

5 Aristotel

Tony Burns

Cuprins

Conceptia lui Aristotel despre natura umana	71
<i>Etica nicomahică</i>	72
Etica virtuții	72
Teoria dreptății	73
<i>Politica</i>	75
Legea naturală și clasificarea constituțiilor	75
Relativismul etic și clasificarea constituțiilor	77
Sinteza legii naturale și a relativismului etic	80
Aristotel și teoriile politice contemporane	82

■ Ghidul capitolului

Acest capitol pleacă de la presupozitia că, pentru a înțelege gândirea politică a lui Aristotel și, în special, ideile sale din *Politica*, trebuie să fim familiarizați cu teoria dreptății dezvoltată de el în *Etica nicomahică* și cu viziunea metafizică expusă în *Metafizica*. Capitolul este împărțit în patru mari secțiuni. Prima dintre ele analizează concepția lui Aristotel asupra naturii umane, care este punctul de plecare pentru înțelegerea concepțiilor sale din etică și politică. Capitolul își propune să explice ce vrea Aristotel să spună atunci când descrie omul ca fiind un „animal social și politic“ (*zoon politikon*). A doua secțiune discută teoria despre dreptate dezvoltată de Aristotel în *Etica nicomahică*, concentrându-se asupra clarificării conceptului de dreptate, prin referire la noțiunile de egalitate proporțională și aritmetică. Tot aici sunt discutate și cele două mari zone din viața socială în care conceptul de dreptate are o aplicare practică, adică sfera dreptății corective și cea a dreptății distributive. A treia secțiune tratează despre felul în care Aristotel aplică teoria dreptății în *Politica*, în special în chestiunea dreptei distribuirii a puterii politice. Tot aici vom discuta și clasificarea diferitelor tipuri de constituții politice. Secțiunea finală vorbește despre relevanța lui Aristotel pentru filosofia politică de astăzi, în special pentru disputa dintre John Rawls și criticii săi comunitarieni.

La fel ca în cazul oricărui alt mare gânditor, interpretările asupra gândirii lui Aristotel variază. Cu toate acestea, există în literatura actuală patru interpretări care au o importanță specială. Prima dintre ele îi aparține lui Fred D. Miller Jr., care susține că Aristotel este un teoretician al legii naturale, sau un deontolog etic, care crede în existența unui standard al dreptății general valid, ce poate fi folosit pentru a evalua critic drepturile pozitive.¹ Cea de-a doua interpretare este avansată de Hans Kelsen, un filosof neo-kantian al dreptului. Conform ei, Aristotel este un relativist constituțional și etic, ale cărui concepții se aseamănă foarte mult cu tezele pozitivismului legal.² Cea de-a treia interpretare, cea a lui John Rawls, afirmă că gândirea etică a lui Aristotel este o formă de consecinționism legal. Cea de-a patra interpre-

tare ni-l înfățișează pe Aristotel ca exponent al „eticii virtuții“ și este asociată în special cu gândirea politică comunitariană a lui Alasdair MacIntyre.³ Eu susțin că, deși interpretările lui Miller și Kelsen sunt deschise criticilor, fiind numai parțial corecte, ele ar putea, totuși, să fie integrate într-o a treia doctrină, care surprinde foarte bine felul în care abordează Aristotel etica și politica ca un întreg. Voi susține că și interpretările oferite de Rawls și MacIntyre au dificultăți, pentru că ambele selectează din gândirea politică a lui Aristotel numai acele fragmente care vin în sprijinul pozițiilor lor teoretice. De aceea, nici Miller și Kelsen, și nici Rawls și MacIntyre, nu au dreptate, în ultimă instanță, în privința interpretării corecte a gândirii lui Aristotel.

■ Biografie

Aristotel (384-322 î.Hr.) s-a născut în Stagira, Macedonia (acum în nordul Greciei). Era fiul medicului personal al regelui Macedoniei. La vârsta de 17 ani, a plecat la Atena pentru a studia la Academia lui Platon. Când a murit Platon, în 347 î.Hr., Aristotel a părăsit Atena. Între 342 și 336 î.Hr, a fost profesorul fiului regelui Macedoniei, viitorul Alexandru cel Mare, care era pe atunci la vârsta adolescenței. S-a reîntors la Atena în 335 î.Hr. pentru a înființa propria sa școală, Lyceum, care rivaliza cu Academia. Aristotel a petrecut o mare parte a vieții încercând să stabilească o distanță clară între filosofia sa și cea a lui Platon. Modul în care este văzută, în general, relația dintre Platon și Aristotel este cel mai bine simbolizată de tabloul lui Rafael, *Școala din Atena*, în care un Platon „ca din altă lume“ este reprezentat gesticulând spre ceruri, în timp ce elevul său rebel, Aristotel arată cu insistență înspre pământ. În plan metafizic, sugestia din tabloul lui Rafael se traduce prin faptul că Platon este un raționalist și un idealist, preocupat numai de universalile, ideile și conceptele care constituie lumea Ideilor, în timp ce Aristotel este un empirist și un materialist care este interesat numai de lucrurile particulare sau individuale care sunt observabile în lumea înconjurătoare. Pe planul eticii și al politicii, Platon este văzut înedobște ca un visător utopic, care conturează în *Republica* un model al unei societăți organizate rațional și recunoaște existența unui ideal etic transcendent, valid în mod obiectiv și universal aplicabil, ce poate fi folosit pentru a critica toate societățile existente. Aristotel, pe de altă parte, este reprezentat ca un relativist sau un convenționalist etic care neagă existența unui asemenea ideal etic transcendent și care, în *Politica*, ne sfătuiește să ne concentrăm asupra realizării unui studiu „științific“ al lucrurilor particulare, locale și specifice istoric, cu alte cuvinte al unei multitudini de idealuri și valori politice, care sunt observabile empiric într-o varietate de societăți. Este evident, pentru oricine a studiat cu atenție scrierile lui Aristotel, în special *Metafizica* și *Etica nicomahică*, că această părere comună despre relația dintre Platon și Aristotel pornește de la interpretarea greșită a ideilor lui Aristotel, care are ca rezultat exagerarea diferențelor dintre filosofia sa și cea a lui Platon. Totuși, ea surprinde foarte bine scopul fundamental al filosofiei lui Aristotel, care este acela de a înțelege lumea înconjurătoare, și nu de a o schimba. După moartea lui Alexandru cel Mare în 343 î.Hr., Aristotel a fugit din Atena pentru a evita revoltele antimacedonene. A murit în 322, la vârsta de 62 de ani.

Am avea multe motive să-l considerăm pe Aristotel cel mai mare – în orice caz, cel mai influent - filosof care a trăit vreodată. El a avut o influență inestimabilă asupra istoriei gândirii politice. Ideile sale au dominat gândirea politică europeană în perioada târzie a Evului Mediu, în mare parte datorită influenței pe care a avut-o asupra lucrării *Summa theologiae* a lui Toma din Aquino, scrisă în secolul al XIII-lea. Clasificarea constituțiilor, pe care o face în *Politica*, era încă discutată, la 2000 de ani după scrierea acelei lucrări, de către Hobbes în *Leviathan* (1651) și de Montesquieu în *Spiritul legilor* (1748). Influența lui Aristotel asupra celor mai importante texte din istoria conservatorismului, precum *Reflecții asupra revoluției din Franța* (1790) a lui Burke sau *Filosofia dreptului* (1821) a lui Hegel, este incontestabilă. Contribuția

adusă de el prin *Etica nicomahică* la înțelegerea conceptului de dreptate este cea mai importantă din istoria filosofiei vestice și nu a fost încă egalată. Aproape toți cei care au dezbătut acest subiect sunt datori, în mod conștient sau inconștient, lui Aristotel, și adesea nu fac decât să repete, în mod direct sau indirect, ceea ce Aristotel a spus deja cu mult timp în urmă. Chiar și astăzi există critici comunitarieni ai liberalismului, ca Alasdair MacIntyre, Michael Sandel și Hans Georg Gadamer, care cred că avem încă multe de învățat de la Aristotel despre politică. Fiind împotriva alienării și a individualismului atomist al societății contemporane, și criticându-i pe filosofi politici liberali precum John Rawls, care oferă o justificare teoretică a principiilor pe care se bazează acest tip de societate, gânditorii comunitarieni au încercat în ultima vreme să dezvolte o abordare alternativă a politicii, bazată pe o reîntoarcere la scrierile lui Aristotel și concentrându-se în special pe idealul antic de virtute civică, care este central în sistemul etic și politic al lui Aristotel. Această încercare de a adapta, pe cât posibil, idealurile republicane ale Greciei clasice la condițiile politice actuale este cel mai bun exemplu că gândirea politică a lui Aristotel este relevantă și pentru lumea de azi.

■ Texte esențiale

Etica eudemică

Etica nicomahică

Metafizica

Politica

■ Principalele texte folosite

Eudemian Ethics, tr. J. Solomon, în Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle*, 2 vol. (Princeton: Princeton University Press, 1991).

Metaphysics, tr. Hugh Lawson-Tancred (Harmondsworth: Penguin, 1998). [*Metafizica*, tr. Andrei Cornea, ediția a II-a, București: Humanitas, 2007.]

Nicomachean Ethics, tr. Roger Crisp, în seria *Cambridge Texts in the History of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000). [*Etica nicomahică*, tr. Stella Petecel, ediția a II-a, București: Iri, 1998.]

The Politics and the Constitution of Athens, ed. Stephen Everson, tr. Benjamin Lowett și Jonathan Barnes, *Cambridge Texts in the History of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). [*Politica*, tr. Alexander Baumgarten, București: Iri, 2001.]*

■ Idei esențiale

Natura umană: pentru Aristotel, omul este prin natură un animal social și politic (*zoon politikon*). Viața omenească împlinită nu este posibilă în lipsa asocierii armonioase dintre oameni, trăind împreună în cadrul unei anumite societăți sau al unui *polis*. *Polis*-ul nu este doar o comunitate politică, ci și o comunitate etică, care se bazează pe acceptarea unor valori comune. Pentru că oamenii nu sunt egali din natură, **slavia** este justificată într-o astfel de comunitate. **Etica:** scopul suprem și viața cea bună pentru ființele umane, *eudaimonia*, este viața virtuoaasă. Există mai multe virtuți, dar cea mai importantă dintre ele este **dreptatea**. O persoană dreaptă este o persoană care face întotdeauna lucrul potrivit din motivul potrivit. Lăsând la o parte problemele legate de motivații, acțiunile drepte sunt acțiunile conforme cu principiul **echității** sau al **egalității proporționale**, care este principiul fundamental al **dreptății naturale**. Acest principiu are două mari zone de aplicabilitate, cea a **dreptății distributive** și cea **dreptății corective**. În sfera dreptății corective, deoarece toți cei implicați sunt

* Citatele din operele lui Aristotel au fost preluate, acolo unde a fost cazul, din traduceri românești menționate aici (n.tr.).

considerați perfect egali, principiul echității se reduce la **egalitatea aritmetică**. Principiile dreptății naturale sunt instanțiate de principiile dreptății politice, adică de legile sau constituția unui anumit *polis*, care reprezintă standardul binelui și răului pentru toți locuitorii săi, și mai cu seamă pentru cetățenii săi. **Politica**: este cunoscut angajamentul lui Aristotel față de **constituționalism** și ideea de domnie a legii, cât și față de pentru clasificarea diferitelor tipuri de constituții politice. Pentru el, constituția este cadrul legilor generale specifice unui *polis*, stilul de viață al acestuia. **Valori**: valorile etice și politice ale lui Aristotel sunt, în general, considerate ca fiind tipic pre-moderne. Cea mai importantă valoare, pentru Aristotel, este dreptatea, dar și aceasta este asociată la rândul ei cu valorile de comunitate, ierarhie, ordine, inegalitate și datorie. Aceste valori sunt adesea puse în opoziție cu principii considerate a fi tipic moderne precum individualismul, egalitatea, libertatea și drepturile, inclusiv drepturile naturale.

Concepția lui Aristotel despre natura umană

Punctul de plecare pentru înțelegerea concepțiilor lui Aristotel despre etică și politică este teoria sa despre natura umană, concentrată în binecunoscuta lui afirmație că omul este „în mod natural“ un animal social sau „politic“. (*Politica* 1253a13). În primă instanță, aceasta nu sugerează nimic mai mult decât că ființele umane sunt sociabile sau gregare, pentru că trăiesc întotdeauna împreună într-o societate sau un *polis*. Totuși, în plus față de asta, Aristotel consideră definitoriu pentru om faptul că numai el poate sesiza „utilul și dăunătorul, precum și dreptatea și nedreptatea“ (*Politica*, 1253a). Prin urmare, conform lui Aristotel, omul este în mod natural o ființă etică sau morală. De aceea, viața naturală pentru orice om este o viață trăită după principiile dreptății. Această caracteristică este cea care, mai presus de toate celelalte, deosebește specia umană de alte specii animale (*Politica* 1332b). Dacă este adevărat, așa cum spune Aristotel chiar la începutul *Eticii Nicomahice*, că „pe bună dreptate s-a afirmat că binele este cel spre care aspiră toate“ (*Etica Nicomahică* 1094a), atunci o viață dreaptă este „binele“ pentru om. Acesta este scopul suprem către care tind toate ființele umane (*Politica* 1334a; de asemenea, 1333a). Aceasta este esența existenței umane. Oamenii nu vor satisface cerințele propriilor lor naturi și nu vor deveni ființe umane în adevăratul sens al cuvântului decât dacă duc o viață dreaptă. Pentru Aristotel, scopul ultim al politicii este cel de a înlesni un astfel de proces de dezvoltare personală. Societatea politică este cea care face posibil ca ființele umane să ducă o „viață bună“, în acest sens al termenilor (*Politica* 1278b, 1280a, 1281a, 1282b, 1325a). A-ți atinge potențialul de ființă umană în acest fel înseamnă a dobândi o stare pe care Aristotel o numește, în *Etica Nicomahică*, „eudaimonia“ (*Etica Nicomahică*, 1095a). Acest cuvânt este adesea tradus greșit prin „fericire“, și uneori prin „înflorire“, „împlinire“ sau „excelență“, dar el este probabil cel mai bine redat prin noțiunea de „auto-perfecționare morală“. Conform lui Aristotel, dobândirea *eudaimoniei* necesită, în mod obligatoriu, existența unor reguli morale sau a unor legi care să servească drept standarde pentru ce e bine și ce e rău pentru agenții morali, în situații concrete. În analiza finală a conceptului de *eudaimonie* (dar numai atunci, trebuie spus), Aristotel afirmă că aceste reguli morale sunt principiile „dreptății politice“ din *polis*-ul în care trăiesc acești agenți morali.

Tocmai pentru că viața morală nu este posibilă decât în cadrul unei societăți politice, concepțiile lui Aristotel despre etică și politică sunt, în mod inevitabil, strâns legate. Astfel, în *Etică*, Aristotel susține că, pentru oameni, politica (în cel mai larg sens posibil al termenului) este „știința cu cea mai mare autoritate“, pentru că ea include și etica. Ea se ocupă în mod necesar de „ceea ce este nobil și ceea ce este drept“ și „stabilește prin legi ce trebuie făcut și ce trebuie interzis“ (*Etica*, 1094b,

1102a, 1180b). Fred D. Miller Jr. a argumentat convingător în favoarea ideii că acele concepții expuse în *Etica* lui Aristotel, în special în „tratatul despre dreptate” din cartea a V-a stau ca presupuziții pentru toată argumentația din *Politica* (1261a, 1280a, 1282b, 1295a, 1332a)⁴. Așadar, în cele ce urmează, mă voi concentra în principal asupra teoriei lui Aristotel despre dreptate, mai întâi așa cum este ea schițată în cartea a V-a a *Eticii* și apoi așa cum este ea aplicată în *Politica*.

Etica nicomahică

Etica virtuții

Concentrându-mă asupra teoriei lui Aristotel despre dreptate, voi ignora o mare parte din ceea ce spune Aristotel despre alte lucruri în *Etică*. De pildă, nu voi vorbi despre ce are Aristotel de spus despre virtutea morală în general, sau despre virtuți morale precum sinceritatea și curajul, în particular. Nu voi discuta nici celebra lui teorie despre „medie” (*Etica* 1106a-1107a). Voi trata virtutea nu ca pe o virtute morală, ci numai ca acel lucru pe care Aristotel îl asociază cu un cadru stabil de reguli morale sau de legi. Spunând asta, intru în conflict cu unii comentatori recentți, care consideră că Aristotel este un exponent al „eticii virtuții”.⁵ Conform lui Alasdair MacIntyre, diferența dintre etica aristotelică a virtuții și doctrinele etice moderne este aceea că etica virtuții fie nu acordă, fie acordă prea puțină importanță regulilor morale, punând în schimb accent pe motivația psihologică sau pe caracterul moral, considerați a fi factori decisivi în judecarea a ceea ce este și, respectiv, nedrept. MacIntyre susține că (presupusa) „atenție acordată regulilor” a modernilor este un indicator al faptului că filosofii de astăzi tind către o abordare evident „ne-aristotelică” a eticii.⁶ MacIntyre pretinde că, pentru Aristotel, nu regulile morale, ci virtuțile morale „joacă rolul principal”.⁷ Prin urmare, pentru un susținător al eticii virtuții, o acțiune este dreaptă sau nedreaptă în funcție de motivația care se afla la baza ei.⁸ În mare parte datorită influenței lui MacIntyre, interpretarea care susține că Aristotel nu pledează pentru o etică a regulilor sau a legilor morale, ci pentru o etică a virtuții, a devenit din ce în ce mai răspândită în ultima vreme, în ciuda faptului că a fost pe drept contestată cel puțin de către unii comentatori.⁹

Cu toate acestea, în opinia mea, Aristotel nu este un exponent al eticii virtuții în acest sens al termenului. În *Etica Nicomahică*, el insistă că „unii oameni care înfăptuiesc acte drepte” nu sunt „încă drepti” și, prin urmare, nu sunt încă nici virtuosi, dacă înfăptuiesc aceste acțiuni „fie fără să vrea, fie ignorându-le, fie din vreun alt motiv, în orice caz nu de dragul prescripțiilor înseși” (*Etica*, 1144a). Când face această remarcă, Aristotel folosește cuvântul „drept” cu două sensuri diferite, deși legate între ele. El presupune că poți să caracterizezi cu sens o acțiune ca fiind dreaptă doar în virtutea faptului că este o acțiune corectă, deși ai putea la fel de bine să spui că persoana care o înfăptuiește nu se comportă drept, dacă o face dintr-un motiv greșit. Așadar, conform lui Aristotel, putem separa logic problema dreptății sau nedreptății unei acțiuni de problema prezenței sau absenței virtuții morale la persoana care o înfăptuiește. Totuși, de aici decurge că, pentru Aristotel, faptul că o acțiune este într-adevăr dreaptă sau nedreaptă în cel puțin un sens al termenului, adică dacă este corectă sau greșită, nu depinde în niciun fel de motivul care se află în spatele ei. În această interpretare, Aristotel ar fi de părere că nici măcar un motiv virtuos nu ar putea transforma o acțiune care este intrinsec nedreaptă într-o acțiune dreaptă, acceptabilă din punct de vedere moral (*Etica* 1107a). Tot de aici decurge și că, potrivit lui Aristotel, pentru ca o acțiune să fie dreaptă sau nedreaptă în cel mai strict sens cu putință al termenilor, nu trebuie să fie doar corect motivată, ci și corectă în mod obiectiv. Ea trebuie să satisfacă cerințele unui standard independent al corectitudinii, exterior agentului moral individual. Pe scurt, trebuie să se conformeze unei reguli sau unei legi.

Cei care îl consideră pe Aristotel un susținător al eticii virtuții, în sensul extrem la care ne-am referit mai sus, oferă o descriere unilaterală a concepțiilor lui despre etică, în general, și despre drep-

tate, în particular. Ei se concentrează exclusiv pe ce spune Aristotel în *Etica Nicomahică* despre rolul motivației psihologice și al caracterului moral, ignorând complet tezele lui despre rolul regulilor sau legilor morale în stabilirea a ceea ce este drept, respectiv nedrept. Astfel, ei înțeleg greșit concepția lui Aristotel despre ce anume face ca o acțiune să fie corectă sau greșită și, în consecință, oferă o descriere parțială și incompletă a viziunii sale despre caracterul drept sau nedrept al acțiunilor. În opinia mea, Aristotel adoptă ceea ce se numește de obicei o abordare „deontologică” a problemei amintite. Cu alte cuvinte, el crede că anumite acțiuni, cum ar fi crima, minciuna, furtul și adulterul sunt greșite și, deci, nedrepte, nu datorită motivației lor, ci intrinsec, în și prin ele înseși (*Etica* 1107a). Faptul că Aristotel spune în *Etică* (cu excepția cărții a V-a) relativ puține lucruri despre regulile sau legile morale nu ar trebui interpretat ca sugerând că el nu le-ar considera importante pentru înțelegerea comportamentului etic, mai cu seamă în ceea ce privește dreptatea și nedreptatea.

Teoria dreptății

Aristotel schițează teoria sa despre dreptate în cartea a V-a a *Eticii Nicomahice*. Discuția începe prin sublinierea faptului că dreptatea nu este doar o stare mentală, sau o virtute morală în sensul în care folosește MacIntyre acest termen, ci este dată de corectitudinea sau incorectitudinea acțiunilor noastre (*Etica* 1129a). Dacă ne concentrăm asupra acestui aspect al dreptății, spune Aristotel, este clar că ne gândim în mod obișnuit la dreptate în două moduri diferite (*Etica* 1130 a-b). În general, asociem ideea de dreptate cu ideea de corectitudine, sau cu a face ceea ce trebuie, altfel spus, cu legalitatea și respectarea legii. Din acest punct de vedere, a te comporta nedrept nu înseamnă decât a face ceea ce „este contrar legii” (*Etica* 1130a, 1130b), sau ceea ce este contrar cerințelor pe care Aristotel le numește principiile „dreptății politice” (*Etica* 1134b) ale *polis*-ului. Prin lege, Aristotel are aici în vedere legea morală. Cu toate acestea, rămânând fidel ideii că sfera eticii și cea a politicii sunt identice, el nu distinge între această lege morală și ceea ce am numi noi astăzi legea pozitivă a *polis*-ului. Prin urmare, putem spune că, în opinia lui Aristotel, principiile dreptății politice dintr-un *polis* constituie standardul dreptății și al corectitudinii pentru cetățenii lui.¹⁰ Această concluzie decurge logic din modul în care Aristotel înțelege relația dintre etică și politică, deși acest lucru nu este întotdeauna recunoscut. Deoarece legile politice ale *polis*-ului sunt totodată și reguli morale, Aristotel nu poate (sau nu trebuie, dacă este coerent cu sine) să admită existența unui standard independent al dreptății, în raport cu care să poată fi evaluată critic legea pozitivă. După cum se exprimă Aristotel însuși, scopul unui politician veritabil este acela de a produce cetățeni buni care „ascultă de legi” (*Etica* 1102a20), indiferent de cum se întâmplă să fie formulate acestea. Căci „toate dispozițiile legale sunt într-un anume sens drepte” (*Etica* 1129b).

Aristotel continuă prin a sublinia faptul că noi asociem îndeobște conceptul de dreptate cu acela de „proporționalitate” (*Etica* 1129b) – un concept care, la rândul său, se leagă de conceptul de „egalitate” (*Etica* 1131a-b, 1131b-1132a, 1132b, 1133b; *Politica* 1282b, 1301a-b). Dreptatea, în acest sens „particular”, se referă la acele acțiuni care-i afectează pe ceilalți, dintre care multe sunt reglementate și prin lege. Acțiunile care sunt drepte sau nedrepte în acest al doilea sens constituie, așadar numai o „parte” din întreaga clasă a acțiunilor drepte și nedrepte (*Etica* 1130a). Ele reprezintă o subclasă a acelor acțiuni care sunt reglementate prin lege, fiind, prin urmare, drepte sau nedrepte și într-un sens mai larg. O mare parte a cărții a V-a a *Eticii* se concentrează asupra dezvoltării unei teorii a dreptății în această accepțiune și are în vedere aplicarea sa la diverse domenii ale vieții politice și sociale (*Etica* 1130b).

Ce anume înțelege Aristotel prin dreptate „particulară” reiese cel mai clar din *Politica*, deși el insistă asupra faptului că n-ar exista nicio diferență între felul în care este prezentată viziunea sa despre dreptate în *Politica* și, respectiv, în *Etica Nicomahică*. Aristotel subliniază faptul că, deși conceptul de dreptate este legat de cel de egalitate (*Politica* 1282b), însuși conceptul de egalitate nece-

sită clarificări suplimentare. Trebuie, spune el, să distingem între două tipuri de egalitate. El le va numi egalitate „proporțională” și egalitate „aritmetică” (*Politica* 1301b). Prima dintre ele este mai importantă decât cea de-a doua, pe care Aristotel o consideră o aplicație specială sau un caz limită al celei dintâi. Principiul egalității proporționale, sau al echității, cere ca cei care sunt egali să fie tratați în mod egal, dacă circumstanțele în care se află sunt asemănătoare în anumite aspecte relevante. O altă cerință a acestui principiu este ca cei ce nu sunt egali în anumite privințe importante să *nu* fie tratați în mod egal. Cei care nu sunt egali ar trebui să fie tratați diferit, cu condiția ca diferențele între felurile în care sunt tratați să fie proporționale cu gradul de inegalitate dintre ei. Dacă această condiție este îndeplinită, suntem îndreptățiți, conform lui Aristotel, să spunem că ei au fost tratați drept, deși diferit. Principiul egalității aritmetice se aplică în acele situații în care putem să presupunem că persoanele implicate sunt într-adevăr egale și că circumstanțele în care se află sunt într-adevăr asemănătoare în aspectele relevante. În astfel de situații, dreptatea cere ca tratamentul să fie nu doar proporțional, ci chiar egal. Aici, principiul echității se reduce la cel al simplei reciprocități. Aceasta este o altă formulare a „regulii de aur” conform căreia „ce ție nu-ți place, altuia nu-i face”.

Pentru Aristotel, principiul echității este principiul suprem al dreptății, în măsura în care dreptatea este cuprinsă în regulile morale și în legi. În *Etică*, el afirmă că există două zone ale activității umane în care acest principiu al dreptății are o aplicație practică specială. Acestea sunt sferile dreptății corective și dreptății distributive. Sfera dreptății corective (*diorthotikon dikaion*) (*Etica*, 1131b-1132b) se referă la reglementarea relațiilor sociale și etice dintre cetățenii unui anumit *polis*. În acest caz, susține Aristotel, putem presupune că persoanele implicate sunt într-adevăr egale, în toate aspectele relevante. Prin urmare, oamenii pot fi tratați conform principiului dreptății aritmetice stricte. Cetățenii ar trebui să-i trateze pe ceilalți ca egali și ar trebui să fie tratați, la rândul lor, ca fiind „egali” prin legile *polis*-ului (*Etica* 1132a). Când acest lucru nu se întâmplă, este de datoria legii să corecteze orice dezechilibru care ar putea să apară. În *Etică*, Aristotel susține că principiile dreptății care interzic acele acțiuni precum crima, furtul și adulterul, care sunt greșite în mod intrinsec, cad sub sfera dreptății corective (*Etica* 1107a, 1130b-1131a). În opinia mea, afirmația lui Peter Simpson conform căreia Aristotel „nu se sinchisește niciodată să ne ofere un motiv pentru care adulterul sau crima sunt greșite” este incorectă.¹¹ Din ce spune Aristotel în *Etica* despre dreptatea corectivă, este clar că motivul pentru care astfel de acțiuni sunt greșite sau nedrepte este acela că cei care le săvârșesc fac ceea ce nu le-ar fi plăcut nici lor să le fie făcut și, deci, nu îi tratează pe ceilalți cetățeni ca pe egali ai lor. Ei nu acționează în conformitate cu cerințele principiului echității, înțeles aici ca simplă reciprocitate. Aristotel pare să creadă că regulile morale care interzic astfel de acțiuni pot fi deduse logic din principiul mai general al echității sau reciprocității, combinat cu unele fapte evidente despre natura umană. Putem observa în treacăt că, în pofida acestui lucru, Aristotel *nu* extinde acest principiu al dreptății corective asupra tuturor oamenilor. Aristotel nu crede că toți oamenii sunt egali de la natură sau că ar avea dreptul natural de a fi tratați ca atare. După cum bine se știe, în *Politica* Aristotel apără instituția sclaviei. El critică concepția conform căreia sclavia este în mod necesar nedreaptă pentru că ar implica tratarea celor egali ca și cum nu ar fi egali, și refuză să accepte că sclavia este, din acest motiv, „contrară naturii” (*Politica* 1253b-1255b). Prin urmare, Aristotel nu este adeptul unei doctrine a legii naturale, așa cum a fost aceasta înțeleasă în filosofia stoică ulterioară. Deși, din ceea ce spune despre sclavie în *Politica* și în *Retorica*, reiese în mod clar că argumentele de acest tip din sfera dreptului natural nu îi erau străine, Aristotel le respinge totuși cu vehemență.

Conform lui Aristotel, problemele legate de dreptatea distributivă (*dianemetikon dikaion*) (*Etica* 1131a-b) au trei elemente. Avem un bine ce urmează să fie distribuit, un grup de persoane între care urmează să fie distribuit acest bine și un standard de distribuție, care indică gradul de posesie sau non-posesie care este considerat relevant pentru a stabili măsura în care anumite persoane sunt îndreptățite să primească mai mult, și altele mai puțin, din bunul respectiv (*Politica* 1282b). De asemenea, Aristotel presupune uneori, deși nu întotdeauna, că aceste persoane sunt cetățeni ai unui anumit *polis*. Totuși, uneori el discută ca și cum cetățenia însăși ar fi bunul care urmează să fie dis-

tribuit. În acest caz, populația relevantă o reprezintă locuitorii de sex masculin ai *polis*-ului, aflați la vârsta maturității. Pentru Aristotel, problemele de dreptate distributivă sunt legate de relația dintre cetățenii individuali și *polis*-ul ca întreg. Această teorie a dreptății distributive este fundamentală pentru argumentul lui Aristotel din *Politica*.

Pentru Aristotel, principiul echității este un principiu pur *formal*. El afirmă doar că atât dreptatea, cât și logica, cer ca persoanele egale să fie tratate în mod egal în circumstanțe relevante asemănătoare, cu alte cuvinte că trebuie să tratăm la fel cazurile care sunt la fel. Cu toate acestea, el nu specifică cine sunt cei care ar trebui considerați egali, cum trebuie să fie tratați aceștia, sau când anume ar trebui să considerăm că ei se află în circumstanțe asemănătoare în aspectele relevante. Prin urmare, acest principiu nu este nimic mai mult decât un simplu angajament față de principiul imparțialității sau al „domniei legii”, atât în etică, cât și în politică. Acest principiu formal urmează să primească o instanțiere corectă la nivelul principiilor dreptății politice dintr-un anumit *polis*. O chestiune importantă pentru Aristotel este cum anume trebuie derivat acest conținut esențial. După cum remarcă pe bună dreptate Kelsen, acest conținut va fi furnizat, cel puțin în cadrul analizei finale, de legi pozitive.¹² Prin urmare, dreptatea substanțială trebuie să fie întotdeauna mediată de obiceiurile, tradițiile sau convențiile etice ale unui anumit *polis*. De aceea, potrivit lui Aristotel, trebuie să facem trecerea de la studiul eticii, care se ocupă de principiile abstracte sau formale ale dreptății, la studiul politicii (în sensul restrâns al termenului), care se ocupă de instanțierea concretă a acestor principii în circumstanțele istorice concrete ale diferitelor *poleis*, precum și de deosebirile care există, din acest punct de vedere, între *poleis*.

Politica

Legea naturală și clasificarea constituțiilor

Clasificarea diferitelor tipuri de constituții, expusă în *Politica*, este esențială pentru viziunea politică a lui Aristotel. Aristotel aplică aici aceeași teorie a dreptății ca și în *Etică*. El pornește de la întrebarea lui Platon „Cine ar trebui să conducă?” sau „Cine ar conduce într-o societate ideală?”. În opinia sa, aceasta este o problemă care ține de dreptatea distributivă. Rezolvarea pe care o dă Aristotel la această problemă se bazează pe două argumente distincte. Primul se concentrează asupra celui care conduce și a întrebării privind ale cui interese sunt promovate de un anumit sistem de guvernare. În toate comunitățile, spune el, conducerea este realizată „fie de un singur individ, fie de către cei puțini, fie de către mai mulți” (*Politica* 1279a; de asemenea, 1278b). Iar guvernarea poate viza fie „interesul comun”, fie „interesul particular” al celor care conduc (*Politica* 1279a). Dacă am combina aceste două principii, spune Aristotel, este clar că vom avea numai șase tipuri *pure* de constituție – deși, în practică, acestea pot fi combinate în diferite feluri, producând astfel diverse tipuri de „constituții mixte”. Primele trei tipuri pure sunt constituțiile în care un singur individ, cei puțini sau cei mulți guvernează în vederea interesului tuturor (sau a interesului comun), guvernarea fiind, prin urmare, dreaptă. Aristotel denumesc aceste tipuri „regalitatea”, „aristocrația” și, respectiv, „regimul constituțional”. Celelalte trei tipuri pure, pe care Aristotel le numește „tiranie”, „oligarhie” și „democrație” sunt constituții în care conducătorul unic, cei puțini sau cei mulți conduc în virtutea interesului particular, guvernarea fiind, prin urmare, nedreaptă (*Politica* 1279a-b). Aristotel le numește pe acestea din urmă constituții corupte sau deviate (*Etica* 1160a-b; *Politica* 1275b, 1279a, 1282b, 1283a). Această clasificare a Constituțiilor poate fi expusă sub forma unui tabel. Vezi figura 5.1.

Cel de-al doilea argument al lui Aristotel este puțin diferit. El se concentrează asupra problemei standardului care ar trebui folosit pentru distribuirea puterii politice, atât în rândul cetățenilor, cât și în rândul locuitorilor unui *polis*. Există, spune Aristotel, trei standarde ce ar putea fi folosite în

		Cine conduce		
		un singur individ	cei puțini	cei mulți
Guvernare în interesul	întregii comunități (constituții drepte)	regalitate	aristocrație	regim constituțional
	conducătorului/ conducătorilor (constituții nedrepte)	tiranie	oligarhie	democrație

Figura 5.1.

distribuirea puterii, și anume averea, cetățenia, și virtutea morală sau bunătatea (*Politica* 1282b-1283a, 1294a). În toate cele șase tipuri de constituții, unii oameni dețin mai multă putere politică decât alții, dar justificarea pentru acest fapt diferă de la un caz la altul. De exemplu, într-o oligarhie, standardul de distribuție este averea. Cei bogați au mai multă putere decât cei mai puțin bogați. În plus, acest lucru este considerat drept, deoarece distribuția inegală a puterii este direct proporțională cu distribuția inegală a averii. Într-o democrație, standardul după care se face distribuția este cetățenia. Aici, Aristotel presupune că puterea nu este împărțită doar între cetățenii unui *polis*, ci între adulții de sex masculin care sunt locuitori ai *polis*-ului, și că locuitorii care au statutul de cetățeni vor primi o parte mai mare din acest bun decât cei care nu îl au. Totuși, în acest caz, deoarece toți cetățenii dețin în egală măsură statutul de cetățean, ar fi drept ca puterea politică să fie distribuită între ei conform principiului egalității numerice stricte (*Politica* 1317b, 1318a). Aristotel notează din nou că, într-o democrație, acest model de distribuție este considerat a fi drept pentru că se conformează cerințelor principiului echității (*Politica* 1280a, 1301a).

Având în vedere faptul că Aristotel recunoaște că principiul echității este respectat atât într-o oligarhie, cât și într-o democrație, ne-am putea întreba de ce, totuși, afirmă el uneori că aceste două tipuri de guvernământ sunt, de fapt, nedrepte? De ce crede Aristotel că oligarhia și democrația sunt constituții corupte sau deviate? Motivul este acela că Aristotel nu crede că criteriul averii sau al cetățeniei sunt standarde relevante pentru problema dreptății distributive. Prin urmare, spune el, deși se poate spune că aceste constituții au „o anumită dreptate“, atunci când sunt evaluate după un standard absolut al dreptății, ele sunt defectuoase (*Politica* 1301a). Susținătorii oligarhiei și ai democrației vorbesc numai despre „o parte a dreptății“ (*Politica* 1281a). Conform lui Aristotel, a distribui puterea politică așa cum o fac ei este la fel de arbitrar ca și a da mai multă putere unor oameni pe motivul că sunt mai înalți decât alții (*Politica* 1282b). Aristotel este de acord cu Platon în privința ideii că guvernarea este o meserie ca oricare alta, și că aceia care sunt cei mai potriviți pentru această meserie ar trebui să fie chiar cei care conduc efectiv (*Politica* 1283a). Pentru Aristotel, criteriul potrivit ar fi noblețea, valoarea sau excelența, adică bunătatea morală sau virtutea, un atribut care este distribut în mod inegal și de care dispun în gradul necesar doar unii oameni, care sunt, prin urmare, „cei mai buni“ (*aristoi*) în arta conducerii (*Politica* 1279a, 1280b-1281a, 1286b, 1293b, 1294a). În opinia lui Aristotel, viața bună nu

este posibilă pentru niciun om decât dacă acesta este crescut într-un *polis* care este condus de astfel de oameni. În această interpretare, motivul pentru care există o gamă foarte variată de constituții este acela că, deși în *orice* societate „toți au căzut de acord asupra dreptății și a egalității proporționale“, omeniirea a „eșuat“ totuși să construiască în practică un *polis* cu adevărat drept, pentru că s-a folosit în mod constant de criterii greșite pentru distribuirea puterii politice (*Politica* 1301a).

Pentru Aristotel, ca și pentru Platon, oamenii care ar trebui să conducă (și care, într-o societate ideală, chiar ar conduce efectiv) sunt cei care au cunoștințe de politică. Aceștia reprezintă minoritatea educată, virtuoasă și înțeleaptă. Aristotel recunoaște că, de fapt, astfel de oameni vor proveni din rândul membrilor înstăriți ai *polis*-ului. Ei ar trebui să posede ceea ce Aristotel consideră a fi o avere moderată. Aici, el îi are în vedere pe cei care au suficiente bunuri încât să nu trebuiască să muncească zilnic ca să-și câștige existența (probabil pentru că sunt proprietari de sclavi) și care au, prin urmare, suficient timp liber pentru a-și urmări preocupările intelectuale și a-și cultiva facultățile superioare (*Politica* 1323b, 1328b-1329a). Aristotel îi numește „clasa de mijloc“ a *polis*-ului (*Politica* 1295b-1296a). Din acest punct de vedere, constituția ideală a lui Aristotel este de fapt o formă de aristocrație. Totuși, dacă acest model s-ar dovedi imposibil de pus în practică, Aristotel ar considera regimul constituțional o alternativă potrivită. În forma lui pură, regimul constituțional este un tip ideal de democrație, în care se presupune că toți cetățenii sunt virtuoși și buni. El este, așadar, un ideal în exact aceeași măsură în care și aristocrația pură este un ideal. Cu toate acestea, Aristotel susține că regimul constituțional poate fi văzut și ca o formă de constituție „mixtă“ (*Politica* 1265b, 1293b, 1294b). În opinia sa, regimul constituțional este, în acest al doilea sens, o formă realistă și, prin urmare, practicabilă de democrație, în care guvernarea de către „popor“ (*demos*), presupus de Aristotel a fi virtuos și bun, este într-un fel echilibrată de influența minorității bogate și educate.

Prin urmare, atunci când argumentează în această manieră, Aristotel afirmă că cea mai bună constituție, sau constituția ideală, este cea în care puterea politică este distribuită nu doar conform principiului echității sau al egalității proporționale, ci și conform standardului corect de stabilire a virtuții sau a bunătății. Doar atunci se poate spune că distribuția puterii politice este absolut dreaptă. Este clar că această idee a unei constituții drepte ideale ar putea fi folosită drept criteriu de evaluare a dreptății sau nedreptății constituțiilor existente. Se spune că asta este ceea ce are în vedere Aristotel în *Etică*, atunci când afirmă că există o singură constituție care este „în mod natural cea mai bună pretutindeni“ (*Etica* 1135a), și în *Politica* – „inegalitatea celor egali și neasemănarea celor asemănători este contra naturii“ (*Politica* 1325b). Într-o importantă lucrare recentă, Fred D. Miller Jr. s-a folosit de afirmații precum cea de mai sus din *Politica* pentru a-și susține teoria că Aristotel trebuie interpretat ca un teoretician al dreptului natural.¹³ Miller susține că Aristotel se angajează în aceste pagini față de ideea că există un criteriu universal-valabil „de dreptate, după care pot fi judecate constituțiile inferioare“.¹⁴ Bazându-se pe aceste observații, Miller afirmă că argumentul lui Aristotel „este compatibil cu o teorie a dreptății naturale“.¹⁵ În cadrul dezbaterii dintre sofști și criticii lor, dezbateri care a dominat politica ateniană în secolele V și IV î.Hr., taberele se împărțeau între cei care susțineau că dreptatea există numai prin convenție și cei care credeau că ea există de la natură. Miller pretinde că Aristotel ar fi susținătorul celei de-a doua poziții, și nu a celei dintâi. El „invocă un principiu obiectiv și normativ“ al dreptății naturale, și „nu doar o convenție sau o opinie“.¹⁶

Relativismul etic și clasificarea constituțiilor

Nu putem să negăm că există multe dovezi care sprijină interpretarea lui Miller. Dar, pe de altă parte, există unele dovezi împotriva ei, care sprijină interpretarea contrară, conform căreia Aristotel ar fi un relativist etic sau constituțional. Această interpretare a viziunii lui Aristotel este cel mai bine ilustrată în lucrarea lui Hans Kelsen.¹⁷ Deși Kelsen nu le amintește explicit pe toate, există patru motive care susțin această interpretare. Primul dintre ele este acela că unele afirmații pe care le face

Aristotel în *Politica* contrazică interpretarea filosofiei sale din perspectiva legii naturale. De exemplu, el spune că în orice *polis* „cetățeanul trebuie să fie modelat, pentru a se potrivi formei de guvernământ în care trăiește“ (*Politica* 1337a). În altă parte, el spune că în oricare *polis* tinerii trebuie să dețină „deprinderile și educația din cetate, anume una democratică dacă legile sunt democratice, și una oligarhică, dacă ele sunt oligarhice“ (*Politica* 1310a; vezi și 1276b, 1308b, 1309b). Aici, Aristotel nu judecă meritele sau neajunsurile etice ale diverselor tipuri de constituții discutate mai sus. Având în vedere aceste considerații, nu trebuie să ne mire faptul că, potrivit lui Kelsen, Aristotel ar fi un relativist constituțional sau etic, care este de acord cu sofistii care spuneau că dreptatea nu este decât o convenție. În opinia lui Kelsen, Aristotel crede că „orice lege pozitivă trebuie să fie dreaptă“, deoarece „legea pozitivă și dreptatea coincid“¹⁸. În *Politica*, Aristotel ar exclude „de la bun început orice dreptate diferită de legea pozitivă, care ar putea să intre în conflict cu aceasta“.¹⁹

Atunci când argumentează în această manieră, Aristotel dă dovadă de un mare respect pentru idealul guvernării constituționale (*Politica* 1289a). Marca guvernării constituționale este, pur și simplu, faptul că domnia legii este respectată, iar cazurile asemănătoare (așa cum sunt ele definite de valorile etice ale constituției în cauză) chiar sunt tratate în mod asemănător. Expresia „domnia legii“ se referă, în acest context, la legea existentă sau la principiile dreptății politice asociate cu obiceiurile și tradițiile unei anumite constituții, așa cum se prezintă ea într-un anumit moment. O constituție nu este decât un cadru coerent de legi sau principii ale dreptății politice, aplicat în mod imparțial. După cum se exprimă Aristotel însuși, „acolo unde nu domnesc legile nu există constituție“ (*Politica* 1292a; de asemenea, 1282b). Este mult adevăr în afirmația conform căreia „constituționalismul“, înțeles în acest sens, reprezintă moștenirea lui Aristotel la istoria ulterioară a gândirii politice. Din acest punct de vedere, așa cum arată Aristotel în *Etica Eudemică*, constituțiile „nu sunt decât forme particulare de dreptate“ (*Etica Eudemică*, 1241b). Decurge de aici că, pentru Aristotel, o constituție este prin definiție un sistem al dreptății și că, în sens restrâns, nicio constituție nu ar putea fi nedreaptă. Altfel spus, în această interpretare a ideilor lui Aristotel, ideea de constituție nedreaptă ar fi o contradicție în termeni.

Cel de-al doilea motiv pentru a crede că Aristotel este sau ar trebui să fie un relativist etic și constituțional este acela că o astfel de interpretare a politicii lui Aristotel este consistentă cu principiile fundamentale ale metafizicii aristotelice, ba chiar poate fi inferată din acestea. Conform lui Aristotel, lumea în genere este compusă dintr-o multitudine de obiecte individuale sau substanțe. Fiecare dintre acestea este o entitate compusă, asociată, pe de o parte, cu o anumită materie și, pe de altă parte, cu o anumită formă (*Metafizica* 1029a, 1033a, 1033b, 1034b, 1035a, 1038b). Forma unei substanțe este cuprinsă în definiția conceptului său (*Metafizica* 1026b, 1028a, 1032b, 1042a, 1043a). Această definiție enumeră trăsăturile caracteristice care sunt în mod necesar asociate conceptului în cauză – trăsături care se regăsesc în mod universal în toate ocurențele, de oriunde și oricând, ale respectivului tip de substanță (*Metafizica* 1015a-b). Conform lui Aristotel, aceste caracteristici necesare constituie esența unei substanțe (*Metafizica*, 1030a, 1031a). Acestea pot fi oprite altor trăsături, pe care Aristotel le consideră accidentale, care nu există în toate instanțele tipului de substanță în discuție (*Metafizica* 1006b, 1017a, 1025a). Deci, gândită din perspectiva metafizicii aristotelice, o constituție este o substanță individuală în sensul discutat mai sus. Prin urmare, ea conține atât trăsături esențiale, cât și trăsături accidentale. Forma sau esența cu care este ea asociată este o idee sau un concept. Dat fiind că toate constituțiile sunt, prin definiție, sisteme ale dreptății, nu este de mirare că Aristotel susține că este vorba de conceptul de dreptate. Prin urmare, în opinia lui Aristotel, dreptatea este însăși esența oricărei constituții. Dreptatea este natura esențială a tuturor constituțiilor. Aristotel consideră toate constituțiile ca fiind instanțieri concrete ale esenței dreptății. Totuși, de aici decurge că, dacă gândirea etică și politică a lui Aristotel este coerentă cu credințele sale metafizice, el nu recunoaște, sau *nu ar trebui* să recunoască, existența unui standard independent de dreptate, după care să poată fi evaluată și eventual declarată a fi nedreaptă constituția unui anumit *polis*. Conform acestei interpretări a gândirii lui Aristotel, dacă se dorește ca opiniile despre dreptate exprimate în

Politica să fie consistente cu credințele sale metafizice, atunci, pentru a rămâne coerent cu sine, Aristotel ar trebui să adopte poziția relativistă pe care i-o atribuie Kelsen.

Privită din această perspectivă, singura manieră în care pot fi criticate democrația și oligarhia, de exemplu, pentru că sunt nedrepte, ar fi nu prin a spune că ele sunt forme deviate de constituție, ci mai curând prin a spune că ele nu sunt, propriu-zis, constituții, deoarece în cadrul lor nu este respectată domnia legii. Există situații în care Aristotel chiar sugerează acest lucru (*Politica* 1292a, 1293b, 1308b), în ciuda faptului că astfel de remarce compromit în mod evident clasificarea celor șase constituții pentru care este celebră *Politica*. Cu toate acestea, cel mai adesea Aristotel este dispus să admită că democrația și oligarhia sunt în realitate constituții în sensul restrâns al termenului (*Politica* 1279a, 1292b, 1301a). De exemplu, el spune la un moment dat că în orice constituție, fie ea o aristocrație, o democrație sau o oligarhie, întâlnim aceeași „noțiune de dreptate“. În aceste constituții, „toți se consideră demni potrivit unei anumite superiorități“, deși, desigur, „aceasta nu este întotdeauna aceeași“ (*Politica* 1288a). Iar în altă parte, el admite că noi trebuie să „luăm mai întâi drept punct de plecare faptul că multe constituții au luat naștere atunci când toți au căzut de acord asupra dreptății și a egalității proporționale“ (*Politica* 1301a). Prin astfel de enunțuri, Aristotel recunoaște că democrația și oligarhia sunt, într-adevăr, tipuri de constituții și că, prin urmare, echitatea și domnia legii sunt respectate în cadrul lor. Chiar și într-o democrație sau într-o oligarhie, cei care sunt considerați egali sunt tratați în mod egal și cazurile asemănătoare sunt tratate în mod asemănător. Așadar, astfel de constituții nu pot fi nedrepte, conform definiției pe care o dă Aristotel acestui termen în *Etica Nicomahică*.

Cel de-al treilea motiv pentru care am putea considera că Aristotel este un relativist constituțional este afirmația sa că omul este de la natură un animal social, afirmație care este incompatibilă, inclusiv din punct de vedere logic, cu ceea ce spune el despre constituțiile corupte și deviate. După cum iarăși observă Kelsen, această afirmație implică faptul că toate drepturile pozitive trebuie să fie „considerate drepturi naturale“ și, prin urmare, că „orice stat“ este un „produs al naturii“. ²⁰ Kelsen remarcă, pe bună dreptate, că dacă așa stau lucrurile, chiar și acele constituții pe care Aristotel le consideră a fi deviate sunt *tot* produse ale naturii, tocmai pentru că ele pot fi descrise în mod adecvat ca fiind constituții sau state în sensul strict al termenului. Prin urmare, pentru Aristotel, natura nu poate să ofere niciun criteriu pentru o evaluare negativă a acestor constituții. Nicio argumentație care ar critica aceste constituții nu s-ar putea baza pe afirmația că existența lor este contrară naturii. ²¹ Kelsen susține că, atunci când Aristotel face această afirmație, ceea ce spune el este „în contradicție flagrantă“ cu una dintre tezele centrale ale teoriei sale politice, și anume „caracterul de dat natural al tuturor statelor“. Kelsen spune că această afirmație este în mod evident „în dezacord cu schema intelectuală a întregii teorii aristotelice“ și că ea contrazice „toate celelalte lucruri pe care le spune Aristotel despre natura statului“. ²² Din aceleași motive, el afirmă, pe de o parte, că autenticitatea afirmațiilor atribuite lui Aristotel conform cărora constituțiile deviate ar fi contrare naturii „este mai mult decât îndoielnică“ și, pe de altă parte, că este dificil să nu presupui că textul *Politicii*, care „joacă un rol fundamental“ în „așa-numita teorie a legii naturale a lui Aristotel“, nu ar fi fost „alterat“. ²³ Această explicație a incoerenței logice a afirmațiilor lui Aristotel despre dreptatea sau nedreptatea democrației și oligarhiei îmi pare greu de susținut. Este în aceeași măsură posibilă și plauzibilă ipoteza că opiniile lui Aristotel despre acest subiect ar fi logic inconsistente, ca și aceea că ele s-au schimbat, pur și simplu, de-a lungul timpului. Cu toate acestea, adepții interpretării relativiste a lui Aristotel ar fi de acord cu ideea principală a argumentului lui Kelsen. Din punctul lor de vedere, Kelsen are dreptate atunci când sugerează că, în pasajele pe care își bazează Miller interpretarea, opiniile exprimate de Aristotel sunt inconsistente cu afirmația sa că omul este, de la natură, un animal social și politic. Prin urmare, conform interpretării relativiste a lui Aristotel, nu are sens să spui că un tip de constituție este mai bun decât un altul, sau că există o constituție care este cea mai bună, sau că anumite constituții sunt nedrepte întrucât sunt contrare naturii. Mai degrabă, constituțiile sunt pur și simplu diferite unele de altele, deși, desigur, numai în ceea ce privește trăsăturile lor accidentale, nu și cele

esențiale. Conform acestei interpretări, motivul pentru care există mai multe constituții diferite nu este acela că în anumite societăți este folosit un standard *greșit* de distribuție, ci, pur și simplu, că sunt folosite standarde *diferite* de distribuție.

Cel de-al patrulea motiv pentru a crede că Aristotel este un relativist constituțional este legat de o afirmație a lui dintr-un pasaj important din cartea a V-a a *Eticii nicomahice* (1134b-1135a), despre relația dintre dreptatea naturală (*phusikon dikaion*), dreptatea legală sau convențională (*nomikon dikaion*) și dreptatea politică (*politikon dikaion*). Prin „natural“, Aristotel numește ceea ce este necesar din punct de vedere etic și care se aplică în mod universal fiecărei situații. Prin „convențional“, Aristotel se referă la ceva neutru din punct de vedere moral, care este, prin urmare, pur accidental, un produs al obiceiurilor *polis*-ului, și care variază în mod legitim de la un *polis* la altul. Aristotel declară aici că atât dreptatea naturală, cât și dreptatea convențională sunt „părți“ ale dreptății politice. Prin aceasta, el vrea să spună că fiecare principiu al dreptății politice este format dintr-un principiu al dreptății naturale și un principiu al dreptății convenționale. Din acest punct de vedere, dreptatea naturală este imanentă principiilor dreptății politice ale *polis*-ului. Pentru a servi ca îndrumar al comportamentului, dreptatea naturală trebuie să fie aplicată în contextul specific al unui anumit *polis* și să i se dea o existență determinată în cadrul principiilor dreptății politice ale acestuia. Am văzut mai devreme că, potrivit lui Aristotel, esența dreptății este principiul echității, care prevede ca cei egali să fie tratați în mod egal în circumstanțe asemănătoare în aspectele relevante. Am văzut, de asemenea, că acesta este un principiu formal, care nu poate fi pus în practică decât dacă i se oferă un conținut care să determine care persoane sunt egale, cum ar trebui să fie ele tratate, și tot așa. Putem spune acum că, pentru Aristotel, principiul echității este principiul fundamental al dreptății *naturale* și că principiile care îi conferă un conținut substanțial specific sunt principiile dreptății legale sau convenționale ale *polis*-ului. Totuși, de aici decurge că, potrivit lui Aristotel, aceste principii trebuie să fie asociate cu probleme care sunt neutre din punct de vedere moral. Cu alte cuvinte, dacă acceptăm că tezele lui Aristotel sunt consistente logic, atunci pentru el nu ar trebui să conteze cum anume sunt stabilite aceste lucruri în cazul diverselor constituții. Așa cum subliniază Kelsen, pe Aristotel nu îl deranjează, în general, să lase aceste chestiuni în seama dreptului pozitiv și chiar recunoaște că constituțiile diferitelor *poleis* – de pildă, constituțiile oligarhice și cele democratice – vor diferi, în consecință, în mod inevitabil una de cealaltă în aceste aspecte irelevante din punct de vedere moral.²⁴ Dar acest lucru implică, în mod evident, că pentru Aristotel nu este important, din punct de vedere al dreptății sau nedreptății, dacă o constituție este o oligarhie sau o democrație. În măsura în care oligarhia și democrația sunt tipuri de guvernare constituțională care respectă domnia legii, teoria lui Aristotel despre dreptate cere ca ele să fie considerate atât naturale cât și drepte.

Prin urmare, conform interpretării relativiste, afirmația lui Aristotel din *Politica* cum că există constituții corupte sau deviante, care sunt nedrepte pentru că sunt contrare naturii, este contrazisă de ceea ce spune el în alte fragmente din același text. Ea este inconsistentă și cu credințele sale metafizice. Se opune doctrinei lui conform căreia omul este de la natură un animal social și politic și intră în contradicție cu ce spune el în *Etică* despre relația dintre dreptatea naturală, legală și politică. Din acest punct de vedere, deși pare implauzibil să negăm că Aristotel ar fi făcut această afirmație, ar fi totuși neînțelept să ne bazăm interpretarea gândirii politice aristotelice ca întreg doar pe ea. În concluzie, avem motive întemeiate să ne îndoim de validitatea interpretării lui Miller, conform căreia Aristotel ar fi un susținător al legii naturale, tocmai datorită faptului că interpretarea lui se bazează excesiv pe acest unic argument textual.

Sinteza legii naturale și a relativismului etic

S-ar putea argumenta că nici interpretarea făcută de Miller, care-l vede pe Aristotel ca pe un susținător al legii naturale, și nici interpretarea lui ca relativist etic și constituțional, susținută de

Kelsen și de alții, nu sunt pe deplin corecte, deși pot fi aduse argumente în favoarea fiecăreia dintre ele. De asemenea, se poate susține că există o a treia interpretare posibilă, care înlătură (cel puțin) unele din inconsistențele din gândirea lui Aristotel, deși nu pe toate. În ciuda criticii relativiste, interpretarea lui Miller conține, cu siguranță, un sâmbure de adevăr. Este cert că Aristotel dă importanță conceptului de dreptate naturală sau celui de lege naturală, și că nicio evaluare a gândirii sale etice și politice care nu ține seama de acest lucru nu este acceptabilă. Este totuși străină spiritului gândirii lui Aristotel ideea platoniciană că există un standard independent și transcendent al dreptății, de care indivizii s-ar putea folosi pentru a evalua critic drepturile pozitive sau constituția *polis*-ului în care trăiesc și a le declara nedrepte. În privința acestei chestiuni, sunt de acord cu interpretarea relativistă a lui Aristotel, din cele patru motive enumerate mai sus. În opinia mea, afirmațiile lui Aristotel conform cărora constituțiile drepte sau nedrepte ar fi contrare naturii sunt într-adevăr inconsistente cu ideea centrală a abordării sale generale a eticii și politicii. Kelsen a argumentat, pe baza acestor argumente, că ar trebui să lăsăm astfel de considerații deoparte și că, dacă am face-o, singura concluzie adecvată ar fi aceea că Aristotel nu este de fapt un teoretician al legii naturale, ci un relativist etic și constituțional, ale cărui concepții sunt foarte apropiate de ceea ce numim astăzi pozitivism legal.²⁵ Dar am merge mult prea departe dacă am proceda astfel. Kelsen are dreptate când spune că ar trebui să lăsăm la o parte astfel de considerații; totuși, dacă am face acest lucru, nu am fi constrânși să renunțăm la interpretarea lui Aristotel ca teoretician al legii naturale, deși într-un alt sens decât cel sugerat de Miller.

O idee utilă ar fi să plasăm gândirea lui Aristotel în contextul polemicii din Atena secolului V î.Hr. dintre unii sofști și oponenții lor. Așa cum am văzut, în interpretarea tradițională, sofștii susțin că orice formă de dreptate este convențională. De aceea, pentru ei, ordinea socială și politică din Atena, precum și domnia legii asociată cu ea, nu aveau temeiul divin sau religios pe care i-l atribuiau gânditorii ca Sofocle. Așadar, în contextul politicii ateniene din secolul V, opiniile acestor sofști erau văzute ca având implicații politice radicale. Erau considerate subversive la adresa ordinii sociale și politice existente. Îl putem vedea pe Aristotel ca pe un apărător al acestei doctrine. Prin urmare, el nu ar trebui interpretat ca un relativist etic. Dimpotrivă, unul dintre scopurile *Eticii* este acela de a respinge teza sofștilor, potrivit căreia nu există dreptate naturală, ci toată dreptatea este pur convențională. Totuși, pe de altă parte, Aristotel nu merge până la capăt și nu susține că dreptatea este în întregul ei ceva fie natural, fie rațional. El nu sugerează că principiile dreptății naturale ar putea oferi un standard rațional anistoric, după care să poată fi evaluată legea pozitivă sau constituția oricărei societăți. În contextul politicii ateniene, o astfel de doctrină ar fi fost la fel de radicală precum cea a adversarilor săi sofști. Ea ar fi putut, de pildă, să fie folosită (și se poate arăta că unii chiar au folosit-o) pentru a condamna instituția sclaviei. Mai degrabă, Aristotel încearcă să combine convenționalismul etic și legal al acestui grup de sofști cu ideea unei dreptăți sau legi naturale universal valide, pentru a obține o a treia doctrină, care să aibă avantajele fiecăreia și dezavantajele niciuneia dintre ele.

Teoria lui Aristotel despre dreptate ca întreg poate fi gândită în același fel în care Aristotel însuși concepe principiile dreptății politice și constituțiile politice asociate acestora, ca având două părți separate, dar legate. Ca și acestea, teoria lui Aristotel despre dreptate conține, ca să zicem așa, o parte naturală și o parte convențională. Prima dintre ele se găsește în cartea a V-a a *Eticii*. Aici sunt prezentate pe scurt acele principii ale dreptății pe care Aristotel le consideră naturale și, ca atare, universal valide. În *Politica*, el va discuta despre circumstanțele în care aceste principii sunt puse în practică, în constituțiile unor *poleis* din Grecia secolului al IV-lea. Prin urmare, această a doua parte a teoriei lui Aristotel nu se concentrează asupra asemănarilor dintre constituțiile acestor *poleis*, ci asupra diferențelor dintre istoria, obiceiurile, tradițiile și convențiile lor. Fiecare dintre aceste două elemente este vital pentru înțelegerea gândirii lui Aristotel și niciunul nu este în sine suficient. Dacă ne concentrăm exclusiv asupra primului, atunci (ca și Miller) îl vom prezenta pe Aristotel ca pe un teoretician al legii naturale, într-un sens excesiv de raționalist, pierzând din vedere dimensiunea istorică și relativistă a teoriilor sale despre etică și politică. Dacă ne concentrăm exclusiv asupra celui

de-al doilea, atunci (asemeni lui Kelsen) îl transformăm pe Aristotel într-un relativist etic și pierdem din vedere faptul că el dorește să apere ordinea socială existentă în societate (și, în special, ordinea socială din Atena), prin intermediul argumentării raționale și a filosofiei, și nu prin apelul la religie sau la simplele obiceiuri și tradiții. Prin urmare, această a treia doctrină se reduce, până la urmă, la o justificare filosofică sofisticată a obiceiurilor și tradițiilor asociate cu constituția fiecărui *polis*, oricare ar fi ele. Răspunsul pe care îl dă Aristotel sofisților este că, în spatele acestor obiceiuri și convenții diferite, se află un temei sau o dreptate care le susține și că, prin urmare, ordinea socială și politică existentă nu este niciodată atât de arbitrară pe cât cred sofisții. Se poate spune că, pentru Aristotel, ca și pentru Hegel, rațiunea este „roza din răscrucea prezentului“. În opinia mea, o astfel de doctrină poate fi cel mai bine descrisă ca o formă de conservatorism filosofic.

Aristotel și teoriile politice contemporane

Care este relevanța contemporană a gândirii etice și politice a lui Aristotel, și în special a concepției lui despre dreptate? Lucrarea *A Theory Of Justice*²⁶ a lui John Rawls este cea mai importantă și mai influentă contribuție la discuțiile recente pe tema dreptății, iar dezbateră dintre Rawls și criticii lui „comunitarieni“ a stabilit care sunt problemele relevante pentru mulți dintre cei care se ocupă astăzi cu studiul filosofiei politice.²⁷ Este deopotrivă interesant și edificator să vedem felul în care a fost preluat și interpretat Aristotel de protagoniștii acestei dezbateri. Rawls nu menționează explicit teoria lui Aristotel despre dreptate. Totuși, este evident că teoria lui Rawls se aseamănă cu cea a lui Aristotel în multe privințe importante. De exemplu, definiția lui Rawls a „dreptății ca echitate“, explicarea conceptului de dreptate și felul în care descrie el „dreptatea formală“ în secțiunile 1 și 10 din *A Theory of Justice*, împreună cu accentul pus pe importanța principiului reciprocității pentru orice teorie adecvată a dreptății, sunt toate de factură aristotelică.²⁸ Ca și Aristotel, Rawls sugerează că trebuie să facem o distincție între dreptatea formală și cea materială și că, din punct de vedere formal, dreptatea nu înseamnă decât „a trata cazurile asemănătoare în mod asemănător“. ²⁹ El mai observă, referindu-se în acest caz în mod explicit la Aristotel, că, pentru a avea valoare practică, principiul pur formal al dreptății trebuie să fie corelat cu un conținut material dat.³⁰ Totuși, spre deosebire de Aristotel, Rawls susține că acest conținut poate fi obținut prin simpla cunoaștere a naturii umane, care este aceeași întotdeauna și pretutindeni. Date fiind aceste asemănări, faptul că Rawls nu îl menționează decât de foarte puține ori pe Aristotel în cartea sa și nu se referă mai niciodată la concepția lui Aristotel despre dreptate este surprinzător.³¹ O posibilă explicație pentru acest lucru este aceea că Rawls presupune, în mod greșit, pe tot parcursul lucrării că Aristotel este un consecinționist etic și că „eudaimonismul“ lui Aristotel este o doctrină consecinționistă.³² Astfel, Rawls îi atribuie lui Aristotel concepția conform căreia nicio acțiune nu este bună sau rea în sine, ci numai în funcție de consecințele ei. Or, asta este exact opusul a ceea ce crede Aristotel. Rawls, desigur, critică destul de aspru consecinționismul etic. Propria sa teorie despre dreptate este o teorie deontologică. Ea afirmă că faptul că o acțiune este bună sau rea, dreaptă sau nedreaptă, nu are nicio legătură cu consecințele ei. Conform lui Rawls, teoria lui a dreptății este, din acest motiv, mult mai apropiată de filosofia morală a lui Immanuel Kant decât de cea a oricărui alt filosof.³³ Rawls nu vede asemănarea evidentă dintre Kant și Aristotel în această privință, și, deci, nici pe cea dintre el însuși și Aristotel. Asta nu înseamnă că nu există diferențe semnificative între teoria lui Aristotel despre dreptate și cea a lui Rawls. După cum am observat pe bună dreptate criticii lui Rawls, cea mai importantă dintre acestea este aceea că teoria lui Rawls, asociată fiind cu ideea de „sine neîmpovărat“ și cu principiile individualismului abstract, este excesiv de universalistă și raționalistă și nu admite ideea lui Aristotel de comunitate și de înrădăcinare istorică a comportamentului etic al agenților morali individuali. Așa cum am văzut, pentru Aristotel, dreptatea formală primește întotdeauna un conținut material din obiceiurile și tradițiile unui anumit *polis*. Prin urmare, gândirea lui Aristotel despre dreptate are o puternică dimensiune comunitariană, care lipsește din lucrarea lui Rawls.

Cu toate acestea, se poate spune că criticii comunitarieni ai lui Rawls, precum Alasdair MacIntyre, oferă o interpretare extrem de subiectivă a lui Aristotel. Căci, în ciuda faptului că MacIntyre admite că Aristotel susține ideea de dreptate naturală,³⁴ el pare să împărtășească cu Hans Kelsen tendința de a-l interpreta pe Aristotel ca un relativist etic sau constituțional, care nu acordă prea mare importanță ideii că în etică există standarde obiective și universal valabile. Când își expune propriile teorii despre dreptate, MacIntyre este atât de dornic să scape de raționalismul și universalismul abordării anistorice a dreptății, adoptată de autori ca Platon, Kant și Rawls,³⁵ încât uneori supraestimează importanța valorilor, obiceiurilor și tradițiilor unor anumite comunități, precum și ideea că doar „binele comun” cu care sunt asociate legile acestor comunități poate determina ce este drept și ce este nedrept pentru membrii lor.³⁶ Totuși, după cum bine știm, MacIntyre se folosește de gândirea etică și politică a lui Aristotel pentru a sprijini propria sa teorie. Prin urmare, nu este de mirare, dată fiind propria sa antipatie față de regulile morale, că MacIntyre subestimează cu mult importanța acelei părți din teoria lui Aristotel despre dreptate care se bazează pe credința că, de fapt, există anumite principii universal valabile și inteligibile rațional ale dreptății naturale sau ale legii naturale. În consecință, el nu sesizează caracterul local al criticii lui Aristotel la adresa relativismului etic. Așadar, MacIntyre oferă și el o interpretare profund selectivă a lui Aristotel, care nu recunoaște suficient de mult importanța anumitor aspecte centrale ale gândirii etice și politice a lui Aristotel, luată ca întreg. Interpretarea sa comunitariană a lui Aristotel pare a fi influențată mai mult de o dorință de a critica concepțiile lui Rawls și Kant, decât de dorința de a-i face dreptate lui Aristotel.

LECTURI SUPLIMENTARE

- Kelsen, Hans, *Essays in Legal and Moral Philosophy*, ed. O. Weinberger (Dordrecht: Reidel, 1973).
- Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, ediția a II-a (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Philosophy* (1981; ediția a II-a, Londra: Duckworth, 2000). [*După virtute*, tr. Catrinel Pleșu, București: Humanitas, 1999]
- MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?* (Londra: Duckworth, 1988).
- Miller, Fred D., Jr., *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics* (Oxford: Clarendon Press, 1997).
- Rawls, John, *A Theory of Justice* (1972; ediția revizuită Oxford: Oxford University Press, 1999).
- Statman, Daniel (ed.), *Virtue Ethics: A Critical Reader* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997).

NOTE

- ¹ Fred D. Miller Jr., *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics* (Oxford: Clarendon Press, 1997).
- ² Hans Kelsen, *Essays in Legal and Moral Philosophy*, ed. O. Weinberger (Dordrecht: Reidel, 1973).
- ³ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Londra: Duckworth, 1988).
- ⁴ Miller, *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, p. 67.
- ⁵ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A study in Moral Theory*, ediția II-a (Londra: Duckworth, 2000) [*După virtute*, tr. Catrinel Pleșu, București: Humanitas, 1999]; și Daniel Statman (ed.), *Virtue Ethics: A Critical Reader* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997).
- ⁶ MacIntyre, *After Virtue*, p. 153.
- ⁷ *Ibid.*, p. 257.
- ⁸ Statman, *Virtue Ethics*, pp. 21-22, 26-28, 189-190.
- ⁹ *Ibid.*, pp. 10, 19-21, 26-28, 30, 245-259, 260-285.

- ¹⁰ Kelsen, *Essays in Legal and Moral Philosophy*, pp. 127-129.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 249.
- ¹² Kelsen, *Essays in Legal and Moral Philosophy*, p. 127.
- ¹³ Miller, *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, pp. vii, 67, 74-75, 191.
- ¹⁴ *Ibid.*, pp. vii, 187-188.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 16.
- ¹⁶ *Ibid.*, pp. 14-15.
- ¹⁷ Kelsen, *Essays in Legal and Moral Philosophy*.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 127.
- ¹⁹ *Ibid.*, p. 124.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 132.
- ²¹ *Ibid.*, p. 133.
- ²² *Ibid.*, p. 147.
- ²³ *Ibid.*, pp. 134-135.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 126-127.
- ²⁵ *Ibid.*, pp. 129-132, 147.
- ²⁶ John Rawls, *A Theory of Justice*, ediție revizuită (Oxford: Oxford University Press, 1999).
- ²⁷ Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, ediția a II-a (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- ²⁸ Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 5-6, 10-13, 26-28.
- ²⁹ *Ibid.*, pp. 5, 47-52, 444-445.
- ³⁰ *Ibid.*, pp. 45, 50-52, 444-445.
- ³¹ *Ibid.*, pp. 10, 22, 45, 79, 214, 286, 351, 374, 466, 468, 481, 488.
- ³² *Ibid.*, p. 22.
- ³³ *Ibid.*, pp. 28, 38, 128-130, 156-157, 221-227, 233, 513.
- ³⁴ MacIntyre, *After Virtue*, pp. 150-151; MacIntyre, *Whose Justice?*, pp. 120-121.
- ³⁵ MacIntyre, *After Virtue*, pp. 9, 11, 22, 68-70, 113, 220-221, 265-266.
- ³⁶ *Ibid.*, pp. 151-152; MacIntyre, *Whose Justice?*, pp. 121-122.

MARI GÂNDITORI POLITICI
DE LA SOCRATE PÂNĂ ASTĂZI

Editori:
DAVID BOUCHER
PAUL KELLY

Editori:

DAVID BOUCHER • PAUL KELLY

MARI GÂNDITORI POLITICI

DE LA SOCRATE PÂNĂ ASTĂZI

Sofiștii
Socrate
Platon
Aristotel
Augustin
Toma de Aquino
Marsiglio din Padova
Machiavelli
Hobbes
Locke
Hume
Montesquieu
Rousseau
Wollstonecraft
Tocqueville
Bentham
J.S. Mill
Burke
Hegel
Marx
Engels
Nietzsche
Oakeshott
Habermas
Rawls
Foucault

