

LBRIS

We know
books

Viorel Cernica
(coordonator)

*Studii
în hermeneutica
pre-judicativă
și meontologie*

Vol. 9

E I K O N

București, 2025

CUPRINS

Motivația acestei publicații	7
REMUS BREAZU, Etos și hazard pornind de la <i>Etica nicomahică</i>	9
SORIN CREȚU, Into a New Era of “ <i>Reward-Punishment</i> ” or towards the Liberation from it?	31
VASILE VIȘOȚCHI, Constituirea temporală a tardivității	99
ANDREI SIMIŢEȘCU-PANAIT, The philosopher’s topic of choice. A can’tstipation case study in philosophical counseling	126
MARIUS BOGDAN CORBU, Dogmă și adevăr. Paradoxul experienței religioase în comparație cu actualitatea Bisericii Valdeze și Metodiste	141
MARCO CALZAVARA, “ <i>Perché non rendi poi quel che prometti allora?</i> ” Nature and despair. Leopardi and Cioran	166

CHRIS OCTAVIAN IONIȚĂ,

Destiny and Despair. Through the labyrinth

along with Emil M. Cioran and Emanuele Severino 181

CORNEL-FLORIN MORARU,

Contemplația ca punct de incidență

a experienței estetice și religioase 200

VIOREL CERNICA,

Circularitatea pre-judicativă și *excesul existențial* 260

Motivația acestei publicații¹

Pre-judicativul – împreună cu nonjudicativul, de care deseori nu este discriminat cum se cuvine – reprezintă unul dintre cele mai atractive domenii pentru cercetarea filosofică actuală. Tematizarea lui vizează, în primul rând, un strat de cunoaștere constând dintr-un ansamblu de „experiențe” cu anumite conținuturi „neacreditate” epistemic în mod direct, dar care, păstrându-li-se, totuși, conținutul obiectual, sunt prelucrate în judecăți (cognitive, de valoare etc.), primind astfel și o valabilitate, cum se vede, condiționată judicativ. Metodologii diverse, îndeosebi cele de origine fenomenologică și analitic-filosofică, sunt utilizate de cercetători pentru a reformula probleme filosofice mai vechi, din orizontul unor discipline tradiționale, cum sunt ontologia și teoria cunoașterii, sau pentru a formula probleme noi referitoare la statutul experiențelor și conținuturilor nonjudicative, la relația dintre acestea și judecată, cunoștință, adevăr, evidență etc., la elementele semnificative cognitive din aria pre-judicativului, la constituirea lor sau la posibila lor autonomie de constituire și de operare etc. Cercetările nonjudicativului și pre-judicativului ocupă un spațiu important în filosofia contemporană și pentru că ele presupun colaborarea mai multor discipline filosofice și științifice, discipline formale și factuale, experimentale și experiențiale etc.; acest fapt încurajează cercetarea deoarece conferă acesteia,

¹ „Motivația acestei publicații” – Fragment (§1.) din Viorel Cernica, „Hermeneutica pre-judicativă – o introducere”, în Viorel Cernica (coord.), *Studii de hermeneutică pre-judicativă și meontologie*, vol. I, București: Editura Universității din București, 2016.

pe de o parte, un grad mai înalt de reprezentativitate pentru spiritul contemporan, interesat în mare măsură de diverse formule inter- și transdisciplinare, iar pe de alta, o mai clară valabilitate și vizibilitate pentru cultura actuală decât alte tipuri de cercetări. Logica și metafizica, ontologia și științele cogniției, filosofia minții și fenomenologia, teoria cunoașterii și hermeneutica se întâlnesc în acest vast orizont de cercetare a nonjudicativului și pre-judicativului.

Pornind de la acest fapt, ținând seama însă și de rezultatele investigațiilor în acest domeniu aparținând unor cercetători din spațiul academic românesc, dar și de la interesele de cercetare ale unor doctoranzi în filosofie de la Universitatea din București, vizând același domeniu, anume problematica nonjudicativului și a pre-judicativului, am socotit că ar fi binevenită o publicație în care, anual, acești cercetători să-și poată face cunoscute puncte de vedere proprii, intenții și planuri de lucru, căutări ale unor răspunsuri posibile la întrebările pe care și le pun, tehnici de lucru angajate în investigarea unor probleme, contribuții la diferite proiecte de cercetare, lucrări pe care le încheie; toate având, se-nțelege, o legătură cu tematica nonjudicativului și pre-judicativului. Publicația de față va fi deschisă îndeosebi către astfel de preocupări filosofice.

Viorel Cernica

Etos și hazard
pornind de la *Etica nicomahică*

REMUS BREAZU

(Universitatea Națională de Arte din București)

Abstract: The article examines the relationship between character (*ēthos*) and chance (*tychē*) starting from the way Aristotle discusses these two concepts, particularly in the *Nicomachean Ethics*. In this work, Aristotle barely addresses this relationship, with the few discussions regarding chance being connected to happiness, but not to virtuous character. My aim is to provide an interpretation of this relationship by drawing on Aristotle's developments in other works concerning *ēthos* and *tychē*, exemplifying it through some passages from Greek literature, to ultimately show how certain discussions from contemporary philosophical hermeneutics regarding the relationship between the human self and deconstitution are prefigured in Aristotle's philosophy.

Keywords: Character, chance, Aristotle, *Nicomachean Ethics*, deconstitution.

În cele ce urmează, voi discuta rolul pe care hazardul îl poate avea în formarea etosului sau caracterului. Pentru aceasta, mă voi folosi de felul în care Aristotel a dezvoltat conceptul de *ēthos* în lucrarea sa, *Etica nicomahică*, și conceptul de *tychē* în lucrarea *Fizica*, încercând astfel să trasez anticipări ale unor idei din hermeneutica pre-judicativă. În acest sens, cercetarea înaintează în felul următor: introduc termenul *ēthos* referindu-mă pe scurt la felul în care apare pentru prima oară în filozofia greacă, la Heraclit, pentru ca apoi să delimitez conceptul lui Aristotel din *Etica nicomahică*. După ce prezint conceptul de *tychē* din *Fizica* și puținele locuri în care Aristotel

discută despre *tychē* în etica sa, arăt că se poate vorbi totuși de un rol al hazardului în formarea caracterului, folosindu-mă în primul rând de exemplul lui Telemah din *Odiseea*, dar și de alte exemple. În final, arăt cum aceste analize ale lui Aristotel anticipează discuțiile din filozofia contemporană referitoare la predicarea negativă, deconstituire și raportul care se stabilește între deconstituire și formarea sinelui.

Termenul *ēthos* a căpătat demnitatea conceptului odată cu lucrarea lui Aristotel, *Etica nicomahică*. El se regăsește sporadic la filozofii pre-aristotelici. Potrivit mărturiilor pe care le avem, primul filozof care folosește termenul *ēthos* este Heraclit, în fragmentul 78, precum și în mult mai cunoscutul fragment 119, care spune *ēthos anthrōpō daimōn*¹ și care a fost tradus în limba română de Adelina Piatkowski și Ion Banu în felul următor: „caracterul este demonul omului”², iar la cuvântul „demon” traducătorii au adăugat următoarea notă explicativă: „*daimōn*, în sens de «diriguitor» al spiritului uman (*spiritus rector*)”³. În traducerea oferită de Diels, „Natura [*Eigenart*] sa îi este omului daimonul său (*i.e.* destinul său)”⁴. Într-adevăr, *ēthos* are și sensul mai general de „fel de a fi”, iar termenul *daimon* din fragmentul lui Heraclit a fost interpretat de obicei ca destin. Însă există și alte interpretări. De pildă, Heidegger, în „Scrisoarea despre umanism”, traduce astfel: „Sălașul (obișnuit) al omului îi este acestuia deschisul pentru ajungerea-la-prezență

¹ Heraclit, DK B 119. Pentru fragmentele din Heraclit, am folosit ediția Hermann Diels, Walther Kranz (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.

² Ion Banu, Adelina Piatkowski (ed.), *Filosofia greacă pînă la Platon I. Partea a 2-a*, București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 365. În schimb, în fragmentul 78, termenul *ēthos* este tradus prin „fire” (*Ibidem*, p. 360).

³ *Ibidem*, p. 372.

⁴ Hermann Diels, Walther Kranz (ed.), *op. cit.*, p. 177. În schimb, în fragmentul 78, termenul *ēthos* este tradus prin *Wesen* (*Ibidem*, p. 168).

[*Anwesung*] a zeului (a ne-obișnuitului)⁵. Heidegger interpretează aici *ēthos* pornind de la semnificația de loc obișnuit în care trăiește ceva sau cineva, apoi leagă acest fragment de fragmentul 9 din secțiunea privind viața și învățătura⁶, în care Aristotel povestește cum „Heraclit s-a adresat cu bunăvoință străinilor dornici să-l cunoască“, cărora, care se sfiau să se apropie de el văzându-l cum se încălzește lângă cămin, le-a spus că „și în acel loc se află zei“⁷. Heidegger consideră că la Heraclit (și la Sofocle) găsim un sens al lui *ēthos* „mai original [*anfänglicher*] decât prelegerile de «etică» ale lui Aristotel“⁸. Așadar, Heidegger citește acest fragment dintr-o perspectivă ontologică, în niciun caz una etică, o perspectivă care, potrivit lui, este „mai de început“ decât cea a eticului. Las deschis dacă acest fragment ar trebui să fie interpretat astfel sau nu, însă ceea ce voi prelua de la Heidegger este înțelegerea daimonicului, a divinului în sensul grecilor arhaici, ca neobișnuit, ca extraordinar, înțelegere care, după cum vom vedea, se regăsește într-o manieră generală și la Aristotel.

Conceptul lui Aristotel de *ēthos*, tradus de Stella Petecel prin termenul „caracter“, nu este definit direct în *Etica nicomahică*. Găsim însă o definiție în *Etica eudemică*: „o calitate [*poiōtēs*] a sufletului capabilă să urmeze rațiunea în acord cu o comandă a rațiunii“⁹.

⁵ Martin Heidegger, *Wegmarken*, unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, p. 356 (traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București: Editura Politică, p. 335).

⁶ Heraclit, DK A 9.

⁷ Ion Banu, Adelina Piatkowski (ed.), *op. cit.*, pp. 331 f.

⁸ Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 354 (trad. rom., p. 333).

⁹ Aristotel, *Etica eudemică*, II, 2, 1220 b. Pentru *Etica eudemică*, am folosit ediția bilingvă Aristotle, *The Eudemian Ethics*. În: *The Athenian Constitution. The Eudemian Ethics. On Virtues and Vices*, with an English translation by H. Rackham, London: William Heinemann LTD, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1935. Atunci când nu se specifică altceva, traducerile îmi aparțin.

Dacă raportăm această definiție la felul în care Aristotel înțelege sufletul în *Etica nicomahică*¹⁰, ca având o parte rațională (*logon*) și una irațională (*alogon*), atunci caracterul ține de această parte irațională, căci doar în măsura în care este diferit de rațiune poate el să o urmeze. Având în vedere că partea irațională este la rândul ei împărțită de Aristotel în două, mai exact, într-o parte vegetativă și una apetitivă, caracterul ține de ultima, căci, după cum spune într-un loc, doar „facultatea apetitivă [*epithymēton*] și dorința în general [*bolos orektion*] participă într-un fel la rațiune, în măsura în care este docilă și i se supune acesteia”¹¹. Partea vegetativă, pe de altă parte, nu ia în niciun fel parte la rațiune. În sfârșit, după cum știm din altă parte din *Etica nicomahică*, partea rațională se împarte la rândul ei într-o parte epistemică (*epistēmōnikon*), care se ocupă de cele imuabile, și o parte reflectivă (*logistikon*), care se ocupă de cele schimbabile¹². Este clar că etosul, care ține de partea irațională, participă la *logistikon*, lucru care se face prin intermediul a ceea ce Aristotel numește *phronēsis*, termen tradus de Stella Petecel prin „înțelepciune practică”, acea virtute dianoetică care este un habitus al acțiunii, care are drept obiect cele ce sunt bune pentru om¹³. Așadar caracterul, ca fel de a fi (*poiotes*) al sufletului, este

¹⁰ Aristotel, *Etica nicomahică*, I, 13, 1102 a (traducere românească de Stella Petecel, ediția a doua, București: Editura IRI, 1998, p. 46). Pentru textul grec, am folosit Ingram Bywater (ed.), *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

¹¹ Aristotel, *op. cit.*, I, 1102 b (trad. rom., p. 47).

¹² *Ibidem*, VI, 1, 1139 a (trad. rom., pp. 126 f.). Unii interpreți au considerat că pasajul din „Cartea I” și cel din „Cartea a VI-a” despre constituția sufletului nu trebuie puse laolaltă. De pildă, René Antoine Gauthier, Jean Yves Jolif, *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire. Tome II: Commentaire*, Louvain – Paris: Publications Universitaires – Béatrice-Nauwelaerts, 1970, p. 97 sau Günther Bien în Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes, herausgegeben von Günther Bien, Hamburg: Felix Meiner, 1985, p. 273.

¹³ *Ibidem*, VI, 5, 1140 b (trad. rom., p. 130).

apetitivitatea proprie omului¹⁴. Apetitivitatea, dorința, la modul cel mai general, nu este altceva decât tendința de a urmări ceva sau de a evita ceva¹⁵. Aceste urmăriri sau evitări pot fi în legătură cu diverse chestiuni, cu dobândirea de bunuri materiale, de pildă, cu evitarea amenințătorului și așa mai departe. Fiecare dintre aceste raporturi generează tendințe ale sufletului de a acționa cumva sau altcumva, iar ele sunt dispoziții habituale (*hexeis*) care, în măsura în care își îndeplinesc funcția într-un mod optim, sunt virtuți, iar în măsura în care nu o fac, sunt vicii. Aristotel consideră că termenul *ēthos* provine de la cuvântul *ethos*, care înseamnă doar „obicei“, căci virtuțile caracterului se dobândesc tocmai prin astfel de obiceiuri¹⁶. Dispoziția habituală și, deci, virtutea ca dispoziție habituală care îndeplinește funcția omului, în raport cu afectele, în maniera cea mai bună¹⁷ se află astfel într-o poziție intermediară între potență (*dynamis*) și act (*energeia*)¹⁸. Dispoziția habituală este ceva ce omul are, este deci în primul rând ceva activ¹⁹, dar nu până la capăt, ea rămâne ca o capacitate activă. Pe cale de consecință, dispoziția habituală se dezvoltă, iar Aristotel ajunge să spună că virtuțile nu sunt dobândite nici în mod natural (*kata physei*), dar nici împotriva naturii, „ci ne-am născut cu aptitudinea de a le primi“²⁰. În sfârșit,

¹⁴ În acest sens, a se vedea și *Ibidem*, III, 12, 1119 b (trad. rom., p. 82), unde Aristotel echivalează implicit dorințele cu caracterul.

¹⁵ *Ibidem*, VI, 2, 1139 a (trad. rom., p. 126).

¹⁶ *Ibidem*, II, 1, 1103 a (trad. rom., p. 48).

¹⁷ *Ibidem*, II, 6, 1106 a-b (trad. rom., pp. 54 f.).

¹⁸ Cf. Aristotel, *Despre suflet*, 417 a-b (traducere de Alexander Bamgarten, ediția a doua, București: Univers Enciclopedic Gold, 2013).

¹⁹ A se vedea și Aristotel, *Metafizica*, V, 20, 1022 b (traducere de Andrei Cornea, ediția a treia revizuită, București: Humanitas, 2021, p. 225), unde se spune la început că este „un fel de activitate [*hoion energeia tis*]“¹⁹. Pentru textul grec, am folosit Werner Jaeger (ed.), *Aristotelis Metaphysica*, Oxford: Oxford University Press, 1957.

²⁰ Aristotel, *Etica nicomahică*, II, 1, 1103 a (trad. rom., p. 48). În legătură cu posibilitatea modificării (alterării) caracterului *ca fel de a fi* (al sufletului), a se vedea și Aristotel, *Metafizica*, V, 14, 1020 b (trad. rom., p. 219).

prin analogie cu principiul pe care îl enunță în alte locuri²¹, cunoscut în varianta sa latinească ca *similia similibus cognosci*, Aristotel ajunge să spună că „din acte asemănătoare se nasc dispoziții habituale de aceeași natură”²².

Revenind la definiția din *Etica eudemică*, să remarcăm în plus faptul că Aristotel folosește acolo termenul *poiotēs*, care exprimă una dintre cele zece categorii, și anume „felul de a fi [*poion*]”²³. În *Categorii*, atunci când vorbește pe larg despre calitate, Aristotel chiar dă următorul exemplu: „Să numim un soi de calitate dispoziția habituală [*hexis*] și dispoziția [simplă] [*diathesis*]”²⁴, pe care le distinge prin faptul că prima este mai durabilă decât cealaltă (durabilitate care mi se pare că e redată în traducerea de aici prin adjectivul „habitual“): „dispoziția habituală diferă de [simpla] dispoziție [*diathesis*] prin aceea că ultima e mai lesne de înlăturat, prima e mai durabilă precum și mai statornică”²⁵. De altfel, inclusiv în *Etica nicomahică*, atunci când vorbește despre multipla

²¹ De pildă, Aristotel, *Etica nicomahică*, VI, I, 1139 a (trad. rom., p. 126) sau Aristotel, *Despre suflet*, II, 5, 416 b (trad. rom., p. 103).

²² Aristotel, *Etica nicomahică*, II, 1, 1103 b (trad. rom., p. 49).

²³ Aristotel, *Categorii*, 4, 1 b (traducere românească de Constantin Noica, București: Humanitas, 2005, p. 11). Pentru textul grec, am folosit L. Minio-Paluello (ed.), *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione*, London: Oxford University Press, 1974.

²⁴ Aristotel, *op. cit.*, 8, 8 b (trad. rom., p. 30; modificată). Puțin mai jos, Aristotel spune că „dispozițiile habituale și dispozițiile [simple] fac parte dintre relative” (*Ibidem*, 8, 11 a (trad. rom., p. 36; modificată)), însă acest lucru este valabil în măsura în care ne raportăm la dispoziția habituală ca la un gen, și nu ca la ceva singular. Astfel, dispoziția habituală este întotdeauna *a ceva*, așa cum e virtutea curajului, virtutea cumpătării etc., însă curajul ca atare sau cumpătarea ca atare sunt calități, nu relative.

²⁵ *Ibidem*, 8, 9 a (trad. rom., pp. 30 f.; modificată). Cf. Aristotel, *Metafizica*, V, 20, 1022 b (trad. rom., p. 225), unde, la sensul al doilea al lui *hexis*, diferența față de *diathesis* este făcută pe alt criteriu, și anume ideea de dispunere bună sau rea.

semnificație a binelui, spune că, din unghiul de vedere al calității, binele este numit virtute²⁶. Caracterul este așadar felul în care sufletului îi vine să acționeze în anumite situații, fel de a fi care se formează prin fapte și care îndeplinește într-un mod mai optim sau mai puțin optim funcția sufletului. Pe baza tuturor acestora, putem să spunem că etosul reprezintă totalitatea dispozițiilor habituale.

Ceea ce mă interesează în continuare este în ce măsură întâmplarea, hazardul, ceea ce Aristotel numește *tychē*, poate influența caracterul²⁷. Aristotel nu discută despre așa ceva în *Etica nicomahică* și este firesc să fie astfel deoarece, după cum spune într-un loc, „nu urmărim să examinăm natura virtuții, ci să devenim virtuoși”²⁸. Cu alte cuvinte, lucrarea lui Aristotel are în primul rând o miză normativă, iar toate descrierile sunt în vederea acestei mize normative²⁹. Or, la nivel prescriptiv, hazardul nu poate juca niciun rol. De pildă, el nu poate fi provocat, o provocare a acestuia contrazicând tocmai natura lui de hazard. Dar acest lucru nu înseamnă, dacă noi ne situăm la un nivel descriptiv, că hazardul nu poate juca un rol în formarea caracterului. În *Etica nicomahică*, Aristotel discută de câteva ori de hazard, însă discuția focalizată asupra hazardului are loc în altă lucrare, și anume în *Fizica*. Aici, Aristotel arată mai întâi

²⁶ Aristotel, *Etica nicomahică*, I, 6, 1095 b (trad. rom., p. 34).

²⁷ Despre această chestiune s-a vorbit destul de puțin în literatura secundară și oricum nu din unghiul de vedere de față. A se vedea, de pildă, Charlotta Weigelt, „The Hermeneutic Significance of Aristotle’s Concept of Chance”, *Epoché*, 18 (1), 2013, pp. 29-48, în care se arată importanța hazardului în constituirea responsabilității.

²⁸ Aristotel, *Etica nicomahică*, II, 2, 1103 b (trad. rom., p. 49). Cf. Aristotel, *op. cit.*, I, 3, 1095 a (trad. rom., p. 31): „scopul politicii nu este cunoașterea teoretică [*gnōsis*], ci acțiunea [*praxis*]”, precum și *Ibidem*, X, 9, 1179 a-b (trad. rom., p. 224).

²⁹ Cf. Valentin Mureșan, *Comentariu la Etica nicomahică*, București: Humanitas, 2007, p. 69 (n. 66), unde se spune că „Aristotel însuși este pe jumătate prescriptivist”. Cf. și Valentin Mureșan, *op. cit.*, pp. 343-345.

că întâmplarea există, apoi că întâmplarea trebuie distinsă de spontan (*automaton*). În timp ce spontanul este relevant în domeniul mai larg al celor ce sunt, hazardul este relevant tocmai în domeniul acțiunii: „întâmplarea și ceea ce se petrece din întâmplare se referă la cei cărora le revine norocul de a reuși sau nu o acțiune”³⁰. Or, având în vedere că acțiunea presupune alegere deliberată³¹, înseamnă că toate cele ce nu sunt capabile de alegere deliberată nu acționează, iar dacă este așa, atunci „celor cărora nu le stă în putere să acționeze, nu le <stă în putere> nici faptul de a realiza ceva din întâmplare”³². Întâmplarea este deci proprie doar omului. În plus, cum „principiul alegerii deliberate îl constituie [...] dorința și reflecția în vederea atingerii unui scop”³³, atunci, în funcție de atingerea sau nu a scopului, se poate vorbi fie de întâmplare bună, noroc (*eutychia*), fie de întâmplare rea, ghinion (*dystychia*)³⁴. Pornind de aici, este limpede că etosul poate fi modificat și prin întâmplare, adică, în termenii lui Aristotel, prin accident, dat fiind că întâmplarea este o cauză prin accident³⁵. Ceea ce mi se pare în plus relevant în acest caz este că Aristotel vorbește despre aceste cauze prin accident ca despre cauze *nedeterminate* (*aorista*), iar ele sunt astfel deoarece cauzele care au dus la acea întâmplare sunt *infinite* (*apeira*)³⁶, chestiune la care voi reveni mai jos.

Având această bază teoretică cu privire la întâmplare, să ne îndreptăm atenția către locurile din *Etica nicomahică* în care Aristotel discută despre întâmplare. Principalul context este acela al fericirii, dacă ea poate fi obținută prin efortul propriu (prin învățare

³⁰ Aristotel, *Fizica*, II, 6, 197 b (traducere de Alexander Baumgarten, București: Univers Enciclopedic Gold, 2018, p. 109).

³¹ Aristotel, *Etica nicomahică*, VI, 2, 1139 a (trad. rom., p. 126).

³² Aristotel, *Fizica*, II, 6, 197 b (trad. rom., pp. 109 f.).

³³ Aristotel, *Etica nicomahică*, VI, 2, 1139 a (trad. rom., p. 126).

³⁴ Aristotel, *Fizica*, II, 5, 197 a (trad. rom., p. 109).

³⁵ Aristotel, *op. cit.*, II, 5, 196 b (trad. rom., p. 105).

³⁶ *Ibidem*, II, 5, 197 a (trad. rom., p. 107).

sau prin deprindere) sau prin întâmplare sau intervenție divină³⁷. Aristotel acceptă ideea că fericirea este ceva de ordin divin, însă aici folosește termenul de divin într-un alt sens decât cel de intervenție divină, adică de întâmplare. E de remarcat totuși faptul că echivalează întâmplarea și intervenția divină. Aristotel acceptă că fericirea ar putea fi obținută prin hazard, însă respinge normarea pozitivă a acestei variante. Nu explică, zicând că este „de la sine înțeles“, însă putem să ne dăm seama că, după cum am spus și mai sus, temeiul principal stă în orientarea normativă a lucrării. Dacă fericirea ar fi obținută prin întâmplare, atunci lucrarea ca atare nu ar mai avea sens. Ceea ce e important este însă faptul că, potrivit lui Aristotel, fericirea nu se obține doar prin hazard, chiar dacă întâmplarea înțelegească ca noroc joacă de multe ori un rol important³⁸. Un exces de noroc însă, duce, dimpotrivă, la inactivitate³⁹. Așadar, Aristotel nu are de ce să vorbească despre caracter pornind de la întâmplare⁴⁰, căci caracterul se dobândește prin acțiune, care presupune a făptui de bună voie (*hekōn*)⁴¹ și cu bună știință, a săvârși ceva potrivit unei judecăți.

Mai mult, un caracter bine modelat poate tocmai să contracareze întâmplări nefericite⁴². Aș zice că găsim aici un temei mai adânc pentru care Aristotel scoate din discuție întâmplarea, și anume preeminența pe care o capătă la el ideea de autarhie, care va duce

³⁷ Aristotel, *Etica nicomahică*, I, 9, 1099 b; X, 9, 1179 b (trad. rom., pp. 40; 224).

³⁸ Aristotel, *op. cit.*, I, 8, 1099 b (trad. rom., p. 40).

³⁹ *Ibidem*, VII, 13, 1153 b (trad. rom., p. 161).

⁴⁰ Singurul loc în care Aristotel se referă la întâmplare în legătură cu o virtute a caracterului este în contextul grandorii sufletești. A se vedea, în acest sens, *Ibidem*, IV, 3, 1124 a (trad. rom., p. 92). Chiar și acolo, întâmplarea favorabilă este doar un bun auxiliar.

⁴¹ Privitor la această traducere a lui *hekōn*, în loc de „voluntar“, a se vedea explicația din René Antoine Gauthier, Jean Yves Jolif, *op. cit.*, pp. 169 f., care traduce prin „deplin gré“.

⁴² Cf. Aristotel, *op. cit.*, I, 10, 1100 b, 1101 a (trad. rom., pp. 42, 43).