cu cunoașterea comună, cum e *δόξα*; ἐπίστασθαι = a ști, a cunoaște a avea știință, cunoașterea a ceva; ἐπιστητόν = cognoscibilul; obiectul științei (vezi *δόξα*); (*Anal. sec.*, I, 33, 89 b; *Top.*, II, 5, 112 a; 10, 114 b; IV, 4, 125 a; V, 7, 137 a; VI, 6, 144 b; 11, 149 a; *Resp. sof.*, 31, 181 b)
- ἐπιτίμησις** — critica (*Top.*, VIII, 11, 161 b).
- ἐπιχείρημα** — epicherema (*Top.*, VIII, 11, 162 a).
- ἐριστικός λόγος** — argument eristic, sofistic, itigios.

- ἐρμηνεία — interpretare (*De interpr.* 1, imit.).
- ἐρωτᾶν — a interoga, a pune o întrebare dialectică; ἐρώτημα ἐρώτησις = interogare dialectică (*Anal. sec.*, I, 12 77 b); ὁ ἐρωτῶν = acel care interoghează și care atacă o teză susținută prin ὁ ἀποκρινόμενος (vez ἀπόκρισις).
- ἔσχατον — (Vezi ἄκρα).
- ὅ τι ἐστὶ — *quidditas*: esență, „ce este“ — astfel este denumită substanța, prima din cele 10 categorii enunțate de Aristotel în *Topica* (I, 9, 130 b).
- εὐθύς — imediat, fără intermediar, nemijlocit (cum ar fi de ex.: principiile prime); (*Anal. sec.* II, 19, 99 b).
- εὐπορεῖσθαι — a soluționa (*Top.* I, 2, 101 a); (Vezi ἀπορία).
- ἐφεξῆς — (Vezi ἐξῆς).
- ἔχειν — posibilul, a 8-a din lista celor 10 categorii enunțate de Aristotel în *Categoriile* și în *Topica*; a fi, a se găsi într-o oarecare stare (vezi ἔξις); ἐχόμενα = proprietățile derivate (*Categ.*, 9, 11 b; 15, 15 b).
- ἐχόμενον — contiguitate, contact (*Top.*, IV, 2, 122 b); (Vezi ἐξῆς).

## H

- ἡδονή — plăcere (*Top.*, II, 6, 112 b).
- ἦθος — atitudine morală (*Top.*, II, 7, 113 a).

## Θ

- θέσις — poziție dată, teză (*Categ.*, 6, 5 a; *Anal. sec.*, I, 2, 72 a).
- θεωρία — studiu, contemplare, știință în act; ἐπ. θεωρητική = știință teoretică, care ajunge la cunoaștere intuitivă; θεωρεῖν = a exercita știința care e ἔξις (*Anal. sec.*, II, 19, 99 b—100 a; *Top.*, V, 6, 145 a).
- θιγεῖν — a atinge, aprehensiune imediată prin intuirea ἀπλᾶ (vez acest termen); (*Anal. sec.*, II, 19, 99 b—100 a).

## I

- ἴδιον — propriul, atributul care aparține numai unei specii sau esențe fără a fi însăși esența (unul din cele cinci predicabile); (*Top.*, I, 4, 101 b; 5, 102 a; 6, 143 b; V, 1, 128 b).
- ἰσότης — egalitatea (*Top.*, VI, 6, 145 b; *Resp. sof.*, 30, 181 b).

- ιστορία — studiu, cercetare (*Anal. pr.* I, 30. 46 a).  
 ἴσως — fără îndoială și, citeodată, a putea fi (*Anal. sec.*, II, 11. 94 b).

K

- καθ' αὐτό — în sine, prin sine, esențial (de ex.: cum sîni numai „speciile infime”. substanța logică a indivizilor, opus lui κατά συμβεβηκός = prin accident); (*Categ.*, 5, 2 b; 3 a; *Anal. sec.*, I, 4, 73 a); opus lui πρὸς ἕτερον = relativul (*Top.* V 1 128 b).  
 καθόλου — generalul, universalul, opus lui καθ' ἑκαστον, deosebit de κοινός (vezi acest termen): (*Anal. sec.* I, 4, 73 a—b).  
 και — are adesea sensul expletiv a lui *adică*  
 κατασκευάζειν — a stabili, a confirma o teză; κατασκευαστικῶς = în mod afirmativ — opus lui ἀνασκευαστικῶς; a dovedi (*Anal. sec.* I 3. 73 a)  
 κατασυλλογισμός — contrasilogism, κατασυλλογιζεσθαι = a fi obiectul unui contrasilogism (*Anal. pr.* II. 19. 66 a)  
 κατάφωσις — afirmație, termen folosit de Aristote. pentru denumirea judecării, alături de ἀπόφασις = negație; vezi de asemenea λόγος ἀποφαντικός = „vorbirea declarativă” enunțiativă; vezi și πρότασις = premisă (*De interpr.* 6. 17 a).  
 κατά φύσιν — potrivit naturii (*Resp. sof.*, 12. 173 a).  
 κατά νομόν — potrivit legii sau convenției umane (*Resp. sof.* 12. 173 a).  
 κατηγορία — categorie, mod de a fi: κατηγορήμα, κατηγορούμενον = predicat sau ceea ce este enunțat despre un altul; κατηγορεῖν = a atribui un predicat unui subiect (*Categ.*, 4, 1 b).  
 κάτω (ἐπί τό) — decurge, de ex.: așa cum urmează concluzia din premisă, derivă din; opus lui ἐπί τό ἄνω (vezi ἄνω); (*Anal. pr.* I. 1 24 b).  
 κείσθαι — poziție — a 7-a din lista celor 10 categorii enunțate de Aristotel în *Categori*, 4, 1 b și în *Topica*; a pune, a da: τό κείμενον = propoziția dată (*Categ.* 9. 11 b).  
 κινεῖν — a mișca; κινεῖσθαι = ... fi mișcat, a fi în mișcare; κινουμένον = mobilul, mișcatul; κίνησις = mișcarea; opus cu στάσις = stare pe loc și ἔρημία = repausul; se confundă uneori cu μεταβολή (vezi termenul); (*Categ.* 14, 15 a).

- κοινός, κοινά — comun, ceea ce se aplică la mai multe lucruri (*Top.*, I, 1, 100 b)
- κύριος — principal, determinant; κυρίως = în mod fundamenta. (*Categ.*, 5, 2 a).

## Λ

- λαμβάνειν — a pune, a accepta propozițiile adversarului: ελλημμένα = datele propozițiile puse.
- λέξις — dicție, elocință (μβα) (*De interpr.* 1, 16 a; *Resp. sof.* 10, 171 a)
- λήμμα — propoziție. premisă, teză (*Top.* I, 1, 101 a; *VII*, 1, 156 a)
- λόγος — termen cu multe sensuri: concept, noțiune, esența lucrului în spirit; prin urmare, definiție și formă (*Categ.* 1, 1 a; *Top.* V, 5, 135 a; *Resp. sof.* 1, 165 a, 166 a; 17, 175 a); au sens logic, locuțiune. frază. sentință. enunț articulare de sunete cu înțeles (*De interpr.*, 4, 16 b); rațiune. argument, opinie, sistem; λογισμός = raționament, calcul reflexiv; λόγος ἀποφαντικός = „vorbire enunțativă” sau „declarativă”; λόγος πρότασως = noțiune sau definiția premisei (*Resp. sof.*, 6, 169 a).
- λύσις — soluție

## Μ

- μάθησις, μάθημα — disciplină, studiu învățatură. știință însușită (vezi și διδασκαλία); (*Anal. sec.*, I, 1, 71 a; *Top.*, VIII, 3, 159 a; *Resp. sof.* 2, 165 b); μαθήματα = matematica.
- μέθοδος — cercetare, *via et ratio inquirendi*, marcarea eguluior, disciplină, metodă sau, plural: ordinele de cercetare (*Anal. pr.*, I, 30, 46 a).
- μέτρον — (Vezi ἀκρα).
- μέρος — parte; τὰ ἐν μέρει, τὰ κατὰ μέρος = lucrurile particulare (noțiunile în propoziție), în opoziție cu universalul (τὰ καθόλου); (*De interpr.* 4, 16 b).
- μέσος — mediu; μέσον = termenul mediu, mediu (între două contrarii. de ex.); ἡ μεσότης = mediatoarea (*Anal. pr.*, I, 4, 25 b)
- μετάβασις — trecerea unei noțiuni în alta.
- μεταλαμβάνειν — a schimba; μεταβολή = schimbare în general, a înțelege γένεσις și speciile sale, și κίνησις și speciile sale (*Categ.*, 14, 15 a).

- μετάληψις — deplasarea discuției (*Top.*, II, 5, 111 b).  
 μεταξύ — intermediar, mediu, sinonim cu μέσον (vezi acest cuvânt); (*Anal. pr.*, I, 4, 25 b).  
 μνήμη — memoria (*Top.*, IV, 5, 125 b).  
 μονάς — unitate (*Anal. sec.*, II, 9, 93 b).  
 μορφή — (Vezi είδος).

N

- νόησις — gândire în general, gândire intuitivă (al cărei conținut este conceptul), în opoziție cu διάνοια = gândire discursivă; νόημα = concept, idee; prinderea nemijlocită a esenței, a universalului, este o intuiție intelectuală, al cărei obiect este simplu chiar dacă el cuprinde în orice individ și forma și materia — cele două componente ale realității; νοητόν = cugetatul, inteligibilul, obiectul gândirii; νοητικόν = partea inteligibilă (*Anal. sec.*, I, 33, 89 b).  
 νοῦς — inteligență, intelect, gândire; semnifică uneori gândirea intuitivă sau intuiția intelectuală și este opus cu διάνοια (*Anal. sec.*, I, 33, 89 b); înțelegere (*Top.*, II, 5, 112 a).  
 τό νῦν — clipa, momentul prezent, acum; νῦν δέ = în realitate, în fapt (*Categ.*, 13, 14 b; *Top.*, V, 3, 131 b).

O

- οἰκεῖος — propriu, special (*Top.*, 6, 143 b).  
 τό ὅλον — totul, Universul; ὅλως = în general, într-un cuvânt, pur și simplu (*Anal. pr.*, I, 4, 26 a; *Top.*, V, 4, 132 a).  
 ὁμογενής — același gen, omogen; ὁμοειδής = aceeași specie, identic, în mod specific (*Categ.*, 3, 1 b).  
 ὁμοιος — asemănător; ὁμοίως = în mod asemănător, pe aceeași treaptă (*Categ.*, 8, 11 a; *Top.*, V, 9, 138 b).  
 ὁμώνυμον — echivoc, prin opoziție cu συνώνυμον = sinonim, univoc, și cu παρώνυμον = paronim (*Categ.*, 1, 1 a; *Resp. sof.*, 6, 168 a; 19, 177 a; 30, 181 a; 33, 182 b).  
 ὄνομα — nume, subiect; ὄνομα ἀόριστον = nume nedeterminat (de ex.: „non-om”); (*De interpr.*, 2, 16 a; *Resp. sof.*, 4, 166 a; 10, 171 a).  
 ὅπερ (cu εἶναι) — ceea ce aparține esenței lucrului însuși independent de calitate; ὅπερ ὄν = fiind ca fiindă (de ex.: substanța primă care nu are relativ); (*Categ.*, 7, 8 a).

- ὀρισμός — definiție, raționament condensat; vine de la ὄρος (vezi acest termen); (*Anal. sec.*, II, 8, 93 a; II, 10, 93 b—94 a; *Top.*, V, 5, 135 a).
- ὄργανον — instrument, mijloc, metodă (*Top.*, I, 14, 105 a—b; VIII, 14, 163 b).
- ὄρος,  
ὀρισμός — definiție (*Top.*, I, 4, 101 b); noțiune, vorbire, enunțare (*Top.*, I, 5, 101 b; *Resp. sof.*, 6, 169 a); termen, limita propoziției — διάστημα; factor principal, expresie — λόγος; ὀριστικός λόγος = același sens (*Anal. pr.*, I, 1, 24 b).
- ὀρθότης — adevăr (*Top.*, II, 4, 111 a).
- ὄτι — (Vezi διότι).
- οὐσία — substanță, esență, termen ce vine de la verbul „a fi” (εἶναι), categoria fundamentală — semnifică „ființa” în sensul plin al cuvântului, substanța în general, substanța materială, substanța formală, substanța compusă sinonim cu τὸδε τι și cu χωριστόν; tot pentru „substanță” Aristotel folosește și termenul de τὸ τι ἐστὶ = ceea ce este, care îmbrățișează individualul și generalul (esența individualului); (*Categ.*, 5, 2 a; *Anal. sec.*, I, 4, 73 a; *Top.*, V, 3, 131 a—b); τὸ τί ἦν εἶναι = quidditatea, esența (*Top.*, VI, 3, 140 b).

## Π

- πάθος — însușire, determinare, atectare, este fundamentul diferențierii categoriilor (vezi ἐξίς = stare); πάθησις = pasiune (*Categ.*, 5, 3 a—b; 8, 9 a; *Top.*, VI, 6, 144 b; 145 a).
- τὸ πᾶν — totui, universalul, κατὰ παντός = de omni (*Anal. sec.*, I, 4, 3 a; *Resp. sof.*, 6, 168 a).
- παραβολή — comparație, apropiere, adunare de fapte asemănătoare (*Top.*, VIII, 14, 164 a).
- παράδειγμα — exemplul, se apropie de ceea ce numim raționamentul prin analogie (*Anal. pr.*, II, 24, 68 b).
- παραδίδοναι — a transmite, a da ceva cuiva; παράδοσις = tradiție, învățătură transmisă (*Anal. sec.*, I, 1, 71 a).
- παραδόξον — paradox, propoziție contrară față de opinia curentă (*Resp. sof.*, 34, 183 a).
- παραλογισμός — paralogism, silogism fals în formă (*Resp. sof.*, 7, 169 a; 8, 170 a; 10, 170 b; 11, 171 b).
- παρελέγχος — σοφιστικός ἐλέγχος = respingere aparentă (*Resp. sof.*, 17, 176 a).



- παρόνυμον — paronym (vezi ὁμώνυμον).
- πάθησις — pasiune sau afecțiune — u.tima din lista celor 10 categorii enunțate de Aristotel în *Categorii* (4, 1 b) și în *Topica*; πάσχειν, a se supune; vezi de asemenea și πάθος (*Categ.*, 9, 11 b; *Top.*, IV, 5, 126 b).
- ἡ πειραστική — Critica, parte a Dialecticii; πειραστικός λόγος = argument pur critic; πείρα = metoda de a proba, de a cerceta opiniile contrare într-o problemă (*Top.*, I, 2, 101 a); examinare (*Top.*, VIII, 4, 159 a; 5, 159 b); corectare a argumentării unui adversar (*Resp. sof.*, 8, 169 b; 11, 171 b; 172 a).
- περαίνειν — a conchide (*Anal. sec.*, II, 13, 96 b).
- πέρας — imită; πεπερασμένον = de limitat (în calitate, sau calitativ); (*Categ.*, 8, 8 b).
- περιέχειν — a acoperi, a conține, a cuprinde, a cuprinde în extensiunea sa, a conține (termenul mediu conține unul din extremi); (*Anal. pr.*, I, 4, 25 b).
- πή — în anumită privință (*Resp. sof.*, 6, 168 b).
- πίστις — convingere, concepție, credință, certitudine (*Top.*, IV, 5, 125 b; 6, 127 a).
- ποιεῖν — acțiune — a 9-a din lista celor 10 categorii enunțate de Aristotel în *Categorii* și în *Topica* (IV, 4, 124 a); a face, a produce, a crea; ποιήμα = producere, facere (opus cu πράττειν = acțiune morală fără rezultat exterior); ποιητικόν = factorul producerii, activul (*Categ.*, 4, 1 b; 9, 11 a); ποιησις = producția artistică (*Top.*, VI, 6, 145 a).
- ποιόν — fel de a fi, calitatea, *quale*, a 3-a din lista celor 10 categorii enunțate de Aristotel în *Categorii* și în *Topica*; ποιότης = *qualitas* (*Categ.*, 8, 8 b).
- ποτέ — cînd sau timp, a 6-a din lista celor 10 categorii enunțate de Aristotel în *Categorii* și în *Topica* (*Categ.*, 9, 11 b).
- ποῦ — loc sau spațiu, a 5-a din lista celor 10 categorii enunțate de Aristotel în *Categorii* și în *Topica* (*Categ.*, 4, 1 b; 8, 11 b).
- πολύ — multiplu; ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ = constantul, obișnuitul, cel care revine cel mai des, opus lui ἀεὶ = cel care revine totdeauna, și cu συμβεβηκός = accident.
- ποσόν, ποσότης — cantitatea, a 2-a din lista celor 10 categorii enunțate de Aristotel în *Categorii* și în *Topica* (*Categ.*, 4, 1 b; 6, 4 b); ποσά καθ' αὐτό = cantități în sine; κατὰ συμβεβηκός = cantități prin accident (*Categ.*, 6, 5 b).

- πράττειν  
πρᾶξις — acțiune morală (*Top.* VI, 6, 145 a).
- πρόβλημα — problemă, chestiune de rezolvat, concluzie de stabilit
- προσθεσις, ἐκ  
προσθέσεως — (Vezi ἀφαίρεσις).
- πρός τι — relație sau relativ, față de ceva, a 4-a din lista celor 10 categorii enunțate de Aristotel în *Categorii* și *Topica* (*Categ.* 4. 1 b; 7. 6 a).
- προσωδία — accent (*Resp. sof.* 4. 165 b; 7, 169 a; 20, 177 b).
- πρότασις — propoziție în general și mai ales premisă a unui silogism, adică punct de plecare pentru silogism; în „Analitici“ πρότασις este termenul obișnuit pentru judecată (*Anal. pr.* I, 1, 24 a); premisa mai este definită: λόγος καταφαντικός = vorbire afirmativă, sau λόγος ἀποφαντικός = vorbire negativă (*Anal. pr.*, I, 1, 24 a); ἡ πρώτη πρότασις = premisa majoră într-un silogism; ἡ δευτέρα πρότασις = minora, premisa minoră (*Anal. pr.*, I, 4, 25 b; *Top.* VIII. 3, 159 a; *Resp. sof.*, 33, 182 b; 183 a).
- πρότερον și  
ὕστερον — anteriorul și posteriorul (*Categ.* 12 a).
- πρῶτος — primul după importanță, după cronologie; imediat, proxim (de ex.: gen proxim); factor prim (*Resp. sof.*, 6, 168 a); îndepărtat (cauză primă); πρώτη οὐσία = substanță primă, individualul, existența deplină, care nu este atributul altei cauze; πρῶτα = realitățile eterne (ἀτῆα), sau principiile (ἀρχαί) unui lucru, sau elementele sale (στοιχεῖα); (*Categ.* 5, 2 a).
- πτῶσις — inflexiune, caz, în sens gramatical, sau timpul unui verb (*Categ.*, 1, 1 a; *Top.*, II, 9, 114 a).

## P

- ρῆμα — verb. al doilea element structural al judecării corespunzător predicatului; spre deosebire de ὄνομα = nume, primul element structural al judecării corespunzător subiectului, verbul se caracterizează prin trei momente: 1) arătarea timpului; 2) exprimă ceva despre altceva califică subiectul, adică indică ce anume aparține unui lucru sau este conținut în el, indică reunirea dintre un subiect și o determinare — un atribut; 3) părțile sale nu arată ceva de sine stătător. un înțeles al lor rupt de întregul verbului (*De interpr.*, 3, 16 b).

Σ

- σημείον — semn (*Anal. pr.*, II, 27, 70 a).
- σολοικισμός — solecism (*Resp. sof.*, 14, 173 b; 174 a; 32, 181 b; 182 a).
- σόφισμα — sofismul (*Top.*, VIII, 11, 162 a).
- ή σοφιστική — sofistica; σοφιστικός λόγος = raționament sofistic.
- στέρησις — privație, opus cu ξεις și specie a lui αντίθεσις (vezi termenul): (*Categ.*, 10, 12 a).
- στοιχείον — element immanent, opus unei αρχή = principiu exterior al lucrului (*Anal. sec.*, I, 23, 84 b); στοιχεῖα — cu sens geometric, cf. *Categ.*, 12, 14 b).
- σύγκριστις — reuniere, opus cu διάκρισις (vezi termenul).
- συλλογι-  
ζεσθαι — a raționa, a conchide, a face un silogism; συλλογισμός = silogism, raționament în general; începînd din *Anal. pr.*, II, 14, 62 b, acest termen este întrebuintat pentru raționamentul prin imposibil, raționamentul direct fiind numit ἀληθές; συλλογισμός επιστημονικός = silogismul științific (vezi de asemenea ἀπόδειξις); (*Anal. pr.*, I, 4, 25 b; *Anal. sec.*, I, 8, 75 b); λογικός συλλογισμός = „silogism logic” și în același timp „silogism dialectic”; dialectic, întrucît nu sîntem siguri că se enunță o determinare esențială (*Anal. sec.*, II, 8, 93 a; *Top.*, I, 100 a; *Resp. sof.*, I, 164 a; 17, 175 a).
- συμβαίνειν — a urma în mod logic, a fi o consecință, concluzie (*Anal. pr.*, I, 1, 24 b); συμβεβηκός = accidental, ceea ce poate să aparțină și să nu aparțină unuia și aceluiași lucru, oricare ar fi el (*Anal. sec.*, I, 2, 4, 8, 30; *Top.*, I, 5, 102 b; *Resp. sof.*, 24, 179 b, 180 a; 33, 182 b); mai are și sensul de: caracter proprietate, atribut — secundar, neesențial; συμβεβηκότα καθ' αὐτά (sau πάθη, δῆραρχοντα) = attribute esențiale ale lucrului (*Categ.*, 6, 5 b); κατά συμβεβηκός = cantități prin accident, spre deosebire de ποσά καθ' αὐτό = cantități în sine.
- συμβλητός — comparabil, comensurabil, opus lui ἀσύμβλητος (vezi acest termen); (*Anal. pr.*, I, 31, 46 b).
- σύμβολον — simbol, traducție (*De interpr.*, I, 16 a; 2, 16 a)
- συμπεραίνειν — a conchide pe cale silogistică sau pe cale extrasilogistică; συμπεράσμα = concluzia unui silogism (*Anal. sec.*, II, 13, 96 b; *Top.*, VIII, 11, 161 b).

- συμπλοκή — legat, legătură (*Categ.*, 7, 6 a—b).
- σύμφυσις — conaturalitate; σύμφυτα = părțile constitutive (*Categ.*, 6, 5 a).
- συνεχές — continuu, opusul lui διορισμένον = discret, discontinuu (vezi de asemenea ἐξής); (*Categ.*, 6, 4 b; IV, 2 122 b).
- σύνθεσις — asamblaj, compoziție; σύνθετα = lucrurile compuse, opus lui ἀπλᾶ = naturile simple (*De interpr.*, 2, 16 a; *Top.*, VI, 14, 151 a; *Resp. sof.*, 4, 166 a; 17, 175 a).
- σύνολον — compoziția concretă a formei și a materiei, individualul ca întreg (*Anal. sec.*, II, 13, 96 b).
- συνώνυμον — sinonim (vezi ὁμώνυμον): (*Categ.*, 1, 1 a; *Resp. sof.*, 7, 169 a).
- συστοιχία — serie, adică faptul că doi termeni medii din două silogisme au aceiași extremi, astfel încît cei doi medii nu sînt străini unul de altul, ci unul dintre ei este conținut în celălalt ca specia în gen; συστοιχία = termenii aceleiași serii, termenii înrușiți (*Anal. pr.*, II, 21, 66 b; *Anal. sec.*, I, 15, 79 b; *Top.*, II, 9, 114 a; VIII, 1, 156 a).
- σχημα — figură, schemă, formă, sinonim cu εἶδος (vezi acest termen); figură a unui silogism; σχηματίζειν = a da o formă (*Anal. pr.*, I, 4, 26 a; *Resp. sof.*, 6, 168 b).
- σκέψις — cercetare, examinare (*Top.*, VIII, 5, 159 b; *Resp. sof.*, 12, 172 b).

## T

- τάυτόν — identicul (*Top.*, I, 7, 103 a; VII, 1, 152 b; *Resp. sof.*, 30, 181 b).
- τεκμήριον — indice, semn esențial (*Anal. pr.*, II, 27, 70 a—b).
- τέλος — scopul, sfîrșitul, finalul, cauza finală; τέλειος = complet terminat, desăvîrșit (*Anal. sec.*, II, 11, 94 b).
- τέχνη — artă, în sensul genera de alte discipline decît matematica, discipline însoțite de activitate (*Anal. pr.*, I, 30, 46 a; *Anal. sec.*, I, 1, 71 a; *Resp. sof.*, 34, 184 a).
- τόδε τι — substanță individuală, individualul, lucrul determinat, individul concret și separat, „acesta”: uneori formă (*Categ.*, 2, 1 b; 5, 3 b; *Anal. sec.*, I, 4, 73 b; *Resp. sof.*, 6, 168 a; 7, 169 a).
- τόπος — loc, *locus*, loc comun, *locus communis*, punct de vedere general sau „comun” mai multor subiecte de raționa-

ment, adică aspecte logice comune pe care trebuie să le aplicăm în formularea unei propoziții sau unei înlănțuirii de propoziții, cu ajutorul cărora stabilim sau respingem universal o propoziție (*Top.*, II, 1, 109 a): loc, „topică“, teoria „locurilor comune“, a „predicabililor“.

τύχη — noroc. *fortuna*, deosebit de *ὀπότερ' ἔτυχεν* = întâmplare care mai este denumită și *αὐτόματων* (vezi acest termen); *εὐτυχία* = noroc bun; *ἀτυχία* = noroc rău, nenoroc (*De interpr.*, 9, 18 b).

## Υ

ὄλη — materie (*Categ.*, 5, 2 a).

ὕπαρχειν — a aparține, a fi, a exista, marchează atribuirea; *ὕπαρχειν ἐν* sau *ἐνυπάρχειν* = a fi în, immanent la același sens, mai precis; *τά ὑπάρχοντα* = proprietățile, atributele, accidentele; *τά ὑπ. καθ' αὐτά* = atribute esențiale (*Anal. sec.*, I, 4, 73 a).

ὁπεναντίωσις — subcontrarietate sau simplă contrarietate (*De interpr.*, 7, 17 b).

ὕπερβάλλειν — a depăși, a fi în exces, *ὑπεροχή* = ceea ce e în plus, excelsul, opus lipsei (*ἔλλειψις* — vezi termenul); (*De interpr.*, 10, 19 b).

ὕποθεσις — ipoteză, ceea ce servește de fundament unui raționament sau unei științe (*Anal. sec.*, I, 2, 72 a); *ἐξ ὑποθέσεως* = silogism ipotetic, demonstrație (*Anal. pr.*, I, 23, 40 b); „raționament ipotetic“ sau „din ipoteză“ (*Top.*, I, 18, 108 b).

ὕποκειμενον — subiectul (de ex.: substanța pentru toate celelalte atribute sau predicate), enunț, substratul, fundament, poate fi materia, forma sau *σύνολον*. Semnifică uneori materia raționamentului (*Categ.*, 5, 3 a).

ὕπόληψις — judecată, convingere, orice opinie în genere, opinia prezentând un caracter de universalitate, concepție, credința în sens generic, supoziție; *ὑπολαμβάνειν* = a judeca, a concepe (*Anal. pr.*, II, 15, 64 a; *Top.*, II, 8, 114 a; IV, 4, 125 a; 5, 125 b; V, 2, 130 b; VI, 11, 149 a); *ὑπόληψις παράδοξος* = concepție paradoxală (*Top.*, I 11 104 b).

ὕστερον — (vezi *πρότερον*).

## Φ

τό φαινόμενον,  
τά φαινόμενα — ceea ce apare, faptele observate, opus lui *τό ὄν* = ceea ce este (*Anal. sec.*, I, 9, 76 a).

- φάσις** — zicere, simplă enunțare, aserțiune, afirmație (în acest ultim înțeles se confundă adeseori cu κατάφρασις): φάσκειν = a spune, a pretinde (*De interp.*, 4, 16 b).
- φεύγειν** — a fugi: φευκτόν = vrednic de ură, opus ui αἰρετόν = dezirabil, dorit (vezi: αἵρεσις).
- φιλία** — prietenia, iubirea spirituală sau intelectuală (*Top.*, I, 15, 106 b; IV, 5, 126 a).
- φιλονεικία** — iubirea de dispută (*Resp. sof.*, 15, 174 a).
- φιλοσόφημα** — filozofema (VIII, 11, 162 a).
- φθίσις** — diminuaire, descreștere, scădere, opus lui ἀβησις (vezi termenul): (*Categ.*, 14, 15 a).
- φθορά** — alterare, corupție, distrucție, opus lui γένεσις (vezi termenul); φθείρεσθαι = a fi distrus, a se altera (*Categ.*, 14, 15 a).
- φορά** — mișcare, locaia, translație, deplasare (vezi κίνησις și μεταβολή): (*Categ.*, 14, 15 a; *Top.*, IV, 2, 122 a).
- φρόνησις** — prudența — considerată ca o specie a științei (*Top.*, III, 6, 119 b; V, 7, 137 a; VI, 6, 145 a).
- φύειν, -εσθαι** — a naște, a fi produs în mod natural; φυσικός = natural, fizic; φυσικῶς = natural, în mod fizic, opus cu λογικῶς; παρά φύσιν = alături de natură; κατό φύσιν = potrivit naturii (*Anai. sec.*, I, 22, 83 a).

## Ψ

- ψευδογραφειν** — a scoate figuri false; ψευδογραφήματα = figuri false (*Top.*, VIII, I, 157 a; 10, 160 b; *Resp. sof.*, 11, 171 b; 172 a).

## Ω

- ὠφελίμον** — utilul (*Top.*, IV, 4, 124 a).

## TABLA DE MATERII

INTRODUCERE de Mircea Florian . . . . .	V
<b>A. Originea și structura Topicii</b> . . . . .	<b>V</b>
I. Gîndirea antică cunoaște două logici: analitica și dialectica . . . . .	V
II. Dialectica la Socrate, Platon, Euclid din Megara și Aristotel . . . . .	X
III. Apodictica și dialectica lui Aristotel . . . . .	XII
IV. Elementele dialecticii: cei patru predicabili . . . . .	XVIII
V. Instrumentele ( <i>ὄργανα</i> ) dialecticii și inducția . . . . .	XXI
VI. „Locurile comune” și inducția . . . . .	XXIII
VII. Folosele Dialecticii . . . . .	XXIV
VIII. Dialectica și rolul inducției . . . . .	XXVIII
<b>D. Conținutul Topicii (pe cărți și capitole)</b> . . . . .	<b>XXXIII</b>
<i>Cartea I</i> Introducere în tratat . . . . .	XXXIII
<i>Cartea a II-a</i> „Locurile comune” ale accidentului. . . . .	XXXIX
<i>Cartea a III-a</i> „Locurile comune ale accidentului (continuare) . . . . .	XLIII
<i>Cartea a IV-a</i> „Locurile comune” ale genului . . . . .	XLV
<i>Cartea a V-a</i> „Locurile comune” ale propriului . . . . .	XLVIII
<i>Cartea a VI-a</i> „Locurile comune” ale definiției . . . . .	LII
<i>Cartea a VII-a</i> „Locurile comune” ale identicului și definiției . . . . .	LVI
<i>Cartea a VIII-a</i> Despre practica dialecticii și practica în dialectică . . . . .	LVIII
<b>C. Privire generală</b> . . . . .	<b>LXII</b>
<b>TOPICA</b> . . . . .	<b>1</b>

### C A R T E A    I

<CONSIDERAȚII GENERALE ASUPRA TOPICII SAU  
DIALECTICII. PROBLEMA TOPICII. CELE PATRU  
PREDICABILE. REGULI PENTRU ALEGEREA  
ARGUMENTELOR>

1. Scopul tratatului . . . . .	3
2. Utilitatea dialecticii . . . . .	7
3. Cum atingem perfecțiunea în dialectică . . . . .	9

4. Raționamentele probabile ale dialecticii și cele patru predicabile . . . . .	9
5. Explicarea celor patru predicabile . . . . .	12
6. Raționamentele dialectice din punctul de vedere al celor patru predicabile . . . . .	15
7. Diferitele specii de identitate . . . . .	16
8. Două dovezi ale diviziunii predicabilelor . . . . .	18
9. Raportul dintre categorii (predicamente) și cele patru predicabile . . . . .	19
10. Premisele dialectice . . . . .	20
11. Problema dialectică. Despre teză. . . . .	22
12. Raționamentul dialectic. Inducția dialectică . . . . .	25
13. Cele patru mijloace dialectice în genere . . . . .	26
14. Reguli pentru alegerea premiselor . . . . .	26
15. Al doilea mijloc: deosebirea de sens a omonimelor . . . . .	29
16. Al treilea mijloc: căutarea diferențelor . . . . .	36
17. Al patrulea mijloc: căutarea asemănărilor . . . . .	37
18. Utilitatea ultimelor trei mijloace dialectice. Despre locurile dialectice . . . . .	38

### Cartea a II-a

#### <LOCURILE COMUNE ALE ATRIBUTELOR ACCIDENTALE>

1. Priviri generale asupra locurilor comune ale accidentului . . . . .	41
2. Locurile comune care servesc respingerii . . . . .	43
3. Locuri care totodată stabilesc și resping . . . . .	46
4. Alte locuri comune . . . . .	50
5. Alte locuri comune pentru a abate argumentarea . . . . .	53
6. Felurite locuri comune . . . . .	55
7. Locuri comune privitoare la contrarii . . . . .	57
8. Locuri comune privitoare la cele patru feluri de opoziții . . . . .	61
9. Locuri comune despre termeni înrușiți și derivați etc. . . . .	64
10. Locuri comune aplicabile la asemănarea lucrurilor . . . . .	66
11. Locuri comune despre termeni adăugați și caracterele ce rezultă . . . . .	69

### Cartea a III-a

#### <URMARE LA LOCURILE COMUNE ALE ACCIDENTULUI>

1. Locuri comune despre valorile absolute ale accidentului . . . . .	72
2. Alte locuri comune despre valoarea accidentului. . . . .	76
3. Alte locuri comune despre valoarea accidentului. . . . .	80
4. Locuri comune precedente aplicate fără comparație . . . . .	83
5. Locurile comune precedente concepute cât mai general . . . . .	84
6. Locurile comune precedente despre probleme particulare . . . . .	85

### Cartea a IV-a

#### <LOCURILE COMUNE ALE GENULUI>

1. Diferite locuri comune . . . . .	91
2. Alte locuri comune privitoare la gen și la specie . . . . .	95



3. Alte locuri comune privitoare la termeni contrari, derivați și înrudiți . . . . .	101
4. Diferite locuri comune privitoare la relații, la devenire, la opuși etc. . . . .	104
5. Diferite locuri comune privitoare la stare, capacitate și afecțiuni . . . . .	110
6. Felurite locuri comune privitoare la noțiunile transcendente etc. . . . .	116

**Cartea a V-a**

<LOCURILE COMUNE ALE PROPRIULUI>

1. Despre propriu în genere și despre speciile lui. Ele nu sînt deopotrivă de favorabile discuției . . . . .	122
2. Locuri comune prin care propriul este formulat corect sau incorect . . . . .	125
3. Alte locuri comune formulate corect sau incorect . . . . .	130
4. Locuri comune referitoare la corecta raportare a propriului la subiectul său . . . . .	135
5. Alte locuri comune referitoare la corecta raportare a propriului la subiectul său . . . . .	141
6. Locurile comune ale propriului considerate din punctul de vedere al opușilor . . . . .	146
7. Diferite locuri comune ale propriului ca : termeni derivați, asemănători, referitori la existență și devenire etc. . . . .	150
8. Locuri comune ale propriului privitoare la mai mult, mai puțin și egal . . . . .	154
9. Alte locuri comune ale propriului privitoare la potențial și superlativ . . . . .	159

**Cartea a VI-a**

<LOCURILE COMUNE ALE DEFINIȚIEI>

1. Considerații generale asupra definiției. Cele cinci părți ale cercetării . . . . .	162
2. Locuri comune privitoare la evitarea obscurității în definiție . . . . .	164
3. Prisosul de cuvinte în definiție . . . . .	166
4. Locurile comune care asigură că termenii definiției sînt anteriori și mai cunoscuți . . . . .	170
5. Locuri comune ale definiției cu privire la gen . . . . .	174
6. Locuri comune ale definiției privitoare la diferențe . . . . .	176
7. Locuri comune privitoare la definirea termenilor ce admit građație . . . . .	185
8. Locuri comune privitoare la definiția relativilor . . . . .	187
9. Locuri comune privitoare la definiția stării, relativului, contrarului etc. . . . .	189
10. Locuri comune privitoare la definiția termenilor derivați, la „Idea” corespunzătoare lucrului definit, la termenii echivoci . . . . .	193
11. Locuri comune privitoare la definiția termenilor compuși . . . . .	196
12. Locuri comune privitoare la definiția diferenței la real, relativ etc. . . . .	198

13. Locuri comune privitoare la definiția felurilor de a fi ale lucrurilor . . . . .	200
14. Locuri comune privitoare la definirea unui întreg compus și la cercetarea unei definiții neclare . . . . .	205

### Cartea a VII-a

#### <LOCURILE COMUNE ALE IDENTICULUI ȘI DEFINIȚIEI>

1. Locuri comune despre identitate . . . . .	208
2. Locuri comune ale identicului aplicate la definiție . . . . .	211
3. Locuri comune pentru a stabili definiția . . . . .	212
4. Notă despre gradele de utilitate ale locurilor comune . . . . .	216
5. Notă despre dificultățile de a stabili sau respinge o problemă . . . . .	217

### Cartea a VIII-a

#### <DESPRE PRACTICA DIALECTICII ȘI PRACTICA ÎN DIALECTICĂ>

1. Cum se pun întrebările și ordinea acestora . . . . .	222
2. Despre ordonarea întrebărilor—urmare. Inducție și silogism . . . . .	228
3. Despre ușurința sau dificultatea unor argumente dialectice . . . . .	233
4. Sarcinile întrebătorului și ale respondentului . . . . .	236
5. Introducere la o tehnică a discuțiilor ca exercițiu și examinare . . . . .	236
6. Sarcina respondentului este determinată de natura întrebării: a) de acceptabilitatea ei . . . . .	239
7. Sarcina respondentului este determinată de natura întrebării: b) de claritatea ei . . . . .	240
8. Sarcina respondentului este determinată de natura întrebării: c) de importanța ei pentru argumentare . . . . .	241
9. Regulile privitoare la teza respondentului: a-și face obiecții siese și a nu admite teze blamabile . . . . .	242
10. Despre corectarea falselor argumente. Patru feluri de obiecții pentru a împiedica formarea unui raționament . . . . .	243
11. Despre erorile de argumentare și despre erorile întrebătorului . . . . .	245
12. Când argumentarea este clară și când este falsă . . . . .	250
13. Cele cinci specii de petitio principii și de petitio de contrari . . . . .	252
14. Cum devine cineva un dialectician exercitat și abil . . . . .	254

#### NOTIȚĂ INTRODUCȚIVĂ LA RESPINGERILE SOFISTICE

de Dan Bădărău . . . . .	261
--------------------------	-----

#### <RESPINGERILE SOFISTICE>

1. Introducere. Scopul tratatului: diferența dintre silogism și sofism . . . . .	268
2. Cele patru specii de argumente ale discuției . . . . .	271
3. Cele cinci scopuri ale argumentării eristice sau sofistice . . . . .	272
4. Primul scop: respingerea. Două feluri de respingeri: de limbaj și în afară de limbaj. Respingerile de limbaj . . . . .	273
5. Respingerile dinafara limbajului . . . . .	279

6. Toate paralogismele se reduc la paralogismul ignorării respingerii . . . . .	286
7. Cauzele erorii sînt cauzele paralogismelor . . . . .	292
8. Respingerile sofistice sprijinite pe conținutul științelor . . . . .	295
9. Respingerile, fiind infinite, nu pot fi cunoscute toate . . . . .	298
10. Împărțirea argumentelor după limbaj și după lucruri este falsă . . . . .	300
11. Felurile de raționament : apodictic, dialectic, peirastic, eristic, sofistic . . . . .	305
12. Al doilea și al treilea scop al sofisticii : inducerea în eroare și în paradoxe . . . . .	312
13. Alt scop al sofisticii : face pe respondent să cadă în tautologie . . . . .	315
14. Alt scop al sofisticii : producerea solecismelor . . . . .	317
15. Orînduirea întrebărilor și argumentelor în vederea respingerilor sofistice . . . . .	319
16. Utilitatea studiului de față. Soluția paralogismelor . . . . .	324
17. Despre soluțiile aparente ale respingerilor sofistice . . . . .	325
18. Adevărata soluție a raționamentelor false . . . . .	333
19. Soluționarea unor respingeri provenite din limbaj : echivocul și amfibologia . . . . .	335
20. Soluționarea respingerilor care se sprijină pe divizarea și pe componerea cuvintelor . . . . .	337
21. Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe accent . . . . .	340
22. Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe forma limbajului . . . . .	341
23. Concluzii despre soluționarea respingerilor sofistice sprijinite pe limbaj . . . . .	348
24. Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe accident . . . . .	349
25. Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe opoziția dintre relativ și absolut . . . . .	355
26. Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe ignorarea definiției respingerii . . . . .	359
27. Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe <i>petitio principii</i> . . . . .	360
28. Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe falsă consecvență . . . . .	361
29. Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe falsă cauză . . . . .	362
30. Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe reunirea mai multor chestiuni în una singură . . . . .	362
31. Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe vorbărie . . . . .	364
32. Soluția respingerilor sofistice produse de solecisme . . . . .	366
33. Unele sofisme se rezolvă greu, altele se rezolvă ușor . . . . .	369
34. Rezumat al <i>Respingerilor sofistice</i> și al <i>Topicii</i> . . . . .	374





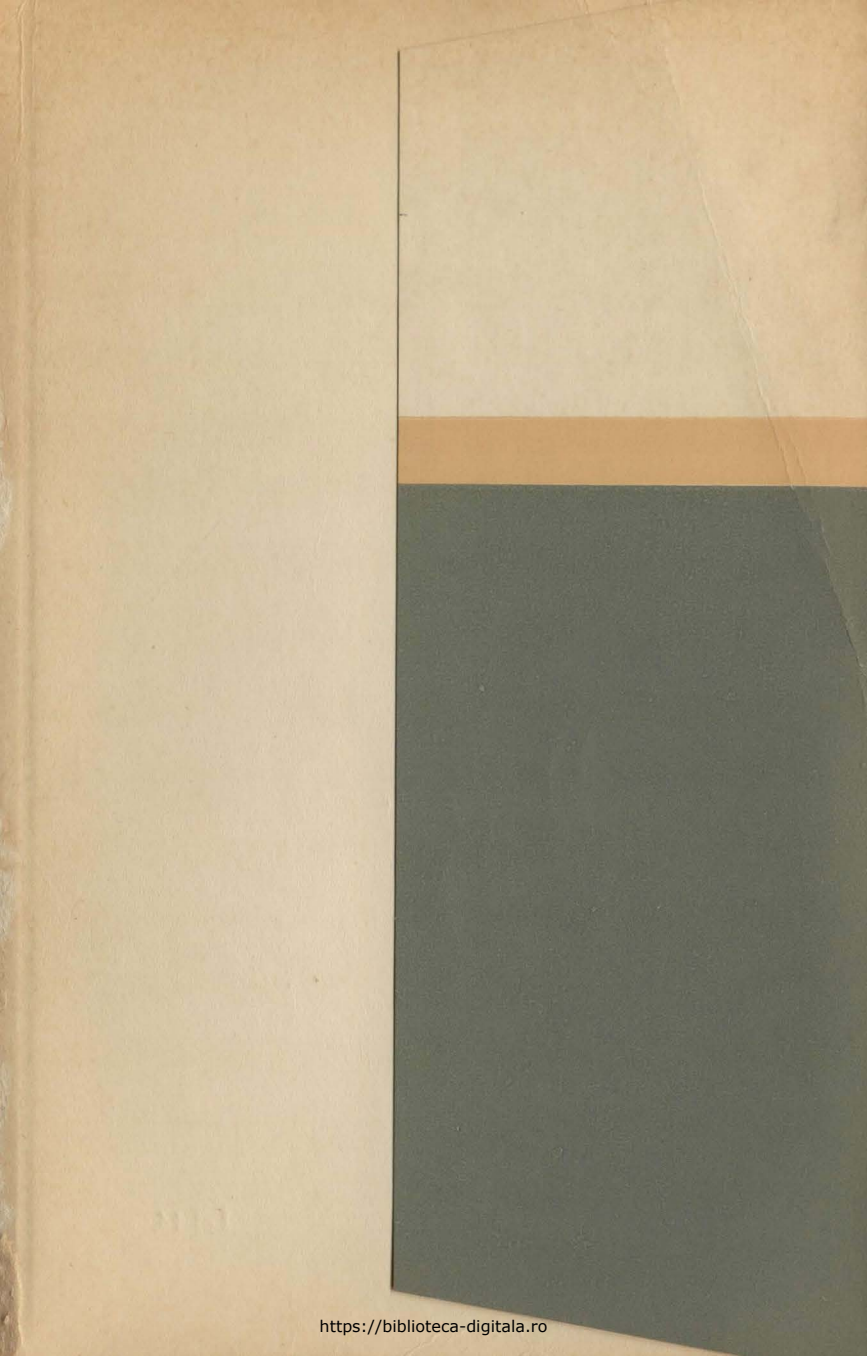
Redactor resp. de carte: I. Segall  
Tehnoredactor: V. Stănculescu

---

*Dat la cules: 14. 05. 1963. Bun de tipar: 16. 12. 1963.  
Tiraj: 3000+80. ex. broșate și 1000+50 ex. legate  
1/2. Hirtle: semivelină de 63 g/m<sup>2</sup>. Format: 54×84/16.  
Coli editoriale: 30,06. Coli tipar: 29,75 A.: 609/90.  
Indici de clasificare zecimală: pentru bibliotecile  
mari: 16(38), pentru bibliotecile mici: 1.*

---

Tiparul executat sub comanda nr. 6231/1963. la  
Întreprinderea poligrafică Cluj, str. Brassai nr 5—7,  
Cluj — R.P.R.



Lei 14,—