

După virtute și moralitate

After Virtue and Morality

Conf. Dr. Sorin SABOU

Prorector, Baptist Theological Institute of Bucharest

Instructor of Theology, Grace College & Seminary

ssabou@itb.ro

Abstract

The purpose of this article is to analyze MacIntyre's solution to the problem of modern morality; it is a critical evaluation of MacIntyre's Aristotelianism. The thesis of the project is that MacIntyre's Aristotelian ethics in *After Virtue* is conceived in such a way that it does not land in a very different place than that of his emotivist partners in the debate. Aristotle's ethics has a metaphysical grounding in that the Unmoved Mover, as the external main factor in the world around us, is the ultimate good and aim of the whole universe and the human race. If the human good is understood only in terms of practice, narrative unity, and tradition, the backbone of Aristotle's ethics is dismantled in such a way that it will not lead to the solution MacIntyre claims.

Keywords: morality, ethics, teleology, metaphysics, virtue, MacIntyre, Aristotle

Introducere

Acest proiect este o analiză critică a soluției propuse de Alasdair MacIntyre în cartea sa *După Virtute*¹ la problema întâlnită în moralitatea modernă. Potrivit lui MacIntyre, moralitatea modernă și filosofia morală postiluministă a eșuat în ceea ce este un blocaj în ce privește imposibilitatea de a ajunge la vreun acord moral în cultura prezentă.² Horton și Mendus, în felul în care ei interpretează lucrarea lui MacIntyre, reformulează această obiecție împotriva filosofiei morale contemporane ca lipsindu-i orice „afirmație coerent rațională a perspectivei individualist liberală.”³ Acest eșec arată că argumentele noastre morale sunt „în mod

¹ Această carte a fost publicată în trei ediții: 1981, 1984, 2007. În acest material voi folosi cea de a treia ediție publicată în anul 2007; Alasdair MacIntyre, *After Virtue, A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007).

² MacIntyre, *After Virtue*, 6.

³ J. & Mendus Horton, S., “Alasdair MacIntyre: After Virtue and After,” in *After MacIntyre, Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, ed. J. &

necesar interminabile,“ „impersonale“ în caracter, și au multe origini istorice.⁴ Potrivit lui MacIntyre, aceste dezacorduri nu pot fi rezolvate pentru că *tipul* lor anume nu poate fi rezolvat.⁵ În acest fel de climat, spune MacIntyre, Emotivismul a fost îmbrățișat ca teoria morală în modernitate. Prin Emotivism el înțelege doctrina în care „toate judecățile morale nu sunt altceva decât expresii ale preferințelor noastre.“⁶ Acesta este motivul, potrivit lui MacIntyre, pentru care, în vremurile noastre, „întreaga dezbateră morală este rațional interminabilă.“⁷

MacIntyre se întoarce în istoria modernității și a Iluminismului timpuriu pentru a arăta că, prin faptul că a îmbrățișat Emotivismul, discursul moral și practica sunt ca un mozaic de neînțeles alcătuit dintr-o varietate de cioburi. Aceste cioburi au fost odată parte dintr-o anumită viziune, dar aceasta nu mai este folosită. Noi folosim anumite fragmente din ea într-o mare varietate de feluri fără a putea comunica un argument coerent moral.⁸

Mendus Horton, S. (Notre Dame: University of Notre Dame, 1994), 3.

^{4.} MacIntyre, *After Virtue*, 9.

^{5.} MacIntyre, *After Virtue*, 11.

^{6.} MacIntyre, *After Virtue*, 12.

^{7.} MacIntyre, *After Virtue*, 12.

^{8.} MacIntyre, *After Virtue*, 110.

Împotriva acestei poziții, MacIntyre propune o versiune seculară de aristotelianism. Cioburile din mozaicul neinteligibil al moralității moderne sunt parte din viziunea antică a cărei voce principală este Aristotel.

Scopul acestui material este de a analiza soluția lui MacIntyre la problema moralității moderne; acest material este o evaluare critică a aristotelianismului lui MacIntyre. Teza acestui material este că etica aristoteliană a lui MacIntyre din *După virtute* este concepută într-un așa fel încât nu ajunge într-un loc prea diferit de cel al partenerilor săi emoțiviști pe care îi critică. Etica lui Aristotel are o temelie metafizică în care Mișcătorul Nemișcat, ca și factorul extern principal în lumea din jurul nostru, este țelul bun ultim al întregului univers și al rasei umane. Dacă binele omului este înțeles doar în termenii practicii, unității narative, și tradiției, șira spinării a eticii lui Aristotel este fracturată în așa fel încât nu poate duce la soluția pe care o propune MacIntyre. Datorită actualității pure a Mișcătorului Nemișcat, potențialitatea din fiecare ființă umană poate ajunge la realizare. Dacă acest tipar de gândire este demonstrat nu mai avem mișcare sau schimbare în moralitatea umană, în felul în care a înțeles-o Aristotel. Țelul ultim din viețile oamenilor este realizarea fericirii. Așa ceva este rezonabil doar dacă viețile oamenilor urmează funcția oamenilor, dacă ei practică virtutea, îmbrățișează contemplarea care ne aduce mai aproape de divinitate. Această mișcare ascendentă a

investigației aristoteliene este pierdută dacă țelul omului este redefinit în termeni sociali.

Acest material va interacționa critic cu teleologia aristoteliană a lui MacIntyre prin a ne întoarce la argumentele lui Aristotel din *Metafizica* 12 și *Etica nicomahică* 1, 2, și 10 pentru a recupera sensul teleologiei și metafizicii din sistemul lui etic, iar apoi voi prezenta o analiză a teleologiei aristoteliene a lui MacIntyre în dezbateri cu alți filosofi.

Teleologie aristoteliană în *Metafizica* și în *Etica nicomahică*

Teleologie metafizică - argumentul pentru Mișcătorul Nemișcat

Literatura scrisă despre Mișcătorul Nemișcat este vastă și a fost scrisă într-o varietate de contexte culturale și istorice. Acest lucru se poate vedea în lucrările lui Aquino și Averroes în care vedem un teist

musulman⁹ și unul creștin¹⁰ în contextele lor Medievale, sau în lucrările lui Randall și contextul său contemporan naturalist.¹¹

În *Metafizica* 12, Aristotel își prezintă argumentul în favoarea Mișcătorului Nemișcat. Urmez sugestiile lui Easterling, Stewart și Organ potrivit cărora „distincțiile făcute în *Fizica*, în special în Cartea a-VIII-a, trebuie aplicate la discuția lui Aristotele despre Mișcătorul Nemișcat din *Metafizica* 12.”¹² *Metafizica* 12 pare să combine teoria fizicii din *Fizica* VIII cu ceea ce era în *De Philosophia* despre cauza finală.¹³ Astfel, în *Metafizica* 12 avem o reprezentare clară a ceea ce credea Aristotel despre Mișcătorul Nemișcat.

În acest material voi argumenta că în *Metafizica* 12 argumentul lui Aristotel cu privire la Mișcătorul Nemișcat este construit cu referire la substanță și actualitate, necesitate și mișcare, contemplare și bunătate. Aceste concepte perechi trebuie înțelese laolaltă pentru a ajunge la ceea ce argumentează Aristotel în *Metafizica* 12.

⁹ Averroes, *Religion & Philosophy* (1190).

¹⁰ T. Aquinas, *Summa Theologica* (Albany: AGES Software, 1997).

¹¹ J. H. Randall, *Aristotle* (New York: Columbia University Press, 1960).

¹² D. Stewart, “Aristotle’s Doctrine of the Unmoved Mover,” *Thomist: A Speculative Quarterly Review* (1973).

¹³ H. J. Easterling, “The Unmoved Mover in Early Aristotle,” *Phronesis* (1976).

Substanță și actualitate

Argumentul lui Aristotel cu privire la Mișcătorul Nemișcat este parte din „cercetarea sa cu privire la substanță” (*Met* 12.1). Relația dintre substanță și univers este înțeleasă în termenii de a fi „prima parte” din univers (*Met* 12.1) arătând înspre principiile acestuia. Aristotel vede câteva feluri de substanțe: sensibilă (veșnică și pieritoare), și nemișcată (*Met* 12.1). Substanțele sensibile sunt studiate de către știința Fizicii, iar substanța nemișcată este studiată în *Metafizica* 12. Substanța nu are nevoie de alte lucruri pentru propria ei existență. Între toate categoriile, substanța este singura care poate exista separat. De aceea, Aristotel o vede ca având primordialitate. Esența ei este actualitatea. Substanța sensibilă este schimbătoare (*Met* 12.1) pentru că „toate lucrurile vin din ceea ce este” (*Met* 12.2), și substanța nemișcată este veșnică, nu este generată dar mișcătoare (*Met* 12.2).

Potrivit lui Aristotel, universul este supus schimbării și mișcării. Schimbarea implică existența unui „mișcător imediat” (*Met* 12.3) și, în înțelegerea lui Aristotel, este vorba despre o schimbare de la materie la formă (*Met* 12.3), adică de la materialul din care este alcătuit un lucru la felul de lucru care este. Substanțele pot exista aparte de ele însele (*Met* 12.5) și „toate lucrurile au aceleași cauze” (*Met* 12.5), ceea ce înseamnă că fără substanțe nu este mișcare și schimbare. Această schimbare are ruta

de la potențialitate la actualitate (*Met* 12.2). Fiecare substanță are propria potențialitate care trebuie atinsă în forme de existență mai înalte înspre perfecțiunea/actualitatea Mișcătorului Nemișcat, care este actualitate pură.

Necesitate și mișcare

Mișcarea de la substanță la necesitate este dată de existența substanțelor nemișcate. Substanța nemișcată este o necesitate (*Met* 12.6). Argumentul lui Aristotel are nevoie de ceva „capabil de mișcare” dar să nu se miște pe sine (*Met* 12.6). El are nevoie de acest lucru pentru că înțelege perfecțiunea în acest fel; dacă ceva/cineva se mișcă sau se schimbă înseamnă că nu este perfect. Dar Dumnezeu este perfect, deci el nu se mișcă. El explică mișcarea bazată pe necesitatea unei „cauze existente” (*Met* 12.6), un mișcător, o cauză care este deja acolo.

Axioma completă a lui Aristotel în această privință este dată în *Met* 12.7 unde el spune: „există ceva care mișcă fără să fie mișcat, existență eternă, substanță, și actualitate.” Acesta este apogeul cercetării lui Aristotel despre substanța nemișcată. Aristotel explică mișcarea „fără să fi mișcat” (*Met* 12.7) cu ajutorul dorinței și gândirii. El observă că atunci când ne gândim la ceva, acel obiect ne poate mișca gândirea. Această interacțiune dintre intelect și obiectul acestuia îi dă un mod de a explica

faptul de a mișca fără să te miști. Aristotel spune că în același fel „cauza finală produce mișcarea iubind” (*Met* 12.7). Această introducere abruptă a „dragostei” în argumentul său trebuie înțeleasă în contextul general al mișcării de la potențialitate la actualitate. Substanța nemișcată este actualitate pură, adică este apogeul perfect la tot ce există, iar toate celelalte se află pe drumul de la potențialitate la actualitate. Datorită acestei aspirații către actualitate din partea tuturor, actualitatea pură, substanța nemișcată este iubită. Așa are loc mișcarea sau „prima schimbare” (*Met* 12.7). Pentru că există mișcare/schimbare există un prim mișcător. Acest „principiu primar sau ființă primară” produce prima mișcare singură și eternă (*Met* 12.8).

Relevanța acestei prezentări a metafizicii lui Aristotel pentru acest proiect care analizează aristotelianismul secular al lui MacIntyre stă în faptul că, pentru Aristotel, schimbarea de la materie la formă, de la potențialitate la actualitate este posibilă pentru că există Mișcătorul Nemișcat/Dumnezeu. Dacă această cauză externă este eliminată nu mai avem schimbare înspre bine. Ultima pereche de concepte în cercetarea lui Aristotel cu privire la substanța nemișcată deschide discuția în această direcție.

Contemplare și bunătate

Celălalt unghi din care Aristotel argumentează pentru existența „cauzei finale” este cel al acțiunii binelui. Acest unghi este mai puțin dezvoltat dar totuși important, în special pentru acest proiect. Relevanța sa stă în domeniul dragostei și gândirii. Aristotel spune despre cauza finală că „modul ei de a fi este bun” (*Met* 12.7). Până acum, substanța nemiscată/Mișcătorul Nemișcat/Dumnezeu a fost văzut ca prima cauză, actualitatea pură, dar acum este introdus un alt aspect, acela de Dumnezeu ca și gândire. Înțelegându-l pe Dumnezeu ca și gândire¹⁴ îl face pe Aristotel să vadă mai profund legătura dintre gândire și bunătate. Dumnezeu ca și gândire arată felul în care Binele este cauza mișcării.¹⁵ Dacă „gândirea este punctul de început” al fiecărei mișcări și schimbări, și dacă modul de a fi al lui Dumnezeu este bun, atunci „gândirea în ea însăși are de a face cu ceea ce este cel mai bine în sine” (*Met* 12.7). Această gândire în ea însăși sau „actul contemplării” este o stare continuă pentru Dumnezeu. Cea mai plăcută activitate este activitatea contemplării, și, pe această bază, Aristotel spune că „Dumnezeu este o ființă vie, veșnică, și cea mai bună” (τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀκίνητον ἄριστον, *Met* 12.7). Într-un

¹⁴ M. R. Olson, “Aristotle on God: Divine Nous as Unmoved Mover,” in *Models of God and Alternative Ultimate Realities*, eds J. & Kasher Diller, A. (Heidelberg, New York, London: Springer, 2013), 101.

¹⁵ S. Menn, “Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good,” *The Review of Metaphysics* 45, no. 3 (1992): 573.

anumit fel ceea ce deja Aristotel a făcut în *Metafizica* 12 a fost o activitate intelectuală, o cercetare care îl arată pe el însuși ca un exemplu de om care o practică. Acest lucru va apărea din nou în argumentul meu când voi analiza fericirea ca și contemplare mai târziu în acest proiect; Aristotel este un exemplu de om care a atins această stare de om fericit. Bunătatea (*Met* 12.7) este esențială pentru Aristotel când argumentează împotriva filosofilor pitagoreici și a lui Speusippus (408-339 îCr), pentru că, în ce privește începutul, „frumusețea și completitudinea” ființei sunt înainte la orice.

Aceste perechi de concepte: substanță/actualitate, necesitate/mișcare, și contemplare/bunătate trebuie înțelese în cadrul relațiilor complexe dintre ele, pentru a putea cuprinde argumentul lui Aristotel cu privire la existența Mișcătorului Nemișcat. Existența materiei, și a mișcării, înțelegerea completitudinii așa cum este aplicată la Dumnezeu, sunt elemente integrate la diferite nivele și unghiuri de observație ale argumentului în cercetarea/contemplarea lui Aristotel asupra substanței nemișcate în *Metafizica* 12. Aristotel nu oferă o expresie concisă pentru a explica toate aceste elemente din argumentul său. De aceea, nici eu nu voi încerca să ofer vreuna. Voi lăsa această constelație de idei în felul în care am găsit-o, dar voi sublinia aceste concepte perechi pe care le-am identificat. Această metafizică teleologică trebuie să rămână la locul ei pentru ca etica sa teleologică să funcționeze. Acest lucru se va vedea în

secțiunea următoare care este un studiu concis asupra țelului omului, fericirea, în *Etica nicomahică*.

Etică teleologică - argumentul pentru fericire

În această secțiune voi argumenta că fericirea este înțeleasă de Aristotel în *Etica nicomahică* în câțiva pași și perspective: 1) din perspectiva țelului, fericirea este ceva final, auto-suficient, sfârșitul oricărei acțiuni (*EN* 1.7.8), 2) din perspectiva funcției omului este un fel de viață bună și acțiune bună (*EN* 1.7.14), 3) din perspectiva virtuții fericirea este o activitate a sufletului potrivit cu virtutea desăvârșită (*EN* 1.7.15), și 4) din perspectiva unei activități fericirea este contemplare (*EN* 10.7.1). Aceste perspective și pași sunt țesute laolaltă într-un argument ascendent înspre viața matură, unitară, care va transcede viața umană, și acest tip de viață va fi practică în special de către un filosof.

Acești pași și perspective arată înspre o înțelegere caleidoscopică a subiectului. Acești pași și perspective sunt văzute ca și straturi ale unei cercetări, și ca și un mozaic în care o varietate de piese formează o imagine. Nu trebuie pierdut din vedere că Aristotel ne oferă doar o schiță cu

premise care sunt afirmații generale iar concluziile la fel sunt adevărate în general (EN 1.3.4).

Fericirea ca și țel ultim

Aristotel începe de la observația că există o relație între lucrările noastre și binele. Această relație este văzută în termenii unui „țel.“ Acțiunile noastre practice se îndreaptă înspre „un anumit bine“ (EN 1.1.1). Aceste „țeluri“ sunt tot atât de diverse ca și acțiunile noastre. Fiecare „sfârșit“ este ales ca și „țelul“ acțiunilor noastre bazat pe două considerente: fie pentru realizarea unui alt sfârșit, fie pentru el însuși. Aristotel este interesat în acesta din urmă pentru a-și ghida argumentul înspre „Binele suprem“ (EN 1.2.1). Dacă am putea ști mai mult despre acest „Țel ultim“ (EN 1.2.2) ne-ar ajuta cum să ne trăim viața. Felul în care Aristotel va dezvolta argumentul său este prin accentuarea a două aspecte: o schiță a ceea ce este acest „Bine suprem,“ și unde îi este locul în cercetarea sa științifică (EN 1.2.3).

Acest „Bine suprem“ este obiectul de studiu al celei mai puternice dintre științe, știința politicii (EN 1.2.4 - 1.2.5). Această știință are autoritate în stat, în aceea că, ordonează pe care dintre științe, cu care ramuri ale cunoașterii, sunt autorizați cetățenii să le studieze (EN 1.2.6); doar acele științe, care sunt pentru binele omului, vor fi studiate. De

aceea, țelul acestei științe va fi țelul tuturor celorlalte (EN 1.2.7). În felul acesta Aristotel identifică „Binele omului” ca fiind țelul politicii (EN 1.2.7).

Echivalența dintre „țelul politicii” și „cel mai înalt bine pe care îl poate realiza acțiunea umană” (EN 1.4.1) îl duce pe Aristotel să îl identifice, în acord cu cei mai mulți dintre oameni, „ca fericire” (EN 1.4.2). Chiar dacă majoritatea oamenilor sunt de acord cu acest lucru, ei sunt în dezacord în ce privește ce anume constituie fericirea.

Acest dezacord derivă din diferite tipuri de vieți pe care le trăiesc oamenii. Aristotel identifică trei tipuri de vieți: viața de distracție, viața politică, și viața de contemplație (EN 1.5.2). Oamenii care trăiesc aceste tipuri de vieți vor identifica fericirea cu plăcerea, bogăția, onoarea, sau contemplația (EN 1.4.2; 1.5.2). Aristotel navighează printre toate aceste alternative căutând binele care este „bine în sine” (EN 1.4.3), care este cauza la toate celelalte lucruri bune (EN 1.4.3). „Binele în sine” este binele care nu depinde de nimic pentru a fi bine; bunătatea acestuia nu este conferită de cineva/ceva. Acest bine este cauza tuturor lucrurilor bune spre care țințesc activitățile noastre.

Noțiunea „Binelui universal” are propriile dificultăți (EN 1.6.1). La baza acestor dificultăți este observația că „binele nu este un termen general care corespunde unei singure idei” (EN 1.6.11). Diferite căutări

au țeluri diferite (EN 1.7.1); de exemplu, unul este în medicină, și altul în strategie (EN 1.7.1). De aceea, este dificil de a da o definiție a Binelui care să se potrivească în toate artele (EN 1.7.1). Aristotel se întoarce la observația sa inițială că „toate acțiunile ținesc înspre un anumit țel,” și începe de acolo întrebând ipotetic despre posibilitatea unirii țelurilor tuturor acțiunilor umane (EN 1.7.1); suma acestora va fi „Binele” (EN 1.7.1), „țelul final” (EN 1.7.3). Natura acestui „țel final” este că întotdeauna este ales ca un scop și nicodată ca un mijloc (EN 1.7.4).

În acest sens „fericirea este finală în mod absolut” (EN 1.7.5); este aleasă pentru ea însăși și nicodată ca un mijloc înspre altceva (EN 1.7.5). În același timp fericirea este „auto-suficientă” pentru că prin ea însăși poate face viața de dorit și nu îi lipsește nimic (EN 1.7.7). Bazat pe aceste două lucruri Aristotel încheie primul dintre pașii pe care îi face în cercetarea cu privire la fericire: fericirea este ceva final, auto-suficient, este țelul spre care se îndreaptă toate acțiunile” (EN 1.7.8). După ce schițează această primă concluzie, Aristotel își continuă analiza pentru că este nevoie de o „relatare mai explicită” a ce este fericirea (EN 1.7.9), și acest lucru poate fi realizat studiind „funcția omului” (EN 1.7.10).

De la „funcția omului” la fericire

Legătura dintre „funcția omului” și fericire este construită de către Aristotel începând de la observația că „binele omului se află în funcția omului” (*EN* 1.7.10). Fiecare parte a corpului uman are o anumită funcție, și omul are o anumită funcție deasupra tuturor funcțiilor pe care le au diferite membre ale trupului său (*EN* 1.7.11). Aristotel identifică această funcție ca fiind „exercițiul activ al facultăților sufletului potrivit cu principiul rațional” (*EN* 1.7.14). Această definiție a funcției omului este etichetată de către MacIntyre ca „biologie metafizică” și este respinsă. Motivul pentru care o respinge este că omul este înțeles într-un tipar metafizic. MacIntyre încearcă să extragă pe om din acest tipar respingându-l cu totul și propune o versiune socială și seculară de aristotelianism.

Aristotel rafinează funcția omului făcând referire la „Binele omului” ca fiind „exercițiul activ al facultăților sufletului său potrivit cu excelența” (*EN* 1.7.15). Această referire la binele omului trebuie văzută în contextul mai larg al binelui așa cum l-am explorat anterior în context metafizic; facultatea sufletului este activitatea minții; este o activitate rațională. Acest context metafizic este văzut 1) în modul în care Aristotel împarte „binele” lucrurilor în câteva clase: bine extern, binele trupului, binele sufletului (*EN* 1.8.1), și 2) în descrierea fericirii ca o „formă a vieții bune” (*EN* 1.8.4). Pentru el aceste tipuri de bine, în „gradul cel mai înalt

și deplin“ (*EN* 1.8.2) sunt tipuri de bine ale sufletului. Identificarea fericirii ca o „formă de viață bună“ arată spre viziunea sa metafizică mai largă în care avem mișcare de la „materie“ la „formă.“

Referirea la virtute/exelență se focalizează asupra a ceea ce „este cel mai bine și desăvârșit“ între virtuți (*EN* 1.7.15); această mențiune a „virtuții desăvârșite“ pregătește calea spre punctul final al cercetării lui Aristotel din *EN* 10. Acolo, contemplarea, ca activitate rațională, este forma cea mai înaltă a activității omului, pentru că intelectul este cel mai înalt lucru în noi, potrivit cu cea mai înaltă virtute, și aceasta este fericirea completă.

Această secțiune despre „funcția omului“ este scurtă și schițată, dar este punctul de convergență a unor concepte principale: binele, sufletul/intelectul, și virtutea. În cercetarea sa cu privire la fericire, argumentul legat de „țel“ converge cu argumentul „funcției omului“ în *EN* 1.8.2 unde fericirea este văzută ca o activitate care arată „acțiunile noastre și exercițiul activ al funcțiilor sufletului;“ criteriul finalității converge cu activitatea rațională a sufletului potrivit cu virtutea, în aceea că țelul activităților noastre este găsit în binele sufletului. Următorul lucru pe care îl face Aristotel este să exploreze virtutea, care este secțiunea despre excelență în cercetarea sa.

Fericire și virtute

Există un teren comun între fericire și Bine. Caracteristicile lor sunt la fel (EN 1.8.4). Caracteristicile Binelui includ plăcerea, experiența sufletului, justiția, acțiuni potrivit cu virtutea (EN 1.8.10), iubirea a ceea ce este nobil (EN 1.8.11). Caracteristicile fericirii includ ceea ce este cel mai bine, cel mai nobil, cel mai plăcut (EN 1.8.14), bunuri externe (EN 1.8.15). Fericirea cere „atât bunătate completă cât și viață lungă” (EN 1.9.10). Un om fericit este omul care „se va ocupa cu facerea și contemplarea lucrurilor care sunt potrivit cu virtutea” (EN 1.10.11; la acest punct Aristotel își anunță punctul ultim al „schiței” sale, acela al contemplării). Datorită acestui teren comun între fericire și bunătate, Aristotel trebuie să examineze „natura bunătății” (EN 1.13.1) sau mai precis natura „bunătății umane” (EN 1.13.5). Atât fericirea cât și bunătatea sunt legate de suflet; prima este o „activitate a sufletului,” iar a doua este „excelența sufletului” (EN 1.13.6). De aceea, este nevoie de un studiu asupra „naturii sufletului” (EN 1.13.8). Sufletul constă în două părți, una irațională (vegetativă care cauzează nutriția și creșterea, și poftele și dorința), iar cealaltă capabilă de rațiune (EN 1.13.9). Partea cu poftele participă în partea rațională în aceea că ascultă de aceasta (EN 1.13.18). Virtutea este diferențiată prin faptul că ea „corespunde cu această parte a sufletului:” „virtuți intelectuale” (înțelepciune, inteligență, prudență) și „virtuți morale” (libertate, temperare) (EN 1.13.20).

Virtuțile intelectuale sunt produse și dezvoltate prin instruire, iar virtuțile morale sunt produsul habituării (EN 2.1.1). Virtuțile morale nu sunt parte a naturii noastre, dar natura noastră ne dă capacitatea de a le primi (EN 2.1.3). Noi dobândim virtuți prin practicarea lor; devenim drepti când facem fapte drepte (EN 2.1.4).

La acest punct în argument Aristotel ne reamintește despre faptul că acest tip de analiză este „inexact” (EN 2.2.5) pentru că lucrurile care țin de comportament nu au nimic fix și invariabil (EN 2.2.3). El își ghidează analiza spre o înțelegere a „cum să acționăm drept” (EN 2.2.1). Terenul comun este dat de formula „să acționezi potrivit cu principiul drept” (EN 2.2.2) și să „practici moderația” (EN 2.2.7) și acesta oferă calea spre păstrarea și dezvoltarea calităților morale. Excesul și deficiența distrug calitățile morale. Aceleași acțiuni pot genera și îmbunătăți virtuțile, dar ele le și pot distruge, și virtuțile își găsesc în ele „exercițiul deplin în aceleași acțiuni” (EN 2.2.8).

Virtutea morală are de a face cu „plăceri și dureri” (EN 2.3.1). Aristotel dă opt motive pentru acest lucru (vezi detaliile analizei în EN 2.3.3 - 2.3.10). Faptele în ele însele și agentul însuși trebuie să fie de un anumit fel: primele trebuie să fie „în conformitate cu virtuțile,” iar cel de al doilea, „într-o anumită stare a minții” (să acționeze cu cunoaștere, să aleagă să acționeze de dragul a ceea ce alege, dispoziția caracterului este

sursa acțiunii sale) (EN 2.4.3). Repetarea acțiunilor drepte și temperate duce la virtute (EN 2.4.3).

Aristotel vede virtuțile ca „dispoziții” (EN 2.6.5) („stări formate ale caracterului în virtutea cărora avem o dispoziție bună sau rea cu privire la emoții” (EN 2.5.2)). Această definiție generală este explorată mai departe pe baza premizei că „orice excelență are un efect dublu asupra lucrului căreia îi aparține:” le dă bunătate, și le face să funcționeze bine (EN 2.6.2). În ce privește omul, excelența face la fel: îl face om bun, și îl face să-și împlinească bine funcția (EN 2.6.3). Astfel, virtutea este „o stare moderată” (EN 2.6.13), o „dispoziție așezată a minții” (EN 2.6.15). De aceea, nu este ușor să fii bun; este greu „să găsești punctul de mijloc în toate” (EN 2.8.2). Aristotel dă trei reguli pentru „atingerea moderației:” să eviți cea extremă care este mai opusă punctului de mijloc, să observi care sunt erorile care este cel mai probabil că le vei comite, și să te păzești față de ce este plăcut și de plăceri (vezi EN 2.8.3 - 2.8.6).

Astfel, virtutea ca dispoziție este platforma atât pentru ca omul să ajungă bun, cât și ca el să-și împlinească bine funcția. Acționând astfel, omul este pe calea spre fericire.

Fericire și contemplare

Bazat pe observația anterioară că „fericirea constă în activitate potrivit cu virtutea“ (EN 10.7.1), Aristotel se focalizează asupra a ceea ce ar trebui să fie „cea mai înaltă dintre virtuți;“ cea mai bună parte din noi este cea care ne conduce prin natură (EN 10.7.1). Activitatea acestei părți din noi „în conformitate cu virtutea potrivită ei va constitui fericirea desăvârșită“ (EN 10.7.1). Această activitate este „activitatea contemplării“ (EN 10.7.1) (vezi faptul că deja contemplarea a fost parte din argument încă începând cu 1.10.11). Acest tip de limbaj despre „cea mai bună parte a noastră“ sau „desăvârșită“ este o consecință a limbajului teleologic despre „țel/final.“ Țelul sau scopul a ceva ne face să căutăm ceea ce este cel mai bun, ce este desăvârșit. „Cel mai înalt lucru în noi“ este intelectul (EN 10.7.2). Există un teren comun între contemplare și ceea ce a fost argumentat despre fericire: este plăcută, auto-suficientă, este de cea mai mare calitate (EN 10.7.4), și este iubită pentru ceea ce este ea însăși (EN 10.7.5); această activitate a intelectului constituie „fericirea desăvârșită“ (EN 10.7.7).

Această fericire desăvârșită este asemenea activităților zeilor. Aceștia „se bucură de bucurie supremă și fericire“ (EN 10.8.7). La acest apogeu în argumentul său Aristotel își aduce laolaltă metafizica teleologică și etica teleologică.

În această secțiune am argumentat că Aristotel înțelege fericirea în Etica nicomachică prin construirea unui argument în câțiva pași/din câteva perspective: țelul ultim, funcția omului, virtutea, și contemplarea.

Am demonstrat aceasta arătând că fericirea este țelul ultim, cel mai înalt bine, binele în el însuși, pe care îl poate realiza acțiunea, și care este întotdeauna ales de dragul lui însuși. Apoi, explorând mai departe fericirea cu ajutorul funcției omului, am arătat că fericirea este rezultatul acțiunilor noastre și a exercițiului activ al funcțiilor sufletului. Fericirea este o formă a vieții bune. Următorul pas a fost să explorez fericirea prin explorarea Binelui. Am arătat că există un spațiu comun între fericire și virtute în aceea că ambele sunt relaționate la suflet. Fericirea este o activitate a sufletului, și bunătatea/virtutea este o excelență a sufletului. Această activitate este la miezul dobândirii virtuților: noi dobândim virtuți prin practicarea lor. Această practicare a lor, sau acțiune dreaptă, este o acțiune în conformitate cu principiul drept și cu practicarea moderației. În felul acesta virtutea aduce argumentul lui Aristotel un pas mai departe: exercițiul activ al funcțiilor sufletului va fi făcut cu excelență și persoana va ajunge virtuoasă, o persoană mai bună. În ultimul pas al argumentului lui Aristotel am arătat că acesta este bazat pe cei de dinainte prin faptul că fericirea este țelul vieții umane, este o formă de activitate dorită în ea însăși, și este o activitate potrivită cu virtutea. Aristotel

avansează căutând cea mai înaltă dintre virtuți. El identifică cea mai bună parte din noi, intelectul, și în consecință, se va focaliza asupra celei mai înalte virtuți a celei mai bune părți din noi. Activitatea intelectului potrivit cu virtutea constituie fericirea desăvârșită; aceasta este activitatea contemplării. Astfel, această interpretare ascendentă, dinamică, și caleidoscopică a fericirii este bazată pe structura argumentului lui Aristotel și oferă o abordare intergrată pentru practicarea fericirii.

Acesta este felul în care etica teleologică a lui Aristotel este înțeleasă în metafizica sa teleologică. Actualitatea pură/Binele suprem este scopul la tot ceea ce se mișcă de la „materie“ la „formă.“ Adevărata identitate a oricărui lucru este realizată ca rezultat al acestui proces. Schimbarea înspre „forma vieții bune“ este dată de puterea iubirii și gândirii; cel mai înalt lucru în noi este gândirea noastră și noi suntem mișcați spre Dumnezeu ca și gând. Fericirea este un țel extern ales de dragul ei înseși prin activitatea rațională a sufletului care lucrează potrivit cu virtutea; acest țel extern este atins în toată completitudinea când ne exercităm gândirea în activitatea contemplării. În activitatea contemplării viețile noastre se aseamănă activității zeilor. Acestea sunt elementele esențiale ale viziunii teleologice a lui Aristotel care îi informează etica sa teleologică. Față de această recuperare a viziunii lui Aristotel voi prezenta și evalua revizia făcută de MacIntyre la teleologia lui Aristotel, așa cum alți specialiști îl analizează pe acesta.

Teleologia aristoteliană a lui MacIntyre în *După virtute*

MacIntyre interpretează relatarea virtuților de către Aristotel în contextul general al societății eroice din antichitate. În această societate MacIntyre identifică faptul că valorile și locul omului sunt predeterminate, și aceste datorii derivă din statutul omului. Structura societății și moralității sunt unul și același lucru.¹⁶ Elementele acestei structuri sunt cele ale legăturilor de sânge și familiei, și oricine știe ce se așteaptă de la el bazat pe rolul și statutul său.

Accentul analizei mele este asupra felului în care MacIntyre interpretează și redefinește țelul omului în viziunea lui Aristotel. Pentru Aristotel, fiecare activitate, cercetare și practică, țintește la un anumit bine. Umanitatea noastră are o natură specifică, și, datorită ei, ea are un scop specific, și acest scop ne face să ne mișcăm spre un anumit *telos*.¹⁷ Binele omului este definit pe baza naturii noastre specifice și a scopului nostru. MacIntyre numește această presuposiție aristoteliană „biologie metafizică” (această expresie este folosită de cinci ori (p. 58, 148, 162, 163,

¹⁶. MacIntyre, *After Virtue*, 122–23.

¹⁷. MacIntyre, *After Virtue*, 148.

196) de către MacIntyre fără să ofere o explicație detaliată a ce înseamnă). Această biologie trebuie înlocuită cu o relatare diferită a umanității noastre, dar care încă păstrează o orientare teleologică. MacIntyre vede nevoia după teleologie, dar nu în termeni metafizici. El argumentează pentru o înțelegere a binelui omului în termeni bazați pe o teleologie socială: practică, tradiții, și unitate narativă. Acești trei factori sunt folosiți de MacIntyre pentru a argumenta pentru un *telos* care este „binele vieții umane concepute ca unitate”.¹⁸ Aceasta înseamnă că unitatea vieții este înțeleasă ca „unitatea unei narațiuni întrupate într-o singură viață,” și binele omului este înțeles ca „felul în care eu pot trăi cel mai bine cea unitate și să o duc la împlinire.”¹⁹ Aceasta este mișcarea fundamentală pe care o face MacIntyre în revizia sa la Aristotel. Tot ce urmează în continuare în acest proiect este o critică adusă acestei mișcări: teleologie socială *versus* teleologie metafizică.

Caracteristicile omului definesc *telos*-ul omului.²⁰ Acest *telos* (țelul final) are un nume, *eudaimonia* (fericire), dar conținutul lui nu este definit specific. Fericirea este dobândită prin posesiunea și exercitarea virtuților. MacIntyre menționează ambiguitatea relațiilor dintre mijloace și țeluri în

¹⁸. MacIntyre, *After Virtue*, 202.

¹⁹. MacIntyre, *After Virtue*, 218.

²⁰. MacIntyre, *After Virtue*, 148.

realizarea binelui omului.²¹ Binele omului este realizat într-o viață completă/lungă, și practicarea virtuților este o parte centrală a acestei vieți. Omul virtuos practică virtuțile. Aceste două elemente merg mână în mână.

Întreaga încercare de a oferi o relateare a binelui are atât un context local cât și unul universal pentru Aristotel. El vede binele în principal pentru cetatea-stat (Athena) dar și pentru întreaga lume. MacIntyre vede această distincție între particularitatea situației și generalitatea vieții umane. La un anumit punct în viața cuiva, ceva va constitui binele care va fi realizat, dar noi avem nevoie să ne focalizăm asupra a ce este cu adevărat bine pentru om ca om. Pentru a realiza acest bine trebuie să practicăm virtuțile.²²

În acest context trebui să înțelegem legile cetății; ele sunt importante pentru a înțelege practicile vieții din cetate. Unele dintre ele vor fi interdicții, altele vor prescrie anumite feluri de acțiuni fără a lua în considerare circumstanțe sau consecințe.²³ Pentru Aristotel, omul în cetate este întreaga imagine în care sunt practicate virtuțile; într-un așa context avem zicerea faimoasă cum că omul este un *politikon zôon* (un animal

^{21.} MacIntyre, *After Virtue*, 148.

^{22.} MacIntyre, *After Virtue*, 149.

^{23.} MacIntyre, *After Virtue*, 150.

politic/o vietate în cetate) Vor fi situații în viața cetății pentru care nu sunt legi. În astfel de circumstanțe se așteaptă ca omul să acționeze „potrivit cu cea mai bună rațiune.”²⁴

Phronêsis, ca virtutea rațiunii drepte, este o virtute centrală prin faptul că omul cunoaște cum să acționeze într-o anumită situație. Celelalte virtuți ale caracterului pot fi exercitate bazat pe această virtute intelectuală.²⁵ Centrul virtuților în termenii lui *phronêsis* (să știi ce trebuie să faci) și legătura de prietenie ține cetatea reală. Cei care o alcătuiesc vor ținti spre același bine; ei împărtășesc și urmăresc binele comun. Această armonie a virtuților duce la armonie în viața omului și a cetății. Aristotel, așa cum îl înțelege MacIntyre, înțelege conflictul din cetate ca fiind fie rezultatul problemelor de caracter, fie al deciziilor politice proaste.²⁶ Cel mai mare rău este războiul civil.

MacIntyre vede că în viziunea lui Aristotel, în contextul ei istoric, credințele și practicile formează o anumită tradiție cunoscută ca și tradiția rațională a cercetării care se desfășoară în cetate.²⁷ Componentele principale ale acestei tradiții sunt justiția, rațiunea practică, relațiile; ele

²⁴ MacIntyre, *After Virtue*, 153.

²⁵ MacIntyre, *After Virtue*, 154.

²⁶ MacIntyre, *After Virtue*, 157.

²⁷ J. R. Wallach, “Contemporary Aristotelianism,” *Political Theory* 20, no. 4 (1992): 626.

sunt parte a ordinii sociale în cetate. Totul este înțeles și practicat în tiparul unei cetăți bine ordonate. Aceasta l-a făcut pe MacIntyre să vadă tradiția rațională a cetății grecești ca fiind „superioară rațional” față de predecesorii acesteia.²⁸

Țelul ultim al omului potrivit lui Aristotel, contemplarea, așa cum o îl înțelege MacIntyre, arată spre tensiunea care există între om înțeles în termeni politici și metafizici. Ambii termeni sunt necesari: omul și cetatea; materialul și socialul.²⁹ MacIntyre respinge biologia metafizică a lui Aristotel (cum că oamenii au o natură specifică, și datorită ei, ei au țeluri specifice, și cu ajutorul acestora ei se mișcă spre n anumit țel), dar încearcă să salveze aspectul teleologic al relației sale cu privire la virtuți.³⁰

Pentru a oferi o relatare despre teleologie, MacIntyre întemeiază virtutea cu ajutorul unității narative, tradiției, și practicilor, și el vede *telos*-ul uman în termenii căutării după sensul vieții. Această relatare teleologică oferită de MacIntyre este criticată în multe feluri, după cum urmează.

²⁸. Wallach, “Contemporary Aristotelianism,” 627.

²⁹. MacIntyre, *After Virtue*, 158.

³⁰. MacIntyre, *After Virtue*, 162.

Faptul că virtutea se bazează pe unitatea narațiunii, a tradiției și practicilor este subminat de dilema că pe de o parte, unele dintre viețile oamenilor sunt unite, dar altele nu, și acest lucru se datorează alegerilor noastre, iar pe de altă parte, fiecare lucru pe care îl facem este parte dintr-o anumită narațiune.³¹ Dacă definim binele cu ajutorul tradiției, nu avem o identitate socială fixă și virtuțile nu au prioritate. Virtuțile ca și modalități în realizarea binelui au o prioritate iluzorie pentru că noțiunea binelui „din motive practice este lipsită de conținut.”³² Această lipsă de conținut la nivel practic al binelui comun se vede când recunoaștem că tot ceea ce rămâne cu privire la acest bine este ceea ce noi oamenii lucrăm împreună pentru a-l realiza. Astfel, poziția lui MacIntyre se prăbușește în același fel ca și poziția modernității.³³ Acest eșec se datorează faptului că relatarea binelui dată de MacIntyre este prea fragilă pentru a putea întemeia o etică alternativă.³⁴ Schneewind îi aplică lui MacIntyre aceeași critică pe care MacIntyre o aplică proiectului iluminist, iar eu merg mai departe și argumentez că trebuie să discernem tiparul metafizic general al lui Aristotel și pe acesta să îl comparăm cu ceea ce

³¹. J. B. Schneewind, "Virtue, Narrative, and Community: MacIntyre and Morality," *The Journal of Philosophy* 79, no. 11 (1982): 659.

³². Schneewind, "Virtue," 661.

³³. Schneewind, "Virtue," 661.

³⁴. Schneewind, "Virtue," 661.

propune MacIntyre. Dacă binele omului este înțeles în termeni sociali practici nu putem trece dincolo de capătul de drum închis al moralității moderne.

Dacă țelul uman este înțeles, așa cum o face MacIntyre, în termenii cercetării și căutării după sensul vieții³⁵ atunci, această căutare trebuie să fie cultivată și ea nu este un act autonom. Binele omului trebuie să fie înțeles în contextul general al structurilor noastre sociale și nu detașat de societate. Această teleologie socială este orientată spre actualizarea potențialului uman; este o mișcare spre virtutea umană sau spre excelență. Natura și moralitatea umană trebuie să fie explicată într-o anumită situație istorică, pentru că indivizii sunt „purtători de tradiții.”³⁶

Astfel, dintr-un punct de vedere general, MacIntyre înlocuiește temelia filosofiei practice a lui Aristotel: biologia metafizică (faptul că oamenii au o natură specifică, și datorită acestui lucru, ei au scopuri specifice, și cu ajutorul lor ei se mișcă spre un țel specific) este înlocuită cu o istorie socială și o sociologie istorică.³⁷ El face această înlocuire pentru că crede că în tradițiile clasice grecești conceptele de bine și virtute nu sunt bazate pe „biologie metafizică,” ca la Aristotel, ci pe istorie și

³⁵. J. R. Weinstein, *On MacIntyre* (Boston: Wadsworth, 2003), 54.

³⁶. Weinstein, *On MacIntyre*, 55.

³⁷. Kelvin Knight, *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre* (Cambridge: Polity Press, 2007), kl2808.

cultură.³⁸ Astfel, MacIntyre, urmând pe gânditorii iluminismului timpuriu, respinge biologia metafizică a lui Aristotel, dar nu abandonează etica teleologică a lui Aristotel, și combină etica cu știința socială.³⁹ Pentru MacIntyre *telos*-ul nu este un final temporal al unei acțiuni, ci este o stare de completitudine. Nu există un element extern care cauzează o mișcare temporală spre un anumit țel final. Ca atare, *eudaimonia*, *telos*-ul final al omului, este înțeleasă de MacIntyre nu ca ceva care se bazează pe toate țelurile gândirii practice, ci ca și condiția în care omul se dezvoltă în gândire și acționează virtuos.⁴⁰ Astfel, teleologia este redefinită de MacIntyre în termeni intenționaliști ca și intenționalitate.⁴¹ În această privință el lucrează în domeniul larg al utilitarismului. Când teleologia este înțeleasă în termenii mijloacelor și țelurilor nu poți trece dincolo de logica consecințelor utilitariene.

Atunci, când teleologia este aplicată la moralitate, schema tradițională a 1) binelui uman ca și țelul realizat al omului, 2) concepția despre om așa cum este el, și 3) regulile eticii raționale, trebuie revizuită după cum urmează. Când aplicăm reguli morale pentru a mișca o persoană din starea sa spre un țel anume, pentru că biologia metafizică a lui

^{38.} Knight, *Aristotelian Philosophy*, kl2839.

^{39.} Knight, *Aristotelian Philosophy*, kl2849.

^{40.} Knight, *Aristotelian Philosophy*, kl2901.

^{41.} Knight, *Aristotelian Philosophy*, kl2911.

Aristotel, nu este realizabilă, primul pas trebuie înlocuit/revizuit. Țelul omului trebuie înțeles în termeni sociologici. Acești termeni sociologici sunt parte din viziunea sociologică pe care am prezentat-o anterior: practici, unitate narativă, și tradiții.⁴² Dezvoltarea conceptului de virtute urmează acestor trei stadii, și aceasta este ceea ce propune MacIntyre pentru a înlocui concepția metafizică aristoteliană cu privire la *telos*. Noi ne trăim viețile potrivit unei ordini narative, și practicile noastre au o structură teleologică internă a unui anumit scop.⁴³

Trebuie să discernem tiparul general al lui Aristotel și apoi să îl comparăm cu ceea ce propune MacIntyre. Dacă binele omului este înțeles în termeni sociali nu putem trece de capătul de drum închis al moralității moderne. Această formă de aristotelianism propusă de MacIntyre nu are șira spinării a sistemului etic al lui Aristotel și care a fost integrat timp de aproape douăzeci de secole în civilizația apuseană. Această șiră a spinării este că binele omului este țelul final, și acest țel are o temelie metafizică, nu una socială. Dacă încercăm să revizuiem viziunea etică aristoteliană prin eliminarea temeliei metafizice, nu putem trece dincolo de proiectul iluminist.

^{42.} Knight, *Aristotelian Philosophy*, kl3012.

^{43.} Knight, *Aristotelian Philosophy*, kl3022.

Așa cum Hinchman observă, argumentele lui MacIntyre împotriva Iluminismului sunt într-o oarecare măsură compatibile cu Iluminismul.⁴⁴ În proiectul iluminist există un accent asupra individului. Individualismul devine o instituție socială. Ne trăim viețile așa cum încercăm să ne extragem din ordinea narativă a vieții, din tradiții și contexte sociale.⁴⁵ MacIntyre ethichetează acest tip de societate ca o „colecție de cetățeni de nicăieri.”⁴⁶ În această societate au evoluat câteva forme de viață pentru a stabili o fundație individualistă: estetul (consumatorul care alege), terapeutul, și managerul birocratic.⁴⁷ Aceste forme de viață nu duc la o dezvoltare a virtuții. De aceea, nu putem ajunge la un consens moral. Problema cu teleologia socială a lui MacIntyre este că nu ne duce într-un loc diferit de acesta. Dacă binele omului este înțeles în termeni sociologici nu putem trece dincolo de voința noastră; și aceasta duce la fragmentare. Practicile și tradițiile sunt slabe și supuse puterii voinței noastre. Noi le vom transcede fără a avea unde să mergem. Cred că chemarea lui MacIntyre la a ne întoarce la viziunea clasică a vieții este corectă, dar nu

⁴⁴. L. P. Hinchman, “Virtue or Autonomy: Alasdair MacIntyre’s Critique of Liberal Individualism,” *Polity* 21, no. 4 (1989): 635.

⁴⁵. Hinchman, “Virtue or Autonomy,” 644.

⁴⁶. MacIntyre, *After Virtue*, 156.

⁴⁷. Hinchman, “Virtue or Autonomy,” 645.

poate fi realizată datorită revizuirii sale secular sociale a viziunii lui Aristotel.

Critica mea față de aristotelianismul secular al lui MacIntyre se focalizează asupra felului în care el înțelege teleologia. Etica teleologică a lui Aristotel trebuie înțeleasă în lumina metafizicii sale teleologice. Există schimbare spre bine în lumea lui Aristotel doar în termenii mișcării de la potențialitate la actualitate, iar „actualitatea pură” care face această *mișcare spre schimbare posibilă este Mișcătorul Nemișcat, țelul ultim, Binele Suprem al întregului univers, Dumnezeu. La nivel etic, țelul ultim al omului, fericirea este atins printr-o mișcare ascendentă bazată pe funcția omului („biologie metafizică”), practicarea virtuții, și, la final, activitatea contemplării. Acesta este cel mai aproape cât putem ajunge față de Dumnezeu și stadiul în care ajungem fericiți. Dacă desfacem aceste structuri, schimbarea nu mai este posibilă, iar omul este lăsat cu bucăți sparte ale acestei viziuni care nu-l pot ajuta să înainteze. Nu poți desface un sistem etic care are o temelie metafizică și să-l reorientezi în termeni sociali practici. Dacă țelul ultim al omului este înțeles în termeni sociali, întreg argumentul sfârșește așa cum sfârș*este proiectul Iluminist, cu autonomie și fragmentare.

Această operație chirurgicală va fi în final nereușită, pentru că și MacIntyre în publicațiile sale ulterioare va adopta o poziție tomistă; vezi

în special cărțile sale: *Whose Justice? Which Rationality?*⁴⁸ și *Dependent Rational Animals*.⁴⁹ În Aristotel există următoarele elemente care îl anunță pe Aquino: *theoria* este înțeleasă ca viața dumnezeiască, Mișcătorul Nemîșcat, ordinea rațională a cetății ca o anticipare a ordinii raționale a cosmosului. Aquino corectează defectele raționale ale tradiției aristoteliene, îi întărește virtuțile și este confirmat rațional de către istorie.⁵⁰ Această călătorie a lui MacIntyre de la Aristotel la Aquino arată că și el a fost nemulțumit cu Aristotel așa cum l-a interpretat în termeni seculari. Acesta este motivul pentru care soluția sa secular aristoteliană nu a fost acceptată. MacIntyre spune în Prefața la cea de a treia ediție la *După virtute* că a devenit tomist după ce a scris *După virtute*, pentru că Aquino este un aristotelian mai bun decât Aristotel. Prin aceasta el înțelege că Aquino a reușit să „extindă și să adâncească atât cercetarea metafizică cât și cea morală ale lui Aristotel.”⁵¹

^{48.} Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989).

^{49.} Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Chicago: Open Court, 1999).

^{50.} Wallach, “Contemporary Aristotelianism,” 627.

^{51.} MacIntyre, *After Virtue*, kl79.

Concluzie

Acest proiect merge dincolo de concluziile lui Schneewind, Hinchman, Wallach, Weinstein, și Knight în ce privește eșecul teleologiei aristoteliene a lui MacIntyre. Nici unul dintre acești autori nu explorează argumentele teleologiei lui Aristotel și apoi să le compare cu teleologia aristoteliană a lui MacIntyre, și bazat pe acestea să critice viziunea lui MacIntyre. Knight se apropie de acest lucru dar el nu explorează relevanța pe care o are *Metafizica* 12 pentru a înțelege binele omului (fericirea) în *Etica nicomachică*.

Teleologia lui Aristotel, așa cum este schițată în acest proiect (în domeniile metafizicii și eticii), arată câteva elemente esențiale. Ea este relaționată la divinitate (Mișcătorul Nemișcat) și la biologie (funcția omului, sufletul, și gândirea). Acestea amândouă au întemeiere metafizică. Când MacIntyre revizuieste această viziune și întoarce țelul înspre viața din cetate, el o distruge. El folosește limbaj aristotelian (virtute, țel, cetate), dar într-un tipar de gândire diferit. Totul este la nivel uman (etica sa este întemeiată în sociologia sa), iar tradițiile umane nu au puterea să ghideze mintea omului. La final, voința este mai fundamentală decât intelectul nostru, și are ultimul cuvânt întoate, așa cu Nietzsche ne-a arătat. Emotivismul nu poate fi evitat.

Cred că MacIntyre are dreptate când se îndreaptă spre Aristotel pentru a căuta un răspuns la problema moralității moderne, dar el greșește când revizuieste viziunea lui Aristotel. La Aristotel există resurse pentru o etică a virtuților în modernitate. Dar pentru a putea face acest lucru, tiparul general de gândire schițat de Aristotel trebuie să rămână nedezmembrat: etica teleologică este întemeiată în metafizica teleologică. Nu avem schimbare fără un Mișcător Nemișcat extern, și nu avem virtuți fără un Țel suprem extern. Dacă acest tipar de gândire este desfăcut tot ceea ce ne rămâne este propriul Emotivism.

Când teleologia lui Aristotel a fost integrată în tradițiile apusene (evreiești, creștine, și islamice) viziunea sa a fost păstrată intactă: Mișcătorul Nemișcat a fost înlocuit simplul cu Dumnezeu evreilor, al creștinilor, sau al musulmanilor. Natura omului ca ființă relațională care-și caută împlinirea în slujirea lui Dumnezeu este înțeleasă ca reflectând chipul lui Dumnezeu (*imago Dei*), și are întotdeauna o mișcare ascendentă. Această întemeiere metafizică trebuie să rămână dacă este ca viziunea lui Aristotel să funcționeze. Dar MacIntyre în *După virtute*, o desface și acesta este motivul pentru care el nu ajunge într-un loc foarte diferit de cel al Emotivismului cu aroma sa relativistă și utilitariană. În cele din urmă, în viziunea lui MacIntyre, virtuțile mele sunt întemeiate în voința mea, nu în țelul meu final metafizic, iar intelectul condus de voință este singura regulă. Aceasta duce la fragmentare perpetuă și la poziții diver-

gente. Domnia voinței este singurul lucru care rămâne, și chiar dacă eu am intenția să fiu virtuos, nu am resursele necesare în voința mea pentru a realiza acest lucru. Eu am puterea de a-mi transcede însăși voința mea, și apoi nu mai am nici unde să merg. Trăind așa în cetate nu putem ajunge la armonie și prietenie, ci la competiție și răni. În cea mai mare parte a timpului voința mea caută libertatea și puterea. Libertatea și puterea par a fi lucrurile pe care le dorește voința, dar acestea nu sunt temelii stabile pentru tradiții, comunitate, și pentru o cetate puternică. Astfel, viziunea aristoteliană seculară a lui MacIntyre din *După virtute* trebuie lăsată la o parte dacă suntem în căutarea a ceva diferit de ce oferă Emotivismul în domeniul moralității. Așa cum arată publicațiile sale ulterioare, chiar și MacIntyre a făcut acest lucru.

Bibliografie

Aquinas, T. 1997. *Summa Theologica*. Albany: AGES Software.

Averroes. 1190. *Religion & Philosophy*.

Easterling, H. J. 1976. "The Unmoved Mover in Early Aristotle." *Phronesis*.

Hinchman, L. P. 1989. "Virtue or Autonomy: Alasdair MacIntyre's Critique of Liberal Individualism." *Polity* 21, no. 4: 635–54.

Horton, J. & Mendus, S. 1994. "Alasdair MacIntyre: After Virtue and After." In *After MacIntyre, Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, edited by J. & Mendus Horton, S., 1–15. Notre Dame: University of Notre Dame.

Knight, Kelvin. 2007. *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*. Cambridge: Polity Press.

MacIntyre, Alasdair. 1989. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

----- . 1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court.

-----, 2007. *After Virtue, A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Menn, S. 1992. "Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good." *The Review of Metaphysics* 45, no. 3: 543–73.

Olson, M. R. 2013. "Aristotle on God: Divine Nous as Unmoved Mover." In *Models of God and Alternative Ultimate Realities*, eds J. & Kasher Diller, A., 101–10. Heidelberg, New York, London: Springer.

Randall, J. H. 1960. *Aristotle*. New York: Columbia University Press.

Schneewind, J. B. 1982. "Virtue, Narrative, and Community: MacIntyre and Morality." *The Journal of Philosophy* 79, no. 11: 653–63.

Stewart, D. 1973. "Aristotle's Doctrine of the Unmoved Mover." *Thomist: A Speculative Quarterly Review*.

Wallach, J. R. 1992. "Contemporary Aristotelianism." *Political Theory* 20, no. 4: 613–41.

Weinstein, J. R. 2003. *On MacIntyre*. Boston: Wadsworth.