

Metafizica

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ

Traducere, notiță introductivă și note
de GH. VLĂDUȚESCU

paideia

București, 2020

CUPRINS

Metafizica lui Aristotel (notiță introductivă)	5
A (I)	14
α (II)	38
B (III)	42
Γ (IV)	58
Δ (V)	79
E (VI)	107
Z (VII)	113
H (VIII)	144
Θ (IX)	153
I (X)	168
K (XI)	185
Λ (XII)	208
M (XIII)	226
N (XIV)	252
NOTE	268
Sumar analitic	307
Index nominum	314
ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ	317
	431

Metafizica lui Aristotel

(notiță introductivă)

1. În deosebire dar și în identitate, ontologia și metafizica sunt congenere, numai că la greci, istoric, cel puțin până la Platon, cu dialogul *Parmenides*, dominantă era prima, ca apoi poziția să-i revină celeilalte. Sistematic, însă, nicicând ontologia n-a fost trecută în plan secund, de îndată ce conceptul ei, *tò ón* (ceea-ce-este, „ființa” altfel spus), era preluat de metafizică în vederea propriei întemeieri în reconstrucție.

De la Thales încă, deși „apa” ca nume al ei era termen supleant (dar nu este, tot asemenea, și „ființa”?), ontologia își asumă poziția și rolul care nu aveau cum să fie „uzurpate” dacă metafizica însăși nu era posibilă decât în conceptul ei. Ceea ce nu este tot una cu a fi în identitatea sa.

Ontologia era, de la prima ei expresie, instituire a „ființei”. Numită de Thales apă, de Anaximandros *apeiron*, de Anaximenes aer, de Heraclit foc, „ființa” era și nu era asumată. Era întrucât fiecare nume o viza și nu prin aceea că apa sau focul și orice altceva mai curând decât faptul de a fi în sine al „ființei”, îl semnificau pe acela de a fi de un fel sau de altul. „Numele” ei, așadar, mai înainte de orice, prevenea asupra imposibilității de a o „cuprinde” cogniționist. Aristotel, de altminteri, avea să și spună că „ființa-în-sine” stă sub semnul lui *agnostos*. Ceea ce, în formă canonică, stabilise încă Parmenides.

Una, fără început și fără sfârșit, nenăscută și nepieritoare, necompusă și indivizibilă, căreia nu-i lipsește nimic și nu-i

prisoșește ceva, nu devine și este peste tot aceeași ceea-ce-este [*tò éon*], „ființa” parmenidiană nu putea fi (cu)prinsă cogniționist. Instituirea sa, prin urmare, era totuna cu reconstrucția speculativă, aceasta ca rezultat al exercitării theorice, s-ar putea zice, a minții noastre. Căci numai ca *theōria* aceasta era în măsură să sesizeze întregul ilimitat și indeterminat. „... Este totuna a gândi și a fi”, fragmentul nr. 3 parmenidian, aduce cu regula de aur a îndreptării minții către ceea ce este în-sine și a instituirii lui, a reconstrucției sale „pentru conștiință” (G.W.F. Hegel, *Deosebirea dintre sistemul lui Fichte și al lui Schelling în Studii filozofice*, Ed. Academiei, 1967, p. 141). Dar, unu, ilimitat, indeterminat, incorporeal, necompus și intransformabil în-sinele, cum mai poate fi gândită ca fiind existența, plurală, limitată și determinată, compusă și transformabilă? Cum, așadar, se trece de la gândirea temeiului la aceea a în-temeiatelor, acestea în altă logică?

Parmenides chiar, deci acela care fixa „canon”-ul ontologiei, „nevoit să țină seama de fenomene” se va fi întrebat cum unul și multiplul pot fi deopotrivă în identitate și în deosebire (Aristotel, *Metaph.*, A, 5, 986a30 – 987 a1; vd. și fr. parmenidian 8, v.v. 53-59). Aporetica platoniciană a unului și multiplului dar și aceea aristoteliciană a ființei și existenței erau deschise de Parmenides încă și astfel întrebarea: cum gândim lucrurile ca fiind o impunea pe aceea privitoare la metafizică. Așadar, cum este posibilă metafizica? *Realiter* necondiționată de gândire, *pentru noi* existența nu avea cum să fie justificată decât pe calea, cu mijloacele metafizicii. Sau mai exact, ale gândirii în exercitare metafizică.

Ontologia, reconstruind pentru gândire în-sinele, pe cât conceptul acestuia se rotunjea, pe atât criza – *krisis*, ca separare, alegere era generată de ea însăși. Astfel, metafizica nu suprima ontologia ci o integra în sistemul ei, cam în felul în care sintaxa se raportează la morfologie.

Centrată în „ființa” ontologiei, metafizica avea de deslușit mecanismele logice ale trecerii de la gândirea aceleia la gândirea existenței cu păstrarea întocmai a canon-ului. Prin abdicare, existența poate fi mai lesne gândită, dar la cota cea mai de jos, cu pierderea ființei în-temeietoare. Așa, aceasta nu mai avea cum să fie una, ilimitată și indeterminată, incorporeală, simplă,

intransformabilă. Dar dacă ea însăși ca existența, nu cumva era la rândul ei o copie a altceva, dincolo de ea? Pericolul ruinătoarei regresii la nesfârșit era iminent.

2. Paradoxală în structura ei (instituind „ființa” în contra opiniei – *para-doxos*), ontologia, metafizica este aporetică, aceasta fiind centrată în aceeași mare „problemă”, într-un fel pusă de Platon: cum mintea noastră trece de la unu la multiplu și altfel de Aristotel: cum gândim în identitate și deosebire ființa și substanța (individuală, compusă, multiplă, în serie, coruptibilă, corporală). Diferite, cele două mari modele sau, mai curând, programe sunt însă complementare tocmai unde au individualitate accentuată. Henologic, acela platonician, ousiologic, celălalt, ele se alătură în mod firesc, prin aceea că primul apasă pe unul ca „ființă”, iar al doilea pe „ființă” ca unul. Platon urmărea să legitimizeze *ontologic* multiplicitatea, termen al metafizicii, pe când Aristotel căuta rațiunea în virtutea căreia ousia (substanța, individualul), din ordinea secundă, este una. Sau altfel spus, cum multiplele sunt una.

În număr de 14 în identificarea lui Ross, 15, după Reale, aporiile metafizicii aristotelice susțin un program complex menit să justifice atât trecerea de la „ființa” ca unu la substanța (existența) multiplă, dar fiecare ca unu cât și epistemologic, „filozofia primă”. Doar enunțate în B, într-un fel cartea programatică, asemenea celei de-a doua secțiuni a dialogului *Parmenides* (136a-166c), aporiile aveau să fie reluate în cele de „exercițiu” – *gymnasia*, cum ar fi zis Platon, în Γ, în Z, în K, în Λ, în M, în N. Astfel, aporiile structurează și dau unitate metafizicii ca *epistême* și *Metafizicii*, acesteia ca alcătuire „editorială” (vd. Gh. Vlăduțescu, *Fundamentele grecești ale metafizicii moderne*, Ed. Academiei, 2009, cap. I, *Paradoxal și aporetic*).

2. După moartea lui Alexandru Macedon, Aristotel a fost nevoit să părăsească Atena ca să nu dea prilej locuitorilor acesteia să păcătuiască încă o dată în contra filozofiei, cum ar fi zis el însuși, parcă zâmbind amar. Faptul acesta, altele au făcut ca mare parte din scrierile lui să se piardă. În catalogul lui Diogenes Laertios (V, 22-27) sunt înscrise 156 de titluri (445 270 de rânduri), în acela de

mai târziu al lui Hesychios din Milet, 192. S-au pierdut toate scrierile exoterice (exoterikoi lógoi) (de circulație publică, *ékdedomenai lógoi*) sau aproape toate dacă, fie și numai *Respingerile sofistice*, ceva mai sigur, „acest vocabular de filozofie care este cartea Δ a *Metafizicii*, adică *Peri ton posakhos legoménon* – *Despre accepțiile multiple* și încă mai mult o seamă de fragmente din lucrările de tinerețe fac excepție (L. Robin, *Aristote*, P.U.F. Paris, 1944, p. 13). S-au păstrat în schimb cele mai multe *methodoi* – „cursuri” sau *pragmateiai* – „tratate” esoterice esoterikoi lógoi sau akroamatice – *akroamatikoi logoi*, de folosință școlară.

Lăstate de Theophrast lui Neleos, din școală, de la acesta cărțile „au ajuns la niște oameni lipsiți de ambiție și de rând” (Plutarch, *Sylla*, 26) Aceia, dacă nu în altă variantă Neleos însuși, le-ar fi ascuns pentru a le feri de regii din Pergam, bibliofili stăruitori, dar în condiții improprii. Descoperite pe la anul 100 ante sunt conservate de Apellicon din Theos care astfel le și strângea pentru prima oară, într-un *corpus*. Cucerind Athena, în 86 Sylla pune ca manuscrisele să fie duse la Roma unde un gramatician, mai întâi, Tyranion din Amisos, apoi un aristotelician al vremii, Andronikos din Rhodos, către anul 60 le-au conservat și îngrijit. Acesta din urmă avea să le și strângă într-o „ediție” cu o așezare a textelor denumită într-un fel canonică. Bekker în ediția modernă, berlineză (1831), o va păstra.

Poate că numai „o invenție etiologică menită să explice obscuritatea în care a intrat școala peripatetică după Straton...” (Aram M. Frenkian, *Note și comentarii la Diogenes Laertios, Despre viețile și doctrinele filozofilor*, Ed. Academiei, 1963, n. 62, p. 612). Oricum, scrierile akroamatice vor fi fost la îndemână mai tot timpul, numai către sfârșitul secolului al III-lea, Ariston din Ceos întocmind un catalog al lor.

Dar, romanescă sau nu informația preluată de Plutarch de la Strabon, XIII,1,54, Andronikos întocmea ediția care începea cu scrierile propedeutice, de logică, și se încheia cu acelea de poietică (*Rhetorica* și *Poetica*). După cărțile de „fizică” (filozofie secundă): *Physica*, *Despre cer*, *Meteorologice*, *Despre suflet*, *Istoria animalelor* și încă altele câteva, *Andronikos* pune o seamă de mici tratate independente și, totuși, în complementaritate, pe care le-a pus sub un titlu comun τὰ μετὰ τὰ φυσικά așadar, (cărțile de)

după (cărțile de) fizică. Doar titlu de carte în catalogul lui Andronikos, abia Nikolaos din Damasc (n.? 40 ante) ar fi întrebuințat cuvântul oarecum generic: „Nikolaos în studiul său despre *Metafizica* lui Aristotel...” – θεωρία τῶν Ἀριστοτελούς μετὰ τὰ φυσικά (scolie la Theophrast, *Metafizica*, 12a-12b). Totuși, după ps. Alexandros (in *Metaphysica*, 595, 11) Eudemos din Rhodos încă ar fi folosit termenul în sens epistemologic. Aristotel însuși, de altminteri, vorbea de τοῦ φυσικοῦ τις ἀνωτέρω – „este cineva mai presus decât physical”, natura fiind „doar un gen anume al ființei” (*Metaph.*, Γ, 3, 1005 a 33-34).

Un simplu „hazard” editorial să fi impus numele științei teoretice (speculative) de încoronare? Și încă, *meta ta physika* – dincolo de (cărțile de) fizică să fie doar o aproximare a faptului că metafizica este *meta ten physis*, ea luând seamă de ceea ce este transfizic? Paul Moraux contestă resemnificarea lui Simplicius (*Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951, p. 315; vd. și G. Reale, *Aristotele, Metafizica*, Milano, 1995, I, p. 44). Conceptul acesta al metafizicii stăruie încă. Dar această interpretare: metafizica fie ca „știință postfizică”, fie „ca știință care cercetează realitățile trans-fizice (foarte răspândită în Evul Mediu) se întemeiază pe o anume înțelegere a prepoziției *meta*” (Pierre Aubenque, *Aristote et Lycée în Histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1969, I, p. 649). *Meta* înseamnă și „după” (în succesiune, temporal, chiar valoric) dar și „printre”, „în mijlocul” (a ceva): Odyseu „bea și mânca în mijlocul slugilor” – *metà dmóon pine kai esthe* (*Od.* 16; 140), Gygès „ia loc printre păstorii săi” – *kathémenon metà tòn állo*n (Platon, *Rep.* 359e). Astfel stând și pentru ceea ce urmează, pe orizontală sau pe verticală), cel puțin în conceptul aristotelic al „filozofiei prime”, *meta* putea să trimită și la faptul de a fi al ființei ca temei în întemeiate, în și prin ele. Indică și transcendența (prin asumarea ontologiei) dar și imanența ceea ce îi este propriu. Poate și de aceea, deși de invenție ulterioară și chiar într-o accepție accidentală, *metafizica* (*tà metà tà physika*) avea să devină ea însăși ca termen parte a ceea ce se numea.

3. Ca interpretare, traducerea este mai mult, sau dacă nu altceva, decât trecere dintr-o cultură în alta a unei creații în limbă. Un spațiu cultural este despărțit de altul nu numai prin limbă, ci și

prin mentalitate, prin tradiție, adesea și temporal. De aceea cât de fidelă poate fi o traducere este (aproape) o pseudo-problemă. De altminteri, nici rostul ei nu este acela de a „dubla”, fie și atât cât replica dublează.

Fiind atâtea deosebiri între o parte și alta, fidelitatea nu numai că este imposibilă, dar dacă, totuși, nimic nu s-ar opune, textul de referință ar pierde, prin sărăcire, de îndată ce pentru a-l înțelege am avea nevoie de o a percepție revolută. Cine crede că un antic, un medieval, ar putea să fie citiți așa cum erau în epocă, parafrazând o vorbă a lui Platon, ar greși nu numai față de aceia dar și față de sufletul său.

Nominal, termenii pot să fie aceiași, dar ca semnificație, uneori trec chiar în alt registru. *Tò ón*, numele grecesc pentru ceea-ce-este (ființa), trecea în *ens* și apoi, felurit în limbajele moderne. Fie câștigând, fie pierzând, trecerea de la *on* la *ens* făcea diferența semantică. La fel și de la *apeiron* la *infinitus*, de la *aitia* la *causa*, de la *arkhé* la *principium*, de la *kinesis* la *motus*... Totuși, *ens*, *infinitus*, *causa*, *principium*, *motus*... sunt corespondente termenilor de referință. Poate că fiecare în parte avea ceva în plus, poate și pierdea, dar între semantica primară și acelea următoare există totuși continuitate.

Sunt însă și termeni, și nu dintre cei secundari, în a căror devenire se întâmplă o asemenea ruptură încât o istorie se oprește și începe alta. Cel mai lămuritor în acest sens este cazul celor doi termeni *idéa* (*idéai*, pl.) și *eidos* (*eide*, pl.), de organizare în filozofia platoniciană, cel puțin în aceea de până la dialogul *Parmenides*.

În limbajul filozofiei intraseră însă mai devreme: *idéa* cu Xenophanes (B 15.4), Empedocles (B 35.17), Anaxagoras (B 4.3), Diogenes din Apollonia (B 5), Democrit (B 6, 11, 167) și Protagoras (B 4), iar *eidos* cu Melissos (B 8), Heraclit (B 69), Empedocles (B 22.7, B 23.5, B 71.3, B 73.2, B 98.5, B 115.7), Philolaos (B 5.13), Archytas (B 1.4), Gorgias (B 22) și Critias (B 48). Cu particularități în funcție de context, și *idéa* și *eidos* stăteau pentru figură (chip), formă, aspect, mod de a fi, de cele mai multe ori, ca la Empedocles sau la Democrit, în oarecare sinonimie. Platon, așadar, dacă până la el țineau de „preistorie”, avea să treacă *idéa* și *eidos* în istorie (André Motte, *Les philosophes préclassiques*, în *Philosophie de*

la Forme edité par A. Motte, Chr. Rutten et P. Samville, Louvain-la-Neuve, 2003, p. 20-21, 57).

Dacă *Alkibiades* (I) ar fi anterior dialogului *Euthyphron*, atunci în acela mai întâi, apărea *idéa*, însă departe de sensul ontologic, de consacrare: ἀνάξιον τῆς ιδέας – „nedemn de înfățișarea / caracterul” său” (119 c 2-3). În deosebire, în *Euthyphron* termenul este aplicat. Și nu numai *idéa* ci și *eidos*, chiar în aceeași frază, ceea ce pune multe probleme de transpunere. „*Socrate*: Amintește-ți că nu te-am rugat eu să-mi arăți una sau două din multele fapte pioase, ci aceea ce face ca faptele să fie pioase – ἄλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ..., dar ai spus că datorită a ceva unic γὰρ τοῦ μίᾱ ἰδέᾱ ... cele nelegiuite sunt nelegiuite, iar cele pioase, pioase? Spune-mi ce poate fi acest ceva unic pentru ca eu să fiu în măsură să spun că faptele pioase ale tale ori ale altuia fiind după acea paradigmă – παρὰ δεῖγματι ἵι vor semăna” (6d9-6e1). Nu este singurul loc în care *idéa* și *eidos* apar împreună. Ba, în *Republica* II, 380 d, mai este alăturat un termen concurent: *morphé*: „Crezi tu că zeul este ca un magician în stare să viclenească și să se manifeste în diferite *idéais*, când el însuși își schimbă *eidos*, a sa, cu multe alte *morphás*?” Aproximativ, în context, *idéa* ar sta pentru temei, mod de a fi, *eidos* pentru formă / înfățișare, iar *morphé* de asemenea pentru formă, figură. Dacă ar fi așa individualitatea fiecărui termen ar pierde, echivalarea cu formă, cu înfățișare, cu figură putând să pară doar de natură stilistică. Problema, așadar, este dacă *idéa* și *eidos* (eventual și *morphé*) sunt sinonime sau numai complementare ca sens? În sinonimie, problema dispare, numai că într-un fel gordian. Dacă sunt despărțite fie și de o nuanță în ce ar consta aceasta? Și atunci, cum am transpune *idéa*, cum *eidos*, cum *morphé*?

Întrucât numai în funcție de context „nuanța” este perceptibilă, de ce n-am renunța la traducere pentru a rămâne la forma greacă *idéa*, *eidos*, *morphé*?

Aceasta pe de o parte. Pe de alta, începând cu scolastica târzie, hotărâtor fiind Thoma, *idéa* și *eidos* primesc semnificații în alt registru. Cu sens ontologic la greci, de la Melissos la Philolaos, dar îndeosebi la Platon, la Aristotel, *idéa* și *eidos* aveau să numească și în ordine noetică. Descartes într-o modalitate fenomenologică, fie și cu anticipație, iar Locke psiho-genetic aveau să impună sensuri

care le ocultează pe cele primare, nu neapărat prin desprindere ci prin resemnificare. În urmare, *idéa* și *eidos* erau trecute în alt limbaj.

Că e bine sau nu este o falsă problemă; așa întâmplându-se, nu avem a ieși din situație renunțând la accepțiile dobândite, nici însă încercând să găsim echivalente care în loc să dea seamă de sensurile platoniciene și aristoteliciene le ascund. Dintre toate cuvintele limbii filozofice a grecilor, mai mult sau mai puțin traductibile, *idéa* și *eidos* sunt intraductibile în cel mai înalt grad. Dacă adăugăm „cazul” Aristotel, orice îndoială pare a se risipi, dacă e să gândim și să vorbim cât mai aplicat.

Cu diferențe, *idéa*, *eidos* și *morphé* apar frecvent și aceasta mai în toate textele aristotelice, fie ele de logică, de fizică, fie de filozofie practică sau poietică. De departe, ceea ce era și firesc, frecvența cea mai mare este în *Metafizica*, anume *idéa* apare de 107 ori, *eidos* de 415, iar *morphé*, cam în contra opiniei comune, numai de 27.

Idéa, mai întâi în cele mai multe ocurențe, 107, este termen rezervat filozofiei platoniciene (A, 11; Z, 16; H, 2; Θ, 1; I, 2; Λ, 4; M, 62; N, 11). Dar în sens platonician este pus și *eidos*. Din cele 415 de apariții, 122 sunt de acest fel (A, 42; B, 12; Δ, 1; Z, 10; H, 1; I, 2; K, 5; Λ, 7; M, 36; N, 6). *Eidos* semnifică și în ordinea limbajului platonician dar și mai cu seamă, în acea proprie aristotelismului: configurație – contur, determinație specifică, specie, formă. Tot pentru formă stătea și *morphé*, exprimând aceeași relație ca *eidos* în raport cu materia (Δ 24, 1023 R32; N11087b16), cu scopul (Δ 241023a34), cu privațiunea (K9, 1065b10) cu actul (H2 1043 a 26, a 28, a 31), sau ca parte a întregului – *synolon* (Z3, 1029a31; H5, 1045a23, 29) și cu definiția. „În revanșă, cuvântul *morphé* n-a fost niciodată utilizat pentru specie sau formă platoniciană” (A. Stevens, *Métaphysique*, în *Philosophie de la Forme*, p. 486-487). Deși cu atâtea semnificații, totuși *morphé* apare numai de 27 de ori în textul *Metafizicii*. Dar nu contează atât diferența numerică, întrucâtva exterioară, ci complementaritatea, *eidos* și *morphé* fiind ca părțile unui întreg. Formă și *eidos*, formă și *morphé*, în context, fiecare stă pentru altceva, fie și la diferență de nuanță. Tocmai unde nu sunt în sinonimie perfectă, un termen nu poate fi pus pentru altul. De aceea, trebuie să luăm seamă

contextul, ceea ce a și făcut ca în această traducere să se indice și cuvântul din textul grecesc.

4. Traducerea a urmat textul ediției Bekker: *Aristotelis opera* ex recensione Immanuelis Bekker edidit Academia Regia Borussica (II, 1831) la care s-a adăugat paginția standard. Au mai fost consultate edițiile: W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, 2 vol., Oxford; W. Jaeger, *Aristotelis Metaphysica* recognovit brevique adnotatione instruxit, Oxonii e Typographeo Clarendoniana (1985); G. Reale, *Aristotele. Metafisica*, saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario, I-III, Milano, 1995 (edizione maggiore); și ediție minoră, 1992. De asemenea ediția românească din 1965, în traducerea eminentului clasicist Ștefan Bezdechi, folosită de atâtea generații și care va rămâne ca reper în cultura noastră filozofică.

A (I)

- 980 a 1. Toți oamenii, prin natură, au dorința de a ști. Semn, chiar
satisfacția dată de simțuri, fiindcă, pe lângă folos, ele, iar dintre
toate, în primul rând, văzul, aduc și mulțumire. De altfel, preferăm
25 văzul, nu numai când ne îndreptăm către ceva anume, dar și atunci
când nu avem vreo intenție. Cauza e aceea că, dintre toate simțurile,
el ne face să cunoaștem mai bine și ne descoperă mai multe
diferențe. Prin natură toate viețuitoarele au senzații, doar că la unele
trec în memorie, la altele nu, de aceea, primele sunt mai inteligente
980 b și mai în stare să învețe decât cele în neputința de a-și aminti. Dar
abilitatea, când nu este însoțită de percepția sunetelor, nu presupune
nici capacitatea de a învăța (ca la albine și la alte genuri de
viețuitoare, tot asemenea). Ceea ce înseamnă că de învățare sunt
apte doar acelea care pe lângă memorie mai au și acest simț.
Viețuitoarele, în genere, trăiesc cu reprezentări și amintiri, de
25 experiență având prea puțină parte. *Téchne*¹ și raționamentul sunt,
doar, ale neamului omenesc. Experiența oamenilor se naște din
memorie, în sensul că mai multe amintiri privitoare la același lucru
pot, în cele din urmă, să se constituie într-o experiență. Întrucâtva,
981 a aceasta pare apropiată de știință și de *téchne*, dar știința și *téchne*
vin totuși oamenilor din experiență. Într-adevăr, (cum pe drept
spune Polos²) experiența creează *téchne*, pe când inexperiența,
5 norocul. *Téchne* ia naștere atunci când dintr-o mulțime de reflexii