

FRANZ BRENTANO ȘI SIR WILLIAM DAVID ROSS DESPRE PROBLEMATICA ADEVĂRULUI ÎN METAFIZICA V 7, 1017A 31-35 ȘI VI 4, 1028A 1-3

ION TĂNĂSESCU

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

Abstract. The paper analyzes the question of truth in Franz Brentano's dissertation starting from the way in which Brentano explains in his work the lines *Met.* V 7, 1017a 31-35 and *Met.* VI 4, 1028a 1-3. The leading idea of the paper is that Brentano interprets these texts in a medieval conceptualist perspective and that this interpretation isn't relevant for the Aristotelian thought, but for Brentano's early vision on the truth.

Keywords: polysemy of being, metaphysics, being as truth, correspondence theory of truth, conceptualism.

1. INTRODUCERE

Disertația lui Franz Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*¹ a apărut în 1862 și face parte din reacția intelectualilor catolici la ceea ce s-a numit *Aristotelesrenaissance*² din Germania celei de a doua jumătăți a secolului XIX. Printre cele mai semnificative rezultate ale acestei mișcări se numără corpusul aristotelic editat de I. Bekker la cererea Academiei Prusace de Științe³ și fundamentarea exegezei moderne aristotelice de către autorii care au aparținut acestei mișcări: A. Brandis, A. Trendelenburg, H. Bonitz, E. Zeller, A. Schweigler ș.a. Toți acești comentatori au scris lucrări fundamentale pentru exegeza aristotelică care a urmat întrucât ipotezele propuse de ei au creat cadrul în care s-a desfășurat analiza filosofiei aristotelice în secolul XIX și la începutul secolului XX – A. Trendelenburg, bunăoară, a lansat ipoteza originii gramaticale a categoriilor aristotelice, o idee care

¹ Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (în continuare *MBS*), 1862, Nachdruck Hildesheim, Olms, 1984; *Despre multiplă semnificație a ființei la Aristotel* (trad. și cuvânt înainte I. Tănăsescu), București, Humanitas, 2003; în continuare voi utiliza numerotarea paralelă indicând după paginiția ediției germane paginația traducerii în limba română; în ceea ce privește *Metafizica* lui Aristotel, voi utiliza următoarele ediții: *Aristotele's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1958; *Aristoteles, Metaphysik*, erster Halbband: Bücher I (A) - IV (E), zweiter Halbband: Bücher VII (Z) - XIV (N). Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl. Griechischer Text in der Edition von Willhelm Christ. Griechisch-Deutsch, Hamburg, Meiner, ³1989, ²1984; în ceea ce privește traducerile românești, voi utiliza pentru cărțile I–VI, Aristotel, *Metafizica*, A – E, trad. și note Gh. Vlăduțescu, București, Paideia, 1998; pentru cărțile VII–XIV Aristotel, *Metafizica*, trad. St. Bezdechi, studiu introductiv și note de D. Bădărău, București, Editura Academiei, 1965; de asemenea, în scop ilustrativ voi trimite la Aristotel, *Metafizica*, trad., comentariu și note A. Cornea, București, Humanitas, 2001.

² Despre *Aristotelesrenaissance* în filosofia germană a secolului XIX, v. M. Antonelli, *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*, Freiburg/München, Karl Alber, 2001, pp. 36–37.

³ V. *idem*, „Auf der Suche der Substanz”, în *Brentano Studien* 3 (1990/91), p. 19.

a stârnit dispute intense în epocă și care a rămas în continuare un punct de referință pentru exegeza secolului XX⁴. Într-o măsură mai mare sau mai mică, toți acești interpreți vedeau în filosofia aristotelică o modalitate mult mai adecvată decât cea propusă de idealismul german de a concepe raporturile dintre gândirea filosofică și știința naturii. În fine, nu lipsit de importanță pentru problema discutată aici, toți acești autori erau de confesiune protestantă, fapt care le-a și atras din partea comentatorilor catolici ai lui Aristotel numele generic, deloc depreciativ, de „știința protestantă”, constituită prin opoziție cu ceea ce intelectualii catolici considerau a fi „știința catolică” reprezentată de ei⁵.

Primele scrieri ale lui Franz Brentano: disertația tocmai amintită și lucrarea de abilitare: *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos* (1867) sunt elaborate în cadrul istoric trasat de mișcarea tocmai amintită și reprezintă unele dintre cele mai semnificative contribuții aduse în cercetarea problemei nu doar din perspectivă catolică, dar și, în general, din perspectiva îmbogățirii exegezei aristotelice a timpului cu contribuții originale în cercetarea problemei. Nu este locul să intru aici în detaliile acestui câmp problematic. Pentru tema acestui studiu este suficient să disting între modul în care a valorificat Brentano tradiția catolică și tradiția protestantă în funcție de problemele abordate de el în disertație. După cum este cunoscut, lăsând la o parte introducerea, structura disertației lui este constituită de cele patru semnificații ale ființei la Aristotel: ființa prin accident, ființa ca adevăr, ființa ca putință și act și ființa categoriilor⁶. În ceea

⁴ V., în acest sens, paginile consacrate de Oehler lui Trendelenburg, în K. Oehler, „Einleitung”, în Aristoteles, *Kategorien*, übers. u. erläutert v. K. Oehler, Berlin, Akademie Verlag, 1986.

⁵ În ce privește uzul celor două expresii, v. „Rezension zu Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles von Franz Brentano. Freiburg, Herder'sche Verlagshandlung 1862”, *Der Katholik* (1862/zweite Hälfte), pp. 368, 378. Asupra raporturilor lui Brentano cu știința catolică a timpului săi și asupra acestei științe, v. D. Münch, „Die Einheit von Geist und Leib. Brentanos Habilitationsschrift als Antwort auf Zeller”, *Brentano Studien* 6 (1995/96), S. 125–144, ca și articolul său deschizător de drumuri: *idem*, „Franz Brentano und die katholische Aristoteles-Rezeption im 19. Jahrhundert”, în A. Chrudzimski, W. Huemer (Hrsg.), *Phenomenology and Analysis. Essays on Central European Philosophy*, Frankfurt a.M., Ontos, 2004, pp. 159–198, R. Schaefer, care-l urmează pe Münch, „Infallibility and Intentionality: Franz Brentano's Diagnosis of German Catholicism”, *Journal of the History of Ideas* 68/3, pp. 479–480, ca și R. Schaeffler, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, pp. 17–42, și E. Tiefensee, *Philosophie und Religion bei Franz Brentano*, Tübingen, Franke, 1998.

⁶ Nu intru aici în detaliile problemei, dar atunci când Brentano în disertație și, mai târziu, Heidegger (GA 2, p. 4–5; GA 14, p. 93; GA 31, p. 42, 76, 83–84; GA 33, pp. 12–15, 46–47) vorbeau despre multipla semnificație a ființei și despre firescul utilizării verbului a fi, atunci ei aveau în vedere situații de genul: (i) „Ion este om, alb, înalt de 1,74 cm, în București, la ora 18, 43, tăind lemne, lovit de stropii de ploaie, mai înalt decât Mihai” (predicație în sensul ființei categorial-esențiale (a fi om) și categorial-accidentale (a fi calitativ (alb), cantitativ (înalt), a fi în spațiu, în timp, a fi activ, pasiv, în relație cu) în care este-le (ființa) este enunțat(ă) în opt moduri diferite; (ii) „Ion este în mod real așezat (predicație în sensul ființei în act), „Ion (așezat în mod real pe scaun) este în puțință în picioare sau culcat” în sensul că se poate oricând ridica în picioare sau întinde, predicație în sensul ființei în puțință; (iii) „«Ion este om, alb, înalt de 1,74 cm, în București, la ora 18, 43, tăind lemne, lovit de stropii de ploaie, mai înalt decât Mihai» este adevărat”, predicație în sens veritativ sau al ființei ca adevăr. Avem de a face aici cu nu mai puțin de unsprezece sensuri explicite ale este-lui sau ființei, care, toate, presupun că „Ion este” (sensul existențial a lui a fi), și care pot fi reduse la sensurile fundamentale enunțate mai sus: ființa prin accident, ființa categorială, ființa în puțință și act și ființa ca adevăr. Din punct de vedere gramatical este vorba, practic, de unsprezece propoziții principale, constituite conform structurii elementare: subiect, verb copulativ și nume predicativ.

ce privește ființa categorială, deși Brentano recurge în definirea categoriilor la soluția oferită de școala protestantă, anume de Bonitz: categoriile sunt concepute în și pentru sine, așadar reprezentări simple ale spiritului care constituie semnificațiile reale în care este enunțat *tò ón*⁷, totuși el își demonstrează ideea fundamentală a disertației, anume că este posibil să deducem categoriile aristotelice într-un mod riguros, pe baza unui comentariu, citat în extenso în disertație, al lui Toma din Aquino la *Metafizica* aristotelică⁸. În ceea ce privește tema acestui studiu, ființa ca adevăr, numele lui Toma din Aquino nu apare deloc în analiza dedicată de Brentano problemei. Manuscrisul disertației A.1.1.1 descoperit în 1999 de Th. Binder și G Gimpl în casa părintească din Aschaffenburg a lui Brentano arată că, inițial, această parte a disertației abunda de trimiteri la opera lui Toma, Brentano considerând cu totul firesc să introducă reflecțiile lui Toma în comentariile lui nu doar atunci când trata ființa ca adevăr, ci pe tot parcursul lucrării⁹. Cu toate acestea, în forma publicată a disertației numele lui Toma nu mai apare decât la paginile tocmai indicate, singurele indicii care încă mai trimit la Toma în capitolul despre ființa ca adevăr fiind expresii precum „energie a ființei”¹⁰. În schimb, așa cum voi arăta mai jos, Brentano discută permanent modul în care era interpretat pasajul despre adevăr din *Metafizica* V 7, 1017a 31-35 prin raportare permanentă la exegeza protestantă a timpului: Bekker, Bonitz, Schwegler, de la Bonitz, Brentano preluând și trimiterea la comentariul lui Alexandru din Afrodisia pe care-l citează în mod repetat în capitolul în discuție. Explicația acestei stări de fapt este simplă: Toma din Aquino avea un renume prost în calitate de comentator al lui Aristotel întrucât învățații protestanți din acel timp se îndoiau că un autor medieval care nu cunoștea elina ar fi fost capabil să-l înțeleagă pe Aristotel¹¹. Deși Brentano nu afirmă explicit că pentru a-l interpreta în mod adecvat pe Aristotel nu este necesară cunoașterea limbii eline, el susține totuși implicit această teză atunci când consideră în mod repetat congenialitatea spiritului interpretului cu cel al autorului interpretat ca fiind condiție suficientă pentru înțelegerea nu doar a operei aristotelice în general, ci și a unora dintre cele mai obscure pasaje din opera lui: nu cunoașterea limbii eline este cea care contează în acest ultim caz, pare a sugera Brentano, ci capacitatea de a te identifica cu gândirea autorului cercetat, de a te situa în locul ideatic în care s-a situat el și, pe această bază, de a soluționa dificultățile pe care Aristotel, atunci când și-a conceput textul, nu le-a sesizat sau, adaug eu, nu și-a dat seama că autorii

⁷ *MBS*, pp. 78–79.

⁸ *MBS*, pp. 249–250.

⁹ V. asupra acestei probleme, K. Hedwig, „...eine gewisse Kongenialität”. Brentanos Rückgriff auf Thomas von Aquin in seiner Dissertation”, în I. Tănăsescu (Hrsg.), *Franz Brentano's Metaphysics and Psychology. Upon the Sesquicentennial of Franz Brentano's Dissertation*, București, Zeta Books, 2012, pp. 95–131; retipărit în *idem, Circa Particularia. Studien zu Thomas von Aquin*, M. Gerwing (Hrsg.), Regensburg, Friedrich Pustet, 2015, pp. 321–346.

¹⁰ *MBS*, p. 86.

¹¹ V. F. Brentano, *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Leipzig, Veit, 1911, p. 1 și *idem, Über Aristoteles. Nachgelassene Aufsätze*, R. George (Hrsg.), Hamburg, Meiner, 1986, pp. 13–14.

care vor veni după el vor avea dificultăți în înțelegerea lui¹². Congenialitatea de excepție a lui Toma, capacitatea de a gândi după și de a gândi cu Aristotel, este cea care-l face pe Brentano să considere că Toma, în ciuda faptului că nu a cunoscut limba elină, a putut totuși să înțeleagă mult mai adecvat anumite pasaje aristotelice decât au făcut-o interpreții lui protestanți, care, deși dispuneau de o formație critică infinit superioară, nu aveau totuși darul congenialității, absolut indispensabil după Brentano pentru înțelegerea textului aristotelic. Aceasta teză stă, așadar, la baza interpretărilor propuse atât în disertație, cât și în lucrarea de abilitare, ambele tratând aspecte ale filosofiei aristotelice pentru înțelegerea cărora Brentano a recurs în mod fundamental la opera lui Toma.

În schimb, problema adevărului din disertație constituie unul dintre locurile în care interpretarea propusă de Toma era mult prea departe de interpretările acceptate în *Aristotelesrenaissance* din acel timp, iar argumentele aduse de această exegeză erau mult prea solide pentru a putea fi puse la îndoială. De aceea, așa cum voi arăta mai jos, Brentano va renunța în analiza concepției aristotelice a adevărului la ajutorul tomist pentru a se orienta spre interpretările protestante ale acelei vremi, din care va prelua trimiterea la Alexandru din Afrodisia pe care o va scoate constant în prim plan, mult mai pronunțat decât celelalte interpretări. Pe de alta parte, din comentariul lui lipsește orice referință la convenția lingvistică pe care se bazează pasajul aristotelic despre adevăr din *Met.* V 7. Din acest motiv, pentru a clarifica această convenție, voi lua în considerare în plus comentariul lui Sir William David Ross la pasajul respectiv. Așadar, în fine, că interpretarea

¹² V., în acest sens, următorul pasaj: „În această privință [în privința sesizării intenției anumitor pasaje obscure din Aristotel, n. I. T.] comentarii menționați [Trendelenburg, Bonitz, Brandis, Zeller; n. I. T.] 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 [...] în excelența lui Aristotel [...] 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 privință.” (Franz Brentano, „Zur Methode aristotelischer Studien und zur Methode geschichtlicher Forschung auf philosophischem Gebiet überhaupt”, în *idem, Über Aristoteles. Nachgelassene Aufsätze*, Rolf George (Hrsg.), Hamburg, F. Meiner, 1986, pp. 13 și urm.)

brentaniană a teoriei aristotelice a adevărului este orientată de la bun început de presupuziții specifice conceptualismului medieval, presupuziții care pot fi puse în evidență dacă luăm în considerare felul în care e interpretat în disertație un alt pasaj central al *Metafizicii* aristotelice referitor la adevăr, anume *Met.* VI 4, 1028a 1–3. Din acest motiv, în cele ce urmează o să mă refer și la analiza dedicată de el acestui pasaj.

Problema ființei ca adevăr în disertația lui Brentano este una dintre cele mai controversate teme în exegeza de specialitate contemporană. În linii mari, pot fi distinse trei direcții interpretative ale ei: (1) interpretarea ființei ca adevăr și a ființei copulei¹³ implicată de ea ca expresie a ființei categoriale, așadar ca expresie a raporturilor dintre substanță și accidente ale ei¹⁴; (2) interpretarea ființei ca adevăr și a ființei copulei în perspectivă solipsistă ca expresie a dificultăților la care ajunge Brentano atunci când încearcă să aplice concepția adevărului expusă de Aristotel în *Metafizica* V 7, 1017a 31–35 la entitățile lipsite de realitate categorială și existente numai în minte¹⁵; (3) interpretarea ființei ca adevăr, ca verigă mediatoare între ființa în accepțiune categorială și ființa existentă doar în minte¹⁶.

În cele ce urmează, îmi propun să arăt că aceste interpretări reprezintă perspective parțiale asupra ființei ca adevăr în disertația lui Brentano. Din punctul meu de vedere, unilateralitatea acestor perspective este elocventă atât pentru multitudinea de aspecte prezente în analiza lui Brentano, cât și pentru caracterul neîncheiat al acestei analize. În încercarea de a demonstra teza propusă, voi porni de la modul în care receptează Brentano problematica aristotelică implicată în textele despre adevăr și voi încerca să argumentez în favoarea următoarelor idei: (1) deși Brentano a sesizat cu exactitate specificul accepțiunii de adevăr a ființei copulei în *Met.* V 7, 1017a 31–35, el a dezvoltat această problematică într-o direcție *nearistotelică, conceptualistă*; (2) interpretarea brentaniană a textului *Met.* VI 4, 1028a 1–3 constituie o răstălmăcire clară a textului aristotelic, una care este

¹³ În cele ce urmează, prin „ființa ca adevăr” înțeleg ființa implicată în „*este adevărat*” în enunțuri de genul: „Propoziția «Socrate este desculț» *este adevărată*”. „Ființa copulei” se referă în schimb la „este”-le prezent în propoziții de genul: „Socrate este desculț”, „Socrate este om”, „Nealbul este negație”, „Jupiter este un idol”, cu precizarea că în disertație ființa copulei este legată în mod expres de enunțuri nonreale precum ultimele două exemple (cf. *MBS*, pp. 36–39 / 86–90). Expresia „ființa categoriilor” sau „ființa categorială” va avea în vedere raporturile dintre substanță și categoriile accidentale în metafizica aristotelică (pentru o analiză a acestor raporturi, v. de pildă lucrarea lui M. Antonelli, *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*, Freiburg, Alber, 2001, pp. 73–109 și studiul meu introductiv la traducerea disertației lui Brentano: „Prefață: ființa categoriilor și ființa ca adevăr la Brentano”, pp. 5–19.

¹⁴ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1983; *Problema ființei la Aristotel*, trad. D. Gheorghe; prefață și control științific I.-L. Muntean, București, Teora, 1998, p. 170 / 143. Aubenque consideră ființa copulei din propozițiile categorice în sens normal de genul „Socrate este desculț”, „Socrate este om” etc.

¹⁵ V. D. F. Krell, „On the Manifold Meaning of 'Aletheia': Brentano, Aristotle, Heidegger”, în *Research in Phenomenology*, 5, (1975) p. 87. Poziția lui Chrudzimski care vorbește de o latură subiectivă a adevărului la Aristotel, latură pe care Brentano ar privilegia-o, neglijând în schimb rolul teoriei adevărului-corespondență la Aristotel poate fi considerată ca o varietate a acestei poziții, v. A. Chrudzimski, *Die Ontologie Franz Brentanos*, Dordrecht, Kluwer 2004, pp. 60 și urm.

¹⁶ Antonelli, *op. cit.*, pp. 80–82.

însă relevantă pentru direcția conceptualistă a lecturii sale. În continuare, voi schița problema celor două texte aristotelice tocmai indicate pentru a analiza mai apoi principalele momente interpretative prin care Brentano ajunge să suprapună peste problematica aristotelică a adevărului viziunea specifică conceptualismului medieval, adică a acelei orientări care atribuia universaliiilor și altor produse ale gândirii o anumită consistență sau realitate în minte¹⁷. Or, este știut că Aristotel nu a elaborat o noetică categorială, adică o teorie care să elucideze în mod explicit statutul ontologic al entităților aflate numai în minte¹⁸.

2. PROBLEMATICA TEXTELOR METAFIZICA V 7, 1017A 31-35 ȘI VI 4, 1028A 1-3

După cum este cunoscut, cartea *Delta* a *Metafizicii* constituie un minivocabular al filosofiei aristotelice în care sunt analizate principalele sensuri ale termenilor fundamentali aristotelici. În capitolul care ne interesează aici, capitolul V 7, Aristotel distinge patru accepțiuni fundamentale ale ființei: ființa prin accident, ființa în sine, ființa ca adevăr și neființa ca fals și ființa în puțință și în act. După cum am indicat deja, aceste sensuri constituie și titlurile secțiunilor disertației lui Brentano, a cărei temă era să distingă accepțiunile proprii (ființa în accepțiune categorială și ființa în puțință și în act) de accepțiunile improprii ale ființei (ființa prin accident și ființa ca adevăr)¹⁹ și să cerceteze dacă tabela aristotelică a categoriilor este stabilită rapsodic, așa cum susținuseră Kant și Hegel, sau dacă, dimpotrivă, admite o ordine interioară necesară, așa cum credea el inspirat de Toma d'Aquino²⁰. Pentru problema în discuție, cea a rolului jucat de interpretarea

¹⁷ Conceptualismul medieval a fost reprezentat de autori precum Henric din Gand, Hervaeus Natalis, Petrus Auriol, Durandus din Saint Pourcain, Ockham; în ce privește influența conceptualistă asupra filosofiei lui Brentano, v. studiile fundamentale ale K. Hedwig: „Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano” în *Die Philosophie Franz Brentanos*. Beiträge zur Brentano-Konferenz Graz, 4–8 September 1977, R. M. Chisholm & R. Haller (Hrsg.), Amsterdam, Rodopi 1978, p. 67–82; „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, J. Follon u. J. McEvoy (Hrsg.), Paris 1992; trad. de G. Stănescu în *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări*, ed. Ion Tănăsescu, București, Paideia, 2002, pp. 143–183; *Sein, objektives* în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, J. Ritter und K. Gründer (Hrsg.), Bd. 9: Se-Sp, Basel / Stuttgart 1995, pp. 247–256.

¹⁸ Hedwig, *Sein, objektives*, p. 247.

¹⁹ *MBS*, p. 5 / 51.

²⁰ *MBS*, pp. 144–178, 181–182, 185/ 206–245, 248–250, 253. Nu este locul aici să intru în detaliile acestei probleme, dar analiza lui Brentano nu reprezintă decât unul dintre multele răspunsuri date întrebării referitoare la calea pe care Aristotel și-a stabilit tabela categoriilor și la problema ordinii acestei table. După cum am încercat să sugerez deja mai sus, hotărâtoare pentru această problemă a fost ipoteza lui Trendelenburg care susținea că această cale este una gramaticală și deci că Aristotel și-ar fi dobândit categoriile pornind de la categoriile gramaticale ale limbii eline: în fundalul categoriei substanței se află categoria substantivului, în cel al categoriilor calității și cantității categoria adjectivului, în fundalul categoriilor acțiunii, pasiunii, posesiei și stării categoria gramaticală a verbului etc. (A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorien (GK)*, în *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd. I, Zwei Abhandlungen: I. *Aristoteles Kategorienlehre*, II. *Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie*, Berlin, Bethge, 1846, (*GK*, pp. 23–24). Ipoteza lui Trendelenburg, cu toate nuanțările aduse de autor (*GK*, p. 26), a fost extrem de sever criticată și respinsă încă de pe atunci (v., de pildă, Brandis, *Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie. Aristoteles und seine*

akademischen Zeitgenossen. Zweiten Theils zweiter Abtheilung, erste Hälfte, Berlin, Reimer 1853, pp. 377–378, 400); E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Zweiter Teil, zweite Abteilung, *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Leipzig ⁴1921, Nachdruck, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963, pp. 264–265) și Bonitz „Über die Kategorien des Aristoteles“ (*KA*), *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Philos.-hist. Classe, Bd. X, Heft 5, Wien, 1953, pp. 591–645; Nachdruck, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, pp. 31 și urm., 40–54; Bonitz este cu siguranță unul dintre cei mai atenți lectori și critici ai lui Trendelenburg, studiul lui fiind consacrat în întregime respingerii poziției lui Trendelenburg; în ce privește raportarea lui Brentano la problema originii gramaticale a categoriilor, v. *MBS*, pp. 184–193 / 252–262). În raport cu contextul aristotelismului german al acelei perioade, diferența specifică a abordării lui Brentano rezidă în teza că Aristotel și-a dobândit categoriile în mod deductiv și că această deducție este caracterizată de o ordine necesară: la început se află substanța, după ea vin categoriile inerente substanței, calitatea și cantitatea, după acestea categoriile parțial inerente, parțial exterioare, acțiunea și pasiunea, după acestea categoriile exterioare locul și timpul, în fine, ultima dintre categorii, relativul (sau relația după cum traduce Brentano), cea mai lipsită de ființă dintre toate categoriile (v. *MBS*, pp. 144–178 / 206–245). Merită menționat că ideea posibilității unei asemenea deducții și ordonări fusese respinsă de interpreții deja menționați încă înainte de apariția disertației lui Brentano, printre altele și datorită faptului că de multe ori Aristotel plasează relativul pe locul patru, iar nu pe ultimul loc, așa cum ar dori Brentano. Tot ce s-ar putea admite în privința ordinii, considerau interpreții amintiți, este faptul că substanța este la început, urmată fiind mai apoi de calitate și cantitate (cf. Trendelenburg *op. cit.*, pp. 25, 71 f., 211 f.; Brandis, *op. cit.*, pp. 376 și urm.; Zeller, *op. cit.*, pp. 264 și urm.; Bonitz, *op. cit.*, pp. 39 f.). Deși este bine cunoscută influența exercitată de Brentano asupra lui Heidegger și deși s-a scris mult și pertinent asupra acestei probleme, totuși în exegeza contemporană nu a fost încă pusă în discuție dezvoltarea interioară pe care o cunoaște problema polisemiei ființei în preluarea ei de la Brentano de către Heidegger. Unul dintre posibilele motive ale acestui lucru constă probabil în faptul că relația Brentano – Heidegger nu a fost cercetată aproape deloc în lumina dezbaterii aristotelismului german al secolului XIX asupra căii de stabilire a tabelii categoriilor și a ordinii proprii acestei tabeli. Principalele momente care trebuie amintite aici sunt următoarele: Brentano tratează problema multiplei semnificații a ființei numai în sfera categorială și consideră că existența categoriilor accidentale depinde de raportul lor cu substanța primă (*MBS*, pp. 95–97, 108–113 / 152–155, 166–172); Heidegger distinge explicit două sensuri ale polisemiei ființei, polisemia categorială și polisemia manifestată sub forma celor patru accepțiuni fundamentale ale ființei: ființa ca accident (Heidegger spune ființa ca proprietate), ființa ca adevăr, ființa ca putință și act și ființa în accepțiune categorială, și se întreabă explicit dacă aceste accepțiuni pot avea o origine comună pe care, el în tot cazul, o caută în altă direcție decât în considerarea substanței ca substrat al accidentelor, așa cum era la Brentano. Este de presupus că pornind de la disertația lui Brentano, Heidegger a ajuns să se întrebe asupra sursei accepțiunii mai largi a polisemiei ființei căutând o posibilă origine a ei într-o determinație simplă a ființei. În tot cazul, este important de subliniat că prin ideea unei asemenea origini Heidegger pare a continua la un alt nivel demersul aristotelicienilor sec. XIX care cercetaseră în mod deosebit problema originii tabelii aristotelice a categoriilor (asupra dublului sens al polisemiei ființei la Aristotel, v. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik* Θ 1–3. *Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (GA 33), Frankfurt a. M., Klostermann, 1981, pp. 26–47; asupra raportării lui Heidegger la Brentano, v. de pildă, *Preface*, în W. Richardson, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1963, p. XI și Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie* în *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969, p. 81; în ce privește raportul Brentano – Heidegger, v. mai ales lucrările lui F. Volpi: *Heidegger e Brentano*, Padua, Cedam, 1976; *Heidegger e Aristotele*, Padua, Daphne, 1984; „Dasein comme praxis. L’assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d’Aristote”, în *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, Volpi et al. (ed.), Dordrecht, Kluwer, 1988, pp. 1–41; „La question du logos dans l’articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d’Aristote”, în: J.-F. Courtine (Hrsg.), *Heidegger 1919–1929. De l’hérémétique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, pp. 33–65; *La doctrine aristotélicienne de l’être chez Brentano et son influence sur Heidegger*, în D. Thouard (éd.), *Aristote au XIXe siècle*, Lille, 2004, pp. 277–293; *Brentanos Interpretation der aristotelischen Seinslehre und ihr Einfluß auf Heidegger*, în *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, A. Denker, H. Gander, H. Zaborowski (Hrsg), Freiburg, Alber, 2004, pp. 226–242 și „Sursele problemei ființei la tânărul Heidegger: Franz Brentano și Carl Braig”, în *Revista de filosofie* 5/6, 2004.

textului aristotelic din *Met.* V 7 în constituirea concepției timpurii a ființei ca adevăr la Brentano, este important de sesizat deosebirea dintre este-le copulativ implicat de ființa prin accident și ființa în sine și este-le copulativ în sens veritativ. Pentru clarificarea acestei distincții, voi considera următoarele exemple: „Socrate este îmbrăcat”, „Socrate este om”, pe de o parte, și „Socrate *este* îmbrăcat” și „Socrate *este* om”, pe de altă parte. Prima propoziție este relevantă pentru ființa prin accident întrucât avem de a face aici cu o proprietate pe care Socrate o poate avea sau pierde fără ca prin aceasta să fie afectat ceea ce este el în mod fundamental, o ființă vie înzestrată cu nota raționalității. Cea de a doua propoziție este relevantă în schimb pentru ființa în sine întrucât în cadrul ei este atribuită o determinație esențială fără de care Socrate nu ar putea fi ceea ce este²¹.

În raport cu aceste exemple în care prin „este” e afirmată fie o determinație accidentală, fie una esențială, Aristotel introduce în rândurile 1017a 31–35 *semnificația veritativă a este-lui copulativ*²². Acest „este” veritativ nu pune în legătură nume ale entităților existente în mod real în afara minții, ci se referă la entități care se află în minte, la propoziții, despre care spune că sunt adevărate sau false. Conform acestui uz veritativ al este-lui, redat de Ross și Heidegger²³ prin scrierea cursivă a copulei, semnificația ultimelor două propoziții din enumerarea considerată mai sus este următoarea: „Socrate *este* îmbrăcat” înseamnă „Este adevărat că Socrate este îmbrăcat”, iar „Socrate *este* om” înseamnă „Este adevărat că Socrate este om”, în ambele cazuri spunându-se ceva despre propoziții, anume că sunt adevărate, și, drept urmare, că lucrurile stau exact așa cum sunt înfățișate în ele. Comentariul lui Ross este cu totul relevant în aceasta privință:

²¹ V. *Met.* V 7, 1017a 7–30 și comentariul lui Ross la acest capitol în *Aristotele's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary by W.D. Ross, vol. 1, Oxford, Clarendon Press, 1958, pp. 305–309. În ce privește realizarea acestei distincții în capitolul în discuție, trebuie precizat că exemplele alese de Aristotel sunt departe de a clarifica distincția avută în vedere de el întrucât ființa în sine este ilustrată prin exemple („Omul merge”, „Omul taie”) care, în calitate de predicatii accidentale în sensul categoriei acțiunii, se înscriu fără probleme în sfera ființei prin accident; asupra situației dificile a interpretării acestui pasaj, v. E. Tugendhat, „Über den Sinn der vierfachen Unterscheidung des Seins bei Aristoteles (Metaphysik Δ 7)” și „Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles” în E. Tugendhat, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992, pp. 136–147 și 251–261)

²² În continuare corectez interpretarea propusă în „Prefața” traducerii lui Brentano (pp. 20–25) în două aspecte esențiale: (1) distingerea uzului veritativ de uzul categorial al „este”-lui la Aristotel și (2) distingerea clară a uzului veritativ al „este”-lui la Aristotel de direcția conceptualistă în care îl interpretează Brentano (v., în această privință, studiul meu „Das Sein der Kopula in Brentanos Dissertation: kategoriale und veritative Aspekte”, tradus în limba franceză de Denis Seron în *Catégories logiques et catégories ontologiques. L'apport de la phénoménologie à la théorie des catégories* (ed. D. Seron), Liège, Presses Universitaires de Liège – Sciences humaines, 2011, pp. 25–47).

²³ V. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA 31), Frankfurt a. M., Klostermann, 1982, pp. 42, 76, 84. Merită reținut că Heidegger distinge patru uzuri ale lui „este”: „este” în sensul de *există* („Pământul este”), „este” în sens *accidental* (*Sosein*) („Pământul este greu”), „este” în sens *esențial* (*Wassein*) („Pământul este o planetă”) și „este” veritativ sau emfatic („Este așa (adevărat) că Pământul se rotește în jurul soarelui” („*Es ist so, daß die Erde sich um die Sonne bewegt*”). După cum se observă, fiecare dintre primele trei propoziții admite o transpunere în modalitatea ființei ca adevăr întrucât despre fiecare dintre ele se poate spune că sunt adevărate. Din acest motiv, Heidegger consideră că ființa ca adevăr este cuprinsă în fiecare și că, din acest motiv, ea constituie o semnificație a ființei care este cuprinzătoare în mod deosebit (Heidegger, *op. cit.*, pp. 75–76).

„31. (3) «Ființă» înseamnă uneori adevăr, «neființă» fals, de exemplu în uzul emfatic al este-lui în «Socrate *este* cult», «diagonala *nu este* comensurabilă cu latura». ... 31-35 [...] [În acest pasaj; adaosul meu, I. T.] sunt distinse cazurile în care ființa înseamnă adevăr, neființa fals atât de sensul accidental, cât și de cel esențial al ființei. În mod evident, o propoziție normală de genul «A este B» este dificil să ilustreze acest al treilea sens pentru că ea va trebui să fie un exemplu al sensului accidental sau esențial al ființei. În acest context avem nevoie de o propoziție în care este asertat adevărul sau falsitatea unei alte propoziții. Propozițiile de forma «A *este* B», «A *nu este* B» în care propoziții obișnuite de forma «A este B» sunt considerate a fi adevărate sau false îndeplinesc această condiție. Că acest lucru este avut în vedere de Aristotele este indicat de poziția emfatică a lui *ésti* și *ouk ésti* în rândurile 33–35”²⁴

Ideea exprimată aici este că pentru a pune în evidență uzul veritativ al copulei Aristotel recurge la posibilitatea pe care i-o oferea limba greacă veche de a pune copula înaintea subiectului și predicatului în timp ce, așa cum a arătat Ch. Kahn, în greaca veche „este” (*esti*) apare de cele mai multe ori la sfârșitul sau la mijlocul propoziției²⁵. Textul grec este din acest punct de vedere extrem de sugestiv: „*éti tò eīnai sēmainei kai tò éstin hōti alethēs, tò dè mè eīnai hōti ouk alethēs allā pseūdos, homoios epī kataphaseōs kai apophaseos, hoīon hōti ésti Sokrātes mousikós, hōti alethēs toūto, è hōti ésti Sokrātes ou leukós, hōti alethēs; tò d’ouk éstin he diámetros sýmmetros, hōti pseūdos.*” („Apoi «ființa» și «este» înseamnă că este adevărat, neființa că nu este adevărat, ci fals, atât în raport cu enunțurile pozitive, cât și cu cele negative, ca, de pildă, Socrate *este* cult, adică aceasta e adevărat, sau Socrate *este* non-alb, adică este adevărat; dimpotrivă, diagonala *nu e* comensurabilă, adică este fals” (sublinierile mele) (trad. Brentano *MBS*, 34–35 / 84–85)²⁶.

În timp ce în primele două propoziții „Socrate *este* cult” și „Socrate *este* non-alb” uzul veritativ al copulei poate fi distins fără probleme căci *este*-le emfatic al

²⁴ *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary by W.D. Ross, vol. 1, Oxford, Clarendon Press, 1958, pp. 305, 309.

²⁵ Ch. H. Kahn, *The Verb „Be” In Ancient Greek*, Dordrecht, Reidel, 1973, pp. 420–434.

²⁶ În traducerea românești, acest text a fost redat după cum urmează: „Apoi, *a fi și este* înseamnă că ceva e adevărat, după cum *a nu fi* înseamnă ceva neadevărat sau fals, fie că e vorba de o judecată afirmativă, fie că e vorba de una negativă. De pildă, propoziția «Socrate e cult» înseamnă că asta e adevărat, după cum propoziția «Socrate nu e alb» este de asemenea adevărat. Dimpotrivă, propoziția «Diagonala pătratului nu e incomensurabilă cu latura lui» înseamnă că e falsă afirmația că această latură ar fi comensurabilă” (trad. Bezdechi, p. 75); „Și încă, în afirmație ca și în negație, «a fi» și «este» înseamnă ceva adevărat, pe când «a nu fi», ceea ce nu e adevărat, adică fals, ca de exemplu, în «Socrate este muzician», «este» spune că e adevărat, ca de altfel și în «Socrate este non-alb». Însă în «diagonala este incomensurabilă cu latura» că este fals.” (trad. Vlăduțescu, p. 62); „De asemenea, «a fi» semnifică și faptul că /ceva/ este, fiindcă e adevărat, în timp ce «a nu fi» semnifică faptul că /lucrul/ nu e adevărat, ci fals. La fel se întâmplă în cazul afirmației și al negației, de exemplu: /se spune/ că Socrate este muzician, fiindcă aceasta este adevărat, sau /se spune/ că Socrate este non-alb, fiindcă aceasta este adevărat. Dar propoziția /se spune/ diagonala nu este comensurabilă fiindcă e fals /că e comensurabilă/.” (trad. Cornea, p. 177)

copulei înseamnă în fiecare caz în parte că propozițiile formate prin intermediul lui sunt considerate ca adevărate, cazul ultimei propoziții: *Tò d'ouk éstin he diámetros sýmmetros, hóti pseûdos* („Diagonala nu e comensurabilă, adică este fals”) nu este clar. Pe de o parte, el poate fi interpretat fie în sensul că propoziția considerată ca întreg este falsă, ceea ce este în dezacord flagrant cu alte afirmații aristotelice asupra acestei chestiunii²⁷. Pe de altă parte, el poate fi interpretat în sensul că ceea ce este fals este raportul vizat de negație, adică tocmai comensurabilitatea diagonalei. Din acest motiv, conform acestei interpretări „este fals” nu se aplică întregii propoziții, ci numai raportului negat în ea, deci ideii unei diagonale comensurabile: „Diagonala nu e comensurabilă” înseamnă așadar „Este fals că diagonala e comensurabilă”.

Lectura lui Brentano merge în această ultimă direcție, iar sensul ei nu poate fi elucidat decât prin considerarea contextului istoric în care se înscrie analiza sa. După cum am spus deja în introducere, acest context este reprezentat de ceea ce s-a numit *Aristoteles-Renaissance* în cultura germană de la mijlocul sec. XIX, o mișcare al cărei interes pentru Aristotel nu a fost determinat doar de motive exegetice, ci și de convingerea că filosofia aristotelică oferea un model viabil de îmbinare a gândirii filosofice cu datele cunoașterii științifice²⁸. Acesta este contextul în care I. Bekker a editat sub auspiciile Academiei Prusace opera aristotelică. În ce privește fragmentul în discuție, Bekker a urmat prima variantă interpretativă și, pentru a obține o propoziție în acord cu starea de fapt reală, a propus ca în loc de *sýmmetros* să fie citit *asýmmetros*, rezultatul acestei înlocuiri fiind următorul: „Este fals că diagonala nu este inomensurabilă”²⁹. Bonitz a respins însă lecțiunea propusă de Bekker trimițând la faptul că Alexandru din Afrodisia tot *sýmmetros* a citit³⁰. Brentano va prelua în analiza sa această trimitere, va cita comentariul consacrat de Alexandru acestor rânduri și se va declara de acord în final cu modul în care Schwegler, un traducător și comentator al *Metafizicii* aristotelice din secolul trecut, interpretează această problemă³¹.

Pentru tema noastră este important de subliniat că Alexandru din Afrodisia a scos clar în evidență în comentariul lui legătura dintre poziția emfatică a este-lui și semnificația lui veritativă și că a subliniat în mod repetat legătura dintre forma

²⁷ În *Met.* V 12, 1019b 23–27, Aristotel afirmă: „Imposibilul este acela al cărui contrar este cu necesitate adevărat. De exemplu, este imposibil ca diagonala pătratului să fie comensurabilă cu latura sa, așa ceva fiind fals, pe când contrara este nu numai adevărată, dar și necesară: diagonala este inomensurabilă. Prin urmare, comensurabilitatea nu este numai falsă, ci și necesar falsă” (trad. Vlăduțescu, p. 66; cf. *MBS*, pp. 32 / 81–82).

²⁸ V., în această privință, J. Werle, *Franz Brentano und die Zukunft der Philosophie. Studien zur Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftssystematik im 19. Jahrhundert*, Amsterdam / Atlanta, Rodopi, 1989, pp. 65 și urm.

²⁹ *Aristotelis opera*, ex rec. I. Bekkeri, 5 vol. (Preuß. Akad.-Ausgabe), Bln. 1831–70, Nachdruck Berlin 1960–1963, vol. II, 1017a 35; dintre traducerile românești, versiunea lui Bezdechi este singura care urmează nemijlocit ediția Bekker.

³⁰ H. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica. Commentarius*, Bonn 1848–49, Nachdruck Hildesheim, Olms, 1960, pp. 89, 242.

³¹ *MBS*, pp. 35–36 / 85–86.

pozitivă a este-lui copulativ și considerarea ca adevărată a propoziției și, în mod corespunzător, legătura dintre forma lui negativă și considerarea propoziției ca falsă³².

În ceea ce-l privește pe Schwegler acesta afirmă: „Daß die Diagonale nicht incommensurabel, d. h. daß sie commensurabel sey – dies ist allerdings eine falsche Behauptung: mit anderen Worten, der obige Satz *enthält* eine falsche Aussage. Allein darum handelt es sich in diesem Zusammenhange nicht, sondern vielmehr darum, *an einem Beispiel darzutun* (meine Unterstreichung), daß das *mè eīnai* oder das *ouk ésti* eine Aussage als falsch *bezeichne*. *Ésti* bezeichnet (*sēmaīnei*) eine Aussage als wahr, *ouk ésti* als falsch (*hóti pseūdos*). Mithin muss diejenige Aussage, zu welcher *ouk ésti* hinzugesetzt wird, falsch seyn. Diess ist aber die Aussage *hē diámetros asýmmetros* nicht, sondern diese Behauptung ist vielmehr wahr: falsch ist die Behauptung *hē diámetros sýmmetros*. Mithin muss *hē d. asýmmetros* in unserer Stelle abgeändert in *hē d. sýmmetros*, wie auch Alexander gelesen hat [...]” „Că diagonala nu e comensurabilă, așadar că ea ar fi comensurabilă, aceasta este, firește, o afirmație falsă; cu alte cuvinte, propoziția de mai sus *conține* un enunț fals. Dar nu despre acest lucru este vorba în acest context, ci mai degrabă de a *demonstra pe baza unui exemplu* că ne-ființa sau nu este desemnează un enunț ca fals. «Este» desemnează un enunț ca adevărat, «nu este» ca fals. Așadar acel enunț la care se adaugă «nu este» trebuie să fie fals. Enunțul «Diagonala «este (adausul meu I. T.) incomensurabilă» nu este însă astfel, ci mai degrabă este adevărat. Falsă este în schimb afirmația «Diagonala «este» comensurabilă». Așadar în locul la care ne referim *he diámetros asýmmetros* trebuie schimbat în *he diámetros sýmmetros*, așa cum a citit și Alexandru de fapt.”³³

O altă observație importantă este aceea că toate propozițiile textului aristotelic pot fi citite din perspectiva teoriei adevărului-corespondență. În primele două propoziții sunt enunțate determinații care fie pot să revină, fie pot să nu revină subiectului despre care sunt enunțate, pe când ultima propoziție se referă la determinații care nu pot exista niciodată împreună³⁴. Din acest motiv cred că uzul veritativ al este-lui copulativ din *Met.* V 7, 1017a 31–35 poate fi considerat ca o subvarietate a teoriei adevărului-corespondență.

³² Alexandru din Afrodisia Schol. 701, a 5, apud Brentano *MBS*, p. 35 / 85. „El spune că ființa, este-le și faptul de a fi semnifică adevărul, pe când neființa și faptul de a nu fi falsul. Căci spunem că adevărul este ființa și este-le, iar falsul neființa și non-este-le, atât în afirmație, cât și în negație, atât când se atribuie ceva pozitiv, cât și când se atribuie ceva negativ; căci cel care spune «Socrate este cult» susține că sunt adevărate cele spuse utilizând este în sensul de «este adevărat». Tot așa, cine spune că «Socrate este non-alb» afirmă «non-albul» într-o formă negativă și spune în mod adevărat, [dar] invers, că Socrate nu este alb. Astfel adevărul este în afirmație, falsul în negație, ca, de pildă, când se spune că diagonala nu este comensurabilă cu latura. Căci cel care unește «diagonala comensurabilă laturii» cu «a nu fi» rostește «este» în sensul de «este fals». Astfel cel care rostește afirmația spune «este adevărat», pe când cel care susține negația, își asumă ființa ca fals” (trad. Alexander Baumgarten) De remarcat imprecizia afirmației lui Alexandru în „Socrate este non-alb” unde „non-albul” ar fi afirmat într-o formă negativă, când, de fapt, corect ar fi să spunem ori că albul este afirmat într-o formă negativă (non-albul) ori că non-albul este afirmat în formă pozitivă, forma negativă a non-albului fiind non-non-albul, adică albul.

³³ A. Schwegler, *Die Metaphysik des Aristoteles*. Grundtext, Übersetzung und Kommentar nebst erläuternden Abhandlungen, Dritter Band des Commentars erste Hälfte, 1847, Unveränderter Nachdruck Frankfurt a. M., Minerva 1960, p. 213; cf. *MBS*, p. 36 / 86.

³⁴ *Met.* IX 10, 1051b 9–22 (trad. Bezdechi p. 302).

Trecând la celălalt text al *Metafizicii* relevant în acest context: *Met.* VI 4, 1028a 1-3, în acest loc Aristotel lasă la o parte din sfera de cercetare a filosofiei prime ființa prin accident ca una a cărei cauză este nedeterminată și ființa ca adevăr ca una a cărei cauză se află într-o afectare a gândirii, pentru a se concentra în cărțile următoare asupra cercetării problemei substanței (cărțile *Z* și *H*) și asupra ființei în putință și în act (cartea *Θ*). Demersul lui Brentano din disertație urmează fidel demersului aristotelic întrucât el consideră încă din primele pagini ale lucrării sale că ființa ca adevăr și ființa ca accident sunt semnificații improprii ale ființei și le exclude din sfera de cercetare metafizică pentru a se concentra în ultimele două secțiuni ale lucrării asupra celorlate două semnificații proprii ale ființei și a ființării în afara minții implicată de ele³⁵.

Ultima dimensiune necesară pentru a contura fundalul aristotelic al concepției brentaniene asupra ființei ca adevăr din disertație este următoarea: în cadrul oricărei discuții asupra problemei adevărului la Aristotel sunt distinse de obicei două concepții³⁶: concepția adevărului-corespondență conform căreia o propoziție este adevărată sau falsă dacă lucrurile stau sau nu așa cum le descrie ea, și concepția adevărului ca sesizare a naturilor necompuse, fie ele esențe sau substanțe divine. În această ultimă concepție, adevărul este definit ca sesizare nemijlocită, intuitivă a esențelor și se consideră că la acest nivel nu funcționează opoziția adevărat – fals, cât opoziția adevăr (cunoaștere adevărată) – ignoranță, dar o ignoranță care nu trebuie înțeleasă ca absență a facultății de a cunoaște, ci ca absență a exercitării ei³⁷.

3. ASUPRA DIRECȚIEI CONCEPTUALISTE A INTERPREȚĂRII TEXTELOR METAFIZICA V 7, 1017A 31–35 ȘI VI 4, 1028A 1-3 ÎN DISERTAȚIA LUI BRENTANO

În cele ce urmează, voi prezenta pe scurt momentele hotărâtoare pentru constituirea perspectivei conceptualiste de interpretare a textelor aristotelice menționate și a concepției ființei ca adevăr în disertația lui Brentano.

Cu toate că Brentano recunoaște în mod clar prezența celor două concepții ale adevărului în opera lui Aristotel, în disertație el nu acordă o atenție deosebită concepției adevărului ca sesizare a lucrurilor necompuse, concepție pe care o interpretează de altfel în orizont teologic³⁸. Importantă, pentru el, este în schimb concepția asupra adevărului-corespondență și concepția expusă în *Met.* V 7, 1017a 31-35. După cum am menționat deja, prin analiza sa Brentano tinde să transforme concepția expusă în *Met.* V 7 dintr-o variantă a teoriei adevărului-corespondență într-o teorie de sine stătătoare referitoare la entități care există numai în minte de

³⁵ MBS, pp. 4–5, 40 / 49–51, 92.

³⁶ V., de pildă, H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*. Bd. I, *Die logische Theorie des Urteils bei Aristoteles*, Tübingen, 1896, Nachdruck, Hildesheim, Olms, 1969, pp. 5-41, și Aubenque, *op. cit.*, pp. 165–172 / 138–144.

³⁷ *Met.* IX 10, 1051b 17 și urm.

³⁸ MBS, pp. 26–27 / 75–76.

genul conceptelor logice precum genul, specia sau al entităților imaginare precum Jupiter, centaurii etc. Punctul de pornire al analizei lui Brentano este reprezentat de stabilirea notelor distinctive dintre *teoria adevărului-corespondență* și *teoria expusă în Met. V 7*. După el, între cele două concepții există următoarele deosebiri: (1) în primul caz „este” era întrebuințat ca o determinație-predicat enunțată despre judecata considerată ca întreg pentru a o califica ca adevărată sau falsă („Propoziția „Socrate este alb” e adevărată”); în schimb, în *Met. V 7* „este” apare drept copulă și are rolul de a lega subiectul cu predicatul; (2) în primul caz „adevărat” și „fals” erau enunțate atât despre judecățile afirmative, cât și despre cele negative, pe când în *Met. V 7* „este adevărat” se află permanent de partea afirmației (indiferent dacă atribuie o determinație afirmativă sau negativă), iar „este fals” de cea a negației³⁹.

Să notăm mai întâi că prima deosebire nu este concludentă întrucât (a) copula constituie o parte componentă și a judecăților teoriei adevărului-corespondență („Socrate este alb”, de pildă) și (b) centrul de greutate al textului aristotelic din *Met. V 7* nu cade atât pe faptul că „este” constituie o parte componentă a propozițiilor predicative, ci pe corelarea strânsă dintre forma pozitivă a copulei și adevărul propoziției și dintre forma ei negativă și falsitatea raportului vizat de această formă.

Din acest motiv cred că, pentru discuția de față, importantă este cea de a doua deosebire. După cum se observă, ea este formulată de Brentano ca o constatare descriptivă referitoare la modul în care sunt întrebuințate adverbele „adevărat” și „fals” în cadrul teoriei adevărului-corespondență și în *Met. V 7*. Dacă este însă să interpretăm afirmațiile lui Brentano nu atât în litera lor, ci pornind de la ceea ce vizează ele, atunci se poate spune că ceea ce au în vedere de fapt afirmațiile despre cele două moduri diferite de folosire ale adverbilor „adevărat” și „fals” este deosebirea dintre două domenii de obiecte: pe de o parte, domeniul categorial, real al raporturilor dintre substanța primă și categoriile accidentale, domeniu care este pus permanent în legătură cu teoria adevărului-corespondență; pe de altă parte, ceea ce ar putea fi denumit lapidar ca domeniu al *entia rationis*, deci al entităților precum noțiunile de bază ale logicii, genul, specia, definiția etc., negațiile⁴⁰, ființele imaginare, relațiile stabilite pe cale pur rațională precum relația de identitate etc. Tuturor acestor entități le este specific faptul că nu exprimă determinații categoriale, reale, ci determinații aflate doar în minte și că iau naștere prin operațiile intelectului care respectă principiul noncontradicției⁴¹. Conceptele care aparțin acestui domeniu sunt calificate de Brentano drept concepte obiective⁴², iar deosebirea dintre aceste concepte și conceptele reale este așezată de el la baza disertației întrucât metafizica ca știință a fiindului ca fiind nu are a studia existentul aflat în minte, ci pe cel aflat în afara ei⁴³. Logica ca știință formală are a se ocupa în schimb tocmai cu studiul acestor *entia rationis*⁴⁴, iar modul în care caracterizează Brentano posibilul logic

³⁹ MBS, p. 35 / 85.

⁴⁰ Asupra problemei negației, vezi studiul introductiv la traducerea disertației lui Brentano pp. 22–24.

⁴¹ MBS, pp. 36–39 / 86–90.

⁴² MBS, p. 37 / 87.

⁴³ MBS, pp. 40, 82 / 91, 138.

⁴⁴ MBS, pp. 39, 123–124/ 90, 183–184.

este elocvent pentru direcția în care trebuie gândit statutul acestor entități lipsite de ființă reală: „Dacă, în zilele noastre, se vorbește de un posibil care e considerat împreună cu realul, la care se adaugă apoi, ca un al treilea, necesarul, atunci el e complet diferit de posibilul [...] de care vom vorbi noi aici. Primul este un posibil care, făcând abstracție de orice realitate a ceea ce e numit, susține că ceva poate să existe numai în măsura în care prin existența sa nu este instituită nici o contradicție. El nu există în lucruri, ci în *concepțiile obiective și în legăturile conceptuale obiective* ale spiritului care cunoaște, fiind ceva doar rațional” (sublinierea mea I. T).⁴⁵

Relevant pentru dezvoltarea concepției aristotelice despre uzul veritativ al copulei din *Met. V 7* în direcția unei teorii a ființei existente doar în minte este faptul că, imediat după ce încheie analiza exemplului despre incomensurabilitatea diagonalei, Brentano introduce ideea că ființa copulei nu exprimă numai raporturi reale, ci și raporturi logice și ireale și se referă în acest scop la ființe imaginare precum Jupiter sau centaurii sau la principiul identității: „De asemenea este sigur că «a fi»-ul copulei nu desemnează o energie a ființei, un atribut real, întrucât noi putem enunța totuși ceva afirmativ și despre negații și privații, despre relații pur imaginare și despre alte produse complet arbitrare ale gândirii, așa cum susține Aristotel în pasajul mai sus citat din *Met. IV, 2, 1003b 6*: «De aceea spunem că neființa este o non-ființă» sau atunci când spunem «orice mărime este egală cu sine», caz în care, cu siguranță, în natura lucrurilor nu se va afla nimic de genul unei relații precum este egalitatea, sau atunci când afirmăm: «Centaurii sunt monștrii fabuloși; Jupiter e un idol» ș.a., căci este evident că în toate aceste afirmații nu recunoaștem nici un fel de realitate. «Este» înseamnă deci aici numai *este adevărat*. «Cine rostește afirmația, susține Alexandru la locul citat, spune e adevărat, cine însă neagă, acela consideră ființa drept ceva fals.»⁴⁶ Însă, spre deosebire de Alexandru din Afrodisia în al cărui comentariu este păstrată legătura dintre forma pozitivă a copulei și valoarea de adevăr a propoziției, ca și rolul jucat de poziția emfatică a este-lui în sublinierea acestei legături, Brentano nu acordă nicio atenție în analiza sa acestui ultim aspect, ci accentuează în mod repetat legătura dintre forma pozitivă a este-lui și adevărul propoziției⁴⁷.

⁴⁵ *MBS*, p. 41 / 93.

⁴⁶ *MBS*, pp. 36–37 / 86–87.

⁴⁷ Aici este locul să ne referim pe scurt la unilaterialitatea pozițiilor interpretative menționate la începutul studiului și la modul în care își pot afla justificarea prin accentuarea preponderentă a unui anumit aspect din problematica ființei ca adevăr. În acest sens, afirmațiile repetate ale lui Krell despre solipsismul implicat în analiza brentaniană a ființei ca adevăr pot apărea ca justificate în măsura în care, abordat frontal, fără cercetarea contextului întregului capitol *Met. V 7* și fără cunoașterea modului în care au fost interpretate rândurile în discuție de comentatori, fragmentul *Met. V 7, 1017a 31–35* poate crea impresia că este vorba de o concepție subiectivistă și relativistă a adevărului (v. Krell, *op. cit.*, pp. 86, 93). Dar, după cum am spus deja, concepția din *Met. V 7* poate fi privită ca o subvarietate a concepției adevărului-corespondență, ceea ce înseamnă că nu orice întrebuintare pozitivă a copulei va trimite la adevărul propoziției în care ea apare, ci numai acele întrebuintări în cadrul propozițiilor adevărate și conform teoriei adevărului-corespondență (uzul veritativ al este-lui nu se aplică de pildă și în propoziția „Socrate e zburător”). În plus, chiar dacă Brentano preia această concepție în direcție conceptualistă, el nu citează nicicând în analiza lui propoziții care ar putea fi considerate adevărate numai în virtutea semnului copulei, în timp ce ele sunt, de fapt, false (Brentano nu aduce așadar în discuție propoziții de genul „Cercul este pătrat” ca o propoziție adevărată în

Însă argumentul cel mai puternic ce poate fi adus în favoarea direcției conceptualiste, *nearistotelice*⁴⁸, de interpretare a textului din *Met. V 7* este reprezentat de modul în care traduce Brentano rândurile finale ale cărții *E a Metafizicii*, rânduri în care Aristotel anunță că va lăsa la o parte ființa ca accident și ființa ca adevăr pentru a se consacra studiului substanței și al ființei în puțință și în act în următoarele cărți ale *Metafizicii*. Textul original este următorul: „*καὶ ἀμφότερα περὶ τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος, καὶ οὐκ ἔξο δελούσιν οὐσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος*” și este tradus de obicei în sensul că ființa ca adevăr și ființa prin accident gravitează în jurul celuiilalt gen al ființei, categoriile, și că nici una dintre aceste accepțiuni nu exprimă o natură de sine stătătoare a ființei⁴⁹. Traducerea lui Brentano este în

virtutea uzului veritativ al copulei). Pe de altă parte, nici teza lui Aubenque nu poate fi acceptată: „Este deci permis să subscriem la *interpretarea lui Brentano*, după care ființa ca adevărată desemnează la Aristotel ființa în calitate de copulă în propoziție [...] verbul a *fi*, considerat sub aspectul funcției sale copulative, este locul privilegiat unde intenția semnificantă se depășește, trecând către lucruri, și unde lucrurile dau naștere unui sens [...] care se constituie în același timp cu spunerea” (Aubenque ⁵1983, 170 / 143, trad. ușor modificată; sublinierea mea I. T.). Motivul neacceptării ei constă în faptul că Aubenque se referă la propozițiile categorice în sens normal, propoziții care se încadrează fără probleme în teoria adevărului-corespondență, pe când Brentano pune ființa copulei mai ales în legătură cu *entia rationis* și, din acest motiv, interpretează *Met. V 7* în altă direcție decât teoria adevărului considerat ca acord dintre enunț și starea de fapt reală la care el se referă.

⁴⁸ În interpretarea lui Ross a pasajului respectiv nu există niciun fel de indiciu care ar trimite în direcția interpretării lui Brentano. Din acest motiv, putem considera că Ross a urmat mult mai fidel decât Brentano exegeza protestantă a timpului în care și-a scris Brentano opera.

⁴⁹ În edițiile românești ale *Metafizicii*, acest text a fost tradus după cum urmează „Apoi, și una și cealaltă presupun celălalt gen al Ființei și ele ne învederează că în ele nu există nimic ce n-ar fi conținut în natura obiectivă a ființei” (trad. Bezdechi, p. 216); „[...] și una și cealaltă presupunând alt gen al Ființei și nemaivestind existența unei naturi de sine a ființei” (trad. Vlăduțescu, p. 81). „Deci, ceea-ce-este contextual și ceea-ce-este ca adevăr trebuie lăsate /acum/ deoparte. Căci primul își are rațiunea de a fi indeterminată, cel de-al doilea o are ca fiind o anumită atitudine a gândirii. Ambele se referă la genul care mai rămâne al realității și nu evidențiază o natură a realității care să fie în afara /noastră/” (trad. Cornea, p. 194). În treacăt fie observat că Bonitz, Szlezák și Zeckl în traducerea germană și Ross în cea engleză merg în aceeași direcție interpretativă (v. Aristoteles, *Metaphysik*, Bd. I u. II; Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl. Griechischer Text in der Edition von Willhelm Christ. Griechisch-Deutsch, Hamburg, Meiner ³1989, ²1984, p. 263; Aristoteles, *Metaphysik*, übersetzt und eingeleitet von Thomas Alexander Szlezák, Berlin, Akademie Verlag, 2003, p. 108; Aristoteles, *Metaphysik*, übersetzt mit Einleitung und Kommentar versehen von Hans Günter Zeckl, Würzburg, Königshausen & Neumann 2003, p. 246; *Aristotle's Metaphysics*, translated by W. D. Ross, in *The complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes, vol II, Princeton University Press ²1985, p. 1623 „[...] și ambele sunt raportate la celălalt gen al ființei și nu indică existența vreunei clase separate a ființei”. Traducerile lui Schwegler și Tricot sunt, în schimb, destul de imprecise „beide haben es mit einer besondern Art von Seyendem zu thun, wogegen sie die objective Natur des Seienden nicht klar machen” („amândouă (și ființa ca adevăr și ființa prin accident, n. m. I. T.) au de a face cu un mod deosebit al ființării, fără a clarifica în schimb natura obiectivă a ființării”) (Schwegler, *op. cit.*, Bd. II, p. 107), caz în care Schwegler, ca și Tricot mai jos, utilizează termenul „obiectiv” pentru a se referi la ființarea reală, categorială, iar nu la ființarea existentă doar în minte, precum Brentano. Traducerea lui Tricot merge în direcția traducerii lui Brentano în măsura în care el nu face în mod expres din ființa ca adevăr expresia ființei categoriale. Totuși, Tricot nu merge atât de departe încât să facă din ființa ca adevăr expresie a entităților existente numai în minte: „de plus, l'un et l'autre présupposent l'autre genre de l'être et ils ne manifestent, ni l'un ni l'autre, l'existence de quelque nature objective d'être” (Aristote, *Métaphysique*, tome I – livres A-Z, Paris, Vrin, 1991, traduction et notes par J. Tricot, p. 234).

schimb cu totul neobișnuită întrucât, în acest context, pentru el ființa ca adevăr nu mai este expresie a ființei categoriale, ci expresie a ființei existente numai în minte: „copula «a fi»⁵⁰ și ființa ca adevăr gravitează în jurul celuilalt gen al ființei numai astfel încât prin ele nu se manifestă nici o natură specială a ființei, una existentă în afara minții”⁵¹, sensul complet al ultimei propoziții fiind după părerea mea următorul: „astfel încât prin ele nu se manifestă nici o natură specială a ființei, una existentă în afara minții, ci o natură existentă numai în minte”. Că aceasta este direcția în care vrea Brentano să înțeleagă ființa ca adevăr, reiese clar din următorul comentariu consacrat ființei prin accident, comentariu în care aceeași idee este reluată aproape identic: „Cu acestea concordă și cele spuse în cartea a șasea, anume că *tò òn katà sumbebekós* gravitează în jurul celuilalt gen al ființei [categoriile n. m. I. T.], astfel încât prin el, ca și prin ființa copulei, este pusă în evidență la fel de puțin o natură proprie a ființei existente în afara minții”⁵². Spre deosebire de Aristotel la care ființa ca adevăr era una rezultată din legăturile de concepte efectuate de gândire în judecată și pentru care entitățile conceptuale supuse unor asemenea operații nu erau încă calificate ca având o anumită existență „obiectivă” și nu constituiau încă o sferă aparte a ființei, la Brentano ele constituie deja una. Și, după cum am indicat deja, spre deosebire de abordarea aristotelică a ființei ca adevăr centrată asupra propozițiilor care se referă fie la substanțe fizice, sensibile, fie la obiecte matematice, analiza lui Brentano se concentrează asupra propozițiilor care nu exprimă determinații categoriale, ci se referă fie la entități logice (genul, specia etc.), fie la entități imaginare (ființele mitologice, de pildă).

Dacă, acum, luăm în considerare faptul că textul lui Brentano arată clar că el recunoaște existența concepției aristotelice a adevărului referitoare la cunoașterea naturilor necompuse, atunci analiza de mai sus conduce la rezultatul neașteptat că după Brentano – și aceasta îl deosebește probabil de cei mai mulți dintre interpreții concepției aristotelice a adevărului – Aristotel pare a susține nu două, ci trei concepții asupra adevărului: concepția adevărului-corespondență, concepția adevărului ca sesizare intuitivă a naturilor necompuse și concepția adevărului referitoare la *entia rationis*, cu precizarea că această ultimă concepție nu este relevantă atât pentru Aristotel, cât pentru lectura brentaniană a textului aristotelic.

Menționez, în final, că disertația constituie singurul loc din opera lui Brentano în care el discută concepția aristotelică a adevărului pe baza textului din *Met.* V 7, 1017a 31-35. În scrierile ulterioare, referința la acest text dispare, deși ideea că există un sens veritativ al este-lui rămâne o constantă a gândirii lui Brentano până la ultimele lui scrieri⁵³. Spre deosebire de disertație, Brentano va discuta însă în scrierile ulterioare concepția aristotelică a adevărului pe baza textelor clasice ale teoriei adevărului-corespondență și a teoriei despre sesizarea intuitivă a naturilor

⁵⁰ Spre deosebire de textul aristotelic unde prin *amphótera* erau înțelese ființa prin accident și ființa ca adevăr, la Brentano în locul ființei prin accident apare ființa copulei.

⁵¹ *MBS*, p. 38 / 89.

⁵² *MBS*, p. 14 / 62.

⁵³ V., de pildă, F. Brentano, *Kategorienlehre*, Hrsg. A Kastil, Hamburg, Meiner, 1933.

necompușe, îndeosebi pe baza textului *Met.* IX 10, 1051b 1 și urm⁵⁴. Faptul că în disertație Brentano nu acordă o atenție deosebită acestui ultim text poate constitui unul dintre motivele pentru care Heidegger nu pomeniște nicicând în evocarea rolului pe care l-a jucat disertația lui Brentano în formarea lui intelectuală analiza dedicată de Brentano în prima lui scriere ființei ca adevăr și ființei copulei la Aristotel⁵⁵.

⁵⁴ V. Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von O. Kraus, Hamburg, Meiner, 1974, pp. 3–33, 121–153.

⁵⁵ V. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), Frankfurt a. M., Klostermann, 1975, pp. 252–321. Omisiunea lui Heidegger este cu atât mai semnificativă cu cât în textul amintit există un întreg capitol în al cărui titlu se află expresia „ființa copulei”. În acest capitol, Heidegger tratează în amănunt concepțiile lui Hobbes, John St. Mill și Lotze despre copulă, Brentano nu este menționat în schimb nici măcar într-o notă de subsol, cu toate că viziunea lui Mill despre copulă a jucat un rol important în elaborarea teoriei brentaniene a judecării și cu toate că Heidegger, așa cum arată disertația sa, a cunoscut bine acest rol (v. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 2, *Die Klassifikation der psychischen Phänomene*, Mit Einleitung, Anmerkungen und Register hrsg. von O. Kraus, Leipzig, Meiner, 1925, pp. 44–65; Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* în *Frühe Schriften* (GA 1), Frankfurt a. M., Klostermann, 1972, pp. 57–67. Acest text reprezintă varianta extinsă cu paginile introductive și cu câteva observații referitoare la David Ross ale textului „Problematica adevărului în *Metafizica* V 7, 1017a 31–35 și VI 4, 1028a 1–3 și receptarea ei în disertația lui Franz Brentano”, republicat în *Ființă și reprezentare a fanteziei la Franz Brentano*, București, Ars Docendi, 2011, pp. 30–42.