

# Relația etică-politică în filosofia practică aristotelică

**Constantin Vică**

**ANNALS of the University of Bucharest  
Philosophy Series**

Vol. LX, no. 2, 2011  
pp. 39 – 50.

**ANALELE  
UNIVERSITATII  
BUCURESTII**

# RELAȚIA ETICĂ-POLITICĂ ÎN FILOSOFIA PRACTICĂ ARISTOTELICĂ<sup>1</sup>

CONSTANTIN VICĂ\*

## Abstract

The purpose of this paper is to investigate the relationship between ethics and politics as it was initially stated by Aristotle in the first two paragraphs (1094a-1094b10) of the *Nicomachean Ethics* first Book. In the beginning I looked at the *anteriority relation* as an *explanatory pattern* used by Aristotle to sketch the link between the political body of the city and the individual citizen. The aim was to clarify the two kinds of anteriority relation, natural and logic, and to explain the role of *phronesis* as a common ground for politics and morality. I endorse an *integrative* interpretation of *eudaimonia* and I conclude that politics is the space in which personal moral endeavors take place.

**Keywords:** Aristotle, *Nicomachean Ethics*, ethics, politics, *phronesis*, practical knowledge, *eudaimonia*.

Intenția mea este să analizez relația dintre etică și politică, așa cum apare în primele două paragrafe (1094a – 1094b10) ale cărții I din *Etica nicomahică*. Punctul de pornire vor fi cele două paragrafe, dar voi apela și la alte fragmente, atât din *Etica nicomahică* (en), cât și din *Politica* (pol) lui Aristotel, cu intenția de a oferi un tablou cât mai clar al relației complexe, de tip conceptual, ontologic și metodologic, dintre cele două discipline. Așa cum observa un comentator, termenii lui Aristotel sunt speciali și nu pot avea echivalenți riguroși în limbile moderne<sup>2</sup>. De aceea voi acorda o atenție aparte intensiunii și extensiunii acestor termeni, precum și relațiilor lingvistice care se nasc între termeni, relații care descriu implicit o stare de fapt socială a epocii aristotelice<sup>3</sup>. Nu mă voi limita la a urmări doar argumentarea aristotelică, ci voi încerca să aduc și interpretări care pornesc de la situația istorică a societății grecești (*polis*-ul ca unitate politică și socială fundamentată pe un set de reguli) în vremea lui Aristotel – astfel, cred, intențiile filosofului stagirit vor fi mai ușor de înțeles.

---

<sup>1</sup> Articolul a fost realizat în cadrul proiectului CNCSIS TE\_61 „Modelări evoluționiste ale emergenței normelor interacțiunii sociale”, contractul nr. 22/2010.

\* Universitatea din București

<sup>2</sup> ADKINS, 1984: 30.

<sup>3</sup> De multe ori în demersul meu voi înțelege etica, politica și discursul despre acestea ca făcând parte din același joc de limbaj, aceeași „formă de viață”.

### 1. Pattern-ul anteriorității

(1) E un loc comun afirmația că în domeniul eticii și politicii Aristotel apelează la elemente din teoriile lui Platon, în mare măsură pentru a le critica. Voi introduce o altă afirmație: Aristotel utilizează un *pattern* de argumentare (o configurație argumentativă), care apare pentru prima dată în abordarea lui Platon din *Republica*, pentru a stabili relația dintre etică și politică. Chiar dacă termenii se schimbă, *configurația anteriorității* ca metodă explicativă este folosită și de Aristotel.

În cartea a II-a a *Republicii (Rep)*, Platon propune cercetarea dreptății în primul rând în cetate, chiar dacă „afirmăm că există dreptate și în cazul unui singur om, dar și în cazul unei cetăți întregi” (*Rep* 368e). „Să cercetăm mai întâi în ce fel este dreptatea în cetăți. Și apoi să o privim și în indivizi, urmărind *asemănarea cu elementul mai mare în înfățișarea celui mai mic* (s.m.)” (*Rep* 369a) – aici apare pentru prima dată ideea unei anteriorități; ea este de ordin metodologic: cetatea e o mulțime care cuprinde elementele individuale, astfel caracteristicile mulțimii sunt și caracteristicile elementelor sale, doar la o scară inferioară. Platon nu caută și o anterioritate naturală în relația suflet (individual) – cetate, ci mai degrabă o analogie de tip funcțional: „am acceptat că aceleași părți sunt în cetate și aceleași și în sufletul individual și că ele sunt egale la număr” (*Rep* 441c 5). Cele trei părți ale sufletului (rațională, înflăcărată și apetentă), ca și virtuțile sufletului, sunt *în același fel* cu cele din cetate. Astfel provocarea de a găsi dreptatea ca *oikeiopragia* (fiecare să facă ceea ce îi este propriu) se poate duce pe două planuri care diferă doar ca scară, nu și în configurație, *pattern*. Platon, stabilind o analogie între sufletul individului și cetate, deschide calea relației dintre etică și politică. Am putea afirma că etica și politica sunt aceeași configurație de procese, reguli, principii, doar că au obiecte de studiu care diferă ca mărime. Pentru Platon, anterioritatea politicii este una de tip metodologic, nu natural – sufletul nu este condiționat de existența cetății, dar căutarea *oikeiopragei* nu este posibilă fără a stabili această mulțime a indivizilor, cetatea. Să nu uităm că *Republica* este totuși un *experiment mental*, o proiecție conceptuală cu rol explicativ.

(2) La Aristotel această relație se stabilește pe un teren mai degrabă *empiric*, *Politica* sa fiind un tratat de guvernare *în acord* cu starea de fapt și cu dezbaterile din epocă. Aristotel începe orice argumentare de la *endoxa* – opiniile care merită luate în seamă și din întâlnirea cărora, inductiv, se pot naște teoriile – și scopul său este să stabilească regulile după care o viață în comun poate asigura activitatea care să ducă la cea mai mare fericire pentru toți (*eudaimonia* cetății sau cel mai mare bine, cel al cetății). Să pornim de la propoziția cu care se încheie *Etica nicomahică*: „Să ne începem deci expunerea” (*En* 1181b 24). Cele două tratate (*En* și *Pol*) sunt părți ale aceluiași *curriculum* educațional (cursul de etică îl preceda pe cel de politică în cadrul Lykeion-ului<sup>4</sup>) și în lumina acestui fapt

<sup>4</sup> MUREȘAN, 2007: 77 și ARISTOTEL, 1998: 378, nota 171.

trebuie să interpretăm și primele două paragrafe din cartea I. Dar aici apar întrebările: domeniul eticii precede domeniul politicii așa cum *En* precede *Pol*? Cele două tratate au în fond două discipline diferite sau tratează, la scară diferită, aceeași disciplină? Anterioritatea curriculară (și editorială) a *En* asupra *Pol* se regăsește și într-o anterioritate naturală sau logică a două domenii diferite?

Etica și politica sunt părți ale aceluiași tip de cunoaștere: *știința politică*, care se ocupă cu *activitățile* cele mai importante, ea este „știința cu cea mai mare autoritate” (*En* 1094b) sau știința arhitectonică<sup>5</sup>. Există trei mari forme de cunoaștere discursiv-rațională<sup>6</sup> în funcție de *natura obiectului* de studiu: cunoașterea *theoretică* sau știința contemplativă (în care includem fizica, matematica, metafizica), cunoașterea productivă sau *poietică* (artele și meșteșugurile denumite prin termenul *techne*) și cunoașterea practică, care are ca scop acțiunea bună (e o cunoaștere cu un scop imanent: cunoașterea e chiar acțiunea<sup>7</sup>). În acest tip de cunoaștere se plasează morala și politica; am putea afirma că e cunoașterea de care „are nevoie un politician pentru a fi un bun politician”<sup>8</sup>. Dar dacă privim cu atenție configurația cetății grecești, nu există o distincție între politician și cetățean: viața cetății era participativă, nu existau experți și votanți, cetățeanul era în *mod general* și cel care lua decizia și cel care o implementa<sup>9</sup>. A fi cetățean presupunea a fi un om politic: „toți cetățenii participă la viața politică” (*Pol* 1332a 35). Activitatea politică a cetățenilor era terenul de aplicație al eticii ca disciplină de educare și construcție a caracterului<sup>10</sup>. Legile cetății nu sunt produse, ci acțiuni, activități<sup>11</sup>. Astfel, politica și etica nu pot fi considerate o cunoaștere productivă, chiar dacă politica, ca formă de educație pentru a conduce cetatea, poate fi considerată o artă. Politica e o știință practică cât timp obiectul ei este acțiunea corectă (nobilă) și scopul *fericirea cetății* (adică a comunității politice a cetățenilor); poate fi considerată o artă/meșteșug atunci când intenția ei este să creeze, să conserve și să reformeze sistemele politice în care o comunitate se dezvoltă.

### 1.1. Argumentul lui Aristotel pentru o știință arhitectonică

(3) Din deschiderea *Eticii nicomahice* se stabilește că „toate artele sunt subordonate unei discipline superioare” (*En* 1094a 10). Subordonarea se traduce prin

<sup>5</sup> REEVE, 1992: 76, 111.

<sup>6</sup> MUREȘAN, 2007: 77.

<sup>7</sup> MUREȘAN, 2007: 76.

<sup>8</sup> MUREȘAN, 2007: 77.

<sup>9</sup> STRANG, 1998. Constituția Atenei în vremea lui Aristotel cerea fiecărui cetățean o practică politică ce includea în primul rând datoria de a apăra cetatea pe timp de război. Acesta este unul dintre motivele pentru care femeile nu erau cetățeni.

<sup>10</sup> STRANG, 1998.

<sup>11</sup> STRANG, 1998.

tipul de scop avut în vedere; este o anterioritate apărută din relația mijloc-scop<sup>12</sup>. Disciplina superioară este cea care deține *scopul practic ultim* – aceasta e chiar politica<sup>13</sup>. Argumentul lui Aristotel se bazează pe necesitatea unei cauze finale; în lipsa ei procesele ar avea o regresie (sau progresie) la infinit, ceea ce logic e inacceptabil. Există un scop suprem unic în cadrul vieții practice și el este obiectul de studiu al *politicii*<sup>14</sup>. Aici Aristotel folosește termenul *politikê* (ca derivat din *politikê epistêmê*). În *Politica* filosoful va folosi des și *nomothetikê* ca desemnând politica<sup>15</sup>, adică activitatea productivă de legi, ramura legislativ-constituțională a politicii. Să reținem că în *Etica nicomahică* discuția vizează *politikê* ca știință practică, în care accentul cade pe demonstrarea *unicității* „binelui suprem”, adică *fericirea cetății*. Dacă scopul este acest bine suprem, el este *immanent* și lui i se vor subordona toate celelalte discipline și științe practice, cum ar fi economia, retorica sau legislația (*nomothetikê*)<sup>16</sup>. De ce ar exista un „bine suprem” unic? Sunt trei argumente aristotelice în favoarea acestei teze: cel al scopului ultim (*teleion*), cel al *autarhiei* și cel al *funcției*. Acest bine își este suficient sieși, este specific domeniului său și, mai ales, e „ultim în sens absolut”, nu mai poate fi mijloc pentru un alt scop<sup>17</sup>.

Dacă acceptăm acest fapt, va trebui să acceptăm că pe lângă binele individual de care se ocupă etica (*eudaimonia*) există și un alt bine – „binele uman prin excelență” (*En* 1094b 5-7). Acesta nu coincide exact cu binele individual<sup>18</sup>, este un bine comunitar, al întregii comunități (cetăți) și chiar dacă nu e identic cu binele individual, totuși există o relație de implicație reciprocă între acestea. Întrebarea care apare este dacă relația de implicație se poartă pe terenul mai larg al politicii sau e o relație care se poate vedea și între cele două discipline, *etică* și *politică*? Voi susține că relația de implicație are loc pe terenul politicii ca știință a „binelui uman prin excelență”. Voi apela la o traducere în engleză a *En*<sup>19</sup>, care descrie mai bine relația dintre cele două tipuri de bine:

„Chiar dacă binele e același pentru un individ și pentru o cetate, cel al cetății e cu evidentă un lucru mai mare și *mai complet* de obținut și de păstrat. Căci în timp ce binele unui individ e un lucru dezirabil, ceea ce e bun pentru un popor sau pentru cetăți e un lucru *mai nobil* și mai divin. Cercetarea noastră e așadar un fel de știință politică deoarece acestea sunt scopurile vizate de ea.” (*En* 1094b 7-12)

<sup>12</sup> MUREȘAN, 2007: 78.

<sup>13</sup> MUREȘAN, 2007: 78-81.

<sup>14</sup> MUREȘAN, 2007: 79.

<sup>15</sup> STRANG, 1998.

<sup>16</sup> MUREȘAN, 2007: 79.

<sup>17</sup> MUREȘAN, 2007: 81.

<sup>18</sup> MUREȘAN, 2007: 82.

<sup>19</sup> ARISTOTEL, 2004: 4, traducere de Roger Crisp, re-tradus în limba română în MUREȘAN, 2007: 83.

Diferit de cazul lui Platon, *anterioritatea* cetății/comunității nu e una metodologică: binele cetății/comunității e cu necesitate un bine *mai complet* (care integrează toate activitățile) și *mai nobil* (depășind subiectivitatea pe care *eudaimonia* individuală o păstrează totuși ca etică a raportului cu sine). Binele cetății este anterior binelui individual, pentru că în afara acestuia binele individual *ca activitate* nu este posibil (anterioritate naturală). Acest lucru implică subordonarea cercetării binelui individual unei cercetări cu un scop mai mare: „binele suprem” unic al cetății. Dar această implicație ne forțează să acceptăm o condiție de posibilitate: anterioritatea (în actul cercetării a) eticii în fața politicii<sup>20</sup>.

### 1.2. Anterioritate naturală și logică

(4) Funcția omului ca om se poate exercita *doar* în interiorul cetății/comunității și prin acest fapt cetatea e *anterioară prin natură* individului<sup>21</sup>. Aristotel explică în *Politica*:

„Cauza finală și scopul sunt binele suprem, iar autarhia este atât un scop cât și binele suprem. Din acestea rezultă că cetatea *este naturală* și că omul este în mod natural un viețuitor politic, pe când cel lipsit de o cetate se află fie mai presus fie mai prejos de om, asemeni celui ponegriț de Homer: «fără un neam, fără o lege și fără un sălaș»” (POL 1253a)

„Cetatea este anterioară în mod natural familiei și fiecăruia dintre noi, căci întregul trebuie să existe înaintea părții.” (POL 1253a 19-20)

Centralitatea conceptului de *zoon politikon* este incontestabilă în filosofia practică aristotelică. Stabilind anterioritatea naturală a cetății, Aristotel impune deja o cheie de lectură a tratatelor sale care privesc filosofia practică (cele două etici, *Politica* etc.): problema funcției omului ca om se poate rezolva doar în acest raport care există între activitatea pentru desăvârșirea binelui individual (*eudaimonia*) și binele comunității. Cetatea este o condiție necesară pentru realizarea fericirii individuale<sup>22</sup>. Această teză a fost denumită și teza „priorității civice”<sup>23</sup>: partea (individul) nu poate funcționa fără întreg (comunitatea). Dar această teză nu implică și studierea anterioară a politicii în raport cu etica, pentru că etica este o cercetare care dă răspunsuri despre virtuțile necesare unei cetăți să existe, iar aceste virtuți, chiar dacă le regăsim *în* cetate, ele sunt *activitatea* unor indivizi autonomi. Dar dacă privim etica drept o parte din știința politică (iar Aristotel ne oferă premisele și o ierarhie<sup>24</sup> să credem acest lucru), atunci

<sup>20</sup> MUREȘAN, 2007: 84.

<sup>21</sup> MUREȘAN, 2007: 85.

<sup>22</sup> MUREȘAN, 2007: 86.

<sup>23</sup> KRAUT, în Mureșan, 2007: 86.

<sup>24</sup> Există șase discipline pe care Aristotel le consideră politice: etica, legislația, economia domestică, activitatea deliberativă, știința funcțiilor publice și știința judiciară – în *En* 1141b 24-34.

anteroritatea sa, ca și cercetare, nu mai intră în conflict cu anterioritatea naturală a cetății în fața cetățeanului. Etica tratează individul drept cetățean (discuția despre virtutea dreptății are sens doar într-o comunitate), dar nu îl circumscrie în totalitate acestei funcții de cetățean. Discuția asupra virtuților și activităților din *Etica nicomahică* nu este o cercetare care urmează să stabilească cum se atinge „binele suprem” unic al cetății (de aceasta se ocupă *Politica*), ci vrea să caute natura activității care asigură binele individual. În lipsa unui răspuns asupra acestui tip de bine, care e în același gen cu „binele suprem”, este imposibilă definirea și stabilirea celui din urmă. Discuția etică e *anterioară logic* celei politice<sup>25</sup> pentru că politica are nevoie de dezvoltarea unor noțiuni pe câmpul eticii, iar individul are nevoie de o anumită interogare și disciplină asupra propriei persoane ca să poată deveni un cetățean. Organizarea propriei vieți este similară în configurație organizării vieții cetății. *Pattern*-ul e comun, diferența e de scară<sup>26</sup>. „Jocul anteriorităților” s-ar putea prezenta așa: fericirea cetății oferă o configurație pentru fericirea individuală, iar studiul activității care duce la fericirea individuală oferă o configurație pentru studiul fericirii cetății. Știința politică nu e o disciplină omogenă, ci mai degrabă o mulțime de *sisteme de activități*<sup>27</sup>. Funcția sa e una de convergență comună a celorlalte funcții, la fel cum cetățenii au o funcție comună: siguranța cetății. Funcția eticii este să studieze caracterul indivizilor și al fericirii individuale<sup>28</sup> – prin aceasta ea este o parte a științei politice fără a fi totuși politica ca atare, adică fără a îndeplini funcția politicii.

Dar dacă am stabilit parțial relația de incluziune între știința politică și etică, tot nu știm care e configurația finală a relației dintre etică și politica privită ca *phronesis* sau dintre etică și celelalte părți ale științei politice.

## 2. Phronesis, ergon și cele patru moduri ale politicii

(1) Politica este „înțelepciunea practică (*phronesis*) aplicată la cetate” (EN 1141b 24). Această observație lărgeste considerabil aria de înțelegere a politicii. *Phronesis* deține multe similarități cu o cunoaștere productivă (*techne*), dar scopul ei este activitatea cu un scop imanent, nu producția<sup>29</sup>. „Politica și înțelepciunea practică sunt unul și același habitus (*hexis*), deși esența (*einai*) lor nu este aceeași” (EN 1141b 23-24). Sunt același *hexis* pentru că abilitățile și virtuțile de care un individ are nevoie pentru a-și atinge *eudaimonia* sunt aceleași de care are nevoie un om politic al cetății<sup>30</sup>: „înțelepciunea practică este

<sup>25</sup> MUREȘAN, 2007: 84, 88-89.

<sup>26</sup> MUREȘAN, 2007: 89.

<sup>27</sup> MUREȘAN, 2007: 90.

<sup>28</sup> MUREȘAN, 2007: 91.

<sup>29</sup> REEVE, 1992: 74.

<sup>30</sup> REEVE, 1992: 76.

singura virtute proprie conducătorului” (POL 1277b 27-28). Să nu uităm că în vremea lui Aristotel toți cetățenii erau și oameni politici și toți, pe rând, jucau rolul conducătorului. *Phronesis*, chiar dacă în înțelesul său individualist monopolizează toată utilizarea sa, acoperă de fapt toate domeniile politicului: „alte forme de înțelepciune practică au fost numite economie domestică, legislație, politică, împărțită la rândul ei în deliberativă și judiciară” (EN 1141b 32-34). *Phronesis* se referă în mod special la binele individual, pe când politica ar lua în considerare câștigarea și conservarea *eudaimoniei* „pentru un popor întreg și pentru cetate” (EN 1094b 7-11)<sup>31</sup>. Dar dacă știința politică este o știință arhitectonică, de ce nu ar fi și *phronesis* o astfel de știință? Distincția dintre *phronesis* și știința practică trebuie stabilită, chiar dacă acest fapt este dificil<sup>32</sup>.

Dar dacă *phronesis* și *politica* sunt același *hexis*, iar *phronesis* este o dispoziție a părții reflexive/deliberative sau opinative a părții raționale a sufletului, atunci de ce nu ar fi și politica o astfel de dispoziție? Politica e o *politikê epistêmê*, pe când *phronesis* e un *hexis praktike* – obiectul ei sunt acțiunile particulare *contingente*; e o cunoaștere probabilă, pe când politica se ocupă cu lucrurile necesare și universale<sup>33</sup>. De aceea cu necesitate cetatea e anterioară cetățeanului. *Phronesis* nu poate da sens singură asupra acțiunii bune pentru „binele suprem” unic al cetății, dar ea este utilizată de omul politic<sup>34</sup> în activitatea politică „legislativă”, adică în regulile particulare care trebuie date unei comunități contingente. Ea nu poate oferi răspunsuri despre ce este comunitatea și care e funcția sa, ci doar despre decizii relative la o comunitate dată. Dar este necesară pentru fiecare cetățean. Această afirmație poate fi demonstrată dacă acceptăm că un *hexis* trebuie activat. *Phronesis* în acțiune implică și activarea politicii, fiind același *hexis*. *Phronesis* devine activitate practică pentru binele de gradul întâi, *eudaimonia* individului, în același timp și mod cum politica devine activitate practică pentru „binele suprem” al cetății<sup>35</sup>. Diferența apare în această acțiune: *phronesis* are în fond drept scop studiul (un scop contingent), pe când politica ca practică are drept scop producerea și conservarea păcii, producerea virtuților civice care converg spre scopul final: „binele suprem” al cetății (un scop imanent).

(2) Funcția omului ca om se poate exercita și desăvârși doar în interiorul comunității. *Ergon* este tradus adesea prin funcție specifică. Ceea ce caută Aristotel este funcția omului ca om (*eidos*-ul său), adică viața rațională: o activitate a

<sup>31</sup> REEVE, 1992: 76.

<sup>32</sup> REEVE, 1992: 76.

<sup>33</sup> MUREȘAN, 2007: 222-223.

<sup>34</sup> Chiar dacă unii oameni politici au fler (*phronesis*) și iau deciziile corecte rapid, iar alții nu au, acest lucru nu afectează conceptul de comunitate/cetate.

<sup>35</sup> REEVE, 1992: 113.



sufletului și acțiuni raționale<sup>36</sup>. Binele omului este diferit de funcția sa, el e „activitatea sufletului *conformă cu* virtutea sa (*psyches energeia kat' areten*)” (*En* 1098a 16). Am putea astfel infera, prin analogie, că binele cetății constă în activitatea cetățenilor conformă cu virtuțile civice? Astfel, *ergon*-ul omului s-ar manifesta la un nivel subiectiv, individual, dar și la nivelul colectiv, social.

În *Pol* 1276b 34-1277a 14 Aristotel demonstrează că virtutea (*arete*) unui bărbat bun nu e aceeași cu virtutea unui bun cetățean. Nu toți cetățenii sunt la fel, nu toți își îndeplinesc funcția (*ergon*) bine pentru că nu toți și-au desăvârșit virtutea (*arete*). Dar e clară utilizarea noțiunii de *ergon* pentru a stabili poziția, rolul și funcția pe care un cetățean le are într-o cetate<sup>37</sup>. Astfel, un individ devine cetățean tocmai pentru că în funcția sa ca om există cu necesitate și o dominantă civică. Dacă nu ajunge la îndeplinirea ei (fie pe plan individual, fie pe cel civic), acest fapt e doar contingent.

O altă analogie se face între calitățile unui bărbat *agathos* (*aner*) și cele ale unui cetățean *agathos* (*polites*)<sup>38</sup>: „este posibil un cetățean destoinic fără ca virtutea lui să fie alcătuită după criteriul bărbatului ales” (*Pol* 1276b 34). O cetate poate face cetățeni destoinici (prin *politică*) chiar dacă aceștia nu s-au desăvârșit etic. Această observație deschide o nouă interpretare: ceea ce nu reușește educația morală pe plan individual poate reuși partea din știința politică care se ocupă cu legislația, sau cu economia domestică, sau cu activitatea deliberativă etc. Dar cum e posibil un cetățean *agathos* în lipsa unui bărbat *agathos*? Răspunsul ne vine tot de la Aristotel: „Noi spunem că un conducător de valoare trebuie să fie bun (*agathos*) și să dețină înțelepciune practică (*phronesis*) pe când cetățeanul nu trebuie să fie un *phronimos*” (*Pol* 1277a 14-16). Conducătorul, omul politic, trebuie să treacă prin travaliul eticii pentru exersarea *phronesis*-ului și desăvârșirea caracterului, iar pentru acesta anterioritatea logică a eticii în fața politicii poate deveni chiar una naturală. Faptul că un bun cetățean nu trebuie să fie un *phronimos* pune probleme acestei anteriorități etică-politică. Cât timp (a) politica e știința arhitectonică prin care cetățenii ating „binele suprem” și ea (b) se fundamentează logic pe explicarea și fixarea unor concepte etice, dar (c) nu toți cetățenii înțeleg (b), cum mai poate fi politica o asemenea știință? Dacă viața politică e posibilă și în afara educației etice, atunci etica e doar o parte *opțională* a științei politice, rezervată celor care vor fi conducători politici. E o concluzie repugnantă, care se bazează pe faptul că doar cei care conduc își folosesc *phronesis*-ul în viața cetății, restul limitându-se la a fi conduși și neexersându-și virtutea (*arete*). Dar atunci cum am mai putea susține că funcția omului ca om se exercită doar în interiorul comunității?

<sup>36</sup> MUREȘAN, 2007: 74.

<sup>37</sup> ADKINS, 1984: 36.

<sup>38</sup> ADKINS, 1984: 42.

(3) Probabil dezbaterea ar avea de câștigat dacă am urmări care sunt cele două concepții principale radical diferite ale lui Aristotel asupra politicii<sup>39</sup>. Prima presupune politica drept o activitate didactică cu scopul îmbunătățirii virtuților cetățenilor, a doua vede politica drept o alocare a puterii după merit, celor care sunt cei mai desăvârșiți sau au dus cele mai desăvârșite acțiuni pentru cetate<sup>40</sup>. Cele două concepții (politica drept educație și politica drept recompensă) nu sunt compatibile, cât timp condițiile uneia anulează realizarea celeilalte. Periferic, Aristotel mai folosește două concepții: politica drept meșteșug al guvernării și politica drept legislație care produce protecția cetățeanului<sup>41</sup>.

Politica-meșteșug are ca rezultat divizarea comunității în două prin relația condus-conducător. Autoritatea politică nu mai rezidă în consimțământul dintre egali, ci se bazează pe o cunoaștere care e limitată doar unor aleși<sup>42</sup> (ca la Platon) – mulțimea ignorantă vs. aleșii, *phronimos*. Politica-educație reprezintă dimensiuna republicană<sup>43</sup> a filosofiei practice aristotelice. *Polis*-ul are drept scop dezvoltarea inteligenței morale și transformarea cetățeanului într-un individ moral. Întregul determină partea, astfel încât „binele suprem” unic devine „farul călăuzitor” al întregii concepții etice. Funcția pedagogică a *polis*-ului începe cu educația copiilor (așa cum e prezentată în *Politica*, cărțile VII și VIII), dar culminează cu activitățile politice ale cetățeanului adult. Prin exercițiul partajat și participativ al puterii, cetățeanul generalist își perfecționează virtuțile dreptății, moderației și curajului, iar conducătorul (*statesman*, omul de stat sau funcționarul public) virtutea prudenței<sup>44</sup>. Politica-legislație privește dreptatea procedurală, Aristotel susținând uneori că o guvernare prin legi corecte e preferabilă unui guvernământ al oamenilor<sup>45</sup>: „Cel care pretinde ca rațiunea (*nous*) să fie conducătoare pare că dorește ca zeul să conducă împreună cu legile, dar cel care dorește o guvernare a omului, adaugă la aceasta și <o guvernare> a fiarei. Căci dorința de felul acesta (*epithumia*) și pasiunea (*thumos*) îi conduc la divergențe pe magistrați, chiar dacă ei sunt cei mai buni bărbați. Prin urmare, legea reprezintă rațiunea (*nous*) lipsită de voință (*orexeos*)” (*Pol* 1287a 28-33). Politica-recompensă aduce două noțiuni în centru: suveranitatea și dreptatea distributivă.

Concepțiile principale combinate îl fac pe Aristotel să stabilească meritocrația drept cel mai bun regim politic: „Trebuie așadar admis faptul că o comunitate politică (*politiken koinonion*) există în vederea faptelor bune (*kalon praxeon*) și nu doar în vederea vieții în comun. Din acest motiv, celor care contribuie cel mai mult la o asemenea comunitate le revine mai mult din partea cetății” (*Pol* 1281a 2-5). *Polis*-ul este o comunitatea naturală a egalilor<sup>46</sup>? Cetățenii sunt egali, dar un bun

<sup>39</sup> COBY, 1986: 480.

<sup>40</sup> COBY, 1986: 480.

<sup>41</sup> COBY, 1986: 480.

<sup>42</sup> COBY, 1986: 482.

<sup>43</sup> COBY, 1986: 484.

<sup>44</sup> COBY, 1986: 484.

<sup>45</sup> COBY, 1986: 485.

<sup>46</sup> COBY, 1986: 495.

cetățean nu e neapărat un bărbat bun, cum am observat mai sus. *Polis*-ul urmărește excelența (*kalon praxeon*) și atunci, prin dreptatea distributivă, va acorda mai multă recunoaștere cetățenilor care își exersează mai bine virtuțile etice. Rezultatul dezirabil al *polis*-ului este conservarea unei comunități a egalilor sau emergența unui campion, unui om politic care să atingă excelența<sup>47</sup>? Acesta ar fi monarhul, conducătorul. Aristotel nu e decis în această opțiune – urcarea monarhului pe tron ar echivala cu dispariția egalității. Tensiunea dintre excelența politică (a virtuților civice) și cerința egalității ca fundament al naturalității cetății/comunității urmărește întregul tratat despre politică al lui Aristotel<sup>48</sup>.

(4) Voi face o ultimă observație despre prioritatea „binelui suprem” asupra binelui individual. Scopul organizării politice este să promoveze o viață bună pentru *toți* cetățenii, ceea ce presupune că fundamentele acestei organizări rezidă tot în felul în care fiecare cetățean își stabilește binele individual (*eudaimonia*)<sup>49</sup>. Comunitatea civilă este rezultatul agregării preferințelor tuturor. Dar oare preferințele sunt atât de diferite? Întregul demers al *Eticii nicomahice* este să stabilească acele preferințe dezirabile, cele mai alese activități pentru dezvoltarea omului virtuos, pentru „înflorirea” sa (*eudaimonia*). Dacă etica precede politica atât logic, cât și educațional, cetățenii vor avea cam *toți* aceleași preferințe și agregarea lor va fi un fenomen simplu de sinteză. Dezideratele unei vieți morale raționale și autonome odată agregate nu vor cauza conflicte<sup>50</sup> (pentru că regula dezideratului e aceeași) și comunitatea se va naște spontan, fără negocieri și compromisuri (specifice politicii moderne, artei „răului cel mai mic”).

De ce totuși acest deziderat al vieții autonome și raționale necesită existența *polis*-ului<sup>51</sup>? Întrebarea este foarte importantă, pentru că răspunsul la ea ne ajută să stabilim și preferința lui Aristotel pentru cel mai fericit mod de viață: cel contemplativ sau cel acțional. O viață bună este viața condusă de *phronesis*, și cea mai bună exersare a *phronesis*-ului se petrece în domeniul binelui comun. Cu alte cuvinte, cea mai bună viață necesită participarea la guvernarea unei cetăți (a) care aparține unei comunități (b) care se autoguvernează<sup>52</sup>. Chiar dacă activitatea (filosofică) de contemplare e cea mai dezirabilă activitate, nu o viață exclusiv contemplativă (deci o viață a-socială) e viața cea mai bună. Omul bun își exersează *phronesis*-ul pentru a deveni un *phronimos*, iar *phronimos*-ul ideal e *politikos*, omul politic<sup>53</sup>. Astfel polis-ul trebuie să fie o democrație, mai bine zis o isonomie (ἰσονομία) participativă.

---

<sup>47</sup> COBY, 1986: 495.

<sup>48</sup> COBY, 1986: 499.

<sup>49</sup> TAYLOR, 1995: 240.

<sup>50</sup> TAYLOR, 1995: 241.

<sup>51</sup> TAYLOR, 1995: 241.

<sup>52</sup> TAYLOR, 1995: 241.

<sup>53</sup> TAYLOR, 1995: 242.

### 3. Concluzii

Am început prin a urmări un *pattern* pe care l-am numit *configurația anteriorității*. Nu este un *passé-partout* care să deschidă ușa către mințile filosofilor (nu răspunde la întrebarea „cum gândea Aristotel?”), dar e o formă de a investiga constrângerile logice la care a fost supus Aristotel în construcția relației dintre etică și politică. Nu cred că am avansat prea mult, dar am clarificat cele două tipuri de anteriorități (*naturală* și *logică*), apoi am încercat să cercetez implicațiile pe care acestea le au în filosofia practică (ca ansamblu) a filosofului stagirit. A decide cu exactitate ce rol acordă în *polis* politicii înseamnă a decide cu rigurozitate ce este un cetățean bun și ce este un individ (bărbat) bun (și relația dintre aceste două proiecții). Și această sarcină e prea dificilă pentru a putea fi rezolvată într-un scurt articol. Am avansat în direcția în care rolul *phronesis*-ului în viața indivizilor comunității poate stabili natura politicii ca practică a vieții sociale: politica e mulțimea de activități care duce la excelența în virtute. Etica este o parte a științei politice atât ca educație, cât și ca exersare a virtuților civice. Cum afirma un comentator, etica este într-un sens fundamental o mulțime de activități publice care necesită egali (*peers*)<sup>54</sup>. Viața politică este un mediu de expresie a personalității: caracter și *phronesis*. Politica înțeleasă ca economie domestică sau ca activitate legislatoare este o formă mai apropiată de o știință productivă. Politica ca știință practică (care se bazează pe *ergon*) se petrece în afara casei, în viața publică, liberă, în care nu există instituții bazate pe rol sau poziție socială (astfel suntem obligați să rejectăm viziunea politicii ca recompensare). În viața publică funcția omului ca om, adică activitatea rațională autonomă și producerea de fapte bune (*kalon praxeon*), poate fi exersată. Politica stabilește *res publica*<sup>55</sup>, bunurile publice, comune, adică terenul pe care activitatea etică în vederea *eudaimoniei* se poate petrece.

### BIBLIOGRAFIE

- ADKINS, A. W. H., 1984, „The Connection between Aristotle’s Ethics and Politics”, *Political Theory*, 12, 29.
- ARISTOTEL, 1998, *Etica nicomahică* (EN), traducere de Stella Petecel, București, IRI.
- ARISTOTEL, 2004, *Nicomachean Ethics* (EN), traducere de Roger Crisp, Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- ARISTOTEL, 2001, *Politica* (POL), traducere de Alexander Baumgarten, București, IRI.
- COBY, PATRICK, 1986, „Aristotle’s Four Conceptions of Politics”, *The Western Political Quarterly*, 39, 3.
- MUREȘAN, VALENTIN, 2007, *Comentariu la Etica Nicomahică*, București, Humanitas.

<sup>54</sup> STRANG, 1998.

<sup>55</sup> STRANG, 1998.

- PLATON, 1998, *Republica* (rep), traducere de Andrei Cornea, București, Teora.
- REEVE, C. D. C., 1992, *Practices of Reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford, UK, Clarendon Press.
- STRANG, JOHN V., 1998, „Ethics as Politics: On Aristotelian Ethics and its Context”, comunicare ținută la *Twentieth World Congress of Philosophy*, Boston, Massachusetts, 10-15 august 1998, online la adresa: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Anci/AnciStra.htm>
- TAYLOR, C. C. W., 1995, „Politics”, în *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, UK, Cambridge University Press.