

inevitabilă, a generalității legii și a individualității situațiilor pe care ea le rezolvă.

Echitatea nu este altceva decât intervenția directă a justiției în rezolvarea situațiilor concrete ale vieții sociale. Și datorită intervenției pretorului, pînă la cea a legislatorilor și interpreților contemporani s-a ajuns la imprimarea relativă a antinomiei dintre drept și dreptate, pe care Platon a semnalat-o cel dintîi și pe care Aristotel a prevăzut-o cu atîta ascuțime.

Omul drept trebuie să fie echitabil. Chiar și atunci cînd legea îl avantajează în generalitatea ei, el nu trebuie să o folosească în rigiditatea ei, ci să respecte dreptul superior, echitatea, tot ceea ce corespunde mai desăvîrșit ideii de dreptate.

CAPITOLUL XIX

VIATA CETĂȚILOR ISTORICE

I

Introducere în „Politica”. Am vorbit pînă acum despre virtutea dreptății, fără a avea în vedere spațiul în care se desăvîrșește dreptatea, fără a ne referi la principalul subiect care exercită dreptatea, adică cetatea. Am făcut așa din necesitatea de a expune în ordine subiectele care în realitate coexistă.

Dreptatea este virtutea întreagă în ordinea socială, este principiul prim care trebuie să determine ordinea socială. Aristotel spune: „Dreptatea este un lucru politic, căci ea reprezintă ordinea unei societăți politice, dreptatea e judecata a ceea ce e drept” (*Etica nicomachică*, 1253 a 39). Dreptatea e politică, pentru că societatea politică fiind forma cea mai completă și desăvîrșită de societate este și cadrul cel mai propice pentru realizarea dreptății.

Aristotel își împarte în două părți principale filosofia practică: în *Etica*, care ni s-a transmis în trei forme: *Marea Etică*, *Etica eudemică* și *Etica nicomachică*, și în *Politica*. Se ocupă de virtutea dreptății în *Etica*. În *Politica* tratează problema cetății, atît din punct de vedere ontologic cît și deontologic, urmărind să vadă cum sînt cetățile reale și cum trebuie să fie cetatea ideală.

Părțile cetății. Aristotel își definește metoda de cercetare, dîndu-ne în felul acesta un exemplu de metodologie a științelor sociale în general. „Ca și în alte părți, trebuie să analizăm compusul pînă la elementele care nu mai pot fi

descompuse care sînt părțile cele mai mici ale tuturor lucrurilor), la fel, examinînd din ce e compus, vom înțelege“ (*Etica nicomachică*, 1252 a 18). Această parte infimă este individul care nu poate să existe singur. Elementul masculin se unește în mod necesar cu elementul feminin. Dar tot în mod necesar, cel care comandă se unește cu cel care este comandat; cel care prin natură e stăpîn se unește cu cel care prin natură este sclav. După Aristotel, există stăpîni prin natură și sclavi prin natură, necesari pentru desăvîrșirea, împreună cu femeia și copilul, a primei unități sociale, casa, familia. Apoi urmează „unitatea de mai multe case“, comuna, care nu e altceva decît o dezvoltare firească a familiei.

Definiția cetății. „Viața în comun a mai multor comune este pînă la urmă o cetate.“ Dar cetatea nu diferă numai din punct de vedere cantitativ de uniunile sociale mai mici, din care ea izvorăște, ci și din punct de vedere calitativ. Această diferență calitativă consistă în *independența* ei. În cetate sînt satisfăcute toate necesitățile materiale și morale ale omului; cetatea, formînd un tot, nu are nevoie de nimic din afară.

Independența aceasta constituie sfîrșitul unei evoluții determinate cauzal, dar este totodată și un scop. Omul are nevoie de viața în societate, dar în același timp o caută: el caută să creeze o societate *independentă*, cetatea, pentru că prin natură el este o ființă socială (*zoon politicon*) (*Etica nicomachică*, 1253 a 3). Dar independența nu e scopul final ci precede acest scop, fiind o condiție necesară acestuia. În cele din urmă, cetatea vizează „traiul bun“. „Telul cetății este traiul bun“ (*Politica*, 1280 b 39, 1278 b 22, 1252 b 31). Numai acolo unde independența este considerată ca element al „traiului bun“, numai acolo ea poate fi concepută ca țel final, după formula „societatea traiului bun pentru familii și popoare ține de o viață perfectă și independentă“ (*Politica*, 1280 b 33).

Telul cetății. Traiul bun este pentru Aristotel traiul conform virtuții (1280 b 5). De aceea, prima grijă a cetății adevărate este virtutea (1280 b 5) și apoi educația pentru virtute. Virtutea este așadar o condiție necesară, nu singura,

dar cea mai importantă pentru apropierea de fericire, care este țelul oricărei activități umane. Și pentru că virtutea nu poate fi despărțită de rațiunea justă, nici fericirea nu poate fi despărțită de ea.

Telurile vieții individului și ale cetății par pentru început să coincidă. Aceeași virtute duce spre aceeași fericire; și totuși, există deosebiri importante care trebuie semnalate. Mai întîi, nici virtutea, nici fericirea nu se desăvîrșesc în om, ci doar în cetate. Vorbind despre „sfîrșit“ Aristotel spune: „De fapt, e același lucru pentru individ și pentru cetate; dar a apăra și a salva ceea ce aparține cetății e un lucru mai mare și mai perfect; ceea ce e plăcut pentru individ e mai frumos și mai divin pentru un popor sau pentru cetate“ (*Etica nicomachică*, 1094 b 7). Virtutea este exercitată complet doar în cetate, și numai în cetate își poate arăta omul forța morală. Numai în cetate se unesc condițiile educației și ordinea legală, obișnuindu-l pe om să trăiască conform virtuții. Acolo unde aceste condiții, într-o oarecare măsură, nu se unesc, nu avem o cetate propriu-zisă ci doar o alianță care organizează coexistența cîtorva oameni sau cîtorva grupuri (1280 b 52). E inutil, desigur, să subliniem că toate acestea se desăvîrșesc în cetatea ideală, al cărui țel este virtutea în forma cea mai completă și adevărata fericire care izvorăște din ea. Dar Aristotel abordează dincolo de această cetate ideală și cetățile reale, și vrea să definească în acest domeniu relativ mai întîi țelul diverselor cetăți și condițiile în care acest țel se realizează mai bine. Dar pentru un țel de valoare relativă sînt mai accesibile acele mijloace care diferă de virtutea pură. Printre aceste mijloace virtutea pură este înlocuită de diverse virtuți politice care diferă de ea, fiindu-i inferioare. Sînt virtuți doar prin aceea că sînt mijloace eficiente de atingere a țelurilor de valoare relativă dintr-o cetate imperfectă.

Problemele și structura „Politicii“. Astfel, lui Aristotel i se pun două probleme distincte. Problema cetății ideale care duce la fericirea absolută prin virtutea pură, și problema cetăților neideale, care își au fiecare propria lor virtute politică, care nu e cea perfectă și care duce la o relativă bunăstare.

Fără să intrăm în problema atât de controversată a structurii *Politicii*, a integralității textului și a seriei de cărți în care este repartizată, e util să examinăm mai întâi ansamblul foarte complex al cetăților istorice, și cele mai importante proiecte de guvernare. După ce le vom fi analizat și examinat critic, vom trece la organizarea cetății perfecte, ideale.

Durata și continuitatea cetății. Înainte de acest examen atent se impun câteva observații valabile pentru orice cetate.

S-a subliniat pînă acum faptul că cetatea este o societate de oameni care se caracterizează prin independență, că această societate s-a născut „pentru viață”, dar că țelul ei este traiul bun și calea spre acest trai bun este calea virtuții. Există totuși cetăți care au drept țel nu virtutea „perfectă”, ci o virtute de valoare relativă care conform rațiunii platonice participă doar la virtutea perfectă. Dar toate aceste cetăți, atât cea perfectă cît și cele imperfecte, au câteva caracteristici comune care servesc pentru definirea conceptului de cetate.

Aristotel definește mai întâi negativ cetatea, subliniind că ea nu coincide cu ansamblul oamenilor care o alcătuiesc. Oamenii trec, iar aceasta își continuă neîntrerupt existența, așa cum riurile sînt aceleași oricît li s-ar schimba apa (*Politica*, 1276 a 37). Cetatea înseamnă viață continuă, asigurată nu de elementele ei materiale ci de regimul ei politic. „Este evident că trebuie să vorbim despre cetate, avînd în vedere constituția ei” (1276 b 11). Regimul politic este așadar esența cetății. În măsura în care acesta nu se schimbă, nu are importanță dacă i se schimbă componentele materiale. Atunci cînd totuși se schimbă, se schimbă și cetatea, chiar dacă toate elementele ei materiale nu s-au schimbat. La fel se întîmplă și în teatru care, chiar dacă e făcut de exact aceeași oameni, poate să fie cînd tragic cînd comic (1276 b 5). Regimul politic este forma cetății și, conform concepției filosofice generale a lui Aristotel, forma constituie esența, ideea unui obiect.

Ideea de cetățean. Din această definire conceptuală a cetății rezultă ideea de cetățean. Cetățeanul nu este cel care participă la viața socială și economică a cetății, care locu-

iește și muncește în ea, ci acela care este element organic al regimului ei politic. Sînt prin urmare cetățeni aceia care îndeplinesc funcții politice și mai ales în democrații sînt cei care îi aleg pe arhonții cetății și participă la executarea funcției de judecător. „Ceea ce îl definește mai bine pe un cetățean este participarea la justiție și putere” (1275 a 22).

II

Deosebirea dintre cetăți. Așa după cum cetatea e determinată de organizarea politică, tot așa ea e determinată de condițiile proprii aceluia loc. „A guverna cetăți înseamnă să dispui de puteri și mai ales de cea mai importantă dintre ele; regimul politic al cetății este cel mai important. Cetatea înseamnă organizare politică” (1278 b 9). În această definiție clasică a organizării politice e concentrat tot ce am dezvoltat mai înainte.

Este limpede așadar că tipurile de organizare politică nu sînt altceva decît tipuri de autoritate politică. Aceste tipuri sînt în raport cu persoanele deținătorilor lor. Autoritățile politice diferă între ele și în consecință diferă și regimurile politice și cetățile după calitatea lor morală dar și după compoziția numerică a deținătorilor lor.

Aristotel poate să pornească cu aceste date la clasificarea cetăților reale în șase categorii. Se disting mai întâi, pe de-o parte, cetățile al căror țel principal este servirea colectivității, care fără a fi cetăți perfecte corespund, chiar dacă numai cîteva dintre ele, dezideratului de trai bun al colectivității sociale, iar pe de alta, cetățile care nu-și propun acest țel. „E limpede că toate cetățile care urmăresc interesul comun sînt cetăți corecte, conform dreptății absolute, dar acelea care nu urmăresc decît interesul privat al conducătorilor lor greșesc și se abat de la cetățile corecte” (1279 a 18). Pe baza criteriului de trai bun al comunității sociale, cetățile istorice se împart astfel în corecte și greșite sau cetăți deviate. În continuare, fiecare dintre aceste două categorii se împarte în trei tipuri de cetăți după compoziția numerică a deținătorilor puterii politice, după cum acești deținători sînt un om, mai mulți sau toți oamenii. Ajungem astfel la șase categorii de cetăți; trei corecte: adică

regatul, aristocrația și democrația corectă, și trei incorecte, tirania, oligarhia și democrația incorectă (1279 a și urm. 1289 a 26).

Justificarea cetăților corecte. Bazându-ne pe această distincție a cetăților ne vom continua analiza, deși se pare că Aristotel nu mai insistă deloc asupra acestor distincții în alte locuri (v. *Retorica*, 1365 b 29).

Lăsând la o parte cetatea ideală, a cărei justificare este cunoscută, se naște întrebarea care e justificarea cetăților corecte care pot să apară în istorie.

După Aristotel, regatul poate să aibă o singură justificare, și anume existența unui bărbat care se distinge prin virtute de toți ceilalți. Dat fiind acest lucru, rămîne o singură soluție corectă: ca el să fie recunoscut de toți ca deținător al primei puteri, adică al puterii politice. „În rest, e firesc ca toți să asculte de bunăvoie de un asemenea om, în așa fel încît astfel de oameni să fie totdeauna regi în cetăți“ (1284 b 32).

Aristocrația se bazează și ea nu pe calitățile excepționale ale unui singur om, ci ale mai multor oameni. Din același motiv, acestor oameni le aparține puterea politică. Se naște aici întrebarea a cărei clase îi aparțin în majoritate acești oameni superiori din punct de vedere al virtuții, celor avuți sau celor săraci; în raport cu aceasta, regimul aristocratic are un caracter mai oligarhic sau democratic. Astfel, aristocrația e formată din amestecul celor trei elemente, săraci, bogați și cei superiori prin virtute. Atunci cînd acest din urmă element domină, aristocrația se apropie mult de cetatea ideală în care desigur superioritatea în virtute a puterii atinge o universalitate de neatîns în realitate (1293 b 15, 1307 a 9).

Democrația și calea de mijloc. Dar și cetatea, adică ceea ce numim democrație corectă, este un amestec de elemente democratice și oligarhice. Singura deosebire ar fi aceea că în ea predomină elementele care dau putere celor săraci, care de regulă sînt cei mai mulți și sînt mai puține elementele de putere a celor bogați, care sînt de regulă numeric mai puțini și a căror superioritate ține de origine. Aceasta este probabil deosebirea cea mai sigură între aris-

tocrație și cetate. Cetatea este regimul politic nu al nobilimii, nici mai ales al celor bogați, ci al clasei de mijloc. Căci acolo unde există o dominație absolută fie exclusiv a celor bogați, fie a cîtorva bogați și a nobilimii, acolo nu există cetăți corecte, ci greșite.

În definirea cetății, adică a democrației corecte, Aristotel pornește de la același principiu al căii de mijloc prin care a definit virtutea. Dacă calea de mijloc e pentru indivizi virtute, tot virtute trebuie să fie și pentru regimurile politice. În fiecare oraș există oameni extrem de bogați și oameni extrem de săraci, și în al treilea rînd sînt cei nici bogați nici săraci (1295 b 2). Există o democrație sănătoasă acolo domină această clasă de mijloc, pentru că ea se opune intereselor private ale celor bogați și puternici și creează un echilibru în ansamblul social. Omul de mijloc se supune mai ușor ordinelor rațiunii. „Oamenii foarte frumoși sau foarte puternici sau foarte nobili sau foarte bogați și, dimpotrivă, oamenii foarte săraci sau foarte umili ascultă greu de rațiune, căci unii sînt mai degrabă înclinați spre violență și răutăți mari, ceilalți spre perversități, dar nu prea mult, și spre răutăți josnice“ (1295 b 6). Așadar, trebuie ca democrația sănătoasă să se bazeze pe oamenii de mijloc. Deși o astfel de cetate e posibilă din punct de vedere istoric, se realizează totuși foarte rar. În realitate cetățile tind fie spre dominarea celor mulți, fie spre dominarea celor puțini și bogați. Astfel, „cetatea“ definită de Aristotel este o cetate realizabilă, diferită de cetatea ideală, dar foarte apropiată de aceasta, și care se realizează foarte rar, aproape niciodată.

Cetățile greșite. Dintre cetățile necorecte, greșite, cea mai rea e tirania, în care domnește un singur om în avantajul său personal. Urmează oligarhia, în care domnesc cîțiva oameni bogați și, în sfîrșit, democrația incorectă, care e cea mai apropiată cetate greșită de cetățile corecte.

Justificarea democrației. În general, în democrație se iveau întrebarea cum se justifică faptul că puterea supremă e deținută de cei mulți, cînd există puțini oameni excepționali care ar putea să exercite mai bine puterea? Aici Aristotel dezvoltă o teorie care constituie pînă astăzi principa-

lul argument în favoarea democrației. Suma celor mulți inferiori din punct de vedere calitativ *poate* să dea în ansamblul ei ceva mai bun din punct de vedere calitativ opiniei unui singur om sau a mai multor oameni calitativ superiori. „Admitem că mulțimea formată din indivizi nu prea deosebiți e mai bună, odată adunată, decât indivizii, nu datorită indivizilor luați separat, ci datorită ansamblului” (1281 a 44 și urm.). Desigur, argumentul este valabil atunci când cei mulți își păstrează un anumit nivel calitativ. Dacă mulțimea e prea servilă (1282 a 16) trebuie să domnească ideea străină. Acolo însă unde nu e prea servilă, mulțimea poate să aibă o opinie folositoare adunării și tribunalului. Nu e nevoie ca mulțimea să știe să administreze afaceri de stat sau să le hotărască, ajunge să poată să judece dacă un mod de administrație le face rău sau le aduce avantaje (1282 a 17).

Cu această idee asupra valorii opiniei celor mulți, care nu sînt nici cei excepționali nici sufletele servile, se întărește părerea conform căreia dintre toate regimurile posibile din punct de vedere istoric, cel care trebuie considerat cel mai bun este regimul politic în care domnește clasa de mijloc și în care se combină într-un fel elemente democratice și oligarhice.

Justificarea cetăților relativ corecte. Ca să hotărîm ce regim politic se potrivește fiecărei situații concrete la un moment dat, într-o anumită cetate, va trebui să examinăm și condițiile sociale. Pentru că ele pot să fie de asemenea natură încît într-o situație concretă să fie preferabilă o formă teoretic inferioară de cetate. O cetate nu suportă un regim politic pe care să nu-l susțină „cea mai bună parte a cetății” (1296 b 15). Dar partea cea mai bună nu e întotdeauna cea dominantă din punct de vedere numeric. Poate să fie și cea mai puțin numeroasă care e calitativ superioară. Orice încercare de impunere a unui regim politic mai bun e dăunătoare dacă nu e aprobată de această parte mai bună. Voința acestei părți mai bune nu poate fi oprimată de „sofisme ale legislaturii” (1297 a 36), chiar dacă urmăresc ceva mai bun. Impunerea unui regim superior întîlnește limite în practică și cine vrea să le depășească ajunge la rezultatul opus.

Justificarea legilor. Chiar dacă puterea supremă, autoritatea publică, este exercitată de cei mulți sau de mulțime, se naște întrebarea generală dacă această putere trebuie exercitată direct de către oameni, fie ei excepționali, sau bazîndu-se pe reguli stabile de drept. Poziția lui Platon este cunoscută și de asemenea și afirmația categorică acceptată și de Aristotel, conform căreia legea nu poate să prevadă toate situațiile speciale care se ivesc, și prescrie reguli generale pe care le vor contrazice faptele. Cu toate acestea, Aristotel, care nu pornește ca Platon, de la tipul ideal de conducător, de personalitate suverană, devine cel mai aprins susținător al ideii că numai puterea legii asigură buna funcționare a oricărei cetăți corecte și numai acolo unde legile, în generalitatea lor, nu ajung să aranjeze lucrurile, vor trebui să intervină liber conducătorii. „Legile stabilite corect trebuie să domine, dar conducătorul sau conducătorii să domine ceea ce legile nu pot preciza, pentru că e greu să precizezi tot în toate cazurile” (1282 b 3). Dar desigur și atunci conducătorul autorizat de lege va hotărî „în sensul cel mai just” (1287 a 26), așadar, conform cu ideea de dreptate. Cu toate dezavantajele pe care le are judecata adaptată realității concrete, e mai bună organizarea generală pînă la limita la care poate să ajungă, pentru că legea generală e o întru-chipare a rațiunii, a inteligenței și, în ultimă analiză, rațiunea trebuie să domine viața oamenilor. „Cel care ordonă ca legea să domine, pare să ordone ca să domine doar divinitatea și rațiunea; dar cel care ordonă ca omul să domine, introduce o fiară sălbatică. De aceea nu dăm omului, ci rațiunii „conducerea.” Rămînînd în sfera realității, Aristotel vede chiar în omul excepțional o victimă a dorințelor și a pasiunilor, pe cînd legea este o rațiune cristalizată, fără pasiune. „Legea este rațiune fără dorință” (*Politica*, 1287 a 34).

Deosebirea dintre organizările politice. O altă problemă generală care a preocupat, după Platon, și pe Aristotel, este deosebirea de funcții în cetate. Aristotel nu cunoaște deosebirea dintre cele trei funcții sau regimuri, pe care au predat-o Locke și Montesquieu, deși termenii lui par să-i semene. Primul organ al cetății este, după el, „cel care deliberază în privința afacerilor publice”, în care sînt cuprinse, pe lîngă

funcția legislativă, și atribuții foarte importante din punct de vedere contemporan ale puterii executive. Al doilea organ este „cel care privește ordinele”, care corespunde puterii executive în sens modern, lipsită însă de multe dintre atribuțiile ei, iar al treilea organ este „cel care judecă” (1299 b 37). Aristotel distinge evident o putere principală a cetății, cea deliberativă, și două secundare, care aplică cazurilor concrete ordinele puterii principale. Bazându-se mai ales pe această distincție, Aristotel trece la o analiză mai amănunțită a compoziției fiecărei puteri a cetății și a condițiilor pe care trebuie să le îndeplinească cei care le dețin (1321 b 4). Dar mai ales bazându-se pe această distincție a organelor și pe construcția deosebită a fiecăruia dintre ele, Aristotel trece la analiza mai amănunțită a formelor de organizări politice și a conținutului lor esențial.

Compoziția subiectivă a principalei puteri, cea deliberativă, are o importanță hotărâtoare pentru caracterul cetății. Când puterea deliberativă este formată în principalele ei atribuții din toți cetățenii, atunci regimul are un caracter democratic (1298 a 10). Atunci când puterea deliberativă în principalele ei atribuții este alcătuită din câțiva oameni, regimul este oligarhic (1298 a 10). Când o parte din atribuțiile esențiale ale puterii deliberative sînt îndeplinite de toți cetățenii, iar o altă parte doar de câțiva, Aristotel caracterizează regimul fie aristocrație, fie democrație corectă, adică „cetate” (*politeia*) (1298 b 5), după felul în care se face alegerea conducătorilor, prin vot sau prin tragere la sorți.

III

Schimbările și decăderea regimurilor politice. Cu aceste date Aristotel ajunge la problema schimbării regimurilor politice. Cercetează cauzele schimbărilor nefirești, cauzele decăderii regimurilor politice și modalitățile de remediere ale acestei decăderi. El face o remarcă generală, valabilă în orice situație. Prima cauză a revoltelor și revoluțiilor este inegalitatea care se manifestă mai ales sub forma concepției asupra egalității. Când într-o democrație cei mulți cred că toți sînt egali în toate privințele, pentru că sînt și trebuie să fie toți la fel de liberi, sau într-o oligarhie cei mulți cred că

cetățenii sînt inegali între ei în toate privințele pentru că sînt inegali în privința averii, e limpede că aceste concepții unilaterale dăunează evident înțelesului adevărat de egalitate care trebuie să fie de la început egalitate valorică, și numai acolo unde este posibil să fie și egalitate aritmetică, așa cum e cazul egalității de avere. Așadar, adevărata egalitate înseamnă inegalitatea valorilor, a virtuții. Cei care diferă din punct de vedere al virtuții ar fi singurii în drept să se revolte, dar tocmai ei o fac cel mai rar. „Dintre toți cei care ar fi cei mai îndreptățiți să se revolte, dar o fac cel mai rar, sînt oamenii superiori din punct de vedere al virtuții” (1301 a 39). Dar cum cei care se disting prin virtute sînt puțini, inegalitatea este provocată fie de democrați, fie de oligarhi, iar aceștia, lăsînd la o parte egalitatea bazată pe valoare, luptă pentru egalitatea aritmetică, fiecare din punctul său de vedere. Cu cît sînt mai opuse părerile asupra acestui punct, cu atît luptele sociale sînt mai aprige; atunci când însă predomină spiritul căii de mijloc, opozițiile se atenuează. Totuși, după Aristotel, regimul democratic este cel mai apropiat acestui spirit (1302 a 13).

Examinînd diferitele motive ale revoltelor, Aristotel mai face două însemnate observații, valabile în orice timp și în orice loc: „Revoltele nu se fac pentru lucruri mărunte, ci se pleacă de la lucruri mărunte cînd revolta e pentru lucruri mari” (1303 b 19). De aceea, trebuie să se acorde atenție micilor nereguli din care pot să izbucnească revolte, pentru ca revoltele să fie preîntîmpinate de la început. Și urmează următoarea observație referitoare la precedentă: micile abateri de la legile stabilite creează încetul cu încetul, printr-o alunecare imperceptibilă, schimbări neprevăzute de profunde ale regimurilor: „Cauza lor e tot un lucru neînsemnat. Spun foarte neînsemnat pentru că adeseori o mare schimbare în starea legală a lucrurilor e latentă, cînd se neglijează lucrurile mărunte” (1303 a 21).

Demagogi și lingușitori. De aceea, schimbările regimurilor nu se datoresc numai violenței ci și imposturii. „Cetățenii sînt zguduite cînd de violență cînd de impostură” (1304 b 8). Principalele instrumente ale imposturii sînt lingușitorii. Atît cei puternici cît și mulțimea sînt în egală măsură victimele lingușitorilor; și unii și ceilalți îi apreciază.

„De aceea lingușitorul este onorat de ambele părți; demagogul e onorat de popor (demagogul și lingușitorul poporului) și tiranii îi onorează pe cei cu purtare josnică, rod al lingușirii” (1313 b 39). Iar tiranii devin de aceea „iubitori ai celor falși”. „De aceea tirania îi iubește pe cei falși, căci ne place să fim lingușiți, un lucru pe care nu l-ar face nici un om care gîndește liber, pentru că oamenii cinstiți iubesc dar nu lingușesc. Și apoi, cei falși sînt folositori pentru lucruri false, căci «cui pe cui se scoate», după cum spune proverbul”. (1314 a 2). Dealtfel, sub influența lingușitorilor, popoarele devin „monarhi”, tirani. „De fapt, poporul devine un monarh compus dintr-un număr mare de oameni” (1292 a 11) și domnește peste „cei mai buni”. Mijlocul de care se folosesc demagogii în acest scop este desființarea instituțiilor stabile, abolirea legilor. Ideea centrală rămîne însă la Aristotel calea de mijloc. Decăderea regimurilor politice este provocată de acțiunile care o îndepărtează de punctul în care se echilibrează tendințele opuse.

Calea de mijloc ca remediu. Ceea ce menține și salvează instituțiile e întoarcerea înapoi și rămînerea în acest punct al căii de mijloc. Aristotel observă că această cale de mijloc care înseamnă moderație în etica politică nu ajunge să fie doar formulată în legi. Trebuie ca și executarea puterii să nu depășească limitele măsurii și moderației. Dealtfel, așa se întîmplă ca unele regimuri politice să fie mai stabile și mai avantajoase decît altele mai bune, din simplul motiv că puterile politice sînt exercitate cu moderație. „Sînt aristocrații și oligarhii chiar care durează, nu din cauza trăiniciei acestor cetăți, ci din cauza comportamentului celor la putere față de cei care se află înafara conducerii și de cei asociați ei” (1308 a 3). Acest comportament constă dintr-o încercare continuă de a asocia într-o oarecare măsură autorității și avantajelor ei pe cei care nu fac parte din ea și de a organiza în așa fel puterea încît cercetarea conducerii să nu dureze mult. Cele mai rezistente sînt acele organizații politice în care acei care conduc se gîndesc mai ales la cei care nu conduc. „Într-o oligarhie trebuie avută mare grijă de săraci”... „Într-o democrație ca și într-o oligarhie, pe lîngă puterile cetății, pentru restul de puteri e bine să se acorde egalitate sau participare celor care iau cel mai puțin

parte la conducere, adică într-o democrație celor bogați, iar într-o oligarhie celor săraci.” Așadar, fără a lăsa pe seama celor care nu participă la conducere puterea principală și funcțiile de importanță hotărîtoare, trebuie să li se acorde multă grijă și să li se încredințeze funcții secundare. Și această idee este o aplicare a căii de mijloc la viața cetăților. Aplicarea ei corectă salvează în mare parte cetățile.

Alunecarea spre inegalitate. Dar și în acele cetăți în care predomină acest principiu al căii de mijloc, în cetățile „temperate, trebuie să se respecte legile fără nici o abatere. Aristotel subliniază și aici pericolele pe care le prezintă alunecarea imperceptibilă, cu modificări foarte mici de la principiul de bază al legii. „Trebuie avut grijă mai mult decît orice ca să nu se comită ilegalități și mai ales trebuie vegheat asupra lucrurilor neînsemnate: alunecarea apare în ascuns, așa cum micile cheltuieli repetate des ruinează averile: această alunecare nu se vede pentru că nu se produce brusc; rațiunea se înșală în această privință ca în raționamentul sofistic care spune că «orice lucru fiind mic, întregul e mic și el». E totodată fals și adevărat: ansamblul și întregul nu sînt lucruri mici, dar sînt făcute din lucruri mici” (1307 b 32). Aristotel formulează și aici o observație valabilă pentru toate cetățile în toate timpurile.

Aceste alunecări sînt adeseori prevenite atunci cînd se află în pericol cei care conduc. Și asta pentru că sub amenințarea pericolului își păzesc fiecare pas pentru ca să fie salvată ordinea și în general regimul (1308 a 25). „De aceea, cei care răspund de cetate trebuie să inspire respect pentru ca să se mențină vigilența și pentru ca să nu se odihnească, ca o gardă de noapte, supravegherea cetății” (1308 a 27).

Adaptarea educației la organizarea politică. Unul dintre mijloacele principale de menținere a organizării politice este considerat de Aristotel a fi și adaptarea modului de viață al cetățenilor la forma de regim politic, lucru care presupune educarea cetățenilor în spiritul acestuia. „Printre toate cele ce s-au spus, un punct important pentru menținerea cetăților și care este neglijat acum, este stabilirea educației în funcție de regimul politic” (1308 a 14). Asta nu înseamnă

să facă oligarhii și democrații ceea ce le e pe plac, ci ceea ce este util pentru menținerea regimurilor lor. „A fi primit o educație în funcție de regimul politic nu constă în a face ceea ce e pe placul oligarhilor sau a susținătorilor democrației, ci ceea ce le permite primilor să trăiască în oligarhie iar celorlalți în democrație“ (1310 a 20).

Cum se mențin tiraniile. Aristotel consacră considerații speciale mijloacelor folosite pentru menținerea regimurilor monarhice, regatului și tiraniei. Subliniază din nou că limitarea puterii regelui este mijlocul cel mai bun pentru menținerea regatului. Cât despre menținerea tiraniei, există două căi: cea a violenței și cea pașnică. Tiranul va teroriza sau va linguși pe cetățeni; dacă urmează cea dintâi cale va reacționa încontinuu violent împotriva celor care i se opun, va crea neîncetat motive de război ca să ocupe poporul cu probleme exterioare, și între timp va urmări cetățenii cu ajutorul „celor care trag cu urechea“ și a denunțătorilor, care sînt cîteodată femei, ca „cele care îmbie la băutură“ ale lui Dionis (1313 b 13), și va încerca să semene neînțelegere între cetățeni, pentru ca să zădărnicească orice tentativă comună împotriva lui.

Ordinea de succesiune a regimurilor. Cînd cade unul din aceste șase regimuri politice se instaurează un altul. Care va fi acesta depinde, după opinia lui Aristotel, de condițiile specifice fiecărui moment. În general, nu se poate prevedea. Aici e evidentă opoziția lui față de Platon care, așa cum știm, predetermină o ordine fixă de succesiune a regimurilor politice (1316 ad).

CAPITOLUL XX VIAȚA CETĂȚII IDEALE

1

Cetatea ideală în „Politica“. Întreaga examinare a cetăților istorice, de altfel ca și critica cetăților ideale în concepția aristotelică ținea edificarea unei cetăți ideale proprii. Cetatea ideală urma să fie țelul final al *Politicii*. E greșit să se creadă că Aristotel diferă de Platon prin aceea că nu a vrut să creeze o cetate ideală. O serie de pasaje din *Politica* (1322 b 38, 1328 a 1, 1324 a 18, 1328 b 33) demonstrează contrariul.

Singurul lucru care se poate spune e că Aristotel își leagă cetatea ideală de mai multe premise realizabile.

Din păcate nu ni s-a păstrat decît o parte din capitolele *Politicii* care tratează problema cetății perfecte, iar ceea ce ni s-a păstrat nu e suficient pentru a ne da o imagine completă a cetății aristotelice, așa cum a fost ea imaginată de filosof. Totuși, desprindem principalele ei caracteristici din întregul text al *Politicii*, ca de altfel și din detaliile importante care privesc formarea cetății și de asemenea pe alocuri educația cetățenilor.

Critica instituțiilor cetății. În ordinea, problematică de altfel, a cărților *Politicii*, se vede clar că Aristotel, înainte de a trece la formularea pozitivă a ideilor sale despre cetatea ideală, a vrut să critice fie alte forme de cetăți ideale pe care le elaboraseră filosofi mai vechi, fie anumite instituții sociale care existau în realitate; și numai după ce exclude cîteva dintre aceste forme ideale sau ia poziție față

de anumite instituții consacrate, trece la edificarea propriei lui cetăți. Ajunge în felul acesta să discute instituțiile cetății spartane, ca și formele ideale ale lui Phaleas și Hyppodamos, ia apoi poziție în legătură cu instituția sclaviei (considerată de mulți ca fiind împotriva firii), cu proprietatea în comun asupra femeilor și a bunurilor materiale, idei susținute, după cum știm, de Platon în *Statul*. În general, pentru atitudinea socială a lui Aristotel trebuie reținute câteva dintre ideile lui în legătură cu aceste două instituții.

Sclavia. Încă din timpul sofistilor se susținuse că nu e drept prin natură să existe oameni liberi și sclavi. Aristotel se opune categoric acestei opinii. Prin natură există oameni liberi și sclavi, în general oameni născuți să comande și alții cărora să li se comande. „Prin naștere unii sînt făcuți să comande iar alții să fie comandați” (1524 a 23). Deosebirea dintre un sclav și un om liber, dintre cel care comandă și cel care este comandat rezidă în calitatea inteligenței lor și nu într-o condiție exterioară. „Toți cei care sînt tot atît de deosebiți cum e sufletul de trup și omul de animal... sînt prin natură sclavi... Căci cel care nu participă la rațiune decît pentru a o înțelege și nu a o poseda, este sclav prin natură” (1254 b 16). Dar alte criterii sînt greșite, mai ales conformația corporală nu corespunde întotdeauna calității interioare a omului. Există sclavi cu trupuri de oameni liberi și oameni liberi cu trupuri de sclavi și doar cu suflete libere (1254 b 34). De aici reiese că deosebirea dintre un sclav și un om liber este oricînd absolut personală. Am ajunge să conchidem că nu există o clasă imuabilă a sclavilor. În realitate însă, pentru că de obicei se întîmplă ca din oameni liberi să se nască oameni liberi iar din sclavi să se nască sclavi, deci pentru că cel care datorită împrejurărilor e sclav, e de fapt sclav prin natură, instituția existentă vine doar în cazuri excepționale în contradicție cu distincția calitativă formulată de Aristotel. Astfel, și în acest punct Aristotel se apropie de Platon, atîta vreme cît și el acordă o asemenea greutate eredității.

El pare mai ales să-l identifice pe grec cu omul liber și pe barbari cu sclavii, și citează versul din Euripide: „E firesc ca grecii să le comande barbarilor, pentru că natura barbară e același lucru cu sclavul” (1252 b 10).

Dar deși prin ideile pe care le-am expus Aristotel justifică instituția sclaviei, el susține totodată tratarea cu blîndete și omenie a sclavului. Și ajunge, într-un fel, în contradicție cu teza lui fundamentală, să-i sfătuiască pe stăpîni drept recompensă a virtuții să-și elibereze sclavii. „Cel mai bun preț care poate fi oferit sclavilor e libertatea” (1330 a 33). Totuși, acest tratament blînd are în vedere utilitatea și nu dragostea sau prietenia față de semeni, care nu sînt de conceput decît între oameni egali.

Proprietatea comună. Aristotel atacă cu deosebire în privința proprietății comune *Statul* lui Platon. Platon, dorind să asigure unitatea cetății sale concepută ca un om de seamă, susține cu o consecvență neînduplecată desființarea familiei și proprietății pentru clasele conducătoare. Pune în comun femeile, copiii și proprietatea. Se desființează în acest fel orice sursă de interes personal. Aristotel critică concepția lui Platon despre unitate. Desigur, cetatea trebuie să constituie o unitate, dar o unitate de elemente separate și inegale, „de diferite feluri. Căci o cetate nu e făcută din elemente asemănătoare” (1261 a 1). Platon a fost primul care a insistat în *Statul* pe diferențierea funcțiilor, în general pe diviziunea muncii în societate. Dar această idee nu pare a-l influența în alcătuirea instituțiilor, cu care crede că dă cetății cea mai mare unitate posibilă. Dar Aristotel, pornind exact de la aceeași idee, ajunge la concluzii opuse. El crede că tocmai diferențierea este cea care creează în jurul instituțiilor legături mai puternice decît orice suprimare a diferențelor, fie ele diferențe în formarea diverselor familii, fie a unităților distincte de proprietate (1216 a 18).

Dar principalul argument pe care îl aduce Aristotel împotriva teoriei platonice este că aceasta ignoră mobiluri psihologice fundamentale ale acțiunii. Platon desființează orice legătură prin căsătoria în comun, dar desființează totodată și interesul, și în consecință și grija pentru copiii cetății (1261 a 18). „Căci nu ne interesează ceea ce poporul deține în comun” (1261 b 33).

Aristotel observă mai întîi în legătură cu proprietatea comună că desființarea proprietății nu va desființa, așa cum se crede, cea mai mare parte a conflictelor sociale. Dim-

potrivă, dacă toate sînt comune, pentru producerea acestor bunuri comune unii muncesc mai mult iar alții mai puțin, vor rezulta desigur mai multe neînțelegeri. De aceea, Aristotel susține proprietatea privată. Interesul proprietarului privat este un mobil de neînlocuit, așa după cum nepăsarea e sigură pentru ceea ce e proprietate comună. Dar proprietatea trebuie folosită în comun iar produsele trebuie puse de lege la dispoziția tuturor cetățenilor în mod obligatoriu dar și de bunăvoie. Se păstrează astfel avantajele proprietății private iar dezavantajele ei sînt îndreptate cu ajutorul legii dar și cu ajutorul sentimentelor de prietenie și întrajutorare care trebuie să se cultive prin educație la cetățenii unei cetăți.

Poate că dacă ni s-ar fi păstrat partea despre cetatea aristotelică ideală am fi aflat ce măsuri legislative și ce metode pedagogice ar fi putut să limiteze dezavantajele proprietății individuale atîta vreme cît desființarea proprietății în comun nu permite altă ieșire.

Aristotel aprobă instituțiile de tipul mesei în comun, ceea ce înseamnă că acceptă și el într-o oarecare măsură folosirea în comun a bunurilor. „E mai bine, desigur, ca proprietatea să fie privată dar cu folosire în comun; legislatorului îi revine sarcina de a face să fie așa” (1263 a 38).

Printre argumentele aduse de Aristotel în favoarea proprietății individuale este și acela că proprietatea comună ia omului posibilitatea de a-și dezvolta două virtuți într-o mare parte de activități sociale, și anume generozitatea față de semenii (pentru că nu are ce să le dea), și înțelepciunea, mai ales stăpînirea de sine în dragoste, atîta vreme cît toate femeile i-ar aparține, și sprijinindu-se pe lege poate să aibă mai multe. De aceea e mai bine să existe familia limitată și proprietatea individuală pe care omul virtuos o va administra întotdeauna conform proverbului „între prieteni totul e comun (1263 a 31, 1263 b 8).

II

Cea mai bună viață de ales. Începînd cu dezvoltarea ideilor sale asupra cetății ideale, Aristotel, dealtfel în conformitate cu metoda sa teleologică, pornește din nou de la

țelul vizat, punînd următoarea întrebare: „Ca să căutăm care e cea mai bună cetate, trebuie să definim întîi cea mai bună viață de ales” (1323 a 2). Care este în general țelul final al vieții? Răspunsul la această întrebare va clarifica și cum trebuie să fie cetatea perfectă, care e concepută doar nu ca un mijloc în serviciul acestui țel. Elementul care constituie însă răspunsul la această întrebare trebuie neapărat să existe și în definiția cetății, și l-am menționat deja cînd ne-am referit la această definiție, așa cum a fost ea formulată de Aristotel. Cetatea este societate independentă care are anumite cauze, dar care există într-un anumit scop, cel al „traului bun”. Acest trai bun se identifică cu „fericirea” omului, care este și ea la rîndul ei inseparabilă de traiul conform virtuții și înțelepciunii, fără a se limita doar la el. Baza necesară fericirii este virtutea și înțelepciunea. Pentru desăvîrșirea ei e nevoie și de contribuția bunurilor corporale și ale altor bunuri exterioare. Acestea au totuși un rol secundar față de bunurile sufletești, virtutea și înțelepciunea. „Oamenii își găsesc fericirea în veselie, în virtute sau în amîndouă; dar cei dotați moral și intelectual, care își stăpînesc și dorința de a avea bunuri exterioare sînt mai fericiți decît cei care au mai mult decît au nevoie și sînt lipsiți de rest” (1323 b 1). Toate bunurile exterioare sînt necesare sufletului, ca să se poată îndrepta către țelul său. „Fericirea e dată fiecăruia pe măsura virtuții sale, a înțelepciunii și a conduitei sale potrivit acestora” (1323 b 22).

Țelul cetății chiar dacă nu se identifică în întregime cu aceste puncte de bază, nu trebuie să se opună în nici un fel țelului omului. „Viața cea mai bună pentru fiecare în parte și pentru o cetate în ansamblul ei este o viață în virtute, astfel făcută încît să putem acționa conform virtuții” (1323 b 40). Pentru ca să acționăm conform virtuții sînt necesare toate celelalte. Vom vedea în continuare că stoicii dezaproba tocmai această „resursă care ne permite să acționăm conform virtuții”.

Viață contemplativă sau acțiune. Dacă pînă aici țelul cetății se identifică cu cel al individului, există dincolo de el o problemă care pare cel puțin să-i diferențieze. Care e viața de preferat, cea a omului care se amestecă în treburile publice, care face politică, sau a aceluia care evită amestecul

în politică? „Care viață e de preferat, amestecul în politică și asocierea la cetate, sau rămânerea înafară și desprinderea de societatea politică?” (1324 a 15). Cert e doar că viața în virtute este viața care trebuie aleasă. Dar tocmai cu această certitudine se naște întrebarea dacă e de preferat: „viața politică și practică, sau viața înafară și retrasă, o viață contemplativă, singura pe care unii o numesc filosofică”. Și Aristotel îi adaugă însușirile: „Oamenii cei mai distinși prin virtute au ales tocmai aceste două feluri de viață, pe vremuri se pare ca și acum, viața politică și viața filosofică”.

Acestea sînt cele două tendințe superioare de viață, una care tinde spre forma superioară de acțiune politică și una care îl ridică pe om la contemplația cea mai pură și cea mai universală, la filosofie. Pentru grecul antichității acestea erau ambițiile cele mai înalte ale omului, să devină fie politician, fie filosof. Ceea ce rămîne de discutat este tocmai care dintre ele trebuie considerată ca avînd mai multă valoare.

Acțiunea politică de valoare. Ca să răspundă la această întrebare, Aristotel face anumite distincții. Subliniază mai întîi că acțiunea politică, care are drept obiect dominarea fie a străinilor fie a concetățenilor, nu poate fi considerată niciodată valoroasă. E de preferat să fii un cetățean liber oarecare decît stăpîn de sclavi.

Altul e însă cazul unui om recunoscut cu bună știință drept conducător. Doar o astfel de acțiune poate fi luată în discuție, ea trebuie să fie mai prețuită decît orice retragere din sfera acțiunii și în consecință din sfera cetății. „E greșit să prețuim inactivitatea mai mult decît acțiunea, pentru că fericirea rezidă în acțiune” (1325 a 31). Aristotel își arată pe de o parte preferința pentru viața practică, pentru ca pe de alta să și-o retragă. Se întîmplă așa pentru că Aristotel consideră că teoria pură înseamnă acțiune propriu-zisă, iar oamenii de acțiune sînt acei oameni a căror gîndire stă la baza acțiunii. Oamenii de acțiune sînt mai mult decît constructorii „arhitecți ai rațiunii” (1325 b 24). Dacă acțiunea ocupă cel dintîi loc este pentru că ea cuprinde și viața contemplativă, pentru Aristotel culmea vieții umane. În ea omul își găsește fericirea perfectă dacă i se dăruiește și „o durată

completă de viață”. „O asemenea viață ar fi superioară normei umane, pentru că omul n-ar avea o simplă viață de om în el. Va mai fi și ceva divin.” *Etica nicomachică*, (1177 b 26). Să trăiești stăpîn pe tine sau pur și simplu liber într-o cetate liberă, fără a comanda sau să ți se comande, și să acționezi în această cetate iar acțiunea ta să fie cea mai înaltă posibilă, prin virtute și înțelepciune, aceasta este viața perfectă, cea mai bună de ales. Ea este depășită de cîțiva oameni aleși, a căror activitate are drept conținut contemplația pură a ființelor. Dar chiar și aceștia nu se pot desăvîrși decît într-o cetate corectă.

Rezolvarea acestei probleme clarifică și țelul final al cetății perfecte, care este totodată și cel mai bun și pentru om. „E evident că o asemenea viață e în mod necesar cea mai bună pentru fiecare om și totodată pentru cetăți și oameni” (1325 b 31).

III

Condițiile materiale ale statului ideal. Dat fiind țelul, Aristotel examinează apoi premisele necesare realizării cetății perfecte. Mai întîi trebuie să se întrunească anumite condiții materiale. „Cea mai bună dintre cetăți nu poate exista fără resursele de rigoare” (1325 b 38). Aceste condiții trebuie să fie ideale dar nu imposibile. Și Platon stabilea condiții pentru cetatea sa, dar acelea erau logic imposibile. „Nu vorbim de simple dorințe ci de lucruri grele și mai ales posibile” (*Statul*, 540 d). Condițiile cetății ideale aristotelice sînt logic posibile și dificile. Sînt însă mai aproape de premisele „legilor” platonice, adică mai aproape de posibilitățile realității istorice decît de condițiile cetății platonice. Așa reiese cel puțin din elementele cetății ideale pe care le cunoaștem din *Politica*.

Condițiile stabilite de Aristotel privesc mai întîi populația și întinderea teritorială a cetății.

În ambele privințe se vede clar cît de legat e Aristotel de concepția greacă despre cetate. Orașul trebuie să fie cetate. Cetățenii nu trebuie să fie nici mulți nici puțini. Sînt prea puțini atunci cînd nu permit cetății să fie independentă și

destul de puternică pentru a se apăra. Iar atunci când populația ecclesiei crește peste măsură, conducătorii nu mai pot prevedea o serie întreagă de lucruri. Ceea ce trebuie luat în considerare nu e populația ci puterea. Și nu poate să existe putere atunci când numărul locuitorilor e atât de mare încât ei nu mai pot fi disciplinați. Aristotel ajunge să vrea ca populația să fie atâtă cât în ecclesie să asculte crainicul iar la război să se supună ordinelor generalului. „Cine va conduce la război o mulțime prea numeroasă? Cine ar putea să fie crainic fără o voce ca cea a lui Stentor?” (1326 b 6). El rămâne la forma clasică de cetate, în opoziție netă față de ideea de națiune (1326 b 5).

Cît despre întinderea cetății, Aristotel o identifică cu suprafața care asigură independența statului. Independența există atunci când cetățenii iau din pămînt, agricultură și comerț atât cît le trebuie ca să trăiască „nu fără ocupație, în libertate și cumpătare” (1326 b 32), să trăiască ca oameni liberi cu înțelepciune, adică cu măsura cuvenită.

Cetatea trebuie să aibă o asemenea întindere încît cetățenii ei să se poată apăra. În sfîrșit, spre deosebire de Platon, în *Legile* Aristotel nu consideră vecinătatea mării ca pe un lucru rău, e de-ajuns să se prevină prin măsuri legislative tendința excesivă de profit.

Condiții psihologice. Caracterul cetățenilor are o mare importanță. Și în această privință se vede cît de legat e Aristotel de lumea greacă din epoca clasică. Popoarele pămîntului au trei feluri de caractere. Sînt popoare care trăiesc în ținuturi reci. Ele au o voință puternică dar sînt mai puțin inteligente și abile. „Popoarele din țările reci și cei care înconjoară Europa sînt plini de curaj, dar sînt mai puțin inteligenți și îndemînatici.” De aceea ele trăiesc aproximativ libere, dar nu au o viață politică și nu pot să-și supună vecinii. Dimpotrivă, popoarele din Asia nu sînt lipsite de inteligență și abilitate dar sînt „lipsite de voință”. „De aceea trăiesc în supunere și sclavie” (1327 b, 23—27). Între cele două tipuri se află poporul grec care are calitățile celorlalte două tipuri, fiind și „curajos” și „inteligent” și de aceea este și liber și știe să se conducă. În contradicție însă cu concepția sa restrînsă despre cetate, Aristotel ne spune că grecii, dacă s-ar

conduce bine și ar constitui o singură cetate, ar putea să conducă întreaga lume. „Poporul grecilor, care ocupă locul de mijloc, se aseamănă și cu unii și cu ceilalți pentru că e curajos și inteligent, prin urmare deci liber și bine condus și în stare de a conduce toate celelalte popoare dacă ar forma o singură cetate” (1327 b s 29). Și aici se manifestă tendința permanentă de a considera ca fiind cel mai bun un lucru care nu e unilateral, calea de mijloc, ceea ce e „bine potrivit” (1327 b 35). Apărătorii cetății trebuie să fie inteligenți și curajoși totodată pentru că ei compun clasa din care provin conducătorii. Greșesc cei care, asemenea lui Platon, vor ca ei să fie „binevoitori cu cei pe care îi cunosc și aspri cu necunoscuții” (1327 b 40). Oricît de „autoritar și de neînvins” e curajul, nu e nevoie ca ei să fie aspri cu nimeni în afară de răufăcători: „Nu trebuie să fie aspri cu nimeni în afară de răufăcători” (1328 a 10). Așadar nici apărătorii cetății nu trebuie să facă excepție de la regula stăpînirii de sine și a cumpătării.

Alcătuirea socială. După definirea în general a caracterului pe care trebuie să-l aibă cetățenii din cetatea perfectă, Aristotel determină împărțirea lor corectă în clase. Pentru ca cetatea să fie independentă ea trebuie să aibă șase funcții: prima se referă la producerea hranei, a doua la producerea mijloacelor tehnice de producție, a uneltelor, iar cea de-a treia se referă la folosirea armelor acolo unde o cer interesele cetății. Cea de-a patra funcție vizează în mod ciudat resursele ce trebuie găsite în scopuri pașnice și de luptă, a cincea îngrijirea celor sfinte, iar cea de-a șasea, care e și cea mai importantă, este funcția judiciară. Această împărțire în șase funcții nu înseamnă și o împărțire în șase clase sociale, în sensul că fiecare individ exercită o singură funcție și este astfel separat prin clasa socială de ceilalți. Uneori împărțirea funcțiilor corespunde cu împărțirea în clase, alteori nu. Printre altele, această împărțire nu înseamnă că toți cei care exercită funcții necesare vieții cetății trebuie să fie cetățeni ai ei.

Un lucru însă este sigur, în cetatea perfectă toți cetățenii trebuie să-și ducă viața în înțelepciune și virtute. Această

situație nu corespunde cu „traiul de muncă și schimb” (1328 b 39). Astfel, cetățenii nu au voie să fie nici comercianți, nici lucrători cu brațele, nici agricultori. „Căci e nevoie de răgaz pentru a cultiva virtuți și a veghea treburile politice” (1329 a 1). Ceea ce corespunde calității de cetățean e sacerdoțiul, treburile militare și exercitarea justiției și a puterii politice. Dacă sînt toți cetățenii, toți aceștia din urmă nu participă egal la exercitarea puterii politice. Tinerii, care au forță fizică, se vor dedica armelor, și numai cei mai în vîrstă, cu mai multă experiență, înțelepciune și gândire politică, vor judeca și vor conduce. În felul acesta, așa cum e de dorit pentru niște oameni liberi, participă cu toții la putere dar nu în același timp. De aceea, cetățenii propriu-ziși se împart în două categorii, cea a păzitorilor și cea a conducătorilor politici. În asență însă, aceste două categorii constituie, ca și în cetatea platonice, o categorie mai generală de cetățeni. Opuși acestora sînt cei care constituie o parte indispensabilă a cetății, dar care nu sînt cetățeni — Platon îi numește producători. Nu e nevoie să subliniez cît de aproape se află și aici Aristotel de ideile platonice.

Proprietatea. Aristotel diferă însă foarte mult în problema proprietății. În timp ce la Platon nu dețin nici o proprietate și numai producătorii sînt proprietari, Aristotel vrea ca numai cetățenii propriu-ziși să dețină o proprietate, „Trebuie ca cetățenii (sînt cei care poartă arma și exercită puterea) să fie înlesniți, pentru că omul de rînd nu participă la cetate și nici un alt gen nu participă la virtute” (1329 a 19). În consecință, trebuie să dețină pămînt tocmai cei care nu trebuie să-l cultive. Îl vor cultiva pentru ei sclavii sau perieci barbari (1329 a 27). Cetățenii vor avea în felul acesta timp și condiții materiale ca să devină „plăsmuitori ai virtuții”. În principiu, proprietatea asupra pămîntului e privată, dar o parte din ea trebuie să aparțină cetății, atît cît e necesar maselor în comun — instituție pe care Aristotel o menține în cetatea lui ideală — și cultului zeilor (1338 a 13). Proprietățile private trebuie împărțite în două părți, una rămînînd „la granițele” cetății, iar cealaltă „aproape de cetate” (1330 a 16). Este aceeași împărțire pe care o găsim în *Legile* lui Platon (745 c); o împărțire izvorîtă din dorința de a

face mai drept distribuirea pămîntului. Eventuala inegalitate trebuie atenuată de prietenia dintre cetățeni și de într-ajutorarea reciprocă, în așa fel încît niciunul să nu rămînă fără mîncare (1330 a 2).

IV

Condiția virtuții perfecte. După ce a terminat cu indicarea tuturor condițiilor care, cu ajutorul sorții, vor concura la întemeierea cetății perfecte, Aristotel trece la examinarea singurei condiții care nu depinde de soartă, de lucrurile exterioare, ci de cetate însăși. Aceasta este virtutea cetățenilor și educația care duce la ea. Acestea nu mai sînt operele sorții ci ale „științei” și ale „bunei intenții”, adică ale politicii urmate. Aristotel exprimă urări în legătură cu acele condiții care depind de soartă. Pentru ultima condiție însă, cea mai importantă, există un imperativ moral: „Dorim ca cetatea să dobîndească ceea ce depinde de soartă, cît despre valoarea cetății, ea nu mai este o operă a sorții ci a științei și a bunei intenții” (1332 a 30). Cetatea are valoare numai atunci cînd toți cetățenii ei sînt valoroși. Problema este cum să facem, cu ajutorul științei și acțiunii politice, din toți cetățenii oameni de valoare, cum îl vom umple de virtute și înțelepciune. Singurul lucru pe care îl avem este caracterul cetățenilor din cetatea perfectă, care trebuie să fie totodată „inteligenți” și „curajoși”. Restul rămîne în sarcina educației civice. Ea constituie principala preocupare a cetății aristotelice.

Dacă am vrea să definim în cîteva cuvinte cetatea perfectă, am spune că e acea cetate în care virtutea cetățeanului corespunde cu virtutea „perfectă”. Toate cetățile imperfecte au idealuri politice care sînt cel puțin uneori în opoziție cu virtutea perfectă. Cetatea perfectă aspiră la virtutea perfectă. Tot la aceasta aspiră și educația ei. Cum să fie însă călăuzită spre ea ființa aceasta naturală numită om, care iese din natură în stare brută, fără formă și uneori chiar handicapat.

Scopul educației. A forma un om înseamnă a-i forma sufletul. Dar sufletul este alcătuit din două elemente: cel rațional și cel irațional. „Sufletul are două părți, dintre care

una posedă rațiune, prin ea însăși, în timp ce cealaltă nu posedă rațiune prin ea, dar poate să-i dea ascultare" (1333 a 17).

Cea mai valoroasă dintre aceste două părți e cea rațională. Cealaltă parte, cea irațională există pentru prima, pentru că scopul întregii vieți este rațiunea „Pentru noi, scopul naturii este rațiunea, spiritul”, (1334 b 14).

Așadar, la formarea acestei părți de preț a sufletului, care este rațiunea, trebuie să servească formarea părții iraționale. Acest element determină deja într-o manieră generală orientarea pe care cetatea trebuie s-o dea educației.

Dar rațiunea este fie practică, fie speculativă (1333 a 25), și între ele există o ordine ierarhică. Rațiunea speculativă e superioară celei practice, așa cum răgazul e superior ocupațiilor. „Viața se împarte în ocupație și răgaz” (1333 a 31). Ocupația acțiunii trebuie să existe pentru răgazul contemplației; lucrurile necesare și silite pe care le pregătește acțiunea sînt făcute pentru a asigura bunurile la care tinde contemplația. Și războiul, care înseamnă acțiune, trebuie să existe numai pentru pace, situația necesară răgazului, contemplației (1333 a 35). De aceea și cetățile care organizează educația, mai ales în vederea războiului, așa cum face Sparta, nu sînt cetăți corecte. Dar acest lucru trebuie considerat doar ca un mijloc de asigurare a păcii, condiție indispensabilă pentru viața contemplativă (1333 b 39).

Astfel, cetatea ca și omul trebuie să dețină virtuțile trupului și ale sufletului, dar unele trebuie să le servească pe cele din urmă. Nu trebuie să lipsească răbdarea și vitejia, pentru că ele sînt virtuți ale acțiunii, ale ocupației. Cetatea are însă nevoie și de filosofie, virtutea contemplației. În sfîrșit, are nevoie de înțelepciune și dreptate, virtuți necesare atît ocupației cît și răgazului. Desigur, în orele de răgaz și pace avem mai multă nevoie de ele. Războiul îi silește pe oameni să fie înțelepți și dreapți, pe cînd atunci cînd e pace oamenii pot lesne să părăsească calea înțelepciunii și dreptății. Astfel, în sfîrșit, Aristotel preconizează aceleași virtuți pentru viața individuală și pentru viața socială: exact aceleași indicate de Platon.

Etapele educației. Educația cetății este chemată să dezvolte tocmai aceste virtuți. Dar le va dezvolta firește într-o

anume ordine de timp. Sigur că se va dezvolta întîi corpul, apoi partea irațională a sufletului, apoi și ultima parte rațională, asta pentru că se naște mai întîi corpul, apoi elementul de dorință al sufletului, și ultima, rațiunea. „De aceea, trebuie să ne ocupăm de corp înainte de a ne ocupa de suflet, apoi de elementul dorință; de el în vederea rațiunii, de corp în vederea sufletului” (1334 b 25).

Prin toate acestea Aristotel a definit scopurile educației și ordinea desfășurării ei, și poate să treacă la analiza mai amănunțită a conținutului ei.

Ca și Platon, care acordă o importanță fundamentală eugeniei, se îngrijește de formarea omului din momentul concepției. De aceea nu ezită să impună multe limite în căsătorie; prima este vîrsta celor care se căsătoresc și timpul cînd trebuie să aibă copii. Nu ezită de asemenea să-i sacrifice pe copiii handicapați de dragul eugeniei. El vrea să se ia măsuri limitative și pentru numărul nașterilor, și printre acestea se află și întreruperea sarcinii (1334 b 39, 1236 a 2).

Pentru copilul odată născut, Aristotel vrea ca cetatea să ia măsuri care să determine toate detaliile creșterii și educației. Fixează o primă perioadă de educație pînă la cinci ani, și a doua de la cinci la șapte ani. Urmează o a treia, de la șapte ani pînă la pubertate și de la pubertate pînă la douăzeci și unu de ani. Fiecare etapă are forma ei de educație. Cu cît înaintăm, cu atît educația se îndreaptă către rațiune.

Educația, funcție a societății. Toate acestea dovedesc că cea mai importantă menire a cetății, pentru Aristotel, ca și pentru Platon, este educația cetățenilor, și că e obligația ei, a cetății, să organizeze acest progres al educației, limitînd în acest sens aproape total inițiativa individuală. „Legislatorul este cel care trebuie să acționeze în privința educației tinerilor, nimeni nu trebuie să-l combată” (337 a 11). Educația cetății trebuie să fie unitară, comună și obligatorie pentru toți cetățenii, și orientată numai către interesele cetății. „Pentru că scopul este același pentru întreaga cetate, trebuie desigur ca educația să fie aceeași pentru toți și ca grija ei să revină cetății și nu cetățenilor particulari” (1337 a 22).

Conținutul educației. Această educație trebuie să năzuiască la formarea unor cetățeni liberi și cinstiți. Toate celelalte trebuie să tindă pînă la urmă către acel țel. „E limpede că educația nu trebuie dată fiilor noștri ca ceva util și necesar, ci ca un lucru liber și bun“ (1338 a 32). Dealtfel, de aceea în afară de *gimnastică*, necesară corpului, el dă o asemenea importanță *muzicii*, care nu este nici necesară, nici folositoare întotdeauna, dar care umple sufletul copilului de un spirit de noblețe și libertate.

După muzică, dezvoltarea ideilor lui Aristotel asupra educației trebuie desigur să ajungă la formarea filosofică a tînărului, și în acel punct s-ar fi încheiat opera educativă a cetății. Din nefericire, partea din *Politica* ce ni s-a păstrat se oprește la dezvoltarea educației muzicale. Astfel pierde omenirea un ciclu de învățături pedagogice care, dacă judecăm după ceea ce Aristotel ne-a predat despre primele stadii ale educației, ar fi constituit o altă contribuție, de o valoare inestimabilă, pentru omul contemporan.

CAPITOLUL XXI TRADIȚIA ARISTOTELICĂ

Scoala peripatetică. După moartea lui Aristotel preia conducerea liceului colaboratorul său cel mai apropiat, și aproape co-fondator, Theophrast (370—287 î.e.n.), astăzi cunoscut mai ales pentru „caracterele“ sale. În antichitate se bucura de o mare reputație și pentru strălucirea învățăturii lui și pentru stilul cultivat al scrierilor sale. Din cîte știm despre el, puține îi sînt abaterile de la teoriile aristotelice. În filosofia socială nu pare a fi adus nimic nou învățăturilor lui Aristotel. Theophrast a arătat întotdeauna un interes mai mare pentru științele naturale. Dealtfel, în general, cei care au ieșit din Liceu s-au îndreptat mai ales către cercetări în domeniul științelor pozitive, și acolo au adus cea mai importantă contribuție. Aristotel deschisese multe drumuri în această direcție și elucidase metodele cercetării specific științifice.

Un discipol direct al lui Aristotel este Eudemos din Rhodos, căruia i se atribuie textul *Morala lui Eudemos*. Puținele lui abateri de la filosofia morală a lui Aristotel nu merită să fie examinate într-un text ca cel de față.

Mai trebuie amintiți Aristoxenos, muzicolog renumit, Dikaiarchos din Messena Siciliei, care s-a dedicat cercetării istorice și a colaborat la *Viața Greciei*, și Straton din Lampsakos, care i-a urmat lui Theophrast la conducerea Liceului și care a primit în istorie numele de „Fizicianul“, din cauza interesului său pentru științele fizice.

Conținutul educației. Această educație trebuie să năzuiască la formarea unor cetățeni liberi și cinstiți. Toate celelalte trebuie să tindă pînă la urmă către acel țel. „E limpede că educația nu trebuie dată fiilor noștri ca ceva util și necesar, ci ca un lucru liber și bun“ (1338 a 32). Dealtfel, de aceea în afară de *gimnastică*, necesară corpului, el dă o asemenea importanță *muzicii*, care nu este nici necesară, nici folositoare întotdeauna, dar care umple sufletul copilului de un spirit de noblețe și libertate.

După muzică, dezvoltarea ideilor lui Aristotel asupra educației trebuie desigur să ajungă la formarea filosofică a tînărului, și în acel punct s-ar fi încheiat opera educativă a cetății. Din nefericire, partea din *Politica* ce ni s-a păstrat se oprește la dezvoltarea educației muzicale. Astfel pierde omenirea un ciclu de învățături pedagogice care, dacă judecăm după ceea ce Aristotel ne-a predat despre primele stadii ale educației, ar fi constituit o altă contribuție, de o valoare inestimabilă, pentru omul contemporan.

CAPITOLUL XXI TRADIȚIA ARISTOTELICĂ

Scoala peripatetică. După moartea lui Aristotel preia conducerea liceului colaboratorul său cel mai apropiat, și aproape co-fondator, Theophrast (370—287 î.e.n.), astăzi cunoscut mai ales pentru „caracterele“ sale. În antichitate se bucura de o mare reputație și pentru strălucirea învățăturii lui și pentru stilul cultivat al scrierilor sale. Din cîte știm despre el, puține îi sînt abaterile de la teoriile aristotelice. În filosofia socială nu pare a fi adus nimic nou învățăturilor lui Aristotel. Theophrast a arătat întotdeauna un interes mai mare pentru științele naturale. Dealtfel, în general, cei care au ieșit din Liceu s-au îndreptat mai ales către cercetări în domeniul științelor pozitive, și acolo au adus cea mai importantă contribuție. Aristotel deschisese multe drumuri în această direcție și elucidase metodele cercetării specifice științifice.

Un discipol direct al lui Aristotel este Eudemos din Rhodos, căruia i se atribuie textul *Morala lui Eudemos*. Puținele lui abateri de la filosofia morală a lui Aristotel nu merită să fie examinate într-un text ca cel de față.

Mai trebuie amintiți Aristoxenos, muzicolog renumit, Dikaiarchos din Messena Siciliei, care s-a dedicat cercetării istorice și a colaborat la *Viața Greciei*, și Straton din Lampsakos, care i-a urmat lui Theophrast la conducerea Liceului și care a primit în istorie numele de „Fizicianul“, din cauza interesului său pentru științele fizice.

Învățătura lui Aristotel, în ciuda dispariției de lungă durată a manuscriselor aristotelice, a fost comentată și lucrată de doxografii peripateticieni. În primele două secole î.e.n. și în primele două secole e.n. Ultimul dintre aceștia și probabil cel mai important din punct de vedere filosofic pentru comentariile lui la operele aristotelice este Alexandru Aphrodisius, în jurul anului 200 e.n.

Influențele lui Aristotel. Firește, influența lui Aristotel nu se oprește atunci. Fără îndoială, în primele secole ale erei noastre, tradiția platonică în sens larg, în așa fel încât să-i cuprindă, pe neoplatonici, pe neopitagoreici și pe primii apologeți, deține un loc predominant. Iar când, după întunericul Evului Mediu, Europa începe din nou să reia legăturile cu lumea antică, s-a întâmplat ca Aristotel să devină cunoscut în Apus cu o jumătate de mileniu mai devreme decât Platon. Datorită arabilor și unor traduceri latine, Aristotel devine filosoful incontestabil al Evului Mediu. Thomas d'Aquino și Dante îl leagă strâns de dogma creștină și a fi în dezacord cu el riscă să fie considerat un sacrilegiu. Era nevoie de revoluția Renașterii pentru ca Platon să ocupe din nou un loc egal alături de el, și era nevoie să ajungem la marii fizicieni și astronomi din secolele XVI și XVII, trebuia să apară Descartes pentru ca autoritatea aproape tiranică a lui Aristotel asupra gândirii umane să fie desființată. Dar dacă astăzi Aristotel nu mai este filosoful infailibil, suveran, el nu a încetat să fie, alături de Platon, culmea cea mai înaltă a gândirii umane. Dintre filosofii ulteriori, numai Kant poate sta alături de acești doi titani. Numai el, continuându-i, dă o direcție fundamentală noii gândiri filosofice.

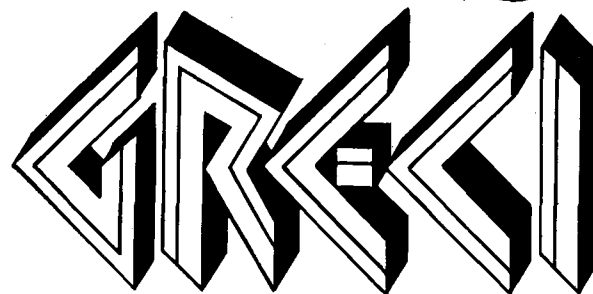
Descoperirea logicii formale, descoperirea funcționării „categoriei” logice, așa cum a fost ea dezvoltată mai târziu de Kant în *Critica rațiunii pure*, descoperirea ideii de organism legată de metoda teleologică a cunoașterii, așa cum și aceasta a fost dezvoltată în *Critica puterii de judecată*, precum și ideii de entelechie, toate acestea alcătuiesc contribuții care îl așază pe Aristotel printre puținii legiuitori ai gândirii umane, aceia care astăzi și de secole întregi, poate întotdeauna, ne vor obliga să ne așezăm gândirea în formele puternice și cadrele trasate de ei.

Dar mai ales în domeniul teoriei politice, pe lângă *Statul*, *Politikon* și *Gorgias* ale lui Platon, *Politica* lui Aristotel constituie o contribuție a spiritului antic grec, care nu a fost depășită de nici o lucrare ulterioară. Întreaga istorie spirituală a omenirii nu a dat până astăzi o operă care să reunească un asemenea volum de înțelepciune politică ca puținele pagini ale acestor doi mari filosofi. Astfel, poporul grec care, în activitatea politică, a fost întotdeauna depășit și care a pierdut adeseori prilejul de a deveni puterea politică suverană a lumii, este același popor care a creat cele mai însemnate opere de teorie a practicii politice. Și asta pentru că teoria politică poate fi concepută de un individ, pe când practica politică se desăvârșește doar prin efortul comun al generațiilor.

**CONSTANTIN
TSATSOS**



**FILOSOFIA
SOCIALĂ
A VECHILOR**



UNIVERS