

UTILIZEAZĂ ARISTOTEL METODA DIALECTICĂ ÎN *ETICA NICOMAHICĂ*?

Valentin MUREȘAN

Universitatea din București

The author argues against those who claim that Aristotle does not use in the *Nicomachean Ethics* the dialectical method presented in his *Topics* and that this method is hardly visible in his works generally. The structure of Aristotle's method is emphasized (using a detailed analysis of *akrasia* and *eudaimonia*) and then one shows that it is present *everywhere* in the text of the NE (not only in VII, 1-10), as well as in other Aristotelian works such as *De Anima*, *Metaphysics* and the *Eudemian Ethics*. Dialectics is seen not only as a method of discovering the essence of a thing (what (essentially) *is* happiness?) but of its "specificity" – which includes the definition and the "proprium" (even the "accidents" are interesting to be known for practical reasons). Therefore, the main question of the NE is not what is the *essence* of happiness, but what is its *specificity* and how should we use it in the political life?

Keywords: Aristotle, Nicomachean Ethics, dialectical method, *akrasia*.

"Mulțumesc pentru felicitare.
Știu ce înseamnă *un an nou*,
dar nu înțeleg ce vrei să spui cu *fericit!*"

Trăim o epocă în care cercetările filosofice despre fericire par mai degrabă un lucru demodat iar studiile cantitative despre acest subiect, deși nu lipsesc, nici nu abundă¹. Psihologii, mai ales, au reabilitat conceptul subiectiv de fericire – exaltat, de altfel, de utilitariștii clasici, dar complet străin lui Aristotel – după care "fericirea e o emoție", e starea în care "te simți bine" (D. Gilbert) sau "bunăstarea subiectivă", "plăcerea de a trăi" (Ruut Veenhoven). Nu e întâmplător faptul că una dintre reacțiile cele mai frecvente ale celor ce se întâmplă să formuleze opinii cu privire la rezultatele acestor cercetări empirice este: "Ei, dar asta nu e propriu-zis fericire".

Dificultatea majoră pe care o poartă cu el conceptul de fericire e că toată lumea își închipuie că știe mai bine decât alții ce este ea. Faptul că suntem cu toții experți în fericire a fost una dintre cauzele care au subminat prestigiul acestui concept. Azi riști să fii ridiculizat dacă îndrăznești să susții idealul *politic* al fericirii, cum a făcut Aristotel.

¹ E.g. P. Boehnke, *First European Quality of Life Survey: Life Satisfaction, Happiness and Sense of Belonging*, Berlin, 2003.

Atitudinile sunt contradictorii. Un filosof contemporan consideră pur și simplu că întrebarea lui Socrate - "Cum s-ar cuveni să trăim?" - nu a primit nici un răspuns semnificativ în ultimii 2500 de ani. Dar tot el crede că actualele cercetări empirice asupra fericirii promet să dea "răspunsuri definitive" la o mare parte a nedumeririlor ridicate de întrebarea socratică. Un alt autor se grăbește să ne spună că fericirea are cel puțin trei sensuri principale și că marea dificultate e să alegem între ele, ca și între alte poziții teoretice în care cuvântul "fericire" a fost mascat de diverși termeni economici sau sociologici mai la modă.² Pentru cei mai mulți, însă, cuvântul "fericire" nu e deloc adecvat pentru cercetările cantitative de natură psiho-sociologică sau economică, el trebuind înlocuit cu altele: "standard de viață", "calitatea vieții" etc. Într-o altă zonă a cercetării, aceea a responsabilităii sociale a corporațiilor, există susținători ai doctrinei morale că aceste organizații trebuie să lucreze și pentru "binele comun" nu doar pentru cel propriu, definind acest concept în termeni de "cunoaștere a naturii umane și a împlinirii ei", adică în termeni vădit aristotelici. Dar e un fapt că preocupările privind RSC se cantonează aproape exclusiv în domeniul relațiilor publice, abordările morale fiind pe post de cenușăreasă. Deși, în prezent, nu e nici pe departe un criteriu suprem al adoptării politicilor publice, "fericirea" nu lipsește din dezbaterile politice, de la nivelul guvernelor la cel al UNESCO, deși majoritatea politicianilor îi contestă relevanța.

Această situație confuză are totuși o latură instructivă: căci gândindu-ne la noi, am putea înțelege mai ușor situația lui Aristotel care se confrunta cu o la fel de bogată paletă de păreri despre fericire, păreri ce se contraziceau unele pe altele, motiv pentru care problema lui de metodă a fost următoarea: cum să selectez adevărul din toate aceste teorii și păreri despre fericire, cum să obțin o soluție mai bună decât fiecare dintre ele fără a le nega *de plano* pe toate, căci e extrem de improbabil ca toți filosofii să fi greșit? În fond, aceasta e problema oricărui cercetător care are înaintași. Răspunsul său a fost: inventând și aplicând metoda "dialectică".

Dar vin din nou comentatorii și spun: Aristotel a inventat într-adevăr o metodă, dar n-a folosit-o aproape deloc. "Aristotel utilizează rar această metodă în *Etica* sa - poate doar în cartea a VII-a - și face acest lucru deloc frecvent în alte opere". Pe ansamblu, "abia dacă-și utilizează metoda".³ Iar D. Bostock conchide că Stagiritul, în ciuda faptului că a elaborat o metodă dialectică cu pretenții de a fi utilizată în întreaga filosofie, nu s-a bazat pe ea în discutarea nici unei teme majore cu excepția *akrasiei* din EN, VII, 1-10.

Aș vrea să argumentez în continuare că un asemenea punct de vedere e fals. Mai mult, că *Etica nicomahică* este plină de metoda dialectică. Voi prezenta structura acestei metode, exemplificată de două cazuri de aplicare: în primul rând va fi vorba de aplicarea ei la problema nestăpânirii de sine (*akrasia*) și apoi (mai puțin detaliat) la problema

² D. Haybron, "Two Philosophical Problems in the Study of Happiness", *The Journal of Happiness Studies*, 1:2 (2000).

³ M. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, Cambridge, 2005, p. 236.

fericirii, marcând însă prezența sa în *întreg* cuprinsul EN. Incursiuni rapide pentru identificarea aceleiași metode vor fi făcute și în *Metafizica*, *Despre suflet* și *Etica eudemică*.

Virtuțile și viața virtuoasă, chiar viața fericită, pot fi deprinse, după părerea Stagiritului, prin *exercițiu*, repetând acțiuni bune și descurajând acțiunile rele sub îndrumarea părinților, a dascălilor sau a mentorilor. Nu trebuie să fii un teoretician al fericirii și virtuții pentru a trăi fericit. Virtutea și fericirea nu se *învață* precum astronomia. Acei oameni virtuoși și, poate, fericiți - care nu au devenit desăvârșiți prin educație ci în focul vieții - sunt ceea ce Stagiritul numește "oameni cu experiență"; ei trăiesc bine dar nu sunt în stare să spună *de ce* sau ce înseamnă aceasta (1180b, 15-20). Pur și simplu li se întâmplă. Și vraciului, care nu a studiat medicina, i se poate întâmpla să te vindece. Dar "oamenii competenți" - atât oamenii politici cât și medicii care au încercat să depășească empiria studiind știința corespunzătoare profesiei lor - se vor afla într-o poziție privilegiată în raport cu ceilalți: căci ei "se vor ocupa cel mai bine de cazurile particulare dacă posedă *cunoașterea universalului* [care e] obiectul științelor" (1180b, 10-25). Universalul (e.g. *definiția fericirii*), adică "ceea ce se potrivește tuturor" ființelor fericite⁴, este chiar "principiul" ("ceea ce este mai ușor de înțeles în *ordinea gândirii*", nu a "observațiilor curente" - *DA*, II, 2). Fericirea este un principiu prim al eticii (în planul cunoașterii) și un scop ultim al ei (în plan practic) deoarece "în vederea principiului îndeplinim cu toții toate celelalte lucruri" (1102a, 3).⁵

Desigur, noi suntem cel mai bine familiarizați cu cazurile particulare. De exemplu, diferite categorii de oameni și-au format opinii diferite despre fericire în funcție de întâmplările personale și de modul lor de viață: unii spun că fericirea e huzurul, alții că e viața virtuoasă, alții altceva. Fiecare este familiarizat cu aceste puncte de vedere, care li se par evidente grație "observațiilor" curente. Atunci când căutăm "principiul" sau "originea" (*arhe*) lor, noi vrem să aflăm ce e *comun* în toate aceste cazuri particulare, ce este fericirea (nu relativ la un mod de viață, la un grup social sau la o școală de gândire, ci) *necondiționat*, în sens absolut, prin natura ei (*haplos*); ce este fericirea pentru toate aceste grupuri de oameni, dincolo de opiniile lor uzuale divergente, și, până la urmă, cum se explică aceste divergențe, aceste neînțelegeri. Cu un asemenea "universal" trebuie să recunoaștem că nu suntem familiarizați. Și nici nu știm prea bine cum să-l obținem. Și nici nu suntem siguri dacă ne e util sau nu. Aristotel crede că ne e util: "În domeniul acțiunii, scopul nu constă în pura cercetare și cunoaștere teoretică a fiecărei categorii de obiecte, ci mai degrabă în punerea lor în practică. Așadar, nici în ceea ce privește virtutea

⁴ "Știința pe care o căutăm se referă mai degrabă la ceea ce este *universal*, căci orice definiție și orice știință are ca obiect universalul, nu indivizii" (*Met.* 1059b, 30). Definiția unui lucru surprinde *forma* sau *esența* lucrului, care e un "principiu" sau "cauză".

⁵ Caracterul "universal" al principiului fericirii este explicit formulat în *Politica*: fericirea este "modul de viață cel mai dezirabil pentru *toți* oamenii și în *toate* cazurile" (*Pol.* 1323a, 19).

nu este suficient s-o cunoști teoretic, ci trebuie să încerci s-o posezi și să faci uz de ea [...] pentru a deveni un om de bine” (1179b). Ceea ce vrea să spună autorul este că, deoarece etica (politica) e o disciplină practică, ea nu vizează în ultimă instanță cunoașterea fericirii, ci cum să trăim fericiți; totuși, se poate spune că această *cunoaștere* a principiului (e.g. ce *este* fericirea, “natura” fericirii) e un mijloc util, la îndemâna unui politician înțelept, pentru a proiecta acea “constituire” politică ideală a cetății care să permită în cel mai înalt grad cetățenilor ei un mod de viață fericit. Știind, așadar, ce *este* fericirea în sens absolut (în nucleul ei stabil de sens, nu relativ la anumite circumstanțe conjuncturale), omul politic învățat va ști *mai bine* decât cel bazat doar pe “experiență” cum să croiască legi generale (și totuși, numai probabile, valabile pentru majoritate, nu e vorba aici de legi necesare) pentru a-i face pe cei mai mulți cetățeni ai Atenei fericiți. Căci a educa moral cetățenii nu e ceva la care se pricepe oricine, cum crede vulgul; această activitate are nevoie de expertiză:

“Căci a aduce pe cineva, oricine ar fi cel pe care ni-l propunem pentru asta, la dispoziția morală care se cuvine, nu este la îndemâna oricui: de așa ceva este capabil doar cel ce posedă cunoașterea științifică, la fel ca și în medicină și în celelalte domenii ce reclamă aplicație și înțelepciune practică” (1180b, 25).

Având în minte, între altele, această nevoie a legislatorului, Aristotel a propus o metodă de descoperire a principiilor în toate disciplinele, de la metafizică la fizică și la politică, anume “dialectica”. Ea nu e o metodă de construcție deductivă a științei, cum e silogistica demonstrativă, ci una de clarificare a problemelor aflate în dispută într-un domeniu de cercetare și de degajare a soluțiilor corecte la aceste probleme. E un demers “spre principii”, nu “de la principii”. Într-o multitudine de puncte de vedere divergente cu privire la un anume subiect, ea e un demers de descoperire a *ceea ce e comun*, a “universalului”, a “principiului”. Dialectica nu e numai ceea ce spuneau înaintașii, o metodă de antrenament intelectual și de dezbateră publică, ci și o metodă de “analiză” și “clarificare” filosofică utilizată pentru “a deschide calea spre principiile tuturor tipurilor de cercetare” (*Top.* I, 2). Căci omul politic înțelept ce vrea să dea legi favorabile virtuții și defavorabile viciilor (legi ale cetății fericite) trebuie să fie capabil să judece *mai bine* aceste lucruri decât acela care, fiind totuși virtuos, nu a studiat niciodată ce este virtutea și fericirea. Or, el nu va putea ajunge la o asemenea judecată matură dacă nu va avea acces la principii (dacă nu va *ști* ce este fericirea sau virtutea). Căci principiile ne pot explica diversitatea punctelor de vedere de la care am plecat (*endoxa*) și cauzele incompatibilității lor, oferind o viziune despre scopul (binele) pe care trebuie să-l urmărim în mod deliberat.

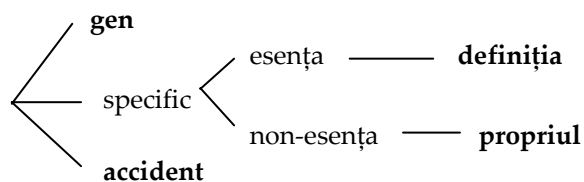
Trebuie totuși spus că scopul cercetării dialectice din EN – principiul, punctul de plecare – nu constă pur și simplu în găsirea *definiției* fericirii (a esenței, a “naturii”, a ce *este* fericirea), ci a “specificului” ei, adică a “esenței” plus “propriul” fericirii (și chiar a “accidentelor” sale). Sigur că definiția e prioritară (e.g. “natura” (*ti esti*) curajului la 1117b, 20 etc.). Dar explicarea principiului nu se reduce la definiție. În *Despre suflet* Aristotel formulează foarte clar acest obiectiv mai larg: “Scopul nostru e să înțelegem mai întâi *natura esențială* a sufletului și în al doilea rând proprietățile lui; dintre acestea, unele sunt considerate însușiri *proprii* ale sufletului însuși, în timp ce altele se consideră că sunt împărtășite și cu animalul, datorită prezenței în el a sufletului” (*DA*, 402a,5). De ce adoptă Stagiritul acest obiectiv larg? De ce nu se oprește la definiția *reală* a fericirii, virtuții etc.

E clar din textul EN că a căuta principiul înseamnă a pleca de la diferite opinii despre X și a răspunde la întrebarea Ce este X? Ce presupune fericirea (virtutea, curajul etc.) pentru a fi ceea ce este? Răspunsul e o judecată de predicție X este Y. Deci problema identificării principiului presupune tacit supoziții în legătură cu *tipurile de predicție*. Aici avem mai multe opțiuni.

Platon distinge două tipuri de predicție, ceea ce noi am numi predicția esențială (ceea ce *este* realmente X), respectiv predicția neesențială (ceea ce *pare* a fi X). Numai Formele se bucură de predicție esențială sau necesară (căci e vorba de autopredicție). Obiectele individuale, care sunt copii ale Formelor, se bucură numai de o predicție neesențială (X *pare* a fi Y). Toată cunoașterea despre obiectele individuale este de aceea *aparență* (*doxa*).

Existau și școli de gândire opuse, care susțineau că fiecare lucru are un singur nume și deci nu putem face predicări încrucișate (nu putem spune Omul este negru), ci putem face doar autopredicții (omul e om, negrul (culoarea) e negru). În acest caz, orice predicție despre individuali e esențială (necesară).

Aristotel se plasează pe o poziție intermediară: *există și predicție esențială și neesențială* și ambele sunt interesante pentru a contura “specificul” unui lucru. Or, el caută specificul fericirii. În *Topica* I, 4, 8, 13 Aristotel spune că orice problemă dialectică și propoziție sunt formate fie dintr-un “gen”, fie dintr-un “specific”, fie dintr-un “accident”. “Ceea ce e *specific* oricărui lucru semnifică în parte esența sa, în parte nu”. Partea ce indică esența se numește “definiție” iar partea ce indică proprietățile neesențiale care aparțin exclusiv lucrului și se pot predica în mod convers despre subiect (X este Y și Y este X) se numește “propriul” lucrului.



Cele patru elemente (îngroșate în schema de mai sus) se numesc *predicabile* și exprimă relațiile în care se poate afla subiectul față de predicat. Y este *genul* lui X înseamnă că Y este un predicat esențial al lui X dar și al altor lucruri. Y este *esența* lui X înseamnă că predicatul Y se referă la proprietăți necesare ale lui X (pe care numai X le are și *nu poate să nu le aibă*) – acestea îi dau lui X “felul său de a fi”; în absența lor, X nu mai este ceea ce este. Ele sunt exprimate în *definiția* lui X. Genul intră în definiție (alături de diferența specifică). Însușirile *proprie* (*idion*) ale lui X sunt acelea care îi aparțin numai lui X dar în mod contingent (poate să le aibă sau nu). Metodele de identificare a propriului sunt prezentate în *Topica* V. De exemplu, onorurile sunt o însușire *proprie* a vieții fericite în sensul că *nu sunt esențiale* pentru ea deoarece, deși reprezintă o proprietate *doar* a vieții fericite, ele pot lipsi fără ca prin aceasta să vorbim neapărat de nefericire. Propriul e predicabil în mod convers despre subiect: Fericirea este tipul de viață în care poți beneficia de onoruri; deci dacă A este o viață fericită, atunci A poate cunoaște onorurile; și convers, dacă A e o viață care poate cunoaște onorurile, atunci A e de tipul vieților fericite, căci viața animalelor, sclavilor etc. nu pot cunoaște onorurile. “Viața umană are nevoie de bunurile exterioare doar ca de un auxiliar; dar suverane pentru atingerea fericirii sunt activitățile ce se acordă cu virtutea, pe când contrariul lor duce la nefericire” (1100b, 10). *Accidentul* semnifică acele proprietăți care aparțin în mod contingent lucrului, dar aparțin și altor lucruri. Din aceste 4 elemente “sunt formate propozițiile și problemele dialectice”. Ceea ce spune Aristotel despre suflet (că a căuta principiul e totuna cu a căuta “specificul”, dar cu prioritate esența), se poate spune și despre fericire. Din punct de vedere practic, atât cunoașterea propriului cât și a accidentului (pe lângă esență) se pot dovedi utile.

Să revenim la afirmația că Aristotel nu își folosește decât extrem de rar metoda dialectică. Așa să fie?

În *Metafizica* III(B) 1, demersul dialectic e descris astfel: atunci când suntem confrunțați cu rezolvarea unor *probleme* disputate, “în privința cărora unii gânditori dinainte și-au exprimat păreri deosebite de ale noastre”, ceea ce vom face mai întâi va fi să trecem în revistă opiniile pe care vrem să le discutăm în legătură cu aceste probleme: aceste opinii vor include atât punctele noastre de vedere asupra subiectului cât și puncte de vedere străine. Esențială e identificarea corectă a problemelor căci rezultatul depinde pe jumătate de aceasta; “dacă nu știi unde e nodul, nu poți să-l dezlegi”. Scopul nostru e “să clarificăm dificultățile” care apar din punerea laolaltă a acestor opinii și pentru asta trebuie să știm cum e cel mai bine să le abordăm. Căci un om care “cercetează fără a formula mai întâi dificultățile e ca și acela care nu știe încotro trebuie să meargă” și nu își dă seama atunci când a descoperit ceva dacă a făcut realmente o descoperire sau nu. “Căci scopul nu îi e clar unui asemenea om, pe când celui ce a discutat mai întâi dificultățile îi e clar”. Acesta înțelege mai bine care ar fi principiul din moment ce a

ascultat susținătorii tuturor opiniilor care se confruntă, ca la tribunal. Un cercetător veritabil nu poate rămâne închis în propria sa teorie, neavând nici o justificare pentru principiile pe care le-a adoptat în concurență cu alții (căci principiile nu se autojustifică), așa încât calea cea mai bună pentru a ne verifica soliditatea construcției e “să discutăm [principiile] prin intermediul opiniilor general admise într-o anumită problemă și această sarcină revine în mod propriu, sau e cea mai potrivită, dialecticii, căci dialectica e un *proces critic* apt să deschidă calea spre principiile tuturor tipurilor de cercetare” (*Top.* I, 2). Noi vom putea “discerne mai ușor adevărul de fals” atâta vreme cât, în legătură cu toate problemele controversate despre care există teorii divergente, vom compara punctele de vedere ale autorilor acelor teorii cu al nostru sau cu altele de același fel. Căci cu siguranță va fi “în stare să judece mai bine acela care, ca la tribunal, a ascultat toate argumentele părților în cauză” (*Met.* III, 1). Cum constată J. Barnes, Cartea III (B) din *Metafizica* este un lung catalog de probleme dialectice și de aporii, pentru ca restul cărții să fie dedicat în principal soluționării lor.⁶

Punctele de plecare într-un demers dialectic de descoperire a principiului sunt “propozițiile” și “problemele dialectice”. O *propoziție dialectică* rezidă într-o întrebare (deși nu întotdeauna forma e interogativă) ce pare probabilă, deci controversabilă, fie de către toți, fie de majoritate, fie de filosofi (*Top.* I, 10). Nu intră în această categorie o propoziție pe care nu o susține nimeni sau o susțin ca fiind evidentă toți (o “platitudine”). Dialectică, de pildă, e propoziția că fericirea e viața întru virtute (Platon) sau că nestăpânirea de sine nu există în realitate (Socrate). O *problemă dialectică* e un subiect de cercetare care se referă fie la o alegere practică, fie la o alegere epistemică și e fixată fie pe sine, fie pe rezolvarea altei probleme. De exemplu, dacă universul este etern sau nu; sau dacă fericirea e identică cu plăcerea sau nu. Problemele mai includ și întrebări privind conflictele în modul de raționare, de pildă între teza susținută de un eminent filosof despre *akrasia* și opinia comună contrară. “Opiniile comune” sau “ceea ce se crede” despre un anumit subiect ni se par “clare” și “evidente” la prima vedere, deși în realitate sunt de cele mai multe ori o masă informă de elemente care ne vor deveni clare abia după un proces de “analiză”. Atunci când avansăm spre principii, de pildă spre definiții, desfacem un concept, inițial vag, în sensurile lui componente și astfel îl înțelegem mai bine, putând discerne mai ușor adevărul de fals (*Fiz.* I, 1).

Iată o altă bună descriere a fazelor metodei dialectice așa cum e aceasta aplicată într-o știință empirică, psihologia (*Despre suflet*):

“În cercetarea pe care o facem sufletului e necesar să formulăm problemele pe care trebuie să le rezolvăm pe măsură ce înaintăm în argumentare și în același timp să adunăm concepțiile predecesorilor care au avut ceva de spus

⁶ J. Barnes, *Aristotel*, Humanitas, 1996, p. 61.

pe acest subiect pentru a stabili ce e corect în concluziile lor și a ne păzi de greșelile pe care le-au făcut” (DA, 403b, 20).

Urmează apoi o listă cu asemenea “probleme dialectice” de tipul: care sunt atributele naturale ale sufletului?; dacă sufletul e divizibil sau fără părți? etc. Aceste probleme sau întrebări lămuritoare cu privire la un subiect dat sunt adevăratele puncte de plecare ale demersului diaporematic.

După acestea urmează o listă impresionantă de “opinii comune” (*endoxa*)⁷ susținute de diferiți autori celebri sau școli de gândire cu privire la rezolvarea acestor probleme. Sunt invocate opiniile teoretice ale lui Democrit, Pitagora, Anaxagora, Diogene, Thales, Platon, Empedocle, Alcmeon, Hippon, Critias etc.

După ce sunt trecute în revistă opiniile comune cele mai demne de crezare se trece la identificarea elementelor lor comune și a diferențelor sau contradicțiilor remarcabile. E momentul identificării aporiilor, cuplat cu acela al evidențierii nucleului comun de adevăr.

Se trece apoi la rezolvarea aporiilor – pentru a maximiza nucleul comun de adevăr - prin criticarea opiniilor curente și modificarea lor datorită unor contradicții, absurdități, ambiguități sau consecințe false pe care le conțin. Totul se termină cu o recapitulare a criticilor și cu trecerea la partea constructivă a lucrării, consacrată răspunsurilor *argumentate* oferite problemelor dialectice formulate la început cu scopul de a găsi cel mai general răspuns la întrebarea “Ce este sufletul?” (DA, I).

Metoda diaporematică nu e însă un algoritm (o deducție) care asigură atingerea necesară a unui principiu cert, ci e un *sistem* de proceduri de raționare care *deschid calea* spre intuirea prin *nous* a unui asemenea principiu (în științele demonstrative) sau spre conturarea *specificului* contingent⁸ al principiului în științele practice (“specific” ce constă în determinarea esenței și a propriului) utilizând și alte scheme de judecată conținute în metoda dialectică (scheme de descoperire a genului, diferenței, propriului, de eliminare a ambiguităților, de inducție din fapte etc.).

O mențiune se impune în legătură cu sensurile “principiului” (*arhe*). Termenul apare în discuția de față cu două sensuri care trebuie distinse. Un sens ontologic, metafizic, legat de teoria celor patru cauze, și unul gnoseologic, legat de aplicarea metodei dialectice. Principiu e, în prima accepție, oricare dintre cauze, dar în cazul nostru – focalizați fiind pe “principiul fericirii” – interesează cauza finală. Principiul “vieții practice” este “scopul desăvârșit” în vederea căruia se fac toate celelalte, este “binele omului”, adică “funcția” lui (cauza finală) exercitată bine, adică “fericirea”. Aceasta e larg

⁷ Sau *opinii bine cumpănite*, probabile, totuși.

⁸ Un principiu e contingent în sensul că nu formulează o relație necesară, ci una probabilă: A este în mod obișnuit B. Aceasta înseamnă că A este mai frecvent B decât non-B.

acceptata axiomă eudemonistă reformulată în termeni aristotelici. Argumentul funcției a fost introdus tocmai pentru a clarifica și articula axioma eudemonistă: căci în formularea sa frustă, ea poate părea banală și lipsită de forță teoretică: “a spune [doar] că fericirea este binele suprem seamănă mai degrabă cu a susține o platitudine și [de aceea] se va dori [probabil] să se specifice natura sa cu mai multă claritate. E posibil să facem aceasta dacă vom stabili care e *funcția* unei ființe umane” (1097b, 9-25). Mi se pare așadar neîndoielnic faptul că forma pe care o dă Aristotel axiomei eudemoniste nu e stabilită prin procedura dialectică a comparării opiniilor comune ale înțelepților, ci în esență prin *deducerea* ei din premise de natură metafizică și psihologică anterior formulate (orice lucru are un bine, există un bine ultim, binele cel mai înalt din punct de vedere practic este *eudaimonia*, orice lucru are o funcție etc.). Axioma eudemonistă în format aristotelic ar putea fi privită ca o “opinie comună” aparținând lui Aristotel însuși (Kraut); dar în acest caz ea e o “opinie comună” specială, căci e o “schiță” a răspunsului său la problema care este binele omului, problemă ce va trebui “umplută cu conținut” în restul lucrării, pentru a vedea apoi dacă rezistă sau nu în competiția cu celelalte opinii comune (1098a, 20).

Pe de altă parte, ce *este* binele omului (sau fericirea) – care e *conținutul* fericirii în contextul existenței mai multor teorii care vin cu răspunsuri diferite – iată ce se stabilește cu ajutorul metodei diaporematică⁹. Tot prin această metodă se stabilește ce *este* akrasia, ce *este* virtutea etică etc. Acesta e al doilea context al folosirii termenului “principiu” – contextul sporirii cunoașterii cu ajutorul metodei dialectice. Aici cuvântul e folosit din nou în dublu sens: se vorbește despre “principii mai bine cunoscute nouă”, respectiv, “principii mai bine cunoscute în mod necondiționat” (1095b,6).¹⁰ Din această perspectivă, ceea ce căutăm noi aplicând metoda dialectică este principiul mai clar “în mod necondiționat” al eticii (fericirea – 1102a,3) sau principiile mai clare în mod necondiționat ale unor grupuri de teorii care încearcă să explice alte subiecte legate de tema fericirii (virtutea, nestăpânirea de sine, plăcerea, dreptatea etc.).

Dar în interiorul dialecticii aristotelice nu întotdeauna trebuie să trecem de la felul în care par a sta lucrurile (“că”-ul, aparențele, opiniile curente, ceea ce se zice) spre cauza lor (“de ce”-ul, explicația, principiul, cum este lucrul prin natura sa), deoarece, pentru un

⁹ La acest contrast cred că se referă pasajul de început din I, 8: în examinarea principiului fericirii noi trebuie să luăm în considerare nu numai “concluziile trase și premisele de la care a pornit argumentarea noastră” (cele referitoare la reformularea aristotelică a axiomei eudemoniste), “ci și felurile în care par a sta lucrurile (*phainomena*)”, opiniile comune ale *altora* – adică metoda dialectică aplicată la problema “care este conținutul conceptului de fericire”.

¹⁰ Uneori se mai spune “în ordinea observației” și “în ordine logică” (DA, II, 2). În *Fizica* I, 1 se spune că trecem de la ceea ce e “mai cunoscut nouă” (i.e. mai “clar” pentru noi, dat “prin simțuri”, “mai neclar prin natură”) spre ceea ce e “mai cunoscut prin natură” sau “în mod absolut” (i.e. în urma unei “analize”, mai “distinct”). Acestea sunt expresii diferite ale aceleiași idei.

caracter bine educat și având experiență, uneori poate fi *evident* că un anumit fapt e moral; această constatare intuitivă – făcută ca și cum acel om ar avea un *nous* practic – ne dă nemijlocit principiul (“de ce”-ul e identic cu “că”-ul)¹¹. Alteori, însă, în cazurile mai complicate, aparențele (*phainomena*) date prin percepție, inducție sau deprindere morală (*nous* practic) trebuie armonizate pentru a ajunge la o explicație adevărată. Aceasta e indiscutabil valabil pentru fericire, care e un “principiu prim”.

Etica și știința politică reprezintă domeniul contingentului: aici nu vom putea vorbi despre adevăruri necesare și universale, ca în matematică, ci numai de adevăruri probabile. Chiar și principiul fericirii așa cum e dezvoltat de Aristotel este o propoziție probabilă:

“Trebuie să fim mulțumiți, deci - vorbind despre asemenea subiecte [fluctuante, variabile] și având asemenea premise [probabile] - cu indicarea adevărului în linii mari și în schiță și să discutăm despre lucruri care sunt numai în cea mai mare parte adevărate și despre premise de același fel din care vom obține concluzii care nu sunt mai bune decât premisele” (1094b, 11-27).

Concluziile raționamentelor dialectice sunt probabile deoarece provin din “opinii comune” probabile iar adevărul lor definitiv nu este – în abordarea coherentistă pe care i-o dă Stagiritul - decât *limita* acceptabilității raționale a opiniilor comune în urma unor ajustări adecvate aduse acestora, deci nu ceva ce oamenii ar putea poseda efectiv. De altfel, despre fericire, onoare și plăcere vom avea întotdeauna explicații și păreri diferite în funcție de interesele celor ce le fac (1096b, 23-6).

Să urmărim la lucru metoda dialectică în lucrarea *Etica nicomahică*. Mai întâi, în Cartea a VII-a, unde se spune că e cea mai elaborată. Înainte de a fi aplicată la “problemele dialectice” identificate în VII, 1, sensul metodei e explicat succint, din nou, la 1145b, 1-9. Mai întâi, trebuie expuse diferitele feluri în care credem că stau lucrurile

¹¹ *Nous*-ul (intelectul intuitiv) pare a avea, la Aristotel, o utilizare epistemică și una practică. În demonstrațiile logice, omul înțelept “vede” principiile prime - care sunt adevăruri necesare. În domeniul acțiunii, el “vede” faptele morale singulare care sunt premise contingente, puncte de plecare, în căutarea principiului, a universalului. “Căci universalii sunt obținuți [aici] din particulari”. Or, a selecta bine particularii presupune înțelepciune practică. Răspunsul la întrebarea ce este fericirea e obținut din analiza critică a diverselor puncte de vedere particulare cu privire la fericire. Oamenii cu experiență sau înțelepți “văd corect [particularii morali] deoarece experiența le-a dat acest ochi” (1143b, 1-5; 15).

(*phainomena*)¹² cu privire la problema pusă în discuție: *akrasia* (nestăpânirea de sine). Apoi trebuie identificate aporiile, contradicțiile și dificultățile care apar din punerea la un loc a acestor puncte de vedere. Scopul e ca, după examinare, să asigurăm coerența *tuturor* acestor opinii curente (un ideal extrem de improbabil) sau, dacă nu, să le compatibilizăm pe cele mai frecvente și mai importante ca prestigiu profesional, făcând modificările necesare într-un număr cât mai mic cu putință. Căci dacă aporiile au fost rezolvate și punctele de vedere despre *akrasia* compatibilizate, înseamnă că ne apropiem de înțelegerea corectă a *naturii* akrasiei. În acest context, adevărul pare a fi (nu corespondența cu faptele, ci) maximul potrivirii raționale a cunoștințelor: “un lucru *este* ceea ce toată lumea admite că este” (1173a). Sau, ceea ce e același lucru, “faptele empirice [și nu mai puțin opiniile curente – V.M.] se armonizează cu o explicație care e adevărată” (1098b, 10). Nu ar fi exclus ca scopul metodei să fie unul ceva mai modest: nu adevărul, cum se pretinde în EN (“căci soluționarea unei aporii constă de fapt în descoperirea adevărului” – 1146b, 8), ci *clarificarea* “naturii” akrasiei. Demersul metodei ar fi, din această perspectivă, următorul: “începând cu lucruri care sunt corect spuse, dar *neclar*, să procedăm pentru a ajunge la exprimarea lor *clară*” (EE, 1216b, 30). Rolul analizei filosofice ar fi, în această abordare, clarificarea gândurilor, *deschiderea căii* spre principiu.

I. Identificarea problemelor dialectice (VII, 1).

Din ceea ce *se spune* par să existe stări ale caracterului – dispoziții habituale – diferite de virtute și viciu dar care sunt uneori confundate cu acestea: anume stăpânirea și nestăpânirea de sine sau chiar bestialitatea și condiția eroică. Întrebarea e dacă stăpânirea și nestăpânirea de sine sunt identice cu virtutea și viciul din moment ce aparțin aceleiași gen (*hexis*), sau sunt specii diferite? “Problemele” care trebuie clarificate pentru a dezvălui natura *akrasiei* sunt de tipul: oare omul nestăpânit posedă cunoașterea a ceea ce face sau nu și în ce fel o posedă. Care e domeniul în care se manifestă omul stăpân pe sine și cel nestăpânit – orice plăcere sau durere sau numai unele specii ale acestora? Omul “stăpân pe sine” și cel cu “tărie de caracter” sunt unul și același sau nu? Poate fi akraticul posesor al înțelepciunii practice sau nu? Și altele de același fel.

¹² Aceste “feluri în care credem că stau lucrurile” de la care pleacă argumentul dialectic (cele ce ne sunt mai familiare nouă) sunt fie observații factuale făcute cu ajutorul simțurilor, fie generalizări empirice obținute prin inducție, fie opinii generale (*endoxa*) sau păreri (*legomena*) obținute prin argumente teoretice sau intuite prin “deprindere” morală, un simț dat de experiență (1098b, 5).

II. Listarea opiniilor comune despre problema nestăpânirii de sine (*akrasia*) (1145b, 10 -20).

Există o mare diversitate de opinii cu privire la ce sunt stăpânirea și nestăpânirea de sine ori la problemele de mai sus. Aristotel menționează șase, fără a mai pune la lucru explicit metoda sa de *selectare* a acestor puncte de vedere după natura lor și după gradul de veridicitate. De exemplu, unii autori care s-au ocupat de temă susțin că stăpânirea de sine e o dispoziție virtuoasă a omului, iar nestăpânirea de sine e una vicioasă. După cum sunt unii care le deosebesc de virtuți și vicii. Alții spun că omul stăpân pe sine e cel ferm în judecată, iar cel nestăpân e nestatornic. Apoi, se spune că akraticul e omul care face cu bună știință răul din plăcere, că omul cumpătat (virtuos) e totodată stăpân pe sine sau că omul stăpân pe sine e uneori cumpătat, alteori nu, etc. Problema stăpânirii și nestăpânirii de sine era, așadar, o problemă disputată, însoțită de teorii explicative sau pur și simplu de păreri care meritau o scrutare critică. Întrebarea lui Aristotel e cum facem să descoperim în acest amalgam de păreri diferite adevărul cu privire la specificul akrasiei?

III. Identificarea aporiilor din aceste opinii comune (1145b, 25- 1146b, 8).

Scrutate critic, din disputele existente reies o serie de contradicții, incongruențe, ambiguități, confuzii – într-un cuvânt, *aporii*. Acestea trebuie inventariate și eliminate pentru a lămurii cum se cuvine problema. Cel ce nu e în stare să lămurească aporiile nu știe încotro merge, căci nu a încercat să determine calea spre scop, nu știe să discearnă adevărul de fals pentru a arunca peste bord falsul, nu adevărul. Iată câteva asemenea aporii:

1) Socrate considera că un om care e dotat cu *cunoașterea* tuturor datelor relevante cu privire la ceea ce face nu se poate comporta ca un akratic, adică să întreprindă cu bună știință răul. Căci cunoașterea fermă nu poate fi dominată de *plăceri*. Nici un om ghidat de rațiune, întreg la minte, nu va fuma dacă știe că aceasta îi va produce moartea (“Nimeni care-și exercită judecata nu ar putea acționa împotriva a ceea ce crede că e cel mai bine” (1145b, 25) decât “din ignoranță”). Prin urmare, nestăpânirea de sine nu există de fapt, decât ca efect al ignoranței, pentru un om rațional.

2) Faptele observate arată totuși că oamenii se comportă așa, irațional.

Acesta e un exemplu de contradicție sau “aporie” între o concluzie doctrinară, dedusă din anumite premise și o constatare factuală generalizată prin inducție.

Există și autori care admit parțial teoria socratică, dar parțial o resping: ei sunt de acord că nici un om rațional nu acționează împotriva a ceea ce *cunoaște* că e bine să facă; dar explicația faptului că vedem totuși în jurul nostru atâtă akratici stă în faptul că

aceștia nu au *cunoașterea* fermă a situației că fumatul le dăunează, ci doar *opinia*, o stare mentală mai slabă și care nu face față dorinței intense de a fuma:

1) Akraticul are doar o *opinie* slabă despre răul făcut de fumat și aceasta nu rezistă plăcerii de a fuma. Prin urmare, merită să fim indulgenți față de slăbiciunea lui.

2) Totuși, e un fapt că noi nu manifestăm indulgență față de cele blamabile (facerea răului), iar această slăbiciune face rău, deci e un lucru blamabil.

În replică, unii susțin că akraticul opune plăcerilor o stare mentală numită *înțelepciunea practică (phronesis)*, și aceasta e o barieră mai puternică. Dar un asemenea lucru e absurd, zic alții, atâta vreme cât nu putem avea un înțelept practic nestăpân pe sine, adică unul care face cele mai rele acțiuni în mod conștient. Căci acesta s-ar nega pe sine, înțeleptul practic fiind definit prin capacitatea de a "vedea" și a face ceea ce este realmente bine.

În fine, după cum am mai spus, unii sunt unii care susțin că:

1) Omul cumpătat (virtuos) e identic cu cel stăpân pe sine. Dar, din elementele anterioare ale teoriei aristotelice a virtuții rezultă că

2) Omul cumpătat nu e identic cu cel stăpân pe sine, căci omul virtuos e *imun* la plăceri, pe când cel stăpân pe sine e bântuit de ele, chiar dacă și le stăpânește.

Acesta este genul de dificultăți pe care le antrenează diferitele opinii susținute de varii autori cu privire la *akrasia*. Lista acestora continuă pe parcursul întregii discuții despre nestăpânirea de sine. Aristotel trece în continuare la soluționarea respectivelor aporii.

IV. Soluționarea aporiilor (1146b. 10 -)

Soluționarea aporiilor constă în *clarificarea* unor contradicții cum sunt cele de mai sus prin identificarea și eliminarea ambiguităților, în rezolvarea unor "probleme" ridicate de diversele "opinii comune" ori de constatările factuale cu care se începe discuția. Așa cum am văzut, "punctele de plecare" (principiile "mai bine cunoscute nouă") ale demersului dialectic sunt numite *phainomena* (aparențele, ceea ce pare a fi cazul); ele nu se reduc la "opiniile curente" (*endoxa*) căci provin din mai multe surse și au naturi diferite: ele sunt fie produse ale *senzației* (fapte empirice), fie produse ale *inducției* (generalizări din experiență, principii ale științelor factuale), fie produse ale *deprinderii* (opinii morale intuite corect de persoane bine crescute sau deduse în cadrul unor doctrine morale (*endoxa*)) (1098b, 3), susținute de diferiți înaintași.

În mod concret, în capitoul VII, 3 se ridică mai multe probleme spre rezolvare: dacă omul nestăpânit cunoaște cum stau lucrurile sau nu, și dacă știe, în ce fel posedă el

cunoașterea; apoi, care e domeniul în care se manifestă nestăpânirea; sau dacă necumpătarea (un viciu) și nestăpânirea sunt identice sau nu, etc. La întrebarea dacă stăpânirea și nestăpânirea de sine au un *anume* obiect sau pot avea *orice* fel de obiect, Aristotel răspunde cu o tentativă de a stabili *diferența specifică* dintre omul stăpânit/nestăpânit și alte tipuri umane asemănătoare: este nestăpânirea de sine (i) un anumite tip de dispoziție (sau înclinație de a acționa în vederea a ceva) sau (ii) maniera în care se face acest lucru sau (iii) ambele? Pe baza unei argumentări strânse, răspunsul este (iii). Bunăoară, pare un fapt obținut prin inducție că nestăpânitul nu e înclinat să urmărească orice fel de plăceri, ci numai pe acelea pe care le urmărește și cel ce are viciul necumpătării (excesul în plăcerile corporale) – cu care nestăpânitul se confundă astfel, ceea ce face primul criteriu insuficient. Dar nici simpla manieră de a urmări plăcerile în general (știind că face un rău) nu identifică specia nestăpânului pe sine. Doar (iii), care combină cele două criterii, ne ajută la ceva: nestăpânul pe sine e înclinat spre plăcerile corporale într-o *anume* manieră – el știe că această înclinație este rea dar totuși o face sub influența dorințelor iraționale (pe când necumpătatul crede că e bine să facă răul, care lui i se pare bine) (1146b, 10-25). Ceea ce a făcut Aristotel aici a fost să *clarifice* statutul *akrasiei* în raport cu viciul cel mai asemănător ei (necumpătarea) dat fiind că unii le confundă nejustificat. El i-a găsit diferența specifică în cadrul genului *hexis*.

Aporia privitoare la posesia *cunoașterii* sau a *opinieii* ca barieră în fața dorințelor e expedită ca “neprezentând interes pentru subiect”, atâta vreme cât observăm că opinia poate fi uneori atât de fermă și de neclintit încât nu se distinge, sub acest aspect, de cunoaștere.

Dar în condițiile în care nu contează dacă posedăm “cunoașterea” sau “opinia”, contează în schimb dacă această cunoaștere e actuală sau potențială. Ajungem astfel să discutăm o nouă aporie: contradicția dintre opinia lui Socrate că *akrasia* nu există și faptele empirice care ne spun contrariul. Cine are dreptate? Mai exact, aporia este:

a) Oamenii acționează adesea în moduri contrare a ceea ce ei *știu* că e bine să facă (acesta e un fapt empiric unanim admis);

b) “Nimeni care-și exercită judecata nu ar putea acționa împotriva a ceea ce el *știe* că e mai bine” (aceasta e opinia unui înțelept, a lui Socrate, 1145b26).

Aporia constă așadar în conflictul dintre teza că există oameni akratici și teza că nu există oameni akratici. *Soluționarea* acestei aporii ar trebui să constea în eliminarea uneia dintre teze, în reconcilierea lor fără modificări sau în modificarea lor parțială pentru a le face compatibile. La o analiză microscopică, ce face, în fapt, Aristotel? El nu respinge teza (a); el nu respinge nici teza (b), dar o ajustează pentru a face (a) și (b) compatibile. El *elimină* contradicția (aporie) și *păstrează* în forme convenabil *modificate* cele două opinii curente. Și aceasta e considerată a fi o “demonstrație suficientă”: « Căci dacă aporiile

sunt rezolvate și opiniile care sunt comune tuturor sunt păstrate, demonstrația va fi suficientă » (1145b,7). “Soluționarea unei aporii reprezintă, de fapt, descoperirea [a ceea ce căutăm]” (1146b,7).

Să urmărim felul în care procedează concret Aristotel în cazul acestei aporii și vom intui astfel mai exact felul în care funcționează metoda pe ansamblu. El oferă patru soluții, explorând patru contexte diferite, la dificultatea pe care o discutăm:

Soluția 1 (1146b31-36) este ceva de tipul: dacă facem o distincție subtilă, neobservată de cele două părți, între *a poseda cunoașterea fără a face uz de ea* și *a poseda cunoașterea și a face uz de ea*, putem compatibiliza cele două teze, obținând un “adevăr” mai probabil despre omul akratic. Să lămurim mai întâi această distincție conceptuală: de exemplu, eu *dețin* cunoștința că “România se află în Europa” dar nu am *făcut uz* de ea în ultimele cinci minute (nu am actualizat-o în minte). Când spun că cineva *știe* ceva, nu spun automat că el *se gândește* întotdeauna la acest ceva sau că se gândește acum.

“Dar noi vorbim despre cunoaștere în două sensuri și o atribuim atât unuia care o *posedă* fără a face uz de ea, cât și celui care *face uz* de ea. Deci contează dacă cineva posedă cunoștința că acțiunea sa e greșită fără a face uz de această cunoștință și, respectiv, dacă el posedă această cunoștință și face uz de ea. Căci acest din urmă caz pare incredibil (adică să știi și să faci uz de cunoștința că acțiunea pe care o faci e greșită - teză ce reformulează ideea lui Socrate - V.M.); dar acțiunea greșită făcută fără a face uz de cunoașterea faptului că e greșită nu pare incredibilă” (1146b32-37, trad. Irwin).

Omul akratic *știe* că acțiunea lui (e.g. fumatul) e dăunătoare în sensul că *posedă* această cunoaștere (fumatul e dăunător), dar el poate face totuși acțiunea (să fumeze) mânat de dorință (plăcerea irezistibilă a fumatului), deoarece el *nu face uz* în acel moment de acea cunoștință (pur și simplu o ignoră; “nu mă gândesc la faptul că țigara produce cancer” - zice el). Interpretate în acest fel, (a) & (b) nu se mai contrazic, căci omul akratic e unul care *știe* și *nu știe* că această acțiune e rea - *știe* și *nu știe* în sensul mai exact că *posedă* cunoașterea că fumatul e rău, dar *nu face uz* de această cunoștință. Iată cum e posibil ca atât susținătorul tezei (a) cât și susținătorul tezei (b), teze care sunt în *aparență* reciproc-contradictorii, pot să aibă parțial dreptate:

(a) oamenii acționează adesea în moduri contrare celor în legătură cu care ei *posedă* cunoașterea că e bine să le facă și, totodată,

(b) nimeni care *face uz* de această cunoaștere nu ar putea acționa împotriva a ceea ce el crede că e bine să facă.

Omul akratic e omul care *posedă* cunoașterea că o acțiune e rea, *nu face uz* de această cunoaștere, dar face totuși acțiunea, mânat de pasiuni. Dacă în (a) “*știe*” înseamnă “*posedă* cunoașterea” iar în (b) “*știe*” înseamnă “*face uz* de ceea ce știe”, atunci (a) și (b)

devin compatibile. Ceea ce a făcut Aristotel a fost să precizeze în fiecare teză sensul lui « a cunoaște » dată fiind ambiguitatea acestuia. Această ambiguitate, nesensibilă de preopinienți, este cauza sau explicația contradicției de la nivelul « opiniilor comune ». Odată recunoscută ambiguitatea, aporia dispare.

Soluția 2 (1147a1-3; 25-32) exploatează distincția dintre *a poseda* cunoașterea și *a face uz* de cunoaștere în cadrul silogismului *practic*.

“În afară de asta, dat fiind că există două feluri de premise, nimic nu împiedică faptul ca cineva, deși fiind în posesia ambelor, să acționeze totuși împotriva a ceea ce cunoaște, dacă de exemplu face uz de premisa universală și nu de cea particulară. Căci noi facem acțiuni particulare” (1147a1-3).

Omul akratic poate fi privit și ca un om guvernat de un “plan de conduită” (R. Tuomela) sau de o cauzalitate internă care are forma a ceea ce urmașii au numit *silogismul practic* (1147a,32-):

Premisa universală (majoră): “Tot ce e dulce trebuie gustat (corelarea unei acțiuni cu scopul urmărit, rezultat al deliberării);

Premisa particulară (minoră): “Acest lucru e dulce” (propoziție factuală singulară);

Concluzie: E necesar (*ananke*) ca agentul (care poate și nu e împiedicat de nimic) să guste acel lucru (acțiunea).

Ce spune Aristotel: că omul akratic poate *poseda cunoașterea* ambelor premise (prin *bouleusis*, deliberare), dar să acționeze împotriva premisei universale a cărei cunoaștere o *posedă* dacă, de exemplu, *nu face uz* de premisa particulară: i.e. nu “*pune în act*” cunoștința că acest lucru e dulce (“se servește de premisa universală și nu de cea particulară”) și, deci, nu gustă acel lucru (nefăcând acțiunea cerută de premisa majoră). Rezultă o acțiune (o decizie sau alegere deliberată, *prohairesis*, în concluzie) ce contrazice ceea ce știm că *trebuie* să facem (contrazice premisa majoră, premisă care e un rezultat al deliberării); cu alte cuvinte, rezultă o acțiune care e *în conflict cu alegerea deliberată*.

Deci, din nou, omul akratic *știe și nu știe* că această acțiune este rea ((a) și (b) sunt astfel compatibilizate), în sensul că el *posedă* premisa majoră (posedă “principiul” conform căruia trebuie să acționeze într-un anumit fel ca rezultat al unei *deliberări*), ca și premisa minoră, dar *nu face uz* de premisa minoră și deci nu face acțiunea pe care știe că trebuie s-o facă în conformitate cu premisa majoră pentru a-și atinge scopul.

În concluzie, se poate spune că omul akratic e omul care e ghidat de un plan de conduită având forma silogismului practic de mai sus și care *posedă* cunoașterea ambelor premise dar *nu face uz* de premisa minoră sub influența impulsurilor iraționale; în consecință, el face o acțiune contrară alegerii deliberate exprimate de concluzie.

În mod similar,

Premisa majoră: Tot ceea ce e excesiv în plăcerea de a bea trebuie evitat.

Premisa minoră: Agentul știe că lucrul pe care-l face acum e un exces în băut.

Concluzie: E necesar (constrângător) ca agentul să evite să mai bea.

Dar akraticul bea în continuare în exces deoarece, deși cunoaște ambele premise, *nu face uz* de premisa minoră sub influența plăcerii de a bea (nu se mai gândește la ce face).

Soluția 3 (1147a10-25): Exemplul 2 ar putea fi interpretat și ca descriind situația unei persoane care *posedă* cunoașterea a ceea ce e rău dar *nu face uz* de ea sub impactul unor pasiuni deosebit de puternice (aici ne referim doar la premisa majoră):

Premisa majoră: Este rău să mănânci alimente dulci.

Premisa minoră: Acest aliment e dulce.

Concluzie: E necesar ca agentul să nu mănânce acest aliment.

Agentul akratic *știe* ce spune premisa majoră dar acționează împotriva ei (și mănâncă în final alimente dulci). Un asemenea eșec temporar al utilizării cunoașterii poate fi interpretat ca o incapacitate temporară de reamintire a *ce fel de om ești*, a propriei constituții fizice sau a caracterului tău (de exemplu, incapacitatea temporară de a-ți aminti că ești diabetic). Aristotel ia, așadar, în considerare și cazul în care nu respecti cunoașterea pe care o ai (despre ceea ce e rău) deoarece condiția în care te-ai pus (cu bunăștiință sau nu) *te împiedică* să faci asta (e.g. stările generate de pasiunea nebună pentru plăcerile sexuale, similare celor de somn, nebulie sau beție). Aristotel explică fenomenul distingând două sensuri ale lui "a posedea cunoașterea" premisei majore: și un om treaz și unul adormit pot *poseda* un principiu moral, dar îl posedă în moduri diferite. Pentru acest caz, Aristotel introduce distincția dintre posesia *reală* a cunoașterii (ea "face parte din propria ta natură" și o poți manifesta controlat în fapte) și posesia *aparentă* a cunoașterii ("este posibil să posezi într-un fel știința și să n-o posezi"). Posesia aparentă a cunoașterii e echivalentă cu non-posesia ei. Un diabetic poate posedea cunoașterea că e rău să mănânce alimente dulci, dar fiind alcoolic și neavând controlul rațional al acțiunilor sale, el va mânca alimente dulci. În acest caz, Aristotel "asimilează *akrasia* cazurilor medicale. Akraticul poate chiar utiliza cuvinte care exprimă cunoașterea [a ceea ce e rău] și totuși să nu utilizeze cunoașterea"¹³. E cazul în care fumătorul spune *în vorbe* că fumatul e rău și totuși fumează pentru că e obnubilat de pasiunea fumatului. El *posedă aparent* cunoașterea faptului că fumatul e dăunător.

Și în acest exemplu omul akratic *știe* și *nu știe* că acțiunea sa e greșită, fără ca această conjuncție să fie o contradicție logică. Căci el posedă (*știe*) premisa majoră, dar o posedă

¹³ Robinson, *Aristotle on Akrasia*, în J. Barnes *et alia* (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. 2, Duckworth, 1977, p.144.

numai *aparent*, ca un om "beat" sau « afectat de pasiuni puternice », cum spune Stagiritul (deci nu posedă în realitate premisa majoră, *nu știe*) (1147b10-15).

Soluția 4 (1147a30-35):

"Să presupunem, în plus, că cineva posedă (a) o opinie universală și aceasta îi interzice să guste; el are de asemenea (b) o a doua opinie că *orice e dulce e plăcut* și că (c) *acest lucru e dulce*, iar această opinie (c) e activă (spre deosebire de premisa minoră din cele două exemple anterioare – V.M.); el e stăpânit de asemenea de *dorință*. Atunci, opinia (a) îi spune să evite acest lucru, dar dorința îl conduce spre el, deoarece ea e capabilă să miște orice parte a corpului.

Rezultatul, așadar, e că, într-un fel, rațiunea și opinia îl fac nestăpânit. Opinia (b) e contrară rațiunii corecte (a), dar numai accidental, nu în sine. Căci dorința, nu opinia, e contrară în sine rațiunii" (trad. Irwin).

Acest caz poate fi prezentat sub forma următorului silogism practic:

Premisa majoră (a): *Tot ce e dulce nu trebuie gustat.*

Premisa majoră (b): *"Tot ce e dulce e plăcut".*

Premisa minoră (c): *"Acest lucru e dulce".*

Concluzia: E necesar ca agentul să nu mănânce acel lucru (deși, îmboldit de dorință, el îl mănâncă).

Acesta e cazul în care se poate susține că oamenii acționează adesea împotriva principiului a cărui cunoaștere o posedă dacă se ghidează după o regulă generală contrară principiului. Akrasia pare a fi în acest caz produsul conflictului unor opinii generale contrare (a) și (b). Altfel spus, omul akratic e sfâșiat cognitiv. E cazul în care omul dă dovadă de nestăpânire de sine chiar dacă *posedă și face uz de cunoașterea unei reguli generale* (b), atunci când această regulă e "contrară ... prin accident regulii drepte"(a) (1147b,1-2). Pe de altă parte, putem susține că nici un om nu se opune principiului (a) doar datorită contradicției acestuia cu regula generală (b), ci numai dacă intervine dorința irațională: dorința irațională e cea care generează conflictul cu (a). Premisa minoră (b), premisa minoră (c) și dorința irațională antrenează o acțiune contrară premisei majore (a); deci agentul ignoră (trece pe plan secund și *nu face uz de*) premisa majoră (a) deoarece dorința "îl împinge" spre premisa generală (b) și premisa minoră (c) care se cuplează între ele și se desprind de (a), antrenând acțiunea. În acest caz, însă, dorința *irațională* intră în conflict cu concluzia (alegerea deliberată, care e o dorință *rațională*) și o inversează pe baza unui raționament având ca premise (b) și (c), trecând pe plan secund (a).

Ce se întâmplă în toate aceste cazuri, care e *nucleul* lor de adevăr? Akrasia (nestăpânirea de sine) este dispoziția habituală (*hexis*) de a acționa contrar alegerii deliberate

sub influența dorințelor iraționale (1151a,7). Prin contrast, *viciul* e dispoziția habituală de a face ceva rău *prin* alegere deliberată, imun fiind la tulburările aduse de pasiuni. Nestăpânitul acționează efectiv sub impulsul dorințelor iraționale (*epithymia*), nu al alegerii deliberate: “Omul nestăpânit acționează sub influența impulsului irațional, nu al alegerii deliberate, dar cel stăpân pe sine face invers și acționează pe baza alegerii deliberate, nu a impulsului irațional”, deși e și el tulburat de pasiuni (1111b,14, trad. Irwin). *Akrasia* apare atunci când două tipuri de *orexis* (dorință) intră în conflict în aceeași persoană: anume *alegerea deliberată (prohairesis)*¹⁴ și *impulsul irațional (epithymia)*. Dacă alegerea deliberată domină, avem *stăpânirea de sine*; dacă impulsul irațional domină, avem *akrasia*. Aristotel chiar aceasta spune: “Căci oamenii nestăpâniți au impulsuri¹⁵ opuse unul altuia” (1102b,21, trad. Irwin)¹⁶. Dacă aceste impulsuri raționale și iraționale nu sunt în conflict, acțiunea rezultă cu *necesitate*, ca în următorul raționament practic:

“Orice e dulce trebuie gustat” - o alegere deliberată, alegere ce stă în puterea noastră.

“Acest lucru e dulce” - o percepție.

Deci, “Trebuie să guști acest lucru” (1147a,30-32).

Acesta e mecanismul decizional al omului stăpân pe sine și care are șansa să devină înțelept (*phronimos*). O altă aporie este demontată cu acest prilej: “Nu este posibil ca același om să fie în același timp și înțelept și incapabil de a se stăpâni” (1152a8). Căci înțelepciunea practică (*phronesis*) presupune: 1) capacitatea de judecată corectă; 2) “capacitatea de a face efectiv” binele (1152a10). Akraticul nu e *phronimos* pentru că deși are (1), nu are (2), el fiind o persoană care “acționează ca un om care doarme” (1152a17). *Omul înțelept* e omul *stăpân pe sine* și totodată *virtuos*.

Și analiza aporiilor legate de *akrasia* continuă în Cartea a VII-a a EN.

Bunăoară, capitolul 4 soluționează a cincea aporie despre cel « nestăpân pe sine în sens absolut ». Există oare așa ceva, sau toți cei ce sunt nestăpâni pe sine sunt așa într-un sens relativ? După trecerea în revistă critică a diferitelor utilizări, se ajunge la concluzia că nu putem vorbi de stăpânire și nestăpânire « propriu-zise » decât în domeniul plăcerilor în care se manifestă cumpătarea și necumpătarea, nestăpânirea nefiind totuși un viciu, dar fiind blamabilă. Nestăpânul pe sine « pur și simplu » urmărește asemenea plăceri nu pentru că le-a ales deliberat ca scop, ci în ciuda alegerii sale deliberate și a modului său de a gândi. În rest, trebuie să precizăm de fiecare dată relativizarea

¹⁴ “Alegerea deliberată e o *dorință deliberativă (bouleutike orexis)*” (1113a,11); traducerea dnei. Stella Petecel voalează această nuanță: “aspirație deliberată”.

¹⁵ *Orme* - impuls, înclinație, tendință, se referă atât la impulsurile raționale cât și la cele iraționale.

¹⁶ Tălmăcirea din ediția românească acreditează un alt sens, frecvent printre comentatori: “Impulsurile oamenilor nestăpâniți îi mână spre contrariul a ceea ce este rațional”; traducerea lui Irwin mi se pare mai potrivită cu interpretarea de mai sus.

conceptului: « nestăpânire *la mânie* », « la onoruri » etc. și să « aplicăm acești termeni doar în virtutea analogiei ».

Capitolul 5 argumentează de ce stăpânirea și nestăpânirea « propriu-zise » se manifestă numai în domeniul uman al cumpătării/necumpătării ; în domeniul animal vorbim doar metaforic de nestăpânire (vezi dispozițiile bestiale ale omului).

Capitolul 6 argumentează că nestăpânirea în raport cu impulsurile iraționale (*epithumia*) e mai rea decât aceea în raport cu emoțiile (*tymos*). O serie de « probleme » specifice sunt lămurite pe rând.

Capitolul 7 definește cumpătarea și necumpătarea și le compară (stabilind diferențele) cu stăpânirea și nestăpânirea de sine, ca și cu două specii de nestăpânire. Căci *akrasia* “se prezintă sub două forme: *impulsivitatea și slăbiciunea caracterului*” (1150b20); impulsivii acționează “fără deliberare” iar cei cu un caracter slab acționează “împotriva regulii raționale” (1150b20-22; 1151a2). E posibil, deci, să existe stări ale caracterului nu atât de blamabile ca viciul, în care omul să aibă toate datele intelectuale ale înțeleptului practic (cunoașterea a ceea ce e bine să faci) și totuși să acționeze din când în când asemănător unui om vicios, împotriva a ceea ce este bine, din cauza *reacțiilor* temporare inadecvate pe care le are față de plăceri. În cazul viciosului, însă, trăirea excesivă a plăcerilor (răul moral) rezultă dintr-o *deformare a caracterului*.

La o aporie inventată de sofști cum că nestăpânirea de sine poate fi bună și stăpânirea de sine rea, Aristotel răspunde în capitolul 8 comparând din nou aceste dispoziții habituale cu virtutea și viciul cumpătării și necumpătării. Iar concluzia e că nestăpânirea e rea și stăpânirea de sine e bună.

O nouă aporie e demontată în capitolul 9, cea legată de relația dintre nestăpânirea de sine și încăpățănare. Dacă stăpânirea de sine te face să perseverezi cu încăpățănare, ea poate fi rea, căci te poate face să perseverezi într-o greșală.

În fine, capitolul 10, înainte de a se trece la tema plăcerii, e dedicat clarificării aporiei privitoare la raportul dintre înțelepciunea practică și nestăpânirea de sine: un înțelept practic nu poate fi akratic, în ciuda afirmației unora că înțelepciunea practică e virtutea intelectuală surclasată de plăceri într-un om nestăpân pe sine.

Și cu aceasta, fără a se fixa formal vreo definiție, se conchide: “Am tratat deci în cele de mai sus despre *natura* stăpânirii și nestăpânirii de sine, a tăriei și slăbiciunii de caracter precum și despre raporturile existente între aceste dispoziții habituale” (1152a, 35). Rezolvarea acestor aporii a însemnat “a lăsa intacte unele susțineri și a le modifica pe altele”, adică a încerca să facem coerente opiniile divergente inițiale (1146b, 6). Iar în “soluționarea [acestor] aporii constă, de fapt, descoperirea [a ceea ce căutăm]” (1146b, 6). Dar ce anume căutăm? Uneori ni se spune că “adevărul”, alții “clarificarea” opiniilor existente, alții “concluzii convingătoare”, alții “natura” unui lucru. Pasajul de mai sus ne spune că am aflat ce *sunt* *akrasia*, *enkrateia* etc. și cum sunt ele corelate. Acest “sunt” pare să semnifice atât o predicție esențială cât și una neesențială. Clarificând

diversele opinii exprimate cu privire la aceste noțiuni, am ajuns să formulăm o concluzie convingătoare (nu una necesară, deductivă) despre *specificul* lor, un specific ce poate fi util omului politic în luarea deciziilor sale practice.

Dacă privim atent pasajul VII, 1-10 - care e dedicat în *totalitate* temei akrasiei și relației acesteia cu virtutea etică – vom observa ușor că el e pur și simplu o aplicare riguroasă a metodei diaporematică la clarificarea “problemelor dialectice” ridicate de aceste concepte. Practic nici un rând nu iese în afara schemei dialectice a listării problemelor, identificării și, apoi, rezolvării aporiilor. Nimic nu e redundant, nimic nu e gratuit. Acest gen de “analiză critică” strânsă, de *aplicare* riguroasă a metodei, e, de altfel, caracteristic *întregii* lucrări. Iată argumentele: după cele câteva remarci metodologice generale din I, 4, asistăm la o primă și explicită aplicare a metodei diaporematică la *eudaimonia* și apoi, mai puțin sistematic, la aplicarea ei la tema virtuții etice începând cu Cartea II a *Eticii nicomahice*. Iată numai câteva indicii ale prezenței acestei metode în tratarea virtuții. Putem găsi în acest fragment un moment în care o “opinie comună” e considerată în mod *nemijlocit* ca principiu pe motivul că “faptul este îndeobște admis” și trebuie asumat ca atare: anume opinia că “acțiunile trebuie să exprime judecata dreaptă” (1103b, 35). Apoi, imediat mai jos, se face referire la necesitatea rezolvării aporiilor (1104a, 11), ca și la o *propoziție dialectică* privitoare la relația dintre a fi drept și a practica dreptatea (1105a, 19) sau la o altă “problemă” privind raportul dintre binele real și aparența binelui (1114b), la o “opinie comună” despre dreptate luată ca punct de plecare (1129a, 7), la două probleme dialectice privind dreptatea (1136b, 15), la mai multe opinii comune privitoare tot la dreptate (1137a, 10-20; 1144b, 19) etc. În VI, 12-13 se formulează patru *aporii* cu privire la înțelepciunea practică și la cea speculativă, aporii care sunt dezlegate apoi rând pe rând. Ca să nu mai socotim și punerea la lucru a metodelor de elaborare a definiției virtuții prin gen și diferență – metode aflate de asemenea în inventarul *Topicii*. E drept că demersul “dialectic” nu mai pare aici atât de riguros ca în paginile care urmează (privitoare la *akrasia*), dar el impregnează textul și, putem spune, reprezintă spiritul în care e abordat subiectul virtuții. La acestea am mai putea adăuga discuția despre virtutea curajului – în partea ei dedicată formelor de curaj aparent (III,8): aceasta e, în realitate, o listare a “ceea ce se mai vorbește” despre curaj și o cernere critică a acestor opinii comune. Și partea dedicată dreptății începe cu precizarea că se va folosi “aceeași metodă ca și în cele precedente” (V, 1). Se mizează apoi pe opinii comune unanim acceptate (“toți oamenii înțeleg prin dreptate ... 1129a,5), pe proceduri de definire prin gen proxim și diferență specifică; capitolul despre dreptatea ca reciprocitate începe cu “după unele opinii” și continuă cu evidențierea aporiilor (V, 5); capitolul următor, despre dreptatea politică, începe cu o “problemă dialectică”: “Care sunt actele nedrepte Sau poate că nu ...”. Capitolul 7 despre dreptul natural și pozitiv începe și el cu listarea opiniilor comune: “După opinia unora ...Această opinie nu este însă decât parțial valabilă”. Mai departe se discută “aporii cu privire la noțiunea de echitabil” (1137b, 5)

etc. "Problema" dacă fericirea este identică cu plăcerea sau nu e abordată frontal în EN VII, 11 unde se enumeră "opiniile curente despre plăcere" (1152b, 1-25). Apoi se argumentează de ce teza că plăcerea este binele suprem al omului nu se susține, dar nici teza că plăcerea e un rău, cum spunea Speusip. Alte opinii și aporii sunt examinate în continuare, inclusiv în Cartea X, 1-5: "Astfel, unii filosofi afirmă că plăcerea este binele suprem, alții dimpotrivă, că e un rău absolut" (1172a, 29) - până când i se găsește un loc potrivit în discuția despre fericire: "căci pentru virtutea etică lucrul cel mai important e să-ți placă ceea ce se cuvine" (1172a, 24). Cititorul superficial ar putea parcurge cuprinsul EN ca pe un text-fluviu, de tratat, în care Aristotel își deapănă liniar gândurile și argumentele, acuzând, la final, absența metodei dialectice în tratarea problemelor. În realitate, semnele folosirii metodei sunt pretutindeni.

Să urmărim mai atent descoperirea dialectică a principiului fericirii în EN. Aristotel pleacă de la listarea punctelor de vedere despre fericire urmărind să determine mai clar "ce este ea"; dar nu toate opiniile curente despre fericire sunt luate în seamă, de pildă nu cele vizând modurile de viață vulgare sau banale (*EE*, 1215a, 30) sau cele ale masei de oameni nepregătiți ori ale bolnavilor mintal etc. Doar trei moduri de viață sunt finalmente reținute pentru analiză: viața dedicată plăcerilor, viața dedicată onoarei cetățenești și viața intelectuală. Aporiile apar astfel: un savant demn de toată stima, Eudoxos, susține că fericirea e viața plăcută (ceea ce susțin și majoritatea celor ce vorbesc azi despre fericire). Ea este binele omului. Dar Aristotel ne aduce aminte că plăcerea e resimțită și de animale sau de sclavi, care nu sunt oameni; deci ea nu poate fi binele *specific* omului și care îl definește. Rezultă că există o contradicție între cele două susțineri. Pentru a elimina contradicția și a compatibiliza cele două teze Aristotel va modifica parțial (cât mai puțin cu putință) una dintre teze, în acest caz pe prima: după ce clarifică sensul "plăcerii", el argumentează că plăcerea nu e binele omului, dar ea *însoțește* binele omului ("de plăcerile trupești se poate bucura și un sclav nu mai puțin decât omul cel mai desăvârșit" - 1177a, 6-10). Plăcerea face parte din viața fericită, mai ales plăcerile superioare, dar nu ține de esența ei. O viață dusă într-o continuă durere fizică nu poate fi numită fericită chiar dacă ar avea toate celelalte ingrediente. Iată aici o schematizare a acestui exemplu.

Fericirea umană este viața de plăceri.	aporie ↔	Fericirea umană nu este viața de plăceri pentru că și animalele sau sclavii sunt capabili să resimtă plăcerea.
--	-------------	--

Pentru a compatibiliza cele două teze, Aristotel o modifică pe prima astfel:

<p>Fericirea umană nu este viața de plăceri ci este o viață <i>însoțită</i> de plăceri diverse care o potențează.</p>	<p>aporie rezolvată</p>	<p>Fericirea umană nu este viața de plăceri pentru că și animalele sau sclavii sunt capabili să resimtă plăcerea.</p>
--	-------------------------	--

Contradicția a fost astfel eliminată, dar prin aceasta nu am aflat decât *direcția* în care să mergem spre principiu, nu principiul însuși: anume suntem îndemnați să nu mai căutăm fericirea în viața de plăceri. Dar oare plăcerile – fizice și intelectuale – care însoțesc o viață fericită fac sau nu parte din *propriul* (specificul) fericirii? Iată o întrebare la care procedura diaporematică de compatibilizare a opiniilor curente nu ne oferă nici un răspuns. O altă procedură dialectică trebuie aruncată în luptă și aceasta e *procedura lingvistică* ce ne permite să distingem între predicarea esențială și cea neesențială în genere. Vom afla în acest fel dacă putem spune adevărat că “Fericirea este (în mod esențial) viața dedicată plăcerilor”? Mai concret, vom afla că plăcerile inferioare nu “se spun despre” fericire și nici nu “se găsesc în” fericire (altfel spus, plăcerile inferioare nu se predică esențial despre fericire și nici neesențial (plăcerile inferioare nu țin nici de esența și nici de propriul fericirii), ci se predică în mod *accidental*: “Fericirea este în mod accidental totuna cu plăcerile inferioare”. Se poate arăta, în schimb, că plăcerile nobile sunt un *propriu* al fericirii. La fel prietenia și celelalte “bunuri exterioare”; ele sunt un “propriu” al fericirii - adică o condiție necesară a fericirii, deși nu o parte esențială a ei. În acest proces de critică dialectică sunt utilizate mai multe scheme de raționare corectă, cum ar fi regulile de judecată cu “termeni relativi” etc. Un termen relativ e acela care are ca diferență specifică o relație. Cum o relație poate avea relate diferite, rezultă o divizare a termenului în specii. De exemplu, termenul “știință” este o “cunoaștere a ceva”; în funcție de ce este acest “ceva” vom avea specii de știință (știință speculativă, practică etc.). În mod analog, termenul “fericire” desemnează “funcția omului conformă cu virtutea”. Dar virtuțile sunt etice și dianoetice. Deci vom avea două specii de fericire: etică și contemplativă. Iată-ne așadar mult mai aproape de răspunsul la întrebarea “ce este fericirea?” deși până acum știm mai ales ce *nu este* ea (ce nu se poate “spune despre” fericire) – fericirea nu e plăcerea și nici vreunul dintre bunurile exterioare. Rezolvarea acestor aporii – spune Stagiritul – înseamnă totuși a afla încotro nu trebuie să mergem: nu trebuie să mai căutăm esența fericirii în plăcere. Să încercăm o altă pistă, o altă opinie comună despre fericire:

<p>Fericirea umană e viața conform virtuților etice.</p>	<p>aporie ↔</p>	<p>Fericirea umană nu e viața conformă cu virtuțile etice deoarece există un fel de viață superioară, care ne înrudește cu fericirea beatifică a zeilor (anume contemplarea).</p>
--	---------------------	---

Rezolvarea aporiei constă în modificarea tezei din stânga:

<p>Fericirea umană nu e viața conformă cu virtuțile etice ci “fericirea umană în sens secundar” este viața conformă cu virtuțile etice.</p>	<p>aporie rezolvată</p>	<p>Fericirea umană nu e viața conformă cu virtuțile etice deoarece există un fel de viață superioară, care ne înrudește cu fericirea beatifică a zeilor (anume contemplarea).</p>
--	-------------------------	--

Putem oare spune că “Fericirea (în sens secundar) *este* viața conformă cu virtuțile etice”? Putem spune acest lucru, dar nu că “Fericirea (pur și simplu) este viața conformă cu virtuțile etice”. Aplicând același test lingvistic de verificare a tipului de predicție posibil, constatăm că și “viața contemplativă” se poate predica esențial despre fericire (în sensul cel mai înalt). Acest test, așadar, ne permite să distingem “părțile” esențiale ale fericirii de cele “proprie” și respectiv, “accidentale”.¹⁷ În felul acesta, am conturat “specificul” *principiului* fericirii umane (*Top.* I, 4). Trăvialul de formulare a principiului antrenează *mai multe procedee dialectice* pe lângă așa-zisa “metoda diaporematică” ce reprezintă, totuși, coloana lor vertebrală.

Ce se obține la final? Se obține, “într-o formă mai clară, [un răspuns probabil la întrebarea] ce *este* fericirea” (*EE*, 1217a, 20) și un corp consistent de opinii legate de tema fericirii. Plecând de la opiniile diferiților autori cu privire la problemele ridicate de tema fericirii, vom determina ce anume presupune fericirea pentru a fi ceea ce este în sens absolut (*haplos*), adică indiferent de subiectul care o trăiește sau o discută, în calitatea ei de “universal” (1180b, 15). Aceasta înseamnă a clarifica în mod similar și *conceptele înrudite* (virtute, voluntar, akrasia etc.) precum și *relațiile* dintre ele. În acest proces de identificare a *specificului* fericirii, care depășește limitele unei simple definiții, constă degajarea principiului.

Dacă privim *Etica eudemică* prin ochelarii structurii metodei dialectice (formularea problemelor, enumerarea opiniilor comune, identificarea aporiilor, rezolvarea aporiilor și construirea unei teorii mai bune) vom regăsi și aici același tip de abordare ca și în EN sau *Despre suflet*. Se începe cu *identificarea mării probleme* care trebuie elucidată în acest studiu: “în ce constă viața bună și cum poate fi ea dobândită” (1214a, 15). Și, mai departe, dacă sunt condițiile necesare ale fericirii (bunurile exterioare) “părți” ale fericirii sau nu? Mai general, care e esența și care e propriul conceptului de fericire umană atâta vreme cât

¹⁷ V. Mureșan, *Comentariu la Etica nicomahică*, Editura Humanitas, București, 2007, cap. 8.4.

autorului îi e clar că “a fi fericit nu e totuna cu lucrul fără de care nu poți fi fericit” (1214a, 15).

Pasul următor constă în *enumerarea opiniilor comune* pe aceste probleme după ce sunt trecute prin filtrul criteriilor sale de selecție, reamintite cu acest prilej: “Ar fi superfluu să examinăm acum toate opiniile despre fericire care au găsit aderenți” (1214b, 30); nu prezintă nici un interes opiniile copiilor, debililor mental, ale mulțimii, ci doar opiniile celor înțelepți (“cel puțin pe acest subiect”, precizează el). Iar cei înțelepți menționați explicit sunt Platon, Socrate, Anaxagora, poate alții. Discutându-le critic punctele de vedere vom putea acredita punctul de vedere contrar. Scopul demersului pe ansamblu este dublu: a clarifica principiul fericirii și, pe această bază, a lămuri problema cum să trăim bine (1215a, 9-19).

Pasul al treilea constă în *identificarea “controverselor și aporiilor”* în aceste păreri despre fericire. Atrage atenția opoziția flagrantă dintre cele trei moduri de viață reținute în urma selecției părerilor externe (fericirea hedonică, intelectuală și etică), dificultățile ridicate de varietatea viziunilor hedoniste (1215b, 15-1216a, 25), controversa din jurul plăcerilor nobile – temă care duce la abordarea unei alte probleme: natura virtuții și a înțelepciunii practice (1216b). Și aici există puncte de vedere opuse, unii susținând că virtuțile însele sunt părți ale fericirii, alții că doar acțiunile ce derivă din ele.

Capitolul I, 6 face o *schită preliminară a metodei* în care nu se întrevăd diferențe față de alte prezentări, în ciuda formulărilor de fiecare dată parțial diferite. “Trebuie să încercăm, prin argumente, să obținem o concluzie convingătoare la toate aceste întrebări utilizând ca mărturie și ca exemple felurile în care par a sta lucrurile (*phainomena*)” (1216b, 26). Mai explicit: plecând de la lucruri (principii) corect spuse, dar neclar, vrem să ajungem, în urma unei critici raționale, la o concluzie corectă și clară. Cu sublinierea că și punctele de plecare, nu doar concluziile, trebuie privite cu grijă și clarificate, căci de prea multe ori ne interesăm numai de concluzii: or, concluziile pot rezulta în urma unui demers corect, să fie adevărate, dar derivate din principii false. Așa încât selecția “opiniilor comune” și discutarea loc critică trebuie să ne stea nu mai puțin în atenție (1217a, 1-15).

În fine, *rezolvarea aporiilor* pare să înceapă frontal în capitolul I, 7: “să începem cu opiniile prime, care nu sunt exprimate clar, urmărind să descoperim într-o manieră clară ce este fericirea” (1217a, 20). Alte noțiuni, conexe, sunt abordate și clarificate în mod similar cu acest prilej: virtute, înțelepciune practică, voluntar etc. Aceasta e partea constructivă a demersului aristotelic.

După cum se vede, procedura diaporematică nu e o procedură de descoperire a definițiilor, ci una mai generală, de *clarificare* a unei probleme în vederea explicării “naturii” ei, adică a ceea ce este ea în sens absolut, în sine, ca atare (*haplos*): interesează ce este akrasia în sine, nu ce este ea corelată cu diferite afecte nespecifice, deci într-un sens numai metaforic al cuvântului. În *Etica eudemică* Aristotel vorbește despre efortul de a

obține “o concluzie *convingătoare*”, nu neapărat adevărată, de a “urmări să descoperim într-o manieră *clară*” ce este un anumit lucru, plecând de la o listă de opinii respectabile (*endoxa*) care “sunt corecte dar *neclare*” (EE, 1216b, 25-1217a, 20). În interiorul acestui demers de clarificare putem urma desigur și alte reguli ale metodei dialectice și să fixăm, de pildă, definiția akrasiei ca o dispoziție habituală capabilă de alegere deliberată corectă a scopului bun dar care nu rezistă plăcerilor iraționale legate mai ales de nevoile corporale și acționează împotriva alegerii deliberate. E vorba de omul care are un caracter slab și care știe că lucrul pe care îl face e rău, dar îl face pentru că e sclavul plăcerilor. Însă demersul dialectic nu se rezumă la găsirea unor asemenea definiții. Și alte noțiuni înrudite sunt clarificate cu acest prilej și comparate: caracter slab/rezistent, impetuositate/moliciune, abilitate, cumpătate/necumpătate etc. Așa pot fi puse în evidență trăsăturile “proprii” ale akrasiei (care aparțin numai ei, dar sunt contingente) și trăsăturile ei “accidentale” (împărtășite cu alte lucruri și contingente). Metoda diaporematică e numai una dintre metodele dialecticii aristotelice, după cum metoda diviziunii genurilor e o alta, iar inducția ori diferitele metode de argumentare sau de identificare a propriului, diferenței, accidentului etc. sunt altele. Rezolvarea aporiilor e un proces dialectic complex în care intervin tehnici de eliminare a ambiguităților, de cântărire a unor opinii comune contrare printr-o amplă argumentare pro sau contra, de modificare a unor *endoxa* sau de eliminare completă a altora etc.

Ne-am putea întreba acum în ce fel folosește Aristotel principiile odată descoperite? Dat fiind că scopul unei științe practice este îmbunătățirea modului în care trăim, nu îmbunătățirea cunoașterii, cred că e greșit să susținem, cum face R. Kraut, că scopul demersului dialectic “de la principii” este “dobândirea unei mai bune înțelegeri a asumțiilor inițiale de la care am plecat”¹⁸. Aristotel o spune foarte clar: oare descoperirea principiilor să însemne sfârșitul cercetării? Și răspunde: “*Dimpotrivă*, scopul cercetării despre acțiune nu e cunoașterea unui lucru (a principiului – V.M.), ci mai degrabă *acțiunea pe baza acestei cunoașteri*” (1179b). De pildă, cunoașterea a “ce e virtutea” (cunoașterea acestui principiu) nu e suficientă ci, pe această bază (plecând, adică, de la principiu) noi “trebuie să încercăm să devenim virtuoși și să ne comportăm ca atare” (1179b, 5).

În plus, majoritatea comentatorilor observă că presupusul demers silogistic – de construcție axiomatică a teoriei – e aproape inexistent în operele aristotelice. J. Hintikka face opinie separată și susține că structura lucrărilor de etică ale lui Aristotel, și nu numai a celor de etică, “se conformează modelului științei orientate silogistic”. Cu o nuanțare, totuși: nu vom găsi la Stagirit “un model *pur silogistic* al științei în sensul că singura activitate importantă a omului de știință ar consta în derivarea unor consecințe silogistice

¹⁸ R. Kraut, *How to Justify Ethical Propositions: Aristotle's Method*, în R. Kraut (ed.) *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Blackwell, 2006, p. 88.

din axiome”; în realitate, fragmente silogistice, deductive, sunt amestecate cu argumente dialectice, inductive sau diaporematic¹⁹.

Cred că Hintikka are mai degrabă dreptate, deși numai pe jumătate; și aceasta pentru că edificarea silogistică e scopul științei theoretice, nu al celei practice. Cum am văzut, scopul eticii nu e unul pur cognitiv, ci unul practic, anume să-i învețe pe cei ce o studiază cum să trăiască fericiți. Așadar, la întrebarea în ce constă demersul “de la principii” răspunsul se găsește în bună parte în *Politica*. A găsi principiul fericirii e o condiție necesară pentru a răspunde la întrebarea “care e cea mai bună constituție” (*Pol.* 1323a, 14). Acest demers de la principii vizează, într-adevăr, pe alocuri, un scop de articulare deductivă a expunerii combinat cu ample pasaje “regresive”, adică dialectice; dar el are pe ansamblu un scop metodologic: să ne ajute să aflăm, de pildă, cum să devenim virtuoși²⁰. Principiile stabilite prin metoda dialectică vor fi ghidul nostru practic: ele servesc de data aceasta nu ca premise universale din care se pot “deduce” univoc evaluările unor cazuri particulare, ci ca exemple paradigmatic de virtuți sau de viață fericită care sunt “punctele de plecare” (*arhai*) ale unor procese calitative de evaluare morală a cazurilor noi prin analogie cu aceste paradigme – ținând mereu cont de particularitățile variabile ale circumstanțelor în care are loc evaluarea. E vorba de un demers de decizie etică vizând instituirea unor legi și evaluarea unor acțiuni, persoane sau vieți particulare în funcție de exemplele paradigmatic de virtuți și de fericire descrise de teorie (acestea fiind “principiile” sau “punctele de plecare” ale procedurii de decizie), demers în care *phronesis* are un rol hotărâtor. Pe scurt, avem aici originile a ceea ce ulterior se va numi metoda cazuistică.

Într-o lume în care constituțiile politice ale cetățitor grecești, și nu numai, erau focalizate pe scopurile “cuceririi” și “îmbogățirii”, Stagiritul vine cu propunerea de a schimba acest reper cu acela al fericirii. El continuă aici tradiția plonică a reflecției despre cetatea ideală. Dar, observă elevul lui Platon, pentru a ne organiza viața și cetatea

¹⁹ J. Hintikka, *On the development of Aristotle's ideas of scientific method and the structure of science*, în *Selected Papers. Analysis of Aristotle*, vol 6, Springer Netherlands, 2004, p. 163. Și într-adevăr, dacă ne uităm doar la începutul EN vom observa că se începe cu o inducție pentru a obține concluzia că “orice lucru are un bine (caracteristic)”, apoi se face o clasificare a scopurilor (căci binele caracteristic se dovedește a fi un “scop caracteristic” (1097a,22). Apoi, în I, 7, el desfășoară un argument deductiv pentru a demonstra teza sa privitoare la binele omului; într-o formă simplificată, acest argument care străbate de fapt toată EN, arată astfel: orice lucru are un bine caracteristic; binele lucrului e o proprietate a funcției lui; binele este funcția optimizată de virtuțile lucrului; funcția omului e viața rațională; binele omului e viața rațională optimizată de virtuțile omului.

²⁰ “De virtute se pare că se preocupă în gradul cel mai înalt și adevăratul om politic, pentru că el urmărește să facă din cetățeni oameni capabili și respectuoși față de legi” (1102a, 10-25). Deci omul politic e interesat să știe ce sunt virtuțile și folosește aceste “principii” (sau arhetipurile virtuților) pentru a croi în cunoștință de cauză legile cetății și a educa moral cetățenii.

spre a trăi fericiți trebuie să știm mai întâi ce *este* fericirea.²¹ Nu doar fericirea oamenilor individuali, ci și fericirea cetății, adică cea mai bună constituție. Cea mai bună constituție e aceea care “permite oricui să fie în cea mai bună stare și fericit” (1324a, 30). O asemenea constituție prevede mijloacele necesare pentru a-i face pe oameni fericiți, de la concepția asupra dimensiunilor cetății și perioada optimă pentru căsătorie, la legile educației publice. “Cetatea bine orânduită e aceea care posedă posibilitățile cele mai mari de a realiza fericirea” (1331b, 24). O seamă de legi care converg în conceptul de fericire elaborat în EN sunt obiectul de studiu al *Politicii*. Și, în plus, pentru că fericirea e înainte de orice viața care exprimă virtuțile etice (și intelectuale), modelele de virtuți etice descrise în EN sunt apte să formeze reperul judecării morale a unor cazuri noi de acțiuni, cetății și vieți.

²¹ “Oricine se întreabă cu seriozitate care este forma cea mai bună de constituție, trebuie să determine mai întâi ce mod de viață este cel mai dezirabil” (*Pol.*, 1323a, 14).