

Rolul argumentului funcției în etica aristotelică

Cristian Ducu

Many modern commentators think that the way we understand EN I.7, especially the so-called “Function Argument”, determines greatly the Aristotelian perspective over human happiness. But, although starting from the same point, they hold diverging opinions with regard to what this human happiness consist in (the two traditional interpretation of *eudaimonia*). This paper argues that most commentators have misunderstood the role of the Function Argument within the economy of the *Nicomachean Ethics* by taking it out of its context and by making it say too much for a preparatory step. Therefore, a special attention is paid to the concept of function (*ergon*) both in the Aristotelian Ethics and *Psychology* and the manner the Stagirite builds his case in this section of the 1st Book. The conclusion of the analysis deployed here is that the Function Argument in I.7 cannot be taken to send us to a comprehensive or an intellectualist position.

Keywords: Aristotel, Platon, ergon, argumentul funcției, eudaimonia, fericire, viața bună, Etica nicomahică.

În *Etica nicomahică* I.7,¹ după ce arătase că binele suprem (*to ariston*) pe care toți oamenii îl caută este identificat de aceștia cu viața bună (*to ēu zēn*)² sau fericirea (*eudaimonia*) și că el trebuie să fie ceva realizabil practic (*to prakton*),³ Aristotel discută despre natura acestui bine făcând apel la ceea ce a fost numit de comentatorii săi moderni “argumentul funcției”.⁴ Pe scurt, acest argument spune că toate lucrurile sunt create cu

¹ Trimiterile la scrierile lui Aristotel vor urma de aici încolo abrevierile standard și vor fi completate de paginația ediției Bekker și/sau numerele cărții și capitolului. Toate citatele care nu au menționat traducătorul provin din edițiile indicate.

² Am optat pentru traducerea grecescului *to eu* cu “reușita” întrucât Aristotel utilizează acest cuvânt în construcții gramaticale care sugerează ideea de înfăptuire bună, cu succes a unei acțiuni. De exemplu, “dacă funcția unui cithared e să cânte la cithară, atunci aceea a unui cithared bun (*spoudaion*) e să o facă într-un mod reușit (*to eu*)” (EN I.7, 1098a13 [trad. C. Ducu]). Din această perspectivă, *to eu zēn*, adică “viața bună”, trebuie înțeleasă drept viața încununată de succes, viața dusă într-un mod reușit. Din cercetările pe care le-am întreprins până acum, nu am observat ca Aristotel să se fi exprimat utilizând adjectivul *agathē*, “bună”, în conjuncție cu *zōē*, “viață”.

³ În EN I.6, atacul este îndreptat împotriva teoriei lui Platon.

⁴ Există și comentatori care refuză să traducă termenul grecesc *ergon* cu “funcție”. De exemplu, Anthony Kenny spune că în EN I.7 este vorba despre “activitatea caracteristică”. Versiunile românești (Aristoteles, *Etica nicomahică*, Tr. Traian Brăileanu, București, Casa Școalelor, 1944, și Aristotel, *Etica nicomahică*, Tr. Stella Petecel, București, Edit. Științifică și Enciclopedică, 1988) nu sunt consecvente în traducerea termenului respectiv și sfârșesc prin a introduce confuzii grave la nivel conceptual. Pentru comparație, a se consulta: Aristotele, *L’Etica*

un anumit scop (*telos*), iar binele (*tagathon*) și reușita (*ēu*), care constituie acest scop, depind de funcțiile proprii acelor lucruri. Dacă în cazul omului funcția proprie este definită drept “activitatea sufletului conformă cu rațiunea” (EN 1098a3-4), atunci binele său va consta în buna îndeplinire a funcției proprii. Și dacă prin buna îndeplinire a funcției înțelegem o “activitate conformă cu virtutea” (EN 1098a15) atunci concluzia argumentului nu poate fi decât aceea că binele omului constă în “activitatea sufletului conformă cu virtutea sa” (EN 1098a16). O serie întregă de dificultăți au fost observate în legătură cu acest argument. De exemplu, unii cercetători s-au întrebat dacă nu cumva avem de-a face cu un argument greșit în sensul că Aristotel confundă între *a trăi bine* și *a trăi potrivit binelui*.⁵ Cu alte cuvinte, că Aristotel nu distinge între sensul substantival al lui *agathos* și cel adjectival. Mergând și mai departe, alții l-au acuzat pe Stagirit că afirmațiile sale cu privire la binele omului se bazează pe considerații de ordin metafizic despre natura umană (eroarea naturalistă).⁶ Însă cea mai importantă chestiune este aceea legată de rolul pe care comentatorii *Eticii nicomahice* i-au acordat-o în interpretarea viziunii filosofului atenian cu privire la fericire. În această ultimă privință putem distinge două mari poziții. Unii au considerat că acest loc nu trebuie pus în relație cu EN X.6-8 deoarece Aristotel propune aici un sens larg al *eudaimoniei*, unul care presupune toate virtuțile întrucât funcția proprie a omului este definită ca activitatea conformă cu “virtutea cea mai bună și cea mai completă” (*kata tēn aristēn kai teleiōtatēn*) – unde “virtute” e luat într-un sens generic, drept virtutea cea mai completă, care le cuprinde și pe cele etice, și pe cele dianoetice.⁷ Alții, dimpotrivă, au văzut în EN I.7 un prim pas pentru ceea ce este avut în vedere în EN X.6-8, și au depus eforturi susținute să argumenteze că sintagma grecească tocmai menționată între paranteze trebuie înțeleasă drept “virtutea cea mai înaltă”, adică aceea corespunzătoare celei mai înalte părți a sufletului, și anume părții *epistemice* (fără vreo legătură cu partea deliberativă a părții

nicomachea, Tr. Claudio Mazzarelli, Milano, Rusconi, 1993; Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Ed. și tr. H. Rackham, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994.

⁵ P. Glassen, *A Fallacy in Aristotle's Argument about the Good*, în “Philosophical Quarterly”, vol. 7, 1957, nr. 29, pp. 319-322. Glassen identifică o slăbiciune în argumentul funcției, și anume “confuzia între *starea bună a ceva* (*the goodness of*) și *binele a ceva* (*the good of*) (p. 319).

⁶ Vezi Timothy D. Roche, *Ergon and Eudaimonia in “Nicomachean Ethics” I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation*, în “Journal of History of Philosophy”, vol. 26, 1988, nr. 2, pp. 49-62 și Jennifer Whiting, *Aristotle's Function Argument: A Defense*; în “Ancient Philosophy”, vol. 8, 1988, nr. 1, pp. 33-48.

⁷ David Bostock, *Aristotle's Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 15-29 (în mod special pp. 20-21); J. A. Stewart, *Notes on the “Nicomachean Ethics”*, Oxford, Clarendon Press, 1891, vol. 1, pp. 101-102 (“Această exercitare armonioasă a *tuturor* [subl.m.] facultăților naturale este <exercițiul Rațiunii> în care constă binele principal al omului”).

raționale a sufletului care, împreună cu partea dezirantă a părții iraționale a sufletului, este responsabilă de virtutea etică).⁸

Ceea ce este comun celor două poziții este faptul că se acordă un rol fundamental argumentului funcției în economia corpusului nicomachean; ca atare, pare că această idee nu poate fi pusă sub semnul întrebării de vreme ce există un consens atât de larg asupra ei. Însă scopul meu aici este tocmai să arăt că acest rol a fost identificat în mod greșit. Așa cum citesc eu *Etica nicomahică*, argumentul din I.7 este neutru vis-à-vis de o interpretare sau alta a *eudaimoniei*. Dar asta nu vine în contradicție cu ideea că pentru a înțelege în ce anume constă *eudaimonia* trebuie să fi înțeles în prealabil care este natura umană. Altfel spus, îmi propun să argumentez în favoarea a trei teze:

(1) Aristotel apelează la un cuvânt obișnuit al limbii grecești și preia de la Platon o încărcătură specializată a acestuia, însă nu fără a umbla în mod substanțial la semnificația sa. Cu alte cuvinte, îmi propun să întăresc ideea că apropierea pe care unii comentatori au făcut-o între utilizarea platonice și cea aristotelică a lui *ergon* este ilicită. Iar acest lucru poate fi observat numai dacă vom analiza cele două viziuni, cea platonice și cea aristotelică, căutând să evidențiem modificările pe care le operează Stagiritul.

(2) În al doilea rând, argumentul funcției nu este decât un prim pas pe linia argumentativă din *EN*, după cum Aristotel însuși spune:

“Așadar, să luăm în considerare această expunere sumară a binelui, căci mai întâi trebuie schițat [subiectul discuției], iar mai apoi să fie completat. Se pare că, dacă expunerea sumară a fost bună, atunci ea poate fi continuată și articulată de oricine...”⁹

Prin urmare, aceasta nu înseamnă că el propune un răspuns final la întrebarea în ce constă binele suprem, adică *eudaimonia*. Ceea ce arată în primul rând acest argument este o anumită concepție despre natura omului. Iar a înțelege natura omului înseamnă a înțelege mecanismul comportamental al acestuia. În cadrul acestei descrieri, conceptul de funcție joacă unul dintre rolurile principale. Iar pentru a înțelege mai bine această descriere trebuie să facem apel și la alte scrieri ale Stagiritului unde el se referă la aceeași chestiune. Apoi, pasajul citat ne mai spune că avem de-a face cu o “expunere sumară”, pe care Aristotel ne-o oferă ca un pas propedeutic. Adică trebuie să ne așteptăm ca el să ne

⁸ Thomas Nagel, *Aristotle on Eudaimonia*, în A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 13; Alexander Grant, *Aristotle*, Philadelphia, Lippincott, 1874, p. 102; R.-A. Gauthier și J.-Y. Jolif, *Aristote: L'Éthique à Nicomaque*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1970, vol. II.1, pp. 58-59 et alii. Gerard J. Hughes (*Aristotle on Ethics*, cap. 4: “The Fulfilled Life”, London, Routledge, 2001), deși crede că *EN* X.7-8 constituie concluzia argumentului funcției (p. 45), nu optează în favoarea unei interpretări sau alteia a *eudaimoniei* spunând că ambele variante au de depășit dificultăți serioase.

⁹ Aristotel, *Etica nicomahică* I.7, 1098a20-22 [trad. C. Ducu].

dea elemente suplimentare pe baza cărora să ne construim o imagine mai bună a subiectului abordat.

(3) În fine, rolul pe care conceptul de funcție îl are în etica aristotelică este fundamental pentru înțelegerea *eudaimoniei*, dar argumentul din EN I.7 nu trebuie înțeles ca sprijinind o interpretare inclusivă ori comprehensivă a acesteia.

Însă, înainte de a trece la analiza propriu-zisă, trebuie să spun câteva cuvinte despre premisa oricărei cercetări desfășurate în câmpul gândirii aristotelice. Este vorba despre faptul că, pentru a pretinde că interpretarea oferită este plauzibilă, ea trebuie să țină seama și de alte scrieri ale Stagiritului. Motivul pentru care este necesară o astfel de întreprindere nu este unul naiv, și anume că Stagiritul ar discuta și acolo despre aceleași lucruri, ci, dimpotrivă, pentru că – așa cum foarte bine a arătat Terence Irwin¹⁰ – nu putem să facem abstracție de strânsa legătură care există între metafizica, psihologia și, aș adăuga eu, biologia și politica sa. Căci această legătură e dată de faptul că în discuțiile sale despre chestiuni de morală (și nu doar în acestea), Aristotel recurge în mod frecvent la considerațiile sale de ordin metafizic și psihologic cu privire la natura omului. Asta presupune nu doar că el utilizează aceleași concepte în locuri diferite, ci că, în acest caz particular, el nu abandonează concepția despre suflet expusă în *De Anima* și apelează la o alta în *Etica nicomahică*, în ciuda faptului că tratează despre domeniile respective ca fiind autonome și având metode de investigație proprii. În situația de față, Aristotel recurge la conceptul de *ergon*, un concept foarte important în psihologia sa, care vine conjunct cu alte concepte de ordin metafizic precum acela de scop (*telos*), substanță (*ousia*), formă (*eidos*), materie (*hylē*) ori activitate (*energeia*). Iar toate la un loc sunt puse pe scenă pentru a forma concepția sa cu privire la natura umană.

Totuși, care este proveniența conceptului aristotelic de *ergon*?

De la cuvântul obișnuit la conceptul aristotelic de *ergon*

După cum am spus deja, Aristotel întrebuințează un cuvânt obișnuit pentru limba timpului său. Îl întâlnim frecvent în poemele homerice și mai ales în cele hesiodice. El este chiar central pentru unul dintre acestea: *Erga kai hēmera*, tradus în românește cu "Munci și zile". În lexicoanele grecești găsim că utilizarea cuvântului în aceste contexte trimite fie la ideea de produs, rezultat al unei activități, fie la activitatea însăși. Din acest motiv, există o ambiguitate pe care niciun termen modern nu o poate reda, și de aici traducerea cu "operă", "lucrare" ori, respectiv, cu "muncă", "activitate". Iar comentatorii

¹⁰ Terence H. Irwin, *The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics*, în A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, p. 37 ("El [Aristotel] ne sugerează conexiunile între metafizica, psihologia și doctrinele sale etice, dar ne lasă pe noi să le dezvoltăm în detaliu."). Vezi de asemenea Timothy D. Roche, *On an Alleged Metaphysical Foundation of Aristotle's Ethics*, în "Ancient Philosophy", vol. 8, 1988, nr. 1, pp. 49-62.

lui Aristotel au sesizat că această ambiguitate nu se pierde nici în *Etica nicomahică*,¹¹ mai ales că filosoful atenian însuși o menționează într-o altă lucrare a sa:

“... iar *ergon* se spune în două feluri. În unele cazuri, *ergon* este altceva decât întrebuițarea (*chrēsis*), după cum pentru arhitectură este casa și nu a construi case, pentru medicină este sănătatea și nu a vindeca sau a trata; în altele, *ergon* coincide cu întrebuițarea, precum a vedea pentru vedere și contemplația pentru științele matematice.”¹²

Dar, dincolo de această ambivalență, termenul capătă încă de la Platon un sens specializat. În prima carte a *Republicii*, Socrate examinează prin obișnuita sa metodă dialogală un posibil răspuns la întrebarea “ce este dreptatea?”. Alături de Trasymachos, el își pune problema dacă “oamenii drepti trăiesc mai bine decât cei nedrepti și dacă sunt mai fericiți decât aceștia”.¹³ Analiza acestei chestiuni debutează cu afirmarea ideii că există un *ergon* propriu calului.¹⁴ Acest *ergon* este definit de Socrate ca fiind “acel ceva pe care un lucru îl face fie numai el, fie cel mai bine dintre toate”.¹⁵ Explicația lui Socrate arată că toate lucrurile există în vederea acelei activități proprii,¹⁶ pentru că este una proprie fiecărui lucru în parte: cosorul există pentru a tăia cu el vlăstarii și numai el poate îndeplini această activitate cel mai bine. Să luăm un alt exemplu: ochii există pentru a vedea și numai ei pot face asta; în mod similar pentru urechi și oricare altă parte a corpului. Așadar vederea și auzul sunt acele *erga* (funcții) caracteristice ochilor și urechilor. Dar Socrate mai introduce un concept în această discuție, și anume: *aretē* (virtutea sau excelența unui lucru). El spune că orice lucru care are o funcție proprie are de asemenea și o virtute proprie:

¹¹ Stewart, *Notes...*, vol. I, p. 97: (I) “a substantive result *para ten energeian*” și (II) “simply the *energeia* itself”. Vezi și H. Bonitz, *Index Aristotelicum*, în *Aristotelis, Opera Omnia*, Berlin, Academia Borussica, 1870, vol. V, pp. 285-286.

¹² Aristotel, *Etica eudemică* II.1, 1219b13-17 [trad. C. Ducu].

¹³ Platon, *Republica* I, 353d1-5 [trad. C. Ducu]. Andrei Cornea preferă în traducerea sa (Platon, *Republica*, București, Teora, 1998) să utilizeze doi termeni pentru grecescul *ergon*, și anume “acțiune” (care este varianta obișnuită a unui *praxis*) și “treabă” (de exemplu, “treaba proprie”).

¹⁴ H.S. Thayer, *Plato: The Theory and Language of Function*, în “*Philosophical Quarterly*”, vol. 14, 1964, nr. 57, p. 305: “A horse can be said to have a certain *work or function* [subl.m.] (*ergon*).”

¹⁵ Platon, *Republica* I, 352e: *ho an ē monō ekeinō poiē tis ē arista*.

¹⁶ Thayer atrage atenția asupra faptului că *ergasthenti* din *Republica* (353a5) nu trebuie înțeles drept scop (*telos*), ci ca “fashioned for that work, business” (nota 11, p. 306). Cu alte cuvinte, lucrurile au funcții proprii pentru că ele există *potrivit* acelor funcții sau sunt specializate pentru acele funcții.

“Ei bine, dar nu ți se pare că există o virtute proprie fiecărui lucru, pentru care a fost stabilită o anumită funcție proprie?”¹⁷

Cu alte cuvinte, lucrul respectiv nu ar putea să-și îndeplinească funcția dacă nu ar poseda o virtute proprie. De exemplu, ochiul nu ar putea să-și îndeplinească funcția dacă el ar fi lipsit de virtutea sa proprie. Dar care este această virtute proprie? Până acum pare că avem de-a face cu o afirmație circulară. Ceea ce are în vedere aici Socrate este faptul că virtutea ochiului presupune îndeplinirea funcției sale. Prin opoziție, dacă ochiul nu ar putea să vadă, atunci lipsa funcției sale proprii ar face ca el să fie defect (*kakos*). Să considerăm un alt exemplu: un cuțit, dacă nu-și îndeplinește funcția, afirmăm despre el că nu este bun și, ca atare, că este ceea ce am spus că este – în speță, un cuțit – doar cu numele. Reciproc, un cuțit lipsit de virtutea proprie, adică incapabil să taie, nu-și exercită funcția proprie; el nu mai este un cuțit la propriu pentru că nu mai taie. Concluzia care cred că poate fi extrasă de aici este că, pentru Platon, funcția unui lucru, pentru ca acel lucru să fie ceea ce este și nu doar cu numele, trebuie să fie îndeplinită; iar îndeplinirea funcției este prin ea însăși bună, adică ea constituie virtutea sau excelența acelui lucru.

Cu siguranță că Aristotel cunoștea destul de bine acest sens specializat din *Republica*¹⁸ de vreme ce și-a petrecut circa 26 de ani în Akademia lui Platon. Pentru acest motiv, mulți dintre cei care s-au referit la argumentul funcției din *Etica nicomahică* nu au reușit să vadă că Aristotel nu a preluat necritic conceptul platonician.¹⁹ Însă există și comentatori care au semnalat că Aristotel procedează la o modificare radicală a acestui sens tehnic de la Platon.²⁰ În cele urmează mă voi concentra asupra a două diferențe între cele două concepții, cea aristotelică și cea platoniciană, și voi insista și asupra unor dificultăți care pot fi întâmpinate în considerarea poziției Stagiritului.²¹

*

În primul rând, acceptarea modului cum Platon definea funcția, “acel ceva pe care un lucru îl face fie numai el, fie cel mai bine dintre toate” (*Rep.* 353a10-11), ne constrânge să admitem că există o unică funcție a omului. Însă Aristotel pare a nu fi de acord cu această idee. Dacă la începutul pasajului pe care ne-am propus să-l discutăm, *EN* I.7, el

¹⁷ Platon, *Republica* I, 353b1-5 [trad. C. Ducu].

¹⁸ *Ergon* apare cu același sens specializat și în *Hippias maior* (dacă îl considerăm un dialog autentic) și în *Gorgias*.

¹⁹ Vezi Gauthier, *Aristote...*, vol. II.1, p. 54; Stewart, *Notes...*, vol. I, pp. 97-98; Grant, *Aristotle*, p. 447; Francis Sparshott, *Taking Life Seriously: A Study of the Argument of the “Nicomachean Ethics”*, Toronto, University of Toronto, 1996, p. 41.

²⁰ Richard Kraut, *The Peculiar Function of Human Beings*, în “Canadian Journal of Philosophy”, vol. 9, 1979, nr. 3, p. 468.

²¹ Thayer demonstrează în studiul său că limbajul folosit de Platon în *Republica* I nu are o încărcătură morală: “Termenul <<mai bun>> nu are nicio importanță etică aici.” (p. 308). La fel și cu termenii antitetici *aretē* și *kakia*.

spune că vom înțelege mai bine în ce constă *eudaimonia* “dacă vom stabili care este funcția omului (*ergon tou anthrōpou*)”,²² în rândurile imediat următoare afirmă explicit că sufletul omului are mai multe funcții. Întrebarea este ce anume vrea să spună Aristotel aici? Are omul mai multe funcții sau una singură?

Pentru a oferi un răspuns la această întrebare, voi începe prin a atrage atenția asupra relației pe care Aristotel o stabilește între funcțiile sufletului și facultățile acestuia. Astfel, dacă în *EN* I.7 discuția se învârtă în jurul conceptului de funcție (*ergon*), în capitolul 13 al aceleiași prime cărți, precum și în *De Anima* II.2-3,²³ Stagiritul nu vorbește despre funcțiile (*erga*) sufletului, ci despre facultățile (*dynamēis*) sale. Acestea din urmă corespund, așa cum voi încerca să arăt, funcțiilor luate în considerare în argumentul din *EN* I.7. Deși pare că această nouă problemă complică și mai tare întreprinderea pe care vreau să o desfășor aici, va fi clar că menirea ei este să ne ajute să înțelegem dacă filosoful Lykeion-ului are în vedere o unică funcție a omului sau mai multe. În plus, nu trebuie uitată nici distincția introdusă în mod tacit în *EN* I.7 între ceea ce este comun (*koinon*) și ceea ce este propriu (*idion*) unui lucru.

Așa cum am menționat deja, la începutul lui I.7, Aristotel spune că vom putea înțelege mai bine ce anume este fericirea “dacă vom stabili care este funcția omului”.²⁴ Este clar că el are în vedere ceva specific, dar ce anume? După ce argumentează pe scurt că omul nu ar putea fi lipsit de “o funcție a sa” (*ergon*),²⁵ el își propune să arate care este aceasta. Modul în care o face este unul eliminativ, adică el scoate din calcul rând pe rând ceea ce este comun (*koinē*) și omului și celorlalte categorii de ființe inferioare pentru a ajunge la ceea ce îi este propriu: “a trăi este ceva comun chiar și plantelor, dar noi suntem în căutarea a ceea ce este propriu [omului]”.²⁶ Prima eliminare este a funcției comune și omului, și animalelor, și plantelor: “viața care constă în nutriție și creștere” (*EN* 1098a1). A doua este “viața senzorială”, comună atât omului, cât și animalelor (*EN* 1098a2-3). Singura posibilitate rămasă pentru a indica funcția proprie omului este “o viață practică proprie părții [sufletului] înzestrată cu rațiune” (*EN* 1098a3-4). Dar ce înseamnă că viața senzorială este comună și animalelor și omului, iar “viața practică proprie părții înzestrată cu rațiune” este proprie omului?

În *Topica* I.5,²⁷ Aristotel spune că “propriul este acel predicat care nu exprimă esența lucrului, dar care aparține numai acestui lucru și de aceea poate fi substituit lui” (*Rep.*

²² Aristotel, *Etica nicomahică* I.7, 1097b24-25.

²³ Din păcate, nu există o versiune în limba română a acestei lucrări care să poate fi utilizată de cineva interesat de teoria aristotelică a sufletului. A se vedea Aristotele, *Anima*, Tr. Giancarlo Movia, Milano, Bompiani, 2001; ori Aristotle, *De Anima*, Tr. Hippocrates G. Apostle, Grinnell, The Peripatetic Press, 1981.

²⁴ *Ibid.* 1097b24-25.

²⁵ *Ibid.* 1097b28.

²⁶ *Ibid.* 1097b34.

²⁷ Aristotel, *Topica*, Tr. Mircea Florian, în Aristotel, *Organon*, Ed. și tr. Mircea Florian, București, IRI, 1998, vol. 2.

102a). În același loc, el insistă că esența unui lucru este desemnată numai prin definiție,²⁸ lucru care nu se întâmplă și cu ceea ce este propriu. El distinge între două sensuri ale “propriului” (*idion*): unul absolut (*haplos*) și altul relativ (*pros ti*). Kraut, urmărind să demonstreze ce anume crede el că ar presupune Aristotel atunci când se referă la funcția *proprie* a omului, ajunge la concluzia că, în *EN* I.7, termenul “propriu” este folosit în cel de-al doilea sens.²⁹ Dar de ce am avea de-a face cu al doilea sens al lui propriu și nu cu primul? Este oare funcția proprie omului așa cum e definită în *EN* I.7 *proprie* doar relativ la ființele inferioare sau în mod absolut? Pentru a ilustra distincția pe care a introdus-o aici, Aristotel oferă două exemple: dacă spunem că “omul este biped”, am indicat propriul în sens relativ căci el este biped numai relativ la cai, câini și alte animale asemănătoare. În schimb, dacă afirmăm că “propriul omului este a fi capabil să învețe gramatică”, atunci avem în vedere sensul absolut al lui propriu. Tot în *Topica*, de data aceasta în primul capitol al cărții a V-a, Stagiritul spune că propriul în sens absolut este “ceea ce este atribuit unui subiect și îl deosebește de toate celelalte lucruri” (*Rep.* 128b). Exemplul pe care Aristotel îl folosește în acest loc este că “propriul omului este caracterul de a fi ființă muritoare capabilă de a învăța” (*Rep.* 128b). Așadar, cum ar trebui să înțelegem funcția proprie omului dacă spunem că ea constă în activitatea sufletului conformă cu rațiunea sau cel puțin nu lipsit de aceasta? Pare a fi vorba de sensul relativ al lui propriu pentru că omul este o ființă rațională numai relativ la plante și animale, pentru că există cel puțin o altă categorie de ființe al cărei propriu poate fi exprimat astfel, și anume zeii. Dar Kraut, pentru a susține teza că activitatea contemplativă este cea avută în vedere de Aristotel în argumentul funcției, afirmă că pentru filosoful atenian nu conta comparația cu zeii pentru că interesul său era doar acela de dovedi că suntem niște ființe superioare și fericirea constă în această activitate care este comună și zeilor (acea urmă de divinitate din noi).

Spre deosebire de Kraut, eu cred că utilizarea termenului “propriu” de către Aristotel în cadrul argumentului funcției nu poate fi disociată de utilizarea termenului opus acestuia, și anume “comun”. Deși Aristotel caută funcția proprie omului doar prin comparație cu ființele inferioare, faptul că vorbește despre funcțiile comune acestora face ca introducerea comparației cu zeii aici să fie de prisos. Pentru a ne da seama de acest lucru este nevoie să recurgem la relația dintre funcțiile sufletului și facultățile acestuia și, deci, la teoria aristotelică a sufletului.

Întorcându-ne la *De Anima* II.2-3, observăm că Aristotel credea că există mai multe *dynameis* (facultăți, potențe) ale sufletului. El ne lămurește ce sunt aceste facultăți ale sufletului în *Metafizica*:³⁰

²⁸ Aristotel, *Topica* I.4, 101b38.

²⁹ Kraut, *Peculiar Function...*, pp. 474-475.

³⁰ Aristotel, *Metafizica*, Tr. Șt. Bezdechi, București, IRI, 1999.

“*Dynamis* se numește principiul mișcării sau schimbării ce se află într-un lucru.” (*Metaph.* V.12, *EN* 1019a)³¹

Altfel spus, facultățile sunt doar niște principii care sunt în suflet (*Metaph.* IX. 2, 1046a34) și care trebuie să fie actualizate (*De An.* II.2-3). De exemplu, facultatea nutriției este capacitatea sufletului de a produce o schimbare în interiorul ființei respective astfel încât să putem spune că acea ființă este vie. Trecerea de la starea de potență la cea de act, adică de la simpla posesie a acelei facultăți la activitatea specifică ei, este numită de Aristotel actualizare (*entelecheia*). Actualizările facultăților respective nu sunt altceva decât activitățile în care constau funcțiile corespunzătoare acelor facultăți. De exemplu, funcția corespunzătoare facultății nutriției este o activitate care presupune actualizarea acelei facultăți. Așa se explică faptul că Aristotel vorbește în I.7, în partea unde caută să afle care este funcția proprie omului, nu pur și simplu de nutriție, senzație și mișcare, ci de “viața care constă în hrănire și creștere”.³²

Acum, făcând legătura cu *EN* I.7, facultățile sufletului, în funcție de nivelul de clasificare al ființelor vii, pot fi comune unor categorii de ființe și proprii numai unora. De exemplu, la un prim palier al clasificării, facultatea nutriției (*threptikon*) este comună atât plantelor și animalelor, cât și omului. Dacă mergem cu un pas mai departe pe linia clasificării vom observa că facultatea senzitivă (*aisthetikon*) și facultatea mișcării (*kinetikon*)³³ nu aparțin plantelor, dar ele sunt comune și animalelor și omului.³⁴ În schimb, în ceea ce privește facultatea gândirii (*dianoetikon*) spunem că ea este proprie omului în sensul în care nicio altă categorie de ființe inferioare omului nu o deține (aici este sensul relativ al lui propriu). Prin urmare, funcția corespunzătoare acestei facultăți proprii omului este un *praktike*, adică o activitate care stă în puterea omului să o realizeze, proprie părții sufletului înzestrată cu rațiune. Dar în *Metaph.* IX.2, Aristotel distinge între facultăți raționale și facultăți iraționale ale sufletului. În *EN* I.13, el va opera o nouă distincție, de data aceasta precizând cum sunt distribuite facultățile celor două părți ale sufletului omului. Și aici va căuta ceea ce este propriu omului, dar de data aceasta nu se va mai referi la funcțiile corespunzătoare facultăților respective, ci la virtuțile acestora. Primul pas pe care îl face e să spună că sufletul are două părți, una irațională (*alogon*) și alta rațională (*logon echon*). Fiecare dintre cele două părți au la rândul lor două subpărți. Astfel, partea irațională are o parte vegetativă căreia îi corespunde facultatea nutriției și a

³¹ Traducerea îmi aparține. În *Metafizica* IX. 2, 1046a33-1046b3, Aristotel spune că sunt *dynamis* raționale și altele iraționale.

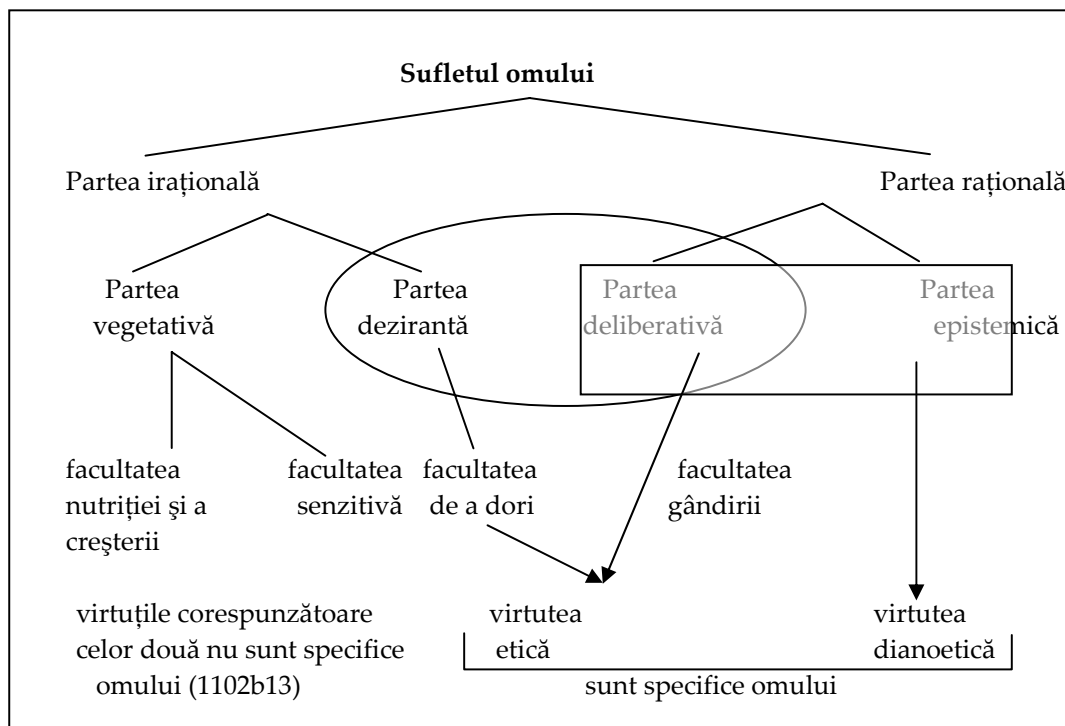
³² Aristotel, *Etica nicomahică* I.7, 1097b35: *tēn threptikēn kai tēn auxetikēn zōēn*.

³³ La care adaugă uneori facultatea de a dori (*orektikon*). Vezi Aristotel, *De Anima* II.3, 414a30-32.

³⁴ Aristotel, *Etica nicomahică* I.7, 1098a1.

creșterii. Despre această facultate și virtutea asociată ei se spune că sunt comune atât plantelor, cât și animalelor și oamenilor (EN 1102b3; *De An.* II.3, 414b1). Pe lângă partea vegetativă mai există o subparte irațională, și anume partea dezirantă (*epithymētikon*). Acesteia îi corespunde facultatea de a dori, care nu este menționată în argumentul funcției, ci în *De anima* II.3. Tot acestei părți îi corespund și facultatea mișcării și cea senzitivă. Ceea ce este interesant cu privire la această subparte este că ea se află în legătură cu partea deliberativă a sufletului (EN 1102b25). Celor două subpărți ale părții raționale a sufletului le corespunde facultatea gândirii, în fiecare caz aceasta având un obiect de gen diferit (EN 1139a11-12). Dacă funcția proprie omului este activitatea conformă rațiunii sau nu lipsită de ea, atunci ea ar trebui să corespundă acestei facultăți a gândirii (*dianoetikon*). Ceea ce este propriu omului va fi această facultate de a gândi. Însă sensul lui “a gândi” nu este unul restrâns, adică referindu-se doar la o subparte a părții raționale, ci la capacitatea omului de a gândi. Omul își poate folosi această capacitate în moduri diferite, aplecându-se asupra unor obiecte diferite. Stagiritul nu lasă deloc să se înțeleagă că e vorba de subpartea deliberativă sau de cea epistemică. Prin urmare,³⁵ ceea ce face ca omul să fie diferit de celelalte două categorii de ființe vii la care s-a raportat până acum este această facultate a părții raționale a sufletului.

³⁵ Traducerea lui *tou logou echontos* (1098a3) cu “principiu rațional” (*a rational principle*) sau “regulă” (*rule*) (vezi H.H. Joachim, *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1951, p. 51, Gauthier, *Aristote...*, vol. II.1, p. 59) mi se pare complet eronată pentru că Aristotel nu vorbește nicăieri de vreun principiu sau regulă după care să ne conducem. Pentru acest motiv cred că a afirma că “sufletul [omului] se distinge de alte tipuri de suflete prin prezența unei reguli ori principiu (*logos*)” (*op. cit.*, p. 50) nu are niciun temei. În plus față de acestea, traducerea lui *logou metechein* cu “participarea la o regulă” a facultății de a dori (*to orektikon*), urmându-l pe John Burnet (*The Ethics of Aristotle*, London, Methuen 1900, p. 51), este la fel de năucitoare. Pace Glassen, *A Fallacy...*, p. 319: funcția ar fi “o activitate a sufletului care urmează sau presupune un principiu rațional” (vezi răspunsul lui A. MacC. Armstrong, *Aristotle's Conception of Human Good*, în “Philosophical Quarterly”, vol. 8, 1958, nr. 32, pp. 259-260).



O dată cu această schemă a teoriei sufletului omului, începe să se contureze, cred eu, motivul pentru care comparația cu zeii este de prisos în interiorul argumentului funcției. În primul rând, acestora le lipsesc partea irațională și subpartea deliberativă a părții raționale a sufletului. Dacă în cazul părții iraționale motivul este evident, în ceea ce privește partea deliberativă lucrurile necesită totuși o explicație. Aristotel, atunci când vorbește despre partea deliberativă, arată că abilitatea naturală se transformă în înțelepciune practică prin intermediul virtuții etice propriu-zise (EN 1144a29-33). Dar tocmai admisesem că sufletul zeilor nu are o parte rațională, și virtutea etică propriu-zisă aparține acestora. Altfel spus, zeii nu au cum să delibereze fiindcă ei nu doresc nimic. Acesta este și motivul pentru care Aristotel spune că funcția zeilor este doar activitatea contemplativă.³⁶ Diferența între activitatea contemplativă desfășurată de anumiți oameni (a se observa faptul că nu spun că aceasta este funcția proprie omului așa cum procedează Richard Kraut) și funcția proprie a zeilor constă în faptul că aceștia își îndeplinesc funcția în mod desăvârșit, în timp ce pentru oameni, prin natura lor, este imposibil să desfășoare o activitate contemplativă continuă: “căci nicio facultate umană

³⁶ Aristotel, *Etica nicomahică* X.8, 1178b3-24.

nu este capabilă de o activitate neîntreruptă”.³⁷ În al doilea rând, în *Topica* V.4, Aristotel afirmă că zeul “participă la știință” (*epistēmēs metechon*), în timp ce omul “are capacitatea de a învăța” (*Rep.* 132b). Cu alte cuvinte, dacă pentru om virtuțile dianoetice sunt *ek didaskalias*,³⁸ adică sunt obținute prin intermediul învățaturii, zeul ia parte la știință în mod direct (*EN* II.1, 1103a15-16).

Și cu toate acestea nu am încheiat excursul despre ce înseamnă că omul are o funcție proprie. O afirmație din *Politica* I.3³⁹ ne surprinde prin conexiunea la care trimite implicit:

“Toate [lucrurile] se definesc prin funcția și *dynamis*-ul lor; iar când nu mai sunt în felul respectiv nu se mai poate spune că sunt aceleași, ci doar că poartă același nume.”⁴⁰

A defini, conform logicii aristotelice, înseamnă a indica genul proxim și diferența specifică. Însă definiția este cea care ne dă esența unui lucru, și propriul nu are cum să fie totuna cu esența, după cum am văzut mai sus (*Top.* I.5, 102a). Totuși, Aristotel acceptă mai multe tipuri de definiții, iar una dintre ele este cea care utilizează funcția proprie a unui lucru.⁴¹ Într-o astfel de definiție, genul proxim presupune a oferi un răspuns la întrebarea “ce este acel lucru?”, în timp ce diferența specifică trimite la acel ceva propriu lucrului respectiv care îl distinge, în cadrul genului proxim, de alte lucruri. Astfel, vom defini ochiul drept un organ al corpului al cărei activitate proprie este aceea de a vedea. Cea de-a doua parte a definiției ochiului este dată de funcția acestui organ. Altfel spus, funcția ochiului este vederea, adică activitatea astfel desemnată. Dar ochiul nu poate avea o funcție dacă nu ar avea o facultate (*dynamis*) care să-i permită acest lucru; iar aceasta este capacitatea de a vedea. Însă pentru Stagirit, această capacitate nu este totuna cu funcția, deoarece ea poate fi actualizată (*entelechia*) sau nu. Activitatea care constituie funcția unui lucru constă în actualizarea facultăților acelui lucru. Acesta este sensul în care funcțiile corespund facultăților sufletului.

Dar, pentru Aristotel, faptul că există funcții comune și omului și celorlalte ființe și o singură funcție proprie a omului nu înseamnă că aceasta din urmă poate exista fără celelalte. Pentru Aristotel, omul este un întreg, o unitate funcțională. Neîndeplinirea unei

³⁷ *Ibid.* X.4, 1175a5. Vezi și Aristotel, *De Anima* II.4, 415b4-8.

³⁸ Spre deosebire de virtuțile etice, care sunt *ex ethous*, adică obținute prin deprindere (*EN* 1103a16).

³⁹ Traducerile în limba română ale pasajului respectiv (Aristotel, *Politica*, Tr. Alexander Baumgarten, București, IRI, 2001; Aristotel, *Politica*, Tr. Raluca Grigoriu, București, Paideia, 2001) pierd cu totul acest aspect esențial al discursului aristotelic.

⁴⁰ În original, “sunt omonime”. Aristotel, *Politica* I.3, 1253a23-25. Traducerea și sublinierile îmi aparțin.

⁴¹ Valentin Mureșan (*Comentariu la “Etica nicomahică”*, București, Humanitas, 2007) numește acest tip de definiție “definiție funcțională” (cap. 2, p. 7). Vezi Aristotel, *Politica* 1253a24; *Meteorologica* 390a10-12; *Metafizica* 1045b32-34.

funcții comune înseamnă de fapt un defect, în chiar acel sens neutru de care vorbea Thayer în legătură cu argumentul din *Republica* I. Ar fi absurd ca Aristotel să fi considerat că dacă omul nu-și îndeplinește o funcție comună și totuși își îndeplinește funcția proprie el poate să fie numit om. În acest sens este important să ne amintim ce spune Stagiritul în *EN* I.9 despre cei care prezintă o diformitate (*EN* 1099b4). De exemplu, un om care nu poate merge nu-și folosește facultatea mișcării. Deși aceasta este comună și animalelor și omului, vom spune că omul respectiv este *kakos*, adică prezintă un defect. Acest defect se reflectă la nivelul corpului, dar el ține și de suflet, pentru că omul este o unitate formată din corp și suflet. Iar la nivelul sufletului, facultatea căreia îi corespunde funcția respectivă ține de partea irațională căci mișcarea corpului este coordonată de partea irațională a sufletului.

Revenind la ideea de la care am plecat în acest capitol, din cele de mai sus rezultă, sper eu, că modificarea esențială pe care o aduce Aristotel concepției platonice cu privire la *ergon* constă în faptul că pentru el omul nu are o singură funcție, ci mai multe, care fiecare corespunde unei facultăți a sufletului. Însă ceea ce îl face pe om să fie această ființă este dat de funcția sa proprie, care este unică, deoarece ea nu este împărtășită nici de ființele vii inferioare (relativ la acele categorii de ființe), nici de zei. Așadar, sensul în care funcția omului, adică "activitatea sufletului conformă cu rațiunea ori cel puțin nu lipsită de ea", este proprie este unul absolut: numai el are această funcție, totdeauna și relativ la orice altă categorie de ființe.

**

În al doilea rând, faptul că pentru Platon un lucru își putea exercita funcția sau nu și atât nu convine modului cum Aristotel concepe natura umană. Dacă Socrate definea funcția unui lucru drept ceea ce poate face acel lucru cel mai bine și numai el, Stagiritul vorbește de grade de îndeplinire a funcției. Pentru el, funcția unui lucru poate fi mai bine sau mai prost îndeplinită. Acest aspect este introdus printr-o precizare:

"Dacă funcția omului este activitatea sufletului conformă cu rațiunea, sau cel puțin nu lipsită de rațiune, și dacă funcția unui lucru este de același gen cu cea a unui lucru bun (*spoudaion*), așa cum vorbim despre cithared și despre citharedul bun, și la fel în legătură cu orice altceva, atunci funcției i se adaugă superioritatea conferită de virtute (căci dacă funcția unui cithared este să cânte la cithară, aceea a unui cithared bun este să cânte bine (*to ēu*)..."⁴²

⁴² Aristotel, *Etica nicomahică* I.7, 1098a7-12.

Funcția citharedului, activitatea descrisă drept cântatul la cithară, poate fi îndeplinită mai bine sau mai prost; altfel spus, acesta poate cânta mai bine sau mai prost la cithară. Ceea ce face diferența dintre îndeplinirea bună și simpla îndeplinire a funcției este virtutea sau excelența cu care el săvârșește respectiva activitate caracteristică. Reformulând, actualizarea unei anumite facultăți, aici acea capacitate de a cânta la cithară, determină funcția citharedului. Ceea ce face ca această funcție să fie îndeplinită bine sau rău este modul în care facultatea corespunzătoare a fost actualizată: mai bine sau mai prost. Dacă ne amintim distincția dintre diferite tipuri de scopuri care apare în prima parte a *EN* I.7, atunci că scopul citharedului este acela de a cânta bine, adică urmărind virtutea corespunzătoare acelei capacități: “o exercitare bună [a funcției] este una conformă cu virtutea care îi este proprie” (*EN* 1098a15-16).⁴³ Această idee îmi va permite să demonstrez în capitolul următor că Aristotel nu identifică scopul unui lucru cu funcția sa, ci cu îndeplinirea bună a funcției. Pentru moment, să reținem doar că, spre deosebire de Platon, Aristotel admite grade de îndeplinire a funcțiilor omului.

Dacă am văzut de unde provine conceptul aristotelic și care sunt diferențele între utilizarea termenului de către Platon și Aristotel, trebuie să trecem acum la examinarea structurii argumentului funcției.

Argumentul funcției și concepția despre natura umană în etică

În acest capitol mă voi ocupa de diferitele dificultăți care au fost semnalate în legătură cu argumentul funcției. Prima pe care o voi supune atenției este acuzația că am avea de-a face aici cu o eroare naturalistă. Cea de-a doua privește trecerea de la funcția flautistului la funcția omului. Apoi voi reveni la chestiunea identificării scopului unui lucru cu funcția sa. Cea de-a patra dificultate la care mă voi referi privește relația dintre funcția părții și funcția întregului, dintre funcția ochiului, mâinii *etc.* și funcția omului. Tot aici voi trata foarte pe scurt – în continuarea celor spuse deja în capitolul întâi – despre sensul lui *kata logon*, care apare în precizările succesive ale funcției proprii a omului, pentru ca, în cele din urmă, să ofer o interpretare proprie a modului cum definește Aristotel binele omului pornind de la funcția sa proprie.

După cum spuneam în introducere, pentru unii comentatori, argumentul funcției prezintă un defect major, și anume că Aristotel trece de la considerații despre natura

⁴³ *Ibid.* VI.1, 1139a18: “virtutea [unui lucru] este relativă la funcția proprie [acelui lucru].”

umană la unele de ordin normativ.⁴⁴ Acest defect poartă numele în literatura de specialitate de eroarea naturalistă. Ea spune în esență că nu pot fi derivate norme pe baza unor afirmații descriptive, adică nu se poate trece de la *este* la *trebuie*, de la o descriere a comportamentului la prescripții care să-l corecteze. Însă pentru Aristotel este o falsă problemă deoarece el nu încearcă să ne dea niște norme de comportament, ci vrea să descrie mecanismul comportamental uman astfel încât, printr-o educație corectă, să știm care este mecanismul alegerilor noastre și de ce depind ele. Stagiritul se arată sceptic că niște norme ar putea să ne ajute cu ceva în viața de zi cu zi mai mult decât o face teoria platoniciană a ideilor. Atunci când vorbește despre virtutea morală el nu spune că un om este virtuos dacă face cutare și cutare lucru, ci o prezintă din perspectiva teoriei sufletului și a mecanismului motivațional care funcționează la nivelul naturii umane. Așa că atunci când afirmă în finalul argumentului funcției că “binele omului va fi activitatea sufletului conformă cu virtutea”, Stagiritul nu ne oferă o normă morală, ci o descriere a ceea ce crede el că presupune binele uman.

În al doilea rând, Gomez-Lobo a răspuns pe larg acestei acuze susținând în cele două articole ale sale pe această temă că argumentul funcției luat singur nu ne poate spune nimic despre binele omului. Potrivit lui, Aristotel afirmă în mod explicit că pentru a ajunge la o definiție a fericirii trebuie să specificăm că aceasta trebuie (i) să fie ceva final (ultim) și (ii) sieși-suficient, și că mai trebuie să vedem care e funcția omului.⁴⁵

În schimb, alții s-au întrebat pe bună dreptate dacă nu cumva este vorba de o confuzie a planurilor când se trece de la funcția flautistului la funcția omului. Aceștia afirmă că se trece la considerații despre artă la unele despre natura umană. Textul incriminat sună astfel:

“Căci, așa cum pentru un flautist, pentru un sculptor, ca și pentru oricine practică o artă și, în general, pentru orice are o funcție și o acțiune, binele și reușita (*tagathon kai ēu*) depind de (*en einai*) acea funcție, tot așa trebuie să fie pentru om, dacă există o funcție a sa.”⁴⁶

În fragmentul citat avem de-a face cu o analogie menită să arate că pentru orice lucru care are o funcție și o acțiune, binele și reușita *depind de* modul cum este îndeplinită acea funcție. Când suntem întrebați dacă un flautist are o funcție a sa, vom răspunde afirmativ fără să stăm pe gânduri. Asta se întâmplă pentru că avem deja în minte faptul

⁴⁴ Stephen Clark, *The Use of “Man’s Function” in Aristotle*, în “Ethics”, vol. 82, 1972, nr. 4, p. 273. Hughes, *Aristotle...*, p. 41: “there are questions to be raised about his [Aristotle’s] method, and in particular about the way he derives conclusions about ethics from facts about human nature”. Hughes demonstrează că această critică nu este îndreptătită.

⁴⁵ Alfonso Gomez-Lobo, *The Ergon Inference*, în “Phronesis”, vol. 34, 1989, nr. 2, p. 172.

⁴⁶ Aristotel, *Etica nicomahică* I.7, 1097b25-28.

că el depune o activitate specifică meseriei sale iar funcția sa constă în această activitate. Dar ar putea să aibă un flautist ori sculptor o funcție proprie și să nu aibă una omul în genere? Flautistul este o specie în cadrul genului “om care practică o artă”, la fel cum acest gen este specie în cadrul genului mai înalt “om”. Dacă acceptăm că flautistul are o activitate caracteristică lui și în acea activitate constă funcția sa proprie, care îl distinge de celelalte categorii de “artiști”, atunci cu atât mai mult omul trebuie să aibă o activitate caracteristică care să permită să-l distingem de celelalte ființe vii (de exemplu, plante, animale). Așadar, nu este nicio confuzie între planuri (cel al artei cu cel al naturii umane) de vreme ce avem de-a face cu o analogie.

Un alt lucru interesant care poate fi observat în legătură cu fragmentul citat mai sus e dat de modul cum se exprimă Stagiritul: “... binele și reușita depind de (*en einai*) de acea funcție ...” (EN 1097b27). Acest loc a bulversat destui comentatori deoarece pare că Aristotel identifică scopul cu funcția, *i.e.* scopul omului (binele) este îndeplinirea funcției proprii.⁴⁷

În secțiunea precedentă am arătat că una dintre diferențele dintre modul cum vorbește Platon despre funcție și cel al lui Aristotel constă în faptul că la cel din urmă întâlnim ideea că există grade de îndeplinire a funcției. Afirmarea Stagiritului de la 1097b27 e doar primul pas, pentru că doar câteva rânduri mai jos el face precizări suplimentare:

“... dacă funcția unui lucru este de același gen cu cea a unui lucru bun (*spoudaion*), așa cum vorbim despre cithared și despre citharedul bun, și la fel în legătură cu orice altceva, atunci funcției *i se adaugă superioritatea conferită de virtute* (căci dacă funcția unui cithared este să cânte la cithară, aceea a unui cithared bun este să cânte bine (*to ēu*)...”⁴⁸

Valentin Mureșan, alăturându-se celor care traduc *en einai* cu “depinde de” (Irwin, Reeve, Gomez-Lobo), propune o interpretare conform căreia există doar o identitate parțială între binele omului și funcția proprie.⁴⁹ Dar să o luăm cu începutul.

Nu întâmplător Aristotel începe *Etica nicomahică* cu o distincție între diferite tipuri de scopuri. Această distincție este reluată cu diverse ocazii, dar, cel mai important, ea apare în deschiderea capitolului al 7-lea a cărții întâi, chiar înainte de ceea ce numesc eu “argumentul celui mai desăvârșit scop” (EN 1097a25-1097b6). Ideea de bază de la care pleacă filosoful grec este că “orice acțiune (*praxis*) și orice alegere deliberată (*proairesis*)”

⁴⁷ Cei care susțin o astfel de interpretare aduc în sprijinul lor citate din alte scrieri ale Stagiritului, unde, în mod explicit, funcția unui lucru este identificat cu scopul lui. Vezi Aristotel, *Etica eudemică* 1219a8; *Metafizica* IX, 1050a22. Numai că ceea ce le lipsește acelor citate este contextul în care ele apar.

⁴⁸ Aristotel, *Etica nicomahică* I.7, 1098a8-12.

⁴⁹ Mureșan, *Comentariu ...*, cap. II, pp. 9-10.

tind înspre un bine (EN 1097a21).⁵⁰ Dar asta presupune și că unele acțiuni nu ne fac să ne atingem acest scop. De exemplu, ne putem foarte ușor imagina o persoană care duce o viață virtuoasă, dar care uneori acționează contrar scopului său. Motivele unei asemenea situații sunt multiple (*de exemplu*, la un moment dat, fiind foarte obosit, el își iese din fire și ucide pe cineva).

Dacă nu negăm această teză, și adăugăm faptul că funcția proprie omului este o activitate a sufletului conformă cu rațiunea sau nu lipsită de ea, atunci trebuie să încuviințăm că această activitate vizează scopul, adică binele omului. Dar încă din primele cărți ale *Eticii*, Aristotel ia în calcul "perversitatea naturii". Pot exista oameni care să-și îndeplinească mai prost sau mai bine funcția proprie (de exemplu, femeile), tot așa cum ni se pare normal ca un cithared să cânte mai bine sau mai prost. Să luăm un alt exemplu: funcția proprie cosorului este aceea de a tăia vlăstarii – vom spune că scopul său este binele, dar el poate tăia mai bine sau mai prost în măsura în care lama sa este mai bine sau mai prost folosită. Atunci binele nu va consta într-o proastă îndeplinire a funcției sale, ci, dimpotrivă, în una bună. În cazul funcției cosorului – a tăia vlăstarii – și a bunei îndepliniri a acesteia – a tăia bine vlăstarii –, genul este același: a tăia vlăstarii. Ceea ce constituie diferența este adăugarea acelei bune (*spoudaion*) îndepliniri a funcției. Prin urmare, dacă pentru un om în genere funcția proprie este activitatea sufletului conformă cu rațiunea sau cel puțin nu lipsită de ea și această activitate poate fi mai bine sau mai prost îndeplinită, atunci funcția omului bun va consta în buna îndeplinire a ei. Cu alte cuvinte, acțiunile sale vor fi făcute "bine și frumos" (*eu ... kai kalos*).⁵¹ Dar cea care conferă această superioritate, spune Aristotel, este virtutea, căci "o exercitare bună (*eu*) [a funcției] este una conformă cu virtutea care îi este proprie" (EN 1098a15-16). Așadar, scopul omului corespunde nu funcției proprii a acestuia, ci bunei îndepliniri a ei.

Acum, că am demonstrat că scopul unui lucru nu e totuna cu funcția și că între diferite funcții ale omului există o strânsă legătură pentru că, potrivit Stagiritului, omul este o unitate (vezi capitolul precedent), voi insista asupra altei dificultăți, și anume asupra relației dintre funcția părții și funcția întregului, dintre funcția ochiului și funcția omului.

"Într-adevăr, dacă tâmplarul sau cizmarul au funcțiile și acțiunile lor, ar putea oare omul să nu aibă niciuna, să fie prin natura lui inactiv? Sau, dimpotrivă, așa cum ochiul, mâna, piciorul și orice parte a corpului are fiecare o funcție a sa, trebuie să admitem una și pentru om, în afara acestora?"⁵²

⁵⁰ "Orice artă (*technē*), orice cercetare (*methodos*), ca și orice acțiune (*praxis*) și orice alegere deliberată (*proairesis*) par să tindă spre un anumit bine; de aceea, pe bună dreptate s-a afirmat că binele este cel spre care aspiră toate." (Aristotel, *Etica nicomahică* I.1, 1094a1-2)

⁵¹ EN I.7, 1098a15.

⁵² EN I.7, 1097b28-32.

Joachim oferă o explicație prin intermediul teoriei aristotelice a scopului: “funcția unor instrumente (*organa*), precum cuțitul și foarfeca (exemplele din Platon) “este determinată de un scop extern lor”, dar, “totodată, nu este în întregime extern de vreme ce” prin îndeplinirea funcției lucrului respectiv își “realizează propria sa natură”.⁵³ Acest scop extern este să mențină corpul în stare de funcționare. De exemplu, funcția ochilor este să vedem; scopul extern ochilor este să mențină trupul pe cărare, iar cel intern este de a-și realiza propria natură – adică să vadă. Problema cu această interpretare este tocmai aceea pe care am examinat-o mai sus, și anume că scopul este identificat cu funcția.

Spre deosebire de Joachim, eu cred că răspunsul nu este chiar așa de simplu și el poate avea două forme complementare. În primul rând, urmând discuția din *Metaph. V*, unde distinge între diferite sensuri ale conceptelor de unu (*hen*),⁵⁴ parte (*meros*),⁵⁵ întreg (*holon*)⁵⁶ și incomplet (*kolobon*),⁵⁷ pentru Stagirit omul nu poate fi conceput decât ca întreg, unitate a părților sale. Membrele și toate celelalte părți ale ființei sale sunt părți numai în măsura în care sunt părți ale unui întreg. Fiecare parte are funcția sa proprie, și, după cum am remarcat deja, ea poate fi exercitată bine sau rău. Așadar, fiecare parte poate contribui la unitatea pe care o numim om prin îndeplinirea funcției proprii. Ce ar presupune asta? Așa cum spunea Joachim, fiecare parte contribuie la funcționarea întregului organism. Vom înțelege mai bine acest lucru dacă vom lua cazul opus, când un organ nu-și poate îndeplini funcția.

“Când e vorba e un întreg, pentru ca acesta să se numească incomplet, nu se cere ca să fie lipsit de indiferent care parte, nici de una din acelea care alcătuiesc esența lui și nici de una care e așezată indiferent în ce loc al întregului. Așa se face că despre o cupă, când e, de pildă, doar găurită într-un loc, nu se spune că e incompletă, ci i se spune astfel numai când i s-a rupt toarta sau marginile. Despre un om nu se spune că e incomplet când i s-a luat o parte din carne sau din splină, ci numai dacă și-a pierdut vreun mădular ce nu se mai poate reface după ce a fost pierdut. De aceea, despre cei care suferă de calviție nu se spune că sunt mutilați.”⁵⁸

⁵³ Joachim, *Aristotle...*, p. 52.

⁵⁴ *Metaph. V.6*, 1015b19-1017a6.

⁵⁵ *Metaph. V.25*, 1023b12-25.

⁵⁶ *Metaph V. 26*, 1023b26-1024a10.

⁵⁷ *Metaph. V.27*, 1024a11-28.

⁵⁸ Aristotel, *Metafizica V.27*, 1024a.

Din acest fragment reiese că simpla afectare a unui organ, care duce la o proastă îndeplinire a funcției sale proprii, deși are efecte asupra întregului, ea nu va conduce la o afectare a funcției întregului. De exemplu, când un om începe să nu mai distingă culoarea roșie, aceasta nu înseamnă că acel om nu mai vede, ci că nu mai vede bine. În schimb, atunci când un organ își pierde funcția complet, deși poate să rămână atașat corpului, el va face ca întregul să fie incomplet. În acest caz, ne putem gândi la un deget care a fost strivit. El va înceta să-și îndeplinească funcția – aceea de a ajuta la prinderea obiectelor – și, prin urmare, va avea efect și asupra funcției mâinii. Așadar, dispariția unui organ al întregului are efecte asupra întregului, ceea ce presupune cel puțin că funcția întregului nu mai poate fi îndeplinită bine.

În al doilea rând, funcția părții există numai în măsura în care există întregul din care spunem că face parte. În *Metafizica*, Aristotel afirmă că “degetul se definește raportându-se la corpul întreg, căci degetul e o anumită parte a omului întreg”.⁵⁹ Aceasta se întâmplă pentru că omul este un întreg, și spunem despre el că este un compus numai pentru a înțelege natura sa. Cu alte cuvinte, faptul că omul are părți este o chestiune de natură *teoretică*, care ține de modul cum gândim noi lucrurile din realitatea în care suntem parte; însă, dacă este să considerăm modul de a fi al lucrurilor care constituie realitatea, i.e., *modus essendi*, atunci mâna unui om nu există în lipsa corpului; ea este funcțională, adică își poate exercita funcția doar dacă este parte a întregului. Altfel spus, dacă o parte a fost îndepărtată de întreg, atunci vom spune că ea este parte numai cu numele.⁶⁰ Dar funcțiile părților există doar în măsura în care noi vrem să distingem părți ale acestui unu indivizibil care este ființa umană.

**

Ultima dificultate care mi-a mai rămas de examinat privește înțelesul pe care îl acordăm expresiilor grecești *kata logon* și *meta logou*, care apar în precizările aduse de Stagirit funcției omului. Prima formulă de la care pornește în descrierea funcției este:

a) funcția constă în “activitatea practică proprie părții [sufletului] înzestrată cu rațiune” (*praktike zoe tis tou logon echontos*).⁶¹

Formulele în care apar cele două sunt următoarele:

b) funcția omului este “activitatea sufletului conformă cu rațiunea sau cel puțin nu lipsită de aceasta (*psyches energeia kata logou ē mē aneu logou*)” (EN 1098a7-8);

⁵⁹ *Ibid.* VIII.10, 1035a.

⁶⁰ Aristotel, *Meteorologica* IV.12, 389b34; 390a12-13; *De partibus animalium* 640b29-641a21; *De Anima* 412b18-24; *De generatione animalium* 734b25-28; 735a8. *Metafizica* VII.10, 1035a: “Într-adevăr, degetul unei viețuitoare nu poate fi socotit ca deget, indiferent în ce stare s-ar afla, căci un deget mort nu poate fi numit deget decât prin omonimie.”

⁶¹ Aristotel, *Etica nicomahică* I.7, 1098a3-4.

c) funcția omului constă în “activitatea sufletului și acțiunile care sunt raționale (*psyches energeian kai praxeis meta logou*)” (1098a14).

Traducerile diferă în privința celor trei afirmații, și atunci ne vedem nevoiți să ne întrebăm ce anume aduce nou fiecare față de precedentă? Nu putem pur și simplu echivala *kata logon* cu *meta logou*, de vreme ce Aristotel apelează la ele pentru a introduce anumite clarificări.

Referitor la prima propoziție am discutat în prima secțiune, unde am lăsat să se înțeleagă că avem de-a face cu o exprimare generală, în care trimiterea este la activitatea părții raționale a sufletului, deci și deliberativă și epistemică laolaltă. Definirea funcției sub această formulă avea rolul de a o identifica drept cea proprie omului, spre deosebire de cele comune acestuia și ființelor inferioare.

Mureșan spune că obiecția care ar putea fi ridicată este dacă nu cumva ar trebui să înțelegem că atunci când Aristotel introduce cea de-a doua formulă are în minte distincția dintre virtuți etice și virtuți dianoetice. Acestei obiecții, cred eu, i se pot aduce două contra-argumente. În primul rând, distincția respectivă este introdusă de-abia în ultimul capitol al primei cărți a *Eticii nicomahice*. Dacă ținem cont că Aristotel are obiceiul de a introduce distincții pornind de la sensul cel mai general și introducând treptat, treptat, precizări până când ajunge la ceea ce îl interesează, nu văd de ce ar proceda diferit în I.7, care este totuși un capitol introductiv. În al doilea rând, și acesta este contra-argumentul pe care Mureșan îl expune, în argumentul funcției Aristotel nu trimite niciodată explicit la una dintre cele două subpărți ale părții raționale a sufletului, ci “pasajul [respectiv] este numai o precizare la caracterizarea funcției omului care-l precede: funcția omului e activitatea părții sufletului ce posedă rațiune, *atât a părții epistemice cât și a părții apetitive care se află supusă părții raționale (partea etică)*”.⁶²

Gomez-Lobo critică interpretarea lui *logos* prin prisma capitolului al 13-lea din cartea a VI-a a *Eticii nicomahice*, ca principiu rațional ori regulă (după cum procedează A. Grant, Gauthier și Jolif *et al.*). După el, utilizarea lui *kata logon* și *me aneu logou* “corespunde unei evaluări pozitive și respectiv negative a folosirii rațiunii în domeniul apetitiv, practic și teoretic”, în timp ce *meta logou* “le acoperă pe amândouă”.⁶³

Eu cred că interpretarea lui Gomez-Lobo este singura care asigură coerența în interiorul lui I.7, cu precizarea că Stagiritul nu pune punct după ce aruncă în joc ultima formulă. Dimpotrivă, după ce spune că funcția constă în “activitatea sufletului și acțiunile care sunt raționale” el porcede la a defini binele omului (*to anthroponon agathon*) din perspectiva acestei formule și a faptului că “o exercitare bună [a funcției] este una conformă cu virtutea care îi este proprie” (EN 1098a15-16).

⁶² Sublinierea aparține autorului. Mureșan, *Comentariu...*, cap. II, p. 15.

⁶³ Gomez-Lobo, *The Ergon Inference*, p. 182.

Așadar, cea mai plauzibilă explicație a intenției cu care a fost introdusă cea de-a doua formulă este că ea încearcă să arate că activitatea caracteristică a omului nu poate fi să nu fie legată de rațiune. Cu alte cuvinte, ca funcția proprie omului să fie așa cum pretinde că este, ea trebuie să fie conformă rațiunii în sensul în care activitatea desfășurată presupune rațiunea. Și asta nu într-un sens restrâns, în care ar presupune numai partea deliberativă a sufletului, deoarece ceea ce face diferența între noi și celelalte ființe inferioare este tocmai existența facultății gândirii (*dianoetikon*), singura care este *anthropinon* (i.e., specifică omului).⁶⁴ Relativ la cea de-a treia formulă, ea nu face altceva decât să o reia pe cea de-a doua, dezvoltând-o sub forma *activitatea sufletului și acțiunile care presupun folosirea rațiunii, în acel sens generic*.

Toate aceste considerații ne vor ajuta în ultima secțiune să apreciem care este rolul argumentului funcției în etica aristotelică.

Argumentul funcției și *eudaimonia*

Finalul argumentului funcției nu a făcut decât să adune dificultățile pe care le-am analizat până aici și să le dea și mai multe bătăi de cap comentatorilor.

“... binele omului va fi activitatea sufletului conformă cu virtutea, iar dacă virtuțile sunt mai multe, conform cu cea mai bună și mai desăvârșită (*kata tēn aristēn kai teleiōtaten*). Și aceasta de-a lungul unei întregi vieți (*en biō teleiō*); pentru că, după cum cu o rândunică nu se face primăvară, nici o singură zi sau un scurt răstimp nu fac pe nimeni binecuvântat și fericit (*makarion kai eudaimonia*).”⁶⁵

Ceea ce interesează de această dată este relevanța pentru etică a acestui argument și dacă între ceea ce spune el și ceea ce găsim în capitolele 6-8 ale cărții a X-a există vreo legătură.

Ideea că *EN I.7* este un capitol introductiv îi aparține chiar lui Aristotel. La sfârșitul capitolului, imediat după ce termină cu argumentul funcției, el spune că a expus pe larg în ce constă binele suprem pentru că interesul era să ofere “o expunere bună” (*kalos*) a subiectului astfel încât “ea să poată fi continuată și articulată de oricine, căci timpul este un bun descoperitor sau un bun ajutor”.⁶⁶ Cu alte cuvinte, el nu a făcut decât să schițeze punctele principale ale problemei încât oricine ar fi interesat să afle în ce constă binele suprem și ar porni de la aceleași considerații să nu ajungă la ceva contrar naturii

⁶⁴ Aristotel, *Etica nicomahică* I.13, 1102b13.

⁶⁵ *Ibid.* I.7, 1098a16-20.

⁶⁶ *Ibid.* I.7, 1098a20-24.

subiectului cercetării. Iar subiectul a fost, pe tot parcursul lui I.7, *to anthroponon agathon*, adică binele specific omului.

Dar care este rolul argumentului funcției vis-à-vis de acest subiect? Putem considera că el ne arată în ce constă binele omului? Gomez-Lobo și Roch constată relevanța pentru etică. Ei au încercat să demonstreze că, luat singur, argumentul funcției nu este suficient pentru a arăta în ce constă binele omului, adică fericirea. Numai că Aristotel pretinde în chiar deschiderea argumentului că el ar trebui să lămurească mai bine acest subiect. Cei doi subliniază faptul că în *EN I.7* întâlnim de fapt trei argumente și numai luate împreună putem spune că ele contribuie la înțelegerea subiectului căutat. Cele trei argumente pot fi redate sintetic astfel:

1) Argumentul celui mai desăvârșit (*teleioteion*) scop (*EN 1097a25-1097b6*):

- Există mai multe tipuri de scopuri: unele sunt urmărite pentru ele însele cât și în vederea a altceva, altele sunt alese pentru ele însele; dintre acestea din urmă, unul este întotdeauna ales pentru sine și niciodată în vederea a altceva (el este numit “desăvârșit în mod absolut” (*haplos teleion*)).
- Fericirea este un scop ales întotdeauna în vederea lui însuși și niciodată în vederea a altceva, în timp ce virtuțile (etice și dianoetice)⁶⁷ sunt alese nu doar pentru ele însele, cât și “de dragul fericirii” (*eudaimonias charin*).

2) Argumentul autarhiei (*EN 1097b6-21*):

- Binele desăvârșit (*to teleion agathon*), în sensul din primul argument, pare să fie autarhic.
- Prin autarhic trebuie să înțelegem “acel ceva care luat singur face ca viața să fie demnă de a fi aleasă și să nu-i lipsească nimic” (*EN 1097b14-15*).
- Acest bine desăvârșit astfel descris este fericirea.

3) Argumentul funcției (*EN 1097b22-1098a20*):

- Pentru a înțelege mai bine în ce constă binele suprem (*to ariston*) al omului, adică fericirea, trebuie să înțelegem care este funcția proprie a omului.
- Admitem că există o funcție proprie a omului, dar și unele comune lui și altor categorii de ființe vii inferioare lui.
- Funcția proprie omului constă în “activitatea practică proprie părții [sufletului] înzestrate cu rațiune”.
- Binele omului constă în buna exercitare a funcției sale proprii.

⁶⁷ “... În timp ce onoarea, plăcerea, inteligența și orice virtute le alegem atât pentru ele însele (de vreme ce le-am alege chiar dacă din ele n-ar rezulta nimic altceva), cât și de dragul fericirii, considerând că prin intermediul lor vom fi fericiți”. (*EN 1097b1-5*)

- "O exercitare bună a funcției este una conformă virtuții proprii"
- Binele omului constă în "activitatea sufletului conformă cu virtutea ... cea mai bună și mai desăvârșită", iar asta de-a lungul unei întregi vieți.

Și se observă foarte ușor, cred eu, că există o înlănțuire a lor. Altfel spus, argumentul autarhiei nu putea fi introdus decât după ce se stabilea că eudaimonia este un scop desăvârșit în mod absolut, la fel cum argumentul funcției avea nevoie de concluziile argumentelor anterioare lui: că fericirea este "ceva desăvârșit și autarhic, de vreme ce este scopul a tot ce este realizabil practic" (EN 1097b20-21). Concluzia argumentului funcției pe care am citat-o la începutul acestui capitol exprimă exact aceste două premise: binele omului (*to anthropinon agathon*), binele suprem (*to ariston*) sau desăvârșit (*to teleion agathon*) – cel în vederea căruia se fac toate –, trebuie să conștina în acea activitate caracteristică omului care este conformă celei mai bune și mai desăvârșite virtuți proprii acestuia, iar asta nu pentru o scurtă perioadă, ci pe tot parcursul vieții. Această ultimă idee este exact concluzia argumentului funcției căci o viață căreia să nu-i lipsească nimic din ceea ce îi este propriu este exact o viață care trebuie să fie *teleios* – completă, desăvârșită.

Prin urmare, teza lui Gomez-Lobo conform căreia argumentul funcției nu are nicio relevanță pentru etică dacă este luat singur este parțial corectă: dacă îl privim fragmentat, scoțând elementele sale din context și încercând să găsim diverse erori ori confuzii, atunci cu siguranță că el nu va prezenta nicio importanță. În schimb, dacă îl privim nu doar în întregime, ci și în contextul său imediat din EN I.7, atunci nu poate să ne scape faptul că ceea ce susține el este deosebit de important pentru a înțelege ce anume vizează Stagiritul prin conceptul de *eudaimonia*. O consecință a acestei viziuni este că am putea căuta o conexiune între EN I.7 și alte locuri ale *Eticii nicomahice*. Însă, așa cum am demonstrat în primele două capitole ale acestei lucrări, nu trebuie să căutăm în argumentul funcției sprijin pentru o interpretare inclusivă ori comprehensivă a fericirii. Pentru a face mai clar acest lucru voi rezuma argumentele mele după cum urmează:

a) În primul rând, Aristotel distinge între funcții comune omului și altor ființe inferioare și funcția proprie a omului. Această funcție proprie este astfel definită de el încât nu putem deduce că ar avea în vedere un anumit sens restrâns al conceptului de *logos*. Cu alte cuvinte, când spune că funcția omului constă într-o activitate conformă cu virtutea sau cel puțin nu lipsită de ea el nu trimite implicit la virtuțile etice. Modul în care el se exprimă ne trimite în mod direct la partea rațională a sufletului, în sens generic.

b) În al doilea rând, definirea binelui omului ca "activitatea sufletului conformă cu virtutea cea mai bună și mai desăvârșită" (*kata tēn aristēn kai teleiōtaten*) nu trebuie înțeleasă ca vizând virtutea cea mai înaltă a celei mai înalte părți a sufletului, adică virtutea părții epistemice, fără vreo legătură cu partea deliberativă. Dacă așa ar fi stat lucrurile, atunci de ce nu introduce distincția dintre partea deliberativă și cea epistemică

în *EN* I.7, ci de-abia în *EN* I.13? Cred că, aici, virtute stă pentru excelența cea mai desăvârșită care corespunde părții raționale a sufletului în ansamblul ei, adică celei mai bune îndepliniri a funcției proprii omului și asta nu pentru un timp, ci pentru toată viața.

Prin urmare, argumentul funcției spune totuși ceva despre *eudaimonia*, și anume că ea trebuie să constea într-o activitate a părții raționale a sufletului în ansamblul ei, că trebuie să fie nu de scurtă durată și nici lipsită de ceea ce îi este propriu. Și mai spune ceva: că o persoană care nu-și îndeplinește funcția proprie nu va putea fi fericit în sensul pe care îl intenționează el.

Concluzii

În cea mai mare parte, literatura dedicată argumentului funcției este de acord că acest element al doctrinei morale aristotelice nu reușește să facă ceea ce se crede că ar trebui să facă, și anume să arate că binele suprem pe care-l căutăm, adică fericirea, constă într-o activitate a sufletului proprie omului (adică, conformă cu virtutea). Indiferent dacă autorii acelor studii înclină înspre o interpretare inclusivistă a eudaimoniei, înspre una comprehensivă sau susțin că acest argument e neutru vis-à-vis de o interpretare sau alta, dificultățile pe care ei le subliniază susțin teza eșecului modului de argumentare al Stagiritului.

Eu nu cred că ar trebui să căutăm insistent confuzii și insuficiențe în scrierile lui Aristotel, considerând că rândurile care ni s-au păstrat ar fi produsul unei minți confuze și puțin exersate. Cercetarea întreprinsă de mine se înscrie exact în această direcție, căci preocuparea mea principală a fost să demonstrez că nu trebuie să supraestimăm rolul argumentului funcției în *EN* I.7, dar nici să subestimăm importanța sa în cadrul viziunii aristotelice asupra naturii umane, viziune ce constituie fundamentul pe care își construiește filosoful nostru doctrina morală.

În primul capitol, demersul meu s-a canalizat nu atât pe originea conceptului aristotelic, cât pe problemele generate de preluarea sa de către Stagirit de la Platon. Prima problemă pe care am avut-o în vedere a fost aceea a existenței unei singure funcții sau a mai multora. Platon pare a vorbi de "funcția lucrului", iar Aristotel, deși își concentrează discuția în pasajul din *EN* I.7 asupra "funcției omului", admite nu doar o pluralitate, ci distinge între funcții comune unor categorii de ființe și altele proprii. Totodată, el introduce și o ierarhie a funcțiilor, bazându-se pe o anumită înțelegere a naturii sufletului uman. A doua chestiune căreia i-am acordat atenție a fost aceea a îndeplinirii funcției: este funcția unului lucru totuna cu scopul său dacă scopul ar fi o bună îndeplinire a

funcției? Răspunsul a fost doar schițat în acest prim capitol, el constituind una dintre temele analizei din cel de-al doilea capitol.

După o astfel de introducere, în secțiunea a doua am trecut la analiza dificultăților enunțate în deschiderea articolului. Eroarea naturalistă a fost prima pe care am încercat să o demontez, arătând că Aristotel nu ne oferă o normă morală, ci descrie mecanismul comportamentului uman în funcție de propria sa concepție cu privire la natura omului. Apoi m-am oprit asupra acuzației că Aristotel face o confuzie între planul funcției flautistului și cel al funcției omului, observând că avem în față o analogie menită să arate că binele și reușita unui lucru depind de modul cum este îndeplinită funcția sa. După aceasta, am revenit la chestiunea identificării scopului cu funcția, subliniind poziția Stagiritului după care există grade de îndeplinire a funcției, i.e. scopul este buna îndeplinire a funcției iar omul își poate îndeplini bine, mai puțin bine sau prost funcția sa proprie. Înaintând pe firul argumentării aristotelice, am propus o interpretare a felului în care filosoful atenian înțelege să discute despre funcția întregului și funcțiile părților. Pentru aceasta am făcut apel la *Metafizica*, unde se spune că omul este un întreg, iar funcțiile părților nu pot exista decât dacă întregul există. În acest caz, funcțiile părților conlucrează, sau ar trebui să conlucreze, la buna funcționare a întregului, adică la buna îndeplinire a funcției întregului. Finalul acestei secțiuni a fost dedicat modului în care este definită funcția, mai precis, distincției dintre *kata logon* și *meta logou*. Concluzia preliminară a fost că sensul lui *logos* în acest punct nu este unul restrictiv, i.e. funcția omului ar consta în activitatea conformă părții deliberative a sufletului.

În ultima parte, am reluat concluzia preliminară tocmai amintită și am căutat să dezvolt ideea că argumentul funcției luat ca atare nu ne trimite la o interpretare sau alta a eudaimoniei, ci, în contextul mai larg al capitolului 7 din prima carte a *Eticii nicomahice*, el direcționează întregul fir argumentativ al cercetării aristotelice. Cu alte cuvinte, *EN I.7* pune bazele discuțiilor ulterioare din *EN* întrucât aici sunt introduse o serie întreagă de distincții și aici este explorat mecanismul comportamental al omului în liniile sale generale.

Prin urmare, ceea ce ne arată în primul rând acest argument, bineînțeles reconstruit în contextul mai larg al concepției metafizice și psihologice aristotelice, este că natura umană este destul de complicată și că dacă realizăm care sunt resorturile acțiunilor noastre, vom reuși să surprindem mai bine ceea ce ne este propriu și, deci, să vedem mai clar scopul nostru ultim, adică fericirea. Din acest punct de vedere, a percepe argumentul funcției ca fiind neutru vis-à-vis de o interpretare sau alta a eudaimoniei dar spunând totuși ceva despre aceasta, nu vine în contradicție cu ideea că pentru a înțelege acest "ceva" trebuie să fi înțeles în prealabil care este natura umană. Pentru Aristotel, a respinge argumentul funcției pe motiv că nu e suficient de precis constituie o mare eroare:

“Trebuie să încercăm să-le urmărim pe fiecare conform naturii sale și să avem grijă să le delimităm corect, căci ele au mare importanță în privința consecințelor.”⁶⁸

Bibliografie

• Surse

- ARISTOTEL – *Etica nicomahică*; Tr. Stella Petecel, IRI, București, 1998.
Idem – *L'Etica nicomachea*; Tr. Claudio Mazzarelli, Rusconi, Milano, 1993.
Idem – *Nicomachean Ethics*; Ed. & tr. H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1994 (ed. I-a: 1926).
Idem – *Ethica eudemia*; Ed. Fr. Susemihl, Teubner, Leipzig, 1935.
Idem – *Etica Eudemia*; Tr. Pierluigi Donini, Laterza, Roma, 1999.
Idem – *Eudemian Ethics*; Tr. M. Woods, Clarendon Press, Oxford, 1992.
Idem – *Protreptico. Esortazione alla filosofia*; Ed. & tr. Enrico Berti, UTET Libreria, Torino, 2000.
Idem – *Invitation to Philosophy*; Ed. & tr. D.S. Hutchinson & M. Ransome Johnson, Internet 2002, <http://www.chass.utoronto.ca/~phl102y/Protrepticus.pdf>.
Idem – *Despre suflet*; Tr. N.I. Ștefănescu, în Aristotel, *De anima. Parva naturalia*, Tr. N.I. Ștefănescu, Ș. Mironescu și Constantin Noica, Edit. Științifică, București, 1996, p. 7-162.
Idem – *De Anima*; Tr. Hippocrates G. Apostle, The Peripatetic Press, Grinnell, 1981.
Idem – *Meteorologia*; Tr. Lucio Pepe, Bompiani, Milano, 2003.
Idem – *Meteorology*; Tr. E.W. Webster, în Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1985, pp. 555-625.
Idem – *History of Animals*; Tr. d'A.W. Thompson, în Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1985, pp. 774-993.
Idem – *De partibus animalium*; Tr. William Ogle, în Aristotle, *The Works of Aristotle*, Ed. J.A. Smith și W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1912, vol. V.
Idem – *De motu*; Tr. A.S.L. Farquharson, în Aristotle, *The Works of Aristotle*, Ed. J.A. Smith și W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1912, vol. V.
Idem – *Metafizica*; Tr. Șt. Bezdechi, București, IRI, 1999.
Idem – *Topica*; Tr. Mircea Florian, în Aristotel, *Organon*, Ed. și tr. Mircea Florian, IRI, București, 1998, vol. 2, pp. 297-538.
PLATON – *Republica*; Tr. Andrei Cornea, Universitas, București, 1998, 2 vol.
- #### • Studii
- ARMSTRONG, A. MacC. – *Aristotle's Conception of Human Good*; în *Philosophical Quarterly*, vol. 8, 1958, Nr. 32, p. 259-260.
BONITZ, H. – *Index Aristotelicum*; în Aristotelis, *Opera Omnia*, Academia Borussica, Berlin, 1870, vol. V.
BOSTOCK, David – *Aristotle's Ethics*; Oxford University Press, Oxford, 2000.
BURNET, John – *The Ethics of Aristotle*; Methuen, London, 1900.
CLARK, Stephen – *The Use of 'Man's Function' in Aristotle*; în *Ethics*, vol. 82, 1972, Nr. 4, pp. 269-283.

⁶⁸ EN I.7, 1098b4-6.

- GAUTHIER, R.-A. și J.-Y. Jolif – *Aristote: L'Éthique à Nicomaque*; Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1970.
- GLASSEN, P. – *A Fallacy in Aristotle's Argument about the Good*; în *Philosophical Quarterly*, vol. 7, 1957, Nr. 29, pp. 319-322.
- GOMEZ-LOBO, Alfonso – *The Ergon Inference*; în *Phronesis*, vol. 34, 1989, Nr. 2, pp. 170-184.
- GRANT, Alexander – *Aristotle*, Lippincott, Philadelphia, 1874.
- HUGHES, Gerard J. – *Aristotle on Ethics*, cap. 4: "The Fulfilled Life"; Londra, Routledge, 2001, pp. 36-45.
- JOACHIM, H.H. – *Aristotle: Nicomachean Ethics*; Clarendon Press, Oxford, 1951.
- IRWIN, Terence H. – *The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics*; în A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1980, pp. 35-53.
- KRAUT, Richard – *Aristotle on the Human Good*, cap. 4: "The Hierarchy of Ends"; Princeton, Princeton University Press, 1989, pp. 237-252.
- Idem – *The Peculiar Function of Human Beings*; în "Canadian Journal of Philosophy", vol. 9, 1979, Nr. 3, pp. 467-478.
- NAGEL, Thomas – *Aristotle on Eudaimonia*, în A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1980, pp. 7-14.
- REEVE, C.D.C. – *Practices of Reason. Aristotle's "Nicomachean Ethics"*, cap. 3: "Actions, Ends, and Functions"; Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 123-128, 137-138.
- ROCHE, Timothy D. – *Ergon and Eudaimonia in "Nicomachean Ethics" I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation*; în *Journal of the History of Philosophy*, vol. 26, 1988, Nr. 2, pp. 175-194.
- ROCHE, Timothy D. – *On an Alleged Metaphysical Foundations of Aristotle's Ethics*; în *Ancient Philosophy*, vol. 8, 1988, nr. 1, pp. 49-62.
- SPARSHOTT, Francis – *Taking Life Seriously. A Study of the Argument of the "Nicomachean Ethics"*; University of Toronto Press, Toronto, 1996, pp. 40-55.
- STEWART, J.A. – *Notes on the "Nicomachean Ethics"*; Clarendon Press, Oxford, 1891, 2 vol.
- THAYER, H.S. – *Plato: The Theory and Language of Function*; în *Philosophical Quarterly*, vol. 14, 1964, Nr. 57, pp. 303-318.
- URMSON, J.O. – *Aristotle's Ethics*; Blackwell, Oxford, 1994 (ed. I: 1988), pp. 9-22.
- WHITING, Jennifer – *Aristotle's Function Argument: A Defense*; în *Ancient Philosophy*, vol. 8, 1988, pp. 33-48.