

CONSIDERATII CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

Claudiu Mesaros

1.1. Rolul memoriei in cunoasterea substantelor

Exista autori, ca Janet Colemanⁱ, care sustin ideea ca Aristotel a fost influentat fara indoiala de catre doctrina medical-empirica. El acorda un rol important memoriei si tehnicii memorarii, mai mult decat s-ar putea crede. In primul rand, recomanda elevilor sai practici mnemotehnice, dar, in tratatul *Despre memorie si reamintire* si in *Despre suflet* se ocupa explicit de memorie ca facultate a sufletului.

1.1.1. Memoria ca preluare de catre corp a formei lucrurilor

Lucrurile care se pastreaza in memorie sunt extrem de variate: de la lucruri invatate, contemplate, auzite, vazute, la obiecte ale cunoasterii stiintifice si logice; actiunile unei persoane, nume, experiente si intervale temporale, entitati matematice, obiecte abstracte, ganduri, trecutul in general. Toate acestea, sub semnul distinctiei intre *actul reamintirii*, o actiune ce are loc la un anumit moment, si *dispozitia sau tendinta de a ne aminti*, (*hexis* sau *pathos*, adica o stare sau o afectiune), care este continuarea actiunii de perceptie, de intelegere, experimentare sau invatareⁱⁱ.

Cum este posibila insa amintirea a ceva ce nu e prezent, sau, cum poate avea loc o afectiune in absenta

agentului acesteia? Aceasta este intrebarea care genereaza o definitie analitica a amintirii: ea se intampla datorita senzatiei, ca *senzatie pastrata*, adica imagine, a carei posesiune se numeste reamintire, si are loc in acea parte a corpului care o pastreaza. Miscarea din exterior este imprimata in suflet asemeni unei pecetii facute cu inelul.

Memoria este activata in mod optim atunci cand subiectul se afla intr-o stare pasiva si receptiva, speciala, proprie invatarii sau cercetarii stiintifice. In stare de activitate („agitatie”) memoria slabeste. Aristotel compara cea de a doua stare cu varsta inaintata sau cu boala: miscarea si pecetia se aplica la ei ca pe o apa curgatoare. Mai este posibil cazul in care sufletul celui care percepe e unul „erodat”, indispus a mai primi alte „peceti”. Ei nu au memorie datorita subtirimii „substratului” sufletesc capabil de aceasta operatie.

Pastrand o consecventa maxima cu propria sa analogie, Aristotel imagineaza si cazul unui substrat prea uscat, in care „pecetile” nu se prind, sau al unuia prea umed, in care ele nu raman.

A doua intrebare si deci urmatorul pas al discutiei este ce anume ne amintim: „inraurirea” (pecetea, imaginea), sau obiectul de la care provine ea? Daca ne amintim imaginea, atunci nu mai exista nici un temei pentru asimilarea ei cu lucrurile exterioare, iar daca ne amintim lucrurile exterioare, cum este posibila amintirea in absenta lor?ⁱⁱⁱ Problema devine oarecum circulara, conducand la dificultatea autoreferentialitatii: daca „scriitura” din suflet este de fapt amintirea, pentru ce motiv ea ar trebui sa se refere la altceva si nu la ea insasi? Acest pasaj aminteste de primul capitol al *Categoriilor*, unde Aristotel dadea exemplul similitudinii dintre omul real si omul pictat pentru

CONSIDERATI CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

a ilustra cazul omonimiei. La fel si aici, ni se spune ca imaginea din memorie este un fel de „tablou” al lucrului real, intre cele doua existand o relatie de semnificare. In ea insasi, imaginea este o viziune sau o reprezentare, dar intrucat se refera la altceva, este ca o icoana sau un act de amintire. Daca luam imaginea ca obiect in sine, ea este autoreferentiala si notiunea o apeleaza in mod omonimic. Daca, insa, consideram imaginea *ca* imagine, pastrand calitatea ei de *semn*, atunci ea isi pierde autoreferentialitatea ramanand ceea ce ar trebui sa fie: un obiect cu doua dimensiuni, una prezenta si alta absenta, o „urma”, un simbol, aflat in relatie de sinonimie cu referentul sau.

Exista o diferenta aici intre doua tipuri de functionare a facultatilor cognitive: una spontana, in care obiectele cunoscute stau tot timpul pentru ele inele, pastrand autoreferentialitatea si facand imposibila relatia de semnificare (cazul perceptiei dar si al amintirilor neclare, ce nu mai pastreaza referinta la obiectele care le-au provocat, ramanand simple „ganduri”, asupra carora nu putem decide daca s-au intamplat sau nu, un caz aberant de „inmultire a entitatilor”), respectiv cazul transcenderii autoreferentialitatii, in care imaginea este de fapt un „icon”, o *parte* a unei realitati constituite ca relatie de semnificare. Acest al doilea caz este reamintirea.

Studiul adica cercetarea stiintifica si invatarea trebuie sa pastreze amintirea *ca* reamintire, adica sa considere in mod repetat imaginea ca imagine a ceva, nu ca imagine in sine. Se stabileste astfel ca memoria este o posesiune a imaginii (reprezentarii) unui lucru in sufletul senzitiv.

Reamintirea nu este o *reluare* a actului de memorare, nici o dobandire a ei, ci o *activare* a ceea ce exista deja in noi, adica a imaginii (similitudinii) lucrului percept in

trecut, asa cum a fost percept(cu calitatile sale si mai ales in *miscarea* sa). Este o remarca esentiala aceea ca memoria pastreaza o imagine *completa* a evenimentului percept. Este tocmai mecanismul declansarii reamintirii: o reactivare a intregului eveniment, in succesiunea sa reala, ca imagine suflteasca a lui. Sta in firea lucrurilor, spune Aristotel, ca o anumita miscare sa aiba loc dupa cealalta, astfel incat reactivarea intregii imagini are loc in mod spontan daca s-a pornit corect de la cauza intregului lant de succesiuni.

Aristotel considera deci ca lumea exterioara poate fi cunoscuta, formele sensibile si imaginile din memorie fiind similitudini perfecte (conform „firii lucrurilor”) ale obiectelor; sunt de fapt *obiectele in se*, lipsite doar de dimensiunea lor materiala. Ceea ce permite evitarea confuziei dintre imaginile mentale si memorie este capacitatea simultana de a recunoaste existenta unui interval de timp scurs intre experienta si amintirea ei.

Problema localizarii unui sediu al memoriei si amintirii este una din cele disputate. Pe de o parte, Aristotel afirma prezenta in suflet a imaginilor, dar *conditiile lor de posibilitate* si chiar limitele lor apartin determinatiilor somatice. Memoria si alte afectiuni mentale cum ar fi visele apartin facultatilor perceptive si sunt atribuite atat sufletului cat si corpului. Nu pare sa se poata vorbi, in sens strict, despre existenta unui „nivel” sau a unei facultati psihice speciale pentru asa ceva. Animalele si oamenii, ca fiinte vii, percep, isi amintesc, viseaza, Aristotel vorbind despre aceste activitati ca apartinand *substantei*, adica acelui *compositum* ce include atat sufletul cat si corpul. Este, de aceea, adevarat sa spunem ca imaginile din suflet sunt in acelasi timp si in corp, in primul rand pentru ca sufletul este „in corp” si apoi pentru ca functiile de elementare ale

CONSIDERATII CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

sufletului (perceptia, imaginatia) nu au loc decat prin intermediul activitatii corporale.

O discutie mai ampla dedicata modului in care realitate externa interactioneaza cu fiinta umana se gaseste in *Despre suflet*, cartile a doua si a treia. Pornind de la ideea ca perceptia inseamna afectarea unui organ de simt de catre lucrurile exterioare, Aristotel arata cum organul de simt primeste forma obiectului fara materie si apoi descrie acest proces in termeni de actualitate si potentialitate. Obiectul actualizeaza o potentia pe care organul de simt o are pentru perceperea formelor astfel incat organul senzorial *devine ceea ce obiectul este*. Inainte de momentul perceptiei, organul de simt nu este nimic, este potentialitate pura. Este o situatie extrem de interesanta: organul de simt pare a prelua tocmai rolul materiei obiectului extern, asumand *forma* acestuia pe un nou substrat. Are loc o *sinteza* de un tip cu totul aparte, un *transfer de forma* de pe un substrat pe altul. Nu este lipsit de interes sa remarcam faptul ca si definitia materiei ca potentialitate pura pare a coincide cu definitia organului senzorial; acesta din urma are, in procesul perceptiv, aceeaasi functie ca si notiunea de materie: organul de simt este in mod potential ceea ce forma corpului este in mod actual. In urma perceptiei, forma se actualizeaza in suflet.

De buna seama, sufletul trebuie inteles asa cum il defineste Aristotel: ca entelehie a corpului. Este prin urmare o virtualitate (scop), a carei actualizare are loc in urma practicarii cunoasterii, a vietii contemplative; atingerea acestui scop este o stare noetica. Fiinta umana nu este insa entelehia sa *in act*, ci in potentia, datorita corpului sau materiei. Nimic altceva decat materia (termen substituibil cu cel de „potenta”, in sensul directei proportionalitati intre

lipsa de act si materie) este insa conditia de posibilitate a cunoasterii inteleasa ca miscare catre entelehie. Substanta numita fiinta umana trebuie, practicand cunoasterea, sa-si *actualizeze* proportia de forma de care duce lipsa, ceea ce inseamna ca trebuie sa aiba loc o *substituire* a materiei cu forma, echivalent cu a spune: in-formare.

Starea de potentialitate (lipsa de forma sau distanta fata de entelehie) a fiintei umane trebuie sa intre intr-un proces de miscare catre act. Perceptia este singurul mod in care facultatile cognitive pot fi puse in miscare iar modul acestei dinamizari consta in „infuzia” de forma dinspre exterior. Propria noastra materialitate este tocmai potentă pe care o avem la dispozitie pentru a „prelua” forma de la obiecte, *devenind ceea ce percepe*. Procesul experientei senzoriale este, in acest sens, unul de *modificare* a raportului între *forma* si *lipsa de forma* existent in noi.

1.1.2. Caracterul problematic al imaginatiei

O problema spinoasa in teoria cunoasterii a lui Aristotel este legata de caracterul imaginatiei. Daca perceptia este inteleasa ca un proces comun al organelor de simt si lucrului percept inseamna ca ea nu poate fi niciodata pasiva; fiind rezultatul unei intalniri, senzatiile sunt oricand intelese ca act si nu ca pasiune. Activitatea intelectuala are ca obiect forma inteligibila, prin urmare caracterul ei actual (fenomenul numit „intelect activ”) deriva direct din caracterul inteligibil al formelor cunoscute.

Problema intermediarii între nivelul senzorial si cel intelectual este una din cele mai interesante intrucat aici pare sa se situeze cauza nesigurantei cunoasterii, temeiul distinctiei între „cunoasterea in sine” si „cunoasterea pentru

**CONSIDERATI CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL**

noi”. Un studiu clasic dedicat acestei probleme, cel al lui Malcolm Schofield^{iv}, atrage atentia asupra faptului ca cea mai semnificativa teza aristotelica asupra imaginatiei este respingerea caracterului adevarat al senzatiei. El spune ca nu senzatia e inselatoare ci numai reprezentarea, intrucat nu coincide cu senzatia. In *Metafizica*, 1010b 1-14, Aristotel opereaza aceasta respingere vizand direct doctrina lui Protagoras cum ca toate fenomenele (aparentele) sunt adevarate. Nu este insa vorba doar despre o interventie contextuala, intrucat exista multe alte pasaje in care Aristotel se refera la imaginatie sau reprezentare^v vorbind, sa spunem asa, „in nume propriu”, avansand peste tot aceeasi teza.

Imaginatia este o „granita” sau un teritoriu de intalnire al senzatiei cu intelectul, o zona incerta de care depinde gandirea dar pe care aceasta nu se poate intemeia riguros. Pe de o parte, senzatia este adevarata deoarece are un caracter actual. Pe de alta parte, gandirea ca act este si ea adevarata intrucat vizeaza inteligibilul, adica non-materialul (non-posibilul), neexistand din principiu posibilitatea unei erori. Ceea ce trebuie sa intelegem este ca sursa erorilor nu este nici senzatia nici intelectul, ci tocmai aceasta *phantasia* care nu este nici una dintre ele dar nu poate fi considerata nici distinct. Investigand cateva ocurente ale termenului, M. Schofield ajunge la concluzia ca imaginatia este o activitate asemanatoare atat celei intelectuale cat si celei senzoriale in egala masura.

Acelasi caracter vag al imaginatiei la Aristotel il observa si alti autori. Discutand sensurile utilizarii termenului, Dorothea Frede^{vi} avanseaza trei intrebuintari principale: i) capacitatea de a experimenta o aparenta; ii) aparenta ca fenomen; iii) ceea ce apare, rezultatul

experientei. Aristotel utilizeaza *phantasia* in toate aceste sensuri si nu exista nici un motiv sa le separam sau sa incercam o definitie unificatoare. In primul rand, aristotelic vorbind, nu este posibila edificarea unei definitii a unei non-substante. Iar imaginatia nu are caracter substantial si nici nu este o forma in sine, avand un caracter instabil si functionand numai ca o dinamica sau alterare a perceptiei senzoriale. Tinand cont de caracterul pur intermediar al imaginatiei, intre simturi si intelect, nu putem face abstractie de acest statut al ei ca zona „de trecere” intre sensibil si inteligibil.

Este atunci legitima intrebarea privind o „limita superioara” a perceptiei, adica a unei granite intre sensibilitate si imaginatie? Imaginatia pare sa fie comuna oamenilor si animalelor, motiv pentru care ea pare sa nu aiba nimic in comun cu intelectul ci numai cu perceptia. Sensibilul este atat propriu cat si comun, astfel incat animalele pot percepe insusirile elementare (cele „proprii”) dar si miscarea, marimea, numarul, configuratia („sensibilul comun”)^{vii}.

Mai exista, in clasificarea lui Aristotel despre sensurile sensibilului, si „sensibilul accidental”, adica aceea constiinta a identitatii substantei percepute. Este evident insa ca, din moment ce omul impartaseste cu animalele aceasta facultate a senzatiei, este imposibil ca datele senzoriale sa fie atat de „explicite” si de aceea sensibilul accidental nu este de fapt un sensibil ci mai degraba o opinie, o interventie a gandirii asupra senzatiei deoarece animalelor le este imposibila identificarea „celui alb” cu „fiul lui Diare”. Sensibilul accidental nu tine nici de imaginatie, din acelasi motiv. Existenta unei limite intre activitatea senzoriala si imaginatie este greu de trasat

CONSIDERATII CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

tocmai pentru ca imaginatia propriu-zisa este defectiva de definitie. Ea este mai degraba o „urma” lasata de simturi in sufletul pasiv, ca memorie vizuala sau, in termenii unei analogii aristotelice, o „intiparire” a senzatiilor in suflet asemeni intiparirilor pe o bucata de ceara. Diferenta intre *actul* intiparirii si *rezultatul* acestui act nu este decat o diferenta de tipul agent – pacient, iar din acest motiv devine clar faptul ca „urma” sau „efectul” senzatiei nu poate fi izolat de cauza sa, senzatiia insasi. Imaginatia este deci acelasi lucru cu senzatiia in masura in care nu exista decat ca efect al ei, neavand subzistenta.

Pe de alta parte, nefiind un inteligibil (subzistent fara substrat), imaginea mentala trebuie sa aiba o realitate similara lucrurilor sensibile, adica sa fie o alaturare de tip forma-materie (sau act-potentia). Nu putem vorbi despre o alta „forma” a lucrurilor imaginare decat cea sensibila, data de simturi. Prin aceeasi analogie, insa, a bucatii de ceara, nu putem gandi o alta „materie” pentru imaginile mentale decat „ceara” insasi, adica sufletul, nu activ (caci acesta vizeaza inteligibilul separat), ci pasiv.

Atunci, daca *phantasiai* nu reprezinta in sine un diagnostic semantic al realitatii (de tipul „cel alb este fiul lui Diare”), care sunt relatiile lor cu intelectul? Aristotel spune ca fara *phantasia* nu poate exista nici o supozitie, sub toate formele acesteia (stiinta, opinie, chibzuinta, ca si contrariile lor)^{viii}. Altfel spus, fara imaginatie nu poate avea loc nici un fel de *presupozitie despre o stare de lucruri*. Nu intelectul insusi, ca activitate, este conditionat de imaginatie, ci supozitiile acestuia, premisele gandirii. Imaginatia stabileste deci o conexiune intre simturi si intelect in sensul ca ofera intelectului formele sensibile, nu sub forma perceptiilor actuale, ci sub forma imaginilor. In acest sens o imagine

mentala este un compus format din forma sensibila si „materia” psihica, numind astfel sufletul insusi ca substrat al formei sensibile.

1.1.3. Intelectul reconstituie in sine forma realitatii

Sufletul nu este numai facultatea perceptiei ci si a intelegerii. Perceptia este necesara si anterioara tuturor celorlalte forme superioare de activitate mentala, cum ar fi imaginatia, memoria sau gandirea. Ea nu este inasa suficienta pentru a putea vorbi despre apropierea omului de entelehie. Cum are loc gandirea? Ea poate fi considerata ca analoga perceptiei fiind de asemenea un proces prin care intelectul *devine* ceea ce intelege^{ix}. Prin intelect, sufletul judeca si gandeste, natura sa fiind cea a unei potentialitati. Din nou, remarcam similitudinea terminologica a discursurilor despre intelect si materie: oriunde apare, *potenta* trebuie inteleasa ca o lipsa de forma ce trebuie actualizata, prin urmare, in suflet, *intelectul potential* indeplineste acelasi rol cu materia. El poate prelua (aceasta fiind natura lui) forma lucrurilor pe care le cunoaste; asa cum materia nu este nimic actual si numai *substanta* inteleasa ca si *compus* din materie si forma (sau *potenta* si act) *este* ceva (are fiinta), tot astfel, intelectul potential nu este nimic inainte de a gandi, deci inainte de a deveni ceea ce gandeste. Intelectul este, altfel spus, un „loc” al formelor potentiale.

Spre deosebire de organele de simt care nu sunt distincte de corp (acesta fiind materia lor), intelectul e distinct de corporalitate (facand parte din clasa substantelor separate de materie) si totusi potential. Potentialitatea sa este de alta natura decat corporala, ceea ce este tocmai

CONSIDERATI CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

conditia de posibilitate a intelegerii, de catre intelect, a formelor esentiale, adica a acelor determinatii care nu stau sub categoriile diferite de substanta (fenomene „laturalnice si intermitente” straine de intelect: spatiale, temporale, calitative, cantitative, etc.). Caci, daca intelectul ar avea materialitate (ar fi „amestecat”), el „ar deveni o anumita calitate, ar fi rece sau cald, poate chiar ar fi un organ, comparabil cu organul senzitiv” (*Despre suflet*, 429a 15-26). Acesta este intelectul, *potential* (inteles astfel ca facultate neactivata, adica intelectul inainte de a cunoaste ceva), respectiv *actual* (intelectul dupa ce a cunoscut, informat cu ceea ce a gandit). Intelectul potential este pieritor deoarece natura sa este de a *deveni* activ: Aristotel intelege *functia neactivata* si *functia activata* ca pe o succesiune de stari in care cel de-al doilea il inlocuieste pe primul. Primul este astfel naturalmente pieritor, deoarece e incompatibil cu realizarea entelehiei.

Activ, intelectul este *toate lucrurile*. Daca cel pasiv *devine* toate lucrurile pe care le cunoaste (este un proces de implinire de sine), cel activ *este* si *produce* toate lucrurile, fiind agentul lor. In capitolul IV am aratat care este teoria aristotelica despre devenire ilustrata prin logica modalitatilor aletice. Intelectul trebuie inteles la randul lui astfel, ca substanta in devenire; el este pasiv si nu se manifesta conform esentei sale decat in urma actualizarii.

1.1.4. Intelectul activ nu produce judecati false

Care este rolul *memoriei* in procesul intelectual? Din moment ce sufletul nu gandeste fara imagini, el se comporta ca o miscare graduala a imaginilor senzoriale catre imagini mentale si apoi catre imagini aflate in memorie. Fiecare din

acestea este o „copie” a obiectului exterior, ce activeaza diferitele parti ale sufletului, facandu-le sa *devina*, in mod specific fiecareia, identice cu obiectul. La fiecare nivel exista o asemenea identitate, astfel incat orice act cognitiv, la fiecare nivel (chiar si contemplatia cea mai abstracta) are ca obiect o *image* specifica nivelului respectiv. Imaginile sunt ca si perceptiile senzoriale, doar ca nu au materie.

Cunoasterea este intemeiata la Aristotel tocmai pe aceasta posibilitate a sufletului de a reproduce *exact* lumea exterioara prin intermediul imaginilor. Este o activitate specifica intelectului uman si fara ea gandirea ar fi imposibila. Gandirea esentelor sau a universalilor este adevarata si unitara datorita faptului ca universalile nu sunt altceva decat ceea ce intelectul *produce* in urma contemplarii imaginilor din memorie. Universalul este *obiectul insusi*, unitar si complet, asa cum este el (re-)produs de intelectul activ care are la dispozitie imaginile din memorie.

Nu exista posibilitatea *falsului* in ceea ce priveste activitatea intelectuala si de aceea Aristotel introduce in discutie problema Intelectului practic: „*Cand cineva se misca dupa rationament, se misca totodata si dupa vointa. (...) Pe de alta parte, intelectul in intregul sau este just, pe cand nazuinta ca si reprezentarea pot fi juste ori nu. De aceea cel care pune totdeauna in miscare este obiectul nazuit, adica sau binele sau aparentul bine, dar nu orice fel de bine, ci numai binele practic. Iar [binele] practic este cel care poate sa fie si altfel*”^x.

Astfel ca falsul nu provine nici din perceptie, nici din judecata. Ceea ce poate da falsul este imaginatia si vointa. Desigur, falsul este o caracteristica a judecatii, dar *sursa* sa nu este activitatea intelectului ci tocmai intemeierea pe

CONSIDERATII CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

imaginatie. Gandurile nu sunt imagini, in schimb ele *nu pot exista fara imagini*, asa cum nu pot fi exprimate fara cuvinte. Functia imaginilor este similara functiei cuvintelor: daca in legatura cu acestea din urma fusese necesara asigurarea ca stau in raport de *sinonimie* cu lucrurile (adica nu contin abuzuri semantice ca si in cazul exemplului cu „omul pictat” – v. *Categorii*. 1.a), in legatura cu imaginile trebuie sa ne asiguram ca nu exista abuzuri ale imaginatiei, judecati intemeiate pe imaginile luate *in sine* fara a tine cont de semnificatia lor.

Desigur, aceste abuzuri pot avea cauze multiple, sursa tuturor fiind *vointa* utilizarii eronate a semnelor^{xi}. Luate in sine, ca si copii ale obiectelor percepute, ele corespund in mod satisfactor realitatii obiective. Daca in mod abuziv ele sunt utilizate incalcand acest statut de *copii*, are loc o utilizare sofisticata. Aristotel vorbeste, in orice caz, despre un fel de memorie secundara, numita *reamintire*. Ea este cea problematica si in nici un fel nu poate fi identificata cu imaginatia sau cu memoria. Memoria este o functie care are loc in mod firesc si ale carei rezultate sunt „copiile” sau „efigiile” formei lucrurilor in suflet. Reamintirea, insa, este un act volitiv, un fel de proces de gandire, descris ca si *cautare* al carei punct de pornire este gandirea in loc de perceptie^{xii}, atunci cand „sufletul, contempland un lucru in el insusi, isi schimba apoi starea si il considera drept reprezentare a altui lucru. (...) se intampla si contrariul (...), ori de cate ori cineva gandeste un lucru drept o imagine, ceea ce de fapt nu este”. O actiune deliberata ce implica o succesiune de idei asociate, o „recuperare” de idei in absenta lucrurilor percepute, ca si atunci cand se discuta subiecte cum ar fi egalitatea, binele, frumosul, ceea ce necesita reamintirea unor date relevante.

Practic, orice discutie dialectica pune in miscare un asemenea proces. In loc sa aiba drept punct de pornire o perceptie sau o imagine actuala, rationamentul dialectic incepe cu *reamintirea* unei imagini a carei legatura cu lucrurile este imprecisa: se rationeaza despre bine pe baza imaginii unui *lucru bun*, sau, invers, se rationeaza despre *lucrurile bune* pe baza unei reprezentari luate in sine, disociata de functia sa semantica. Studiul adevarat, in schimb, este cel care „pastreaza amintirea prin reamintirea ei”, adica „considera imaginea *ca imagine a ceva*, nu ca imagine in sine”.

Rationarea ce utilizeaza imagini in sine contine eroarea de a nu tine cont de faptul ca imaginile sunt *in suflet* si ca materia substantiala a lucrurilor percepute candva a fost substituita de catre intelectul pasiv. Astfel, imaginile sunt *copii* in sensul in care compozitia materie-forma a substantei prime percepute initial este acum o compozitie *intelect pasiv-forma*, ceea ce inseamna ca „lucrul” exterior nu mai exista pentru intelect: intelectul insusi, ca potentialitate initiala, a fost activat prin „preluarea” formei lucrului. Rationarea cu ajutorul imaginilor reamintite nu este de fapt o rationare despre *lucruri exterioare* ci una despre „lucruri interioare”, despre intelectul-ca-lucruri-cunoscute.

Sucesiunea etapelor rationamentului pastreaza o ordine naturala deoarece izomorfismul cu succesiunea din exterior se pastreaza la randul lui. Imaginea mentala este una complexa: ea nu contine numai „semnele” lucrurilor ci relatiile dintre ele, adica determinatiile accidentale de tip categorial cum ar fi temporalitatea, localizarea, calitatile, etc. Exista insa o interventie nelegitima a intelectului practic sau vointei care ipostaziaza imaginile ca si cum ar fi reale in

CONSIDERATIILE CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

sine. Intelectul activ judeca despre imagine in forma: „*Imaginea* este despre lume”, in vreme ce actul volitional ipostaziata imaginea singura, sub forma: „Exista *imaginea*”. Acest proces nu este lipsit de legatura cu corporalitatea. Aristotel defineste reamintirea ca o cautare a ceva corporal pentru o imagine^{xiii}, mai ales in cazul persoanelor ce poseda o activitate volitiva, caci „activitatea volitiva este un fel de silogism”^{xiv}. Un „silogism” determinat somatic, am spune, un fel de „lupta” perpetua cu propriile imagini, in chip obsesiv, de pilda la oamenii melancolici, care, avand anumite calitati psihic-corporale („umiditate in jurul regiunii sensibile”) sunt cei mai afectati de imagini si se afla in situatia de a si le reaminti permanent, intr-o agitatie fara control. In schimb, cei care „seamana cu piticii, au mai putina tinere de minte decat ceilalti, pentru ca la ei apasa o mai mare greutate asupra partii senzitive si miscarile initiale nu se pot pastra, ci se risipesc si nu apar de indata in timpul reamintirii...”

Trebuie tinut cont de faptul ca, pentru Aristotel, distinctia intre materie si forma este una relativa. Astfel, sufletul este cauza formala (entelehie) a corpului, dar este cauza materiala a cunoasterii, principiul ei potential. Aceasta, pentru ca sufletul este *scop* pentru corp, dar cunoasterea este *scop* pentru suflet. Sufletul este substantial dependent de corp asa cum cunoasterea este substantial dependenta de suflet. Amintirea si reamintirea nu pot fi, din aceasta cauza, independente de determinatiile somatice.

Oamenii au, alaturi de memorie, uitarea. Ei nu gandesc permanent (deci intelectul nu este activ in permanenta), prin urmare ceea ce a fost uitat nu poate fi gandit. Intelectul activ nu este responsabil pentru functiile psihice ca amintirea si uitarea. Mai exista apoi iubirea, ura,

memoria, gandirea discursiva, toate intelese ca „afectiuni”, deci principial straine de intelectul activ. Ele sunt activitati ale omului ca si compus materie-forma, adica un fel de rezultat comun al alcatuirii din intelect, suflet si corp^{xv}.

1.1.5. Memoria are nevoie de ajutor

Datorita acestei diferente intre persoanele cu mai multa tinere de minte si cele cu mai putina, Aristotel recomanda repetitia ca mijloc de evitare a disfuncției retentive. Artificiile pot fi utile in acest sens, de exemplu in dezbaterea dialectica, atunci cand cineva isi reaminteste *locuri comune* ale argumentarii in loc de imagini ale lucrurilor, locuri comune prezentate pe larg intr-un tratat cum este *Topica* (mai ales capitolul VIII), dar sugerate schematic si in *Despre memorie si reamintire*, 452 a17. Slabiciunea reamintirii, adica neputinta de a reconstitui structura succesiunii lucrurilor numai din imagini justifica nevoia prescrierii unor „imagini artificiale”, neafectate cu determinatii intamplatoare si esentializate, in sensul unor structuri logice fixe. Acestea sunt „locurile comune”, de care se folosesc cei ce nu pot reface prin propria lor reamintire structura realitatii.

Intr-un comentariu asupra *Retoricii*, Larry Arnhart se intreaba: „ce influenta au experientele senzoriale asupra lumii si mai ales rolul reprezentarii si memoriei asupra teoriei aristotelice despre discurs si cunoastere discursiva?^{xvi}” Este o intrebare legitima si ea conduce spre punctul crucial al problemei istoricitatii. In discursul obisnuit exista consecinte fundamentale ale modului in care reamintirea este sau nu capabila sa reflecte realitatea fizica. In discurs isi fac loc abateri fata de fenomene, diferente fata

CONSIDERATI CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

de chiar experienta proprie a celui care isi reaminteste. Iar daca un discurs dialectic inseamna prezenta unui *emitent* si a unui *receptor*, intre cei doi exista de fapt un permanent schimb de cuvinte, de imagini, reamintiri etc. In primul rand, cuvintele pot fi luate *omonimic*, *sinonimic* sau *paronimic* (v. *Categorii*, 1a). In al doilea rand, cuvintele activeaza *imagini* in fiecare din cele doua „suflete”, imagini ce pot fi luate in mod diferit: in ele insele sau ca semne. In al treilea rand exista determinatiile somatice ale fiecarui individ care contribuie la slabirea puterii de retentie.

Ar fi dezirabila existenta unui „fond comun” de imagini, unitar si acceptat de catre toti (social omogen) care sa faciliteze atat discursul dialectic cat si luarea deciziilor politice. Starea de „unitate a gandurilor”, *homonoia*, poate fi o proiectie in acest sens. Nu inasa o utopie sau o stare ideala, ca in *Republica* lui Platon, ci o stare permanent cautata, o continua „negociere” la care participa toti cetatenii. Daca „intept este omul capabil sa delibereze^{xvii}”, starea mentala optima a deliberarii trebuie cautata in controlul perfect asupra reamintirii, intelegand prin aceasta o semantica adecvata a imaginilor, caci „nimeni nu delibereaza asupra lucrurilor ce nu pot fi altfel decat sunt, nici asupra celor a caror indeplinire nu depinde de el”. Sensul acestui pasaj este ca deliberarea vizeaza intotdeauna *posibilul*, adica lucrurile aflate in devenire si niciodata *necesarul* sau *imposibilul*. Cunoasterea lucrurilor aflate in devenire este inasa un proces al intelectului pasiv, avand ca punct de pornire imaginile reamintite. Altminteri, notiunile si definitiile („necesarul” sau universalul) nu necesita deliberare dar ele nici nu mai depind de resursele memoriei.

Comunitatea de gandire este si o comunitate de experiente senzoriale, de actiuni, o permanenta miscare ce

se autoregleaza in timp. Lucrarile aristotelice despre retorica demonstreaza tocmai necesitatea unei discipline cu statut incert, situata intre stiinta demonstrativa si sofistica, menita a intermedia sau facilita participarea tuturor tipurilor de experienta, de memorie, de reamintire, la viata sociala. Daca este posibil ca toate variantele individuale de „inregistrare” a realitatii exterioare sa se apropie de o semnificare exacta a realitatii, acest lucru trebuie obtinut prin intermediul unui instrument in acelasi timp teoretic (pentru corectitudinea argumentarii), practic (vizand conformitatea dorintelor si vointei cu rationalitatea deciziilor luate) si psihologic (avand a se intalni cu precaritatea imaginilor reamintite, afectate cum sunt de corporalitate, adica de slabiciuni individuale dar mai ales de cutume provenind din *habitus* – un termen ce numeste tocmai starile sufletesti). Aceasta disciplina nu poate fi decat *Retorica*, inteleasa ca a)nti/strofoj – analogul, „imaginea in oglinda” a dialecticii^{xviii}.

Daca dialectica stabileste regulile argumentarii pornind de la premise, *Retorica* ofera reguli pentru stabilirea unor premise corecte, aceasta fiind problema esentiala a functionarii unei comunitati. Iar daca intr-adevar corectitudinea premiselor depinde de felul in care functioneaza *reamintirea*, inseamna ca *Retorica* trebuie inteleasa ca un instrument de optimizare a imaginatiei si memoriei, astfel incat sa poata fi evitata luarea imaginilor drept lucruri percepute sau „amestecarea” succesiunii lor. Este o tehnica sau o metoda de corijare a vointei, de restabilire a „punctului de pornire”.

Evident, persuasiunea retorica nu este suficienta pentru a-i face pe oameni virtuosi. Un retorician apeleaza la acea parte a sufletului care poate fi influentata rational, insa

**CONSIDERATI CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL**

abia dupa ce sufletul respectiv a fost „configurat” de catre regulile comunitare, traditii si obiceiuri. Aceasta este chiar utilitatea retoricii: de a influenta un suflet configurat de opinii si nu unul structurat prin demonstratie stiintifica.

Viata practica este o miscare de la o masa confuza de aparente catre ordonarea rationala si consta in abilitatea de a controla experienta prezenta si trecuta. Experimentam inainte de a gandi si vorbi, prin urmare orice argument logic trebuie sa inceapa de la fenomene. Exerciitiul retoric procedeaza cu ajutorul instrumentelor sale persuasive tocmai in acest sens: reconsiderarea fenomenelor (a ceea ce gandim despre ele sau a ceea ce ne imaginam) din punctul de vedere al ordinii si statutului lor in reamintire. Deoarece Aristotel crede ca adevarul exista in toate semnele si ca ambiguitatea vine numai din utilizarea eronata a lor, problema fundamentala a oricarei activitati sistematice nu este inainte de toate argumentarea silogistica sau validitatea formală; ea este asigurata definitiv daca exista un *punct de pornire* adecvat. In stiinta, nu corectitudinea rationamentelor este problematica, ci acceptarea premiselor. In viata practica, la fel, dificultatea majora sta in stabilirea unor premise. Ele sunt probabile deoarece nu au fost demonstrate in prealabil; ar fi de altfel imposibila demonstrarea lor deoarece audienta retorului se afla in situatia de a avea in suflet o reprezentare deficitara a experientei senzoriale.

Retorica este abilitatea de a comunica cu omul luat ca si compus din corp si suflet, nu cu intelectul activ; cu amintirile omului, nu cu intelectul sau. Caracterul probabil al entimemelor retorice este suficient pentru o astfel de intentie deoarece ele se adreseaza unei functii intermediare a sufletului, nivelului care se raporteaza la imagini. In

termeni psihologici, entimema probabila are rolul de a consolida amintiri slabe sau, dimpotriva de a slabi reamintiri stabilite si consolidate *omonimic* (considerate obiecte in sine).

1.2. Cunoasterea stiintifica si memoria

1.2.1.Reprezentarea nu este adevarata

Revenind la rolul memoriei in raportul dintre sensibilitate si intelect, va trebui sa evaluam importanta acestuia si in cercetarea stiintifica. Este aceasta slabiciune a imaginatiei atat de semnificativa incat sa influenteze chiar si o comunitate de filosofi?

De cate ori vorbeste despre memorie si reamintire, Aristotel insista sa precizeze faptul ca studiul sistematic (cel care vizeaza stiinta naturala) trebuie sa porneasca de la o reprezentare adecvata si mai ales de la „considerarea imaginii ca imagine a ceva, nu ca imagine in sine”^{xix}. Este absolut necesar ca filosoful, atunci cand reflecteaza asupra substantelor neparate (obiectul *Fizicii*) sa tina cont de faptul ca reamintirea determinatiilor lor este un proces corporal al carui autor nu este intelectul ci un complex psiho-somatic: reamintirea inseamna „cautarea imaginii in corp”. Sufletul, conform cartii a treia din *De anima*, este definit prin doua functiuni diferite: miscarea in spatiu, pe de o parte si judecarea, chibzuirea si simtirea, pe de alta parte^{xx}. Judecarea si chibzuirea, la randul lor, sunt „tot un mod de simtire”, fiind intelese, cum spuneam, ca *procesele corporale*.

**CONSIDERATI CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL**

Exista o diferenta fundamentala intre senzatie si celelalte procese „corporale” legate de ea, cum ar fi reprezentarea, memoria si reamintirea. Senzatiea este „tot timpul in act”, in timp ce reprezentarea nu. Senzatiea nu depinde de particularitatile corporale ale subiectului cunoscator, ea reda intotdeauna instantaneu insusirile substantelor externe percepute, de aceea nici nu depinde de vointa si nici nu este absenta la animale. Reprezentarea este de alta factura: statutul ei este acela de reconstituire *interna* a substantei percepute dar numai ca *forma sensibila*, materia acesteia („substratul”) fiind substituit de sufletul material al cunoscatorului. In acest sens, intervine o diferenta sau cel putin o dependenta a obiectului reprezentat, o „infestare” sensibila a acestuia chiar de catre corpul cunoscatorului. Astfel ca, fiind intotdeauna prezenta, senzatiea reda izomorf forma substantelor percepute, in vreme ce reprezentarea o altereaza.

Aristotel enumera trei cauze pentru acest fenomen: in primul rand, senzatiea insusirilor specifice („sensibilul propriu”) poate contine erori dar in foarte mica masura – de fapt neglijabila^{xxi} – ceea ce face ca ultimele doua cauze sa devina semnificative. Astfel, in al doilea rand, intervine o eroare sau nesiguranta in identificarea unei senzatiei cu obiectul perceput („ca un obiect e alb, senzatiea nu ne inseala, dar ca tocmai acela e obiectul alb anumit sau altul, se poate insela”). In al treilea rand, intervine facultatea sintetica a sensibilitatii, care nu e un „al saselea simt” ci o sinteza a celorlalte, determinatiile la care avem acces prin intermediul ei (cum ar fi miscarea, marimea) fiind accidentale in raport cu obiectele in sine.

Ceea ce constituie substanta reprezentarii (continutul ei) provine intr-o masura semnificativa din aceasta functie

sintetica a sensibilitatii, fapt ce explica prin sine caracterul alterat al reprezentarilor. O intrebare legitima este: „cum anume s-ar putea corija sau controla un izomorfism acceptabil intre obiectele sensibile si reprezentare?”, din moment ce sensibilitatea (prin interventia functiei sale sintetice) nu il asigura si deci *memoria* poate sa contina, din aceasta cauza, imagini nesigure. Instrumentele mnemotehnice nu pot interveni la acest nivel deoarece ele se situeaza la nivelul *reamintirii*, unul ulterior. Ar fi nevoie aici de acea repetare a senzatiei, mentionata de Aristotel in mai multe randuri, o revenire periodica asupra aceleiasi experiente perceptivie care trebuie sa fie *in act* pentru ca reprezentarea sa aiba loc in mod adecvat. Aceasta nu inseamna decat ca reprezentarea este nemijlocit dependenta de senzatie iar fixarea ei in memorie este – tocmai prin repetarea senzatiei – un proces corijabil. Explicatia sta chiar in definitia reprezentarii: „*un proces generat de o senzatie ce este in act*”^{xxii}.

1.2.2. Corijarea memoriei incepe cu reprezentarea

Este imediat inteligibil faptul ca rolul indeplinit de retorica pentru indreptarea memoriei colective este suplinit, in cazul cercetarii stiintifice, de revenirea *constienta* asupra senzatiei care genereaza reprezentarea. Experimente stiintifice nu aveau loc in scoala lui Aristotel si ar fi chiar problematic, daca nu inadmisibil, experimentul inteles ca repetare artificiala a fenomenelor. Rolul indeplinit de experiment in stiinta moderna este preluat, la Aristotel, de altceva: nu *repetarea* experientei ci *conservarea* ei prin intermediul descrierilor, planselor si colectiilor. Si aceasta, deoarece fizica de tip aristotelic nu are ca obiect nemijlocit

CONSIDERATII CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

miscarea substantelor ci *substantele* miscatoare; nu *insusirile* substantelor materiale (ele fiind nesubzistente, in sensul in care, in *Categorii*, capitolul 2, se vorbeste despre „*realitati care sunt in subiect*”), ci substantele insele, ca *subiect* sau substrat (*hypokeimenon*). Este de nedeslusit, in acest caz, un eventual *experiment* care nu ar face decat sa repete senzatiile dinamice, realul nesubzistent, confirmand indefinit aceeasi reprezentare spontana (si, datorita spontaneitatii, nesigura) fara a oferi posibilitatea unui control asupra ei.

Trebuie sa fie posibila insa o *fixare* a experientei senzoriale in alt fel, asa incat inclusiv reprezentarea sa poata beneficia de o sursa sistematizata. Numai experienta senzoriala este un act, reprezentarea fiind o *pasiune* („inraurire”), ceea ce inseamna ca, de fapt, controlarea ei constienta ar transforma-o si pe ea intr-un *act*. Este exact ceea ce trebuie urmarit. Constituirea cunoasterii ca *hexis* sau stare a sufletului inseamna, pas cu pas, transformarea unor *pasiunii* in *actiuni*, la fiecare nivel specific. Aristotel este mai explicit atunci cand vorbeste, in acest sens, despre intelect, desi in capitolul destinat „intelectului activ” el incepe prin a vorbi in aceiasi termeni despre suflet ca intreg:

„*Deoarece, dupa cum in tot ce exista in natura se afla de o parte ceva ca materie pentru fiecare gen – iar ea este tocmai ceea ce exista ca potentia a tuturor care apartin unui gen – iar de alta parte exista un al doilea factor cauzal si creator prin care se savarsesc toate, precum se comporta arta fata de materialul ei, e necesar ca si in suflet sa fiinteze aceste diferite.*” ^{xxiii}

Fiecare nivel cognitiv se constituie in mod analog, ca o imagine pasiva a momentului imediat anterior, inteles

drept „act. Astfel, la nivel senzorial, obiectul exterior si senzatiile care reprezinta un *act* ce intipareste in suflet o reprezentare. Reprezentarea este *inraurirea* sau pasiunea corespunzatoare ce are loc asupra sufletului.

In mod firesc, *memoria* ca intiparire a reprezentarilor sub forma de imagini este la randul ei o *pasiune* sau *inraurire*, cauza ei fiind reprezentarea, de asta data luata ca act. Acesta este tocmai fenomenul ce altereaza, intr-un mod imprezvizibil, corectitudinea reprezentarii, intrucat reprezentarea inteleasa ca efect al senzatiei devine in mod spontan *cauza* a imaginilor din memorie, trecand de la statutul de *potenta* la cel de *act*. Este insa un act care, daca sufletul nu ar fi afectat de corp, s-ar petrece fara nici o alterare. Caracterul corporal al fiintei umane este, pe de alta parte, sursa imperfectiunii reprezentarilor. Sufletul „devine ceea ce cunoaste” la fiecare nivel, deci si la cel al reprezentarii. Un suflet *corporal* sufera, insa, in mod natural, la fiecare nivel al sau, o dubla *inraurire*: cea a formei provenite de la substantele exterioare prin cunoastere si cea a propriei corporalitati. Astfel incat orice *act* al sufletului va fi unul care „adauga” la *cauza exterioara* o a doua cauza, interioara, deoarece inainte de a fi „ceea ce cunoaste” sufletul este totusi *forma a corpului*”. In acest fel, sufletul insusi este o „cauza formala” cu un continut mai bogat decat cel provenit din reprezentari. Daca scopul urmarit este cunoasterea substantelor exterioare, aceasta „imbogatire” functioneaza de fapt ca o alterare, *inrauririle* survenite din partea propriei corporalitati afectand in mod suplimentar (si indezirabil) imaginile din memorie. Este fireasca si cu mult talc, in acest context, intrebarea pe care si-o pune Aristotel in tratatul despre memorie si reamintire: „Oare *inraurirea* este cea de care ne reamintim, sau obiectul

CONSIDERATIИ CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

de la care provine ea? Daca ne amintim inraurirea, atunci nu ne-am putea aminti nicidecum de lucrurile absente^{xxiv}.

Devine limpede nevoia unei *izolari* a celor – de fapt – doua tipuri de inraurire: pe de o parte, cunoasterea felului in care corporalitatea fiintei umane poate influenta cunoasterea stiintifica iar pe de alta parte fixarea, cu ajutorul unor „proptele vizuale”, a senzatiei care nu a devenit inca reprezentare. In primul caz, avem de-a face cu o problema oarecum medicala si ii vor fi fost de maxima utilitate lui Aristotel cunostintele din acest domeniu:

„Unii se simt prost pentru ca nu-si pot reaminti ceva, in ciuda eforturilor, dar renuntand sa mai incerce, isi amintesc lucrul indata, iar acesta e mai ales cazul melancolicilor, caci pe ei reprezentarile ii agita cel mai mult. Cauza pentru care amintirea nu depinde de ei insisi este ca, la fel cum aruncand ceva nu-ti mai sta in putere sa opresti lucrul, tot asa si cel care cauta sa-si reaminteasca pune in miscare acea parte a corpului in care salasluieste inraurirea. Cele mai mari neplaceri le au cei carora li se intampla sa aiba umiditate in jurul punctului sensibil pus in miscare; caci, odata agitat, procesul nu se va potoli pana ce nu apare amintirea cautata, miscarea gandului revenindu-si atunci la loc. (...) Cei care au partile de sus mai mari si cei care seamana cu piticii, au mai putina tinere de minte decat ceilalti, pentru ca la ei apasa o greutate mai mare asupra partii senzitive, si miscarile initiale nu se pot pastra, ci se risipesc si nu apar de indata in timpul reamintirii^{xxv} S.a.m.d.

In al doilea caz, cel al „izolari” inrauririi din exterior, avem inasa o problema de metodologie a cercetarii. Problema initiala a oricarei intreprinderi cognitive este deci

izolarea obiectului ei dar nu prin intermediul unei definitii ci la nivel senzorial. Intrebarea fireasca ar fi: „cum pot izola *vizual* obiectul cercetarii mele, din moment ce reprezentarile despre el (deci imaginile care mi se fixeaza in memorie) sunt de fapt un *compus* din doua tipuri de inraurire?

Primul raspuns ar fi ca cercetarea naturala nu trebuie sa se intemeieze pe imagini mentale (intelese ca „inrauriri” deci *pasiuni* sufletesti) ci pe imagini in primul rand *active* si in al doilea rand cat se poate de apropiate de senzatii din punctul de vedere al exactitatii. Aceste doua conditii sunt de fapt interdependente deoarece, in masura in care un proces sufletesc este *act* si nu *pasiune*, izomorfismul sau cu realitatile exterioare poate fi controlat.

Cum poate fi realizata aceasta *izolare* a inrauririi din senzatie de inraurirea corporalitatii proprii? Este problema fundamentala a investigatiei empirice, sesizata in mod explicit de Aristotel la inceputul cartii despre partile animalelor si mai ales vizata ori de cate ori indica revederea planselor anatomice si consultarea *Istoriei animalelor*. El precizeaza ca in investigarea naturala trebuie sa existe anumite „canoane” sau *proceduri* (o(/rouj) cu ajutorul carora sa se poata anticipa forma demonstratiei^{xxvi}. Cu aceasta sesizam un lucru a carui importanta va intra in atentia cercetarii filosofice si stiintifice abia in epoca moderna: investigatia empirica trebuie sa tina cont de limitele si precaritatile facultatilor cognitive; in termenii lui Aristotel, de „inrauririle” exercitate asupra sufletului cunoscator de catre propria corporalitate, data fiind unitatea indisolubila suflet-corp sau, altfel spus, caracterul *potential* (in devenire, prin *stereis*) al formei substantiale numita om.

1.3. Stiinta si cercetarea empirica

Este incontestabil rolul exemplilor vizuale in expunerile didactice ale lui Aristotel. Problema care ramane de discutat este insa daca putem presupune aceeasi constanta in utilizarea si mai ales construirea unor astfel de exemple in cercetarea stiintifica si, mai ales, pentru un raspuns intemeiat, relevanta metodologica a dialecticii. Exista o clasica disputa privind aparenta tensiune in cadrul problemei principiului la Aristotel: pe de o parte, stiinta trebuie sa se intemeieze pe principii autosuficiente; pe de alta parte, obtinerea acestor principii este imposibila fara regresul la infinit iar rationamentul dialectic (cel care porneste de la premise probabile) este incompatibil, prin natura sa, cu cunoasterea teoretica.

1.3.1. Modelul aristotelic al stiintei

Felul in care impartea Aristotel stiintele si modul in care le-a inaugurat pot fi intemeiate pe o metastiinta, pe un *model logic* al stiintei. Ne vom referi la primele sapte capitole din *Analitica secunda*, in care Aristotel enunta principiile metodologice ale „oricarei invataturi predate (*didaskalia*) sau insusite pe calea rationamentului (*mathesis*)^{xxvii}”, precum si la cateva pasaje din *Topica* si *Etica nicomahica*.

Stiinta, ea fiind acea „invatatura” predata sau insusita prin rationament, porneste, invariabil, de la o *cunoastere anterioara*, adica de la *principii*^{xxviii}, premise „adevarate si nedemonstrabile”, cauze ale concluziei, „mai bine cunoscute decat ea si anterioare ei (din punct de vedere logic). Aceste principii mai sunt „nemijlocite”, „prime”, iar

cunoasterea lor trebuie sa aiba loc „independent de demonstratie”, in mod apodictic^{xxix}. O „stiinta demonstrativa” nu poate avea loc in alte conditii, caci „daca nu posedam cauza, nu exista o cunoastere stiintifica” (*Analitica secunda*, 74b). In plus, principiile sunt universale si necesare, la fel cum *obiectul* stiintei este „ceva care nu poate fi altfel decat este” (74b, 71b), deci necesarul ontologic. In aceste conditii, principiile sunt astfel incat „trebuie sa credem in ele (...) mai mult decat in concluzie” (72a). Cunoasterea stiintifica, pentru a exprima sintetic primele pagini ale *Analiticii secunde*, consta in judecati necesare asupra lucrurilor cu caracter universal despre care enunta orice concluzie care, la randul ei, rezulta cu necesitate din principiile prime. Un tip de cunoastere apodictica, bazata pe principii fundamentale si evidente.

„Cunoasterea anterioara” (a principiilor) este, spune Aristotel, de doua feluri: in unele cazuri se cere sa stim ca ceva exista, in alte cazuri se cere sa patrundem intelesul termenilor intrebuintati (71a). Retinem, pentru moment, din aceasta distinctie, faptul ca stiinta poate avea doua feluri de „principii”: *judecati* (cum ca ceva exista) si *termeni* (care trebuie intelesi).

Putem sistematiza conditiile formulate de Aristotel in legatura cu cunoasterea stiintifica, astfel: *a*) stiinta are un obiect, el fiind necesar (nu poate fi altfel decat este); *b*) stiinta se bazeaza pe un set de propozitii fundamentale (principii), necesare si universale, care nu au nevoie de a fi explicate sau demonstrate (sunt cunoscute independent de demonstratie si nemijlocit); *c*) toate celelalte propozitii sau judecati ale stiintei trebuie sa poata fi demonstrate pe baza principiilor; *d*) orice judecata sau propozitie a stiintei trebuie sa fie necesara (75b: „concluzia trebuie sa fie

**CONSIDERATII CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL**

eterna”). O formulare a modelului aristotelic al stiintei ar arata in felul urmator:

O stiinta aristotelica este un sistem S de concepte si de propozitii (judecati) care satisface conditiile:

1. Fiecare concept (judecata) din S se refera la un set specific de obiecte;

1a) Obiectele (referintele) sunt ontologic necesare^{xxx};

2. In S exista un numar finit de concepte fundamentale;

2a) conceptele fundamentale nu cer o explicatie sau o definitie;

2b) orice alt concept din S poate fi explicat sau definit pe baza conceptelor fundamentale;

3. In S exista un numar finit de judecati / propozitii fundamentale;

3a) judecatile/propozitiile fundamentale sunt adevarate in mod necesar (evidente) si nu trebuie demonstrate;

3b) orice alta judecata / propozitie din S poate fi demonstrata pe baza judecatilor / propozitiilor fundamentale;

4. Orice judecata / propozitie din S trebuie sa fie necesara.

Un model asemanator al stiintei aristotelice descrie Willem de Jong in doua articole importante^{xxxi}; autorul vizat eludeaza insa, probabil urmandu-i pe E. W. Beth si H. Scholz (de unde, dupa propria nota, si preia acest model), conditia *1a*.

Cele dintai observatii asupra modelului aristotelic al stiintei se desprind in urma unei scurte interpretari asupra propozitiilor (1) – (4), care pot fi luate drept un sistem de axiome. Astfel, axioma (1), a „realitatii”, postuleaza

existenta unei *referinte* pentru fiecare termen si propozitie a stiintei. Prin urmare sistemul axiomatic aristotelic nu este unul formal iar criteriile sale de derivabilitate (cele ale logicii, in fond) nu fac abstractie de continutul termenilor. Se postuleaza astfel o corespondenta ontologica a coerenței conceptuale si propozitionale a stiintei aristotelice^{xxxii}. Axioma (1a) ar putea fi numita axioma ontologica. Ea nu se refera propriu-zis la conceptele sau la propozitiile stiintei ci la *obiectul* ei. Este vorba, cu alte cuvinte, de postularea obiectului stiintei, de fixarea lui printr-un „criteriu de demarcatie”: nu constituie obiect al stiintei decat acele fenomene si lucruri care se petrec nearbitrar, conform unor principii metafizice. Accidentele sunt excluse de la statutul de obiect al unei stiinte, deoarece ele nu sunt semnificative din punct de vedere ontologic. Axiomele (2) si (2a) afirma existenta unor concepte fundamentale, care nu trebuie explicate in interiorul stiintei, concepte metateoretice care apartin metafizicii^{xxxiii}. Axioma (2b) exprima cerinta ca termenii (conceptele) stiintei sa poata fi definiti pe baza *termenilor primi*, garantand astfel *coerenta* stiintei la nivelul termenilor. Similar, axiomele (3) – (3b) postuleaza aceleasi lucruri la nivelul judecatilor pentru ca, in final, axioma (4), a necesitatii, sa postuleze adevarul apodictic al enunturilor stiintei. Scholtz, citat de Willem de Jong^{xxxiv}, arata ca aceasta axioma este „partea cea mai obscura” a acestui sistem. Intr-adevar, luata ca atare, ea nu precizeaza in ce fel enunturile stiintei sunt necesare. Nu este greu insa ca, intorcandu-ne la textul aristotelic, sa vedem ca Stagiritul se refera la *inferenta stiintifica* („concluzia trebuie sa fie eterna”), ceea ce inseamna, pur si simplu, ca adevarul enuntului din concluzie trebuie sa decurga in mod necesar din premise.

CONSIDERATII CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

In fond, postulatele (1), (1a) si (4) ar putea fi considerate, impreuna, ca formand corpul de axiome ontologice al stiintei aristotelice, al carui principala idee este ca *necesitatea ontologica* sta in stransa legatura cu *necesitatea adevarului propozitiilor*. Pentru Aristotel, adevarul propozitiilor consta in judecata^{xxxv}, in impletirea si separatia existente la nivelul judecatilor; altfel spus, in modul de legare al conceptelor, ceea ce inseamna atribuirea unui predicat la un subiect. Or, aceasta legatura, pentru a fi adevarata, trebuie sa corespunda legaturii reale dintre o calitate si un obiect: realitatea este cea care garanteaza adevarul propozitiilor stiintei (v. si *Met.*, 1051 b3).

Judecata singura are valoare de adevar (si nu conceptul), deoarece ea exprima aceasta „legatura” dintre obiecte si calitati, prin intermediul *verbului*, care include copula^{xxxvi}. Verbul impreuna cu copula (mai precis: functia copulativa a verbului) este esenta judecatii^{xxxvii}; Aristotel nu separa un *este* logic de un *este* real. Adevarul judecatii consta tocmai in faptul ca acel *este* copulativ exprima cu necesitate un *este* existential. Asa incat, atunci cand va distinge intre diferitele specii de legatura logica dupa diferitele acceptiuni ale copulei *este*, Aristotel nu procedeaza la o distinctie pur logica ci, conchide Jacques Chevalier, in acelasi timp la o distinctie *ontologica*^{xxxviii}. De aceea *categoriale* nu sunt, dupa cum observa, primii, comentatorii neoplatonici, genuri logice, ci *genuri ale fiintei*.

Cea mai importanta caracteristica a sistemului aristotelic al stiintei, constituind si nota sa specifica, este postularea corespondentei ontologice a conceptelor si enunturilor. In fapt, s-ar parea ca putem vorbi, din acest punct de vedere, despre doua tipuri diferite de cercetare:

atunci cand se cere sa stim ca *ceva exista* si cazurile cand se cere sa patrundem intelesul *termenilor intrebuintati* (An. Post., 71a).

Aceste tipuri de cercetare corespund unor tipuri de cunoastere stiintifica. „Prim” si „mai bine cunoscut” sunt pentru Aristotel termeni ambigui, caci, ni se spune, exista o diferenta intre ceea ce este prim si mai bine cunoscut *in ordinea fiintei* si ceea ce este prim si mai bine cunoscut *potrivit omului*^{xxxix}. Este propriu stiintei, in acord cu Aristotel, un demers de explicitare a termenilor, de definire a lor, prealabil cercetarii indreptate spre obiectul propriu-zis; este un deziderat pe care Aristotel insusi il urmeaza, exemple fiind chiar tratatul despre categorii, intreaga carte V a *Metafizicii* si nenumarate capitole din tratatele stiintifice. Se poate argumenta ca acest demers aristotelic constituie in fond dovada unor preocupari insistente de filosofie a limbii^{xl}. In ce priveste cunoasterea ca „ceva exista”, ea porneste de la doua tipuri de axiome: ontologice si epistemologice (*in ordinea fiintei* si *potrivit omului*). Ceea ce nu inseamna ca, in mod necesar, omului nu-i este accesibila cunoasterea „in ordinea fiintei”, ci doar faptul ca ceea ce pentru om constituie cunoastere prima (punct de pornire), este posibil ca *potrivit fiintei* sa nu fie un principiu. Cu alte cuvinte, nu intotdeauna principiile fiintei sunt si principii ale cunoasterii. Aceasta distinctie importanta intre ordinea cunoasterii si ordinea fiintei este explicata de Willem de Jong^{xli} in contextul metafizicii kantiene. Pornind de la sistemul aristotelic al stiintei, autorul mentionat argumenteaza ca stiinta metafizicii trebuie sa porneasca de la concepte *justificate in prealabil*, concepte *epistemic adevarate*, conform unei *ordo cognoscendi*. Astfel incat, avand in vedere distinctia aristotelica, ceea ce este „prim”,

CONSIDERATII CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

logic anterior, *sigur* in ordinea naturii nu este cu necesitate astfel si in ordinea umana (epistemica).

Acesta este si motivul pentru care este nevoie de o stiinta prima, a *fiintei ca fiind*, a elementelor acesteia nu ca accidente ci ca apartinand fiintei (*Met.*, 1003a 20-32), stiinta in sarcina careia ar cadea unificarea celor doua tipuri de cunoastere. In ordine epistemica, justificarea principiilor care stau la baza unei stiinte nu poate avea loc. Intemeierea lor „trebuie sa se opreasca undeva”, la *intuitia rationala*, atunci cand este vorba de existenta, la *agerimea de gandire (aghinoia)*, atunci cand este vorba de dezbatere directa, sau la *intuitia sensibila*, in cazul individualilor si contingentilor^{xiii}. Si aceasta, pentru ca stiintele particulare „nu considera fiinta ca atare in general, ci fiecare din ele isi asuma o parte din ea si examineaza insusirile ei, cum fac de pilda stiintele matematice” (*Metafizica*, 1003a). Pentru matematician, axiomele sunt indemonstrabile, necesare, si din ele pot fi deduse toate teoremele matematicii. Axiomele matematicii nu pot fi justificate *epistemic*, motivul fiind ca ele nu apartin numai matematicii: in *ordinea fiintei* ele nu isi pierd valabilitatea, dar isi parasesc, in schimb, particularitatea. „Intr-adevar, acestea sunt valabile deopotriva pentru tot ce fiinteaza, si nu numai pentru un anume gen al fiintei, cu excluderea celorlalte”. Prin urmare, cade in sarcina filosofiei, a stiintei care se indeletniceste cu studiul substantei, sa se ocupe si de aceste axiome (*Metafizica*, 1005a). Caci, „atunci cand abordezi o stiinta speciala, trebuie sa posezi deja aceste axiome, nu sa incepi a le studia atunci cand te ocupi cu respectiva specialitate” (*idem*, 1005b 1-10).

Problema pe care am avut-o in vedere pana aici implica o tema de o importanta cruciala in opera

aristotelica. Este vorba despre relatia intre aspectele logic, gnoseologic si respectiv ontologic, ale notiunilor aristotelice. Un studiu extrem de interesant pe aceasta tema apartine lui Jaakko Hintikka, ce se ocupa de relatia dintre notiunile modale si notiunea de *universal* la Aristotel. Fara a insista, semnalam doar observatia lui Hintikka, foarte importanta, ca aceste notiuni si relatiile lor nu pot fi intelese pur formal, adica pur logic, fiind esentiala abordarea lor ontologica^{xliii}.

Orice domeniu particular, apartinand unei stiinte speciale, trebuie sa fie conceputibil in termenii generali ai metafizicii, sa constituie o verificare posibila a legilor ei necesare. Cum se exprima acelasi Jacques Chevalier, necesitatea substantei prime este „norma a intregii cunoasteri si fundament al intregii realitati”^{xliv}.

Este insa acest sistem de cunoastere unul realizabil? Raspunsul la aceasta intrebare reprezinta o dificultate chiar pentru Aristotel. Sistemul reprezentat mai sus nu reprezinta altceva decat un model a carui atingere inseamna strabaterea unor dificultati semnificative. Cunoasterea principiilor pare sa nu aiba o singura sursa, ea depinzand de nivelul ontologic sau de complexitatea obiectului stiintei. „Intuitia rationala” ar putea fi considerata sursa cea mai sigura dar realizabilitatea intelectului activ (conditia ei) depinde, psihologic vorbind, de nivelurile inferioare ale cunoasterii. Ramane apelul la *agerimea de gandire* si *intuitia sensibila*, fiecare dintre ele exercitandu-se in planuri distincte: prima in domeniul dezbaterii dialectice iar a doua in planul particularilor. Din punct de vedere epistemologic, obtinerea principiilor trebuie sa treaca prin aceste doua activitati: perceperea formei sensibile a particularului, respectiv, dezbaterea dialectica a opiniilor sau premiselor

**CONSIDERATII CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL**

probabile in vederea alegerii celor corecte. Este vorba despre doua indeletniciri stiintifice aparent distincte, inductia si dialectica, al caror aport epistemic il vom discuta in continuare.

1.3.2. Dialectica si inductia in stiinta

Este un mai vechi obicei al interpretilor moderni ai lui Aristotel impunerea unei separatii intre dialectica si stiinta, opinie identificabila la doua tipuri de comentatori: cei care se ocupa de stiinta aristotelica, pe de o parte si cei care izoleaza dialectica drept obiect al atentiei lor, pe de alta parte. Din prima categorie fac parte o suita intreaga de cercetatori. Incepand cu G. H. Lewes, care in 1864 incerca sa-l plaseze pe Aristotel la capatul firului istoriei metodei inductive^{xlv}, continuand cu Marjorie Grene^{xlvi}, care afirma ca dialectica nu foloseste in cercetarea stiintifica decat ca „interstitiu” sau ca „introducere la stiinta”, mergand apoi mai departe cu Ingmar Düring, Werner Jaeger, G.E.R. Lloyd, T. E. Lones, J. Needham, C. Singer, D’Arcy W. Thompson^{xlvii}, aceasta traditie nu urmeaza nici o legatura intre dialectica si stiinta preferand sa le izoleze ca pe doua preocupari distincte ale caror conexiuni raman cel mult discutabile sau problematice.

Al doilea grup contine nume ale acelor cercetatori care au comentat in mod preferential natura si scopul dialecticii. Acelasi Johannes Morsink ofera doua exemple, al lui L. M. Regis (care, desi mentioneaza rolul dialecticii de „cale” catre stiinta, nu precizeaza nimic in acest sens) si Friedrich Solmsen^{xlviii} care conchide descurajant ca „dialectica este un lucru iar subiectele filosofice altceva”.

In continuare J. Morsink fixeaza observatia ca exista intr-adevar o diferenta intre felul in care Aristotel vorbeste despre stabilirea primelor principii ale stiintelor. In *Analitica Secunda* apeleaza la experienta, inductie si *nous* pentru a stabili punctul de pornire. In *Topica*, inasa, atribuie acelasi rol dialecticii.

Primul text, cel din *Analitica Secunda*, II, 19, spune ca nu exista posibilitatea de a cunoaste prin demonstratie daca nu avem dinainte principiile prime. Aceste principii nu pot fi stabilite prin demonstratie datorita intrarii in *regresul la infinit*, motiv pentru care trebuie cautata o alta metoda. Ea nu va fi gasita decat in urma investigarii proceselor perceptiei si memoriei, care, impreuna, constituie experienta, inteleasa ca serie de perceptii si amintiri ale aceluiasi obiect^{xlix}. Experienta astfel inteleasa activeaza in suflet o facultate prin intermediul careia putem intelege caracteristicile generale si comune ale tuturor lucrurilor pe care le-am perceput. Aceasta facultate este *nous*, intelectul, singurul capabil sa constituie formele inteligibile din cele sensibile. Nici nu exista o alta facultate teoretica *activa* in afara de intelect. Aristotel elimina ipoteza altor facultati in afara de intelect (cum ar fi opinia sau judecata) si pe alte temeieri, anume ca ele nu pot furniza principii (*archai*) pentru demonstratie care sa aiba un grad de certitudine *mai mare decat insasi demonstratia*. Astfel incat, din moment ce nu avem o alta facultate sigura pentru cunoasterea stiintifica, *nous* trebuie sa fie punctul de pornire al cunoasterii (100b 14).

Textul din *Topica*, pare sa fixeze o diferenta intre dialectica si stiinta, din moment ce rationamentele dialectice, spune Aristotel, nu pornesc de la ceea ce este

CONSIDERATII CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

cunoscut drept adevarat ci de la opiniile general acceptate (100b18).

„Sunt adevarate si prime premisele care insufla incredere nu prin ceva strain lor, ci prin ele insele. Caci la principii nu trebuie sa cautam mai departe pentru ce sunt asa, ci fiecare principiu are izvorul certitudinii in el insusi. Sunt probabile (endoxa) premisele care sunt acceptate sau de toti, sau de majoritate, sau de cei intelepti, iar dintre cei intelepti, sau de toti, sau de majoritate, sau de cei mai de seama”.

Endoxa (premisele probabile) afirma numai ceea ce este *posibil*, fara a exista certitudinea asupra adevarului. Rationamentul stiintific, in schimb, trebuie sa plece de la propozitii adevarate (*principii*).

Acestea sunt cele doua paragrafe pe care se intemeiaza interpretarile ce separa stiinta de dialectica si, luate ca atare, ele par convingatoare. Studiind insa continuarea acestui pasaj este posibil sa ajungem la o alta concluzie, deoarece Aristotel descrie mai departe utilitatea dialecticii:

„In sfarsit, el [tratatul de dialectica – n.n.] este de folos si pentru stiintele filosofice. Caci, daca suntem in stare sa ridicam obiectii din doua puncte de vedere, vom cunoaste mai usor ceea ce este adevarat si ceea ce este fals intr-un caz sau altul. In sfarsit, el poate fi de folos si pentru cunoasterea a ceea ce este primordial in principiile [archai] fiecarei stiinte. In adevar, este imposibil, sprijiniti pe principiile care sunt proprii stiintei date, sa rationam asupra lor insele, fiindca principiile prime se afla la inceputul tuturor. Mai degraba trebuie sa ajungem la ele pornind de la opiniile probabile asupra obiectului dat.

*Aceasta este sarcina specifica si proprie a dialecticii. Caci, fiind arta de a cerceta, ea ne indruma spre principiile tuturor stiintelor”.*¹

In acest fragment Aristotel ofera doua motive pentru utilizarea dialecticii in stiinta. Mai intai, dialectica are o utilizare generala, aceea de a ne ajuta sa observam ambele parti ale unei probleme, chiar daca nu stim de la inceput care este adevarata si care este falsa. Este functia metodologica ce consta in „recuperarea” opiniilor opuse, oricat de diverse, asupra unui subiect. In al doilea rand, este vorba despre functia *specifica* a dialecticii: aceea de a arata „calea” catre principiile stiintelor. Este incontestabil rolul dialecticii in stiinta; de fapt, daca aceasta este functia ei de baza, rolul dialecticii in stiinta este *esential*.

Nu poate fi combatut nici faptul ca principiile la care se refera aici Aristotel sunt aceleasi cu principiile silogismelor stiintifice. Este limpede in acest moment faptul ca Aristotel presupune un fapt important: opiniile pe care le discuta dialectica fie: a) *contin* printre ele chiar principiile cautate, trebuind numai identificate, fie b) *pot conduce* la obtinerea acestor principii, prin identificarea unor termeni medii, ai esentei si genului, etc. Ambele variante trebuie luate in considerare.

Se vede acum ca in *Analitica secunda* Aristotel stabileste ca principiile stiintelor trebuie obtinute inductiv, printr-o serie de perceptii senzoriale repetate. In acest caz, drumul duce direct de la senzatie la stiinta. In *Topica*, pe de alta parte, se recomanda o procedura diferita, anume una dialectica, avandu-si punctul de pornire in opiniile existente (*endoxa*). Problema este daca cele doua metode sunt opuse sau nu, altfel spus, daca avem de-a face cu doua metode

CONSIDERATIILE CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

diferite sau cu una singura, mai ales ca in *Analitica Secunda* Aristotel respinge *opinia* ca punct de pornire.

Pe urmele lui Owen^{li}, D. Ross a propus o conciliere a celor doua metode prin mentionarea faptului ca ele apartin dialecticii. El spunea ca: „afirmatia conform careia primele principii ale stiintei sunt tratate pe calea dialecticii nu este nicaieri pusa in legatura cu cealalta afirmatie ca ele sunt tratate prin inductie; dar trebuie sa ne amintim ca inductia este unul din cele doua moduri de argumentare proprii dialecticii”^{lii}.

J. Morsink^{liii} discrediteaza solutia de conciliere a lui Ross, pe motiv ca nu tine cont de respingerea opiniei ca punct de pornire in *Analitica secunda*, acuzand inasa si solutia lui Owen (cea a *complementaritatii* dialecticii si stiintei) de inconsistenta^{liv}, propunand un studiu aplicat pe texte, menit a evidentia structura argumentativa a tratatelor lui Aristotel si a atrage atentia asupra felului in care Aristotel insusi practica aceste metode. Rezultatul investigatiei este ca in *Despre generarea animalelor* Aristotel utilizeaza metoda dialectica pentru stabilirea principiilor biologiei, practicand ceea ce este prescris in *Topica*.

Lucrurile stau la fel si in alte tratate. Textul de la care putem porni este primul paragraf din *Despre partile animalelor*, redat deja in primul capitol al lucrarii de fata. Aristotel compara acolo omul cultivat, „simplul scolar”, cu cercetatorul in stiintele naturale, deci specializat, spunand ca intre cei doi trebuie sa existe o similitudine: in investigarea naturala (la fel ca si in cultura generala) trebuie sa existe anumite canoane pentru aprecierea formei demonstratiei, atunci cand nu stim dinainte care este adevarul^{lv}. Acest text este fundamental din perspectiva

legaturii pe care o traseaza intre activitatea didactica, cunoasterea naturala si dialectica. Investigarea naturala trebuie sa vizeze alcatuirea unei demonstratii si in virtutea acestui scop plaseaza dialectica in stricta dependenta de ea. Pe de alta parte este incontestabil rolul experientei empirice in toate aceste cercetari din moment ce Aristotel precizeaza utilitatea formarii unor notiuni prealabile asupra obiectului stiintei: trebuie sa existe anumite reguli sau canoane cu ajutorul carora sa poata fi determinate natura omului, a leului, a bouului si a tuturor celorlalte, motiv pentru care este necesar studiul trasaturilor generale si a celor comune. Caci se gasesc numeroase insusiri comune animalelor din specii si genuri diferite, cum ar fi somnul, respiratia, cresterea si descresterea, moartea. Este clar, continua Aristotel, ca ocupandu-ne de mai multe specii una dupa alta, am fi nevoiti sa repetam la nesfarsit aceleasi observatii. Iata fragmentul intreg;

„Ma refer, de exemplu, la problema de a sti daca trebuie sa se ocupe separat de fiecare fiinta si sa o defineasca izolat, sa studieze adica natura omului, a leului, a bouului sau oricarui alt animal, luata separat, sau dimpotriva sa procedeze la un studiu general al trasaturilor comune a tuturor acestor animale. Multe lucruri sunt identice in cadrul aceluiasi gen, chiar daca difera prin altele, de exemplu somnul, respiratia, imperecherea, deseperecherea, moartea si toate celelalte proprietati si stari ale aceluiasi gen: a vorbi in acest fel ar fi obscur si imprecis. Este clar ca daca tratam despre mai multe specii una dupa alta, am fi obligati sa repetam despre ele aceleasi observatii. Caci fiecare functiune din cele mentionate se regaseste la cal, la caine, la om, asa incat daca tratam caracteristicile lor esentiale luand fiecare animal in parte

**CONSIDERATIILE CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL**

vom fi constransi la repetitii frecvente, de fiecare data cand aceste caracteristici se regasesc la animale din specii distincte, fara a contine nici o diferenta specifica in sine.

Se poate intampla, pe de alta parte, ca alte functii, desemnate prin acelasi nume, sa fie diferite la fiecare specie, cum ar fi deplasarea. Aceasta nu se prezinta sub o singura forma. Exista o diferenta intre zbor, inot, mers si tarare.

Nu trebuie lasat in incertitudine felul in care trebuie efectuata examinarea, altfel spus, trebuie sa alegem daca sa studiem functiile comune pe genuri si apoi in ultimul rand cele proprii fiecarei specii sau, dimpotriva, sa examinam imediat fiecare specie in particular. (...)

O intrebare pe care nu trebuie sa o neglijam este daca trebuie sa expunem, in urmarirea acestei cercetari, ca si inaintasii nostri, geneza fiintelor sau organizarea. Caci diferenta nu e neglijabila intre aceste doua metode. Se pare ca trebuie sa incepem cum am zis mai inainte, prin mentionarea faptelor relative la fiecare gen, pentru ca imediat sa expunem cauzele si sa vorbim despre nasterea lor. (...) Caci nasterea este in vederea existentei si nu existenta in vederea nasterii.”^{lvi}.

Acest fragment pune in discutie un aspect esential al stiintelor naturale, anume o dilema legata de metodologia cercetarii. Animalele pot fi cercetate sistematic in doua moduri: pe de o parte, in functie de genul si specia lor, pe de alta parte, dupa trasaturile lor comune. Aceste trasaturi comune se regasesc in mai multe genuri si specii fara a fi vorba intotdeauna despre diferente specifice. De aceea inceputul potrivit pentru stiinte este cel in functie de genuri si specii, deci unul dialectic. Operand aceasta optiune,

Aristotel se lanseaza intr-o discutie despre doctrinele celor dinaintea lui, respectand metoda dialectica dar respingand dihotomia pe motivul ca isi asuma eroarea evidenta a incalcarii sau divizarii arbitrare a genurilor. Altfel spus, dialectica este pe de o parte singura metoda capabila sa conduca spre identificarea principiilor, cu un singur amendament: *sa nu se foloseasca de dihotomie*, deoarece in cadrul genurilor diferenta dintre parti nu este exclusiv in acord cu analogia (presupusa de metoda dihotomica) ci mai degraba depinde de cantitate („marime si micime, moliciune sau duritate, finete sau rugozitate: intr-un cuvant, diferenta sta in mai mult si in mai putin”^{lvii})

Este necesar, de aceea, va conchide Aristotel, sa analizam in cazul fiecarui gen caracterele accidentale ce apartin tuturor animalelor si apoi sa incercam sa discernem cauzele. Numai ca – si acum se intelege marea sa dilema – unele parti sunt comune in sensul strict al termenului (cum ar fi picioarele si alte parti de acest fel) iar altele prin analogie, „prin analogie” insemnand faptul ca unele animale au un anumit organ iar altele nu, avand inasa un inlocuitor al acestuia care sa indeplineasca aceeasi functie^{lviii}. Vor trebui deci cercetate cazurile particulare in scopul identificarii acestor parti, fara a ignora faptul ca partile trebuie subsumate functiilor pe care le indeplinesc. In acest sens, este imposibila abordarea separata a fiecarui caz particular, aceasta conducand inevitabil la repetarea redundanta a acelasii observatii de mai multe ori. Pe de alta parte observatia empirica este indispensabila, nu inasa in mod redundant. Ceva lipseste din acest tablou iar dilema lui Aristotel este acuta: care este ordinea fireasca?

Raspunsul sta in felul in care intelegem diferenta dintre ordinea cercetarii si ordinea expunerii: *anterior si*

CONSIDERATIИ CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

mai bine cunoscut fata de noi, respectiv anterior si mai bine cunoscut in ordinea naturii. Anuntandu-si metoda de urmat in tratatul despre partile animalelor, Aristotel spune ca trebuie sa trateze despre functiile comune tuturor fiintelor, precum si cele caracteristice genurilor si speciilor. Pe de alta parte, construind expunerea in aceasta maniera, incepe prin a face apel (ca si in numeroasele cazuri pe care le-am evidentiat in primul capitol) la *Istoria animalelor*, adica la descrierea experientei empirice. Totusi, cu precizarea ca trebuie – de data aceasta – sa examineze din ce cauze (mai exact: *cu ce scop*) au anumite parti caracteristicile pe care le au. Cu alte cuvinte, descrierea experientei empirice din *Istoria animalelor* este prelucrata aici din punct de vedere dialectic, tinandu-se cont de faptul ca partile reprezinta compozitii de trei feluri: ale elementelor fundamentale (pamant, aer, apa, foc), ale partilor homeomere si ale partilor anomeomere. Acelasi principiu fusese expus de altfel si la inceputul tratatului despre istoria animalelor^{lix}, unde partile descrise sunt clasificate in functie de caracterul lor simplu sau compus. Este incontestabil un principiu empiric provenit dintr-o observatie prealabila oricarei cercetari. Cu observatii de aceeaasi natura incep de exemplu si *Categoriile*, care stabilesc ca rostirile pot fi simple, de exemplu om, bou, alearga, invinge, sau compuse, de exemplu omul alearga, omul invinge^{lx}. Fixarea unor asemenea puncte de pornire nu reprezinta la Aristotel nici opinii, nici principii generale ale stiintei, ci mai degraba *conventii* privind sensul experientei comune: nu ne indoim ca rostirile sunt simple si compuse dupa cum nu ne putem indoi ca vedem sau auzim si tot asa nu incapa indoiala ca partile animalelor sunt simple si compuse, cele compuse fiind unele homeomere iar altele anomeomere.

Conform celor „anterioare si mai bine cunoscute fata de noi”, experienta precede orice cercetare iar relevanta sa sta tocmai in faptul existentei ei; cea mai puternica conventie este faptul ca avem o experienta senzoriala si conform ei lucrurile sunt simple sau compuse. Ceea ce poate fi descris in urma experientei va respecta aceasta ordine a simplului si complexului pe temeiul evidentei.

Pe de alta parte, experienta este apelata ori de cate ori, in cercetarea naturala, se cauta principii in mod dialectic, existand o permanenta confruntare intre cele doua proceduri. Ordinea naturii si ordinea cunoasterii *sunt* complementare in sensul ca reprezinta doua fatete ale aceleiasi metode: dupa ce s-a stabilit care sunt partile urmeaza cercetarea dialectica, prin intermediul careia se cerceteaza cauzele. Fragmentul ce ar putea fi considerat o cheie pentru intreaga cercetare naturala la Aristotel este urmatorul:

„Spunem ca domeniul devenirii se opune celui al esentei: caci ceea ce este posterior in ordinea devenirii este anterior prin natura, iar ceea ce este prim prin natura este ulterior in ordinea generarii. (...) Si nu inductia singura ne arata ca lucrurile stau astfel ci si rationamentul. (...) De asemenea, deci, cronologic vorbind, materia si generarea sunt in mod necesar anterioare, dar din punct de vedere rational esenta si forma sunt anterioare oricarei fiinte”^{.lxi}.

Nu exista deci o separatie intre experienta si dialectica: ele reprezinta doua nivele specifice ale unei singure metode. Existenta a doua metode diferite ar insemna posibilitatea verificarii lor reciproce, or, la Aristotel, ele *isi lipsesc una alteia* mai degraba decat s-ar suplini reciproc. In plus, ele nu conduc la aceleasi rezultate. Dimpotriva, experienta si inductia reprezinta o jumatate de

**CONSIDERATII CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL**

cale iar dialectica cealalta jumătate. Exista un punct in care relevanta experientei se opreste (putand uneori chiar sa dispara, din motivele psihologice analizate in capitolul anterior), moment in care dialectica intervine pentru a duce lucrurile mai departe.

Acesta este, credem, principalul motiv pentru care Aristotel nu utilizeaza niciodata in mod selectiv una din cele doua „cai” ci apeleaza la ele conform unei succesiuni sistematice. Descrierea experientei are, in opera aristotelica, un loc absolut distinct: tratatele biologice cum ar fi *Istoria animalelor*, *Despre partile animalelor*, *Despre deplasarea animalelor*, *Despre nasterea animalelor* reprezinta tot atatea etape ale unei cercetari ascendente conducand, in final, la cunoasterea teoretica a sufletului uman. In mod similar, descrierile de constitutii si de virtuti duc, trecand prin *Etici*, la *Politica*, un tratat ce are drept scop explicit identificarea finalitatii educatiei^{lxii}, altfel spus, a conditiei de posibilitate pentru realizarea binelui specific uman. Aceasta intreprindere a celor doua „cai” (inductiva si dialectica) a fost sesizata si de James Morsink, in lucrarea citata, investigatia sa atragand atentia asupra faptului ca in *Despre generarea animalelor* Aristotel utilizeaza dialectica pentru stabilirea principiilor biologiei, dupa ce, in *Istoria animalelor*, procedase mai degraba inductiv.

Luand in seama chiar observatiile lui Aristotel din fragmentul citat mai sus, putem sesiza ca Aristotel utilizeaza inductia pentru evitarea acelei situatii de redundanta despre care spune ca ar interveni in mod neplacut daca ar cerceta animalele pe genuri si specii. Daca dialectica porneste de la premise probabile sau opinii, atunci conditia ei de posibilitate este tocmai inductia, cea

„jumătate” de drum în urma careia se obțin întotdeauna premisele cu cel mai înalt grad de probabilitate.

1.3.3. Historia și inducția

Dintr-un alt punct de vedere, cel psihologic, analizat în capitolul anterior, rolul inducției este unul de „corectare” a memoriei, întreprindere necesară întrucât tocmai memoria este cauza caracterului *probabil* al opiniilor.

Acestea două sunt chiar temeiurile importante ale apelului lui Aristotel la experiență: a) constituirea setului de opinii probabile necesare dialecticii (experiența ca bază de inducție) și b) păstrarea senzațiilor ca fenomen *activ* (prin metode mnemotehnice, descrieri și reprezentări grafice), în vederea evitării apelului la imagini și amintiri (fenomene *pasive*, așa cum rămân ele „înraurite” în memorie).

Considerăm ca primul motiv, cel legat de inducție, îl poate include pe al doilea dintr-un punct de vedere strict metodologic, în sensul în care constituirea bazei inducției este condiționată de asigurarea unui set relevant de fapte empirice. Dintr-un alt punct de vedere, însă, cel *psihologic*, cea de a doua justificare a apelului la experiență (și la experiment, într-un anumit sens), rămâne o tehnică independentă la Aristotel, cea a *historiei*, legată strict de problema evitării constituirii falselor reprezentări. Pledăm, astfel, pentru înțelegerea acestei practici aristotelice numite *historia* ca metoda mnemotehnică având un rol epistemologic distinct, prin intermediul careia se constituie o *experiență științifică* diferită de experiența comună. Cum am arătat, experiența comună este nesigură datorită dependenței sale de memorie și reamintire (putând numi astfel „sufletul pasiv” sau potential, „entitate”

CONSIDERATII CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

psihosomatica epistemologic problematica). Experienta stiintifica ar trebui sa fie o experienta controlata cu ajutorul unor tehnici care evita intemeierea activitatii intelectuale (care include si formarea opiniilor) pe o non-activitate, adica pe amintiri, care sunt prin natura lor *afectiuni*.

Clasica distinctie inductie-dialectica trebuie sa tina cont de un nou termen, cel de *historia*, delimitand o etapa separata a cercetarii, cea de constituire a experientei stiintifice, distincta de experienta comuna. Inductia nu este posibila fara acest control aplicat asupra „experientei naturale” intrucat ar duce la generalizari bazate pe erorile reprezentarii, analizate de noi in capitolul anterior.

Am mai subliniat si faptul ca, in argumentarea publica (nestiintifica), tehnicile retorice asigura un nivel satisfactor de reglare a ceea ce poate fi numit „experienta”: in fond, mijloacele de persuasiune *conving* interlocutorii tocmai prin apelul la experienta comuna, asupra careia intervin pentru a o re-semnifica. Acesta este sensul cel mai relevant al primului pasaj din *Retorica*, acolo unde Aristotel precizeaza ca retorica este *analogul* sau *complementarul* dialecticii (anti/strofoj): „*ambele se ocupa de chestiuni care intra in competenta comuna a tuturor oamenilor si care nu cer o stiinta speciala*”^{lxiii}. In aceste chestiuni, oamenii se bazeaza in general fie pe un *habitus* (e/lxij), fie pe hazard. Tocmai din acest motiv este nu numai necesara dar si *posibila* construirea unei *tehnici*.

Tinand cont din nou de bizarele pagini din *Despre suflet* sau *Despre memorie si reamintire*, in care Aristotel explica erorile reprezentarii prin umori si alte determinatii somatice, nu putem sa nu constatam proximitatea aceleiasi situatii analizand tipurile de dovezi tehnice de discurs enumerate in *Retorica*: cele bazate pe caracterul oratorului,

pe dispozitiile intalnite la auditoriu si pe discursul insusi^{lxiv}. Retorica este o tehnica ce vizeaza, altfel spus, tocmai cauzele erorilor reprezentarii iar persuasiunea ca scop al retoricii este posibila in masura in care reprezentarea existenta in sufletul auditorului poate fi modificata, ea fiind, ca sursa a *opinieii*, obiectul prim al retoricii^{lxv}. In alti termeni, *forma sensibila* persistenta ca *imagine* in sufletul auditorului este modificata prin trei factori: increderea fata de vorbitor, *afectarea* formei sensibile (a pasiunii existente in auditor) si forta limbajului. Dintre acestia trei, primul si ultimul reprezinta *mijloace* pentru realizarea celui de al doilea factor, inteles ca *scop*; pasiunile, se spune tot in *Retorica* (1378a 19-21), sunt *cauzele* diferentelor existente intre opiniile oamenilor. Se mai alatura, incepand cu 1388b 31, *habitus*-ul, varsta, sansa.

Tehnica retoricii consta in esenta in modificarea experientei auditorului, ca experienta interna sau rememorata. Pentru cunoasterea stiintifica, aceasta modificare are loc in mod explicit: filosoful trebuie sa-si asume sistematic si constient ceea ce destinatarul persuasiunii retorice isi asuma doar fortat. Ceea ce nu stie niciodata destinatarul unui discurs retoric (stiind, ar face retorica impracticabila) este acest caracter problematic al reprezentarilor sale, natura lor potentiala. Ceea ce stie, inasa, cercetatorul, este ca „silogismul prin inductie fiind mai luminos”^{lxvi} („mai usor de cunoscut prin senzatie”^{lxvii}), el trebuie intemeiat pe o intelegere a senzatiei insasi: el nu trebuie sa procedeze ca „cei multi”, apeland la senzatie din memorie (o forma sensibila inraurita in propriul sau suflet pasiv, deci afectata somatic), ci sa-si constituie o *senzatie activa*, altfel spus, o experienta stiintifica, relevanta epistemic.

1.4. Rolul mnemotehnic al *historiei*

1.4.1. In cautarea unui „ajutor” pentru memorie

Problema ridicata in legatura cu etapa de observatie a investigatiei cognitive sistematice este cea a limitelor provenite din caracterul – sa-i spunem – dual^{lxviii}, psiho-somatic al agentului cunoscator. Formele sensibile ale lucrurilor nu pot fi percepute decat ca *actualizari* ale determinatiilor corespunzatoare, iar faptul ca *sunt percepute* (ca determinatii sensibile) ne asigura ca este vorba de *actualizari* si nu de altceva. Ceea ce noi percepem reprezinta *forme* in sensul de determinatii in act. Pentru acest motiv Aristotel este, am atras atentia asupra acestui lucru, increzator in caracterul *neinselator* al sensibilitatii. Nu putem avea senzatii eronate intrucat senzatia ca atare este rezultatul unei conlucrari intre *actul* organelor senzoriale si *actul* obiectului percept^{lxix}.

Eroarea intervine in momentul in care senzatia este preluata de catre suflet ca *reprezentare*, fixata ca *habitus* imaginativ. Aceasta „preluare” in suflet a imaginii sau reprezentarii inseamna o „inraurire” (o „pasiune” a sufletului), iar masura in care sufletul este potential da tocmai gradul de imperfectiune al imaginii fixate. Explicatia este simpla, anume faptul ca pasivitatea sufletului nu exprima altceva decat gradul sau de materialitate.

Problema epistemologica ce decurge de aici si pe care trebuie sa o rezolve Stagiritul in acest context este aceea a exercitarii unui control, de un fel sau altul, asupra facultatii de reprezentare intrucat ea (si nu senzatia) nu este sigura. Altfel spus, senzatiile noastre sunt corecte *ca senzatii* dar

aceasta corectitudine „se pierde” în momentul fixării lor în suflet sub forma de reprezentări.

Dacă siguranța asupra corectitudinii senzațiilor provine din caracterul *actual* și nu potențial al lor (ele sunt întotdeauna acțiuni efective și nu pasiuni ori înrauriri), ar putea însemna că reprezentarea suferă de imprecizie tocmai datorită faptului că ea este, propriu vorbind, o *pasiune* și de aceea întemeierea notiunilor pe reprezentare trebuie să poată avea loc numai dacă reprezentarea ar putea, oarecum, să fie pastrată ca *act* și nu ca pasiune. Memoria este afectată de faptul că se constituie printr-o succesiune de reprezentări (care sunt *pasive*). Un „ajutor” pentru memorie ar putea fi tocmai ceea ce căutam. Aristotel ar fi putut exclama, în acest moment: „Dă-mi un sprijin pentru memorie și voi putea întemeia notiunile”.

Reprezentarea are un loc intermediar între senzație și gândire în așa fel încât senzația și gândirea sunt *active*, în vreme ce reprezentarea este o pasiune. Un pasajul semnificativ ne arată că Aristotel consideră reprezentarea ca fiind de altă natură decât acestea și mai ales faptul că problema gnoseologică legată de reprezentare este caracterul ei lipsit de permanentă:

„Totuși reprezentarea e altceva decât simțirea și gândirea, dar ea însăși nu ia naștere fără senzație, iar fără reprezentare nu există supozitie. (...) Ea este o potentă din acestea sau o dispoziție permanentă prin care noi discernem și adevărim, dar și putem greși. (...) Apoi senzația e totdeauna prezentă, pe când reprezentarea nu. (...) Apoi, senzațiile sunt totdeauna reale, pe când cele mai multe reprezentări se nasc false.”^{lxx}

Problema pe care o ridică, implicit, este cea a permanenței reprezentării. Este imposibil să permanentizăm

**CONSIDERATII CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL**

reprezentarea intrucat ea este o pasiune si este imposibila mentinerea permanenta a senzatiei (care ar „corija” reprezentarea atunci cand ea se inseala) intrucat aceasta ar insemna imobilitate.

Este insa cu putinta un alt lucru, pe care Aristotel il practica in mod consecvent si pe care il mentioneaza in mai multe locuri. Pasajul despre reprezentare din *Despre suflet* contine o referire numai aluziva la o practica pe care se intemeiaza insa toate cercetarile naturale ale lui Aristotel si care avea sa dea, in cele din urma, chiar orientarea fundamentala a Scolii Peripatetice:

„Caci aceasta afectie (reprezentarea) sta in puterea noastra, cand voim (ea consta, in adevar, in a-si construi o imagine in fata ochilor, ca unii ce fauresc [ordine in minte] si pun chipuri [produc reprezentari] pentru locurile memoriale [in cadrul artelor mnemonice]).”^{lxxi}

Actualizarea senzatiei, singurul mijloc de revizuire a felului in care se fixeaza reprezentarile in memorie, are loc prin „crearea a ceva inaintea ochilor”, un instrument mnemotehnic vizual. Exista toate semnele ca Aristotel alcatuia sau utiliza planse anatomice^{lxxii}, diagrame logice, tabele ale speciilor animale si vegetale, planse cu virtuti si vicii.

1.4.2. Plansele anatomice, diagramele si „Istoria animalelor”

Este cel putin surprinzator numarul mare de trimiteri la presupusele „Planse anatomice” pe care Aristotel le face in tratatele sale naturale. Discutia asupra ocurentelor termenului *historia* ofera un numar semnificativ de contexte in care trimiterile la plansele anatomice si la *Istoria animalelor* sunt facute in paralel, ambele (atat reprezentarile vizuale cat si descrierile empirice) avand un rol similar, cel

de suport pentru memorie. In tratatul *Despre respiratie* am intalnit trimiterea de doua ori, in *Despre partile animalelor* de noua ori, o data in *Despre deplasarea animalelor*, de unsprezece ori in *Despre generarea animalelor*.

Printre referintele din *Despre partile animalelor* se gaseste o mentionare explicita a faptului ca *diviziunile* de tip platonician contin erori, plasand pasarile cand intr-un gen cand in altul: „nu trebuie sa disociem genurile, plasand pasarile, de pilda, cand intr-o diviziune, cand intr-alta, cum se intampla in tabelele de diviziuni (gegramme/nai diaire/seij). Acolo pasarile se pot gasi plasate uneori printre animalele acvaticе, alteori intr-un gen diferit; astfel ca, pe un asemenea temei, cineva ar putea numi acelasi animal intr-un caz *pasare*, in alt caz *peste*.”^{lxxiii} Aluzia este clara, Aristotel critica aici diviziunile folosite de Platon in *Sofistul*, 220b. Nu este, de fapt, o simpla aluzie, deoarece in *Despre generare si corupere*, la 330b 16, se face mentiunea completa: „Platon in diviziunile sale”. Spre deosebire de aceste diviziuni platoniciene, Aristotel se foloseste de diagrame proprii, cele la care cititorul este trimis in mod constant (alaturi de *Istoria animalelor*) si pe care le numeste *anatomon* (a) $\text{anatomw}=\text{n}$).

E foarte posibil ca aceste planse sa fi insotit de fapt tratatul *Istoria animalelor* (care e prezent intotdeauna alaturi de trimiterea la planse), un argument plauzibil pentru aceasta fiind prezenta, in *Istoria animalelor*, 510a 30, a descrierii unei figuri anatomice care insa s-a pierdut. Nu se stie daca aceasta figura (descrisa aici cu o claritate ce a permis chiar reconstituirea ei conjecturala, de catre editorul textului la 1910, Oxford)^{lxxiv} era singulara sau nu. In acord cu descrierea lui Aristotel, ea pare sa fi fost o plansa in adevaratul sens al cuvintului:

**CONSIDERATI CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL**

*„Vom urmări ceea ce urmează să expunem pe figura următoare: **A** reprezintă punctul de plecare al vaselor ce vin de la aorta, **KK** fata testiculelor și vasele coborătoare, **WW** vasele care pornesc de la cele anterioare și sunt aplicate pe testicule, **BB** vasele pliate în care se găsește lichidul alb, **D** penisul, **E** vezica, **YY** testiculele (...)”^{lxxv}.*

O altă reprezentare grafică este descrisă în tratatul despre deplasarea animalelor (*Peri poreias zoion*), capitolul 13. Vorbind despre felurile de flexiune ale membrilor, Aristotel le clasifică în patru categorii notate de la A la D și se referă explicit la o „figură”.

„Diferențele moduri de flexiune ale articulațiilor sunt în număr de patru. Prin urmare, este necesar ca flexiunea să fie concavă pentru membrele dinaintea la fel ca și pentru cele dinapoi, ca în figura A, sau, din contra, să fie convexă, ca în B, sau, altfel, ele să fie interverse, adică membrele nu se flexează în mod identic, cele dinaintea având o flexiune convexă iar cele dinapoi o flexiune concavă, ca în G, sau, în fine, ceea ce reprezintă contrariul, convexitățile pot fi întoarse una către alta iar concavitățile spre exterior, ca în D. Figurile A și B nu corespund flexiunilor nici unui biped sau patruped, G este cazul patrupedelor iar D corespunde pe de o parte unui singur patruped, elefantul, iar pe de alta parte mainilor și picioarelor omului”^{lxxvi}

Mai există apoi renumitele planse cu virtuți și vicii, menționate în *Etica nicomahică* la 1107a 33: „Le vom desprinde [cazurile particulare – n.n.] din *diagrama* (lhptšon oan taàta TMk tÁj diagrafÁj)”, dar redată explicit (cel puțin o versiune a lor) în *Etica Eudemică*, 1220b 36 - 1221a 15, unde se propune considerarea virtuților, viciilor și exceselor conform unui tabel:

e,›ƒq̄w d¼ paradē..gmatoj cĒrin, ka` qewre...sqw

›kaston ™k tÁj ØpografÁj,

ŃrgjiŌthj ċnalghs...a

praŌthj.

qrasŪthj deil...a

ċndre...a.

enaiscunt...a katĒplhxij a,dĕj.

[...]

tĭ mĭn pĒqh taāta ka` toiaāta sumba...nei taj

yucaj, pĒnta dĭ lšgetai tĭ mĭn tū ØperĒllein tĭ

dĭ tū ™lle...pein.

„Sa le consideram pe fiecare dintre ele
print-un tabel:

Irascibilitate, apatie, blandete,
Temeritate, frica, curaj,
Nerusinare, sfidare, modestie,
(...)

Acestea si altele similare sunt pasiunile
sufletului, toate fiind numite dupa caracterul
lor de exces ori privatie”^{1xvii}.

Tot in scopul mentinerii in act a reprezentarilor
Aristotel mai utiliza diagrame logice, in speta un tabel al
opozitiilor prezent in *Despre interpretare*, 22a 24-31.

dunatŌn eĭnai
oŪ dunatŌn eĭnai
™ndecŌmenon eĭnai
™ndecŌmen eĭnai
oŪk ċdŪnaton eĭnai
ċdŪnaton eĭnai
oŪk ċnagkaron eĭnai
ċnagkaron eĭnai

dunatŌn m¼ eĭnai
dunatŌn m¼ eĭnai
™ndecŌmenon m¼ eĭnai
™ndecŌmenon m¼ eĭnai
oŪk ċdŪnaton m¼ eĭnai
ċdŪnaton m¼ eĭnai
oŪk ċnagkaron m¼ eĭnai
ċnagkaron eĭnai

oŪk

oŪ

oŪk

m¼

eĭnai

„Posibil sa fie
sa fie

Contingent sa fie
contingent sa fie

Nu e imposibil sa fie
sa fie

Nu e necesar sa fie
sa fie

Posibil sa nu fie
nu fie

Contingent sa nu fie
nu fie

Nu e imposibil sa nu fie
nu fie

Nu e necesar sa nu fie
fie”^{1xviii}

Nu e posibil

Nu e

Imposibil

Necesar

Nu e posibil sa

Nu e contingent sa

Imposibil sa

Necesar sa nu

Toate aceste diagrame fac parte, in economia
expunerilor aristotelice, dintr-o strategie destinata fixarii
caracterului actual al reprezentarii, stiut fiind, cum am
aratat, conform psihologiei sale, ca acest nivel al cunoasterii
este unul problematic. Daca reprezentarea poate fi „ajutata”
sa nu aiba loc numai in mod pasiv si daca apelul la memorie
poate fi substituit prin reactualizarea senzatiei, formarea
opiniilor, notiunilor si judecatilor evita intemeierea pe

**CONSIDERATIИ CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL**

imaginile mentale care, cum am vazut, reprezinta nivelul cel mai labil al sufletului.

In acelasi scop, opinia lui Henry Jackson (*loc. cit*) este ca exemplificarile pe care Aristotel le ofera in textele sale se refera la obiecte concrete, aflate in sala sa de curs. Exemplul inedit in acest sens este interpretarea pe care H. Jackson o da pasajului din *Analitica prima*, 43a 36, in coroborare cu alte locuri: „Noi spunem uneori ca acest lucru alb este Socrate sau ca cel ce se apropie [de el] este Callias”. Ar fi vorba aici despre un tablou in care Callias se apropie de Socrate, o scena neverosimila din perspectiva relatiilor posibile dintre aceste doua personaje, stiut fiind faptul ca sofistul Callias provenea dintr-o familie nobila de patroni ai sofistilor si nu era un socratic. Astfel, Callias nu putea avea un tablou in Lyceum. Se poate insa sa fie vorba despre un singur tablou, al carui personaj principal sa fie Socrate, Callias servind drept personaj secundar sau antitetic. Un asemenea tablou nu poate reprezenta, conchide Jackson, decat o singura scena avandu-l pe Callias drept personaj sugestiv: cea din dialogul platonician Protagoras, in care Callias, in calitate de gazda, intervine pentru a-l opri pe Socrate sa paraseasca discutia^{lxxix}.

Desigur, acest gen de ilustrari vizuale erau folosite de Aristotel in cadrul expunerilor orale. Pentru cercetarea teoretica suportul vizual trebuia sa fie mult mai sistematic si mai ales relevant pentru subiectul cercetat: pentru animale, planse anatomice, pentru teoria despre stat, descrieri de constitutii, etc.

1.4.3. Descrierile lucrurilor naturale (historiai)

Fragmentele ce contin termenul *fstor...* a fac parte din acele contexte in care Aristotel elaboreaza prelungitele lui descrieri detaliate asupra animalelor, conform programului enuntat in *Despre partile animalelor*, 639a 15-29, unde se opteaza pentru descrierea insusirilor generale, comune animalelor din mai multe specii. O optiune interesanta intrucat, din punct de vedere dialectic si logic, colectarea insusirilor *trans-specifice* nu poate duce decat la confuzii cum ar fi amestecarea diferentelor specifice. La ce bun, se pune intrebarea, sa descriem tocmai insusirile care nu disting particularii in functie de specie ci dimpotriva, le arata in indistinctia provenita din trasaturile universale? Fragmentul mentionat precizeaza ca descrierea insusirilor comune poate fi facuta atat dupa specii, ceea ce ar insemna repetarea de fiecare data a unor descrieri, deoarece insusirile respective pot aparea in fiecare specie, fie intr-un mod indistinct, fara a se tine cont de specii, ceea ce ar conduce la o descriere fara redundante dar si incorecta din punct de vedere logic.

Intelegem astfel ca descrierile de animale nici nu isi propun sa obtina o sistematizare logica a acestora ci dimpotriva, scopul lor este tocmai realizarea unui tablou *logic irrelevant*. Insusirile astfel descrise fac parte, in primul rand, din registrul *experientei* si nu din cel noetic. Descrierea apartine unui nivel care nu poate controla diferentele specifice si prin urmare isi propune sa le ignore, urmarind insusirile in universalitatea lor: deplasarea, respiratia, inmultirea, etc. Abia in al doilea rand, pe calea descrierii, se configureaza diferentele evidente si aceasta se

**CONSIDERATII CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL**

petrece pur empiric: unele animale respira prin plamani, altele printr-o functie care suplineste plamanii etc.

Rezultatul acestor descrieri este intotdeauna un tablou, o *reprezentare* ce are calitatea de a fi *exterioara* sufletului cunoscator, suplinind intr-o masura cat mai mare memoria. Principiul de cercetare enuntat in *Analitica prima*, 46a 3–27, spune ca „este sarcina experientei sa ne procure principiile care apartin fiecarui subiect in parte”, dar, cum am vazut ulterior, experienta inteleasa ca *prezenta nemijlocita* a obiectului cunoscut si nu experienta ca memorie si reprezentare. Dar ce numeste Aristotel „istoria”? Analiza catorva ocurente ne va permite o descriere sistematica.

1.5. Sensurile filosofice ale utilizarii termenului

Putem evidentia in acest moment cateva sensuri fundamentale ale termenului *historia*, organizate intr-un sistem care le organizeaza in functie de cateva diviziuni operationale ale filosofiei lui Aristotel. vom considera aceste diviziuni astfel: a) diviziunea ontologica, in acord cu care functioneaza insasi diviziunea stiintelor la Aristotel; b) diviziunea gnoseologica, cea privind nivelurile cunoasterii; c) diviziunea epistemologica, privind sensul metodologic al *historiei*.

1.5.1. Relevanta ontologica a termenului historia

In sens ontologic universul lui Aristotel respecta o ierarhie generata de criteriul *intemeierii*, adica diviziunea *fiinta ca fiinta – fiinta multipla* sau, altfel spus, impartirea

intre lucrurile care isi au temeiul existentei in ele inese, respectiv cele care isi au temeiul existentei extrinsec; acest criteriu este fundamentul tuturor celorlalte diviziuni cum ar fi materie-forma, sublunar-supralunar, devenire-entelehie etc. Consideram acest criteriu drept prim pornind de la felul in care Aristotel organizeaza cartea VII (Z) a Metafizicii: in primul capitol distinge intre sensurile fiintei (cel de „substanta a lucrului” si cel desemnat prin categorii), continua apoi cu substanta, al carei prim sens aici este cel de esenta (to\ ti/ h)=n ei)=nai sau *quidditas*), apoi cel de universal, urmand sensul de *gen* si in ultimul rand cel de substrat. Aici nu intra sensurile categoriilor deoarece, conform primei diviziuni, *fiinta* se imparte in substanta si categorii. Este vizibil, din aceasta diviziune, faptul ca primul sens al substantei, cel de esenta, are rol de fundament ontologic.

Am aratat apoi in capitolul trei faptul ca tratatul despre categorii selecteaza, dintre multiplele „realitati”, pe cele care „nu sunt in altceva”, adica subzistentii, ceea ce inseamna organizarea obiectului de studiu in functie de caracterul intrinsec al temeiului fiintei (cauza interna a existentei unui lucru).

Din acest punct de vedere, ierarhia ontologica aristotelica este menita a cuprinde mai intai subzistentii si nesubzistentii. La randul lor, subzistentii (substantele) pot fi separate de materie sau neseperate, aceasta diviziune fiind partial superpozabila peste distinctia sublunar-supralunar. Partial, deoarece sferile supralunare au caracter eteric, ceea ce nu inseamna nici separat (caz in care ar fi identice cu Primul Motor) nici neseplat (caci ar avea materie). Ele sunt separate dar multiple, aceasta insemnand ca singura lor potentia rezida in unitate^{lxxx}.

CONSIDERATII CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

Din perspectiva acestei distinctii, sensul ontologic al termenului *historia* vizeaza *sensibilul* si substantele aflate in devenire. Sunt relevante aici ocurente in care Aristotel utilizeaza termenul in contexte ce vizeaza cercetarea corpurilor sau cercetarea despre natura (a domeniului devenirii): *De caelo*, 298a 27-34, b1-3, *De mundo*, 393b 11-14, 394 a 5-6, sau cercetarea universului vizibil (*De mundo*, 391b 2-8), dupa cum, daca sufletul poate fi considerat ca obiect empiric delimitabil, chiar cercetarea acestuia cercetare a sufletului (*De anima*, 402a 1-15).

Obiectul studiului *historic* este substanta prima in calitatea ei de lucru material *manifestat*, reprezentand o delimitare a substantelor *corporale* ca viitor obiect al cercetarii naturale sau fizice (*De caelo*, 298a 27-34, b1-3, *De anima*, 402a 1-15), atat in parte cat si ca totalitate (ca univers, *De mundo*, 391b 2-8).

Nu se poate sustine ca termenul este operational ca *criteriu de delimitare*, el reprezentand mai degraba un nume pentru domeniul *devenirii* considerat din punct de vedere al identificarii sale ca obiect de studiu, un semn care anunta necesitatea apelului la o metoda specifica nivelului senzorial. Importanta delimitarii va fi mai vizibila in contextele epistemologice, desi ontologic ea nu poate fi neglijata.

Demersul cognitiv de orice tip este menit a rezolva intrebari de tipul „de ce?”, fara a fi independent, impreuna cu ontologia, de delimitarea faptelor ca atare. Intotdeauna dio/ti este precedat de constatarea unui *ca*, a faptului dat (o/(ti). Este surprinzator, prin relevanta sa, felul in care are loc aceasta delimitare de exemplu in *Categorii*: Aristotel ne anunta ca vrea sa vorbeasca despre *rostiri* si *realitati*^{lxxxix}. Ele sunt fapte. Intre ele poate exista sau nu o relatie iar

relatia lor poate fi esentiala (sinonimica) sau accidentala (omonimica sau paronimica).

1.5.2. Delimitarile gnoseologice datorate lui historia

Daca din punct de vedere ontologic *historia* nu pare decat un termen supraimpus (totusi echivalent) substantei sensibile in devenire, din punct de vedere gnoseologic el se dovedeste indispensabil. Nu este redundant si nu intervine fara un sens tehnic.

El se aplica intotdeauna atunci cand este vorba despre cunoasterea empirica (a substantelor prime) si totusi nu este un substitut al termenului „cunoastere empirica” sau al celui de „nivel sensibil”. Daca discutia noastra asupra sensibilului a relevat dificultatile legate de mijlocirea *reprezentarii*, se poate accepta faptul ca experienta in sensul ei comun sau natural nu este functionala in constituirea cunoasterii sistematice. Distinctia intre „cei multi” (cei care cunosc prin intermediul simtului comun) si cercetator nu reprezinta, la Aristotel, o simpla diviziune retorica si nici una sociala; ea are ca punct de sprijin ceea ce am aratat a fi precaritatea intermediarii reprezentarii si memoriei intre sensibilitate si intelect, respectiv necesitatea substituirii acestei intermediarii *naturale* cu una artificiala. Acesta este rolul mnemotehnic al *historiei*, un „artificiu” acceptabil numai din punctul de vedere al cercetatorului.

Datorita intermediarii imaginatiei si memoriei, experienta este in mod natural un compus din sensibil si memorie. Altfel spus, „experienta” inseamna memorie si reamintire. Stiind acest lucru, Aristotel nu isi va intemeia cercetarile sale naturale decat pe o „experienta artificiala”,

CONSIDERATIILE CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

un substitut al reamintirii naturale. Obiectul de studiu este intotdeauna unul *construit* cu ajutorul *historiei*.

Ocurentele studiate au relevat acest lucru cu prisosinta, astfel incat cercetarea naturala la Aristotel nu este o cunoastere aplicata asupra unui obiect empiric mental (reprezentat) ci dimpotriva, asupra unui obiect exterior, reprezentat grafic ori descris in amanunt. Intermedierea incontrollabila si labila a memoriei si reamintirii este substituita cu o intermediere *obiectiva* rezultata in urma demersului *historic*.

Acesta se constituie ca *observare directa* a substantelor, in vederea descrierii lor complete (*Istoria animalelor*, 491a 7-20) destinata constituirii unei experiente empirice relevante. Prima etapa este familiarizarea cu obiectele, astfel incat ele pot fi enumerate si descrise *complet*, vizand obtinerea unei notiuni clare, prealabile, despre caracteristicile distinctive si comune ale animalelor studiate. Aceasta etapa a observatiei directe include si identificarea *cauzei diferentelor* intre indivizi: partile constitutive ale animalelor; posesia sau lipsa anumitor parti; pozitia sau dispunerea anumitor parti; diversitatea, excesul sau lipsa formei; elemente analoge ori contrastante intre caracteristici. Niciodata, insa, observatia directa nu este utilizata ca atare. Ea este fixata intr-o „memorie” exterioara, descrierea sau reprezentarea grafica ce inventariaza proprietatile obiectului de studiat

Rezultatul acestui demers este constituirea experientei artificiale ca lista *completa* de insusiri ale unui obiect, necesara identificarii euristice a termenilor silogismului (*Analitica prima*, 46a 3-27) si constituirii explicatiei, astfel incat sa intre in discutie toate proprietatile (formele de manifestare a obiectului, conditiile ce le sunt favorabile,

caracterele si actiunile specifice – *Retorica*, 1360a 18-36-37).

Nu numai ca memoria naturala ar fi incapabila sa tina cont de toate aceste lucruri; acesta nu ar fi un motiv suficient pentru a sustine relevanta gnoseologica distincta a *historiei*. Motivul principal este cel aratat, anume caracterul *pasiv* al reprezentarii si memoriei, deci un motiv intemeiat pe un criteriu metafizic.

1.5.3. Operabilitatea epistemologica a istoriei

Date fiind discutiile de pana acum, este de asteptat ca substituirea memoriei si reamintirii cu ajutorul unei experiente non-naturale sa se poata realiza printr-o metoda specifica. Este dezirabil ca experienta pe care se cladesc opiniile dialectice sa fie una *activa*, deci de natura sensibilitatii (care este certa ca act si autonoma fata de corp), ceea ce inseamna ca problema este aceea a „permanentizarii” cunoasterii sensibile, a stabilirii unei puncti active intre cei doi termeni ai analogiei: *perceperea in act* si *contemplarea activa*^{lxxxii}.

Actualizarea perceptiei se realizeaza ca *permanentizare a prezentei* obiectului, deoarece insasi cauza insuficientei reamintirii rezida in *absenta* lui. Este intocmai ceea ce se realizeaza prin intermediul descrierilor, adica *historia*. Relevanta fragmentelor analizate de noi este indiscutabila si ea rezida in evidentierea acestei practici descriptive in toate stiintele naturale aristotelice. Stagiritul este un *istoric* in cateva sensuri epistemologice principale:

a) **Intocmirea descrierii** inseamna o relatare *specializata* a investigarii sistematice a naturii, conform unor reguli sau canoane de completitudine si ordonare

CONSIDERATII CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

(*Despre partile animalelor*, 639a 1-15), vizand descrierea completa a ceea ce nu poate fi demonstrat adica a obiectelor sensibile (*Analitica prima*, 46a 3-27); descrierea mai este justificata si de evitarea metodei dihotomiei (*Despre partile animalelor* 639a 1-15) prin efectuarea unei diviziuni in functie de natura partilor studiate (parti relativ la *cauza finala* sau esenta – *logos* –, relativ la *cauza materiala* – anomeomere si homeomere – si relativ la cea de a patra cauza, cauza motrice, adica nasterea sau generarea, careia ii este dedicat intregul tratat *Despre generarea animalelor*).

Toate acestea inseamna inventariere descriptiva a fenomenelor ce urmeaza a fi explicate (*Despre respiratie* 477a 5-7), pentru care se cere precizie, completitudine si mai ales *credibilitate* (trimiterea la *Istoria animalelor* este, pentru Aristotel, si un apel la autoritate dar si o sursa a credibilitatii altor afirmatii).

Aceasi procedura este valida nu numai in cazul stiintelor naturale dar si in cazul stiintelor umane. Cu alte cuvinte, este necesara inventarierea practicilor si cutumelor acumulate in urma experientei intr-un anumit domeniu, deci apelul la experienta altora, fie ea stiintifica, fie practica (comert, forme de guvernare, conditii de realizare a guvernarii - *Economica*, 1346a 25-31, *Retorica*, 1359b 19-32, 1360a 18-37, *De mundo*, 395b 16, 396a 17-21).

Apoi avem marturia sau descrierea narativa a *faptelor* umane, de tipul celei practicate de Herodot si intelesa ca „infatisare” a *particularului*. Scopul este cel de expunere a tuturor faptelor umane, indiferent de importanta lor, petrecute intr-o perioada de timp, fara a elimina nimic si fara a opera selectii, *inregistrare* verbala a evenimentelor particulare, uneori cu sensul de cronica (*Poetica*, 1451b1-b30, 1459a 21-32; *Mirabilium auscultationes*, 833a 10-12,

840a 18-20, 844 a6 – 16, *Problemata*, 917b 8-9, *Retorica*, 1409 a 22-31).

Putem considera aici ca o particularitate **intocmirea planselor grafice** care, din perspectiva considerata, au acelasi rol. Aristotel vorbeste despre reprezentarea grafica a observatiilor de exemplu in *Istoria animalelor*, III, 1, 510a 20, unde, dupa mai multi cercetatori, s-ar fi aflat si o figura grafica. De asemenea, Aristotel face trimiteri numeroase la o culegere de planse anatomice, astazi pierduta.

b) **Utilizarea datelor textuale si grafice** poate fi considerata ca o a doua etapa a *historiei*, desi, oarecum, s-ar putea discuta aici in termeni inductivi. Mentionam insa ca ceea ce urmareste Aristotel atunci cand *utilizeaza* descrierile si plansele nu este inca o *inductie*. De fapt, rolul consultarii il depaseste pe cel al inductiei intrucat consultarea poate fi selectiva si critica. Nu putem numi inductie practica frecventa a lui Aristotel de a discuta critic opiniile altora. Ea este, in schimb, *historia*, in masura in care reprezinta un substitut al reamintirii.

Am observat, in acest sens, faptul ca Aristotel consulta descrierile intocmite anterior nu numai de catre el insusi ci si de catre altii, ca marturii directe ori indirecte (*De mundo*, 393b 11-14, 396a 17-21, 395b 16, 398a 8-11, *Despre respiratie*, 478a 26-35, b1, *Mirabilis auscultationes*, 833a 10-12, *Despre generarea animalelor*, 757b 31 – 758a 6, unde apare sensul lui *historikos* ca autor al unor relatari despre animale).

De asemenea, tot ca o particularitate, intervine *consultarea planselor* si apelul repetat la reprezentari grafice, acestea putand fi desene anatomice sau diagrame logice, statui, portrete etc. (*Despre respiratie*, 478a 26-35, b1; *Despre partile animalelor*, 646a 8–12, 650a 29- 32, 660

CONSIDERATII CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

a 35-b2, 668b 28-30; 674b 15-17; 679b 37-680a 1-3; 684b 1-5; 689a 17-20; 696 b14-16; *Despre deplasarea animalelor*, 704b 9-11, *Despre generarea animalelor*, 716b 30-32, 717 a33-34, 719 a 5-12; 728a b12-14, 740a 22-24; 746a 14-15; 750b 30-32, 753b14-17, 758a 24-25, 761a 8-11, 763b 15-16).

Ca o exceptie de la aceasta metoda ar putea fi consemnat studiul cerului. Intr-un studiu dedicat metodei, Paul Moraux observa ca „In *De caelo*, partea rezervata senzatiei si observatiei este mult mai putin importanta decat ne-ar fi lasat sa intelegem teoria enuntata in *Analitici*. Atunci cand Aristotel stabileste un o/(ti, el o face urmand mai mult mijloacele unei deductii logice riguroase si ale unui rationament a priori. Departe de a se intemeia pe ceea ce observa pe cer, el stabileste prin rationament ceea ce, in mod necesar, trebuie sa fie cerul”^{lxxxiii}. Insuficienta observatiilor, demonstratiile duble, prologul si epilogul cu valente retorice, il determina pe P. Moraux sa conchida ca intentiile stiintifice ale tratatului despre cer sunt mai putin vizibile decat cele persuasive: Aristotel nu ar intentiona decat sa convinga auditoriul despre verosimilitatea unui sistem cosmologic mai degraba decat sa obtina rezultate obiective.

Lucrurile pot sta astfel, desi ceea ce ramane de discutat este caracterul utilizarii argumentarii retorice. Nu insistam asupra faptului ca *cerul* este el insusi un obiect al carui caracter *sensibil* este discutabil si deci insusi apelul la informatii empirice indoielnic. Este inasa mult mai important sa subliniem ca argumentarea retorica nu este incompatibila cu cunoasterea adevarului. In fond, ca analog al dialecticii, ea nu face decat sa stabileasca *opinii corecte*. O opinie corecta si nu altceva, in viziunea lui Aristotel, ar fi dezirabil

de susținut și în cazul tratatului despre cer. Mijloacele acestei argumentări, deși în parte retorice (deci nestiințifice), au aceeași funcție ca și mijloacele dialecticii și mai ales aceeași întemeiere psihologică: substituirea reamintirii sau corijarea ei prin modificarea reprezentărilor existente deja. Mult mai mult decât relevanța obiectivă a observației lui P. Moraux ne interesează, în fond, faptul că ea susține argumentarea noastră cu privire la rolul *historiei*. Tocmai existența unui caz în care Aristotel înlocuiește observația empirică cu mijloace retorice arată echivalența lor mnemotehnică.

Acceptând acest sens al *historiei*, anume cel de procedură mnemotehnică specifică cercetării naturii, prin natura înțelegând devenirea deci inclusiv omul și organizarea sa specifică, este posibilă formularea unor răspunsuri la clasicele dileme privind inconsistența Stagiritului cu privire la istorie.

Vom putea afirma că Aristotel nu face niciodată *istorie* în sensul descrierii faptelor umane sau evenimentelor eroice, ca *res gestae*, așa cum se așteptau istoricii sau filozofii istoriei moderni. Încercarea lui Raymond Weil de a izola termenul *historia* pentru desemnarea preocupărilor istorice de tip Herodot nu reprezintă decât o ambiție de breșla căci Aristotel este, în acest sens, alături de Platon, „ignorant”; așa cum observă Collingwood, ei scriu că și cum Herodot nici n-ar fi existat. Istoriile faptelor umane scrise în antichitate au câteva caracteristici importante (răspund la întrebări, localizează temporal, aduc dovezi empirice, sunt autorelevante) dar, se pare, insuficiente pentru Aristotel. Dacă rolul aristotelic al *historiei* este unul intermediar și instrumental, atunci descrierea faptelor nu poate fi o știință autonomă și nici nu poate aspira la acest

CONSIDERATII CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

statut. Collingwood avea dreptate atunci cand observa ca pentru filosofii greci evenimentele istorice sunt ininteligibile in sine; ele nu reprezinta altceva decat o dinamica a substantelor prime (oameni, animale sau plante). Afirmatia lui Aristotel conform careia poezia este mai filosofica decat istoria trebuie interpretata ca o atitudine fata eventualele pretentii de autonomie a istoriei. Istoria este un substitut al *phantasiei* si nu se ridica deasupra acesteia; poezia este esentialmente imaginativa dar depaseste acest nivel prin judecatile verosimile pe care le extrage. Ca nivel de activitate sufleteasca, poezia este mai degraba compatibila cu intelectul activ.

Ipoteza evolutionista a lui Werner Jaeger, criticata de Aubenque, pe motive metodologice, poate ramane inca in discutie. Revenirea sau accentuarea cercetarii istorice spre batranete a lui Aristotel ar putea fi justificata printr-o reconsiderare a fundamentelor empirice ale teoriei. Aristotel n-a incetat niciodata sa considere fusikh/ drept filosofie speculativa a naturii^{lxxxiv}. Pe acest temei, ipoteza evolutionista este intr-adevar una fortata. Ea nu explica dar nici nu exclude (si pe acest motiv eliminarea ei nu scoate din discutie) posibilitatea ca Aristotel sa fi revenit asupra descrierilor *historice* intr-o perioada mai tarzie a activitatii sale. Cand l-a intalnit pe Theofrast, Aristotel se apropia de varsta de patruzeci de ani. Avea o indelunga experienta si dedicase mult timp problemelor de metoda, elaborand un sistem consistent de principii prime si avand deja ideea ordinii cercetarii (prw=ton ta\ faino/mena). Este neindoielnic, dupa parerea lui Ingemar Düring (*loc.cit.*), ca Aristotel a fost stimulat de tanarul sau elev in timpul sederii lor la Lesbos si in Macedonia. Se poate ca Theofrast sa fie chiar autorul unora din observatiile empirice inregistrate de

Aristotel. Aceasta colaborare este o posibila conjunctura a revenirii lui Aristotel la fundamentele empirice, fara insa a sustine o evolutie a gandirii.

Daca intr-adevar opereaza o astfel de intoarcere, rolul ei nu este nici acela de a-si revizui atitudinea fata de istorie ca *res gestae*, nici acela de a recupera ceea ce s-ar numi „stiinta empirica”. Este, cel mult, o revenire asupra problemei intemeierii *aceleiasi* stiinte speculative pe care o practicase dintotdeauna; o revenire asupra unei incredintari mai vechi exprimata in *Analitica secunda*:

„*Este greu sa fim siguri daca stim ori nu, pentru ca este greu sa fim siguri daca cunoasterea este bazata pe principiile proprii fiecarui lucru (...); noi credem ca avem o cunoastere stiintifica daca am tras concluzii din premise adevarate si prime. Dar aceasta nu este de ajuns; concluzia trebuie sa fie de acelasi gen cu premisele.*”^{lxxxv}

Aristotel nu renunta niciodata la acest principiu metodologic si nu apeleaza la cercetarea empirica sau inductiva ca la o alternativa. *Historia* ii va furniza, insa, intemeierea necesara.

1.6. Nota speciala: descrierea doctrinelor anterioare sau *historia* ca istorie a gandirii

Historia in sensul de cercetare include o trasatura importanta a metodei stiintifice a lui Aristotel: a cauta si colecta, a analiza critic doctrinele inaintasilor, ori de cate ori este cazul. O masura prudenta, am zice, prin care obtinerea adevarului relativ la o problema sau alta este insotita permanent de acest apel la realizările celor dinainte. Este ca

**CONSIDERATII CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL**

si cum Aristotel si-ar „invita” inaintasii sa participe, impreuna cu el, la elucidarea subiectelor aflate in discutie. Filosofii din vechime au participat, intr-o masura mai mare sau mai mica, cu mai mult sau mai putin succes, la cercetarea acelorasi lucruri; Aristotel ii face co-partasi, prin invocarea rezultatelor lor, la propriile sale demersuri, stiind foarte bine ca stiinta este o opera colectiva: „fiecare filosof contribuie cu ceva la studiul naturii si, chiar daca vine cu un aport nul sau neinsemnat, totusi, din straduintele mai multora adunate la un loc rezulta cunostinte imbucuratoare” (*Metafizica*, 993a 30 – b7). Istoria cercetarilor devine astfel o *istorie a spiritului*, la care participa fiecare generatie si fiecare individ preocupat de cunoastere. Gasim in aceste procedee ale lui Aristotel o resemnificare, o alta ipostaza a „dialecticii” platoniciene. De sorginte socratica, vechea dialectica se desfasura mai ales intre interlocutori care *se vedeau*, apareau fata in fata; Aristotel intreprende o noua dialectica, la nivelul unui „spirit” universal, o dialectica la care participa toti cei ce au „trecut dincolo” dar au ramas contemporani prin felul in care s-au apropiat mai mult sau mai putin de adevar.

„De aceea e drept sa ne aratam recunoscatori nu numai fata de cei ale caror opinii le impartasim, ci si fata de cei ale caror observatii au un caracter ceva mai superficial, caci si ei au adus o contributie prin aceea ca ne-au lasat o propedeutica a stiintei. Asa, de pilda, daca n-ar fi existat Timotheus, am fi azi lipsiti de o mare parte a tehnicii liricii muzicale si tot asa, daca n-ar fi fost Frynis, n-am fi avut nici pe Timotheus. Tot asa stau lucrurile si cu ganditorii ce s-au straduit in domeniul adevarului: de la unii ne-am ales cu anumite teorii, iar altii au dat putinta ca sa se iveasca acesti teoreticieni” (*Metafizica*, 993b 10 sq).

Nimic nu se pierde in istoria filosofiei, deoarece totul contribuie la intregirea ei, observa Pierre Aubenque^{lxxxvi}. Un progres pe care Aristotel si-l asuma si, drept consecinta, se inscrie in el. Atunci cand este cazul, ca de exemplu cu ocazia redactarii *Topicii* si a *Respingerilor Sofistice*, Aristotel va avertiza cititorul ca nu exista realizari anterioare demne de luat in seama si ca atare sarcina sa a fost mai dificila (*Respingerile sofistice*, 183b-184b).

Istoria gandirii nu apare in operele lui Aristotel doar intr-o singura perioada a creatiei sale (fie ea cea de inceput sau cea din urma). Inca in perioada „platonica”, Aristotel se arata preocupat de doctrinele vechi, fie pentru a le critica, fie pentru a stabili in ele precedente ale abordarii unor teme. In dialogul *Despre filosofie*, un dialog exoteric si redactat intr-o forma literara, Aristotel vorbea despre ganditori si idei datand din cele mai vechi timpuri: despre magi si invatatura lor, despre inteleptii vechi ai Eladei („teologii”, cum ii numeste el), apoi doctrinele orfice si, nu in ultimul rand, Hesiod si cei Sapte Intelepti^{lxxxvii}.

Din acest punct de vedere, istoria reala nu corespunde in mod necesar istoriei spiritului sau istoriei ca spirit. Altfel spus, succesiunea temporală nu este aceeași cu ordinea adevărului. In descrierile sale Aristotel nu „citeste” in litera doctrinele celor vechi, ci in spirit, adica in acord cu masura participării lor la achiziția adevărului. Cazul cunoscut al lui Empedocle, care, conform unei observatii superficiale (unei lecturi in litera), „baiguie”, este extrem de semnificativ. Aristotel atrage atentia ca il intelegem mai bine pe Empedocle „daca urmarim cu atentie *sensul cugetării sale*, iar nu ceea ce baiguie” el (*Metafizica*, 985a 4). Istoria gandirii astfel practicata devine o decupare a caracterului

CONSIDERATIILE CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

inteligibil al textelor vechi, o desprindere a „vointei inteligibile” de „intentia empirica”^{lxxxviii}. Sofistii, care nu vorbesc din dorinta de a cauta adevarul ci din placerea de a vorbi („numai ca sa se afle in treaba” – *Met.*, 1009a 20) au o argumentare construita din „vorbe goale si articulatii sonore” fapt pentru care ei nu pot fi *convinsi* ci *constransi cu forta* (*ibid.*).

Intentia de a obtine adevarul plaseaza interlocutorul in situatia de a argumenta si de a convinge, de a intelege, de a avea acces la intentia rationala a subiectului. „Vorbele goale” nu au in spate o intentie serioasa; din ele nu se poate intelege nimic si nu permit accesul interlocutorului la un continut onest, prin urmare ele nu se integreaza in aceasta istorie a spiritului. Istoria devine astfel o cautare a originilor logice, a principiilor. Daca exista, totusi, un criteriu de selectare a faptelor descrise, atunci el este acesta: faptele, ideile, trebuie sa fie semnificative, relevante pentru cercetarea intreprinsa.

Doctrinile inaintasilor nu sunt enumerate arbitrar, ci subsumate unor posibile opinii sau unor pareri existente. In *Metafizica*, enumerarea incepe de fapt cu enuntarea tezei ca „nu pot fi considerate ca principii ale tuturor lucrurilor decat cauze de ordin material” (*Metafizica*, 983b), abia apoi urmand expunerea, in ordine si detaliat, a tuturor doctrinelor celor care sustin acest principiu. Vine apoi la rand observatia ca la un moment dat s-a ivit un om care „cel dintai a spus ca, si la vietuitoare si in natura, Minte este pricina bunei tocmeli si randuieli” (*Metafizica*, 984b), ca si obarsia miscarii. Abia dupa aceasta enuntare urmeaza expunerea opiniilor lui Hesiod, lui Empedocle, a lui Anaxagora, a Pitagoricienilor, etc.

La fel procedea Aristotel și în *Despre suflet*. Aristotel se afla în impas, neștiind care ar trebui să fie partile unui tratat despre suflet, adică lucrurile care ar trebui elucidate. Altfel spus, problema lui Aristotel este: care sunt întrebările la care ar trebui să răspundem în legătura cu sufletul? Prima direcție care se întrevede este aceasta: „e necesar să expunem alături păreri înaintașilor care s-au pronunțat asupra lui” (*Despre suflet*, 403b 22-23). Începând cu capitolul 2 al cărții întâi, doctrinele înaintașilor despre suflet și critica lor sunt grupate pe teme, mai întâi fiind descrise ideile cu privire la cele care revin în primul rând sufletului prin natură (*Despre suflet*, 403b 23-24). Urmează apoi expunerea doctrinelor, conform ipotezelor posibil de elaborat. Întâi sunt descrise doctrinele care susțin că sufletul este *miscare* (405b 31-407b 25), apoi cele care spun că sufletul este *armonie și număr auto-motor* (407b 26-409a 25), apoi teoriile sufletului ca *număr și ca format din elemente asemănătoare* (408b 26-411b 30).

Există o *historia* despre fapte pure, despre *cazuri*; există apoi o *historia* privitoare la tipurile de fapte; în al treilea rând, întâlnim o *historia* despre teoriile elaborate anterior, apoi chiar o *historia* care enumera felurile acestor teorii. Toate aceste niveluri constituie, într-un anumit sens, etapa acumulării experienței științifice.

Historia ca cercetare (istorie) a gândirii este de fapt similară cu istoria faptelor umane, cu istoria războaielor, a constituțiilor (tot o istorie a gândirii, în fond, adică a ideilor despre legi și stat), fiind caracterizată de presupozitia că fiecare etapă a gândirii umane contribuie la întregirea cunoașterii, care este un proces ce depășește scara individuală. Adevărurile reapar frecvent în istoria umană, fiind redescoperite permanent și actualizate pe măsura

CONSIDERATIILE CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

fiecarei epoci^{lxxxix}. Exista o *generare* a cunoasterii, la scara umana, o *genesis eis ousian*, o realizare progresiva a esentei prin intelectul uman. Trebuie evidentiem concluzia incalculabil valoroasa a lui Pierre Aubenque: istoria nu mai este limita ce separa omul de esente, ci un orizont nesfarsit al cautarii si travaliului uman^{xc}. Daca dialectica este metoda cercetarii, istoria este *locul* ei. Istoria si dialectica apar din nou complementare: enuntarea ipotezelor disponibile (cu dezvoltarea unor aporii chiar), urmata obligatoriu de invocarea parerilor existente in legatura cu acestea, adica de culegerea opiniilor inaintasilor, se termina cu o evaluare a acestora sub forma unei discutii comparative, ca si cum autorii doctrinelor enumerate ar trebui sa participe la un dialog atemporal. Cunoasterea care se constituie *in* istorie, fiind, precum insasi istoria, o ascensiune spre un *telos*, este in esenta anistorica. O *generare* continua a unui *act* ce-i este propriu si necesar.

1.7. Timp si *Historia*

Operele lui Aristotel considerate „istorice” sunt destul de multe. Raymond Weil efectueaza o enumerare si o descriere a lor, pe cateva zeci de pagini, concluzia fiind aceea ca Stagiritul manifesta un interes *constant* (deci nu numai in ultima perioada, asa cum spusese Jaeger) pentru istorie. Desi Weil urmareste aceste preocupari intr-un sens restrans, cel subordonat idealurilor si activitatilor politice^{xcii}, acest interes constant este mult mai extins.

„*Historia*” este un demers epistemic avand functia de intemeiere activa a opiniilor pornind de la care se constituie *theoria* finala^{xciii}. *Historio* inseamna „a cerceta”, iar

historia, „cercetare”, uneori chiar „informatie”. Din aceeași radacina (*Fid*) au rezultat *histor* – „cel care știe”; *indallomai* – „a se arata”; *eidolon* – „imagine”, „vedenie”, chiar *eidos* – „forma”, „aparenta”. De asemenea, verbul „a vedea” (*eido*), face parte din aceeași familie^{xciii}.

Nu este posibilă asertarea unei *științe istorice* de factura aristotelică. *Histor*, știutorul, nu poate fi înțeles ca „om de știință”, „cercetător” în sensul restrâns de persoană care se ocupă de cunoașterea unui anumit domeniu. *Historia* apare ca o *metoda comună științelor*, o „cale” ce trebuie urmată pentru a putea – de-abia – intra în anticamera științei speciale. Este mai degrabă o *familiarizare* inițială, o acomodare cu mediul și o delimitare a obiectului. Numim *histor* pe cunoscătorul mișcării stelelor, spre exemplu, dar și pe cel al obiceiurilor umane, în calitate sa de om preocupat de o înțelegere mai profundă. Termenul *historia* are o sferă semantică largă, putând desemna toate tipurile de „cercetare” dar și „istoria naturală”^{xciv}.

Ideea complementară acestei concluzii este că *historia* nu are autonomie. Accidentul, pură întâmplare, nu se arată pe sine, nu se dezvăluie prin simpla desfășurare naturală sau relatată. Este necesară clasificarea, cercetarea asemănarilor și deosebirilor, a similitudinilor, în scopul relevării, în cele din urmă, a cauzelor (*archai*). Facultățile cognitive umane sunt singurele care au posibilitatea să desfășoare acest demers, ale cărui etape se identifică cu ierarhia facultăților sufletului^{xcv}. Acesta este un motiv pentru care Aristotel nu se ocupă explicit de istorie ca succesiune de evenimente, de fapte umane sau naturale determinate reciproc și interdependente. „*Civitas terrena*”, pentru Aristotel, nu are consistență, adică substanță. Ar fi

CONSIDERATI CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

absurd si antiteleologic sa cercetam faptele istorice pentru ele in se, sa le relatam pur si simplu. Aristotelic vorbind, acest lucru ar insemna sa ne oprim asupra accidentalului.

Exista o corespondenta permanenta intre nivelul ontologic al discursului, cel psihologic si nivelul gnoseologic. Cunoasterea principiilor ca si cunoastere a ceea ce este anterior, ni se spune in *Analitica secunda* (72a), poate fi „in ordinea naturii” sau „fata de noi”, adica in ordine umana. Aceasta axioma reflecta un paralelism permanent intre ontologie si gnoseologie, o simetrie a gandirii aristotelice.

Daca este necesara o *historia* anterioara discursului stiintific propriu-zis insemna ca exista o „ratiune suficienta” a acestui lucru; ea ar consta tocmai in faptul ca nu exista posibilitatea de a avea acces direct la principii „in ordinea naturii” ci numai in ordine umana, adica rationalitatea epistemologica impune o ordine a cercetarii diferita de ordinea logica a lucrurilor. Altfel spus, vizand cunoasterea esentei (a actului) la care nu are acces direct, filosoful trebuie sa porneasca de la ceea ce ii este accesibil in primul rand in ordine umana. Acesta este evenimentul, faptul istoric, multiplul. Ceea ce este temporal este in potentia, adica in *devenire*, sufera o *generare* proprie fiecarui lucru ca si universului insusi. Finalmente anistorica (aflata in act), cunoasterea insasi se constituie in istorie, odata cu evenimentele care-si contin entelehia doar in potentia.

Evenimentul este devenire (*genesis*), o devenire de la starea de potentia (*dynamis*) la starea finala de act (*entelecheia*); o trecere de la o stare initiala caracterizata prin *maximum de potential* (disponibilitate/facultate de a deveni ceva) si de *privatie* (*steresis*) si *minimum de*

activitate, la o stare finala caracterizata prin *minimum de potential*, opusa privatiei (o stare pozitiva deplina - *hexis*), si *maximum de activitate (ergasia)*, *telos*-ul: *entelecheia*, *energeia*. Evenimentul ca istoricitate este astfel un interval al trecerii spre fiinta si al pierii in acelasi timp, ontologic inconsistent si instabil, dublat de legea generarii, o lege cinetica a carei cunoastere este posibila doar prin raport la un *telos*.

Am putea conchide astfel ca exista o corespondenta intre *historia* ca etapa a metodei de cercetare (sens epistemologic, aristotelic) si *istorie* ca domeniu al devenirii si generarii (sens ontologic). Motivul pentru care Aristotel pare sa „ignore” descrierile istorice ale lui Tucidide este ca acestea se limiteaza la *istorie*, fara a avea o alta finalitate. Asa cum *generarea* are finalitatea sa, si cercetarea ei trebuie sa se indrepte spre un scop superior.

Historiei nu ii corespunde inasa numai un nivel ontologic, cel al generarii si coruperii, ci si un nivel psihologic. Entelechiei sau cauzei finale din nivelul ontic ii corespunde in registrul cognitiv Intellectul activ (*nous poietikos*). Intellectul pasiv (*nous pathetikos*) inregistreaza istoricitatea ca devenire, ca ansamblu compus din parti, opusi si contrarii, fiind permanent „afectat” de *lumea-de-aici*, vesnic curgatoare, care nu contine explicit unitatea, ci potentialul, deosebitul, relatia, determinarea^{xvii}. Intellectul pasiv este dispozitie afectiva (*pathema*) care nu poate decat sa „sufere” influenta momentului, a individualului, cunoscand diacronic. Abia intelectul activ, ca instanta noetica ce elimina accidentalul, retinand *esenta*, poate realiza unitatea spatio-temporala, prin reunirea indivizibililor multipli intr-un indivizibil Noetic, intr-o comprehensiune sincronica. Cunoasterea este, dintr-un

CONSIDERATII CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

punct de vedere, punerea in concordanta a omului cu intreaga devenire istorica a lumii. *Dynamis*-ul individului uman da nastere la o *genesis* (devenire), scopul fiind realizarea intelectului activ (cauza eficienta a omului^{xcvii} si entelehia sa). Sufletul (facultatea lui cea mai inalta) este cauza finala a oricarui corp care poseda viata ca *potenta*^{xcviii}.

Aristotel face aceasta analogie intre sufletul uman si natura in capitolul III.5 din *Despre suflet*, luand-o in considerare chiar ca principiu metodologic: „Asa cum *in natura* se afla ceva ca *materie* pentru fiecare gen, care exista ca *potenta* a tuturor care apartin unui gen, si un al doilea *factor cauzal* si *creator* prin care se savarsesc toate (precum se comporta arta fata de materialul ei), e *necesar* (s.n.) ca si *in suflet* sa fiinteze aceste diferente: un intelect de asa natura incat sa **devina toate** (Intelectul pasiv - n.n.) si un altul prin care se indeplinesc toate, intocmai ca o stare <permanenta> (*hexis*) cum e lumina^{xcix}. Intelectul activ e o stare dobandita de catre sufletul cognitiv uman in urma intregului proces de cunoastere, starea de identitate cu principiul stiintei. In aceasta stare, intelectul poseda stiinta, ceea ce e un fel de a spune ca poseda principiile intregii cunoasteri si a dinamicii universului. Ca intelect pasiv, intelectul uman „devine tot” ceea ce cunoaste, se identifica cu ceea ce, metodologic, este obiect al *historiei*.

Acest proces al cognitiei este descris cat se poate de clar si de direct la sfarsitul *Analiticii secunde* (99b-100a). „Nu putem cunoaste nimic prin demonstratie, daca nu cunoastem principiile nemijlocite”. Aceasta cunoastere a principiilor o dobandim intuitiv (prin experienta), cu ajutorul unei „facultati (tendinte) de a deosebi/desparti” (*dynamis kritike*) pe care o numim *aisthesis* (perceptia, simtirea). La unele fiinte (cum este omul) in urma simtirii

se produce o imagine sensibila (*fantasma*) care persista si care se poate repeta, dand nastere la notiuni (*logoi*) si la memorie (*mneme*). Din memorie se naste experienta (*empeiria*), „caci amintirile in numar mare duc la o *experienta unitara*. Din aceasta experienta unitara (ca din orice general) care persista in suflet, rezulta principiul, al artei unde este vorba de devenire (*genesis*) si al stiintei, acolo unde este vorba de existenta (*to on*)”.

Astfel, perceptia este facultatea (puterea) prin care omul accede la o prima distinctie (despartire) in multiplicitatea realului; perceptia repetata genereaza notiunile si memoria iar aceasta din urma, abia, constituie *experienta*, inteleasa aici ca un *general*.

Ordinea rationala a Universului se regaseste la nivelul intelectului activ, ca *stare* dobandita de acesta, o stare creatoare, judicativa, apreciativa, etc. Caci procesul de cunoastere „se aseamana cu o lupta in care toti fug”, scrie Aristotel imaginand astfel curgerea aparent haotica a lumii si instabilitatea senzatiilor; „dar daca unul se opreste, (adica, intelegem noi: daca o imagine persista formand o notiune), se opreste apoi altul si tot asa un altul, pana ce s-a restabilit ordinea de la inceput” (*Analitica secunda*, 100a). Cu alte cuvinte, pana cand, la nivel imaginativ, lumea se reordoneaza, devenind coerenta, explicita: are loc intuirea principiului, a ordinii rationale. „In adevar, vine concluzia Stagiritului, sufletul este astfel constituit, incat poate trece printr-un asemenea proces”; altfel spus, el face parte integranta din *istorie*, fiind in acelasi timp afectat in mod *istoric* de catre lucruri. Ordinea ontologica si cea epistemologica se suprapun perfect peste cea psihologica.

Devenirea si pieirea lucrurilor este un proces dinamic, avand, la propria sa scara, o *istorie* sau miscare a

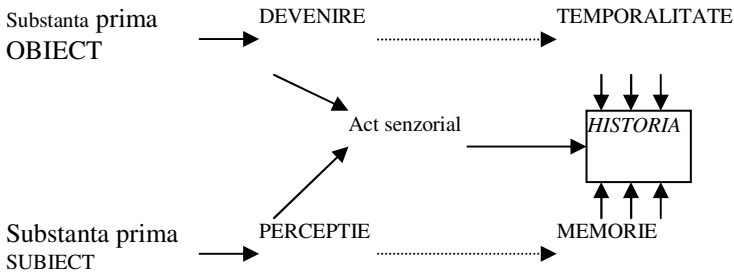
CONSIDERATI CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL

particularilor. Nu putem credita remarca lui W. Jaeger cum ca natura nu are istorie la Aristotel, deoarece devenirea organica este sustinuta de caracterul constant al formelor sale intr-un ritm ce ramane etern acelasi. Natura, popoarele, culturile, se schimba doar *in anumite limite*, ramanand de fapt identice in esenta si scop^c. Non-istoricitatea de care pomeneste autorul german se refera la inteligibile; or, natura terestra nu este numai forma, ci in acelasi timp si lipsa a ei, accidente, determinari. Aceasta este perspectiva din care putem spune ca ceea ce suporta generare, inscriindu-se pe un traseu indreptat catre un *telos*, este mai degraba istoric decat anistoric, deoarece generarea, conform lui Aristotel, se petrece in timp.

Cunoasterea substantelor prime (prima in ordine umana) are loc printr-un proces de interiorizare a formei sensibile in actul perceptiv. Ceea ce se intampla dupa momentul perceptiei trebuie considerat pe doua niveluri. La nivelul realitatii devenirea continua in mod independent de subiectul cunoscator iar pe al doilea plan, cel al subiectului, are loc constituirea memoriei, de asemenea independenta de obiect. Intre devenirea lucrurilor si memorie are loc o paradoxala ruptura care le face practic independente. Devenirea este proprie substantelor prime exterioare iar memoria este un proces al unei alte substante prime, subiectul. Tocmai aceasta independenta si mai ales faptul ca memoria este pasiva solicita necesitatea unei intermediari: fie prin repetarea senzatiei (ceea ce ar insemna o observare continua si anevoioasa), fie prin *fixarea* ei pe un suport a carui materialitate sa fie indiferenta din punct de vedere generativ. Un astfel de suport nu reprezinta materia proprie a formei sensibile si nu o poate influenta: este un artefact ce nu are autonomie ontologica, un *omonim* al substantei

prime (un tablou). Aceasta este finalitatea preocuparii numite *historia*.

In diagrama de mai jos am incercat sa reprezentam acest fenomen de intermediere intre temporalitate (fie ea inteleasa, acum, ca *Istorie* in sens modern) si memorie.



Istoria, intreaga devenire (fu/sij), are nevoie de acest „tablou” omonimic pentru a fi epistemologic asimilabila. Se poate observa ca in *Retorica* Aristotel nu mai vede evenimentul istoric ca pe o piedica in calea evidentierii unui adevar deoarece intregul sistem de argumente retorice poate fi indreptat spre aceasta „inlocuire” a memoriei sau mai degraba spre subminarea autonomiei ei naturale.

In acest sens, *historia* are un rol instrumental, este o etapa preliminara si *necesara* in elaborarea *ipotezelor* stiintei si in delimitarea *obiectului* care trebuie studiat, insemnand, direct, *constituirea experientei*. Este un instrument comun *tuturor* stiintelor si nu este o metoda cat mai degraba o tehnica privind memoria.

**CONSIDERATIILE CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL**

NOTE

ⁱ Janet Coleman, *Ancient and Medieval Memories. Studies in the Reconstruction of the Past*, Cambridge University Press, p. 15-16.

ⁱⁱ Aristotel, *Despre memorie si reamintire*, 449b 24a25, 451a 23-24, 451a 27-28.

ⁱⁱⁱ Aristotel, *Despre memorie si reamintire*, 450b 14-19.

^{iv} Malcolm Schofield, „Aristotle on the imagination”, in G.E.R. Lloyd and G.E.L. Owens (eds.), *Aristotle on Mind and the senses: Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 99-130. Studiul a mai fost publicat in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle, IV: Psychology and Aesthetics*, London, Duckworth, 1979, pp. 103-132. De asemenea, in: M. C. Nussbaum, A. O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 249-277. acest articol clasic al lui Malcolm Schofield a fost discutat de mai multi autori cum ar fi Watson, Modrak, Wedin, pe care insa ii regasim comentati sintetic si critic in articolul Dorotheei Frede, 1992 (discutat in continuare).

^v Termenul *phantasia* poate fi tradus atat prin *imagine mentala* cat si prin *reprezentare*, „aparenta”, „ceea ce apare” (v. M. Schofield, *loc. cit.*) Strict vorbind, este vorba despre o imagine mentala care nu este inasa autonoma: ea depinde de simturi. *Phantasia* trebuie inteleasa deci ca un *rezultat* al intalnirii dintre senzatie si minte, o „*confinio intellectus et sensus*”, un fenomen pasiv (deci nesigur) al sufletului. Textul aristotelic din *Metafizica*, 1010b 1-14 confirma aceasta dualitate a reprezentarii.

^{vi} Dorothea Frede, „The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle”, in: M. C. Nussbaum, A. O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, 1992 (citata anterior), pp. 279-295.

^{vii} Aristotel, *Despre suflet*, 418a 6-25, de care ne-am ocupat mai sus.

^{viii} Aristotel, *Despre suflet*, 427b 25.

^{ix} Vezi *Despre suflet*, 429a 13. Mai departe, 429a 18-29.

^x Aristotel, *Despre suflet*, 433a 20-31. Traducere de N.I.Stefanescu, ed. cit.

^{xi} Cf. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 165a, *Retorica*, 1357a.

^{xii} Aristotel, *Despre memorie si reamintire*, 451a 18.

^{xiii} *Despre memorie si reamintire*, 453a 14.

^{xiv} *Despre memorie si reamintire*, loc cit., dar si in *Despre miscarea animalelor*, 701a 32.

^{xv} *Despre suflet*, 408a 30 – b24.

^{xvi} Larry Arnhart, *Aristotle on Political Reasoning, A commentary on the „Rhetoric”*, Dekalb, Illinois, 1981. Apud. Janet Coleman, *Op. cit.*, p. 28, n. 13.

^{xvii} Aristotel, *Etica Nicomahica*, 1140a 31-34.

^{xviii} Cf. Aristotel, *Retorica*, 1354a 1-7.

^{xix} Aristotel, *Despre memorie si reamintire*, 451a.

^{xx} Aristotel, *Despre suflet*, 427a 18-21.

^{xxi} De fapt Aristotel spune ca „sensibilitatea prin sine” *specifica* sau proprie nu se poate insela (v. *Despre suflet*, 418a 10-25), decat cea *comuna* sau sintetica, in masura in care miscarea sau marimea revin „prin accident” obiectelor perceperii, ceea ce inseamna ca, de fapt, sensibilitatea comuna este deja un prim nivel in care intervine o activitate a sufletului.

^{xxii} Aristotel, *Despre suflet*, 429a 1-2.

^{xxiii} Aristotel, *Despre suflet*, 430a 10-14. Traducerea apartine lui N. I. Stefanescu, in editia citata deja.

^{xxiv} Aristotel, *Despre memorie si reamintire*, 450b.

^{xxv} Aristotel, *Despre memorie si reamintire*, 453a-b.

^{xxvi} Aristotel, *Despre partile animalelor*, 639a 1-15. Am redat pasajul *in extenso* (pasajul cu numarul 8 in numerotarea proprie) in sectiunea dedicata ocurențelor termenului *historia* in opera lui Aristotel.

^{xxvii} Aristotel, *Analitica secunda*, 71a.

^{xxviii} Aristotel, *Analitica secunda*, 71b – 72b.

^{xxix} Cf. si *Topica*, 100b: “sunt adevarate si prime premisele care insufla incredere nu prin ceva strain lor, ci prin ele inele. Caci la principii nu trebuie sa cautam mai departe de ce sunt asa, ci fiecare principiu are izvorul certitudinii in el insusi”.

^{xxx} „Ontologic necesare” inseamna, dupa formularea lui Aristotel, ca „nu pot fi altfel decat sunt”, adica nu pot fi accidente.

^{xxxi} Willem de Jong, “How is Metaphysics as a Science Possible? Kant on the Distinction Between Philosophical and Mathematical Method”, in *Review of Metaphysics* 49 (December 1995), 235-274; “Gottlob Frege and the Analytic-Synthetic Distinction Within the framework of the Aristotelian Model of Science”, in *Kant-Studien* 87 (3/1996), 290-324.

^{xxxii} Dupa Willem de Jong, structura acestui sistem se prezinta astfel: 1. Fiecare judecata si fiecare concept din S se refera la un set specific de obiecte sau domenii ale realitatii; 2a. exista in S un numar finit de asa-numite concepte fundamentale ale lui S; 2b. orice alt concept care apare in S poate fi definit pe baza acestor concepte fundamentale; 3a. S contine un numar finit de judecati numite judecati fundamentale sau propozitii fundamentale ale lui S; 3b. toate celelalte judecati din S pot fi derivate din aceste propozitii fundamentale; 4. Orice judecata din S trebuie sa fie necesara (W. de Jong, “How is Metaphysics as a Science Possible?...”, p.

**CONSIDERATIILE CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL**

243). In al doilea articol (“Gottlob Frege and the Analytic-Synthetic Distinction...”, p. 300), intervin cateva schimbari in sensul ca se introduce precizarea conform careia conceptele si propozitiile sistemului nu au nevoie de explicatie, respectiv demonstratie. Sursele pe care W. de Jong le indica sunt: Heinrich Scholtz, “Die Axiomatik der Alten”, in *Mathesis Universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, ed. Hans Hermes et al (Basel und Stuttgart: Schwabe), 1961, 27-44, si E. W. Beth, “Critical Epochs in the Development of the Theory of Science”, *The British Journal for the Philosophy of Science* 1 (1950/1), 27-42, si E. W. Beth, *The Foundations of Mathematics. A Study in the Philosophy of Science*, Amsterdam, 1965, pp. 31-32. (Vezi Willem de Jong, “How is Metaphysics...”, n. 25, p. 243 si “Gottlob Frege...”, n. 16, p. 299).

^{xxxiii} In primul rand, Aristotel nu spune ca „principiile nemijlocite” nu pot fi justificate, ci doar ca “patrunderea intelesului lor” (*Analitica secunda*, 1, 71a) este „independenta de demonstratie” (*Idem*, 3, 72b). In al doilea rand, lamurirea principiilor stiintei apartine metafizicii pentru ca “principiile din care ele ar putea fi deduse ar fi principiile a tot ce exista, si atunci stiinta careia ele ii apartin ar poseda o *suveranitate universala* (*Analitica secunda*, 9, 76a). Ar fi vorba de acea “stiinta a principiilor”, filosofia (*Metafizica*, XI, 1059a).

^{xxxiv} W. de Jong, “How is Metaphysics as a Science Possible?...”, p. 244, n. 27.

^{xxxv} Aristotel, *Despre suflul*, 430a 26; 432a 11 („*symploke gar noematon esti to alethes he pseudos*”); *Despre interpretare*, 1, 16a 12.

^{xxxvi} In exemplele sale, Aristotel nu separa niciodata copula de verb: “a fi alb, “a fi sezand”, etc.

^{xxxvii} V. *Despre interpretare*, 12, 21b21; *An. Pr.*, 25b 22.

^{xxxviii} Jacques Chevalier, *La notion du necessaire chez Aristote et ses predecesseurs*, Paris, Alcan, 1915, p. 119.

^{xxxix} Aristotel, *Analitica secunda*, 71b 33-72a. Cf. si W. de Jong, “How is Metaphysics...”, p. 251.

^{xl} Inceput cu primul capitol al *Categoriilor*, unde Aristotel se ocupa de felurile in care poate fi numita o substanta, continuand cu *Despre interpretare* unde gasim o teorie coerenta despre elementele limbajului, regasim, in intregul *Organon*, pasaje in care Aristotel atrage atentia asupra importantei *cunoasterii cuvintelor* si a sensurilor lor. Cea mai importanta lucrare pe aceasta tema ramane monumentala *Le probleme de l’etre chez Aristote*, a lui Pierre Aubenque, Paris, PUF, 1962.

^{xli} W. de Jong, “How is Metaphysics...”, pp. 251-252.

^{xlii} V. Jacques Chevalier, *La notion du necessaire chez Aristote et ses predecesseurs*, Félix Alcan, Paris, 1915, p. 148.

**CONSIDERATIILE CU PRIVIRE LA ROLUL COGNITIV AL MEMORIEI SI
ISTORIA CA MNEMOTEHNICA LA ARISTOTEL**

Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle, I. Science*, Duckworth, London, 1975.

^{lii} Sir David Ross, *Aristotel*, traducere din limba engleza de Ioan-Lucian Muntean si Richard Rus, Editura Humanitas, Bucuresti, 1998, p. 58.

^{liii} J. Morsink, *Op. cit.*, p. 10.

^{liv} Urmarind studiul lui Owen (mentionat anterior), J. Morsink arata ca Owen asuma lipsa de apel la experienta directa in discutiile dialectice ale lui Aristotel, ceea ce nu este cazul. In consecinta, distinctia lui Owen intre dialectica si inductie la Aristotel este mult prea rigida deoarece, la Aristotel, chiar in discutiile dialectice experienta joaca un rol important. Solutia complementarista a lui Owen a fost urmata la noi de Gheorghe Vladutescu, in *Experienta si inductie la Aristotel*, Editura Stiintifica si Enciclopedica, Bucuresti, 1975 (v. pp. 57-71, mai ales p. 66).

^{lv} V. Aristotel, *Despre partile animalelor*, 639a 1-15.

^{lvi} Aristotel, *Despre partile animalelor*, 639a 15-29, 640a 10-19.

^{lvii} Aristotel, *Despre partile animalelor*, 644b 10-21.

^{lviii} *Ibidem*, 645b 1-8.

^{lix} V. Aristotel, *Despre partile animalelor*, inceputul cartii a doua (646a 8-24), comparativ cu *Istoria animalelor*, cartea I (486a5-10)

^{lx} Aristotel, *Categorii*, 2 (1a).

^{lxi} Aristotel, *Despre partile animalelor*, 646a 24-646b1.

^{lxii} Finalul cartii a VIII-a din *Politica* (1342b 35) intervine abrupt cu o concluzie asupra finalitatilor educatiei, dupa ce in finalul *Eticii Nicomahice* (cartea a X-a) studiul regimurilor politice fusese anuntat in termeni similari.

^{lxiii} Aristotel, *Retorica*, 1354a1-3.

^{lxiv} Aristotel, *Retorica*, 1356a 1-4.

^{lxv} Aristotel, *Retorica*, 1404a 1-2: „Intregul studiu al Retoricii nu vizeaza decat *opinia*”.

^{lxvi} Aristotel, *Analitica prima*, 68b.

^{lxvii} Aristotel, *Topica*, 12, 105a.

^{lxviii} Dualitatea nu este o caracteristica a gandirii filosofice aristotelice. Cu toate ca unii interpreti tind sa identifice materia si forma drept doua „principii ale fiintei”, identificandu-le in termeni pozitivi, materia nu este decat „potenta pura”, adica, ontologic vorbind, *lipsa totala de determinatii*. Corporalitatea substantelor este un termen care denumeste *lipsa* de forma, adica nimic sesizabil. Ceea ce se numeste corporalitate in sens comun nu este altceva decat o suma de determinatii *in act*, unele accidentale, altele proprii. Indiferent de importanta lor, in masura in care sunt sesizabile (culoare, marime, intindere, etc), aceste determinatii *nu sunt materie ci act*, forma sensibilă.

