

CONCEPTUL DE *HEXIS ETHIKE* LA ARISTOTEL*

MIHAI-DRAGOȘ VADANA

1. Introducere

Proiectul *Eticii nicomahice* (EN), lucrarea principală de etică a lui Aristotel, dedicată probabil fiului său, Nicomahos, constituie o amplă cercetare a condițiilor întrunite de viața bună sau fericită. Binele (*agathon*) vieții omenești, explică Aristotel, este fericirea (*eudaimonia*), adică un anumit mod de viață sau anumite activități (*energeiai*) ale părților specifice omului (părțile sufletului) în acord cu perfecțiunile acestora – virtuțile (*aretai*), care la rândul lor perfecționează natura acestor părți și funcția lor.

În cadrul acestui proiect, delimitarea cercetării aristotelice de teoria Ideilor socratico-platoniciană și reorientarea ei în funcție de orizontul vieții omenești nu este, poate, niciunde mai tranșantă decât în cazul cercetării virtuților etice (*ethikai aretai*). Atât în EN cât și în lucrarea dedicată elevului său din Lykeion, Eudemos, anume *Etica eudemică* (EE), Aristotel socotește identificarea virtuții etice cu cunoașterea drept o exagerare, cel puțin pentru motivul că nu cunoașterea teoretică a virtuții ne face să devenim virtuozii, așa cum nici cunoașterea medicinei nu contribuie singură la însănătoșire. Două premise structurează, în schimb, cercetarea virtuților etice desfășurată de Aristotel: 1) Virtutea etică este o dispoziție habituală optimă (*beltiste hexis*) a părții apetitive a sufletului (*orexis*) capabilă să asculte totuși de partea rațional-deliberativă (*to logistikon*). 2) În această calitate, virtutea etică nu poate fi învățată, ci este dobândită „prin formarea deprinderilor, de unde și-a primit și numele, printr-o ușoară deviație a cuvântului *ethos*” (EN II, 2, 1102a, 17–18)¹.

Tratarea virtuții etice ca *hexis* de un anumit fel nu a fost trecută cu vederea de specialiștii aristotelicieni, fie ei traducători sau/și comentatori. Dificultățile incipiente care apar în legătură cu acest termen se referă la polisemia și traducerea sa. Substantivul „*hexis*” înseamnă în greaca veche „posesie”, „stare”, „condiție permanentă”, și provine de la verbul „*echo*”, „*echein*”, care, la rândul său, înseamnă „a avea”, „a rămâne”, „a fi”. Echivalentul său în limba latină este termenul de

* Această scurtă lucrare a rezultat din participarea mea la cursul doctoral *Etica nicomahică a lui Aristotel*, ținut de dl prof. Valentin Mureșan. Aș dori să îi mulțumesc pe această cale. Țin să îi mulțumesc, de asemenea, dlui prof. Viorel Cernica pentru sugestiile fine oferite pe marginea celor scrise aici. Precizez însă că orice neajuns trebuie pus pe seama mea.

¹ Aristotel, *Etica nicomahică*, trad., comentariu, studiu introductiv, comentarii și index de Stella Petecel, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988. Ediția greacă a acestei opere pe care am urmat-o este Aristotelis, *Ethica nicomachea*, ed. I. Bywater, Clarendon Press, Oxford, 1962 (1894).

„*habitus*” („fel de a fi”, „stare”), substantiv format de la verbul „*habeo*”, „*habere*”, al cărui sens principal este cel de „a avea”. Privitor la traducerea filosofică a acestui termen, traducătorii au încercat să se apropie de intențiile lui Aristotel, optând pentru: „posesie” (A. Cornea²), „stare” (Șt. Bezdechi³, M. Florian⁴, „*state*” – D. Ross⁵, „*état*” – Pellegrin⁶), „dispoziție”, „dispoziție habituală” sau „*habitus*” (S. Petecel, „*disposition*”, „*habitual disposition*” sau „*habit*” – D. Ross), sau chiar „condiție activă” („*active condition*” – J. Sachs⁷, deosebită de condițiile pasive ale sufletului precum afectele (*patheis*), sau de facultățile (*dynameis*) unui lucru). Fără a angaja încă o expunere conceptuală mai amplă, ne putem mărgini la traducerea lui „*hexis*” ca „dispoziție habituală” și la înțelegerea sa drept o „calitate ce există latent și se poate actualiza în circumstanțe adecvate, orientând comportamentul după un pattern tipic”⁸.

Netrecută cu vederea nu a rămas nici premisa (2). Importanța formării deprinderii (*ethos*) sau a habituării pentru dobândirea virtuții etice a fost subliniată în repetate rânduri de către comentatorii aristotelicieni, până acolo încât au fost concepute diferite modele de interpretare a habituării⁹.

Cu toate acestea, în ciuda atenției îndreptate asupra celor două premise care structurează cercetarea virtuții etice la Aristotel, rămân în continuare o serie de dificultăți. Privitor la premisa (1), în ce măsură conceptul de *hexis* deține el resursele

² Aristotel, *Metafizica*, trad. de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2001.

³ Aristotel, *Metafizica*, trad. de Ștefan Bezdechi, note de Dan Bădărău, Iri, București, 1999.

⁴ Aristotel, *Organon*, vol. I: *Categoriile, Despre interpretare*, trad., studii introductive, introduceri și note de Mircea Florian, Editura Științifică, București, 1957.

⁵ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, trans. by David Ross, Oxford University Press, 2009 (1980).

⁶ Aristote, *Physique*, trad., présentation, notes, bibliographie et index par Pierre Pellegrin, Flammarion, Paris, 2002 (2000).

⁷ Aristotle's *Metaphysics*, trans. by Joe Sachs, Green Lion Press, Santa Fe, 1999.

⁸ Valentin Mureșan, *Comentariu la Etica nicomahică*, ediția a II-a, Humanitas, București, 2007, p. 97. Tot în acest sens, vezi Gerard J. Hughes, *Aristotle on Ethics*, Routledge, London, p. 54, și John Herman Randall, *Aristotle*, Columbia University Press, New York, p. 254. Pentru un excelent comentariu al *Eticii nicomahice* în ansamblul ei, vezi Harold H. Joachim, *Aristotle, The Nicomachean Ethics*, ed. by D. A. Rees, Clarendon Press, Oxford, 1951.

⁹ Unul dintre modelele de interpretare a habituării, „moral muscle model”, aparține lui Sarah Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, 1991. Potrivit lui Broadie, deprinderea dispoziției habituale etice s-ar asemana performării unor exerciții de încălzire a mușchilor înainte de antrenament (vezi pp. 108–109). Un model apropiat de acesta, dar mai nuanțat, este cel oferit de Nancy Sherman, *The Fabric of Character*, Clarendon Press, Oxford, 1991. Deprinderea dispoziției habituale etice poate fi înțeleasă potrivit unui „rehearsal model”: „O concepție mai plauzibilă a repetării aceleiași acțiuni va consta în încercarea de a aproxima vreun tip ideal de acțiune care a fost stabilit drept scop al cuiva”. În acest chip teleologic, deprinderea prin repetare devine mai degrabă o chestiune de rafinare a caracterului etic al acțiunii (vezi pp. 178–179). Într-un studiu captivant dedicat înțelegerii habituării, „Aristotle on habituation: The key to unlocking the *Nicomachean Ethics*”, *Ethical Perspectives* 15, no. 3, 2008, pp. 309–342, Nathan Bowditch distinge alte două modele: „conditioned character model” (habituarea modelează caracterul, dispozițiile afective care îl structurează) și pe cel în favoarea căruia pledează, „biconditional model of habituation”, potrivit căruia habituarea este un proces temporal de integrare și intercondiționare a celor două laturi ale virtuții etice. Precizez acum doar faptul că mă voi raporta critic la aceste modele în studiul de față.

pentru a satisface funcția virtuții etice de a perfecționa sau optimiza tocmai funcția sau natura părților sufletului de care ea depinde? Care este, mai departe, relația dintre *hexis* (1) și *ethos* (2), dintre dispoziție habituală și habituare sau formarea deprinderilor? Cum și de ce se articulează ele? Întrucât conceptul de *hexis* are, după cum vom vedea, o aplicabilitate ce depășește sfera virtuților/viciilor etice, trebuie să acceptăm habituarea prin deprindere sau exercițiu drept condiție necesară a formării dispoziției habituale (*hexis*) în genere¹⁰? Iată dificultățile asupra cărora mă voi apleca în rândurile ce urmează.

2. Conceptul de „*hexis*” la Aristotel

Întrebarea firească care se ridică pentru înțelegerea conceptului de *hexis* la Aristotel privește categoria din cadrul căreia face parte. În ce chip se predică dispoziția habituală despre ceva? Aristotel include conceptul de *hexis* în categoria calității: „Prin calitate (*poietes*), înțeleg aceea datorită căreia spunem că ceva este într-un fel sau altul” (8b), iar una dintre speciile calității este formată de cuplul *hexis-diathesis*: „O specie de calitate am putea-o numi stare (*hexis*) și dispoziție (*diathesis*). Starea se deosebește de dispoziție prin aceea că este mai durabilă și mai adânc înrădăcinată” (8b). *Hexis* se deosebește, așadar, de *diathesis* prin gradul persistenței sale, i.e. durează mai mult (*polychronioteron*) și este mai stabilă (*monimoteron*). Altfel spus, variația determinațiilor de timp și stabilitate – mai durabil / mai puțin durabil, mai stabil / mai puțin stabil – este ceea ce deosebește cei doi termeni care califică ceva. Exemple de *hexeis* sunt: cunoașterea (*episteme*) care, odată dobândită, „pare durabilă” și „greu de pierdut”, afară doar dacă intervine o deteriorare a sănătății minții, echivalentă unei deteriorări a naturii acesteia; și virtutea (*arete*), precum dreptatea sau cumpătarea, care „nu se pot schimba ușor ori pierde, așa ca să facă loc viciului” (8b). Iar în rândul simplelor dispoziții (*diatheseis*) sunt enumerate încălzirea sau răcirea trupului, sănătatea sau boala.

Alte câteva aspecte importante privitoare la cuplul *hexis-diathesis* din același loc al *Categoriilor* merită să fie aduse în discuție.

i) Distincția dintre cei doi termeni nu este într-atât de rigidă încât să excludă posibilitatea ca *diathesis* să devină o *hexis*: „prin curgerea timpului”, o *diathesis* poate deveni „naturală și aproape imposibil de modificat”, adică o *hexis*. Prin repetarea îndelungată, am putea spune, a unei simple dispoziții de a ne comporta curajos, aceasta devine într-adevăr o dispoziție durabilă și stabilă caracteristică lui *hexis ethike*, în virtutea căreia ne comportăm în mod natural curajos.

ii) Termenul de *hexis* pare să constituie o specie a genului *diathesis* – „Stările (*hexeis*) sunt în același timp și dispoziții (*diatheseis*), dar dispozițiile nu sunt numaidecât stări” (9a), în sensul în care dacă cineva are o anume *hexis*, atunci are, în virtutea acestui lucru, și o *diathesis*, lucru nevalabil cu necesitate reciproc. *Hexis*

¹⁰ Deși este o confuzie, o condiționare a dobândirii dispoziției habituale (*hexis*) de formarea deprinderilor (*ethos*) este încă prezentă în studiile aristoteliciene: „Dezvoltarea unei *hexis* apare numai prin vreo formă de antrenament (*training*)”, Gerard J. Hughes, *op. cit.*, p. 54.

(specia) include în intensiunea sa *diathesis* (genul) care îl cuprinde, la rândul său, în extensiunea sa pe *hexis*. Privit dintr-un alt punct de vedere, diferența specifică adăugată genului *diathesis* pentru constituirea speciei *hexis* este, am putea spune, chiar „curgerea timpului” prin care o dispoziție se sedimentează și devine naturală unui lucru, adică dispoziție habituală.

Să reținem doar aceste două elemente ale termenului de „*hexis*”, anume durabilitatea și stabilitatea, să desprindem sugestiile că dispoziția habituală este formată în timp și că ajunge naturală pentru un lucru și să ne întrebăm, mai departe, ce relație este între *hexis* și natura sau funcția unui lucru. Altfel spus, potrivit cărui lucru calificăm ceva ca având un *hexis*?

Aristotel discută despre *hexis* ca mod de calificare a ceva potrivit naturii sale în *Fizica*, VII, 3. Dacă dispoziția habituală a unui lucru ar fi pur și simplu o calitate neesențială a naturii sale, atunci dispoziția habituală ar fi susceptibilă de alterare (*alloiosis*). Dar „stările (*hexeis*), fie ale trupului, fie ale sufletului nu sunt alterări”, concludă Aristotel, fiindcă, mai întâi, *hexeis* se împart în virtuți (*aretai*) și vicii (*kakiai*), iar primele sunt excelențe ale lucrurilor, perfecțiuni ale naturii unui lucru, pe când celelalte sunt imperfecțiuni: „dintre dispozițiile habituale, unele sunt virtuți, celelalte sunt vicii. Or nici virtutea nici viciul nu este o alterare, ci virtutea este o formă de împlinire (*teleiosis tis*) (căci atunci când un lucru și-a dobândit virtutea se spune că este împlinit – căci atunci avem naturalul prin excelență (...))¹¹, în vreme ce viciul este corupere și abandonare (*ekstasis*) a acestei [naturi]” (246a).

Relevante sunt în acest loc și exemplele pe care Aristotel le oferă, relevante pentru aplicabilitatea conceptului de *hexis*: virtutea unui case (specia optimă a dispoziției habituale) este calitatea casei de a fi împlinită (de exemplu, prin isprăvirea construirii ei). Împlinirea construirii unei case este esențială naturii ei, fără aceasta casa nefiind propriu-zis o casă. La fel și în cazul unei figuri geometrice: virtutea unui cerc geometric este calitatea sa de a fi construit complet, fără acest lucru cercul neavând propriu-zis o natură (ideală) și proprietățile esențiale care decurg din ea (246a). În ambele cazuri, așadar, împlinirea construcției asigură stabilitatea și durabilitatea naturii sau, în același sens, dispoziția habituală a naturii lucrului. Alte exemple de aplicare a conceptului de *hexis* la alte lucruri decât omul sunt oferite de Aristotel chiar în EN, discutând despre rolul jucat de dispoziția habituală optimă în perfecționarea atât a naturii, cât și a funcției unui lucru: „orice virtute, în calitatea sa de virtute, perfecționează și pe cel ce o posedă, și opera (*ergon*) acestuia” (II, 6, 1106a, 15–16). Virtutea ochiului, de exemplu, perfecționează atât natura ochiului (este o calitate a unui ochi sănătos) cât și funcția acestuia de a vedea (ochiul are calitatea de a distinge corect lucrurile, culorile etc.). La fel și dispoziția habituală optimă a calului: potrivit acesteia, el este sănătos și capabil de a a-și îndeplini optim funcția de a galopa, de a purta un călăreț sau de a ține piept dușmanilor la război.

¹¹ „[...]tote gar esti malista [to] kata physin”. În ediția lui Ross, nu este introdus articolul neutru „to”, de unde avem traducerea: „căci atunci este când lucrul este cel mai conform naturii sale”, cf. Aristote, *Physique*, trad. Pierre Pellegrin, nota 2, p. 367.

În scopul de a oferi o rotunjire preliminară a conceptului de *hexis*, merită să stăruim asupra câtorva utilizări și explicitări ale sale oferite de Aristotel în *Metafizica*. În așa-zisul lexicon filosofic din *Cartea a V-a* (Δ), Aristotel explorează polisemia acestui termen nu însă fără a-i emenda ambiguitatea.

i) „«Faptul de a avea» (*hexis*) înseamnă, într-un sens, o activitate (*energeia*) a celui care are și a lucrului avut, cum e în cazul unei acțiuni (*praxis*) sau mișcări (*kinesis*); căci, atunci când un lucru produce și altul este produs, între ele este la mijloc producerea (*metaxu poiesis*). Tot astfel, între un om care are o haină și haina avută, la mijloc este faptul de a avea (*metaxu hexis*). Este clar, însă, că este imposibil a lua «faptul de a avea» (*hexis*) în acest sens; căci s-ar merge la infinit dacă am putea avea faptul de a avea a ceea ce este avut” (1022b, 4–10, trad. Ross). La o primă vedere, explicitarea termenului de *hexis* ca *energeia* nu poate fi decât ambiguă, de vreme ce *hexis* (potență) se opune lui *energeia* (act). Observăm totuși că această explicitare nu este introdusă decât pentru a fi, mai departe, respinsă pe baza obiecției de regres la infinit. O reconstrucție a argumentului lui Aristotel ar arăta că explicitarea lui *hexis* ca *energeia* adusă în discuție aici este inspirată mai degrabă de Teoria Ideilor, în cadrul căreia *hexis* ca *energeia* ar prelua sarcina intervalului de a media participarea lucrului sensibil la ideea sa, sarcină lovită însă de obiecția regresului la infinit (cf. argumentului „celui de-al treilea om”). Important pentru discuția noastră sunt însă respingerea acestei explicitări de către Aristotel și, poate nu la fel de evident, orizontul ontologic în care termenul de *hexis* este discutat.

ii) A doua utilizare a termenului de *hexis* deplasează aplicarea sa din intervalul ontologic platonician (interval prin care lucrurile sunt ceea ce sunt, sunt înființate) în structura ontologică a lucrului; această a doua utilizare ne confirmă, mai departe, pe deplin cercetarea conceptuală desfășurată mai sus și adăugă un nou element: „În alt sens, se mai numește stare (*hexis*) o anume dispoziție (*diathesis*) potrivit căreia un lucru se află într-o situație bună sau rea, fie în sine (*kath'auto*), fie în raport cu un alt lucru (*pros allo*)” (1022b, 10–12, trad. Bezdechi). După cum am văzut în *Categoriile*, orice *hexis* este o specie de *diathesis*. Mai departe, prin „faptul de a fi într-o situație bună sau rea” putem înțelege lesne optimizarea sau deteriorarea pe care cele două specii ale lui *hexis* le produc, anume virtutea și viciul. „În sine” – dacă ținem cont că ceea ce *hexis* perfecționează sau afectează este chiar natura (*physis*) unui lucru sau funcția (*ergon*) proprie a acestuia (să precizăm doar că termenul „în sine” înseamnă, potrivit unuia dintre sensurile sale, „esența permanentă (*to ti en einai*) a fiecărui lucru”, sau definiția sa, ceea ce face ca ceva să fie ceea ce este, cf. *Metafizica*, V, 18, 1022a). „În raport cu un alt lucru” – elementul nou adăugat este că termenul de „*hexis*” nu este doar o calitate, ci și un relativ, un termen predicabil potrivit categoriei relației (cf. *Categoriile*, VII, 6a). Potrivit acestei categorii, el are un relat, i.e. lucrul față de care vorbim de o dispoziție habituală.

iii) A treia și ultima utilizare a termenului de *hexis* îi pecetluiește, într-adevăr, polisemia fără să ridice însă ambiguități: „Se mai întrebuințează termenul stare (*hexis*) când e vorba de o parte a unei astfel de dispoziții (*morion diatheseos*). De aceea excelența părților (*ton meron arete*) unui lucru e un fel de stare (*hexis*) a

lucrului considerat în întregul său” (1022b, 13–14, trad. Bezdechi). Fără a aduce un sens diferit de utilizarea (ii), această utilizare a termenului de *hexis* îi pune în lumină suplețea și funcția integratoare pe care le poate asuma. Putem vorbi, potrivit lui Aristotel, de *hexeis* ale părților unui lucru care sunt integrate într-o *hexis* proprie lucrului întreg.

Răspundem, într-un final, la două dintre dificultățile ridicate în introducerea de față. Mai întâi, recursul lui Aristotel la conceptul de *hexis* în tratarea virtuții etice din EN trebuie înțeleasă dinspre un context mai amplu al preocupărilor acestuia. Elaborat în lucrări de logică, fizică sau metafizică, conceptul de *hexis* înseamnă o dispoziție durabilă și stabilă ce califică un lucru potrivit naturii și funcției sale. În acord cu modul calificării acestora, fie optimizant sau dăunător, dispoziția habituală devine chiar virtutea sau viciul. În lumina acestei relații, conceptul de *hexis* dispune, așadar, de resursele necesare pentru a susține un discurs despre virtutea etică, *ethike beltiste hexis*.

În al doilea rând, în virtutea aplicabilității largi a conceptului de *hexis*, devine imposibil să condiționăm formarea dispoziției habituale de formarea deprinderii prin exercițiu. Nu poate fi vorba despre exercițiu în formarea dispoziției habituale a unei case sau a unei figuri geometrice. Concluzia mai importantă, din această privință a aplicabilității, este însă modificarea definiției pe care trebuie să o avem privitoare la conceptul de *hexis*. Definiția termenului de *hexis* ca dispoziție de a te comporta după un anume pattern stabil și durabil este valabilă în cazul omului, pot apărea dificultăți cu privire la aplicarea sa în cazul animalelor, și nu poate fi aplicată decât metaforic în cazul unei case, sau deloc în cazul unei figuri geometrice. Din acest motiv, luat în sine, termenul de *hexis* nu privește comportamentul și orientarea lui, ci este doar, după cum am arătat, *ceea ce califică durabil și stabil un lucru potrivit naturii și funcției sale*. Aplicată însă în cazul omului, *hexis* privește, într-adevăr, comportamentul. Dar acest lucru se petrece în virtutea naturii omenești, susceptibilă de mișcare și de posibilitatea schimbării și a orientării acestei mișcări.

Care este însă, mai departe, relația dintre *hexis* și *ethos*, cum și de ce se articulează ele?

3. *Hexis ethike* (EN, II, 1)

Deplasând problematica cercetării etice dinspre virtutea ca formă de cunoaștere, la Socrate, înspre virtutea etică ca dispoziție habituală (*hexis*), iar aceasta din urmă nefiind altceva decât o anume stabilitate și durabilitate de a reacționa față de afecte ale părții apetitive a sufletului, supusă totuși controlului părții rațional-deliberative, întrebarea care se va fi fost impus lui Aristotel era modul de formare al acestei dispoziții stabile și durabile. Altfel spus, conceptul însuși, prin elementele sale, trimitea către problematica formării (genezei). Prin această deplasare, *problema formării practice* a dispozițiilor etice stabile și durabile devenea sarcină prin excelență a cercetării etice. În virtutea acestei deplasări, etica, ca disciplină al cărei nume provine de la substantivul *ethos* (deprindere, obicei, habituale), omonim la

rândul său lui *ēthos* (caracter), cuprindea în chiar conceptul său întemeierea cercetării în practică. Această reorientare a cercetării virtuții etice dinspre natura virtuții (Idea) înspre *hexis* și *modul de formare* al acesteia este subliniată de Aristotel atât în EE: „[Socrate] a cercetat ce este virtutea, nu cum sau din ce ia naștere” (I, 5, 1216b, 10¹²), cât și, mai apăsător, în EN: „Lucrarea de față neavând, ca altele, un scop teoretic (pentru că nu urmărim să examinăm natura virtuții, ci să devenim virtuțoși, altfel ea nu ne-ar fi de nici un folos), este necesar să cercetăm domeniul acțiunilor și modul în care acestea trebuie îndeplinite; căci ele sunt (...) de o importanță capitală pentru calitatea dispozițiilor habituale pe care ni le formăm” (II, 2, 26–32).

Să luăm, mai departe, ca fir conducător *Cartea a II-a* a EN, *capitolul întâi*, cu scopul de a trata conceptul de *hexis ethike* din perspectiva modului în care *ethos* (formarea deprinderilor) contribuie la dobândirea dispoziției durabile și stabile (*hexis*) etice. Sarcina propusă necesită însă câteva precizări: mai întâi, termenul de *ethos* suferă de o anumită opacitate explicativă chiar în scrierile lui Aristotel. Formarea virtuții etice prin deprindere, prin repetiție a unor acțiuni, prin imitare a modelelor morale încă din fragedă copilărie nu explică *de ce și cum* dobândim dispozițiile habituale etice¹³. Pesemne că Stagiritul socotea că aceasta nu este o problemă care să poată primi un unic răspuns, fiind susceptibilă de o cercetare indefinită, de la un om la altul, de la o *polis* la alta, sau de la o cultură la alta. În al doilea rând, o încercare de a pătrunde în fenomenul habituării etice ar fi totuși cu puțință printr-un demers genetic fenomenologic care ar reduce sau ar reconduce acest fenomen la timp și la acțiunea sa de temporizare sau de constituire¹⁴. Fără a fi demersul urmat de către Aristotel, lucrările sale abundă totuși în sugestii cu privire la temporalitatea habituării etice. Sarcina asumată mai departe poate fi considerată drept un pas premergător pentru demersul indicat, dar miza sa particulară este de a oferi o perspectivă asupra relației dintre *ethos* și *hexis* prin comparația cu modalitățile de formare a altor dispoziții habituale.

3.1. *Hexis ethike* / *Hexis apodeiktike* și *nous*

După ce în EN, I, 13, Aristotel distinge între părțile specific umane, părțile sufletului (partea irațională și apetitivă, partea rațional-deliberativă, partea rațional-epistemică), fiecare cu propria sa funcție (*ergon*), dispoziție habituală (*hexis*) și, implicit, dispoziție habituală optimă sau virtute (*arete*), acesta continuă, EN, II, 1, cu deosebirea modului de formare a acestor dispoziții. *Hexis apodeiktike* și *nous*, dispozițiile habituale optime ale părții rațional-epistemice a sufletului, „[se nasc] și

¹² Aristotle, *Eudemian Ethics*, trans. by J. Solomon, în Aristotle, *The Complete Works*, vol. 9, ed. J.A. Smith, David Ross, Clarendon Press, Oxford, 1915.

¹³ Observația îi aparține lui Sarah Broadie, *op. cit.*, p. 104.

¹⁴ Precizez, doar, că un posibil punct de plecare îl poate reprezenta reducția temporală operată de Viorel Cernica în *Judecată și timp. Fenomenologia judicativului*, Institutul European, Iași, 2013, îndeosebi „Secțiunea a II-a” a lucrării, cu observația că orizontul de constituire fenomenală nu este cel judicativ, ci prejudicativ, iar rezultatele acestei reducții nu sunt obiecte constituite strict judicativ.

se dezvoltă mai ales prin intermediul învățării” (1103a, 16), mod de formare retras însă lui *hexis ethike* – „cunoașterea înseamnă puțin sau chiar nimic” în cazul ei (EN, II, 4, 1105b, 3). Accentul pus pe învățare în cazul lui *hexis apodeiktike* și *nous* este subliniat încă din *Analitica secundă*: „orice știință poate fi învățată și deci obiectul științei poate fi obiect de studiu” (I, 2, 71b, trad. Florian). De ce, trebuie să ne întrebăm, este învățarea modalitatea de formarea a dispozițiilor habituale de cunoaștere, pe când tot aceasta este absentă din structura formării dispoziției habituale etice?

Sugerat deja de fragmentul anterior, motivul acestei deosebiri nu poate ocoli relatul celor două feluri de dispoziții, adică obiectul la care se aplică. Obiectul științei, explică Aristotel mai departe în EN, VI, 3, „nu poate fi altfel decât este” (1139b, 21) și, mai precis, în *Analitica secundă*, I, 2: „obiectul științei există în mod necesar și etern” (71b). Necesari – obiectul științei este valabil despre toate lucrurile în sensul în care, de exemplu, definiția esențială a omului este valabilă pentru toți oamenii. Etern – obiectul științei nu se poate schimba; el este valabil despre toate lucrurile din toate timpurile, indiferent de schimbările lor. În calitatea sa de obiect necesar și etern, obiectul științei poate fi învățat, poate deveni o achiziție durabilă de care sufletul dispune și pe care o poate actualiza fără primejdie de eroare ori de câte ori efectuează demersul științific. Desigur, *nous* și *hexis apodeiktike* nu se aplică aceleași clase de obiecte. Dispoziția habituală denumită intelect intuitiv (*nous*) privește adevărurile prime, nemijlocite, universalul. Cealaltă dispoziție habituală se ocupă cu adevăruri mijlocite, deduse din adevărurile prime. Desigur, am putea adăuga, modalitățile de învățare sunt și ele distincte în cele două cazuri: inducția (*epagoge*), care conduce către o aprehensiune directă a principiilor prime de către *nous*; și silogismul demonstrativ sau apodictic, prin care o cunoaștere mijlocită este dedusă cu necesitate din adevăruri prime cunoscute anterior. Dar în ambele dispoziții habituale, obiectul este și rămâne în continuare necesar și etern, calitate potrivit căreia este posibilă învățarea.

De ce este, mai departe, învățarea absentă din structura formării lui *hexis ethike*? Iar această întrebare trebuie considerată în contextul mai amplu al proiectului etic aristotelic în cadrul căruia virtutea etică (*beltiste hexis etike*) nu este o formă de cunoaștere. Un posibil răspuns poate pleca, la fel ca mai sus, de la relatul lui *hexis ethike*, împărțit la rândul său în acord cu cele două laturi ale sufletului care conlucrează în formarea și actualizarea dispoziției habituale etice. Privit, în acest sens, dinspre latura apetitivă (*orexis*) a sufletului, relatul lui *hexis ethike* este afectul (*pathe*). Iar acesta nu poate fi învățat, neavând, în termeni moderni, o constituire obiectuală la care sufletul să se raporteze și de care să dispună, sau neputând fi constituit obiectual de către suflet (subiect). Afectul traversează viața sufletului de la un capăt la altul fără a avea însă o constituire obiectuală. Simt durerea mea de dinți, ar spune Wittgenstein, iar această durere îmi este intimă mie și nu poate deveni nicidecum obiect de cunoaștere pe care să-l pot împărtăși altcuiva. Dispoziția habituală etică nu este însă, desigur, o pură capacitate de a

resimți afectele, ci, subliniază Aristotel, „ceea ce ne determină să ne comportăm bine sau rău în ce privește afectele” (EN, II, 5, 1105b, 26–27). În funcție de această raportare bună sau rea, vorbim de virtutea sau viciul etic, iar problema importantă în acest punct este dacă raportarea propriei lui *hexis ethike* la afecte părăsește orizontul afectiv. În alți termeni, mai preciși, întrebarea este dacă raportarea pe care *hexis ethike* o realizează în privința afectelor prin intervenția laturii raționale, prin controlul eficace sau ineficace al acestei laturi, depășește orizontul afectiv. Iar răspunsul pe care îl desprindem din EN, II, 6, este că dispoziția etică aduce mai degrabă o reglare potrivită mediei sau măsurii juste (*meson*) în afecte (în cazul virtuții etice), sau lipsei de măsură (în cazul viciului). *Hexis ethike* operează, într-adevăr, o depliere de afectul propriu-zis prin care îl poate configura rațional (fie ca măsură justă, fie ca *boulesis* sau dorință rațională), rămânând cu toate acestea în orizontul afectiv. *Hexis ethike* este „un anume pattern de reacție afectivă”¹⁵ al cărei obiect nu poate fi învățat. Nu poți învăța să simți sau să resimți afectul, desigur, dar îți poți da osteneala să îl educi – aceasta este, am putea spune, poziția lui Aristotel privitoare la imposibilitatea învățării lui *hexis ethike*.

Privită însă dinspre latura rațional-deliberativă a sufletului (*to logistikon*), relatul lui *hexis ethike* este acțiunea (*praxis*), iar în funcție de cunoașterea binelui sau a răului acțiunii, de acțiunea bună sau rea ce are a fi îndeplinită, *hexis ethike* integrează fie dispoziția habituală optimă a acestei laturi (înțelepciunea practică, *phronesis*), fie, fără a fi numită, dispoziția habituală deficitară (neînțelepciunea practică, *mephronesis*, am putea spune). La fel ca în cazul relatului afectiv al lui *hexis ethike*, nici relatul său practic nu poate fi învățat. Am putea, păstrând termenii moderni, să argumentăm că binele acțiunii cunoscut prin *phronesis* nu este susceptibil de o constituire obiectuală, conducând la imposibilitatea faptului de a fi învățat. Iar Aristotel însuși sugerează premisele acestui argument: binele asupra căruia deliberează *phronesis* nu este un obiect oarecare, ci, potrivit unei perspective holiste, viața omenească fericită în ansamblul ei: „Se pare că pe omul înțelept (*ho phronimos*) îl caracterizează capacitatea de a delibera corect în legătură cu ceea ce este bun și util pentru el, nu sub un aspect particular (...), ci în general, pentru atingerea unui mod de viață fericit” (EN, VI, 5, 1140a, 25–30); percepția binelui practic care i se dezvăluie omului înțelept nu este separată de calitatea laturii sale afective: binele practic „nu i se arată clar decât omului virtuos; căci viciul ne deturneză privirea, făcându-ne să ne înșelăm asupra principiului acțiunii” (EN, VI, 12, 1144a, 33–35); motiv pentru care, *phronesis* nu este posibilă fără dispoziția habituală afectivă optimă, ele fiind mai degrabă integrate în ceea ce Aristotel numește *beltiste hexis ethike*, virtutea etică (cf. EN, VI, 13, 1144b, 22–31). Rămânând însă mai aproape de intenția Stagiritului, binele acțiunii practice nu poate fi învățat pentru că este un obiect contingent, determinat și valabil doar în orizontul acțiunilor contingente. Binele asupra căruia deliberează înțeleptul practic

¹⁵ Valentin Mureșan, *op. cit.*, p. 118.

nu poate fi învățat pentru că nu constituie o achiziție durabilă asupra căreia să se poată reveni și pe care să o poată aplica în alte situații. Binele acțiunii morale este ireductibil la acțiunea morală și, astfel fiind, nu poate fi învățat.

3.2. *Hexis ethike / Hexis physike*

Deosebirea dintre modul de formare al dispozițiilor habituale etice și cel al dispozițiilor naturale (*physikai hexeis*), tratată în continuarea EN, II, 1, este poate cel puțin la fel de importantă. Mai întâi, dispoziția habituală etică nu este un *datum* natural, „nu este inoculată în noi de natură” (1003a, 19), ci se dobândește prin „formarea deprinderilor”. Repetarea unor acte de un fel anume contribuie la sedimentarea lor sub forma unor patternuri psihice care, odată formate, orientează într-un mod stabil și durabil comportamentul omenesc. Fără a fi, așadar, un *datum* natural al omului, dispozițiile habituale etice sfârșesc prin a deveni „natura omului” (*anthropou physis*, 1152a, 34), adică o configurație a psihicului uman capabilă ea însăși de a iniția și orienta durabil și stabil acțiunile. În EE, Aristotel descrie aceste stadii genetice ale habituării plecând de la repetarea acțiunilor, trecând prin formarea deprinderii sau a obiceiului (*ethos*), din care se naște caracterul (*ēthos*), el însuși principiu activ (*energetikon*) asemenea naturii (EE, II, 2, 1220a, 38–1220b, 7).

Mai departe, dispoziția stabilă și durabilă a lucrurilor naturale (*hexis physike*) nu este formată prin deprindere, ci pe temeiul lui *physis*, prin mișcarea naturală inerentă pe care fiecare lucru natural o posedă în virtutea propriei naturi. Dispoziția lucrurilor naturale este întemeiată în *physis*; este o expresie a capacităților, a forțelor și a legilor naturii. În acest sens, de vreme ce mișcarea descendentă este expresia mișcării naturale a unei pietre, exemplifică Aristotel, piatra nu poate fi deprinsă cu mișcarea ascendentă aruncată chiar și de mii de ori în sus (1003a, 21–23). Piatra nu își poate sedimenta prin deprindere un pattern de mișcare contrar mișcării sale naturale.

În al treilea rând, deopotrivă de important pentru particularitatea formării deprinderii etice este relația dintre *hexis ethike* și *hexis physike* în cazul strict al omului. În EN, II, 1 1003a, 24–26 și, mai pe larg, în VI, 13, 1144b, 1–15, aflăm că, deși dispozițiile habituale etice nu sunt date de la natură, ele nu sunt pentru aceasta contrare naturii umane, ci presupun anumite dispoziții naturale precum înclinațiile de a fi drept, curajos, sau cumpătat. Dispozițiile habituale etice presupun, cu alte cuvinte, acest înclinații pre-etice (sau intenționalități pre-etice, potrivit unui alt tip de discurs) care provin din propria natură umană, înainte de orice activitate reflexivă. O „etică” prerenflexivă structurează inițial psihicul omului, pe care activitatea etică propriu-zisă o presupune și pe care o reconfigurează prin intervenția intelectului practic. „Când însă intervine inteligența” (*nous*, dar în sens de *nous* practic, adică *phronesis*), „se acționează în mod diferit” (1144b, 14). Când intervine intelectul practic, am putea adăuga, în înclinația naturală pre-etică intervin: acțiunea în cunoștință de cauză (omul înțelept practic, *ho phronimos*, este „conștient de ceea ce face”), intenția etică sau asumarea acelei acțiuni în acord cu ceea ce este etic a fi

îndeplinit (*ho phronimos* are „o intenție precisă, și anume intenția de a săvârși acel act în conformitate cu virtutea”), precum și „fermitatea de neclintit” a îndeplinirii acelei acțiuni (II, 4, 1105a, 31–35). Formarea deprinderii etice nu este, așadar, o repetiție mecanică, oarbă, valabilă în orizontul lucrurilor naturale. Formarea deprinderii etice nu este posibilă în absența intenției etice¹⁶.

3.3. *Hexis ethike* / *Hexis poietike*

Reluând firul conducător al EN, II, 1, dispoziția habituală etică se aseamănă într-atât de mult dispoziției habituale poietice (*hexis poietike*), încât cele două par să se identifice, cel puțin în ceea ce privește modul lor de formare, modul în care eticul și tehnicul ajung la stabilitatea și durabilitatea proprii unei *hexis*.

Să indicăm, în acest sens, asemănările: 1) *Hexis ethike* și *hexis poietike* nu sunt date de la natură, ci sunt dobândite în urma efectuării unei activități. Construind case, cineva devine arhitect, sau cântând la cithara, cineva devine cithared. La fel cum, practicând dreptatea, cineva devine un om drept, sau practicând curajul, cineva devine curajos. 2) Repetarea activităților depuse în cele două cazuri nu conduce cu necesitate la formarea unor dispoziții habituale optime: prin practicarea cântatului la cithara, ies cântăreți buni sau slabi. La fel cum, practicând dreptatea, nu devii cu necesitate virtuos (aceasta depinzând de propria configurație psihică, deopotrivă prerenflexivă și conștientă). 3) Pe deasupra, relatul celor două dispoziții este individualul, obiectul contingent: relatul dispoziției habituale tehnice este produsul, pe când relatul dispoziției etice este acțiunea sau o anume configurație afectivă (depinde dinspre ce latură privim dispoziția habituală etică).

Cu toate acestea, deosebiriile dintre cele două dispoziții apar încă 1) de la nivelul relatorilor lor. Dispoziția tehnică vizează producerea unui lucru sau, altfel spus, funcția (*ergon*) tehnicii nu constă în acțiunea de a produce, în efectivitatea producției, ci în produsul final. Funcția arhitecturii, de exemplu, este casa și nu arta

¹⁶ Circularitatea dobândirii virtuții etice, așa cum apare aici, este adusă în discuție de Aristotel în EN, II, 4: pentru a deveni drept, trebuie să practici dreptatea, dar pentru a practica dreptatea trebuie să fii drept. Răspunsul lui Aristotel în acest punct nu reușește, din punctul meu de vedere, decât să adâncească circularitatea, nicidecum să o respingă. Datorită celor trei condiții ale acțiunii virtuozitate menționate mai sus – cunoștința în cauză, intenția și fermitatea –, pare cu atât mai greu să înțelegem formarea deprinderilor etice, atât timp cât nu suntem încă persoane cultivate etic. Mai departe, poziția finală a lui Aristotel rămâne practicarea: practicând dreptatea devenim drepti, ceea ce, riguros vorbind, pecetluiește circularitatea inițială. Deși cred că Aristotel are dreptate să rămână pe această poziție finală, consider totuși că un răspuns de respingere sau de clarificare a circularității dobândirii dispoziției etice nu poate fi dat în afara unei cercetări genetice fenomenologice. Cel mai pătrunzător demers de lămurire a acestei circularități sau a habituării etice este oferit de Nathan Bowditch (vezi mai sus, nota 9), potrivit căruia aceasta trebuie înțeleasă temporal. Metoda sa de explicare recurge la ceea ce el numește „developmental story” prin care, sprijinindu-se pe sugestiile lui Aristotel, oferă diferite situații care ilustrează cum anume putem deprinde virtutea etică. Cred că, rămânând strict la textul aristotelic, demersul lui Bowditch aduce multă lumină în privința habituării, dar, pe de altă parte, întrebuintarea unor fapte sau situații nu explică, într-un sens riguros, *cum și de ce*, săvârșind anumite fapte etice, devenim în cele din urmă persoane cultivate etic.

construirii. În cazul tehnicii, *ergon* este diferită de *chresis* (utilizare, aplicare). În cazul dispoziției etice, *ergon* este chiar *chresis* sau *praxis* (acțiunea). „Obiectul” la care se aplică dispoziția etică nu este un rezultat dincolo de acțiune, ci însăși acțiunea în efectivitatea ei (cf. EE, II, 1, 1219a, 13–18). Deosebirea este însă mai adâncă, am putea adăuga. La acest nivel al relaterilor, am putea socoti acțiunea etică în sine, am putea să desprindem acțiunea etică de suportul ei, de om, și am putea să îi socotim perfecțiunea sau imperfecțiunea în acest chip intrinsec. Procedând însă în acest fel, ne-am situa încă în orizontul tehnicii dintr-un anumit punct de vedere: așa cum în acest orizont, producătorul este irelevant, anonim în fața produsului artei sale, singurul care poartă în sine „perfecțiunea ca pe o valoare intrinsecă” (EN, II, 4, 1105a, 27), tot la fel, în cazul acțiunii etice, acțiunea ar fi socotită perfectă/imperfectă independent de om. Or acțiunea etică nu poate fi despărțită de om, doar omul îi imprimă modalitate etică. Altfel spus, privitor la acțiunea etică virtuoasă, dreaptă sau cumpătată, întrebarea nu este „Ce acțiune trebuie să fac?” ci „Cum trebuie să fac o acțiune?”, la care Aristotel răspunde: „în modul în care o face un om drept sau cumpătat” (1105b, 9), anume potrivit celor trei condiții despre care am vorbit mai sus (în cunoștință de cauză, cu intenție etică și fermitate de neclintit)¹⁷. 2) Dincolo de aspectul relaterilor celor două dispoziții, deosebirea principală dintre acestea constă în chiar modul lor diferit de formare. *Hexis poietike* se dobândește prin formarea deprinderilor și prin învățare, sau formarea deprinderii tehnice cuprinde în structura sa învățarea. „(...) a te dedica unei arte”, explică Aristotel, „înseamnă a cerceta modalitățile de a produce unul dintre lucrurile ce pot exista sau nu și al căror principiu se află nu în lucrul produs, ci în cel ce-l produce” (EN, VI, 4, 1140a, 12–15). A te dedica artei olăritului, de exemplu, înseamnă a învăța principiul sau *eidos*-ul oala (ceea ce este oala) care ține de producător; înseamnă a-l aplica, mai departe, la situația producției și a selecta materialele și modalitățile de prelucrare a acestora în vederea obținerii produsului. Prezența elementelor obiective (obiect ideal, reguli de aplicare susceptibile de învățare) în cadrul patternurilor care orientează activitatea tehnică, absența acestor elemente în cadrul patternurilor afective și practic-raționale, alcătuite mai degrabă potrivit unor scheme de reacție – explică deosebirea dintre modurile diferite de formare ale celor două dispoziții. Absența acestor elemente, pe de o parte, prezența lor, pe de altă parte, explică de ce, în ciuda asemănării sale, *hexis ethike* este ireductibilă la *hexis poietike*. Sau, altfel spus, explică de ce etica nu se poate constitui ca tehnică¹⁸.

¹⁷ Privită dinspre EN a lui Aristotel, tendința mai veche sau mai nouă de a asocia unui produs tehnic un anume *brand* poate fi înțeleasă drept o semnificare etică a acestui produs.

¹⁸ În lumina celor discutate la punctele (a) și (c), „moral muscle model” și „rehearsal model” cu greu pot fi modele de interpretare a formării lui *hexis ethike*. Absența componentei afective din deprinderea lui *hexis poietike*, postularea unui ideal etic ce urmează a fi atins, întocmai proiectării unui *eidos* tehnic ce urmează a fi aplicat, accentul pus pe reguli și dobândirea abilităților apropiate cele două modele de o interpretare adecvată mai degrabă formării lui *hexis poietike*.

4. Concluzii

Dacă una dintre posibilitățile de cercetare ale virtuții etice la Aristotel este de a clarifica sau/și de a asuma definiția acesteia drept o dispoziție habituală optimă a părții apetitive a sufletului aflată sub controlul părții rațional-deliberative, continuată cu o cercetare a virtuților etice particulare, relevante pentru formula unei vieți fericite, în lucrarea de față am încercat să procedez într-un sens opus. Cercetarea mea a vizat conceptul de *hexis ethike* drept unul dintre conceptele structurante al proiectului *Eticii nicomahice*. Pentru a clarifica și susține relația dintre virtutea etică (*beliste hexis ethike*) și posibilitatea acesteia de a perfecționa natura și funcția omului, relație centrală în cercetarea vieții fericite la Aristotel, am încercat să determin conceptul general de *hexis*. Elaborat în lucrări de logică, fizică sau metafizică, conceptul general de *hexis* înseamnă o dispoziție durabilă și stabilă ce califică un lucru oarecare potrivit naturii și funcției sale, fie în chip optim (virtutea), fie în chip dăunător (viciul). Potrivit, mai departe, acestui sens general al conceptului de *hexis*, aplicabil virtualmente la orice, suntem nevoiți să suspendăm condiționarea formării dispoziției habituale stabile și durabile de vreo formă de exercițiu sau deprindere. Acest lucru, pe de o parte. Pe de altă parte, conceptul de *hexis* trimite, în virtutea propriilor sale elemente (stabilitate și durabilitate a patternului sau a dispoziției), către problematica formării sau a genezei sale. Revenind la proiectul *Eticii nicomahice*, am avut în vedere formarea lui *hexis* prin *ethos*, cu scopul de clarifica articularea celor două în cadrul conceptului de *hexis ethike*. În acest scop, am recurs la comparațiile efectuate de către Aristotel cu modul de formare al altor dispoziții habituale, încercând să adâncesc deosebirile dintre ele. Dispoziția habituală etică, *hexis ethike*, nu se formează prin învățare pentru că nu se aplică unui obiect (necesar și etern), ci afectelor și binelui acțiunii; nu este un *datum* natural, dar presupune înclinații naturale pre-etice asupra cărora intervin intenții etice; se dobândește prin formarea deprinderilor dar potrivit unui sens care angajează diferit omul etic față de omul tehnic. Desigur, nu cred că aceste deosebiri explică îndeajuns *de ce* și *cum* formarea deprinderilor sau habituarea contribuie la stabilitatea și durabilitatea dispoziției habituale etice. Ele trebuie văzute mai degrabă drept o încercare de descriere obiectuală în sens fenomenologic, pas premergător pentru un exercițiu de un cu totul alt tip, unul genetic fenomenologic.