

Arthur Schopenhauer

Arta de a avea
întotdeauna dreptate

Arthur Schopenhauer

Arta de a avea
întotdeauna dreptate

sau

Dialectica eristică

Text stabilit, traducere din limba germană,
prefață și note de Gabriel H. Decuble



EDITURA
ART

Redactor: Sorin Lavric
Tehnoredactor: Angela Ardeleanu
Coperta: Alexandru Daș

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
SCHOPENHAUER, ARTHUR

Arta de a avea întotdeauna dreptate / Arthur Schopenhauer; trad. de Gabriel H. Decuble. – Ed. a 5-a.
– București: Art, 2015

ISBN 978-606-710-204-8

I. Decuble, Gabriel Horațiu (trad.)

821.112.2-84=135.1

Arthur Schopenhauer
Eristische Dialektik oder Die Kunst, Recht zu behalten

© Editura ART, 2015, pentru prezenta ediție

Arthur Schopenhauer – între hanswurstiadă și ciocan

Dacă, prin absurd, Galileo Galilei ar fi cunoscut *Dialectica eristica*, ar fi renunțat să mai prezinte în lucrarea care i-a adus stigmatul Bisericii Catolice (*Dialogo... sopra i due Massimi Sistemi del Mondo*, 1632) argumentele *pro* și *contra* concepțiilor ptolemeică și copernicană. Dar a făcut-o: și încă, a făcut-o cu un extraordinar simț al acurateții științifice, punând în paralel și fără umbră de părtinire (*tanto per l'una, quanto per l'altra parte*, după cum zicea el însuși) ambele concepții.

Cu alte cuvinte, el s-a folosit de dialectică după rețeta aristotelică – în scopul aflării adevărului obiectiv –, nu după rețeta schopenhaueriană, care i-ar fi recomandat să-și râdă bonom în barbă și să constate relaxat ceea ce avea să constate oricum, secole mai târziu, chiar Papa Ioan Paul al II-lea, când a încercat să-l reabiliteze pe savant: în secolul al XVII-lea nu existau experți care să confirme o teorie sau alta! Ce-i drept, rezoluția „modernă” pusă de Biserică pe actele revizuirii procesului lui

Galilei nu i-a adus acestuia reabilitarea: din punct de vedere juridic, cele două procese care i-au fost intentate de Inchiziție sunt și astăzi inatacabile... Dacă n-ar fi fost atât de setos de adevăr și n-ar fi avut, poate, și aroganța savantului care, folosind instrumente ceva mai perfecționate decât bunul-simț și ochiul liber, a văzut altceva pe Firmament decât văzuse Eccleziastul (anume că soarele *nu* răsare, *nu* apune și *nu* se-ntoarce mereu la locul său de pe cer); dacă nu s-ar fi simțit atât de superior față de semenii săi, încât să vrea să le răstoarne convingerile – dacă toate aceste condiții n-ar fi fost întrunite, atunci ar fi putut să folosească *argumente ad hominem* și nu *argumente ad rem* prin care să infirme, în aparență, heliocentrismul copernican și să-l transmită posterității ca adevăr subversiv. Posteritatea l-ar fi înțeles oricum, iar el ar fi putut studia în continuare, beneficiind de tot confortul de care are nevoie un învățat. Așa însă, aplicând fidel dialectica aristotelică, Galilei a căzut victimă propriilor convingeri, nesesizându-le caracterul pernicios. Căci orice adevăr are timpul său...

Timpul adevărilor despre voință – ca substanță irațională la care este reductibilă orice formă de ființare – și despre lume ca reprezentare și manifestare a subiectului, a fost, în mod evident, a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Scrierile lui Arthur Schopenhauer (în principal *Lumea ca voință și*

reprezentare, două volume, apărute în 1818, respectiv 1859; dar și *Despre voință în natură*, 1836; *Parerga și paralipomena*, două volume, 1851) au început să aibă ecou abia din anii 1860 încoace, când industrializarea făcuse deja mult mai mulți perdanți decât profitori, iar spectacolul mahalalelor de dezrădăcinați, căzuți pradă epidemiilor, sărăciei și alcoolismului, le întărea nu doar victimelor directe ale capitalismului sălbatic, ci și spectatorului curios convingerile pesimiste privind natura umană și posibilitatea unei conviețuiri în armonie. Se reactiva astfel filonul pesimismului endemic pe care-l identificase Hobbes, unul din măștrii spirituali ai lui Schopenhauer: cât de adevărat suna, dintr-o dată, zicala *homo homini lupus...* Dar Schopenhauer însuși îi găsisese o variantă mai sarcastică, pe măsura temperamentului său: trăim într-o societate de porci spinoși surprinsă de iarna răului universal; vrem să ne încălzim unii în alții, dar țepii de pe spatele fiecăruia nu ne lasă...

Era timpul „realismului burghez” în literatura germană – un realism care avea să se radicalizeze și să degenereze, curând, în naturalism. E de înțeles, prin urmare, de ce Schopenhauer a fascinat și a influențat decisiv mai ales oameni de cultură care au urmărit, la rândul lor, demascarea falselor *kalokagathii* (Wilhelm Raabe, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud ș.a.). Dar cum i-a reușit unui om

atât de excentric – care peripatetiza cu pudelul prin parcuri, recitându-i acestuia din scrierile sale, până ce sârmanul animal a căzut pradă melancoliei; sau care spurca același pudel cu apelativul „omule“, de îndată ce făcea vreo boacăna –; cum i-a reușit unui mizantrop înrăit, care propovăduia asceza radicală și mortificarea până la suicid, unui om mărunțel, cu față bizară, cu o statură total diferită de cea a modelului său declarat, „olimpiantul“ Goethe, să-și fascineze contemporanii? Cât din personalitatea schopenhaueriană a fost talent înnăscut și cât a fost tehnică de autoperfecționare, dobândită pe parcursul deceniilor de frustrări și cvasianonimitate? Să vedem, pe scurt, cine era omul Schopenhauer și prin ce idei a căutat el să se impună.

Născut în 1788 la Gdańsk, într-o familie de protestanți, Schopenhauer a fost „om umblat“ încă de mic copil, pe ruta Germania-Franța-Cehia-Anglia-Belgia-Elveția-Austria etc., în funcție de afacerile și interesele familiei. Împrejurarea morții premature a tatălui său (1805, probabil prin sinucidere), precum și studiile de teologie și frenologie, apoi de medicină, matematică și filozofie, la Göttingen sau Berlin, l-au scăpat de cariera de comerciant pe care i-o prevăzuse familia. La devenirea sa spirituală trebuie să fi contribuit, în bună măsură, și lecturile din literatura saپیئنالă

orientală, călătoria inițiatică în Italia (1811) ori șederea îndelungată la Weimar, unde dorea să fie în proximitatea capetelor ilustre (Goethe, Wieland etc.). Până în momentul susținerii doctoratului la universitatea din Jena (1813, *in absentia!*), cariera academică părea să-i surâdă. Insuccesul era însă deja prefigurat prin ideile cu care a venit în contact în acea perioadă, când a descoperit *Upanișadele* („mângâierea vieții mele“, cum le numea el) și a devenit din ce în ce mai convins că tentativa lui Hegel de a atesta lucrarea universală a rațiunii atât în istorie, cât și în natură, ar fi o ineptie. În mod evident, Schopenhauer nu-și alesese dușmanul potrivit – și încălcase, practic, el însuși unul din principiile pe care e construită *Dialectica eristică*. Întâlnirea cu Hegel, la universitatea din Berlin, avea să fie nefastă: toate încercările de a accede într-un post academic i-au fost zădărnicate de puternicul său rival. Conflictul avea să se stingă abia în 1831, când Hegel a căzut victimă unei epidemii de holeră: amară victorie, mai ales că Schopenhauer însuși nu o putea savura, retrăgându-se din prudență sanitară la Frankfurt pe Main, unde avea să trăiască până la sfârșitul vieții (1860). Rămânea să-și canalizeze toate dorințele de izbândă exclusiv pe opera filozofică, din care cea târzie, fiind formulată aforistic, deci mai pe gustul publicului larg,

avea să fie mult mai lesne receptată, devenind aproape un „catehism” al burgheziei luminate.

Opera lui Arthur Schopenhauer a fost ultimul acord viguros al idealismului german. El însuși se considera un discipol fidel al lui Kant, în ciuda obiecțiilor pe care le-a formulat la adresa filozofiei kantiene. Preluând de la Berkeley formula *esse est percipi*, Schopenhauer își putea începe capodopera sa *Lumea ca voință și reprezentare* prin cuvintele „lumea este reprezentarea mea”. Luată ca manifestare a subiectului, lumea e prezentă doar ca „voință”, ca substanță irațională a ființării. Reducând categoriile kantiene la unica voință (oarbă) de ființare (*der Wille zum Leben*), și echivalând „lucrul în sine” cu voința originară de dinainte de individuare (*Urwille*), Schopenhauer tindea să împace gândirea apuseană cu buddhismul, din care preluase idei și motive legate de viața ca suferință (*samsara*) și de mântuirea ca anulare a voinței de ființare (*nirvana*). Dar unde e multă reprezentare, așadar iluzie, e și multă deziluzie: o ironie amară face ca orice formă de fraternitate, în cultura iudeo-creștină, să-și aibă arhetipul în relația dintre... Abel și Cain. Se-nțelege de ce creștinismul – numit de Schopenhauer o „metafizică populară” – nu putea găsi rezonanță în opera sa. Cu promisiuni atât de... apocatastatice și paracletice, creștinismul era pur și simplu prea optimist pentru gustul său.

În schimb, pesimismul asumat de Schopenhauer nu permitea decât o etică a compasiunii, căci în compasiune este anulată aparența înșelătoare a individualității, iar unitatea ființării devine reală (cf. *Cele două probleme fundamentale ale eticii*, 1841). Pentru Schopenhauer, conținutul istoriei nu putea fi decât mereu același – exact ca în reprezentarea buddhistă despre șirul neîntrerupt al reîncarnărilor –, indiferent de timp și spațiu: doar costumația și stilul sub care se juca insalubrul *theatrum mundi* puteau varia, de la caz la caz. La așa teorie, o practică pe măsură: omul public care a fost Schopenhauer era extrem de retractil, reticent față de orice fenomen social-politic înnoitor sau pretins înnoitor (mai ales față de campaniile napoleoniene, dar și de revoluția de la 1848); cât despre tendințele de democratizare în țările Europei occidentale – acestea au fost mereu taxate de filozof cu un dezgust înverșunat.

Cam acesta ar fi fundamentul ideatic – foarte succint prezentat aici – pe care și-a ridicat Schopenhauer edificiul gândirii sale. În cazul scrierilor de mică anvergură, eventual transmise fragmentar – ele fiind rodul unor preocupări ocazionale, cum este și *Dialectica eristică* –, trebuie să luăm în calcul nu doar coerența sistemică, ci și dispoziția de moment. Doar pesimismul funciar și observația că „lumea e rea” și că toți ceilalți „îți vor răul” – observație

pe care a verificat-o orice om, la un moment dat, pe propria-i piele – nu ajung pentru a justifica întocmirea acestei scrieri.

Eristica (de la gr. *eris*, „discordie“, „ceartă“, cf. și numele zeiței Eris) este arta vorbirii în contradictoriu și a dezbaterii, care are ca scop declarat persuadarea cu orice preț a audienței; în eristică, dreptatea e a celui care argumentează mai bine, nu a celui care ar avea dreptate în mod obiectiv. Iar dacă nu-i stăpânești regulile – perfide, fără îndoială, din moment ce decurg în bună măsură din iraționalitatea și nemernicia omului, căci atacul la persoană și strategiile de găsimă, pentru orice inconvenient, a unui țap ispășitor nu au nevoie de o construcție logică –, atunci nu ai șanse de izbândă. Ești făcut de ocară, iar *rușinea* este, în plan social, un factor inhibitor extraordinar de eficient; ești redus la tăcere și te-ntrebi dacă nu cumva moartea civică este mai mult decât o metaforă...

Se-nțelege de ce Schopenhauer face recurs atât de des la derivații substantivului „rușine“ (*Scham*) și susține că cel antrenat într-o controversă trebuie să știe să se folosească nonșalant și de stratageme impertinente (*unverschämt*), nu doar de tertipurii sofistice. Era valabil și-atunci, e valabil și-acum: atât în situații curente de viață, cât și în cadru profesional, la mese rotunde sau în talk-show-uri, nu mai e vorba de a impresiona prin expertiză.

Nimeni n-are timp de date exacte, verificabile printr-un procedeu pozitivist. Cine face recurs, totuși, exclusiv la baza de date cu care a venit înarmat, acela își plictisește rapid auditoriul. (Este cazul miniștrilor care, dacă n-au farmec personal, sunt luați repede peste picior de către ceilalți invitați din platou; și este tipic pentru *infotainment* să ofere publicului orice, numai informație nu.) Or, esențialul este să poți para eficace, la orice moment, căci preopinentul este și el om și poate rămâne uneori în pană de argumente, iar când spontaneitatea lui se va rezuma la umori, va trece degrabă la atacul la persoană și-și va numi adversarul (politic sau nu) „prostănac”. Dacă cel astfel gratulat ar ști să pareze, ar cita una din replicile standard ale lui Mark Twain, care-și justifica astfel lipsa de inspirație: „Dreptul la prostie este protejat prin Constituție; el ține de garantarea dezvoltării libere a personalității umane”. Până și spontaneitatea se învață...

Dar cum se împacă indicațiile practice din prezenta scriere cu etica lui Schopenhauer, care pledează pentru nimicirea dorinței și a voinței? Nu e o inconsecvență aici? Nu e tendința irațională de a-ți impune mereu propria părere tocmai opusul preceptelor eticii, din moment ce și epitetul consacrat pentru cel ce ține la propria opinie (*rechthaberisch*) se traduce chiar prin românescul

„voluntar“? Pesemne că da, însă nici preoții nu fac, în genere, ce spun... Iar filozoful Schopenhauer a fost mereu secondat, ori poate chiar concurat de moralistul malițios și de polemistul redutabil.

Să ne amintim ce scria Schopenhauer despre victimele sale, pe care le alegea aleatoriu – căci oricine și orice putea deveni ținta răbufinirilor sale belicoase: colegii de breaslă, femeile, căsătoria, iubirea, moda, omenirea, istoria etc. Lui Hegel, de exemplu, i-a rezervat în pamfletul *Despre filozofia universitară* următoarele caracterizări: un „jalnic șarlatan“ care „gândește cu dosul“, un „autor de nonsensuri“, a cărui idee fundamentală nu este decât „o lume întoarsă cu fundul în sus, o hanswurstiadă filozofică“, „cea mai găunoasă beție de cuvinte“, „o vorbire în dodii care amintește de casa de nebuni“ etc. Citind așa ceva, e greu să ignori amănuntul biografic, conflictul cu profesorul de la Berlin. Nu cumva Schopenhauer a lăsat *Dialectica eristică* neterminată – în chiar anul 1831, anul morții lui Hegel –, tocmai pentru că nu mai avea mobil pentru o asemenea pornire? E posibil.

Schopenhauer știa că trăim într-o cultură – sau chiar într-o lume – agonală. Fie în traducerea iezuitului francez Jean Joseph Marie Amiot (1782), fie în traducerea engleză a lui P. F. Calthrop (1805), el trebuie să fi citit tratatul despre *Arta războiului* al marelui învățat chinez Sun Ți, altminteri nu s-ar

explica unele similitudini incontestabile – precum principiile legate de evitarea, pe cât posibil, a conflictului sau de obținerea victoriei cu pierderi minime – între o scriere și cealaltă. El mai știa și că premisa oricărei victorii este înfruntarea, nu consensul. Doar că, uneori, pesimismul învinge orice formă de voință. La cât de inexorabil suntem captivi ai cleiului existențial numit *samsara*, totul – toate eforturile omului de a se impune ca individ, de a acumula valori materiale sau intelectuale, de a se „burica”, ținând spre vârfurile ierarhiei sociale, sau de a obține putere și avantaje prin poziții de forță – totul nu e decât un jalnic *samsarlâc* pe lângă absolut, pe lângă „lucrul în sine”; un *samsarlâc* menit să vândă profitabil tribulațiile omenești (prea-omenești) celui care, oricum, nu cumpără nimic. Așa încât cititorul va trebui să conteze permanent pe echivocul exprimărilor schopenhaueriene și să nu vadă vervă și entuziasm acolo unde e doar deziluzie.

Schopenhauer cunoscuse prea bine natura fundamental malefică a ființei umane precum și caracterul incert, greu verificabil, al adevărului obiectiv. Dar uneori te mai și plictisești să ții garda sus. Metoda și convingerile lui aveau să fie reînnoite, peste decenii, de discipolul său Friedrich Nietzsche, care susținea, deja într-o scriere de tinerețe în bună măsură compilată – dar bine compilată, din Wilhelm

Humboldt, Richard Volkmann și Gustav Gerber: e vorba de eseul *Despre adevăr și minciună, în sens extramoral*, 1872 -, că adevărul nu e decât o „oștire fremătătoare de metafore, metonimii, antropomorfisme“, nimic altceva. Și-atunci... ce adevăr să aperi cu prețul propriei vieți? Se ajunge inevitabil la vorba lui Pilat din Pont, pe care o citează și Schopenhauer: „Ce-i adevărul?“ Pentru Nietzsche, Schopenhauer a fost un „educator“ și de la el a învățat cât de important este să te faci cunoscut alegându-ți dușmani pe măsură, cât de profitabile sunt inamicițiile elective (cu Kant, David Strauß, Wagner etc.) și ce câștig inestimabil este, măcar în plan stilistic, să faci filozofie cu furie macabeică, spărgând idoli - așadar cu... ciocanul.

Gabriel H. Decuble

Notă privind întocmirea prezentei ediții

Textul traducerii are la bază trei ediții germane ale scrierii lui Arthur Schopenhauer, apărute postum. Este vorba de: Eduard Grisebach, *Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß in vier Bänden*, Berlin, 1892; Arthur Hübscher und Volker Spierling (Hgg.), *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden. Vollständige Ausgabe in sechs Teilbänden*. Bd. 3, hrsg. von Arthur Hübscher. München, 1985 (= Berliner Manuskripte 1818-30, inklusive Eristische Dialektik), precum și Arthur Schopenhauer, *Eristische Dialektik oder die Kunst, Recht zu behalten*. Hrsg. von Gerd Haffmans, 6. Auflage, Frankfurt am Main, 2007.

În funcție de locul rezervat celor două fragmente concepute ca părți ale introducerii – fie în addenda, fie la început –, textele edițiilor consultate diferă. De asemenea, o parte din notele făcute de Schopenhauer în manuscris sunt integrate, de unii editori, în corpusul textului, de alții sunt lăsate în subsol. Pentru prezenta ediție, am căutat un

criteriu ponderat de organizare a textului: dacă nota avea caracter pur ilustrativ sau unul tehnic, de lămurire a unor concepte (cf. notele *v* și *viii*), atunci am lăsat-o în subsolul paginii. În ce privește fragmentele gândite ca introductive, dar neînălțuite cu restul argumentării din introducere – e vorba de descrierea raportului dintre logică și dialectică –, am preferat trecerea lor în apendice. Cele două fragmente sunt totuși interesante, întrucât ele dau imaginea anvergurii pe care ar fi urmat s-o aibă scrierea de față.

Traducerea în sine a căutat, pe cât posibil, să mențină tonusul stilistic al originalului – specific, de altfel, întregii opere târzii a lui Schopenhauer –, însă într-un singur caz, anume în cel al franțuzismelor care abundă în original (cf. *radotieren*, *urgieren*, *parieren* etc.) am fost nevoit să schimb registrul stilistic, apelând la fondul tradițional românesc: astfel, pentru a da doar un exemplu, *schikanieren* a fost echivalat cu *a sâcâi*. Rațiunea a fost următoarea: în limba română, franțuzismele au cu totul alt efect decât în germană, ele evocând mai curând satira de moravuri de la sfârșitul secolului al XIX-lea. În schimb, astfel de termeni sunt o marcă stilistică apreciată de publicul german, ținând și de o oarecare modă de succes în secolul al XIX-lea – vezi și cazul Nietzsche, care folosea dezinvolt barbarisme gen *agacieren* –, după cum

ele au reprezentat, de-a lungul secolelor, și unul din instrumentele cele mai eficace de îmbogățire a fondului lexical german.

Între paranteze drepte sunt trecute cuvintele care complinesc sensul originalului – uneori extrem de lapidar –, precum și notele sau explicațiile făcute de traducător.

Arta de a avea
întotdeauna dreptate

[Dialectica eristică]¹

*Dialectica eristică*ⁱ este arta de vorbi în contradictoriu, și anume de a purta o dispută [de argumente]² în așa fel, încât să ți se dea întotdeauna dreptate, altfel spus: *per fas et nefas*.ⁱⁱ

ⁱ În Antichitate, logica și dialectica erau folosite cel mai adesea cu valoare sinonimică: la fel și în modernitate.

ⁱⁱ *Eristică* este doar un cuvânt mai dificil pentru unul și același lucru. – Retorica și dialectica erau considerate de Aristotel (cf. Diogenes Laertios V, 28) ca un întreg unitar, al cărui scop ar fi persuadarea, το πιθανόν; pe când analitica și filozofia ar avea ca scop aflarea adevărului. – Διαλεκτική δέ ἐστὶ τέχνη λόγων, δι’ ἧς ἀνασκευάζομεν τι ἢ κατασκευάζομεν ἔξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως τῶν προσδιαλεγόμενων [dialectica este o artă a discursului cu ajutorul căreia respingem sau afirmăm ceva cu argumente, uzând de întrebările și răspunsurile celor angrenați în dezbateri], citat din: Diogenes Laertios, *Vita Platonis*, III, 48. – E drept că Aristotel face diferența între, pe de o parte, logica sau analitica – teoria sau practica îndrumării spre concluziile adevărate, apodictice; pe de altă parte, *dialectica* sau îndrumarea spre concluziile care trec în mod curent drept adevărate – εὐδοξία, *probabilia*

Pe fond, poți avea dreptate în mod obiectiv, și totuși ceilalți să creadă – sau chiar tu însuși să crezi, uneori – că nu ai dreptate. Acest lucru se întâmplă atunci când adversarul [îți] contrazice un argument, părând astfel că-[ți] contrazice însăși teza, pentru care se mai pot invoca liniștit și alte argumente; desigur, în acest caz, adversarul i se întâmplă exact invers: lui i se dă dreptate, deși în mod obiectiv nu are dreptate. Prin urmare, conținutul de adevăr al unui enunț și valabilitatea acestuia în ochii părților

(*Topicele*, I, 1 și 12) – adică acele deducții despre care nu se poate spune că sunt false, dar nici că sunt adevărate (în sine), căci nu despre asta e vorba. Or, ce este acest lucru altceva decât arta de a avea întotdeauna dreptate, indiferent dacă, pe fond, ai sau nu? Așadar arta de a obține aparența adevărului, fără raportare la realitatea obiectivă. Se aplică ceea ce am spus la început. De fapt, Aristotel împarte deducțiile în logice, dialectice, apoi în a treia categorie: cele *eristice* (*eristică*), în cazul cărora teza este corectă, dar ipotezele înseși – materia deducției – sunt false și doar par a fi adevărate; în fine, există și o a patra categorie: cele *sofistice* (*sofistică*), în cazul cărora teza este falsă, deși pare adevărată. Toate cele trei tipuri din urmă țin, de fapt, de *dialectica eristică*, căci niciuna din ele nu se referă la adevărul obiectiv, ci la aparența acestuia, fără preocupare pentru adevăr, ci doar pentru *acceptarea tezei ca fiind adevărată*. De asemenea, cartea despre deducțiile sofistice a apărut abia mai târziu, ca scriere separată: era ultima carte despre dialectică.

implicate, ca și în ochii auditoriului, sunt lucruri diferite. (Dialectica se ocupă de cea din urmă.)

De unde vine aceasta? – Din ticăloșia înnăscută³ a speciei umane. Dacă lucrurile n-ar sta așa, atunci am fi fundamental sinceri și în orice dispută n-am căuta decât să aflăm adevărul și doar adevărul, indiferent dacă acesta confirmă opinia exprimată la început de noi sau opinia celuilalt, iar „cine are dreptate“ n-ar fi decât un aspect irelevant sau, în tot cazul, secundar. Dar așa, este o chestiune de viață și de moarte. Vanitatea înnăscută a omului – ușor de zgândărit, mai ales când se implică în exercițiile intelectului – nu vrea să accepte, cu nici un chip, faptul că ceea ce am exprimat la început s-a dovedit a fi fals, iar opinia adversarului s-a dovedit a fi corectă. În mod normal, fiecare ar fi interesat să depună, de la bun început, toate eforturile pentru a exprima judecăți corecte: adică întâi să reflecteze și apoi să vorbească. Dar la vanitatea înnăscută se adaugă, la cei mai mulți oameni, și limbușia, precum și *reaua-credință* înnăscută. Oamenii vorbesc înainte chiar de a fi gândit, iar dacă observă ulterior că opinia exprimată de ei s-a dovedit a fi falsă și nu au avut dreptate, atunci măcar să salveze *aparențele* și să lase impresia că lucrurile stau invers. Interesul pentru adevăr – care trebuie să fi fost singura motivație în

enunțarea unei propoziții presupuse a fi adevărată – cedează acum cu totul în fața vanității: ceea ce e adevărat trebuie să pară fals, iar ceea ce e fals trebuie să pară adevărat.

Totuși, chiar și această rea-credință, manifestată în stăruința asupra unui enunț, despre care știm prea bine că e fals, are scuza ei: adesea ni se întâmplă să fim inițial convinși de adevărul considerațiilor noastre, însă [pe parcurs] argumentul adversarului nostru să pară că le demontează imparabil; dacă renunțăm la a ne mai susține cauza, ni se poate întâmpla, ulterior, să descoperim că totuși avusesem dreptate: doar argumentul nostru era fals; însă pentru considerațiile noastre ar fi existat și un argument potrivit: atâta doar, că acest argument salutar nu ne-a stat la îndemână la momentul potrivit. Din această cauză, în noi se înfiripă dorința de a contracara orice contraargument, chiar și atunci când acesta din urmă pare a fi corect și convingător. O facem cu credința că și corectitudinea acelui argument nu e decât aparență, iar pe parcursul disputei vom găsi noi înșine un alt argument, care să infirme contraargumentul, sau care să confirme adevărul nostru într-alt mod: din acest motiv, aproape că suntem obligați, ori măcar tentați să manifestăm rea-credință într-o dispută de argumente. E modul în care slăbiciunile intelectului nostru

și potrivnicia⁴ voinței noastre se potențează reciproc. Din această cauză, cel care poartă o dispută nu o face, de regulă, în numele adevărului, ci în numele afirmațiilor sale, procedând *pro ara et focus*⁵ și *per fas et nefas*⁶, de vreme ce, după cum am arătat, nici nu poate altfel.

Prin urmare, orice om vrea, de regulă, să-și impună propria părere, chiar dacă pe moment aceasta i se pare falsă ori măcar îndoielnică.ⁱⁱⁱ În

ⁱⁱⁱ Machiavelli îi recomandă principelui să se folosească, în orice moment, de slăbiciunile vecinului, pentru a-l ataca: altminteri acesta din urmă ar putea specula momentul în care principele este mai slab. Dacă buna credință și sinceritatea ar governa lumea, atunci lucrurile ar sta altfel; dar pentru că nu din ele se hrănește lumea, nici nu trebuie să le pui în practică, ele fiind oricum monedă slabă: – tot astfel se întâmplă și în cazul unei dispute de argumente: dacă-i dau dreptate adversarului – de îndată ce el pare a susține adevărul –, atunci pot fi sigur că el nu o va face la rândul său, într-o situație similară; mai curând, el va proceda *per nefas*: astfel că sunt nevoit să fac și eu la fel. E ușor să-ți spui că nu te interesează decât adevărul, fără să ții cu tărie la propriile argumente sau convingeri; dar asta nu înseamnă că celălalt o va face întocmai: așa încât e greșit să plec de la această premisă. În plus, dacă renunț la opinia mea – în condițiile în care doar am reflectat la ea îndelung –, de îndată ce mi se pare că celălalt are dreptate, atunci se poate întâmpla să renunț la adevăr, cedând astfel unei impresii de moment și acceptând eroarea.

astfel de cazuri, fiecare se ajută cum poate, după cât de rafinat și de ticălos este: așa ne învață experiența zilnică a vorbirii în contradictoriu; astfel încât se poate spune că fiecare are propria sa *dialectică naturală*, după cum are și propria sa *logică naturală*. Doar că prima nu-i este un sfetnic la fel de bun ca cea din urmă. Nimeni n-ar gândi și nici n-ar trage concluzii în așa fel, încât să contrazică legile logicii: judecățile false sunt curente, pe când concluziile false sunt foarte rare. Un om nu poate, prin urmare, să manifeste cu ușurință un deficit major de logică naturală; dimpotrivă, un deficit de dialectică naturală e lesne de observat mai la toți, căci dialectica este un har de la natură mai puțin răspândit (la fel cum și puterea de judecată nu este dată tuturor în egală măsură, pe când rațiunea este, în principiu, împărțită egal tuturor semenilor). A te lăsa târât în confuzie sau contrazis printr-un șir aparent de argumente valabile, când știi că, de fapt, ai dreptate, sau a-i contrazice pe alții știind că nu ai dreptate – aceasta se întâmplă deseori, iar cine iese victorios dintr-o ceartă nu s-a bazat, foarte adesea, decât pe viclenia și abilitatea cu care și-a apărat considerațiile, și doar rareori și pe corectitudinea puterii de judecată cu care și-a formulat enunțul. Și aici, ca în majoritatea

cazurilor, cel mai bine e să fii astfel hărăzit de la natură^{iv}, dar și exercițiul și asimilarea creativă a artificiilor prin care îl poți contracara pe adversar, sau pe care el le folosește pentru a te contracara pe tine, te pot ajuta în mare măsură să stăpânești această artă cu măiestrie. Iar dacă logica nu are un folos practic prea mare, atunci dialectica îl are cu prisosință. Cred că Aristotel a conceput adevărata sa logică (analitică) doar ca pe un fundament, ca pe niște preliminarii ale *dialecticii* și că abia aceasta urma să fie principalul său obiect de studiu. Logica se ocupă doar de aspectul formal al enunțurilor, pe când dialectica se ocupă de conținutul lor, de materia lor: prin urmare, concepția despre *formă* ar fi trebuit să-i preceadă concepției despre conținut și să stea cu ea în raportul specific al deducției, de la general la particular.

Aristotel nu lămurește pe deplin scopul dialecticii – în tot cazul, nu așa amănunțit cum am făcut-o eu: ce-i drept, el indică finalitatea principală ca fiind disputa de argumente, dar în același timp și aflarea adevărului (*Topicele*, I, 2, 101a35); mai încolo, el repetă [acestea] și insistă asupra faptului că afirmațiile trebuie clasate,

^{iv} *Doctrina sed vim promovet insitam* [„Instrucția potențează puterile înnăscute ale minții“; citat din Horațiu, *Carmina*, IV, 3, 33 – n. tr.].

filozofic, după conținutul de adevăr, iar dialectic, după aparența lor, după efectul de persuasiune a semenilor, apelând la opinia lor (δóξα – cf. *Topicele*, I, 12). El e conștient de diferența dintre adevărul obiectiv al unui enunț și valoabilitatea acestuia sau măsura în care afirmația este aprobată de alții; doar că nu le diferențiază îndeajuns, încât dialecticii să-i revină exclusiv cea din urmă finalitate.^v Din acest motiv, reguli-

^v Pe de altă parte, el se străduiește peste măsură, în cartea *Respingerile sofistice*, să disocieze *dialectica* de *sofistică* și *eristică*, marcând diferența prin aceea că tezele dialectice sunt adevărate atât la nivel de formă cât și la nivel de conținut, pe când tezele eristice și sofismele sunt false, ele fiind caracterizate în primul rând de o altă finalitate, cele dintâi vizând doar persuadarea audienței, situația în care ceilalți aprobă ce spui și ți se dă dreptate, celelalte vizând respectul și banii care pot fi dobândiți prin profesarea lor. Atâta doar că e foarte dificil de stabilit dacă enunțurile [unuia sau altuia] sunt adevărate în temeiul conținutului lor, pentru a le disocia astfel; iar cel antrenat într-o dispută va putea ști în cel mai puțin grad cât de adevărate sunt afirmațiile sale: chiar și rezultatul unei dispute nu face decât să dea o imagine incertă asupra conținutului de adevăr. Prin ceea ce Aristotel numește *dialectică* va trebui, prin urmare, să înțelegem și *sofistică*, *eristică*, *peirastică*, pentru a le defini laolaltă ca *arta de a avea întotdeauna dreptate într-o dispută*; pentru un atare scop, evident că e dezirabil să ai, de la bun început, dreptate în mod obiectiv – e cea mai bună strategie. Doar că acest lucru nu e suficient în sine,

le pe care le precizează el pentru finalitatea din urmă sunt adesea amestecate cu cele precizate pentru finalitatea dintâi. De aceea mi se pare că

dată fiind firea umană; dacă mai punem aici și proasta ei putere de înțelegere, atunci acel lucru nu e nici măcar necesar: alte stratageme trebuie luate în calcul, care, fiind independente de adevărul obiectiv, pot fi folosite atunci când nu ai dreptate în mod obiectiv. Iar realitatea ne arată că niciodată nu poți fi pe de-a-ntregul sigur dacă ai sau nu ai dreptate în mod obiectiv.

Consider, prin urmare, că *dialectica* trebuie separată de *logică* într-un mod mai clar decât a făcut-o Aristotel, iar adevărul obiectiv – sub aspectul *formal* – să fie lăsat în sarcina *logicii*, așa încât *dialectica* să se ocupe doar de aspectul acesta: *dacă ți se dă sau nu dreptate*; în schimb, sofistica și eristica nu trebuie dissociate de dialectică, cum o face Aristotel, căci diferența dintre ele s-ar întemeia pe adevărul obiectiv și material, despre care nu putem fi nicicum lămuriți de la bun început, ci doar putem spune precum Pilat din Pont: ce-i adevărul?; – căci *veritas est in puteo* [„adevărul este îngropat în adâncuri“]; εἰς βυθὸν ἢ ἀλήθεια, după cum ne spune Democrit (cf. Diogenes Laertios, IX, 72). E ușor să spui că, într-o dispută, nu te interesează decât aflarea adevărului; doar că nu știi încă unde se află acest adevăr: atât propriile argumente, cât și cele ale preopinentului pot fi înșelătoare. – În plus, *re intellecta, in verbis simus faciles*: pentru că se obișnuiește să se folosească termenul de *dialectică* în același sens cu cel de *logică*, vom numi disciplina noastră *dialectică eristică*. [Quid est veritas? este laconica replică a lui Pilat la afirmația lui Isus, cum că împărăția Sa nu ar fi din această lume, iar El ar fi venit să mărturisească despre Adevăr. Cf. Ioan 18, 38. – nota traducătorului]

[Aristotel] nu a rezolvat în mod corect sarcina pe care și-o luase.^{vi}

Aristotel, cu simțul său științific, a pus bazele dialecticii, în *Topicele*, într-un mod foarte metodic și sistematic – fapt demn de admirație, chiar dacă scopul său declarat, care era unul practic, nu a fost cu totul atins. După ce, în *Analiticele*, luase în discuție conceptele, judecățile și concluziile exclusiv pe baza formei lor, el trece aici la *conținutul* lor, rămânând însă doar la considerarea conceptelor: căci în acestea stă conținutul. Judecățile și concluziile sunt în sine formă pură: conceptele sunt conținutul lor.^{vii} Demersul

^{vi} În tot cazul, obiectul unei discipline trebuie bine precizat și separat de obiectul oricărei alte discipline.

^{vii} Conceptele pot fi însă ordonate în anumite clase, după gen și specie, cauză și efect, calitate și opusul calității, ș.m.a.; or, pentru toate aceste clase, se aplică unele reguli generale: acestea sunt așa-numiții *loci*, τόποι. – De exemplu, un *locus* al cauzei și efectului este: „Cauza cauzei este cauza efectului“ (Christian Wolff, *Ontologia*, § 928). Mai concret spus: „Cauza fericirii mele este bogăția mea: așadar tot cauză este și cel care m-a îmbogățit, el este originea fericirii mele.“ *Loci* ai contrariilor: 1. care se exclud reciproc, de exemplu: „drept și strâmb“; 2. care sunt asimilabili aceluiași subiect, de exemplu: „Dacă iubirea sălășluiește în voință (επιθυμία), atunci la fel și ura.“ – „Dar dacă ura sălășluiește în simțire (θυμώεις), atunci și iubirea la

său este următorul: orice controversă are la bază o teză sau o problemă (cele două diferă doar la nivel formal) și apoi propoziții care servesc la demonstrarea sau rezolvarea celor dintâi. E vorba mereu

fel.“ – „Dacă sufletul nu poate fi alb, atunci nu poate fi nici negru.“ – 3. Dacă ceva nu se manifestă într-un grad mai mic, atunci nu se manifestă nici într-un grad mai mare: „Dacă omul nu e drept, atunci nu e nici binevoitor.“ – Se poate vedea din aceste exemple că *acești loci sunt adevăruri generale care privesc clase întregi de concepte, la care omul recurge de fiecare dată când este confruntat cu un caz concret, pentru a-și procura din ele argumentele, dar și pentru a le invoca drept adevăruri unanim acceptate.* Totuși, cele mai multe sunt înșelătoare și comportă multe excepții: iată un astfel de *locus*: contrariile au însușiri contrarii, de exemplu: virtutea e frumoasă, viciul e urât. – Prietenia este binevoitoare, dușmănia răuvoitoare. – Dar iată ce poate ieși de-aici: „Risipa este un viciu, deci zgârcenia este o virtute“; „nebunii spun adevărul, prin urmare înțelepții mint“: nu merge! „Moartea înseamnă dispariție, deci viața ar fi apariție“: fals!

Iată un exemplu pentru caracterul înșelător al acestor *topoi*: în cartea *De praedestinatione*, capitolul 3, Scotus Eriugena vrea să contrazică ereticii, care cred în două tipuri de *praedestinationes* prin Dumnezeu (una a celor aleși întru mântuire, una a celor alungați întru pierzanie); el folosește un topos preluat numai el știe de unde: *Omniium, quae sunt inter se contraria, necesse est eorum causas inter se esse contrarias; unam enim eandemque causam diversa, inter se contraria efficere ratio prohibet.* [„Pentru toate contrariile trebuie să existe

de tipul de raporturi dintre concepte. Există, la o primă vedere, patru astfel de tipuri. Conceptul este considerat fie 1. prin definiția sa sau 2. prin genul său sau 3. prin specificul său, prin calitatea principală, un *proprium*, ‘ἴδιον sau 4. printr-un *accidens*, adică printr-o calitate oarecare, indiferent dacă îi este specifică exclusiv lui sau nu, așadar printr-un predicat. Orice dispută trebuie să recurgă la una din aceste patru tipuri de raporturi. Acesta este fundamentul întregii

cauze contrarii; într-adevăr, rațiunea interzice ca una și aceeași cauză să producă efecte diferite și contrarii.”] Așa deci! – dar *experientia docet* că aceeași temperatură topește ceara și întărește lutul; și multe altele asemănătoare. Și totuși, acest topos sună plauzibil. Iar faptul că [Eriugena] își fundamentează toată demonstrația pe acest topos chiar nu ne mai interesează. – Bacon de Verulamio [Francis Bacon] a alcătuit o întreagă colecție de astfel de *loci*, cu tot cu infirmările lor, sub titlul de *Colores boni et mali*. – El le numește *Sophismata* și pot fi citate aici ca exemple. Tot un *locus* poate fi considerat și argumentul prin care Socrate, în *Banchetul*, demonstrează contrariul celor afirmate de Agaton, care atribuisese *iubirii* toate însușirile pozitive (frumusețe, bunătate etc.): „Căutăm întotdeauna doar ceea ce nu avem: dacă iubirea caută frumosul și bunătatea, înseamnă că nu le are” [Banchetul, 200e]. Pare destul de plauzibil că există anumite adevăruri generale, care ar fi aplicabile în orice situație particulară și prin care s-ar putea judeca orice caz concret, oricât de particular ar fi el, fără a mai

dialectici. În cele opt cărți consacrate dialecticii, Aristotel enunță toate raporturile posibile în care pot sta conceptele unele față de altele, din perspectiva celor patru tipuri, precum și regulile pentru fiecare dintre aceste raporturi posibile; cum anume trebuie să se raporteze un concept la altul, pentru a fi specificul acestuia (*proprium*), o calitate oarecare a lui (*accidens*), genul (*genus*) sau definiția lui (*definitum*); ce greșeli pot fi comise în formularea lor și ce trebuie avut în vedere, de fiecare dată când încercăm noi înșine o astfel de precizare de raporturi între concepte (κατασκευάων), precum și ce putem face să răsturnăm precizarea făcută de altul (ἀνασκευάζειν).

intra în specificul său. (Legea compensării este un *locus* destul de funcțional.) Atât doar că lucrurile nu stau așa, tocmai pentru că din diferențe specifice, prin abstracție, se formează conceptele, ele încorporând în sine cele mai diferite situații, care se manifestă din nou, de îndată ce, prin mijlocirea conceptelor, lucruri izolate de cele mai diverse specii sunt puse laolaltă, ele putând fi determinate doar prin concepte superioare. Într-o dispută, omul are tendința firească de a se salva printr-un topos, de îndată ce este prins la îngheșuală. Tot *loci* sunt și așa-numitele *lex parsimoniae naturae*; ca și formula: *natura nihil facit frustra*. [„Natura nu face nimic fără finalitate”] – Se poate spune chiar că toate proverbele sunt *loci* cu tendință spre aplicația practică.

Aristotel numește τόπος, *locus*, precizarea oricărei reguli de acest tip sau a oricărui raport general stabilit între conceptele care denumesc clase și expune 382 de astfel de τόποι: de-aici titlul de *Topicele*. La acestea, el adaugă unele reguli generale privind arta controversei, reguli care însă nu epuizează nici pe departe problematica.

Acest τόπος nu este, prin urmare, unul pur material, nu se referă la un obiect anume sau la un concept; ci se referă mereu la raportul dintre clase întregi de concepte, putând fi comun nenumăratelor concepte, de îndată ce stau într-unul din cele patru tipuri de raporturi amintite, care se realizează în cadrul disputei de argumente. Iar aceste patru tipuri de raporturi au, la rândul lor, clase subordonate. Considerarea lor aici este, într-o anumită măsură, tot formală, dar nu pe-atât de formală cum este în logică, deoarece dialectica se ocupă de *conținutul conceptelor*, doar că [o face] într-un mod pur formal, ea indicând cum ar trebui să se raporteze conținutul conceptului A față de cel al conceptului B, astfel încât acesta din urmă să fie formulat ca gen sau ca specific sau ca o calitate oarecare sau, în fine, ca definiție a celui dintâi, ori chiar în funcție de rubricile subordonate acestor concepte, cum ar fi contrariul ἀντικείμενον, cauza și efectul, calitate și defect ș.a.m.d. Iar în jurul unui astfel de

raport ar trebui să graviteze orice dispută. Cele mai multe reguli, pe care [Aristotel] le indică drept τóποι relativi la aceste raporturi, decurg din natura raporturilor dintre concepte, fiecare [om] fiind de la sine conștient de ele, insistând, tot de la sine, ca și preopinentul său să le respecte – la fel ca în logică –, fiindu-ne astfel mai ușor, într-un caz particular, să le observăm sau să sesizăm neglijarea lor, decât ne-ar fi să recunoaștem mereu un τóπος abstract care le descrie. Aceasta face ca dialectica, astfel concepută, să nu aibă un folos practic palpabil. Aproape că nu spune nimic altceva decât truisme, la care bunul simț ajunge oricum de la sine. Exemplu: „Dacă se enunță genul unui lucru, atunci trebuie să i se rezerve și o specie acestui gen; dacă nu se întâmplă așa, atunci enunțul este fals: bunăoară, se afirmă că sufletul ar fi în *mișcare*; atunci trebuie să i se precizeze și un anumit tip de mișcare care să-i fie specific, cum ar fi zborul, mersul, creșterea, descreșterea etc.; – dacă acest lucru nu se întâmplă, atunci nu i se poate atribui sufletului nicio mișcare. – Dacă unui lucru nu i se poate atribui o specie, atunci nu i se poate atribui nici un gen anume: iată τóπος-ul.” Acest τóπος e valabil în enunțarea unui raport, ca și în respingerea lui. Este al nouălea τóπος. Și invers: dacă genul nu se realizează, atunci nu

se realizează nici specia; de exemplu, se spune că cineva ar fi vorbit de rău despre altcineva. – Demonstrând că nu a vorbit deloc, rezultă că nu a putut vorbi de rău pe cineva, căci unde nu e gen, nu poate fi nici specie.

La rubrica *specific, proprium*, citim *locus*-ul cu numărul 215: „Întâi despre refutare: dacă adversarul indică ceva verificabil doar prin percepția sensibilă drept specificul [unui lucru], atunci e un indiciu prost, întrucât sensibilul devine incert de îndată ce ieșim din domeniul simțurilor: de exemplu, el indică drept specific al soarelui, că ar fi cel mai luminos astru de pe firmament: – acest argument este slab: căci, odată apus, soarele nu mai e pe firmament, fiind deci în afara domeniului simțurilor. – În al doilea rând, despre afirmație: specificul [unui lucru] e indicat corect, dacă este enunțat ceva neverificabil senzorial, sau ceva perceptibil prin simțuri, dar prezent nemijlocit: de exemplu, specificul unei *suprafețe* este indicat ca fiind, întâi de toate, culoarea; aici e o caracteristică senzorială, dar e una mereu prezentă, deci corectă.” – Cred că ajunge atât, pentru a da [citorului] o idee despre dialectica lui Aristotel. Mie unul mi se pare că ea nu-și atinge scopul: ceea ce m-a determinat să încerc altfel. *Topicele* lui Cicero sunt doar o imitație, din memorie, a celor aristotelice:

foarte superficiale, chiar jalnice; Cicero nu are o idee clară despre ceea ce este un topos și despre finalitatea lui, astfel încât nu face decât să balmăjească *ex ingenio* tot felul de lucruri, pe care le exemplifică, din belșug, cu cazuri din jurisprudență. Una din cele mai slabe scrieri.

Pentru a concepe o *dialectică* pură, fără raportare la adevărul obiectiv – aceasta cade în sarcina logicii – trebuie să o considerăm ca *arta de a avea întotdeauna dreptate*, ceea ce, desigur, ar fi cu-atât mai ușor, cu cât avem dreptate pe fond. Dar dialectica în sine trebuie doar să ne învețe cum să ne apărăm de tot felul de atacuri, mai ales de cele de rea-credință, dar și cum să atacăm noi înșine cele afirmate de celălalt, fără a ne contrazice pe noi înșine și, în general, fără a putea fi contraziși. Aflarea adevărului obiectiv trebuie disociată de arta de a ne valida propriile afirmații: prima este [sarcina] unei *πραγμάτεια* cu totul diferite, este opera puterii de judecată, a reflecției, a experienței, iar pentru așa ceva nu există o artă care să poată fi însușită; cea din urmă, însă, este finalitatea dialecticii. Ea a mai fost definită și ca „logică a aparenței”: fals! Asta ar însemna că ea servește doar la validarea enunțurilor false; însă de dialectică avem nevoie și atunci când avem dreptate, anume pentru a apăra afirmațiile noastre, în deplină

cunoaștere a stratagemelor de rea-credință, pentru a le putea contracara. Ba chiar, adesea suntem nevoiți să ne folosim noi înșine de astfel de stratageme, pentru a putea bate adversarul cu propriile-i arme. Din acest motiv, dialectica nu are a se ocupa de adevărul obiectiv – acesta trebuie fie ignorat, fie considerat accidental; [dialectica] trebuie să se ocupe doar de modul în care ne putem apăra opiniile proprii și le infirmăm pe cele ale celuilalt; regulile aferente nu trebuie formulate în conformitate cu adevărul obiectiv, de vreme ce nu se știe, cel mai adesea, unde se află acest adevăr și cine-l deține.^{viii} Noi înșine nu știm, dacă avem sau nu dreptate [în ceea ce susținem], doar credem că avem și ne înșelăm; ambele părți angrenate într-o controversă pot crede că au dreptate și să se înșele [...]; atunci când se iscă o dispută, fiecare crede, de regulă, că are adevărul de partea sa: cu cât disputa avansează, cu atât ambele părți se îndoiesc mai mult; abia deznodământul poate scoate la iveală sau confirma adevărul. Dar asupra acestui aspect dialectica are a se pronunța la fel de puțin pe cât trebuie să ia în considera-

^{viii} Adesea se-ntâmplă ca doi indivizi să se certe cu pasiune; după care, fiecare să meargă acasă împărțându-și acum părerea celuilalt: se cheamă că au schimbat păreri.

re un spadasin iscusit cine dintre cei implicați în conflictul care a degenerat în duel a avut, inițial, dreptate: el trebuie doar să lovească și să pareze, aceasta e singura lui preocupare, și nu altfel stau lucrurile în dialectică, care e un soi de scrimă spirituală. Doar concepută astfel, ea poate funcționa ca disciplină de sine stătătoare; altminteri, luând ca finalitate adevărul obiectiv, ne întoarcem la *logica pură*; iar dacă, dimpotrivă, luăm ca finalitate demonstrarea enunțurilor false, ajungem la *sofistica pură*. Și în ambele cazuri ar fi de presupus că vom fi știut deja ce e adevărat în mod obiectiv și ce e fals: doar că rareori se întâmplă așa. Adevăratul concept al dialecticii este cel amintit mai sus: o scrimă spirituală, care are drept scop să ni se dea dreptate într-o dispută, deși numele de *eristică* ar fi mai potrivit. Cel mai bine: *dialectică eristică* – o disciplină foarte utilă, pe nedrept neglijată în timpurile moderne.

Dar pentru că dialectica ar fi, în acest sens, doar o reprezentare concisă, bazată pe un sistem și pe reguli, a acelor facultăți umane înnăscute, de care cei mai mulți oameni se servesc de îndată ce observă că, într-o dispută, nu au adevărul de partea lor și, totuși, insistă să li se dea dreptate, ar fi la fel de străin și scopurilor dialecticii științifice să urmărești în ea aflarea adevărului

obiectiv și nimic altceva, de vreme ce acest lucru nu se întâmplă nici în dialectica naturală, originară, care are drept unică finalitate să ți se dea dreptate. Mai curând, dialectica științifică ar avea drept scop principal, în sensul dat aici, *să enumere și să analizeze stratagemele de rea-credință specifice vorbirii în contradictoriu*, astfel încât ele să poată fi imediat identificate și anihilate în practica dezbaterii. Tocmai din acest motiv, [dialectica] trebuie să aibă drept finalitate, în sistematica ei, doar impunerea propriei opinii, nu și adevărul obiectiv.

Nu știu să se fi făcut deja acest demers în literatura de specialitate, deși am căutat în stânga și-n dreapta^{ix}: prin urmare, ne aflăm pe un teritoriu virgin. Pentru a ne atinge scopul, ar trebui să apelăm la experiență, să vedem cum au fost folosite una sau alte din artificii retorice de una sau alta din părțile implicate în dezbaterile de

^{ix} După Diogenes Laertios, printre scrierile de retorică ale lui Teophrastos, toate pierdute, ar fi existat și una al cărei titlu era *Ἀγωνιστικόν τῆς περὶ τοῦ ἐριστικῆς λόγου θεωρίας* [Dezbateri privind teoria vorbirii în contradictoriu]. Cam acesta ar fi și obiectul scrierii noastre. [În mod inexplicabil, Schopenhauer uită să-l amintească pe Baltazar Gracián, cu al său *Oráculo manual y arte de prudencia*, pe care el însuși îl tradusese în 1828 și pe care-l citase, altminteri, în *Lumea ca voință și reprezentare* – n. tr.]

argumente atât de dese; să vedem cum decurg aceste artificii dintr-o generalitate, pentru a le ordona într-un sistem de stratageme, care să fie utile atât în formularea propriilor argumente, cât și în contracararea argumentelor altuia, de îndată ce și acesta se folosește de ele.

Cele ce urmează trebuie înțelese ca niște *preliminarii*.

Fundamentele oricărei dialectici

Înainte de toate, trebuie luată în considera-re *esența oricărei dispute*, ceea ce se întâmplă cu adevărat într-o dispută de argumente.

Adversarul – sau noi înșine, e totuna – a enunțat o *teză*. Pentru a o infirma, avem la îndemână două moduri sau două metode.

1. Modurile sunt: a) *ad rem*, b) *ad hominem* sau *ex concessis*: adică fie arătăm că enunțul nu corespunde naturii obiective a lucrurilor, adevărului obiectiv și absolut; fie arătăm că el nu corespunde altor argumente sau concesiile ale adversarului, deci adevărului subiectiv și relativ: cel din urmă mod este doar o demonstrație relativă și nu are niciun fel de implicații asupra adevărului obiectiv.

2. Metodele sunt: a) infirmarea directă, b) infirmarea indirectă. – Cea dintâi atacă teza în temeiurile ei, cea indirectă combate consecințele ei; prima arată că teza nu este adevărată, cea din urmă arată că teza nu poate fi adevărată. În cazul infirmării *directe*, putem să reacționăm

în două feluri: fie arătăm că *temeiurile* enunțului preopinentului sunt false (*nego majorem; minorem*); fie acceptăm *temeiurile*, dar arătăm că teza decurge în mod fals din ele (*nego consequentiam*), combătând astfel *consecința*, forma concluziei. În cazul infirmării *indirecte*, ne folosim fie de *apagogă* (ἀπαγωγή), fie de *instanță*: a) *apagoga* sau *conversia*: acceptăm enunțul preopinentului ca adevărat, apoi arătăm ce consecințe decurg din el, dacă îl punem în relație cu orice alt enunț unanim recunoscut drept adevărat, folosind primul enunț ca premisă a unei concluzii care este în mod evident falsă, fie prin aceea că nu corespunde naturii lucrurilor^x, fie prin aceea că infirmă alte enunțuri ale preopinentului, fiind așadar falsă *ad rem* ori *ad hominem* (Socrate în *Hippias major* și în alte texte), prin urmare, și teza ca atare a fost falsă: din cauză că din premise adevărate nu pot decurge decât enunțuri adevărate, deși din premisele false nu decurg întotdeauna doar enunțuri false; b) *instanța* (ἐνστάσις), *exemplum in contrarium*: este respingerea enunțului general prin demonstrarea directă a unor cazuri izolate conținute în enunțul preopinentului, cazuri în care enunțul nu

^x Dacă ea nu corespunde unui adevăr evident și incontornabil, atunci se poate spune că am dus argumentul adversarului *ad absurdum*.

se verifică, decurgând de-aici că enunțul însuși trebuie să fie fals.

Aceasta este schița generală, scheletul oricărei dispute de argumente: avem deci osteologia ei și orice dispută poate fi redusă, în principiu, la acest schelet. Atâta doar că acest lucru se poate întâmpla pe temeieri reale sau aparente, cu argumente valabile sau false. Or, pentru că în aceste probleme este dificil să ai certitudini, dezbaterile sunt atât de lungi și pasionate. Nici în cazul demonstrației nu putem distinge clar între argumentele veritabile și cele aparente, tocmai pentru că această disjungere nu e niciodată de la bun început clară părților: din acest motiv, indic aici *stratagemele* fără a ține cont dacă beneficiarul meu are în mod obiectiv dreptate sau nu; noi înșine nu putem fi siguri de aceasta niciodată, ci abia dezbateră are rolul de a lămuri acest lucru. În plus, în orice dispută sau argumentare, părțile trebuie să găsească puncte de vedere comune – orice, din care să reiasă apoi principiul pe baza căruia se va judeca în problema aflată în dezbateră: *Contra negantem principia non est disputandum.*⁷

Stratagema I

Extensia. Opinia adversarului trebuie extinsă peste limitele ei naturale, ea trebuie interpretată cât se poate de general, într-un sens cât mai larg, ba chiar exagerată; opinia proprie trebuie luată, în schimb, în sensul cel mai precis, restrângând-o la limite cât se poate de strâmte: căci cu cât mai generală este o opinie, cu atât mai atacabilă este ea. Antidotul este precizarea clară a unui *punctus*⁸ sau a unui *status controversiae*.⁹

Exemplul 1. Eu am spus: „Englezii sunt prima națiune dramatică.” – Preopinentul meu a încercat o *instantia* și mi-a replicat: „Totuși, este un fapt notoriu că ei n-au realizat nimic în muzică, deci nici în materie de operă.” – I-am respins argumentul, amintindu-i că „muzica nu ține de genul *dramatic*; doar comedia și tragedia sunt denumite prin acest concept” – lucru pe care el îl știa prea bine, doar că a încercat să generalizeze argumentul meu în așa fel, încât orice formă de reprezentare dramatică – prin urmare și opera, prin extensie și muzica – să fie

încorporată acestui concept, pentru a mă bate cu propriul meu argument.

Dimpotrivă, opinia preopinentului meu ar putea fi salvată prin restricționarea valabilității ei – dacă enunțul folosit o permite –, dincolo de intenția ei inițială.

Exemplul 2. Cineva spune: „Pacea de la 1814 a redat tuturor orașelor hanseate germane independența.” – Celălalt încearcă o *instantia in contrarium*, spunând că orașul Danzig [actualmente Gdańsk] și-a pierdut independența pe care o obținuse prin Bonaparte. – Primul se salvează astfel: „Am vorbit de toate orașele hanseate germane: Danzig era oraș hanseat polonez.” Această stratagemă este amintită deja de Aristotel în *Topicele*, VIII, 12, 11.

Exemplul 3. Lamarck¹⁰ susține, în a sa *Philosophie zoologique*, că polipii nu pot avea senzații, întrucât nu au sistem nervos. Totuși, este o certitudine că polipii nu sunt lipsiți de *percepție*, din moment ce se orientează după lumină, mișcându-se în mod artificial din ramură în ramură și capturându-și singuri prada. Din acest motiv, s-a presupus că țesutul lor nervos ar fi distribuit în toată masa corporală în mod uniform, ca și cum ar fi topit într-un aliaj: căci e evident faptul că percep, fără a poseda organe de simț specializate. Asta răstoarnă concepția lui Lamarck,

fapt pentru care acesta argumentează dialectic în modul următor: „Dacă lucrurile ar sta așa, atunci toate părțile corpului ale unui polip ar trebui să fie capabile să reacționeze la *orice tip* de stimul, ba chiar și capabile de reacții motrice, volitive, capabile de *reflecție*; astfel, un polip ar avea în fiecare punct al corpului său toate organele celui mai perfecționat animal: fiecare punct ar putea vedea, mirosi, gusta, auzi etc., ba chiar ar putea gândi, emite judecăți și concluziona. Fiecare particulă a corpului său ar fi un animal desăvârșit, iar polipul însuși ar fi superior omului, căci orice părticică a corpului său ar fi înzestrată cu toate capacitățile care îi sunt specifice omului doar ca întreg. – Prin urmare, n-am mai avea nici un temei să nu atribuim, prin extensie, calitățile identificate la polipi și monadei, ființei celei mai nedesăvârșite dintre toate, ba chiar și plantelor, căci și ele sunt organisme vii ș.a.m.d.” – Folosind astfel de stratageme dialectice, un scriitor ar lăsa să se întrevadă că, în secret, e conștient de faptul că nu are dreptate. Spunând deja că: „întreg corpul lor percepe lumina, deci este asemănător țesutului nervos”, el forțează concluzia că întreg corpul gândește.

Stratagema a II-a

A se folosi *omonimia*, astfel încât afirmația făcută să poată fi extinsă și asupra acelor lucruri care, dincolo de raportul de omonimie propriu-zis, nu au nimic în comun cu materia în cauză; a se infirma apoi omonimul făcând risipă de argumente, pentru a se lăsa astfel impresia că s-a infirmat afirmația.

Observație: *sinonimele* sunt cuvinte înrudite semantic, pe când *omonimele* sunt cuvinte identice morfologic, dar diferite semantic. Vezi *Aristotel, Topicele*, I, 13. „Grav“, „ascuțit“, „tăios“ sunt omonime folosite pentru a descrie obiecte, corpuri sau sunete, pe când „onest“ și „cinstit“ sunt sinonime.

Această stratagemă poate fi considerată identică cu sofismul *ex homonymia*: totuși, sofismul evident bazat pe omonimie nu va păcăli pe nimeni cu adevărat. – *Omne lumen potest extinguere Intellectus est lumen Intellectus potest extinguere.*¹¹ Aici observăm imediat că avem de-a face cu patru termeni: *lumen* luat cu sensul propriu și

lumen cu sensul figurat. Dar, la nivel de nuanțe, argumentul este înșelător, el lucrând cu concepte denumite prin același cuvânt, înrudite și parțial incluse unul într-altul.

Exemplul 1:^{xi} A. spune: „N-ați fost încă inițiat în misterele filozofiei kantiene!” B. răspunde: „Ah, dacă e vorba de mistere, nici nu vreau să știu nimic...”

Exemplul 2: Mi-am exprimat rezervele față de acel principiu al onoarei, conform căruia îți pierzi onoarea imediat ce ai fost jignit, asta dacă nu cumva răspunzi printr-o jignire și mai mare sau îți speli onoarea cu sânge – cu sângele adversarului sau al tău însuși. Mi se pare un principiu greu de înțeles; am motivat scepticismul meu invocând faptul că adevărata onoare nu poate fi lezată prin ceea ce ni se întâmplă, ci doar prin ceea ce facem noi înșine; căci omului i se poate întâmpla orice. – Dar preopinentul meu a atacat direct motivul invocat de mine: a susținut,

^{xi} (Cazurile inventate cu scop ilustrativ nu sunt nici odată atât de nuanțate, încât să permită reliefaarea tuturor capcanelor unui discurs; din acest motiv, ele trebuie adunate din propria experiență. N-ar fi rău dacă am putea da câte un nume – scurt și pregnant – fiecărei stratagemă, cu ajutorul cărora să le putem combate spontan, de îndată ce ele sunt folosite de adversar într-o dispută.)

invocând numeroase argumente, că un comerciant poate fi lesne calomniat, punându-i-se-n cărcă în mod fals înșelătoria, rea-credința sau neglijența, onoarea fiindu-i știrbită, în acest mod, doar prin ceea ce i se întâmplă, el nemaiputând să-și repare onoarea decât obținând pedepsirea calomniatorului și, implicit, retragerea acuzelor acestuia.

Prin urmare, el a pus pe același plan, folosindu-se de omonimie, conceptul de „onoare civică”, numită și „reputație” – căreia i se poate aduce atingere prin *calomnie* –, cu conceptul de „onoare cavalească”, numită și *point d'honneur*, care este lezată prin *injurii*. Or, pentru că lezarea celei dintâi nu trebuie să fie ignorată, ci contracarată printr-o infirmare publică, atunci și cea din urmă îndreptățește în egală măsură la neignorarea ei, ba chiar la contracararea ei printr-o injurie și mai puternică, ori prin duel. – Așa se face că, în acest caz, avem de-a face cu o asimilare a două lucruri esențialmente diferite, din cauza omonimului „onoare”; astfel, preopinientul meu a realizat o *mutatio controversiae*, folosindu-se de omonimie.