

ARISTOTEL ȘI GENEZA LOGICII LUI HERMES¹

FLOREA LUCACI

Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad

Abstract. The problem I have in mind is found through presuppositions, motivations and answers in the substance of the questions: 1. How is it possible that the interpretation of the third syllogistic figure generates the idea of another logical structure? and 2. Can the hermeneutic exercise be associated with logical thinking? Intuitively we notice that the substratum of the interrogations implies a special relationship with the origins of philosophy. It is about that relationship that determines how Noica thinks about the elements of reasoning in relation to how Aristotle conceived syllogism and hermeneutics.

Keywords: Logic, hermeneutics, syllogism, interpretation, understanding.

1. ASPECTE PRELIMINARE

La prima vedere, relația dintre unele opere ale lui Aristotel (*Categorii*; *Peri hermeneias*; *Metafizica*) și proiectul asumat de Constantin Noica, adică *logica lui Hermes*, pare să sfideze bunul simț al oricărui filosof ce respectă tradiția. Într-adevăr, în proiectul noii logici, Noica recuperează și mizează tocmai pe o axiomă a metafizicii: *numai individualul există, dar nu cunoaștem decât generalul*, precum și pe *silogism ca structură de raționament perfect*, ambele formule aparținându-i Stagiritului. De asemenea, interpretând provocator un pasaj din *Peri hermeneias*, Noica recuperează pentru logică acele specii ale rostirii care au fost expulzate de Aristotel în alte domenii, adică retorica și poetica. Dacă pătrundem acum în „laboratorul secret” al lui Noica, descoperim că interesul pentru problema generată de întoarcerea la Aristotel se regăsește prin presupuziții, motivații și răspuns în substanța întrebărilor: *1. Cum e cu puțință ca interpretarea figurii a treia silogistice să genereze ideea unei alte structuri logice?* și *2. Poate fi asociat exercițiul hermeneutic gândirii logice?*

Nu-i greu de observat că substratul interogațiilor implică o relație specială cu originile filosofiei și ale cercetărilor legate de formele universale de gândire și rostire – *contradicțiile istoricității* –, adică discursul filosofic se constituie ca un corelat al autorului *versus* construcția sistemică. Prin cercul hermeneutic, Noica participă la regândirea și resemnificarea unor idei ale lui Aristotel, iar sistemul este

¹ În acest studiu reiau și extind cercetarea unei comunicări prezentate la Simpozionul Național „Constantin Noica”.

totalitatea constituită prin situația epistemologică a prezentului în care el se manifestă concepând *Scrisori despre logica lui Hermes*. Totodată, este vorba de procesualitatea „autogăsirii gândului”. Pentru o bună înțelegere a situației se impune o analogie. Astfel, Hegel susține că gândul filosofic „se găsește pe sine în timp ce se produce pe sine, ba el există și este real numai întrucât se găsește pe sine”. Eliminând posibilele confuzii legate de înțelegerea psihologică, el precizează că acesta „e adevărat în afară de orice timp” și de orice context subiectiv, fiind „gândul necesar”². Or, în acest sens trebuie înțeles demersul lui Constantin Noica privind clarificarea noilor scheme de gândire logică prin valorificare și, totodată, despărțire de silogistica aristotelică, dar mai cu seamă de logica modernă, devenită „logica lui Ares”. Despărțirea este actul suficient și necesar în schițarea unei noi logici, *logica lui Hermes*, care într-o proiecție ontologică ar adevăra preeminența individualului în relația cu generalul, precum și libertatea sa de a-și asuma varii determinații. Or, adevărarea ar fi posibilă și ar surveni numai și numai prin asocierea inferențelor logice cu interpretarea hermeneutică, asigurându-se astfel înțelegerea omului, a culturii și istoriei acestei lumi.

Așadar, în spirit hegelian, Constantin Noica se întoarce la originile filosofiei, ale logicii și hermeneuticii, la modul în care le-a conceput Aristotel, căutând o posibilă deschidere în sistem care să-i permită re-gândirea naturii și funcției raționamentului. Conform axiomei amintite, el își caută justificări în realitățile individuale care stau sub o lege a devenirii, ceea ce-i permite inițierea unui inedit exercițiu al gândirii și interpretării. Or, reflexul logic al situației ontologice, în care individualul este subiect, nu se poate concretiza, consideră Noica, decât în temeiul interpretării figurii a treia a silogismului.

Încă din Antichitate se considera că *silogismul* este forma ideală de raționament. În *Topica*, Aristotel îl definește ca modalitate esențială de determinare a cunoașterii, aspect ce reiese prin comparație cu alte forme de raționament. Pentru 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. [...] 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”³. Se face astfel distincție între gândirea analitică și cea dialectică, deși ca metode ambele folosesc silogismul (raționamentul deductiv) și inducția. „Aristotel a denumit Analitică și Dialectică cele două forme ale gândirii discursive și astfel a consacrat o distincție fundamentală a întregii gândiri antice.”⁴

Ca structură, silogismul este format din trei judecăți, adică premisa majoră, premisa minoră și concluzia. Cele două premise conțin termenul mediu care face posibilă legătura între ceilalți doi termeni, respectiv subiectul logic și predicatul logic, iar a treia judecată, concluzia, conține doar subiectul logic și predicatul logic.

² G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, traducere de D.D. Roșca, București, Editura Academiei Române, 1963, p. 16.

³ Aristotel, „*Topica*”, în *Organon IV*, traducere de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1963, p. 5 (1, 100 a, b).

⁴ Mircea Florian, „Introducere” la *Topica*, ed. cit., p. V.

Ca operație, silogismul este o formă logică deductivă de demonstrație, care validează relația dintre un *individual* și un *general*. Schematic, judecățile silogismului⁵ pot fi scrise astfel:

$$\begin{array}{c} M - P \\ \underline{S - M} \\ S - P \end{array}$$

Aristotel a susținut că validitatea unui raționament nu poate fi stabilită decât formal, prin demonstrație silogistică; nicidecum nu poate fi stabilită prin numărul exemplurilor, oricât de mare ar fi acestea. Din perspectiva logicii, Aristotel considera că raționamentul nu este decât „reeditarea modului în care se înlănțuiesc esențele, pentru a înfăptui trecerea de la potență la act; raționamentul are un caracter dublu; el este ontologic și noetic în același timp”⁶. Or, această relație originară a logicului cu ontologicul constituie și pentru Noica un principiu absolut necesar în conceperea *logicii lui Hermes*.

2. INTERPRETAREA FIGURII A TREIA SILOGISTICE ȘI GENEZA NOII STRUCTURI LOGICE

În *Scrisoarea a XII-a*, Constantin Noica recurge la un exercițiu prin care scoate în evidență funcția deosebită a figurii a treia a silogismului, comparativ cu primele două figuri. Figura a treia provoacă prin faptul că individualul joacă rol de termen mediu. Pentru a înțelege mai bine de ce este specială această figură și ce anume propune Noica spre re-formare, consider necesar ca în prealabil să ne referim succint la o abordare clasică. În acest sens, de ajutor ne este *Silogistica*, o cercetare excelentă a logicienilor Ion Didilescu și Petre Botezatu, lucrare apreciată în mod deosebit de Constantin Noica la vremea apariției.

Reținem că în toate cele șase moduri valide ale figurii a treia silogistice, „termenul mediu este subiect în ambele premise”⁷, conform schemei:

$$\begin{array}{c} M - P \\ \underline{M - S} \\ S - P \end{array}$$

„Deducerea modurilor valide ale figurii a treia din legile silogistice presupune cunoașterea legilor speciale ale acestei figuri. Două sunt aceste legi speciale:

⁵ Exemplul se referă la schema figurii I, considerată de Aristotel figura perfectă, celelalte, adică silogismele din figurile II, III și IV, sunt imperfecte, dar pot fi reduse, direct sau indirect, la figura I.

⁶ Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, ediția a II-a, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1975, p. 165.

⁷ Ion Didilescu, Petre Botezatu, *Silogistica*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1976, p. 94.

1) În orice silogism valid de figura a treia premisa minoră este afirmativă;

2) În orice silogism valid de figura a treia concluzia este particulară”⁸.

Mai reținem că în figura a treia concluzia poate fi afirmativă (modurile *Darapti, Disamis, Datisi*) sau negativă (modurile *Felapton, Bocardo, Ferison*).

Având acum datele tehnice necesare despre cele șase moduri valide ale figurii a treia silogistice din logica clasică, putem reveni la Constantin Noica pentru a cerceta prin ce anume se desparte de Aristotel, dar și ce reține valorificând în noua construcție. În primul rând, el ține seamă „de silogismul *aristotelic*, adică de cel care pune accentul pe mediu și pe funcția causală a mediului ca nucleu de explicație, nicidecum de silogismul denucleat, din care logica nouă a făcut ce a voit”⁹. De asemenea, remarcăm privirea sa critică, întemeiată filosofic, referitoare la anumite consecințe generate de logica aristotelică re-formată în epoca modernă sub forma logicii matematice sau așa-zisa „logică a lui Ares”. Se referă la constrângeri artificiale impuse culturii. Totodată, propune regândirea silogismului, adică înlocuirea formulelor standard a premiselor și concluziei cu „tipurile de rostire”. De ce o asemenea necesitate în *logica lui Hermes*? Întrucât, susține el, premisele și concluzia nu sunt simple propoziții, ci sunt relații între trei elemente logice, și anume Individualul (I), Generalul (G) și Determinațiile (G). Prin urmare, Noica are în vedere constituirea premiselor și a concluziei din cele șase tipuri de judecăți compuse prin cuplarea doi câte doi ai termenilor fundamentali, dar cu deschidere către al treilea, adică:

(i) Judecata de tipul individual-determinații (I-D), *descriptivă*, deoarece determină o realitate individuală. Este numită *determinantă*.

(ii) Judecata de tipul determinații-general (D-G), *definitorie* prin proprietățile subsumate unei legi. Este numită *generalizantă*.

(iii) Judecata de tipul general-individual (G-I), *de realizare* a unei legi. Este numită *realizantă*.

(iv) Judecata de tipul răsturnat, individual-general (I-G), exprimă *integrarea* unei realități individuale sub o lege. Este numită *integrantă*.

(v) Judecata de tipul general-determinații (G-D) implică *delimitări* ale unei legi. Este numită *delimitantă*.

(vi) Judecata de tipul determinații-individual (D-I) presupune *particularizarea* la un caz individual. Este numită *particularizantă*.

Tabloul celor șase judecăți stă temei pentru o „nouă stilistică, una a gândirii și a formelor ei”¹⁰, care este relevantă în planul culturii, cunoașterii, practicii științifice, contemplației și civilizației. În cazul figurii a treia, „individualul pur și simplu încearcă să fie mediu între o determinație și un general”. Spre ilustrare, Noica dă următorul silogism:

Toți bambușii înfloresc o dată în viață (determinanta)

Toți bambușii sunt plante perene (integranta)

Unele plante perene înfloresc o dată în viață (delimitanta)

⁸ *Ibidem*, p. 96.

⁹ Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Editura Cartea Românească, 1986, p. 84.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 78–80.

Cu această „încercare”, Noica constată că numai o parte din general are acea proprietate care determină individualul. Or, apare o problemă, o sfidare paradoxală, susține el. „Generalul e un întreg, care nu admite îmbucătățire. Se distribuie întreg peste tot (fiecare om e omul), chiar dacă nu e identificabil nicăieri ca atare. Figura a treia nu este astfel posibilă decât printr-o abuzivă cuantificare a generalului”. A spune „toți oamenii” este expresia unui „individual luat în chip universal”. „Figura a treia substituie unui general autentic unul de totalizare și raționează în consecință”, ceea ce presupune că respectiva proprietate nu se distribuie în mod necesar, ci restrictiv și întâmplător. Prin urmare, figura a treia „ar da un *silogism al accidentului*”¹¹.

O analiză atentă a silogismului, în care să se țină seamă de structura și natura judecăților din cele două premise, scoate în evidență caracterul „artificial pe care-l are acest tip de silogism, în versiunea lui clasică”. Din perspectiva propusă de Noica se pune problema compatibilității de natură dintre individual și general, astfel că proprietatea transferată poate fi un accident sau, dimpotrivă, o necesitate. Reiese clar cerința de a regândi în mod fundamental termenul mediu, întrucât funcția sa nu mai este întemeiată pe „cantitate”, ci pe „calitate”. Ca să fie cât se poate de convingător și, desigur, să înțelegem această transformare, Noica reia clasicul exemplu cu figura întâi silogistică, din a cărei concluzie rezultă că „Socrate e muritor”, aplicându-l figurii a treia, unde Socrate nu mai este subiect, ci termenul mediu. În acest sens, ține seamă de dialogul dintre Socrate și Criton din ajunul executării sentinței, adică pedeapsa cu moartea pentru filosof. Din acest dialog ar rezulta că, pentru Criton, „nu operează silogismul condensat în: «Socrate e muritor pentru că e om», ci acesta «Omul e muritor, de vreme ce și Socrate este»”¹². E limpede că nu omul, ci Socrate intermediază între proprietatea de muritor și om.

Dar să nu rămânem la acest „silogism de ordinul sentimentului, unul emoțional”, cum apreciază însuși Noica, ci să încercăm și altceva, anume o analiză comparativă a figurilor întâi și a treia silogistice. Altfel spus, să căutăm să descoperim ceea ce nu ne spune Noica, respectiv ce legi și reguli logice fac posibilă interpretarea, implicit adevărarea demersului său. Așadar, să redăm cele două figuri silogistice atât în limbaj natural, cât și simbolic, având ca temă relațiile dintre Socrate, noțiunea om și proprietatea de a fi muritor. Adică:

a) Figura întâi silogistică, modul *Darii*:

<i>Toți oamenii sunt muritori</i>	<i>Toți M sunt P</i>
<i>Socrate este om</i>	<i>Unii S sunt M</i>
<i>Socrate e muritor</i>	<i>Unii S sunt P</i>

Remarcăm faptul că termenul mediu din premisa majoră – *oamenii* – este un termen distributiv, aspect evidențiat de cuantorul *toți*, adică proprietățile sale se aplică fiecărui element existent în extensiunea sa. În schimb, termenul mediu din minoră – *om* – este termen colectiv, adică proprietățile sale nu se aplică fiecărui element, ci doar selectiv. În premisa minoră, cuantorul *unii* definește acea mulțime

¹¹ *Ibidem*, pp. 89–90.

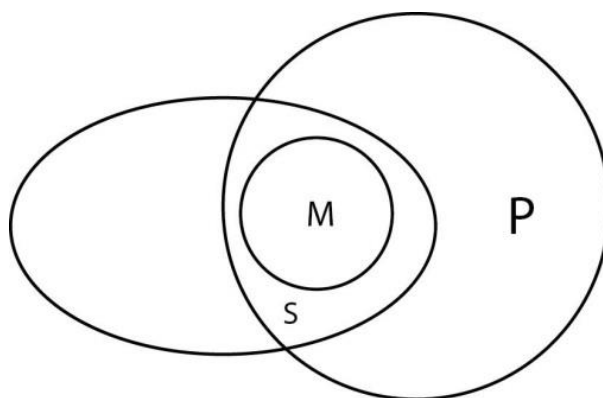
¹² *Ibidem*, p. 91.

căreia îi aparține Socrate. Așa se explică de ce relația dintre Socrate și proprietatea de a fi muritor poate fi interpretată ca o excepție și nu ca o regulă. Excepția legată de acest silogism reiese din faptul că „termenul minor coincide numai parțial cu mediul, și numai despre această parte comună concluzia afirmă sau neagă că posedă însușirea P ”¹³. Totodată, premisa majoră are ca temei o relație de incluziune între două mulțimi, ceea ce presupune tranzitivitatea dintre mulțimea oamenilor și mulțimea muritorilor. În cazul premisei minore, constatăm că aceasta este întemeiată pe o relație de apartenență, care este asimetrică și ne-tranzitivă, ceea ce reprezintă încă o justificare a ideii lui Noica, și anume de *silogism al accidentului*.

b) Figura a treia silogistică, modul *Darapti*

<i>Socrate este om</i>	<i>Toți M sunt P</i>
<u><i>Socrate este muritor</i></u>	<u><i>Toți M sunt S</i></u>
<i>Unii muritori sunt oameni</i>	<i>Unii S sunt P</i>

Ce remarcăm? La prima vedere pare să existe o nepotrivire flagrantă între formularea în limbaj natural a silogismului și cea simbolică. Spre deosebire de formularea simbolică unde apare explicit cuantorul *toți*, la formularea în limbaj natural lipsesc cuantorii, astfel că judecățile ce compun premisele nu sunt nici evident categorice, nici evident universale. Totuși, dacă avem în vedere cantitatea subiectului, adică faptul că *Socrate* este unic, atunci admitem că premisele sunt *judecăți singulare*. În acest caz, trebuie să ținem seamă de distribuția termenilor, astfel că „judecata singulară este asimilată în logica formală cu judecata universală, invocându-se motivul că subiectul judecății singulare este luat în întregime”¹⁴. Intuitiv, lămuritoare este și diagrama lui Euler, adică:



Dacă judecățile ce compun premisele sunt universale, atunci *subiectul logic* care joacă rol de termen mediu în ambele premise, adică Socrate, poate fi luat și

¹³ Ion Didilescu, Petre Botezatu, *op. cit.*, p. 83.

¹⁴ Petre Botezatu, *Introducere în logică*, ediția a II-a, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 100.

individual, și *universal*? Să admitem că este înțeles numai ca *individual*. În acest caz, relația subiectului Socrate cu clasa oamenilor și clasa muritorilor este o relație de apartenență care este *ne-tranzitivă*. În consecință, Socrate nu poate fi termen mediu și formal, nu se poate asigura transferul proprietății de a fi muritor între el și mulțimea oamenilor. Prin urmare, trebuie să admitem că Socrate este un *individual* ce joacă rol de *universal* întrucât este luat în întregime, asemenea unei mulțimi cu un singur element, ceea ce presupune că relațiile sale cu *om* și *muritor*, noțiuni colective, sunt echivalente, deci tranzitive.

Formal mai trebuie lămurită încă o problemă generată de figura a treia silogistică, respectiv cum e cu puțință ca din două judecăți universale, premisele, să rezulte una particulară, concluzia? În acest caz, explicația presupune să ținem seamă de angajamentul ontologic al propozițiilor categorice de tip *SaP* care joacă rol de premise, precum și de relațiile de echivalență între termeni, întrucât aceștia exprimă mulțimi. Angajamentul existențial al propozițiilor categorice are un caracter straniu, fapt ce se dezvăluie în cazul inferențelor imediate, mai exact al conversiunii. Astfel, printr-o propoziție de tip *SaP*, pe care o asumăm ca premisă, concluzia este o propoziție particulară, adică *SiP*. Spre exemplu:

Toți filosofi sunt muritori.

Potrivit formulei conversiunii, $SaP \supset PiS$, deducem:

Unii muritori sunt filosofi

Din cele analizate am fi deja îndreptățiți să răspundem la întrebarea: *Cum e posibil ca figura a treia silogistică să genereze ideea unei alte structuri logice?* Faptul că Socrate ca termen mediu este individual, dar operează ca universal, atunci putem să identificăm în el un *individual-general*, adică un *holomer*. Așa este adevărată concluzia lui Noica. Astfel, el susține: „Pentru noi, silogismul reprezentativ va fi cel al figurii a treia. El este cea mai cutezătoare formă clasică de gândire dintre cele mijlocite, căci face din individual termenul mediu. Se ridică așadar la lege de oriunde din lumea reală (ca holomerul, sau ca expresie a holomerului), nemaiaivând nevoie de prototipuri și zei”¹⁵.

Următorul pas pentru Noica este înlocuirea în schema clasică a termenilor M, S, P cu termenii specifici *logicii lui Hermes*, adică I, D, G, care pot juca fiecare rolul de termen mediu, implicit de subiect logic. Totodată, prin cuplarea doi câte doi, acești termeni cu deschidere către al treilea dau cele șase judecăți amintite care compun raționamentele logicii hermeneutice. Redăm spre comparație modul *Darapti* din figura a treia, atât conform structurii logicii aristotelice, cât și structurii *logicii lui Hermes*, adică:

<i>Socrate este om</i>	<i>Toți M sunt P</i>	I-D (determinanta)
<i>Socrate este muritor</i>	<i>Toți M sunt S</i>	I-G (integranta)
<i>Unii muritori sunt oameni</i>	<i>Unii S sunt P</i>	G-D (delimitanta)

¹⁵ Constantin Noica, *op. cit.*, pp. 92–93.

3. FORMA LOGICĂ ȘI INTERPRETAREA CONȚINUTULUI DE GÂNDIRE

A doua întrebare – *Poate fi asociat exercițiul hermeneutic gândirii logice?* – pare și mai provocatoare dacă ținem seamă de originea hermeneuticii, dar mai cu seamă de transformările din epoca modernă pe traseul Wilhelm Dilthey – Hans Gadamer – Paul Ricoeur. Deși în forme precare, hermeneutica poate fi identificată în consultările oracolului din Delphi, în profețiile Pitiei, totuși cu o anumită formă riguroasă apare în *Organonul* lui Aristotel, cu denumirea *Peri hermeneias*, alături de logică. „Sunt trei lucruri care se nasc în cărticica aceasta: gramatica, logica și semantica”¹⁶, susține Noica. De altfel, pentru Aristotel, a *interpreta* a însemnat analiza gândirii, a noțiunilor în expresia lor lingvistică sau a judecăților sub forma rostirii și a comunicării între oameni. Problemele abordate în *Peri hermeneias* sunt legate de logică, de adevărul și falsul judecăților, de implicațiile afirmației și negației asupra rostirii etc. Și în tratatul despre *Categorii*, Aristotel „ridică problema logosului, care în greacă înseamnă laolaltă cuvânt, gând și rațiune a lucrului”, adică „este vorba nu de ființa ca ființă, cum va încerca să trateze lucrurile *Metafizica*, ci de ființă în exprimarea logosului; de ontologie”¹⁷.

Este greu să recunoaștem astăzi originea aristotelică a *hermeneuticii*. Nu numai că n-a rămas în cadrul fixat de Aristotel, ci a evoluat, ba chiar s-a înstrăinat de viziunea filosofului. Legată de cuvinte și text ca substitut al realității, de cercetarea sensului și semnificațiilor implicate, hermeneutica a parcurs trei etape, și anume: etapa filologico-retorică, psihologico-istorică și astăzi își împlinește menirea ca hermeneutică filosofică¹⁸. Problematika *hermeneuticii filosofice* este fixată de Paul Ricoeur în corelație cu cinci teme. Este vorba de: „a) efectuarea limbajului ca discurs, b) efectuarea discursului ca operă structurată, c) relația vorbirii cu scrierea în discurs și în operele de discurs, d) opera de discurs ca proiectare a unei lumi, e) discursul și opera de discurs ca mediere a comprehensiunii de sine”. În concepția sa, prin noua sarcină asumată de hermeneutică se trece de la demersul gnoseologic la cel existențial, adică al ființării. Apare astfel „o problemă nouă; nu ne mai întrebăm: cum cunoaștem?, ci care este modul de a fi al acelei ființe care nu există decât înțelegând?”¹⁹. Numai că înțelegerea condiției existențiale a omului presupune interpretarea narativelor cultural-istorice, iar interpretarea „înseamnă explicitarea genului de *ființare-în-lume*”, adică omul se cunoaște pe sine, își asumă o anumită identitate „prin marele ocol al semnelor de umanitate sedimentate în operele de cultură”²⁰.

¹⁶ Constantin Noica, „Comentariu din perspectivă modernă la tratatul *Despre interpretare* al lui Aristotel”, în Aristotel, *Categorii. Despre interpretare*, traducere de Constantin Noica, București, Editura Humanitas, 2005, p. 143.

¹⁷ Constantin Noica, „Pentru o interpretare a *Categoriilor* lui Aristotel”, în Aristotel, *Categorii. Despre interpretare*, traducere de Constantin Noica, București, Editura Humanitas, 2005, p. 55.

¹⁸ Aurel Codoban, *Semn și interpretare. O introducere postmodernă în semiologie și hermeneutică*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2001, pp. 84–85.

¹⁹ Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 80.

²⁰ *Ibidem*, pp. 105–107.

Și Constantin Noica este preocupat de înțelesuri, de posibilitatea de a pătrunde și cuprinde rostul gândirii în viața spirituală a omului. Dar cum? S-ar părea că valorificând potențialul logicii ca temei al exercițiului hermeneutic. Să se fi întors la Aristotel, căutând acea deschidere ce permite legătura dintre logică și hermeneutică, respectiv ontologie, adică legătura rigorii raționamentului de interpretarea realităților existențiale? Da! Cercetarea evidențiază faptul că Noica valorifică pentru *logica lui Hermes* unele idei din *Metafizica*, din *Categorii* și, desigur, din *Peri hermeneias*, ultimele două lucrări fiind traduse, comentate și interpretate de el. Este vorba de implicațiile legăturilor conceptuale dintre limbaj, gândire și existență. De asemenea, este valorificată relația de semnificare implicată de comunicarea interumană, context în care se recurge la capacitatea de evocare prin nume și denumiri pentru a invoca idei și a clarifica situații existențiale. În acest sens, lămuritoare sunt interpretările lui Constantin Noica și Alexandru Surdu la cele două opere ale lui Aristotel. Așadar, reținem acele aspecte care au inspirat geneza logicii lui Hermes.

(i) *Din interpretări la Categoriile lui Aristotel.* Din investigațiile și interpretările lui Noica la primele trei capitole din *Categorii*, consider că problematica relațiilor dintre forma gândirii, conținutul informațional și materializarea lingvistică a acestora este parțial valorificată în *logica lui Hermes*. Astfel, în capitolul I, jocul dintre *omonime* și *sinonime*, expresie a relațiilor cu existența, respectiv cu gândirea, susține un interesant exemplu, adică un arbore este „clasa propriilor sale stări sau momente în timp, astfel încât a denumi un singur exemplar sfârșește prin a fi un omonim, dacă socotești că exemplarul devine *altul* când trece dintr-o stare în alta, sau un sinonim, dacă numele îl califică drept *același* tot timpul, respectiv dacă păstrează aceeași «rațiune de a fi»²¹. Exemplul evidențiază două forme de relații, respectiv, în baza asemănării *omonimele* indică o *solidaritate de aparență* a lucrurilor, iar *sinonimele* o *solidaritate de esență* în temeiul rațiunii de a fi, iar atunci cunoașterea „înseamnă tocmai transformarea omonimelor în sinonime”²². Interpretările la capitolul al II-lea evidențiază importanța legăturilor implicate de rostirea unui cuvânt izolat. Desigur, există cuvinte izolate care reflectă o clasă specială a realității, cele care formează tabloul categoriilor, dar „sensul de «categorie», care este în definitiv de predicare, trimite tocmai la legătura proporțională”²³. Contrar tradiției, Noica insistă pe ideea că problema „*Categoriilor* este: nu de a «conceptualiza» rostirile (de-a vedea care sunt părțile de gândire izolate), ci de a sublinia că legăturile, iar în cazul cuvintelor izolate, *trimiterile* la legătură înseamnă totul”. De ce? Întrucât, pentru Aristotel, „cuvântul, gândul și lucrul sunt solidare în acest tratat al logosului, așa încât legătura trebuie căutată mai adânc decât între cuvinte”, adică în ceea ce el numea „realități universale” unde logosul se exercită²⁴. Prin urmare, problema esențială este a predicării, care este și a celui de-al III-lea capitol. Predicarea ideală este posibilă în cadrul unei clase de realitate, unde ceea ce se poate spune despre predicat se spune și despre subiect, fiind vorba de o sinonimie desăvârșită în baza aceluiași conținut

²¹ Constantin Noica, *op. cit.*, p. 56.

²² *Ibidem*, p. 58.

²³ *Ibidem*, p. 61.

²⁴ *Ibidem*, pp. 62–63.

de gândire și realitate. „A spune ceva despre ceva este cu adevărat semnificativ logic abia atunci când ridică subiectul la alt nivel, dar înăuntrul subiectului însuși, adică înăuntrul raționalității și legității sale mai adânci.”²⁵

Problema este reluată în profunzime, până la cele mai semnificative detalii, de Alexandru Surdu. Spre exemplu, în interpretarea la capitolul al III-lea din *Categoriile* lui Aristotel, el evidențiază șase tipuri de relații, importantă fiind cea în care „o expresie se spune despre altă expresie, dar în așa fel încât cele două expresii să rămână fără legătură, să nu alcătuiască o afirmație sau o negație și nici ceva adevărat sau fals”, iar „expresia care se spune despre o altă expresie ca despre un subsistent se va spune și despre subsistent, ceea ce sugerează o *tranzitivitate* a relației *digitur de*, de la *expresie – expresie* la *expresie – lucru individual*”. În acest caz, „Aristotel nu intenționează ilustrarea prin forme judicative, ci prin *semnificația* acestora”²⁶. Pe scurt, sunt puse în evidență forme și relații prejudicative „existente *in re, in mente și in voce*”, adică „două relații (*digitur de* și *in esse*), plus *relația de semnificare*, vădind în mod expres ambiguitatea verbal-mentală a termenului *logos*”²⁷. Fără a intra prea mult în detaliu, reținem că „interdependențe de același gen se stabilesc și între raporturile dintre entități ontice și lingvistice și raporturile dintre entități lingvistice”. Din analiza exemplului dat de Aristotel, rezultă: „«Om se spune despre un anumit om» este de forma « E^{II} se spune despre I »; «viețuitor se spune despre om» este de forma « E^{III} se spune despre E^{II} », iar «viețuitor se spune despre omul anumit» este de forma « E^{III} se spune despre I ». Prima și ultima sunt relații prejudicative între entități ontice și lingvistice, cea intermediară este între entități lingvistice. Se obține astfel:

„ E^{II} se spune despre I ”
„ E^{III} se spune despre E^{II} ”
„ E^{III} se spune despre I ”

care a și fost identificat cu silogismul, deși termenul I nu este o expresie.”²⁸

Dacă aplicăm cazul lui Socrate la schema relațiilor prejudicative, obținem:

„«*Filosof adevărat*» se spune despre *Socrate*”
„«*Muritor*» se spune despre un «*filosof adevărat*»”
„«*Muritor*» se spune despre *Socrate*”

Expresia „filosof adevărat” apare în dialogul dintre Socrate și prietenii săi Criton, Cebes, Simmias ca un corelat al ideii de „moarte”. Evident, nu-i vorba de a deriva silogistic conceptul de *filosof adevărat*, respectiv situația lui Socrate din conceptul de *muritor*. Nu avem aici o inferență de la condiție la consecință, care să

²⁵ *Ibidem*, p. 66.

²⁶ Alexandru Surdu, *Actualitatea relației gândire-limbaj*, București, Editura Academiei Române, 1989, pp. 26–27.

²⁷ *Ibidem*, p. 90.

²⁸ *Ibidem*, pp. 100–101.

dea o certitudine cognitivă, un adevăr. Dimpotrivă, în dialogul *Phaidon*, unde este consemnată discuția între cei patru, chestiunea este legată de semnificațiile implicate de relația dintre ceea ce Socrate numește *filosof adevărat* și ideea de *moarte*. Acolo se vorbește despre o anumită credință, nicidecum nu se pun probleme de ordinul cunoașterii.

Expresia „se spune”, insistent prezentă în primele trei capitole din *Categorii*, trimite clar la conținutul *comunicării* și problema *semnificării*, a determinării înțeleșurilor implicate de relațiile prejudicative. În cadrul semnificării se poate extinde semnificația, respectiv tranzitivitatea asigură transferul conținutului unei expresiei asupra altei expresii, fiind posibilă o îmbogățire a respectivului conținut prin intermediul individualului. Or, tocmai acest aspect îl asigură *logica lui Hermes*, așa cum ne spune Noica prin analogie cu teoria lui Darwin și *Monadologia* lui Leibniz, adică „individualul biologic privilegiat este o monadă, în care o lume posibilă își face încercarea. Și astfel, totul poate fi privit și răsturnat: nu individualul ca atare importă, ci universalul posibil care se reflectă în el.”²⁹ De asemenea, *logica lui Hermes* pune temei pe legături și/sau trimiterile la legăturile constituite în gândire, întrucât sunt modalitățile asumării de determinatii. A se spune ceva despre un anume individ înseamnă a-l numi sau de a-i da anumite denumiri. „Botezarea, fixarea numelui unui obiect, unei persoane, unei forme de relief (toponim, oronim, hidronim etc.), localități ș.a.m.d., investirea cu un anumit titlu sau grad, poreclirea și chiar înjurătura simplă, printr-un cuvânt jignitor, sunt relații tipice de nominare.”³⁰

(ii) *Din interpretări la Peri hermeneias*. Dacă avem în vedere cealaltă operă a lui Aristotel, *Peri hermeneias*, argumentul care convinge este modul în care Noica interpretează relația dintre forma gândirii conceptuale și conținutul ei, relație pe care logica modernă o ignoră. Spre exemplu, am în vedere interpretarea de către el a verbului ca operator logic cu implicații ce depășesc simpla sa funcție. „Singura rostire vie și deschisă e creată de functorul verb [...]. Spui «merge»; dintr-o dată se ridică în jurul verbului întrebările: cine merge? în ce fel? cât de mult? față de întrebările care stăteau la baza categoriilor [...] Și singur verbul deschide aceste orizonturi, care face posibil actul de gândire și rostire el însuși, în timp ce orice alt functor, departe de a pune în joc gândirea și de a o face cu puțință în libertatea ei, exprimă doar necesitatea mecanică a unei functorialități închise.”³¹ Așadar, Noica valorifică ideea că verbul provoacă gândirea, dar mai ales îi stimulează apetitul pentru cercetarea înțeleșurilor implicate de funcția sa.

Interesant este comentariul lui Noica relativ și la „rostire, și speciile ei”, dar mai ales insistența sa asupra ideii că „gândirea ar putea fi și alta decât a intelectului, care spune *da și nu*”, de care dă seama rostirea enunțiativă. Reacționând la faptul că Aristotel a exclus celelalte specii ale rostirii „din câmpul logicii, trecându-le retoricii și poeziei”, Noica întreabă: „Dar nu sunt și ele logosuri? Ca știință a logosului, nu ar avea logica datoria să se ocupe și de ele, într-un fel? Nu riscă logica – în măsura

²⁹ Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, ed. cit., p. 167.

³⁰ Alexandru Surdu, *op. cit.*, p. 17.

³¹ Constantin Noica, „Comentariu din perspectivă modernă la tratatul *Despre interpretare* al lui Aristotel”, ed. cit, pp. 148–149.

în care asemenea rostiri fac tocmai corpul principal al comunicării umane – să-și îngusteze albia până la a nu mai da socoteală de gândirea adevărată a omului, ba nici măcar de mecanismele ei adevărate? Va trebui să se răspundă, aşadar, de ce alte tipuri de rostire sunt excluse formal din logică și în ce măsură totuși ele nu pot fi total ocolite.”³²

În comentariul lui Noica privind *timpul logic*, apare sugerată necesitatea de a interpreta rostirile ținând seamă de *context*, dar și de *subtextul* implicat de modulațiile verbului, cu deschiderea sa spre ontologic. Și ceea ce afirmă este cât se poate de elocvent. „Când spui: «Homer este poet», cu exemplul lui Aristotel, «este» n-are niciun sens de existență, e pur termen de legătură predicativă, făcând ca un atribut să revină unui subiect. Dacă însă ai spune «un poet Homer este posibil», «este contingent», «este imposibil», «este necesar», ai trece într-un plan în care «este» depășește condiția de copulă și aproximează sau, cu necesarul, asigură existența.”³³

Din aceste exemple reiese clar că Noica a încercat să valorifice unele idei din opera lui Aristotel. Analog primelor rânduri din *Peri hermeneias*, Noica scrie: „Logica trebuie să înceapă de la logos, cuvânt. Simplul cuvânt generează totul cu echivocul lui: e și epitaf (indicație determinatoare) sau epi-tet, și ἀρχή, principiu al lucrului. Primul logician e Adam care dă numele lor lucrurilor, iar așa cum le-a numit, așa sunt”³⁴. Dar totuși Noica este sensibil și la ce se petrece în filosofia europeană a secolului XX.

Revenind la proiectul lui Noica, reținem că ființarea scapă din formulele *logicii lui Ares*, dar nu și a *logicii lui Hermes*. Și e firesc să fie așa, susține el. În lume apar, afirmă el, o serie de *situații logice*, precum repetiția, simetria, asemănarea, proporția, coordonarea, subordonarea, negația, contradicția, toate regăsindu-se sub ideea de *câmp logic*, adică „acea situație în care întregul este în parte, iar nu numai partea în întreg”³⁵. În această relație, termenii *parte* și *întreg* exprimă forme abstracte, astfel că Noica îi înlocuiește cu *individual* și *general*. „Numai individualul există, după Aristotel, dar nu cunoaștem decât generalul”. Este un argument, dar nu suficient de tare, întrucât „generalul este un simplu nume”, iar „individul n-are sens decât statistic”³⁶. Nemulțumit, Noica se angajează într-un proces de reformă care să scoată *individualul* din indiferența structurilor statistice și să-i justifice existența prin proprietățile ce-i conferă identitate. Așa se ajunge la o relație intimă între *individual* și *general*. Din perspectiva rațiunii, relația este „o unitate de la care să înceapă exercițiul logic: individual-generalul. L-am numit «holomer»”, adică un *individual* care iese din contingență și se ridică la puterea generalului. Interesantă este precizarea: „Ceea ce aduce rațiunii și astfel logicii individual-generalul este unitatea logică *de la sine activă*”³⁷, deoarece sugerează că holomerul nu este doar un operator logic, ci și un principiu ontologic. Precizarea relevă calitatea de organon al *logicii lui Hermes* și, implicit, relația cu filosofia și logica lui Aristotel, care definea

³² *Ibidem*, p. 151.

³³ *Ibidem*, p. 158.

³⁴ Constantin Noica, *Jurnal de idei*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 107.

³⁵ Constantin Noica, *op. cit.*, p. 20.

³⁶ *Ibidem*, p. 26.

³⁷ *Ibidem*, p. 38.

principiul „primul punct de plecare datorită căruia un lucru este, ia naștere sau este cunoscut”³⁸.

Holomerul asigură adecvarea dintre planul gândirii și planul existențial. Noica ne convinge că relația funcționează „în comportarea și creația omului”, adică se ajunge la acea stare în care poetul devine Poezia, fizicianul devine Fizica, filosoful devine Filosofia. În acest sens, *Socrate este un holomer, este Filosofia*. Ca să înțelegem cum e posibil, reluăm silogismul ce-l are ca termen mediu pe Socrate, adică modul *Darapti* din figura a treia, dar re-format, încercând de data aceasta să-l interpretăm, nu doar să-i descoperim mecanismul logic. „Iar a interpreta înseamnă a găsi holomerul potrivit, de fiecare dată, hermeneutica fiind o treaptă a logicii, chiar dacă ea se află la limita de jos a formalului.”³⁹ Așadar, avem:

<i>Socrate este muritor</i>	I-D (determinanta)
<i>Socrate este filosof</i>	I-G (integranta)
<i>Unii filosofi sunt muritori</i>	G-D (delimitanta)

Nu-i greu să observăm că forma aceasta de silogism, chiar dacă funcționează ca mecanism, generează mai degrabă nedumeriri decât lămuriri privind condiția lui Socrate. Or, ca *determinantă*, premisa majoră presupune evidențierea proprietății sau a proprietăților specifice care conferă identitatea inconfundabilă a lui Socrate, iar din conținutul premisei minore, o *integrantă*, ar trebui să deslușim modul în care o realitate individuală, Socrate, stă sub o lege. Așadar, prima sarcină necesar-asumată este să descoperim denumirile și descripțiile care-i conferă lui Socrate o anumită identitate între greci și dintre filosofi, respectiv, acele proprietăți care-l scot din indiferența statisticii.

Pentru a-l înțelege pe Socrate și condiția sa excepțională de „filosof muritor”, consider că putem apela la Platon care i-a fost discipol și-l prețuia atât de mult încât l-a transformat în personajul principal al dialogurilor sale. Din aceste dialoguri putem cunoaște ce-l definea ca viziune filosofică. Astfel, în *Phaidon*, Socrate, care era închis așteptând execuția pedepsei, le vorbește prietenilor săi Criton, Cebes, Simmias astfel: „e firesc ca un om care și-a petrecut viața ca filosof adevărat să înfrunte clipa morții fără teamă [...] Cei străini de filosofie au toate șansele să nu-și dea seama că de fapt singura preocupare a celor care i se dăruiesc cu adevărat este trecerea în moarte și starea care îi urmează.”⁴⁰ Ideea unei filosofii ca mod exemplar de a fi, distinct de viața comună din polisul elen, este afirmată clar de Platon și în alte dialoguri, respectiv *Republica* sau *Theaitetos*. „De aceea, și trebuie să încercăm să fugim de aici într-acolo cât mai repede. Or, fuga înseamnă a deveni, după putință cât mai asemănător divinității, după cum asemănare înseamnă a deveni drept și sfânt cu înțelepciune”⁴¹.

³⁸ Aristotel, *Metafizica*, traducere de St. Bezdechi, București, Editura Academiei Române, 1965, p. 161 (V, 1, 1013 a).

³⁹ Constantin Noica, *op. cit.*, p. 34.

⁴⁰ Platon, *Phaidon*, în *Opere*, vol. IV, traducere de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, pp. 59–60 (64a).

⁴¹ Platon, *Theaitetos*, în *Opere*, vol. VI, traducere de Marian Ciucă, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 226 (176 b);

Referințe clare găsim și la Diogenes Laertios, care-l descrie pe Socrate pe baza mărturiilor celor care i-au fost contemporani și l-au cunoscut direct, precum Platon, Aristofan, Xenofon și alții. Din istoria sa reținem câteva descripții, adică: „fiul lui Sophroniscos sculptorul și al moașei Phainareta”; „era cetățean al Atenei”; „cei dintâi care au dat lecții de retorică au fost Socrate și elevul lui, Aischines”; „este primul filosof care a fost osândit la moarte și executat”; „Socrate discuta chestiuni de morală în prăvălii și în piață”; „din cauza argumentării lui vehemente, oamenii se aruncau asupra lui cu pumnii sau îl trăgeau de păr [...] era disprețuit și luat în răs, dar îndura cu răbdare această purtare prostească”⁴² etc.

Pe baza acestor descrieri din Platon și Diogenes Laertios, putem reconstrui cele două premise, adică realitatea care subsistă sub numele Socrate, adică:

Socrate este primul filosof adevărat osândit la moarte

Socrate este un filosof adevărat

Unii dintre filosofi adevărați sunt muritori

Concluzia ca *delimitantă* te poate pune pe gânduri, deoarece pare că impune unele nuanțări privind nemiloasa lege care prescrie că „toți oamenii sunt muritori”, respectiv restricționează *moartea* doar la „unii”, adică la cei aleși. Dacă suntem atenți la înțelesul noțiunii de *muritor*, constatăm că are o implicație profundă privind practicarea filosofiei de către Socrate. Comentând dialogul *Phaidon*, neoplatonicul David dă următoarea *definiție*: „filosofia este pregătire pentru moarte”. Prin „moarte”, Socrate nu înțelegea dispariția fizică, ci moartea pasiunilor, a instinctelor, încât sufletul și rațiunea să nu mai fie tulburate. „Căci dacă nu dobândește moartea pasiunilor și nu-și purifică sufletul, el (filosoful – n.n.) nu poate cerceta natura divină”⁴³. Dar de ce trebuie filosoful să cerceteze natura divină? Îl obligă o altă definiție, cea care determină identitatea filosofului, și anume asemănarea sa cu divinitatea. Tot Socrate se întreabă: „Sau crezi că este cu puțință ca cineva să nu imite ceea ce el admiră, atunci când are de a face cu acel lucru?” și tot Socrate întărește singurul răspuns posibil: „Or, filosoful, având de a face cu ceea ce este divin și supus ordinii, devine și el o ființă supusă ordinii și divină, în măsura în care aceasta este posibil pentru om”⁴⁴. Acest caracter mistic al asemănării ține de esența filosofiei înțeleasă ca dragoste de înțelepciune, înțelepciunea (*sophia*) desemnând însăși divinitatea.

Înțelegem acum cerința lui Noica, și anume *o dovadă logică privind moartea lui Socrate*. Or, definiția, ca instrument al logicii, respectiv definițiile filosofiei care determină concepția și comportamentul lui Socrate, nu sunt tocmai dovada, implicit *dovada posibilității de a asocia exercițiul hermeneutic gândirii logice?*

⁴² Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, București, Editura Academiei Române, 1963, pp. 161–162.

⁴³ David, *Introducere în filosofie*, traducere Gabriel Liiceanu, București, Editura Academiei Române, 1977, p. 37.

⁴⁴ Platon, *Republica*, în *Opere*, vol. V, traducere de Andrei Cornea, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 297 (500 c-d).