

DEMERSUL ARISTOTELIC ASUPRA POSIBILULUI: CONTRIBUȚII PENTRU O ÎNTEMEIERE ONTOLOGICĂ A IMAGINII

Andrei PERCIUN,
cercet. șt. stagiar,
Institutul Integrare Europeană și Științe Politice al AȘM

Summary

This article presents a different view on the image that is reflected in the concepts of the possible, accidental, contingent, which compose the kit of non-being and which help to define and to establish the ontological status of the image as the structure of the secondary non-being. In view of these definitions is welcome to make an analysis in the unusual direction of Aristotle. The flexible manner in which Aristotle brews the problem of non-being unifies its distribution in several categories. In the same time, we cannot be deprived of certain common qualifiers for all types of non-being. These qualifiers are deprivation, opportunity and the truthless/false/falsehood. The apparent discrepancy done by the Aristotle's vaunt-couriers between being and non-being is rethought by him and assigned to the content of the being that subordinates the non-being in own dimensions. So far, for Aristotle the being is plural and it offers a specific place for the non-being in the being's field.

Imaginea prezentă în viața cotidiană desfide fundamentarea demersului ce intermediază conștiința individuală și realitățile sociale. Nu avem temei să afirmăm că imaginea este disjunctă în problematizarea determinării identității. Totodată, grație poziției sale de semnificant, imaginea ne permite intruziuni metodice asupra identității și asupra capacității gnoseologice de a asimila lumea. Poziționarea ontologică a imaginii este aceeași cu poziția în care se află conștiința, care, potrivit existențialismului, caută să se integreze într-o structură exemplară a identității pe care să o semnifice. Remarcăm, raportul ontic care se interpune între conștiință și lume este un raport semiotic inedit. Semnificând ceea ce nu este, conștiința caută să-și construiască identitate prin care să fie. În așa fel, inițiind o analiză a statutului ontologic al imaginii, vom fi mai aproape de teoretizarea comunicării sociale și a identității. Nu în ultimul rând însă se preia articularea ființei cu neființa într-o parabolă graduală a apropierii de referent.

Imaginea are un caracter intermediar, deoarece este situată între conștiință și lume. În virtutea acestui fapt, conștiința asimilează și cunoaște lumea prin imagine. Specificul semiotic aplicat, în așa fel, existenței omului

care devine un semnificant având în vizorul său structurile imaginilor ce reflectă realitatea, ne va impune anumite concluzii.

Așadar, poziția ontologică a imaginii este contiguă poziției omului în lume, și anume modelul fenomenologic ne oferă o elucidare a unei conștiințe care nu poate să fie decât print-o deschidere către realitate, fiind o conștiință a ceva. Într-un sens, semiologic, conștiința, la fel ca și semnele cu care operează, este îndreptată spre un referent din afara ei. În același timp, într-un sens operațional imaginea intervine ca un mijlocitor între conștiință și realitate. Asemenea dialecticii imaginii, conștiința tinde „pozitiv” să rămână fidelă realității și să ocolească alte structuri generatoare de aparențe și iluzii. Însă revenirea conștiinței în domeniul transcendenței este imposibilă, fiindcă conștiința nu poate să existe decât ca o *conștiință a ceva*, de altfel ea și-ar nega conceptul dispărând căutarea unei conștiințe pure. Urmărim un demers ontologic de o vădită manieră aporetică.

Vom insista asupra formulei în care imaginea va fi implicit abordată în maniera unui pandant dintre conștiință și lume. Acești doi factori sunt atrași într-o schemă de relaționare semiotică în care unul joacă rolul semnificatului și altul al semnificatului. Tocmai acest demers ne face să credem că semiotica nu se reduce doar la alinierea sa lingvistică, iar comunicarea este extinsă dincolo de cuvânt, asupra întregii existențe. Conform lui Umberto Eco, totul în lume comunică, începând cu nivelul microbiologic și sfârșind cu cel social [1].

Prin statutul său ontologic, imaginea se apropie mult de condiția umană, care invocă un referent în orientarea sa existențială. Totodată, imaginea constituie și o ustensilă a conștiinței prin care aceasta vizează realitatea. În acest context ne pare firesc să calificăm imaginea drept un exponent de bază al comunicării dintre conștiință și alteritate. La fel nu putem lăsa cu vederea mecanismele structurii intermediare a imaginii care conced fundamentarea teoretică a identității.

Importanța și actualitatea cercetării conceptului de imagine este sporită de inundarea perpetuă a imaginilor în viața cotidiană a omului, care își construiește criteriile de cunoaștere și apreciere a realităților conform imaginilor consumate.

Ținem să precizăm ce fel de imagine ne vizează cercetarea, deoarece aceasta acoperă un domeniu vast de investigații din cadrul științelor socio-umane și exacte. Astfel, ne vom concentra mai mult asupra structurii ontice a imaginii și mai puțin asupra altor taxonomii ale acesteia. Cu alte cuvinte, substratul existențial și impactul pe care îl are imaginea asupra cunoașterii și *ființei* umane constituie obiectul studiului nostru.

O altă perspectivă asupra imaginii se regăsește în noțiunile *posibilului*,

accidentului, contingentului, care alcătuiesc ansamblul metodologic pentru definirea și stabilirea statutului ontologic al imaginii în calitate de structură a neființei secundă. Având în vedere aceste noțiuni, este binevenit de a desfășura o analiză în direcția inedită a lui Aristotel – purtătorul unui discurs meontologic.

Obiectivul urmărit în acest articol este de a stabili legătura epistemologică dintre imagine și neființa secundă, care este distribuită în clasificarea categoriilor posibilului aristotelic. Această legătură ne va permite o clarificare a statutului ontologic al imaginii. Dacă neființa secundă este situată gradual între neființa absolută și ființă, atunci imaginea nu este doar o mediere semnică între conștiință și lume, la rândul său este și ea o abordare intermediară corelată cu neființa secundă ca posibilitate, care poate sau nu să se realizeze într-o reprezentare a realității. Odată ce obiectivele au fost stabilite, putem porni spre analiza concepției aristotelice despre neființa secundă și posibil.

În ordinea celor spuse, vom identifica structura imaginii cu structura neființei, întrucât imaginea nu are o existență autonomă, fiind întotdeauna conectată la obiectul reprezentat de ea. Din această cauză, imaginea luată aparte, adică fără referent, nu se poate identifica singură pe sine ca să pretindă că ar face parte din domeniul ființei. Acestea sunt motivele din care noi situăm imaginea în cadrul domeniului neființei secundă, care pretinde oarecum la o existență mai specifică.

Maniera flexibilă prin care Stagiritul se apropie de problema neființei contextualizează distribuirea ei în mai multe categorii. Însă nu putem să fim privați de anumite calificative generale comune pentru toate tipurile de neființe. Aceste calificative sunt *privațiunea, posibilitatea și falsul*. Pretinsa discrepanță pe care o fac premergătorii lui Aristotel dintre ființă și neființă este regândită de el și încadrată în conținutul ființei care subordonează neființă în propriile dimensiuni. Deci, ființa devine plurală la Aristotel, incluzând în sine și anumite structuri ce țin de limita trecerii de la neființă la ființă, astfel oferind un loc specific neființei în domeniul ființei.

Pentru Aristotel e firesc ca fiecare din acele zece categorii – „substanța (ființa – categoria despre care celelalte nouă exprimă ceva), cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul, poziția, averea, pasiunea, acțiunea” [2] să aibă un opus care să existe. Pentru Stagirit este absurd ca din nimic (neființă) să apară ceva. Ar fi firesc ca și nimicul să fie o parte întrucâtva a existenței. Aristotel rămâne totuși susținătorul bifurcației lumii în cea supra-lunară, inteligibilă și cea sub-lunară, sensibilă. În prima domină principiile unilaterale ale logicii, iar în a doua sunt acceptate posibilități bilaterale într-un atotcuprinzător domeniu al ființei. Este de remarcat că, categoria primă, cea

a substanței sau a ființei, se conduce după regula lumii inteligibile în care totul este supus principului contradicției logice.

Aristotel continuă linia meontologică (acest termen este preluat de noi din studiul asupra neființei realizat de A. Cornea) începută de Platon și oarecum pus în acord cu *khôra*, care reprezintă al treilea termen al cosmogoniei. Cu toate acestea, Aristotel se distanțează de dascălul său prin faptul că subordonează neființa ființei. O serie de categorii proiectează mai multe dimensiuni ontologice prin care se determină ființa. La rândul său, A. Cornea îl invocă pe E. Berti (filosof contemporan, profesor de istoria filosofiei la Universitatea din Padova), care susține că neființa este o parte indispensabilă a ființei și „trebuie de renunțat la „raționamentele învechite” (adică la cele care nu recunosc plurovocatitatea ființei)” [3]. În așa fel putem spune că ființa la Aristotel este plurivocă, iar neființa nu constituie o entitate diferită de ea.

Aristotel îi critică pe discipolii fideli lui Platon, reproșându-le faptul că lasă să treacă consecventă relația din care neființa se naște din ființă. Nu există o știință a neființei, deoarece ea nu este altceva decât o extensie a ființei. Să notăm că fiecare din acele zece categorii ale ființei va dispune de un opus al său.

Taxonomia aristotelică a neființei avansează spre trei tipuri generale, și anume: „*neființa luată ca privațiune; neființa ca posibilitate nerealizată; neființa exprimată în falsitate*” [4]. Echilibrul pretins dintre ființă și neființă este depășit de continuitatea și diversitatea manifestărilor pe care le are ființa. Neactualizarea funcționează în calitate de proces și din această cauză putem vorbi, de exemplu, despre un non-perseverent care poate dobândi perseverență printr-o realizare.

Invers stau lucrurile în cazul privațiunii, unde situația este redusă la un dat care nu mai poate fi schimbat și semnifică o simplă negare. Stagiritul abordează materia cu un conținut de neființă, luată ca posibilitate nerealizată, dat fiind faptul că materia este un nimic, nu în sens absolut, ci un nimic care poate deveni orice. Șirul posibilităților este dus până la nesfârșit. Substratul neființei cu posibilitatea actualizării subzistă în materie, pe când neființa actualizată este proprietatea privațiunii sau neființei luată ca atare. Să facem o paralelă la imaginea care accede către ființă doar atunci când este actualizată prin referirea la obiectul pertinent ființei pe care ea îl reprezintă. În consecință, imaginea fără referință la un obiect anume acceptă tendința realizării sale în referirea la un număr infinit de obiecte din realitate.

Cu privire la ființă, se pare că ea nu poate avea totuși un contradictoriu. Ființa definită ca formă dispăre atunci când este injectată privațiunea care nu aduce după sine nici un element ce ar prelua locul ființei în calitate de contrariu. Non-ființa nu reprezintă o constelație de lucruri care *să fie* orice

dincolo de ființă. Consumarea și alterarea non-ființei ne deplasează la generarea ființei.

De pildă, în urma unui accident rutier nu putem vorbi despre un anti-automobil, ci mai cu seamă despre un non-automobil, un bolovan din metal. Un alt exemplu elocvent este dat de o floare care nu a provenit dintr-o contra-floare, ci dintr-o sămânță care e o non-floare. La fel cum imaginea nu apare dintr-un context inexistent, ci dintr-o circumstanță cu un conținut articulat de anumite obiecte, care posedă o existență de ordin fizic sau imaginativ. Ar fi fost bizar ca imaginea să nască dintr-o non-existență, odată ce ea face parte din cadrul domeniului neființei.

În cadrul categoriilor, din contrarii pot apărea unele elemente, cum ar fi, de exemplu, mișcarea care se naște din categoria locului și contrariul acesteia – deplasarea, sau calitate – alterare, sau cantitate – creștere, descreștere. Dialectica privațiunii aplicată caldului, ușorului și luminii duce la apariția recelui, greului și întunericului. Categoria ființei renunță la contrar, din care reiese mișcarea și lasă loc numai contradicției dintre naștere și dispariție. Deci valența relativă a neființei, care e o neființă anume, este rezervată categoriilor, iar cea absolută – ființei.

Prin urmare, non-automobilul va fi un fel de amalgam entropic al părților componente. Rezultă centrarea ființei, care nu este afectată atunci când i se neagă o categorie, ce urmează să devină într-un contrar al ei. În consecință are loc o modificare și nu dispariția ființei.

Enumerările aristotelice ale neființei oscilează între *Metafizică* [5], unde sunt înșirate 21 de opțiuni categoriale ale neființei, și *De generatione et corruptione*, în care este ales criteriul proximității și depărtării față de neant.

Cert este că ipostazierea neființei își ia începutul de la neant, sau, tehnic vorbind, de la inexprimabilul absolut. Fără îndoială, aceasta se contopește cu acea neființă eleată care nu este și nici nu poate să fie și este denumită *neființă absolută, universală* și totodată inefabilă. Aceasta este succedată de *neființa secundă absolută* situată vizavi de categoria ființei și se prezintă ca un opus contradictoriu al ei. Ajunși la categorii, vom da peste o privațiune rezultată dintr-o neființă anume, terță sau secundă. Verticalitatea ierarhizată a neființei nu poate fi întreruptă aici, grație imprevizibilității accidentului, care nu poate fi plasat definitiv în compoziția ontologică a ființei. Accidentul nu poate fi premeditat și firește preconcept din anumite legi necesare proprii ființei. Luând în calcul acest fapt, accidentul se va poziționa deplasat de privațiunea din categorii, dar și de ființa ca adevăr sau de ființa ca posibilitate. Prin urmare, accidentul se află cuprins în vecinătatea ființei și neființei.

Avansând către clasificarea ființei, Aristotel obține după accident *neființa în posibilitate* (materia) și *în actualitate*. Continuă șirul neființa luată ca fals

nu din cauza prea apropierei sale de ființa, ci din cauza obârșiei sale logice și mai puțin generării sale ontologice [6]. Imaginea este plasată în ocurența neființei secunde, a accidentului și a posibilului.

În sistemul său filosofic, Aristotel avansează către trei modele de relaționare metafizică, care întemeiază realizarea actului în ființă. Sinteza pe care o face Stagiritul este relevantă în sensul îmbunătățirii modelelor care au fost descrise până la el. A. Cornea accentuează existența a trei modele tipice pentru gândirea aristotelică. Înainte de a descrie aceste trei modele din care relaționând apar lucrurile, vom aminti spiritul de sinteză, armonie și de echilibru specific filosofului grec. Această măsură în toate parcurge întregul sistem filosofic, generând un fundal metodologic științelor aristotelice.

Principiile imanente caracteristice primului model provenit din perioada presocratică se rezumă la două elemente contrare de bază. Modelul, susținut de majoritatea filosofilor presocratici având în posesie două elemente, se va numi model diadic. Valabilitatea acestui model este „zguduită” de dificultatea din care nu putem deduce un contrar din altul, de exemplu, recele din cald sau chiar, cum am menționat, neființa din ființă. Acest lucru se explică prin faptul pozițiilor exclusiviste pe care le ocupă aceste două elemente contrare ce stau la baza constituirii Universului. În felul acesta, ambele elemente s-ar nega și s-ar nimici reciproc, ceea ce contravine modelului din care s-ar construi lumea. Fiind opuse, acestea se ermetizează producând un vacuum conceptual de necooperare.

Înaintând spre o unificare a contrariilor, Aristotel invocă necesitatea unui subzistent, care *va suporta* cu ușurință tensiunile contrare. Prin urmare, apare cel de-al doilea model spus triadic, respectiv, în care încap trei elemente fundamentale de construire a lumii. Așadar, două elemente contrarii vor afecta un al treilea, în care vor încăpea ambele. Imanente fiind, schița acestui model va arăta în felul următor: ființa, care este formă și are o încărcătură pozitivă; neființa, care reprezintă privațiunea; elementul în care cele două interacționează și care se definește ca și materie care funcțional conține acel substrat care lipsește în primul model diadic. Originalitatea acestui model constă în implicarea unui termen intermediar prin care se acceptă o comunicare dintre cei doi termeni opuși. Interpunându-se în factorul mediatic, acești doi termeni pot construi o bază pentru lumea sensibilă. Pe lângă materie, imaginea și cuvântul la fel se pot defini structural ca factori mediatici între ceea ce este și ceea ce nu este.

Un al treilea model este conceput din ezitarea de a recunoaște întru totul necesitatea logică celui de-al treilea element. În principiu, acest model la fel este un model diadic, procedura căruia este de a admite prezența sau absența ființei și va fi format din pozitivul ființei prezente și negativul neființei ab-

sente. Acesta este consemnat ca un al doilea model diadic. Cu toate acestea, A. Cornea ne relatează că Aristotel preferă totuși modelul triadic celor două diadice [7]. Al doilea model diadic vizează orientarea ontologică a problemei, pe când modelul triadic corespunde acelei tendințe aristotelice către armonie și echilibru în natură și lumea sensibilă.

Ansamblul elementelor din modelul triadic captează subiectul meontologic într-o necesitate. Operaționalitatea sensului meontologic din acest model agită „forma” și „natura” într-un inevitabil secundar prin care se reflectă privațiunea. Indubitabilă este participarea strategică a neființei în compunerea lucrurilor din lumea fizică. Unificarea formei și privațiunii într-un substrat transformă în act existența lucrurilor din natură.

În acest context ne putem aminti de Platon și mai ales de dialogul său etic *Banchetul*, în care este elogiat și preaslăvit zeul dragostei Eros. Ceea ce se referă la specificul studiului nostru se regăsește în narațiunea lui Diotima despre nașterea lui Eros. În așa fel zeul dragostei este conceput la un banchet la care se serba nașterea Afroditei. Poros, zeul belșugului, amețit de licoarea divină, este împotmolit de Penia, zeița sărăciei, și în așa fel este zămislit Eros. Din ce cauză această povestire captează o valoare pentru tematica modelului triadic despre care am vorbit mai sus?

Ideea apariției din prezență (Poros) și lipsă (Penia) a lui Eros este structurată în același fel ca și modelul triadic privilegiat de Aristotel. Deoarece Eros, „moștenind-o pe maică-sa, se află mereu în lipsă de ceva. În schimb, de la părintele său îi vine faptul că năzuiește în tot chipul să dobândească lucruri frumoase și de preț...” [8]. Dacă vom transpune aceste trei roluri asupra modelului triadic al lui Aristotel, vom obține următoarele echivalări: zeul Poros este articulat cu ființa, zeița Penia cu neființa, iar Eros este subzistentul care are capacitatea de a îngloba și de a suporta prezența concomitentă a celor două divinități opuse în mod contrar. Rezultă că Eros în calitate de subzistent al ființei și al neființei „se află la mijloc între știință și neștiință” [9]. Eros reprezintă motorul care ne dirijează și ne atrage să realizăm în act un lucru încă neactualizat. Tendința perpetuă reieșită din existența substratului în care se contrapun două contrarii constituie sensul existenței și cunoașterii. Din această cauză lucrurile prind viață în sensibilitate atunci când se întâmplă aplicarea celui de-al treilea termen, care este unul intermediar. Nevoia subordonată neființei generează tendința de a o anihila. În așa fel avem parte de un model dinamic și nu unul static, cum ar fi atunci când „nici unul dintre zei nu este un *iubitor* de cunoaștere și nu dorește să fie un cunoscător, *el chiar fiind aceasta*; așa cum nimeni nu dorește să aibă ceea ce are, nici cunoscătorul nu mai are nevoie de cunoaștere. Pe de altă parte nici necunoscătorii nu sunt iubitori de cunoaștere și nu doresc să

fie cunoscători” [10]. Cu alte cuvinte, lumii sensibile îi este proprie neființa, care solicită a fi anihilată, cum ar fi în cazul cunoașterii. Lumea inteligibilă a zeilor prohibește neființa într-un absolut al ființei și al perfecțiunii și n-o admite clasând-o ca pe o contradicție și nu contrarietate. Perfecțiunea ființei reduce la absurd nevoia rezultată din neființă. Spre deosebire de modelul diadic, care face recurs la prezența sau absența ființei, modelul triadic face trimitere la o pan-prezență a ființei în care își face loc și privațiunea sau neființa secundă. Modelele diadice anihilează conlucrarea celor doi termeni din care sunt construite lucrurile. Mai cu seamă al doilea model diadic dezvăluie un fel de materie pură, „nudă”, care nu poate fi o parte a realității fizice. Compușii și substraturile sunt de nelămurit de aceste modele. Cum ar fi, de exemplu, corpul, bolnav împotmolit de neființă. Avantajul modelului triadic corespunde cu o perpetuă cooperare între cele două elemente contrare ce au loc într-un substrat, sau mai bine zis, într-un compus, care deja nu mai disimulează materia pură cu o existentă exclusiv conceptuală. Neiființa sau privațiunea e și ea întrucâtva o formă. Astfel, corpul bolnav nu este acel care nu are sănătate, ci cel care *are* non-sănătate [11]. Posesia unei forme și ființe în sens larg este prioritară. E necesar de spus că operațional, absența unei anumite forme nu ne orientează spre o negare generală a formei. Orientarea dată de lipsa unei anumite forme concrete este o componentă a lumii fizice, unde sunt opuse variate forme cu specific diferit, care într-un raport logic devin oponente cu valoarea negării tuturor celorlalte forme, cu excepția propriei forme. Or această negare nu se referă la ființa în genere.

Contrazicerea unei ordini anume nu prestează excluderea ei dintr-un cadru al formei și ființei. Criteriul de la care pornește o relaționare anume are finalitatea situării în aceeași valoare pozitivă a oponentelor ce apar în această calitate (de oponenti) grație varietății de cazuri și circumstanțelor individuale. În această ordine de idei, imaginea clasată de noi în neiființa secundă obține o valență ontologică pozitivă de o entitate care există în mod contrar cu referentul său din realitate.

Să luăm un exemplu în care se preia o atitudine pozitivă față de definirea entropiei în raport cu ordinea. În cazul acesta, entropia nu este percepută ca negarea absolută a ordinii, ci mai mult este percepută ca un caz particular în care dezordinea este determinată și constituie un alt ansamblu de elemente care ar formula un alt tip de ordine. Cu alte cuvinte, entropia este aceeași ordine, însă luată sub aspectul altui criteriu al ființei. Astfel, entropiei i se conferă „dreptul la viață”.

Acestea fiind spuse, *neființa devine cunoscută printr-o determinare particulară a privațiunii*: „nu trebuie să opunem dezordinea de un anume fel ordinii în general, sau invers, ci tot unei ordini de un anume fel – rapor-

tate ambele la un substrat de un anume fel” [12]. Suntem de acord cu A. Cornea, care discerne contradicția largă de cea care exprimă un opus, adică contradicție restrânsă. Contradicția largă va evalua, de pildă, un non-om nu doar din perspectiva unui animal, dar și din perspectiva oricărui alt om. Contradicția în sens restrâns gestionează ființele ca forme și neființele ca privațiuni care interacționează în baza unui substrat comun. Contradicția în sens restrâns este părtinitoarea felului de a gândi meontologic și face neființa să încapă în atotcuprinzătorul domeniu al ființei.

Sunt cunoscute contradicțiile ce apar între acele două perechi de termeni precum caldul și recele, uscatul și umedul din combinarea cărora apare focul, pământul, apa și aerul. Aceste amestecuri metafizice se petrec datorită prezenței sau absenței neființei ca posibilitate. Mai mult ca atât, această privațiune determină nu doar cuantificarea integrității operaționale a ființei, ci și condiționarea dialectică a transformărilor și respectiv fundamentează mișcarea. De aici conchidem că toate celelalte categorii în afara ființei nu dispar, dar se transformă. Observăm că Aristotel optează pentru trei termeni într-un context conceptual, cu toate că fenomenele întâmplare în lumea fizică au un statut numeric infinit, deși acționează în conformitate cu acei trei inteligibili elaborați. Putem spune că Aristotel, într-un fel, reprezintă o versiune timpurie a structuralismului, în care „forma” poate fi comună și totodată poate acoperi un număr nedeterminat de fenomene. În așa fel, metafizica lui Aristotel reflectă o revelare conceptuală a lumii fizice, sublunare.

În continuare vom analiza neființa în calitate de posibilitate nerealizată sau neactualizată care se identifică cu materia sau substratul cu potențialitate și flexibilitate. Reprezentantul școlii Megarice Diodoros Cronos, presupusul contemporan al lui Aristotel, dezvoltă paradigma argumentului stăpânitor al posibilului, necesarului și imposibilului, care condensează valoarea modală într-una temporală. Sunt cunoscute principiile megaricilor care se referă la posibil. Principiul tare ne declară că *ceva poate fi numai atunci când este efectiv*, iar principiul slab al lui Diodoros identifică posibilul ori cu actualul prezent, ori cu viitorul realizat. Formula abordată de Diodoros înlătură neființa secundă printr-un necesar camuflat care se și prezintă deschis ca posibil. *Ceea e posibil nu e prezent, deci va exista în viitor, însă dacă nu va exista în viitor, atunci acesta este imposibil*. Conclucrarea ce are loc dintre actualitatea temporală a prezentului și a viitorului elaborează o schemă în care ceea ce nu există în viitor există în prezent (și invers), altfel este imposibil. În așa fel, orice lucru existent în prezent există cu necesitate, iar posibilul devine a fi necesar scoțând în vileag o ființă ascunsă și nu una autentică.

Aristotel discerne actualizarea de posibilitate și realul de posibil cu scopul de a conserva întâmplarea și *libertatea umană*. Actualul implică

în mod necesar posibilul, însă posibilul nu implică în mod necesar actualul. De pildă, atletul care sare în înălțime *poate* sări în înălțime, în așa fel actualul acoperă posibilul. Deși atletul *poate* sări, el nu sare în mod necesar, deci posibilul este subordonat actualului și nu apare în mod necesar, fiind congruent cu el.

Incontestabil este și faptul că actualul coincide cu ființa, iar posibilul cu neființa, acestea fiind ordonate de o implicație unilaterală, care nu ne comunică despre o neființă secundă. Neființa moștenită de la eleați se va trea în conceptul imposibilului. Lucrurile individuale nu sunt necesare, iar contingenta lor este determinată de un *posibil bilateral* asociată de noi cu o neființă secundă și a imaginii, care pretinde să fie întrucâtva. Actualizarea nu se petrece în mod necesar. Impulsul exterior prin care posibilitățile se realizează în act se caracterizează ca o intervenție din afară cu o necesitate intrinsecă.

Proliferarea scenariului din care rezultă geneza lumii fizice în ansamblu cu diversitatea lucrurilor individuale este întâmplătoare, îl impune pe Aristotel să enunțe necesitatea unei cauze prime din care lumea apare într-un act realizat. Posibilul bilateral (poate să fie și poate să nu fie) admis de Aristotel nu poate garanta necesitatea existenței lumii. Deoarece așa cum ea poate să fie, tot așa ea poate și să nu fie. Întâmplarea însă prin definiție nu poate fi o cauză necesară. Cauza supremă, mișcătorul nemișcat și în sfârșit Dumnezeu aristotelic abordează partea pozitivă a posibilului bilateral. Ocurența posibilului bilateral aduce avantaje neființei secunde, care în schematica posibilului nu va fi niciodată realizată, care totuși există: „este, într-adevăr, posibil ca fiecare dintre ele să existe, sau să nu existe, dar aceasta — materia (posibilul bilateral — n.a.) din fiecare — există oricum” [13]. Posibilul bilateral este valabil în dimensiunea fizică a lucrurilor perisabile.

Atunci când se pune în discuție secțiunea eternă a Universului, posibilul bilateral nu mai are nici o forță metodologică. Intermitența posibilului bilateral perindă un baraj în condiția Universului etern. Aceasta se explică prin faptul că ceea ce deține posibilitate în act, obține o existență eternă, și invers, ceea ce nu poate să fie etern, nu va fi niciodată așa. Atunci când se iscă un demers asupra segmentelor în care Universul se definește într-o manieră a eternității, Aristotel revine la poziția unilaterală a posibilului susținută de megarici și eleați.

În așa fel, posibilitatea de a exista permanent exclude posibilitatea de a nu exista niciodată. În așa mod obiectivizarea lucrurilor fizice individuale are loc printr-o cauză eficientă ce vine cu un impuls din afară. Acest mișcător nemișcat nu are nevoie de procedura actualizării, pentru că el însuși este actualizare, la fel ca și în cazul în care gândirea se gândește pe sine. Deci, di-

mensiunea sferelor eterne se identifică cu actualizarea, iar lumea sublunară este trecută prin procedeul actualizării predicând contingență.

Vom face aici încă o clasificare a posibilului cu predicatul unilateral. Așadar, *posibilul unilateral* (posibilitatea de a exista permanent) se identifică cu necesitatea. *Posibilul unilateral privativ* (posibilitatea de a nu exista niciodată) nu se realizează cu necesitate niciodată și desigur conține o valență negativă. În cazul posibilului privativ, Aristotel se întreabă dacă poate cumva pretinde la vreo existență anume. Chiar dacă nu va fi niciodată posibilul privativ, se găsește în nerealizabilul *infinis* și *vid*. Acești doi termeni sunt incapabili să devină ființe prin act venit dintr-un impuls exterior. Preluând această modalitate, Aristotel admite și existența posibilului privativ în cadrul infinitului și vidului.

Prin urmare, sunt formulate concluzii asupra accidentului, care face parte, în aceeași măsură, atât din domeniul ființei, cât și din cel al neființei. La fel sunt descrise modele ontice asupra cărora Aristotel meditează și prioritar optează pentru modelul triadic care îi satisface tendința către armonie.

Ajungem la concluzia că una din părțile posibilității bilaterale are nevoie de un impuls exterior ca să devină, deoarece „posibilul desemnează, într-un sens, așa cum s-a arătat, ceea ce nu e în mod necesar fals; în alt sens, el desemnează ceea ce este adevărat, iar în alt sens, ceea ce e cu putință să fie adevărat” [14]. Acest impuls este cauza supremă. În așa fel, fenomenele petrecute în lume sunt dirijate nu de întâmplare, dar de o rațiune divină prin care sunt dezvăluite direcțiile devenirii. Accidentul, contingentul și posibilul sunt o parte indispensabilă a lumii sensibile și din această cauză putem spune că Dumnezeu „dă cu zarurile” când se pune în discuție diversitatea care subzistă în lume.

Prin analogie, îl putem compara cu o primă ființă care aplică degetul asupra declanșatorului, astfel scoțând în vileag o imagine – o primă structură a neființei secunde făcută întâmplător cu un impuls venit din exterior. Comparația făcută face aluzie la imaginea tehnică, care în dialectica sa este efectuată conform formulei descrise mai sus. Chiar dacă nu va fi niciodată imaginea ca posibil privativ, se găsește în nerealizabilul *infinis* și *vid* și prin asta există.

Imaginea care se califică ca o aparență metodologic nu poate fi expulzată din domeniul ființei. Exiguitatea logică a lui Aristotel îi propune imaginii o întemeiere ontologică încadrată în domeniul ființei. Omul realizator de imagini derivă realități posibile declinate într-un spectacol al conștiinței. Relevanța imaginii în structură este reflectată de neființa secundă, care ne încarcă cotidianul cu inversări ale realității. Un alt lucru important pentru

imagine este statutul ontologic care este obținut din procedeul intermediării între conștiință și lume. Iar aceasta se datorează faptului că am izbutit să marcăm corelarea imaginii cu neființa secundă orientată spre categoria posibilului.

Note:

1. Umberto Eco. *O teorie a semioticii*. București: Editura Trei, 2008.
2. Aristotel. *Organon, Vol. I. Categoriile, Despre interpretare, Analiticele prime*. București: Editura IRI, 1997, p. 97.
3. Andrei Cornea. *O istorie a neființei în filozofia greacă*. București: Editura Humanitas, 2010, p. 179.
4. Ibidem. p. 186.
5. Aristotel. *Metafizica*. București: Humanitas, 2001.
6. Andrei Cornea. Op.cit., p. 193.
7. Ibidem. p. 196-201.
8. Platon. *Opere complete. Vol. II*. București: Humanitas, 2001, p. 120, 203e-203d.
9. Ibidem.
10. Ibidem. p. 121, 204a.
11. Andrei Cornea. Op.cit., p. 203.
12. Ibidem. p. 209.
13. Aristotel. Op.cit., p.236.
14. Ibidem. p. 185.