

Gheorghe Vlăduțescu, „*Dicționarul*” lui *Aristotel*, București, Editura Paideia, 2021, 246 p.

**„DICTIONARUL” LUI ARISTOTEL: O RECONSTRUCȚIE LIBERĂ
A DISTINCȚIEI METAFIZICĂ – ONTOLOGIE LA GHEORGHE
VLĂDUȚESCU**

Ion Tănăsescu

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române, București

Volumul în discuție se înscrie într-o lungă serie de lucrări, cărți de autor sau traduceri, consacrate de Gheorghe Vlăduțescu de-a lungul timpului filosofiei grecești. *Viețile paralele ale personajelor platoniciene* (2020) sau traducerea *Metafizicii* aristotelice (2019) sunt doar două dintre titlurile cele mai recente.

Ca și celelalte lucrări consacrate acestei teme, și volumul în discuție este construit pe baza câtorva idei și distincții fundamentale elaborate de profesorul Vlăduțescu de-a lungul timpului tocmai pentru a interpreta metafizica greacă: distincția ontologie – metafizică și ideea filosofiei grecești ca sistem sunt dintre cele mai importante¹.

¹ În continuare, voi folosi termeni precum „lucru(i)”, „existent(e)”, „ființare”, „fiind” (acesta din urmă ca echivalent al expresiei germane *Seiendes*) pentru a reda ceea ce consider că intră în sfera expresiei *to on* considerată în accepțiunea ei aristotelică fundamentală, anume aceea de lucruri sensibile, perceptibile prin organele de simț, de substanțe individuale de sine stătătoare, iar nu de accidente sau „părți” ale lor de genul calității, cantității etc. Dacă lăsăm la o parte această dimensiune, parțial a limbajului și a experienței comune, pentru a trece în sfera discursului metafizic propriu-zis despre ceea ce face ca lucrurile existente să fie ceea ce sunt, atunci va trebui să vorbim despre ceea ce Aristotel numește *to on hē on*, adică ființarea, cele ce există, fiindul în măsura în care *sunt*, așadar „ființarea, existentul sau fiindul *ca ființă*”, deci în măsura în care posedă acel ceva care le face să aibă ființă sau să fie: forma, esența sau *to ti ên einai*. Precizez, de asemenea, că pornind de la cele spuse despre ființa în sine în *Met. V 7*, voi utiliza în mod repetat exemple pentru a ilustra teoria aristotelică despre *to on*, convins fiind că proba exemplului este una dintre cele mai importante pentru discursul filosofic. În fine, menționez că în traducerea echivalentului german al lui *to on hē on* (*das Seiende als Seiendes*) am folosit constant termenul „fiind”, întrucât, pe de o parte, „fiind” constituie echivalentul lingvistic exact atât al expresiei germane, cât și al celei eline, și, pe de altă parte, pentru a atrage atenția că nu există încă în literatura de profil de la noi un consens asupra modului de traducere al lui *to on*. Previn în același timp cititorul să nu se lase prins în capcana disputelor de natură terminologică, ci să încerce să surprindă constant gândul care se află dincolo de ele, respectiv ce anume vrea să transmită Aristotel prin acest termen. Exemplele referitoare la polisemia ființei mi se par cu totul relevante în acest sens.

1. Distanța ontologie – metafizică, distincție ai cărei termeni, deși sunt inspirați de dezvoltarea istorică a gândirii, au în primul rând valoare operațională de perspective de interpretare. Pentru a înțelege această distincție, pornesc de la următoarele afirmații ale profesorului Vlăduțescu:

Deși distincte, ontologia și metafizica au un termen comun și nu pe oricare, ci pe acela al «ființei». Însă, pe când ontologia este o reconstrucție a lui în sine, ceea ce înseamnă că «dincolo de» *épékeina*, în regimul transcendenței, metafizica îl pune în concept transcendental, – *énupárkhon* (de la *énupárkho* a exista în, a-fi-prezent-în). [...] Dacă, ontologic, ființa poate fi gândită ca fiind numai în sine, metafizica o trecea «verbalizând-o» în condiții întemeietoare. [...] Într-un fel, ei [Cratylos și Parmenides; n. m.] gândeau ființa ficționalist: ce ar rezulta *pentru lume* dacă am gândi doar *ceea ce este*? Lucrurile ei puteau doar să pară a fi, aparențe sau umbre, nici chiar de perceput, necum de gândit. Pentru că una, mereu în identitate cu sine, ilimitată și intransformabilă ființa, ce mai putea fi existența? Dar în vederea a ce gândim în-sinele? Întemeierea metafizicii era sensul din urmă al reconstrucției *critice* a ontologiei pe măsura desăvârșirii ei. Așadar, pe măsură ce ontologia devenea mai coerentă și, parcă, o lume perfect posibilă, se transfigura metafizic. La limită, scopul ei fiind *justificarea* lumii ca fiind, istoria sa era în vederea metafizicii².

În acest fragment sunt implicate următoarele idei:

Ontologia este teorie a gândirii ființei ca ființă doar gândită. Parafrazându-l pe Aristotel, la acest nivel ființa nu se spune într-o multiplă, ci într-o unică semnificație: a fi este a fi gândit. Acest „a fi” nu este conceput în ordinea întemeierii explicative a ființei fizice, așa cum se întâmplă cu substanța aristotelică, ci este conceput ca obiect perfect, care satisface fără rest exigențele pe care i le pune gândirea pentru a fi astfel: ființa parmenidiană trebuie să fie nenăscută, nepieritoare, nedivizibilă, „nemișcată în hotarele unor cumplite legături” ale gândirii etc.³. Astfel înțelegea, ființa ca ființă a gândirii pure este complet opusă ființei metafizice (focul și pământul) destinată a întemeia lumea fizică. Parmenides trimite în mod clar la acest fapt atunci când îndepărtează cititorul de la calea „pe care orbecăiesc muritorii neștiutori [...] gloată fără judecată în ochii căreia a fi și a nu fi e tot una și nu-i tot una, pentru care în fiecare lucru e cale de întoarcere”⁴. Avem de a face aici cu o ontologie și cu o ființă „antimetafizice” pentru că, dacă intenția metafizicii este de a răspunde la întrebarea ce face ca ființarea să fie ceea ce este, intenția ontologiei parmenidiene nu este aceasta, ci *cum* trebuie să gândim ființa pentru a nu fi obiect al părerii, ci al cunoașterii adevărate și sigure. Drept urmare, rostul ei nu este de a explica sau de a

² Gheorghe Vlăduțescu, *O reconstrucție istorică a sistemului metafizicii*, București, Editura Universității din București, 2017, pp. 9–10.

³ Parmenides, B 8.

⁴ Parmenides, B 6. După cum am spus, lumea fizică accesibilă simțurilor nu este explicată de Parmenides prin intermediul ființei absolute și pure instituite de gândire, ci prin elemente de natură fizică, caldul și recele, focul și pământul (B 7.8).

întemeia lumea fizică, ci de a oferi un model antifizic care să satisfacă exigențele gândirii pure: multiplele determinații ale ființei parmenidiene formate prin negarea determinațiilor lucrurilor sensibile: „nenăscută”, „nepieritoare”, „nemișcată” stau mărturie în acest sens. În același timp, ele trimit la faptul că gândirea și ființa parmenidiană sunt construite prin opoziție cu părerea, cunoașterea și ființa sensibilă, iar nu, printre altele, în scopul explicării sau descrierii ființei sensibile ca în metafizica aristotelică. De asemenea, trebuie remarcat că nu avem de-a face aici cu ființa în minte a medievalilor construită pornind de la accepțiunea veritativă a ființei – ființa ca adevăr la Aristotel – și pusă în rivalitate cu ființa substanțială a lucrurilor individuale: spre deosebire de acestea, care există pe deplin, ființa în minte are și ea o consistență ontologică, însă, datorită faptului că este doar gândită, una diminuată⁵. Așa cum ființa parmenidiană nu este ființa fizică, tot la fel nu este nici ființă doar în minte. Dimpotrivă, ea este gândită ca ființă obiectivă, iar obiectivitatea ei se întemeiază pe credința parmenidiană în existența ei ca ființă distinctă de lumea reală și pe respectarea „cumplitelor legături” care îi sunt impuse de gândire – rațiunea filosofică parmenidiană nu-i dă voie să fie în modul ființei fizice pentru că, dacă ar fi așa, atunci nu ar mai fi deloc, întrucât ceea ce se schimbă nu este în sens deplin. Distinctă atât de lumea reală, cât și de cea mentală, ființa parmenidiană pare a fi proiecția nevoii de certitudine și de adevăr absolut a gândirii care aspiră și simte că este capabilă de un alt tip de cunoaștere decât cunoașterea prin simțuri și de inducțiile bazate pe ea.

Ne situăm aici la începuturile gândirii, în punctul în care gândirea se rupe atât de lume, cât și de tot ce îi poate fi oferit de celelalte facultăți ale conștiinței: materialul empiric al senzațiilor, al percepțiilor, al fantasmelor imaginației și conceptele rezultate din generalizarea lor etc., și unde are de-a face numai cu sine, fiind, practic, demiurgul propriului ei obiect. Este locul în care gândirea ia act de propriile posibilități de a fi și de a institui, altele decât cele bazate pe datele cunoașterii sensibile, dimensiune care va fi valorificată mai târziu cu precădere de filosofii idealiste înclinate, prin natura lor, să pornească de la idee și de la gândire sau de raționalism care, și el, accentua ceea ce provine (exclusiv) din gândire atunci când, odată cu Leibniz, susținea că în intelect nu există doar cunoașterea provenită din simțuri, ci și cea produsă de intelectul însuși. Pentru a concretiza: este, de pildă, locul în care se află Hegel atunci când, în secțiunea I din *Știința logicii* (1812), vorbește despre ființa pură, atât de pură și de lipsită de determinații încât este identică cu neantul, cu gândirea și cu intuiția pură⁶. În acest context, trimiterea la Parmenide nu este deloc întâmplătoare: „Idea simplă a *ființei pure* ca

⁵ V. în acest sens Klaus Hedwig, „Über die moderne Rezeption der Intentionalität Thomas-Ockham-Brentano”, în *Finalité et intentionnalité: doctrine thomiste et perspectives modernes, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain, 21–23 mai 1990*, Jacques Follon, John McEvoy (ed.), Vrin/Peeters, Paris/Leuven, 1992, S. 211–235, tradus de G. Stănescu în Ion Tănăsescu (ed.), *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări*, București, Editura Paideia, 2002, p. 143.

⁶ Hegel, *Știința logicii*, traducere de D.D. Roșca, București, Editura Academiei, 1966, pp. 63–64.

adevăr absolut și unic au exprimat-o mai întâi *eleații*, îndeosebi *Parmenide*, care, în fragmentele rămase de la el, a conceput-o cu însuflețirea curată a gândirii care se cuprinde pe sine pentru prima dată în forma sa absolut abstractă: *nu este decât ființa, iar nimicul nu este deloc.*⁷ Este, de asemenea, punctul în care se afla și Hermann Cohen când, 90 de ani mai târziu, în *Logik der reinen Erkenntnis* afirma:

Prin faptul că noi ne așezăm din nou pe tărâmul criticii respingem de asemenea ideea că logicii trebuie să-i preceadă o teorie (*Lehre*) a sensibilității [așa cum se întâmpla în *Critica rațiunii pure* a lui Kant; n. m.]. Noi începem cu gândirea, iar gândirea nu are voie să aibă nicio origine în afara ei înseși dacă se impune să-și păstreze în mod neîngrădit și netulburat puritatea. Gândirea pură în ea însăși și exclusiv din ea însăși trebuie să producă toate cunoștințele pure⁸.

Parmenide s-a dovedit a fi profetul oricărei speculații viitoare atunci când a gravat cu mână fermă propoziția: «Ființa este. Neființa nu este». [...] Istoria și autenticitatea interioară sistemelor [...] poate fi examinată pornind de la această propoziție critică a lui Parmenides⁹.

Concluzionând, avem de a face cu o ființă concepută în și pentru sine, pentru a satisface exigența și nevoia de absolut ale gândirii pure, pe care Parmenides considera necesar să o gândească prin antiteză cu lumea sensibilă explicată prin elementele foc și pământ. După cum spunea Hegel, Parmenide gândea ființa abstract, adică doar din perspectiva opoziției ei cu nimicul. Întrucât conota negativ devenirea, gândirea lui era cu totul departe de teza modernă a devenirii ca devenire a ideii.

După cum sugeram mai sus, este în joc aici un concept operațional al ontologiei, unul care nu este originar grec, și pe care autorul îl construiește din necesități de demonstrație pentru a da seama de diversitatea și complexitatea filosofiei grecești. În articolul din *Historisches Wörterbuch der Philosophie* consacrat acestei teme, Klaus Kremer trimite la faptul ca termenul „ontologie” pare a fi apărut pentru întâia oară în secolul XVII, în *Lexicon philosophicum* (1613) al lui Goclenius (1547–1628), care, în articolul *abstractio*, distinge patru sensuri ale termenului: abstracția fizică care lasă la o parte deosebirile individuale dintre lucruri pentru a ajunge la conceptul lor general (în conceptul de culoare sau plantă se face abstracție de deosebirile dintre culorile sau plantele individuale); abstracția matematică care pune între paranteze orice deosebire legată de materia fizică a unui lucru pentru a ajunge la concepte matematice precum întindere, suprafață, linie etc.; abstracția ontologică care lasă de o parte orice determinație corporală pentru a ajunge la conceptul de „ființă” și, în fine, abstracția transfizică care, din nou, suspendă orice determinație

⁷ *Ibidem*, p. 65

⁸ Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, Bruno Cassirer, 1902, pp. 11–12.

⁹ *Ibidem*, p. 94. De remarcat atât la Cohen, cât și la Parmenides atitudinea critică față de cunoașterea sensibilă și constituirea cunoașterii cu adevărat filosofice prin opoziție cu ea.

obținută anterior pentru a ajunge la Dumnezeu și îngeri¹⁰. Totuși, precizez că nu abstracția este calea pe care Aristotel ajunge la problema ființei. Menționez, de asemenea, urmându-l pe Theodor Kobusch, că în fundalul distincțiilor enumerate mai sus se află receptarea medievală a metafizicii aristotelice despre care voi vorbi mai jos în contextul distincției dintre tradiția catolică și cea protestantă de interpretare a *Metafizicii*.

Deși Aristotel nu folosește termenul ontologie, Kremer arată că în opera lui este deja prezentă „problema unei științe a ființei în toate formele ei”, o știință care, deși unitară, este marcată de prezența tensiunii dintre metafizica generală și cea specială. Ruperea unității celor două nu este realizată de Goclenius, ci deja înaintea lui, de Pererius († 1610), la care Goclenius și trimitea în articolul său, și care separa deja metafizica generală sau filosofia primă de metafizica specială, înțelepciunea sau știința divină. În *Lexikon philosophicum* (1653) al lui J. Micraelius (1597–1658), distincția este reluată și formulată în mod exemplar:

Obiectul metafizicii este fiindul (*das Seiende*) întrucât ființează. Din acest motiv unii o și numesc ontologie [...]. Metafizica este împărțită mai departe într-o metafizică generală, în care fiindul este studiat în cel mai abstract sens și în completă indiferență, și într-o metafizică specială în care este considerat fiindul acelor specii de substanțe care sunt separate de orice materie, precum Dumnezeu, îngerii, sufletele separate¹¹.

Gândirea greacă nu a rămas însă la ontologia „antimetafizică” parmenidiană prezentată mai sus, ci a căutat ca obiectul gândit să nu fie gândit doar în și pentru sine, ci în intenție metafizică, respectiv în intenția de a explica lumea fizică – teoria platoniciană a participării, de pildă. Acesta este, cred, sensul afirmațiilor profesorului Vlăduțescu despre metafizică ca „sensul din urmă al reconstrucției critice a ontologiei pe măsura desăvârșirii ei”. În acest caz, autorul nu mai lucrează cu o accepțiune

¹⁰ Klaus Kremer, „Ontologie”, în Jochim Ritter, Karlfried Gründer (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6: Mo–O, Basel/Stuttgart, Schwabe, 1984, p. 1189. În articolul său, Kremer doar enumeră tipurile de abstracție. Exemplele sunt preluate de mine dintr-o notă la introducerea rămasă în manuscris la cursul de istoria filosofiei ținut de Brentano la Würzburg în perioada 1866–1872. În tot cazul, Brentano, care la momentul în care scria introducerea amintită era deja format în tradiția metafizicii catolice, operează numai cu primele trei abstracții, folosește în locul termenului „abstracție ontologică” „abstracție metafizică” și consideră că termenul obținut pe baza ei se aplică atât celor divine, cât și celor lumești (v. în acest sens Klaus Hedwig, „Vorwort”, în Franz Brentano, *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, Klaus Hedwig (ed.), Hamburg, Meiner, 1987, pp. XII–XIII). În același timp, în prelegerea *Metaphysikvorlesung*, ținută aproximativ în aceeași perioadă la aceeași universitate, vorbește despre filosofia teoretică sau metafizica în sens larg care cuprinde și metafizica în sens restrâns sau ontologia (v. manuscrisul M 96, p. 32078, în Mauro Antonelli, *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*, Freiburg/München, Alber, 2001, p. 446). Amintesc acest lucru pentru a indica că în cultura filosofică germană a acelei perioade distincția dintre ontologie și metafizică era bine fixată.

¹¹ *Apud* Kremer, *op. cit.*, pp. 1189–1190.

doar operațională, ci cu semnificația istorică, aristotelică, a termenului. După cum istoric, în sec I î.e.n., prin Andronikos din Rhodos, scrierile de metafizică erau cele așezate după cele de fizică, la fel metafizica aristotelică vine după fizică întrucât are a o întemeia. Dacă în ontologia parmenidiană gândirea avea de a face numai cu sine, în sensul că își institua propriul obiect recurgând constant la atribute nesensibile, metafizica nu mai întoarce spatele fizicului pentru a gândi o ființă nesensibilă, ci își propune să descopere tocmai acele concepte extrem de generale capabile să explice atât existență fizică, cât și orice altă existență. Dacă la Parmenide ontologia în sensul de gândire a ființei pure era separată explicit de explicarea lumii fizice, la Aristotel ontologia întemeiază metafizica sau metafizica este ontologie împlinită în sensul că gândirea reușește să surprindă ființa celor existente. În acest sens, profesorul Vlăduțescu afirmă că ceea ce este ființa revine la Aristotel la ceea ce e substanța (pp. 68, 108 et passim.), care în perspectivă categorială, adaug eu, este purtătoarea celorlalte determinații categoriale accidentale. Astfel, la Aristotel, ființa încetează să fie spusă parmenidian într-un singur sens, a fi ca a fi gândit, și ajunge să se spună într-o multitudine de semnificații: a fi ca a fi substanță, calitate, cantitate, acțiune, pasiune, loc, timp, relație: „Ion este om (substanță secundă), alb (calitate), înalt de 174 cm (cantitate), scriind (acțiune) îmbrăcat (posesie), așezat pe scaun (poziție), suferind de căldură (pasiune), în București (loc), la ora 21.30 (timp), mai scund decât Mihai (relativ sau relație)”¹². În toate aceste cazuri, „a fi” nu mai este doar „a fi gândit” specific *este*-lui existențial parmenidian din „ființa este”, ci este conceput în spiritul metafizicii aristotelice: individualul *este* în măsura în care este constituit de forma proprie lui și, așa fiind, este purtătorul tuturor celorlalte atribute categoriale secundare: calitatea, cantitatea..., enunțate prin numele predicative din propoziția complexă de mai sus¹³. Din acest motiv, accepțiunea substanțială este și accepțiunea fundamentală, focală a ființei, cea în jurul căreia se ordonează toate celelalte accepțiuni, afirmație la care autorul trimite în mod repetat atunci când spune că ființa în cel mai riguros sens al ei este substanță și că metafizica aristotelică este, esențial, ousiologie (pp. 6, 9, *passim*). Referitor la această problemă, mi se pare important de subliniat că în articolul consacrat metafizicii aristotelice din *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Theodor Kobusch propune o interpretare a ființei aristotelice inspirată de Alexandros din Aphrodisia¹⁴, în cadrul căreia accentuează că semnificația fundamentală a ființei aristotelice este esența sau substanța neschimbătoare, una care constituie existența individuală supusă nașterii și pieirii:

¹² *Cat.* 4.

¹³ Substanța primă nici nu este în altceva, nici nu se spune despre altceva (*Cat.* 2, 1b 3-6). Nu intru aici în discuția dacă Aristotel distinge sau nu sensul existențial de cel copulativ al lui *a fi*; în tot cazul, întreaga predicție categorială se bazează pe presupuziția că acel ceva despre care se predică în sens propriu, substanța individuală, este.

¹⁴ Ludger Oeing-Hanhoff, „Metaphysik”, în Jochim Ritter, Karlfried Gründer (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5: L–Mn, Basel/Stuttgart, Schwabe, 1980, S. 1187.

Aristotel numește această [...] determinație a unui existent (*Vorliegendes*) (de pildă, om) care, ca atare, nu e doar gândită, ci constituie existentul ca unul, esență (*Wesen*) sau substanță (*to ti ên einai*, respectiv *ousia*). Cel care nu recunoaște principiul noncontradicției, acela «anulează și substanța și esența»¹⁵ și, drept urmare, ce e rostit în discurs este vizat numai în sens accidental, ceea ce, după Aristotel, conduce la dificultăți insurmontabile. De aceea, în orice fiind (*Seiendes*) la care ne referim discursiv trebuie să existe ceva de genul unei esențe (*Wesenheit*) bine fixate. Iar știința care consideră un fiind în măsura în care este constituit printr-o asemenea esență este metafizică. Întrucât fiindul adresat și vizat prin toate celelalte determinații categoriale poate fi redus la esența ca substanță care stă la baza acestor determinații, esența trebuie înțeleasă drept ceea ce face ca un fiind să fie fiindul care este de fapt. Metafizica este deci știința substanței, știința fiindului ca fiind (*vom Seienden als solchem*).¹⁶

Pe baza celor spuse mai sus, se poate face următoarea sistematizare:

Metafizica ca știință a oricărei ființări întrucât este în deosebire de fizica în sens aristotelic ca teorie a ființării întrucât se mișcă¹⁷.

Ontologia ca teorie a gândirii ființei pure, în și pentru sine. În măsura în care aceasta interzice programatic punerea ei în relație cu lumea fizică poate fi considerată ca o ontologie antimetafizică.

Ontologia ca teorie a gândirii ființei celor ce sunt, practic ontologia în intenție critică despre care vorbește profesorul Vlăduțescu și care este tot una cu metafizica. Hegelian oarecum, ontologia despre care vorbește autorul în acest context nu este concepută static, ci ca devenire în sistem a gândiri grecești a ființei.

2. Filosofia greacă constituie un sistem a cărui finalitate se manifestă deja cu cel dintâi reprezentant al ei, Thales din Milet. Thales a trecut, primul, de la limbajul mito-poetic la cel filosofic căutând acel principiu unic și fundamental din care provin și în care se întorc toate (pp. 26, 171 și urm.). Cunoscuta formulă a profesorului Vlăduțescu inspirată de Hegel, ceea ce este prim în ordine istorică trebuie să fie prim și în ordine sistematică (p. 237), dă expresie acestei concepții teleologice a istoriei gândirii grecești conform căreia Aristotel, odată cu fixarea substanței prime ca principiu, împlinește în mod exemplar ceea ce primii filosofi căutau cu înfrigurare.

¹⁵ Kobusch se referă aici la *Met.* IV 4, 1007b a 20 și urm.

¹⁶ Theodor Kobusch, „Metaphysik“, în Jochim Ritter, Karlfried Gründer (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5: L–Mn, Basel/Stuttgart, Schwabe, 1980, pp. 1190–1191.

¹⁷ Ca ipoteză interpretativă proprie, metafizica în această accepțiune pare a fi o știință ipotetic-deductivă în sensul că tentativele primilor filosofi de a găsi pe calea gândirii principiile tuturor lucrurilor pot fi considerate ca fiind tot atâtea ipoteze referitoare la ele, ipoteze care au fost supuse rând pe rând criticii celor care le-au urmat și care au culminat în cele din urmă cu limbajul matricial aristotelic (v. în acest sens și Franz Brentano, *Cele patru faze ale filosofiei și starea ei actuală*, trad. Al. Bejinariu, în Ion Tănăsescu (ed.), *Brentano – Comte – Mill: ideea filosofiei ca știință*, Iași, Institutul European, 2018, p. 206).

Această viziune asupra filosofiei grecești exprimă distanțarea constantă a profesorului Vlăduțescu față de modul evenimential-narativ, doxografic, de a practica istoria filosofiei care redă concepțiile filosofice urmând cronologia apariției lor. Din punctul de vedere al autorului, filosofia greacă nu trebuie abordată cronologic, în succesiunea autorilor, ci ca sistem, ca întreg constituit din poziții teoretice diferite ca mod de interpretare a principiului, unite însă toate în credința existenței lui (pp. 162 și urm.). În acest context, nu mai este important când a trăit un autor, ci ce poziție a susținut el, dar nu izolat, ci în raport cu celelalte poziții referitoare la acel ceva din care provin și în care se întorc toate.

Este important de precizat că, procedând astfel, autorul nu dezistorializează istoria în sensul că nu neagă importanța contextului istoric în înțelegerea unui anumit gânditor, după cum, probabil, nici nu neagă ideea lui Hegel că filosofia greacă este prima manifestare istorică a unei comunități umane ajunse la conștiința libertății individuale¹⁸. Însă nu aceste aspecte sunt importante în demersul profesorului Vlăduțescu, ci abordarea lor ca elemente ale sistemului metafizic de gândire a ființei și a raportului ei cu lumea la vechii greci. În acest cadru, pentru autor metafizica aristotelică este fundamental ontologie, respectiv teorie a ființei ca substanță (pp. 6, 9 *passim*). Pentru a situa această teză, pornesc de la următoarele remarci.

La începutul secolului XIX, în Germania aceluși timp a avut loc ceea ce s-a numit *Aristoteles-Renaissance* germană, o mișcare printre ale cărei rezultate s-a numărat corpusul aristotelic inițiat de Immanuel Bekker și apărut sub auspiciile Academiei prusace de științe între 1831 și 1870. Unul dintre dezideratele fundamentale ale acestei mișcări a fost acela de a-l explica pe Aristotel prin el însuși. Trendelenburg, Bonitz, Brandis, Zeller sunt numai câteva dintre numele care au aparținut acestei mișcări desemnate în epocă de către reprezentanții filosofiei neoscolastice catolice ca „știința protestantă”¹⁹. Retrezirea interesului pentru filosofia aristotelică provocată de „știința protestantă” a fost percepută de intelectualii catolici din acel timp ca ocazia fundamentală de a-și promova și valorifica propria tradiție, contrapunând, mai mult sau mai puțin voalat, sintagmei „Aristotel prin el însuși” formula interpretării catolice a lui Aristotel, în principal prin prisma comentariilor lui Toma din Aquino. Brentano și-a elaborat deja în spiritul acestui deziderat primele două lucrări consacrate lui Aristotel, disertația *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862)²⁰ și lucrarea de abilitare *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos* (1867). Următoarea afirmație care contrapune științei exegetic-critice a protestanților superioritatea speculativă a tradiției catolice este elocventă în acest sens:

¹⁸ Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol. I, traducere de D.D. Roșca, București, Editura Academiei, 1963, pp. 90–91.

¹⁹ V. recenzie anonimă la disertația lui Franz Brentano „Rezension zu *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* von Franz Brentano. Freiburg, Herder'sche Verlagshandlung 1862”, *Der Katholik* (1862/zweite Hälfte), pp. 366–378.

²⁰ Lucrarea a fost tradusă de mine în limba română: *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel* (trad. și cuvânt înainte I. Tănăsescu), București, Editura Humanitas, 2003, 301 p.

În această privință [în privința sesizării intenției anumitor pasaje obscure din Aristotel, n.m.] comentarii menționați [Trendelenburg, Bonitz, Brandis, Zeller; n.m.] se află la fel de mult în urma comentatorilor medievali, pe cât îi depășesc ca formație filologică și istoric-critică. Numai așa putem înțelege cum comentariile atât de disprețuite ale lui Toma d'Aquino au putut sesiza mult mai corect sensul și pătrunde mult mai adânc decât au făcut-o istoricii noștri moderni rațiunile câtorva dintre cele mai obscure puncte din sistemul aristotelic. În lucrarea mea *Mannigfache Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* am demonstrat acest fapt cu referire la principiul diviziunii categoriilor într-un asemenea mod încât Trendelenburg, care studiasse întreaga problemă în mod special și contra căruia studiul meu polemiza intens pe pagini întregi, s-a declarat convins.

Evident că din acest motiv nu doresc să situez nici în genere, nici în medie, comentarii medievali deasupra exegeților epocii moderne. Mai degrabă, după cum am spus deja, primilor le lipsesc lucruri foarte multe și foarte importante. Dar, pe cât de important este acest fapt, pe atât de mult superioritatea interpretării lor în câteva dintre cele mai importante cazuri ne determină să presupunem că și în modul lor de cercetare se află ceva valoros, ceva pe care noi l-am pierdut. Și ce altceva ar putea fi acest lucru, decât acea abordare vie a lui Aristotel pe care am recomandat-o mai sus, acel studiu al învățăturilor și scrierilor lui întemeiat pe credința într-un conținut rațional și desfășurat chiar în orizontul problemelor abordate? Lor, care nu au fost exegeți, ci peripateticieni, le-a stat la îndemână în această privință un procedeu mai corect, iar credința, care a funcționat de atâtea ori ca un obstacol, în excelența lui Aristotel cu privire la cunoașterea umană s-a dovedit fecundă cel puțin într-o privință. Doar dacă nu vom lăsa la o parte mijloacele mai complete ale unei metode critice incomparabil mai dezvoltate și dacă le vom uni cu ceea ce caracterizează exegeza medievală: a-medita-filosofic-laolată-cu și a-medita-pe-urmele-a (*das philosophische Mit- und Nachdenken*), dând însă de o parte obediența scolastică, abia atunci, dar nu mai înainte, tentativele noastre interpretative le vor depăși pe cele medievale în orice privință²¹.

Acest moment istoric din receptarea modernă a gândirii aristotelice este semnificativ în contextul de față pentru că diferența de interpretare a metafizicii aristotelice dintre tradiția catolică și cea protestantă s-a perpetuat până în timpul nostru:

Conform concepției tradiționale inspirată, în primul rând de Toma din Aquino, metafizica aristotelică este știința fiindului (*das Seiende*) ca fiind, adică este știința despre orice lucru în măsura în care îi revine determinația generală a ființei. Totuși, întrucât fiindului, în măsura în care ființează (*insofern es seined ist*), îi revin «determinații în sine»²² fără de care nu poate fi explicitat este necesar,

²¹ Franz Brentano, „Zur Methode aristotelischer Studien und zur Methode geschichtlicher Forschung auf philosophischem Gebiet überhaupt”, în Franz Brentano, *Über Aristoteles. Nachgelassene Aufsätze*, Rolf George (ed.), Hamburg, F. Meiner, 1986, pp. 13 și urm.

²² Autorul indică aici ca referință *Met.* IV 1, 1003 a 21 și IV 2, 1005 a 13 și urm.

după Aristotel, ca și aceste determinații, numite mai târziu transcendentale, să constituie obiect de studiu pentru această știință. Întrucât ea cercetează simultan și cauzele, și temeiurile (*Gründe*) fiindului, conducând astfel la temeiurile prime ale oricărui fiind, metafizica este simultan teologic (Mansion, Seidl, Brinkmann ș.a.).

Interpretarea opusă acestei concepții pornește de la ideea că prin sintagma „fiindul ca fiind” (*Das Seiende als Seiendes*) nu este vizat nimic altceva decât cea mai înaltă sferă a ființei care trebuie considerată drept cel mai cuprinzător teimei al oricărui fiind. Conform cu aceasta, nu ar exista la Aristotel nicio metafizică în sensul de *metaphysica generalis*. Această direcție interpretativă, al cărei reprezentant principal în cercetarea cea mai recentă este Ph. Merlan, pare a se origina în critica adresată de filosofi și teologii luterani din secolele XVII și XVIII tradiției «scolastice» a metafizicii germane, conform căreia conceptul aristotelic al fiindului ca atare poate fi înțeles numai în sensul teologiei naturale²³.

Ca urmare, în timp ce tradiția protestantă accentuează asupra aspectului teologic al metafizicii aristotelice, neoscolastica avea în vedere atât aspectul ei ousiologic, referitor la substanță drept accepțiune fundamentală a ființei, cât și pe cel teologic. Deși în analizele sale profesorul Vlăduțescu se referă la aspectele teologice ale metafizicii aristotelice (pp. 35, 88), accentul este totuși pus pe interpretarea ei ousiologică²⁴. Unul dintre motivele acestei stări de fapt constă în aceea că lucrarea în discuție este un dicționar aristotelic al termenilor filosofilor de până la el elaborat pe baza celor spuse de Aristotel în cartea a cincea a *Metafizicii*, completat cu afirmațiile despre predecesorii lui din prima carte a lucrării amintite. Or, accentul expunerii în această carte este pus în primul rând pe modul în care gânditorii prearistotelicieni au interpretat problema primelor cauze, îndeosebi a cauzei materiale și motrice căutate de metafizică²⁵.

În al doilea rând, nu trebuie pornit aici de la ideea că există istorii exemplare, anume, în acest caz, receptarea gândirii aristotelice în *Aristoteles-Renaissance* germană de după 1830, și, drept urmare, de la teza că disputa dintre tradiția protestantă și cea catolică asupra acestei probleme constituie un reper obligatoriu în interpretarea metafizicii aristotelice. Această dispută constituie, este drept, un moment important în receptarea modernă a gândirii aristotelice, dar această importanță este legată, pe de o parte, de rolul major jucat de gândirea germană în filosofia aceluși timp, așadar de faptul că cel care se ocupă cu studiul acestei filosofii nu poate face abstracție de faptul că în același an cu moartea lui Hegel (1831) și înainte de impunerea neokantianismului ca filosofie dominantă în spațiul german a existat

²³ Kobusch, *op. cit.*, p. 1189.

²⁴ Interpretarea *Metafizicii* din această perspectivă este des întâlnită în literatura de specialitate. Autorul o ilustrează trimițând la Reale (p. 10); asupra acestei probleme v., de asemenea, Heidegger, *Metaphysik Θ 1–3, Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (SS 1931), Frankfurt a. M., Klostermann, p. 45.

²⁵ V. Partea a treia a lucrării în discuție.

pentru câteva decenii o intensă preocupare pentru filosofia lui Aristotel motivată, printre altele, de ideea că metafizica aristotelică oferă un alt model de abordare a raportului dintre științele particulare și filosofie decât idealismul german²⁶. În al doilea rând, fapt care relativizează și mai mult importanța distincției dintre interpretarea catolică și cea protestantă a *Metafizicii*, această distincție este profund înrădăcinată în evoluția culturii și a civilizației germane moderne și dă seama de raporturile complexe și de tensiunile profunde dintre cele două religii din acea epocă²⁷.

Parafrazând formula lui Hegel că filosofia este expresia spiritului liber, am putea spune că întregul instrumentar interpretativ elaborat de autor de-a lungul timpului constituie tot atâtea momente de distanțare de interpretările curente ale filosofiei grecești cu care a avut de a face în epoca în care s-a format. Astfel privind lucrurile, întreaga lucrare poate fi considerată ca ultimul strat interpretativ, cel mai rafinat și mai bine asigurat cognitiv, al interpretării date de profesorul Vlăduțescu temei abordate. Căci, dacă preluăm perspectiva autorului de a cerceta filosofia strict ca limbaj și dacă legăm această idee de analizele consacrate de el limbajului filosofic în acea perioadă și în anii ce au urmat, atunci vom observa preocuparea constantă a autorului de a descrie cu minuție evoluția limbajului

²⁶ Asupra neokantianismului, v. lucrarea substanțială a lui Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986.

²⁷ În acest context, merită menționat că într-un articol apărut anonim în aceeași revistă, „Aristoteles und die katholische Wissenschaft“, *Der Katholik* (1862/zweite Hälfte), I, p. 259, se vorbește despre „subiectivismul fără fund” (*bodenloser Subjektivismus*) al idealismului german, despre antiaristotelismul filosofiei neogermane protestante și se trimite la teza lui Sigwart conform căreia Reforma nu ar fi putut să se extindă fără progresul științelor, ceea ce însemna, implicit, fără schimbarea viziunii aristotelice asupra științei. Remarc, de asemenea, că, întrucât intelectualii germani catolici aveau puține șanse să ajungă pe atunci să predea la universitățile germane ocupate numai de protestanți, în mediile catolice a apărut ideea înființării unei universități catolice la care Brentano urma să fie profesor (v. în acest sens interviul meu cu Wilhelm Baumgartner, „Franz Brentano. Reperle unei biografii”, în Ion Tănăsescu, *Principiul intenționalității la Franz Brentano*, București, Editura Ars Docendi, 2004, pp. 127–149 și Dieter Münch, „Franz Brentano und die katholische Aristoteles-Rezeption im 19. Jahrhundert“, în Arkadius Chrudzimski, W. Huemer (ed.), *Phenomenology and Analysis. Essays on Central European Philosophy*, Frankfurt a. M., Ontos, 2004, pp. 159–198). Pe de altă parte, în spațiul austriac, după numirea lui Brentano ca profesor titular la Universitatea din Viena, în 1874, avea să se constituie Școala lui Brentano, considerată de unii autori, Rudolf Haller de pildă, ca prima fază a filosofiei austriece. În privința trăsăturilor acestei filosofii, care se regăsesc, toate, în opera lui Brentano, Haller afirmă: „Cea mai pregnantă trăsătură a gândirii austriece este respingerea filosofiei transcendente kantiene și a idealismului german în general. La ea trebuie adăugate orientarea spre filosofia engleză, adică spre dominanța tendinței empiriste, și, legat de aceasta, principiul fundării empirice a cunoașterii științifice, tentativa de a edifica o filosofie științifică după modelul științelor naturii și, nu în ultimul rând, critica limbajului” („Filosofia austriacă – specific și configurare. Interviul cu Rudolf Haller”, în I. Tănăsescu, *op. cit.*, p. 151; v., de asemenea, R. Haller, „Filosofia austriacă” (trad. I. Tănăsescu), în *Filosofia austriacă. Origini – Caracteristici – Reprezentanți* (Constantin Stoeneșcu, Ion Tănăsescu (ed.)), Giurgiu, Pelican, 2005, pp. 245–261).

filosofic din epocă în direcția unui limbaj adecvat filosofiilor studiate: de la exprimarea rudimentară, vulgarizatoare și propagandistică situată sub nivelul limbajului comun și preluată de multe ori din reviste în care se traduceau articole apărute în limba rusă, la limbajul cursurilor care puneau accentul pe text și pe informație, evitând, pe cât posibil în acea epocă, ideologia, în fine la limbajul „riguros, demonstrativ” care te învăța să gândești al lui Radu Stoichiță²⁸. Presupun că situația de atunci, în care accesul la literatura filosofică neideologizată era strict restricționat, trebuie să fi stat cumva în fundalul genezei întrebărilor la care cred încercă să răspundă și lucrarea de față, anume care sunt ipotezele interpretative adecvate pentru a înțelege filosofia greacă, posibil, în genere, filosofia? Distincția ontologie – metafizică prezentată mai sus, teza istoriei ca sistem, în fine distincția dintre o concepție filosofică considerată ca fapt istoric și folosirea ei ca argument în vederea reconstrucției și înțelegerii altor filosofii (pp.162 și urm.) sunt numai câteva dintre ipotezele elaborate de autor pentru a interpreta filosofia greacă, romană, medievală și românească. Fapt foarte important, pe care, deși nu am de gând să îl discut aici, îl menționez totuși, travaliul de elaborare și de aplicare a acestor ipoteze nu s-a concretizat doar în lucrări de istoria filosofiei, ci, reflectând constant asupra modului în care trebuie interpretat textul filosofic, profesorul Vlăduțescu a ajuns să-și constituie o filosofie a istoriei filosofiei epocilor amintite articulată, printre altele, în jurul conceptelor menționate²⁹. Nu am urmărit modul în care apare această problemă în filosofia românească, dar ar fi interesant de cercetat în ce raport se află tentativa întreprinsă de profesor în raport cu încercările deja existente.

Ideile prezentate mai sus constituie cadrul în care trebuie abordată lucrarea în discuție cu cele patru părți constitutive ale ei: „Cuvânt înainte”, „*Peri tón posakhós legoménon*” (*Despre accepțiunile multiple*), „Addenda. Aristotel. Prima reconstrucție istorică a sistemului metafizicii” și „În loc de încheiere.”

În „Cuvânt înainte”, autorul situează cartea Delta în ansamblul *Metafizicii* aristotelice: „După A, de introducere istorică (sau mai potrivit de aporetică istorică), după B, carte a aporiilor și după Γ «de punere a metafizicii occidentale ca logică»³⁰ [...] („*Peri tón posakhós legoménon*” (*Despre accepțiunile multiple*) face trecerea la cele următoare (de la E la N), sistematice ” (p. 5). După cum este cunoscut, Aristotel tratează în cadrul acestei cărți treizeci de termeni: „principiu, cauză, element(e), natura, necesarul, unul, ființă, substanța, identicul-diferitul, opușii, anterior-posterior,

²⁸ Gheorghe Vlăduțescu, *Filozofie și politică: 1957–1962*, București, Editura Paideia, 2003, pp. 22, 25, 27, 133–136.

²⁹ V., în acest sens, lucrarea Gheorghe Vlăduțescu, *Istoria filosofiei ca hermeneutică*, București, Editura Academiei, 2007 și articolele autorului din Gheorghe Vlăduțescu (ed.), *Pentru ce istoria filosofiei?*, București, Editura Paideia, 2003.

³⁰ Citatul este preluat de autor din lucrarea lui Cassin și Narcy, *La decision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Vrin, 1989, p. 13.

putință-neputință, cantitatea, calitatea, relativul, perfectul, limita, de ce, dispunerea, starea, afectul, privațiunea, posesia, a-proveni-din-ceva, partea, întregul, incompletul, genul, falsul și accidentul” (p. 8)³¹. Această enumerare nu este nici omogenă, nici completă, întrucât include termeni atât din ousiologia, cât și din noetica aristotelică – falsul, dar nu și adevărul – și omite termeni metafizici centrali: materia, forma, mișcarea, spațiul și timpul (p. 6). Virtutea acestui dicționar, consideră autorul, nu trebuie căutată însă în completitudinea lui, ci în faptul că „distinge până la nuanțe înțelesurile” termenilor. De aceea, deși neincluși în dicționar în rubrici de sine stătătoare, ei apar totuși ca semnificații ale termenilor enumerați mai sus: materia și forma, de pildă, fac parte dintre accepțiunile termenilor „cauză” și „natură” (p. 6). După ce prezintă mai multe încercări de sistematizare a termenilor de către Toma din Aquino, Ross, Carlini și Reale, Gheorghe Vlăduțescu consideră că „metafizica aristotelică este centrată în conceptul substanței”, prin substanță „înțelegând mai bine fiecare termen în parte și pe toți la un loc” (pp. 9–10).

După cum am sugerat mai sus, analiza filosofiei grecești ca analiză a limbajului ei constituie un instrument teoretic important al autorului. Centrală aici este ideea că, odată cu grecii, s-a creat limbajul specific filosofic prin ruperea deopotrivă de limbajul comun și de cel mito-poetic, al lui Hesiod de pildă (pp. 10–11, 165–169), și prin încercarea de a găsi principiul în accepțiune aristotelică: „acel ceva din care sunt constituite și provin toate lucrurile și în care se întorc este elementul și începutul – *arkhé* tuturor, care nu se naște și nu piere ci, prin chiar natura sa, subsistă veșnic” (p. 11; Aristotel, *Met.* I 3, 983 b 6; trad. Gh. Vlăduțescu). Ideea de a afla un element care îndeplinește condițiile tocmai menționate este ceea ce îi face pe cei care au căutat primii în această direcție, de pildă Thales sau Anaximene, să fie filosofi, deși ei au recurs, prin resemnificare însă, la elemente și termeni preluați din experiența și limbajul comune (apa și aerul). Primul termen cu adevărat filosofic, pentru că se rupe cu totul de limbajul comun, este *ápeiron* – ilimitatul-indeterminatul lui Anaximandros (p. 12).

„Despre accepțiile multiple” constituie partea propriu-zisă a cărții. În cadrul ei, autorul prezintă și analizează semnificațiile distinse de Aristotel pentru termenii dicționarului, resituându-i însă în istoria prearistotelică a filosofiei grecești pe baza cărții istorice a *Metafizicii*. Repunerea accepțiilor termenilor în contextul lor originar, altfel spus, recitirea cărții Δ din perspectiva cărții A și a operelor gânditorilor care l-au precedat pe Aristotel constituie unul dintre cele mai originale aspecte ale cărții. În analizele aplicate fiecărui termen în parte, autorul revine și lucrează constant cu distincția ontologie – metafizică prezentată mai sus: ontologia ca tentativă de a gândi ființa în sine, metafizica ca tentativa de a gândi ceea ce a fost instituit astfel pentru a

³¹ Redau termenii în enumerarea autorului, traducător al *Metafizicii* aristotelice (București, Editura Paideia, 2019).

întemeia existența fizică pe baza lui (pp. 26, 29–30 *passim*). Este vorba, practic, despre una și aceeași temă, privită însă din două perspective diferite: ontologia abordează ființa în relație cu sursa ei, gândirea, metafizica, păstrându-și distincția de științele particulare, inclusiv de fizică, face operațional principiul astfel descoperit, încercând să întemeieze existența pe baza lui. Este sau nu este posibil un asemenea demers, altfel spus, se poate sau nu realiza trecerea de la planul ontologic la cel metafizic de întemeiere a fizicului? Răspunsul oferit de autor este că se poate, dar nu direct, ci prin mediatori ontologici, al căror rol este tocmai acela de a face posibilă umplerea prăpastiei dintre ființă și existență, separate de Parmenides în mod intenționat atât de tranșant încât nici nu mai comunică. Elocvent în acest sens, autorul afirmă:

Cum, deci, gândim necontradictoriu trecerea de la indeterminat la determinat (platonician de la unu la multiplu, aristotelician, de la ființa ca ființă la existente, de un fel sau altul)? (p. 28)

Cam asemenea lui Platon, formal cel puțin, Aristotel recurgea la mediatori, ca ontologic, «ființa ca ființă» să rămână ceea ce este, una, ilimitată – indeterminată, intransformabilă și indivizibilă, dar metafizic să fie constitutivă (p. 29).

Ca entitățile matematice platoniciene, în genere ca mediatorii, forma și materia aristoteliciene sunt în concept ontologic, dar și în instituire metafizică (p. 30).

Metafizic, nu se pune problema cum forma, totuși, în sine definește materia și cum ea se «lasă» definită. Ar trebui s-o aducem în ordinea filosofiei secunde și a limbajului ei. Metafizic, se pune problema posibilității; *dacă...*, urmând ca filosofia secundă să se aplice: *cum*. Prin urmare dacă se poate gândi necontradictoriu că forma, fiind actuantă iar materia în puțință, cum se produce generarea este problemă a filosofiei secunde (p. 31–32).

După cum arată citatele, nu se rămâne la ființa pură parmenidiană și la separarea ei de lumea fizică, ci ființa este gândită pentru a face posibilă întemeierea fizicului. Pentru a realiza acest lucru, ea are însă nevoie de mediatori, de materie și de formă. Revenind la limbajul polisemiei ființei la Aristotel: ființa (a fi) nu se enunță într-o unică, ci într-o multiplă semnificație. Centrul acestei multiple semnificații este substanța primă, una, individuală, întreg constituit prin unitatea materiei și a formei, forma fiind cea care face lucrul atât să fie, cât și să fie ceea ce este. Pentru a lua un exemplu și aplicând abstracția fizică de deosebiri individuale despre care era vorba la Goclenius și Brentano, omul ca om, deci nu drept cutare sau cutare individ, deși cele ce urmează sunt valabile și pentru indivizi, este constituit din materia și din forma substanțială specifică lui, sufletul. Niciuna dintre ele nu poate exista fără cealaltă pentru că omul neînsuflețit, care și-a pierdut forma proprie lui ca om, nu mai este om în sens propriu, ca viețuitor, ci este neînsuflețit. Pierzând-și forma, așadar, și-ar pierde determinația esențială care-i dădea viață și ar ieși astfel din sfera a ceea ce este viu. Genurile biologice sunt însă fundamental genuri ale ființelor vii, iar nu ale celor moarte, căci, așa cum sugera Aristotel încă din capitolul unu al *Categoriilor*,

omul pictat nu face parte din categoria substanței³². Cu toate acestea, deși sufletul face ca omul să fie ceea ce este, totuși nu el, ci viața este ființa omului³³. Gândit conform sintagmei *to on hē on* (ființa ca ființă), omul ca om, așadar, omul întrucât este, înseamnă omul însuflețit, care, așa fiind, trăiește, adică este. Trăind ca unitate (vie) dintre materie și formă, el este și purtătorul celorlalte proprietăți calitative (este alb, negru, galben sau bronzat, bărbierit sau nu), cantitative etc. Dacă enunțăm toate aceste proprietăți despre un anumit caz, obținem „Ion este om, alb, înalt de 174 cm, scriind...”, iar ființa spusă într-o multiplicitate de semnificații aici este tocmai ceea ce apare prin „este”-le copulativ. Dacă, mai departe, introducem în discuție categoriile drept cele mai înalte puncte de vedere, ireductibile unele la altele, din care poate fi considerat sau descris un individ, atunci predicatul nominale corespunzătoare lor „este om, este alb, este înalt...” descriu în fiecare caz în parte un alt aspect, ireductibil la celelalte – înălțimea nu se reduce nici la culoare, nici la acțiune, nici la pasiune etc. și viceversa – al persoanei care ființează. Fundamental, ea ființează nu întrucât este purtătoare a proprietăților accidentale, ci a formei sufletului. În această calitate, ea poartă și toate celelalte proprietăți enunțate³⁴. Iar dacă luăm în considerare că

³² Din acest motiv, medievalii au numit atribute de genul celor desemnate de cuvinte precum „pictat” sau „mort” atribute modificatoare, în sensul că modifică statutul ontologic al obiectului. Prin opoziție, atributele determinative nu modifică statutul obiectului, ci ne îmbogățesc cunoașterea despre el. „Ion vorbește chineză”, de exemplu, adaugă încă o cunoștință la multiplele cunoștințe pe care le aveam despre prietenul meu, fără a-i modifica însă statutul ontologic, așa cum ar fi dacă aș spune că este pictat. Asupra distincției dintre atribute modificatoare și determinative, v., de pildă, Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 2, *Die Klassifikation der psychischen Phänomene*. Mit Einleitung, Anmerkungen und Register hrsg. von Oskar Kraus, Leipzig, F. Meiner, 1925, pp. 60–63, și *idem*, *Deskriptive Psychologie*. Hrsg. und eingeleitet von Roderick M. Chisholm, Wilhelm Baumgartner, Hamburg, F. Meiner, 1980, pp. 19, 27 și Josef König, „Beilage. Der Gebrauch des Terminus ‚modifizierend‘ bei Brentano”, în *Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie*, Halle, Niemeyer, 1937, pp. 219–222.

³³ Pentru o privire extrem de diferențiată și, în același timp, concisă asupra problematicii sufletului la Aristotel, v. Hubertus Busche, „Psychē”, în Otfried Höffe (ed.), *Aristoteles-Lexikon*, Kröner, Stuttgart, 2005, pp. 505–513.

³⁴ Nu intru aici în discuția problemei categoriilor, menționez numai că dintre cele trei perspective de abordare a lor discutate de Brentano în disertație: categoriile drept (i) cele mai generale concepte sub care cade orice existent, (ii) cele mai generale puncte de vedere din care poate fi descris un existent și (iii) drept cele mai generale predicate ale substanței prime, optez, urmând-l pe Heidegger, pentru cea de-a doua poziție (v. asupra acestei probleme lucrarea mea *Ființă și reprezentare a fanteziei la Brentano*, București, Editura Ars Docendi, 2014, pp. 9–13, și Heidegger, *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (SS 1926), Frankfurt a. M., Klostermann, 1993, în care, la p. 197, afirmă: „Categoriile nu sunt „concepte reale”, ci matrice în care trebuie trecut orice concept real! Ele nu descriu constituția reală a lucrurilor și nici măcar genurile în calitate de concepte generice (genē!) bine determinate. Dimpotrivă, ele descriu în genere condițiile de posibilitate ale genurilor. Sunt calitatea, cantitatea obiectiv (*Sind Qualität, Quantität sachhaltig*)? Nu, ci sunt structuri ale ceea ce e obiectiv în genere!” Așadar, de asemenea, că există la Aristotel determinații care se aplică dincolo de genurile și determinațiile categoriale, fiind în acest sens transcategoriale, cum este ființa și unul, numite de medievali transcendentali. Ne situăm aici la un nivel extrem de general, pre-categorial, în sensul că pentru a spune ce este și cum este ceva, el trebuie să fie în sens propriu, adică trebuie să fie substanță, iar a fi substanță înseamnă a fi unul. Dacă vrem, am putea spune că și ființa, și unul sunt *pros hon legomena* (cuvinte enunțate în raport cu una și aceeași natură, substanța) ca și categoriile,

întreaga lucrare de abilitare a lui Brentano a fost consacrată tocmai acelei părți a sufletului uman care, după Aristotel, nu pierde odată cu moartea corpului, atunci putem vedea și o posibilă cale pe care cele spuse mai sus de Kobusch despre forma neschimbătoare la Aristotel pot dobândi sens. În fine, aici se observă clar intervenția perspectivei metafizice și deosebirea ei de perspectiva fizică la care profesorul Vlăduțescu trimite tot timpul, căci metafizica nu este atât interesată de substanța/ființarea întrucât este mișcată, ci de substanța/ființarea întrucât este. Ontologia, respectiv căutarea principiului pe calea gândirii, se împlinește astfel într-o descriere metafizică care dă seama de individual nu întrucât este gândit din perspectivă fizică, ci întrucât este.

Dacă în capitolul „Despre accepțiile multiple” autorul prezenta filosofia aristotelică și a gânditorilor care i-au precedat oarecum „răsfirat”, în funcție de sensurile celor treizeci de termeni ai dicționarului, în „Addenda. Aristotel. Prima reconstrucție istorică a sistemului metafizicii” expunerea este strânsă laolaltă, revenind la matcă, întrucât urmărește țelul unic de a reconstrui expunerile consacrate de Aristotel predecesorilor săi în prima carte a *Metafizicii* din perspectiva raportului dintre principiul filosofic și lumea lucrurilor fizice care trebuie explicată sau întemeiată prin el. Elementul de noutate al expunerilor, prin care este posibil ca autorul să se îndepărteze de Aristotel, este de a analiza principiile propuse de gânditorii greci (apa, aer, focul, *ápeiron*-ul, numerele, ideile platoniciene etc.), atât din perspectiva rolului de a întemeia metafizic lumea fizică, cât și din cea a exigențelor impuse de Parmenide gândirii ontologice și obiectului ei – aidoma ființei perfecte parmenidiene, și principiile trebuie să fie nenăscute, nepieritoare, omogene etc. Rezultatul este o analiză memorabilă, încărcată de momente de autentică tensiune și de catharsis intelectual, în care autorul, evitând constant tonul critic, pune în evidență cu mână sigură și extrem de nuanțat atât motivele criticii aristoteliciene a lui Zenon sau a ființei la Parmenides și Melissos, cât și rațiunile pentru care Aristotel nu poate fi urmat până la capăt și care justifică în continuare poziția celor trei gânditori. Este una dintre cele mai consistente părți ale lucrării care evocă cititorului care a avut ocazia de a-l audia cândva pe profesorul Vlăduțescu atât problematica, cât și atmosfera intelectuală cu totul aparte a acelor prelegeri. Este vorba, în definitiv, despre o problemă centrală a metafizicii clasice, cea a raportului dintre unu și multiplu, reconstruită în dublă exigență, cea parmenidiană a ființei în sine, și cea metafizică a ființei în vederea întemeierii existenței lucrurilor. Dintr-un anumit punct de vedere, demersul este neparmenidian,

în sensul că și ele se enunță despre substanță, dar doar pentru a spune că este și că este una. A spune ce și cum este implică, în schimb, părăsirea sferei transcategoriale și intrarea în sfera categorială: „Mai departe: ființă și unul sunt în identitate și de aceeași natură, presupunându-se reciproc [...], dar nesemnificate de același termen. [...] La urma urmelor, e totuna a spune un om, om ființând și om și dublând cuvintele; zicând el este un om în loc de om ființând nu se schimbă nimic.” (*Met.* IV 4, 1003 b 22-28 (trad. Gh. Vlăduțescu)).

întrucât unește ceea ce Parmenides separa tranșant. Pe de altă parte însă, așa cum reiese din cele spuse mai sus, intenția fundamentală a gânditorilor greci a fost de a fundamenta metafizic lumea. Las cititorul să descopere singur bogăția și intensitatea ideatică a acestor analize, mărginindu-mă să trimit aici doar la expunerile consacrate dimensiunii inițiatic-simbolice a apei la Thales în care autorul, deși nu îl numește pe Heidegger, se apropie foarte mult de expunerile consacrate de acesta neascunsului ființei sau la excursul istoric extrem de rafinat asupra sensurilor termenului „nous” la greci.

Titlul „În loc de încheiere” nu este avut în vedere în sens propriu, ci figurat³⁵, căci nu este vorba despre concluziile pe care le-ar trage autorul la finalul lucrării, ci despre ceea ce s-a întâmplat cu terminologia dicționarului după Aristotel. Ca urmare, tema este constituirea aristotelismului în calitate de curent filosofic și de mișcare istorică care începe cu Teofrast, continuă cu comentatorii greci, printre ei, Alexandru din Aphrodisias, unul dintre cei mai importanți, cu rolul jucat de Cicero în latinizarea terminologiei filosofice eline, cu *Aristotelus latinus* și impactul traducerilor lui Boethius în crearea limbajului filosofic ulterior, în fine, cu opera lui Toma din Aquino, un autor în ale cărui scrieri neoscolastica germană, inclusiv Brentano, a secolului XIX căuta să găsească puncte de reper pentru o mai bună înțelegere a lui Aristotel, o perspectivă cu care autorul nu pare a fi în dezacord³⁶.

³⁵ Mai în glumă, mai în serios, rămânând la acest nivel figurativ, cele patru părți ale lucrării amintesc de momentele unei drame cu contururi mai mult sau mai puțin clare între momentele ei: „Cuvânt înainte” – prologul, prezentarea generală a subiectului, respectiv a cărții Δ; *Peri tōn posakhōs legoménōn*” (*Despre accepțiunile multiple*), partea a doua, în care este caracterizată situația (arheologia sensurilor celor treizeci de termeni) dinaintea începerii derulării acțiunii în „Addenda. Aristotel. Prima reconstrucție istorică a sistemului metafizicii”: reconstrucția sistemului metafizicii grecești ca „luptă” (*máchē*) între puritatea exigenței parmenidiene de a gândi ființa în sine, independent de ființa fizică, și exigența metafizică, mai „realistă”, de a gândi, totuși, în vederea a ceva, a întemeierii metafizice a fizicului; așadar nu pur și simplu în sine, cum făcea Parmenides (căruia Hegel îi reproșă, pe drept, că a gândit ființa abstract, limitându-se, comentez eu, să o pună în opoziție cu fizicul, fără să facă din ea, așa cum e cazul hegelian, punctul de pornire al devenirii întru idee). În fine, „În loc de încheiere” sau constituirea aristotelismului ca sistem istoric, „deznodământul”, neumat de epilog, al lucrării.

³⁶ Pentru direcția în care Toma înțelege metafizica aristotelică, mi se pare importantă următoarea afirmație a lui Oeing-Hanhoff: „Toma depășește însă cadrele gândirii aristotelice în măsura în care, după el, formula «fiindul ca atare» («*Seiendes als solches*») nu mai înseamnă fiindul ca substanță, substanță care constituie fiindul ca atare, ci vizează «fiindul în genere», adică cel mai general concept și tot ceea ce este cuprins în el. Această diferență devine vizibilă și în aceea că Toma, spre deosebire de Aristotel, nu poate să excludă din domeniul propriu-zis al metafizicii ființa ca adevăr, așadar ființa care are caracter de obiect [în minte; n.m.] (*das objektive Sein*) și care, reprezentând lucrurile din natură, este adevărată sau falsă. El comentează, de fapt, locul respectiv din Aristotel fără să îl critice în mod expres, atribuind însă studiul acestui mod al ființei «unei științe a intelectului» care, iarăși, nu poate fi decât metafizica care cuprinde și obiectul logicii.” Ludger Oeing-Hanhoff, „Metaphysik. Thomas von Aquin“, *op. cit.*, p. 1221.

Nu este rostul acestei discuții să formuleze un punct de vedere critic asupra analizelor realizate în volum. În acest scop ar fi necesară o cunoaștere mult mai amplă a filosofiei grecești decât cea de care dispune cel care semnează aceste rânduri. În același timp ar fi necesară, fapt care i-ar putea mira pe specialiștii în filosofia greacă din zilele noastre, o familiaritate îndelungată cu filosofia lui Hegel, așa cum este cazul autorului volumului în discuție. Cititorul atent al lucrării în care profesorul își rememorează anii de studii va fi observat că fundamentală pentru el nu a fost atât întâlnirea cu filosofia greacă – deși îi recunoaște lui Ion Banu, profesorul său de filosofie greacă, meritul de a fi fost un bun cunoscător al domeniului, se detașează în mod constant de interpretările propuse de el (pp. 175, 217) –, cât cu filosofia lui Hegel³⁷. Referirile repetate la Hegel din lucrare și ideea interpretării filosofiei grecești ca sistem de aici provine. Dacă ar fi însă să aducem în discuție perspectiva – situarea cum îi place profesorului să spună – din care autorul acestor rânduri s-a ocupat cu Aristotel, anume problema multiplei semnificații a ființei la Aristotel și Brentano și influența lor asupra lui Heidegger, atunci devine evidentă nevoia de a preciza în continuare perspectiva ousiologică de abordare a *Metafizicii*. Asumându-mi riscul de a greși, s-ar putea distinge între o perspectivă ousiologic-aitiologică (de la *aitía*, cauză, temei) de interpretare a *Metafizicii*, precum cea pusă în evidență de autor care înțelege substanța în primul rând ca unitate dintre cauza materială (materia) și cea formală (forma) și care este strâns legată de o problemă centrală a metafizicii tradiționale, raportul dintre unu și multiplu, și perspectiva ousiologic-categorială în care lucrează Brentano în disertație și care pare să continue de acolo de unde se oprește interpretarea ousiologic-aitiologică în sensul că se fundează pe ideea că substanța este unitatea dintre cele două cauze, tocmai în această constituție a ei fiind ea substratul care poartă celelalte însușiri accidentale: cantitatea, calitatea etc. Aici problema nu mai este cea a raportului dintre unu și multiplu, dintre principiu, gândit deopotrivă parmenidian și aristotelician, și lucrurile multiple ce au a fi gândite ca întemeiate de el. În schimb, problema este cum unul, substanța apare ca multiplă prin intermediul accidentelor ei. Sau, invers, cum ființa, deși spusă într-o multiplă accepțiune, este totuși una – este, însă, doar ca punct focal al lor, întrucât toate sunt numai întrucât stau în relație cu ea –, proprietățile unui anumit individ există numai în raport cu el, ceea ce și indică succesiunea de predicății amintită: „Ion este om, alb...”. Ființa care se enunță aici într-o multiplă accepțiune este tocmai cea

³⁷ „În 1962 s-a întâmplat prima mare «breșă» în citadelă, de fapt cea mai mare, nu numai pentru că a fost cap de serie, ci și în sine. La Editura Academiei apărea în traducerea lui D.D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță *Enciclopedia științelor filosofice. Partea întâi – Logica*, așa-numita *Logică mică* a lui Hegel” (Gh. Vlăduțescu, *Filosofie și politică: 1957–1962*, ed. cit., p. 26). O figură importantă în formația profesorului care merita amintită aici este Radu Stoichiță (*ibidem*, pp. 133–136). Cât de mult s-a schimbat percepția asupra a ceea ce poate fi considerat filosofie adevărată în decurs de 20 de ani, este indicat de faptul că 21 de ani mai târziu generațiile de studenți ai Facultății de filosofie simțeau în raport cu *Jurnalul de la Păltiniș* (București, Cartea Românească, 1983) al lui Gabriel Liiceanu ceea ce probabil simțiseră generațiile anterioare față de *Logica mică* a lui Hegel.

exprimată de *este*-le copulativ, iar *to on*-ul este tocmai gândul al cărui conținut Aristotel îl dezvăluia prin seria de exemple amintite³⁸. Întâmplător sau nu, ambele analize rămân în punctul de plecare al reflecției metafizice aristotelice, anume la substanța fizică în cadrul metafizicii generale, pentru a ne referi la tradiția catolică de interpretare amintită mai sus. Punctul ei final (pentru tradiția catolică) sau unic (pentru tradiția protestantă), anume substanța divină, nu este adus în discuție.

Concluzionând, *Dicționarul lui Aristotel* este o lucrare de maturitate târzie a profesorului Gheorghe Vlăduțescu, o expresie extrem de împlinită și de diferențiată a viziunii autorului asupra modului în care filosofii greci au conceput raportul dintre ontologie și metafizică. Istoria filosofiei grecești și filosofia istoriei filosofiei sunt rubricile în care lucrarea discutată își află locul în cadrul filosofiei românești contemporane.

³⁸ Referindu-se la această problemă, Aristotel spune în capitolul trei din *Despre interpretare* că „este”, în sine, nu numește nimic, ci doar adaugă timpul și arată că ceva se enunță despre altceva. Dacă vrem să continuăm analiza modului în care apare ființa prin limbaj, atunci putem merge un pas mai departe trecând la ființa (accepțiunea) veritativă a ființei în care „este”, „ființa” nu se mai enunță categorial, ca în exemplul de mai sus, ci în sensul adevărului: „«Ion este om, alb, înalt de,... » este adevărat” sau „Este adevărat că Ion este om, alb...”. În acest caz, „Este adevărat că” funcționează ca un operator care indică că ceea ce urmează după el nu sunt entități reale, ci conținuturi propoziționale care se referă la entități și raporturi reale, dar care, spre deosebire de ele, există, la un prim nivel, doar în minte. Heidegger a cunoscut foarte bine multiplele utilizări ale „este”-lui: existențial, esențial, accidental, veritativ (Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1982, pp. 42, 76, 83f. și *idem, Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3, Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (SS 1931), Frankfurt a. M., Klostermann, 1990, S. 14f.; v., de asemenea, și studiul meu „Problematika adevărului”, în *Metafizica* V 7, 1017a 31-35 și VI 4, 1028a 1-3 și receptarea ei în disertația lui Franz Brentano”, în I. Tănăsescu, *op. cit.*, pp. 30–42).

