

15132

ARISTOTELES

ETICA NICOMAHICĂ

TRADUCERE DIN LIMBA ELINĂ

precedată de un *Cuvânt înainte*, o scurtă expunere asupra *Vieții și Operei lui Aristoteles* și o *Introducere în teoria lui etică*.

•

TRAIAN BRĂILEANU

CASA ȘCOALELOR

1944

ARISTOTELES

**COMISARIATUL
TRANSILVANIEI ELIBERATE**

ETICA NICOMAHICĂ

TRADUCERE DIN LIMBA ELINĂ

*precedată de un Cuvânt înainte, o scurtă expunere asupra Vieții și
Operei lui Aristoteles și o Introducere în teoria etică a lui Aristoteles*

de

TRAIAN BRĂILEANU

27 MAY 2004

H 19

INST. ...
7 ...
Biblit ...
Inv 117489

CASA ȘCOALELOR

1944



Cuvânt înainte

Nu se mai poate tăgădui că studiul limbilor clasice e în plin declin. Acest proces a început de multă vreme și el pare a se apropia de sfârșit. Decadența clasicismului se simțea acuma pe la mijlocul secolului XIX, cum putem ceti la Schopenhauer în „Parerga și Paralipomena” :

„Nu există doar o înviorare mai puternică pentru spirit decât lectura vechilor clasici : îndată ce ai luat pe vreunul din ei în mână, fie numai pentru o jumătate de oră, te simți îndată îmborsărit, ușurat, purificat, înălțat și întărit ; e ca și cum te-ai fi răcorit la apa proaspătă a unui izvor de munte. Se datorește oare această limbilor vechi și perfecțiunii lor, sau măreției spiritelor ale căror opere rămân nevătămate și neslăbite de trecerea a mii de ani ? Poate că amânduror acestor fapte. Aceasta însă o știu, anume că, dacă, așa cum suntem amenințați azi, învățarea limbilor vechi va înceta cândva, atunci va veni o literatură, constând din scrieri atât de barbare, seci și netrebnice, cum nu s'a mai pomenit...”

Nu împărtășim, nici în această privință, „pesimismul” lui Schopenhauer, afirmând că decăderea învățării limbilor clasice va opri înflorirea literaturilor naționale, a filosofiei și științelor. Dar cert este că clasicismul a fost temelia culturii spirituale a națiunilor europene și în clasicism vom trebui să căutăm, într'un chip oareșcare, posibilitatea de regenerare a acestei culturi amenințată de tehnicismul modern.

Asupra folosului și nefolosului studiului limbilor vechi în școală s'a vorbit și s'a scris mult și temeinic. Nu vom mai stărui asupra acestei probleme. Fapt este că pentru acest studiu școala nu mai are nici loc, nici răgaz, nici profesori bine pregătiți, nici elevi cu tragere de inimă.

Suntem totuși dispuși să dăm dreptate lui Schopenhauer că pentru scriitori, orice-ar spune „realiștii”, învătarea limbilor clasice e de neprețuit folos.

„...Imitarea stilului celor vechi, în limbile lor proprii, cari întrec în perfecțiune cu mult pe ale noastre, este cel mai bun mijloc spre a ne pregăti pentru o exprimare îndemânatecă și desăvârșită a ideilor în limba maternă. Pentru ca cineva să devină un mare scriitor, aceasta e chiar necesar : așa cum necesar este pentru un viitor sculptor și pictor să se formeze prin imitarea modelelor antichității, înainte de a trece la compoziții proprii. Numai prin scrierea limbii latine învătăm a trata dicțiunea ca o operă de artă, a cărei materie este limba, care trebuie tratată deci cu cea mai mare grijă și băgare de seamă... Omul care nu cunoaște limba latină se aseamănă unuia care se află pe o vreme cu ceață într'o regiune frumoasă : orizontul său e foarte mărginit : numai lucrurile cele mai apropiate se văd limpede, câțiva pași mai departe ele se pierd în forme nedesluite. Orizontul latinistului însă se întinde foarte departe, prin secolele mai noi, evul mediu, antichitate”.

Dar, să zicem că această lature formală, estetică, n'ar trage prea mult în cumpănă, rămâne totuși conținutul operelor clasice, cel puțin al unora, conținut care ne îmbogățește cunoștințele, ne înlesnește orientarea în viață, ne deschide drumul spre înțelegerea sufletului omenesc.

Nu vorbim de științele exacte, de matematică, mecanică, astronomie, fizică, chimie, zoologie și botanică, în aceste științe, și tehnicile dependente de ele, s'au înfăptuit progrese cari întrec cu mult știința antică. În filosofie însă, atât în cea speculativă cât și cea practică (morală), avem încă mult de învățat dela cei vechi. Și să nu uităm că această filosofie e cuprinsă și în literatură și în operele istorice, nu numai în scrierile filosofilor.

Avem deci nevoie de traduceri ale operelor clasice din antichitate. Toate națiunile civilizate au traduceri bune și tot mai bine îngrijite. Germanii, Francezii, Italienii, Englezii și-au adunat comorile antichității în limba lor.

La noi, în anul 1865, Domnitorul Cuza a instituit un premiu de o sută de galbeni pentru traduceri din autorii latini și eleni (Monitorul Oficial din 17 Iunie 1865; vezi Xenopol. Istoria Românilor vol. XIV, pag. 128)¹⁾. Nu putem spune că de atunci s'a făcut tot ce s'ar fi putut face în această privință în curs de opt decenii. Dar, cel

1) În Franța, Etica lui Aristoteles a fost tradusă de *Adamantius Coray* (1748—1833). „premiat cu premiul decenal al Institutului Franței pentru traducerea *Caracterelor* lui Teofrast în 1799, traducător (din ordinul și cu cheltuiala lui Napoleon) al *Geografiei* lui Strabon, al *Vieților Oamenilor Iluștri* de Plutarh, al *Politicei* și *Moralei* lui Aristotel, al lui *Gorgias* al lui Platon și al *Memorabilelor* lui Socrate. Filip Furnaraki, nepot al Stolnicului Stamati Furnaraki din Iași, a fost timp de 15 ani (1819—1833) secretarul lui Coray. Acest Furnaraki veni în 1854 la Iași. „Întoarcerea lui la Paris fu un prilej binecuvântat pentru Spătarul Alecsandri și pentru alți boieri din Iași care hotărâseră pornirea în depărtata Franță a copiilor lor. Odată cu Alecsandri și tot în grija lui Filip Furnaraki mai plecau alți trei fii de boieri: Alexandru Cuza, Nicolae Docan și Panait Radu...” (*Elena Rădulescu-Pogoneanu, Viața lui Alecsandri, Scrisul Românesc, Craiova, 1940, pag. 34—36*). Înțelegem deci interesul domnitorului Cuza pentru tălmăcirea operelor clasice în limba română.

puțin de azi înainte, până se mai găesc profesori de limbile clasice, ar fi să se înceapă o revizuire a traducerilor făcute până acuma și să se organizeze o muncă sistematică de traducere a operelor netraduse încă. Dar să fie traduse bine și într'o limbă românească, literară și frumoasă. Poate că vor veni și vremuri mai bune când tineretul va avea răgaz să învețe latinește și grecește, dar deocamdată să avem la îndemână pentru educația intelectuală a tineretului cel puțin conținutul operelor clasice vechi.

Aristoteles care prin secole a fost cetit, tălmăcit și răstălmăcit în toate școlile Apusului, nu s'a bucurat prea mult de atenția traducătorilor noștri. Abia în timpurile mai noi *Politica* sa a fost tradusă de d-l St. Bezdechi, iar din *Retorica* sa a fost tradus capitolul despre afecte. Dar scrierile logice, *Organonul* său? dar *Metafizica* sa? Se țin, la universitățile noastre cursuri de logică, metafizică și etică fără ca studentii să poată cunoaște scrierile lui Aristoteles decât doar din traduceri franceze sau germane (dacă le pot găsi și înțelege)!

În orice caz, traducerea în românește a *Politiceii* cere și pe cea a *Eticeii*, iar cea a *Eticeii* na cere pe cea a scrierilor psihologice ș. a. m. d., până ce vom avea în românește întregul sistem de filosofie al lui Aristoteles.

Traducerea de față a fost făcută după textul ediției *Firmin-Didot* (Paris, 1883) și a fost comparată cu traducerea latină cuprinsă în această ediție, precum și cu excelenta traducere germană a lui Eugen Rolfes (*Aristoteles — Nikomachische Ethik*, Leipzig, Felix Meiner, 1935 — *Philosophische Bibliothek* Band 5).

TRAIAN BRAILEANU

NOTA BIBLIOGRAFICA

(din *Friedrich Ueberwegs* Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums, ediția 11-a îngrijită de *Karl Praechter*, Berlin, Mittler und Sohn, 1920).

Ediții și traduceri ale operelor complete ale lui Aristoteles.

Ediția cea mai de seamă dintre cele din timpurile mai noi, este cea a Academiei de științe din Berlin, vol. I și II: *Aristoteles Graece ex rec. Iun. Bekkeri*, Berol. 1851; vol. III: *Aristoteles Latine interpretibus variis*, ib. 1851; vol. III: *Scholia in Aristotelem collegit Christ. Aug. Brandis*, ib. 1856; vol. V: *Aristotelis, qui ferebantur, librorum fragmenta collegit Valent. Rose. Scholiorum in Aristot. supplementum. Index Aristotelicus*. Ed. Herm. Bonitz, ib. 1870.

Traduceri germane: 1) în Colecția Metzler:

2) în Biblioteca de traduceri Hoffmann;

3) în Biblioteca filosofică (Leipzig, Meiner).

Traducere franceză: *Aristote. trad. en français avec des notes perpétuelles* par J. Barthélemy Saint Hilaire, Paris, 1879—1892.

Ediții și traduceri ale Eticelor lui Aristoteles

Ethica Nicomachea, ed. C. Zell, 2 voll. Heidelberg 1820; Ed. A. Coray, Paris 1822; Ed. Cardwell, Oxon. 1828—1830; Ed. C. L. Michelet (cu coment.): Berol. 1829—1835, ed. 2-a. 1848. Bekker a editat Et. nic. și separat 1851, 1845. 1861.

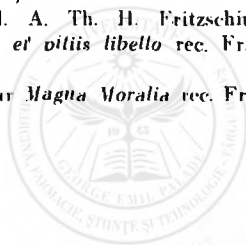
Textul lui Bekker e reprodus în ediția W. E. Jelf, Oxf. și Lond. 1856; Eth. ed. B. St. Hilaire, Paris 1856; Rogers, Edit. Altera, Lond. 1865. Ar. Ethics. ill. by Alex. Grant, Lond. 1856—1858, ed. 4-a 1884. *Arist. Eth. Nicom. ed et commentario continuo instruxit G. Ramsauer*. Adiecta est F. Susemihlii ad editorem epistola critica, Leipz. 1878. Ar. Eth. Nicom., rec. Fr. Susemihl, Lips. 1880, ed. 3, cur. O. Apelt, Lips. 1912. Compară: Susemihl, Die Bekkerschen

Notă bibliografică

Handschr. der nikom. Eth. Jahrbh. f. Philol. 117 (1878), 625-632.
idem De Aristotelis Ethicis Nic. recognoscendis dissert. I. et II.
Berl. 1878. Arist. Eth. Nic. recognov. I. Bywater, Oxonii 1890.
1913. Cărțile VIII și IX (Despre prietenie) au fost editate separat
de Ad. Theod. Herin. Fritzsche, Giessen 1847. Cartea V edit. sep.
de Henry Jackson. London 1879. Nicomch. Ethics books I-IV
and X. ch. 6-9 by E. L. Hawkins, Oxf. 1881. Arist. Ethics ed. by
J. Burnet. Arist. Nicom. Ethics, Pref. and explan. notes by D.
Chase, London 1906. Arist. Nicom. Eth. book VI. with essays,
notes and transl. by L. H. G. Greenwood, Camb. 1909. Ar.
Nic. Ethics. translation with notes by J. Weldon, London 1892.
Traduceri germane de Christ. Garve, 2 vol. Breslau 1798 și 1801.
Ad. Lasson. Jena 1909, Eng. Rolfes. ed. 2-a Leipzig 1911. apoi
ed. din 1920 și ediție nouă 1933 (Philosophische Bibliothek. vol.
5, Leipzig Felix Meiner).

Ethica Eudemia, ed. A. Th. H. Fritzsche, Regensb. 1851.
Adiecto de virtutibus et vitiiis libello rec. Fr. Susemihl. Leipzig
1884.

Arist. quae feruntur *Magna Moralia* rec. Fr. Susemihl. Leipzig,
1885.



VIATA ȘI OPERA LUI ARISTOTELES¹⁾

Aristoteles s'a născut la Stagira (sau Stagiros), oraș așezat în partea răsăriteană a peninsulei Chalcidice, în anul 384 (înainte de Hristos). Tatăl său Nicomahos, descendent al unei familii de medici, fusese medicul curant al Regelui Amyntas II al Macedoniei; tatăl lui Filip. Rămas de timpuriu orfan, Aristoteles fu crescut și educat de un anume Proxenos, cetățean al orașului Atarneus din Misia.

În anul 367, Aristoteles veni la Atena și intră în Academia lui Platon, care era atunci în vârstă de 60 de ani. În Academie Aristoteles rămase până la moartea lui Platon (347).

Conducerea Academiei trecând asupra lui Speusipos, nepotul de soră al lui Platon, Aristoteles părăsi Atena împreună cu alt discipol al lui Platon, Xenocrates. Ei plecară la Assos. Acest oraș fusese dăruit de Hermias, un fost elev al lui Platon, care ajunsese domnitor în Atarneus, lui Erastos și Coriscos, și aceștia foști academicieni. E probabil că împreună cu Aristoteles veni la Assos și nepotul său Calistenes, apoi mai sosi Neleus, fiul lui Coriscos, iar din apropiata insulă Lesbos veni și

1) După: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, ed. 11-a, îngrijită de *Karl Praechter*, Berlin, Mittler und Sohn, 1920 și *Wilhelm Nestle, Aristoteles Hauptwerke*, Stuttgart, Alfred Kröner, 1954 (ed. 2-a, 1938).

Teofrast din Eresos. Astfel se formă aici un cerc de academicieni și Aristoteles începu a ține prelegeri din metafizică, etică, politică și fizică, punând temelia sistemului său filosofic, care, deși pornește dela Platon, se înfățișează totuși ca opera unui gânditor original, adânc și rodnic.

Cu Hermias, Aristoteles întretine legături strânse de prietenic, cari devin și mai intime prin căsătoria filosofului cu nepoata și fiica adoptivă a lui Hermias, Pitia. Din această căsătorie se născu o fată, care primi numele maicei sale.

În anul 343. Aristoteles se mută la Mitilene, pe insula Lesbos, unde rămase însă numai scurtă vreme, deoarece fu chemat la curtea lui Filip pentru a lua asupra sa aducația lui Alexandru. Aristoteles rămase învățătorul acestuia până la urcarea lui pe tron în 336 înainte de Hristos.

În anul 335 înainte de Hristos, Aristoteles se întoarce la Atena și deschise o școală proprie, școala peripatetică. Numele de „Peripatos” îl primi școala sau dela culoarele clădirii sau fiindcă prelegerile și convorbirile se țineau în plimbare. Școala era organizată după chipul Academiei ca o corporație care sta sub scutul Muzelor.

Aristoteles dezvoltă aici o activitate prodigioasă. În cei 15 ani cât a condus școala, el a ținut prelegeri din toate domeniile cunoștințelor de atunci, iar operele scrise sunt evaluate la 400 de cărți cu 143 de titluri.

Când vestea despre moartea lui Alexandru (323) sosi la Atena, partidul antimacedonean începu să caute pricină prietenilor Macedoniei, și astfel i se pregătea și lui Aristoteles o acuzare de „asebie”.

Filosoful părăsi Atena, „spre a nu da Atenienilor prilej să păcătuiască a doua oară împotriva filosofiei”. El

se retrase la Chalchis în Eubea. Aci muri după câteva luni dela sosire (în 322) de o boală de stomac.

Scrierile lui Aristoteles se împart în esoterice, cuprinzând probleme tratate în formă strict științifică în cercul discipolilor, și exoterice, menite pentru un public mai larg. Numai aceste din urmă fură editate de Aristoteles însuși, dar ele toate s'au pierdut, rămânându-ne numai un număr, de altfel destul de considerabil, de fragmente mai mari sau mai mici.

Scrierile esoterice, cari formau baza prelegerilor științifice în cercul discipolilor și pe cari Aristoteles nu le editase, rămaseră în posesiunea școlii. După moartea lui Aristoteles, ele trecură în posesiunea lui Teofrast, iar apoi, după moartea acestuia, în cea a lui Neleus din Schepsis. Moștenitorii lui Neleus ascunseră manuscrisele într'o pivniță, deoarece erau amenințate să fie luate de regii din Pergamos, cari adunau scrieri pentru biblioteca lor. Apelicon din Rodos le descoperi aici în anul 100 înainte de Hristos și le duse la Atena. În 86 înainte de Hristos, ele căzură în mâna lui Sila, cu prilejul cuceririi Atenei și fură transportate la Roma. Aici, gramaticianul Tiranion cunoscă marea valoare a manuscriselor și el le dădu peripateticianului Andronicos din Rodos să le rânduiască și să le editeze, ceea ce se întâmplă, pare-se, între anii 60 și 50 înainte de Hristos. Această ediție, și manuscrisele dependente de ea, formează baza cunoașterii filosofiei aristotelice până în ziua de azi.

Filosofia lui Aristoteles cuprinde toate științele de pe acea vreme : logica, metafizica, psihologia, etica, politica, fizica, astronomia, zoologia, botanica, matematica, mecanica, optica, muzica, retorica și poetica.

Dar chiar după indicațiile lui Aristoteles (în operele

sale Topica, Metafizica și Etica), filosofia (totalitatea științelor) se împarte în :

1. filosofia teoretică (cunoașterea științifică a existenței, această cunoaștere însăși fiind scopul cercetării);

2. filosofia practică (îndreptată spre făptuire și dând făptuirii norme) :

3. filosofia poietică (cuprinzând cunoașterea necesară spre a da materiei formă, în creerea de opere industriale sau de artă).

Filosofia teoretică cuprinde, la rândul ei :

a) Fizica ;

b) Matematica ;

c) Prima filosofie (Ontologia sau Metafizica, numită și Teologie).

Filosofia practică ar cuprinde (după Eudemos) :

a) Etica ;

b) Economică ;

c) Politică.

Impărțirea lui Eudemos se întemeiază pe un loc din Etica lui Aristoteles, după care un individ nu poate ajunge la o stare sufletească potrivită fără economie și politică, adică fără o bună rânduire a casei (gospodăriei) și a Statului.

INTRODUCERE IN ETICA LUI ARISTOTELES

I

Teoria morală a lui Aristoteles e cuprinsă în cele trei Etice : Etica nicomahică (în 10 cărți), Etica lui Eudemos (în 7 cărți) și Etica mare (Magna Moralia) (în 2 cărți). Dintre aceste scrieri, Etica nicomahică aparține, după cercetările făcute, lui Aristoteles. Ea își are numele dela Nicomahos, fiul lui Aristoteles, care a editat-o, prinzând diferitele cercetări etice într'o unitate și împărțind scrierea în cărți de aproape aceeași mărime. Etica lui Eudemos este o lucrare a acestui discipol al lui Aristoteles, iar Etica mare este o scriere mai târzie, în care se găsește influențe stoice. Cărțile V-VII din Etica nicomahică sunt identice cu cărțile IV-VI din cea a lui Eudemos. Acest fapt se poate explica în felul că atât Nicomahos cât și Eudemos au publicat aceleași prelegeri ale lui Aristoteles, și că Eudemos a luat deci în tratatul său textul care i se păru că nu trebuie modificat, astfel că cele trei cărți comune nu sunt nici ale lui Nicomahos nici ale lui Eudemos, ci ale lui Aristoteles. Dar s'ar putea ca aceste trei cărți să se fi pierdut din ediția lui Nicomahos sau din tratatul lui Eudemos și au fost complectate din scrierea paralelă. Mai probabil este însă că prioritatea i se cuvine Eticei lui Nicomahos ¹⁾.

1) Ueberweg-Pracchter, pag. 383.

Etica este, după Aristoteles, o știință practică. *Aci nu se cercetează virtutea spre a se ști ce este ea, ci pentru ca să devenim virtuoși.* Ea este deci o tehnologie morală. Intr-o astfel de știință practică sau normativă nici nu se poate cere o exactitate asemănătoare celei în științele teoretice, ci numai o exactitate potrivită obiectului. Aici nu se pot da demonstrații stricte. Și auditorii prelegerilor de etică trebuie să împlinescă anumite condițiuni: în primul rând să aibă destulă experiență de viață, deci să fie de vârstă matură și să aibă un caracter format. Deci numai pentru cei ce vreau și pot să-și întocmească viața în conformitate cu rațiunea această știință va da roade depline.

Principiile generale ale Eticii aristotelice precum și fundamentarea ei psihologică păstrează înrudirea strânsă cu teoria morală a lui Platon. Vom găsi mai ales în *Legile* lui Platon această potrivire, întru cât aici Platon renunță la speculațiuni metafizice și își întemeiază expunerile pe fapte empirice și pe cunoașterea empirică a sufletului omenesc.

Aristoteles expune pe larg, în metafizica sa, dificultățile și contradicțiile ce se ivesc din adoptarea teoriei ideilor. El modifică idealismul platonice, apropiindu-l de un realism care, îngăduind o explicare a naturii și a manifestărilor sufletului omenesc în conformitate cu experiența, păstrează totuși neatinsă întâietatea spiritului față de materie.

Toată existența accesibilă cunoașterii noastre ni se înfățișează ca un număr indefinit de individualități. Acestea se deosebesc deolaltă prin forma ce o ia materia din care constau. Principiul formal, Aristoteles îl numește *entelehie*. Aceasta n'are o existență separată de substratul material, cum de altfel nici materie fără formă nu

înălnim niciodată. Pe de altă parte însă Aristoteles îi atribuie părții raționale a sufletului, lui nous, o existență independentă de materie.

Concepția despre lume a lui, Aristoteles este, așa ca în toată filosofia antică, teleologică. Universul e alcătuit după un plan, el ni se prezintă ca o ordine perfectă. La Platon, această ordine adevărată e dată din vecie și rămâne neșchimbată, e deci o ordine *ideală* și dincolo de experiența sensibilă, manifestându-se în lumea fenomenală în mod imperfect, întru cât formele sensibile trecătoare participă numai într'un chip oarecare la acea ordine superioară : s'ar putea doar spune numai că formele sensibile tind spre perfecțiunea ideilor cărora le aparțin, fără a o putea atinge niciodată.

La Aristoteles însă, această tendință spre perfecțiune e inerentă fiecărei forme individuale. Entelehia este un principiu dinamic, care mână orice individualitate spre dobândirea unei desăvârșiri după natura (firea) specifică a fiecăreia din ele. Această tendință spre desăvârșire, perfecțiune, o putem constata în primul rând la ființele organice, la plante, animale și, în sfârșit, în gradul cel mai înalt la om, ființa care e și cea mai capabilă de perfecțiune.

Entelehia, acest principiu teleologic, se numește la om suflet, iar scopul final spre care tinde omul în temelul însușirii sufletului său este *fericirea* (eudaimonia).

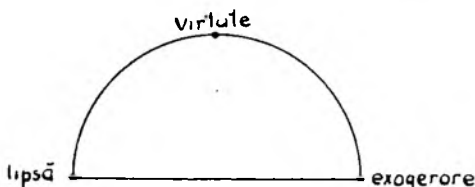
Acesta este punctul de plecare al Eticii aristotelice. Problema de cercetat și de deslegat stă în a arăta ce este fericirea, prin ce mijloace și în ce condițiuni se poate dobândi.

Fericirea umană nu poate izvorî numai din simpla trăire (vegetare), ca la plante, nici din simțire, ca la animale, ci dintr'o activitate specific umană și care nu

poate fi decât cugetarea. Fericirea umană cere deci, ca să fie umană, predominarea spiritului, a rațiunii, asupra facultăților (puterilor) inferioare ale sufletului, asupra afectelor în primul rând. Un astfel de om, la care rațiunea predomină și conduce activitatea, poate fi numit virtuos. Virtutea este deci acea însușire sau acel caracter care determină activitatea omului în așa fel ca el să poată atinge ținta ultimă a vieții — fericirea.

Din îndoita funcțiune a rațiunii, care stă anume, pe de o parte, în a stăpâni pasiunile și, pe de alta, de a-și dobândi ea însăși perfecțiunea, rezultă împărțirea virtuților în *etice* și *dianoțice*, sau practice (ale caracterului) și intelectuale.

Virtutea este un mijloc între o lipsă (un defect) și o exagerare. Așa de exemplu : vitejia este un mijloc între lașitate și îndrăzneală (temeritate). Dar, cum bine a arătat Nicolai Hartmann, în *Etica*¹⁾ sa, virtutea nu este numai un mijloc, ci este și o *culme*. Raportul între virtute și cele două extreme, de prea puțin și prea mult, poate fi înfățișat, după *Hartmann*, astfel :



Omul virtuos, nu este deci omul mediocru, oportunistul care ține „juste-milieu-l”, ci el este omul superior. Nimeni nu poate păcătui prin a fi „prea virtuos”. În virtute deci nu trebuie să ne ferim de exagerare (de

1) Ethik. Berlin und Leipzig. Walter de Gruyter Co., 1926.

un prea mult), ei trebuie dimpotrivă să ne străduim a ne înălța cât se poate de sus — până la perfecțiune ¹⁾. Oportuniștilor le-ar plăcea, se înțelege, să-și poată justifica purtarea și filosoficește, interpretându-l pe Aristoteles în felul că și el desaproabă o exagerare a *virtuții!* Dar textul aristotelic (și la care se referă *Hartmann*) e clar (Cartea a II-a. cap. 6-1107-a) : *Ἀὐτὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἔστιν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ακρότης* (Quocirca virtus ex sua essentia et ratione ea, quae quod res est assignat, medium est seu medietas : ex praestantia autem ac perfectione summum).

Aristoteles ne dă o expunere largă asupra virtuților și, în legătură cu ele, a caracterelor omenești.

II

Etica poate fi numită deci și o știință a caracterelor, întru cât fiecărei virtuți îi corespunde un anumit caracter moral. Virtutea este, cum zice Aristoteles, un *habitus* laudabil. Prin exercițiu și obișnuință (*ἔθος*) omul își dobândește un anumit *habitus* (*ἕξις*), un fel de a se comporta : dacă acest *habitus* e laudabil, omul e virtuos, posedă un caracter moral (*ἦθος*). *Habitusul* odată dobândit nu se schimbă și omul făptuieste cu necesitate în potrivire cu *habitusul* său. Dar, deoarece omul este el însuși făuritorul *habitusului* său, el e răspunzător pentru faptele sale.

Deprinderile din copilărie și tinerețe vor determina fără îndoială în mare măsură *habitusul* omului, astfel

1) Ceea ce se expune Mointaigne (I. XXV. Despre moderațiune), dacă e bine interpretat, nu contrazice afirmațiile noastre.

că educatorii vor trebui să dea bine seama ca cei încredințați conducerii lor să fie feriți de deprinderi rele. Dar, întru cât inteligența și rațiunea se ivește la om destul de timpuriu, individul e dator să-și supravegheze pornirile proprii și să se desbure el însuși de deprinderi rele. De nu o va face, el nu se va putea plânge de urmările rele ce vor rezulta pentru dânsul din faptele sale izvorâte dintr'un habitus imoral, din lipsa de virtute.

Depinde deci de noi să fim buni sau răi, virtuoși sau păcătoși, noi avem libertatea să ne alegem și să ne formăm habitusul. Prin neștiință și constrângere, libertatea noastră poate fi anulată, de unde urmează că un om virtuos poate săvârși o faptă care în sine trebuie dojenită, dar pentru care dânsul, date fiind împrejurările, nu va fi dojenit, ci va fi iertat. Săvârșind o astfel de faptă, omul virtuos se va căi totdeauna. Căința se exprimă printr'un sentiment de durere în urma faptei săvârșite.

Tot astfel un om vicios poate săvârși o faptă bună și vrednică de laudă fără ca aceasta să ne dea dreptul să-l numim virtuos.

Tinându-se seama de scopul final spre care tinde omul și care este binele uman suprem numit *fericire*, virtutea ni se va înfățișa ca o condiție necesară pentru dobândirea fericirii. Fericirea se obiectivează însă prin plăcerea ce-o simțim în urma faptelor noastre.

Plăcerea desăvârșește, zice Aristoteles, activitatea ca un rezultat final ce se adaugă și în care activitatea se sfârșește în chip firesc și își găsește liniștea, așa cum la maturitatea deplină se adaugă frumusețea tinereții - plăcerea se adaugă fericirii, și anume mai ales celei mai înalte fericiri, care e cuprinsă în cunoaștere.

Plăcerea este deci un simptom al fericirii, o *ratio*

cognoscendi a ei. În chip logic deci virtutea are a face cu plăcerea și neplăcerea (durerea). Virtutea ne face să ne comportăm față de plăcere și durere, cum și față de afecte în general, cari nu sunt doar decât modurile prin cari se manifestă plăcerea și durerea, într'un chip care asigură dobândirea fericirii în condițiuni concrete date. A fi virtuos înseamnă a simți plăcere sau durere pentru ce, cum și când se cuvine.

Prea bine arată deci Aristoteles că virtutea nu stă în apatie, în disprețuirea oricărei plăceri sau dureri, nici în căutarea oricărei plăceri și evitarea oricărei dureri, ci în cumpenirea inteligentă ce plăcere să alegem și ce durere să evităm — după împrejurările date. Și, mai ales, virtutea stă în a ne deprinde să facem această alegere în mod potrivit, deci să ne stăpânim afectele care ne împing să căutăm plăceri și să evităm dureri, într'un mod nepotrivit și care trebuie să zădărnicească atingerea țintei finale.

Aristoteles expune în amănunte câte virtuți etice și dianoëtice sunt, arată la fiecare „lipsa” și „exagerarea” precum și afectele cari împing spre făptuire și cari trebuie stăpânite spre a păstra mijlocul, deci spre a dobândi habitusul laudabil — virtutea ⁴⁾.

Un capitol special e dedicat *dreptății*, care, ca și la Platon, este virtutea cea mai cuprinzătoare, întru cât pe ea se întemeiază ordinea socială, organizația politică în primul rând.

Două cărți ale Eticii nicomahice, a 8-a și a 9-a, cuprind expunerea asupra prieteniei. Fără prieteni, nime-

1) În tratatul lui Eudemos II, 3, găsim o tablă a virtuților, arătându-se la fiecare și extremele (lipsa și exagerarea). Deosebirea de Etica Nicomahică nu e prea mare.

nea, deci nici omul virtuos, nu poate fi fericit, astfel că prietenia merită o atenție deosebită. Clasificarea diferitelor feluri de prietenie îngăduie trecerea la teoria politică, deoarece orice prietenie este o comunitate (κοινωνία) iar Statul este comunitatea cea mai largă, care le cuprinde pe toate celelalte.

O condiție fundamentală pentru ca omul să ajungă la desăvârșire este buna organizare a Statului. Etica este deci o parte a științei politice. Fără legi bune cari să asigure ordinea, apoi creșterea și educația rațională a copiilor, omul n'ar putea nădăjdui să devie virtuos și fericit.

Cercetarea constituțiilor Statelor și stabilirea celei mai bune constituții trebuie să urmeze deci în mod logic tratatului de Etică.

III

Știm că filosofia lui Aristoteles a stăpânit gândirea filosofică-științifică a Apusului european într'un chip covârșitor până la sfârșitul Evului mediu. *Toma de Aquino* (1225—1274), a fost acela care a săvârșit, printr'o genială interpretare a lui Aristoteles, contopirea aristotelismului cu teologia creștină apuseană.

Filosofia și știința nouă, începând cu *Descartes* (1596—1650) și *Galileo Galilei* (1564—1642), în tendința de a-și dobândi libertatea de cercetare împotriva bisericii romane, trebui să atace și sistemul filosofic-științific al lui Aristoteles, sistem care, după părerea teologilor, cuprindea toată știința rațională și căruia nu i se putea adăuga nimic fără a zdruncina acordul între teologie și filosofie. Teologia anume avea să fie și să rămână știința despre adevărurile revelate, supraraționale.

pe când filosofiei i se limitează domeniul, îngăduindu-i-se să se ocupe numai de adevărurile accesibile rațiunii omenești.

Conflictul între teologie și noua știință stârni astfel și în filosofie un curent antiaristotelic, deoarece filozofii, în calitatea lor de savanți și în năzuința lor de a deschide științei drum liber de înaintare, proclamă atotputernicia rațiunii și tăgăduiră (mai mult sau mai puțin deschis) existența adevărurilor revelate. Raționalismul puse deci stăpânire pe întreaga filosofie, despărțind-o de doctrina teologică a bisericii creștine. Dar înăuntrul filosofiei raționaliste trebuie să deosebim iarăși două direcții, cari, în ultimul rând, pot fi reduse la opoziția între idealismul platonice și realismul (sau empirismul) aristotelic. Aceste două direcții pot fi urmărite în tot cursul istoriei filosofiei până în timpurile noastre. Idealismul (obiectiv, platonice) pornește de la afirmația că adevărul izvorăște numai din rațiune, iar simțurile nu numai că nu ajută rațiunea, ci îi tulbură funcțiunea. Lumea sensibilă, fenomenală, percepută de simțuri nu prezintă nicio garanție de adevăr: ea este schimbătoare, nestatornică, pe scurt *subiectivă*. Rațiunea însă ne înfățișează o lume ordonată în mod desăvârșit, lumea inteligibilă, *obiectivă*. Realismul aristotelic se întemeiază pe datele simțurilor, ale experienței, dând însă și rațiunii un rol important în organizarea și lărgirea cunoașterii. În științele *teoretice*, acest rol al rațiunii e predominant și aici adevărul e cert și se sprijină pe demonstrație. În științele *practice* și *poietice* precumpănește experiența, faptele empirice. În timpurile mai noi, *Leibniz* (1646—1716), caută o împăcare între raționalismul idealist și cel realist, deosebind adevărurile raționale de cele empirice (*verités de raison* și *verités*

de faits). Monadologia leibniziană ni se înfățișează ca o genială încercare de sinteză a idealismului și realismului. Idealismul critic al lui *Kant* (1724—1804) e o încercare de a opri prăbușirea raționalismului sub loviturile scepticismului. Empirismului nu i se tăgăduște însemnătatea. Întru cât cunoașterea trebuie să țină seama de datele simțurilor. Dar, pe de altă parte, există și *adevăruri a priori*, izvorâte numai din rațiune. Cunoașterea științifică însă nu se poate dobândi decât cu privire la lumea sensibilă fenomenală. Rațiunea teoretică, instrument al științei, trebuie îngăduită în sfera lumii fenomenale, oprindu-i-se trecerea în domeniul transcendent. Dar, în domeniul practic, funcțiunea rațiunii nu e mărginită la fenomene. Aici, rațiunea, devenind practică, consideră ideile de Dumnezeu, libertate și nemurire ca principii constitutive ale moralei, principii cari nu cer o demonstrație, întru cât rațiunea *practică* nu e obligată să demonstreze un adevăr, ci să dea omului norme de purtare în temeiul unor principii *a priori*, izvorâte din rațiune și cari n'au nevoie de verificare prin experiență (așa cum se cere în domeniul teoretic).

Încercarea lui *Kant* de a deduce adevărurile morale din principii *a priori* și de a construi o teorie etică fără cercetarea realității morale a stârnit din capul locului nedumeriri și critici. *Kant* a crezut ce-i drept că *istoria* verifică teoria sa, dar se poate lesne vedea că, dimpotrivă, dânsul interpretează mersul istoriei după principiile sale raționale, chiar așa cum o face mai târziu *Auguste Comte*, care, și el, renunță în domeniul social și moral la o cercetare empirică a faptelor, presupunând dela început că evenimentele se desfășoară după o *lege a spiritului omenesc*, deci după principii *a priori* ale rațiunii.

Empirismul în domeniul moral, năzuința de întemeiere a eticei ca știință pe cunoașterea omului și a societății, învinge în Anglia. Aici spiritul aristotelic iese biruitor la suprafață, deși, nu putem tăgădui, că se păcătuiește în direcția opusă, prin exagerarea principiului utilitarist. Bunurile economice dobândesc, la moralisții englezi, un loc de frunte în ierarhia valorilor și materialismul cucerește tot mai mult teren în dauna prețuirii valorilor spirituale.

În Germania, după unele exagerări ale teoriei kantiene în epoca postkantiană, filosofii se întorc spre cercetarea faptelor morale și spre o teorie morală care, în cele din urmă, trebui să-și găsească legătura cu etica lui *Aristoteles*, păstrând însă, ceea ce trebuie să însemnăm cu grijă, o prețuire dreaptă a moralei *idealiste*, kantiene, care stabilește, de altminteri în acord cu teoria aristotelică, primatul valorilor spirituale.

Etica lui *Nicolai Hartmann*¹⁾, ni se înfățișează ca o întoarcere hotărâtă la *Aristoteles*, și ca o tot atât de hotărâtă îmbinare a empirismului analitic aristotelic cu idealismul sintetic kantian.

IV

Dar și din alt punct de vedere *Etica* lui *Aristoteles* are o însemnătate deosebită. Ea este, precum arată și numele, o știință a caracterelor. În literatură, în toate genurile ei și mai ales în dramă, apoi în istoriografie care culminează în *Tucidides*, și nu mai puțin în dialo-

1) *Ethik*, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter Co., 1926. Vezi asupra sistemului lui *Hartmann* articolul lui Hermann Wein „Die neue Form philosophischer Systematik in Deutschland“ (în revista „Forschungen und Fortschritte“, Berlin, no. 11 (2), 1942).

gurile lui *Platon*, *Aristoteles* găsi, pe lângă observația atentă a vieții și persoanelor din jurul său. material bogat pentru descrierea și clasificarea caracterelor umane.

Teofrast a cultivat în special această ramură a Eticei, dându-ne în „*Caracterele*” sale o lucrare, din care s'a inspirat, cum știm, *La Bruyère* (1645—1696). Acesta a tradus mai întâi opera lui *Teofrast* și a completat-o apoi prin propria sa expunere asupra caracterelor. Și putem urmări, pornind dela *Aristoteles*, dezvoltarea acestei științe, a caracterologiei, până în zilele noastre. până la *Fr. Paulhan* și *Ludwig Klages*.

Această știință stă însă, cum ușor se poate înțelege, în strânsă legătură cu psihologia pe de o parte și cu pedagogia pe de altă parte. Am putea zice chiar că ea face trecerea dela o psihologie considerată ca știință teoretică la știința practică a pedagogiei. Caracterologia ar fi sau este pe cale a deveni o tehnologie pedagogică. În Etica lui *Aristoteles* găsim foarte elementele pentru o astfel de tehnologie și nu numai pentru pedagogia individuală, dar și pentru cea socială sau, mai bine zis, politică.

Timpurile de după crânceul războiului azi vor cere dela conducătorii națiunilor europene o muncă uriașă pentru tămăduirea sufletelor. În cartea lui *Aristoteles* ei vor găsi un îndreptar minunat, cuprinzând tot ce înțelepciunea antică a adunat și lămurit cu atâta râvnă și dragoste de adevăr, pentru a-i arăta omului drumul spre dobândirea unei fericiri potrivită firii umane.

C A R T E A I N T Â I A

CAP. I.

1094 a. Orice artă și orice doctrină, tot așa orice acțiune și orice hotărîre pare a râvni un bine : de aceea nimerit s'a spus că binele este ceva râvnit de toate. Dar vedem o deosebire a scopurilor. Unele scopuri sunt activități, celelalte pe lângă aceste, încă și anumite opere sau lucruri. Unde însă, pe lângă acțiuni, există scopuri anumite, acolo operele sunt după natura lor mai bune decât activitățile.

Existând însă multe acțiuni, arte și științe, există și multe scopuri. Scopul artei medicale este sănătatea : cel al construcției de corăbii, corabia : cel al strategiei, biruința : cel al artei economice, bogăția. Unde atari fapte stau sub o singură facultate, cum de pildă arta șelăriei și celelalte meserii ce se ocupă cu fabricarea de curelărie pentru cai, stau sub arta călăriei, și aceasta iarăși, împreună cu toată activitatea militară sub strategie, și tot așa altele sub altele, în acestea totdeauna scopurile activităților arhitectonice, adică conducătoare, sunt mai alese decât scopurile celor subordonate, deoarece acestea din urmă nu sunt urmărite decât de dragul

celor dintâi. Și aici nu e nicio deosebire, dacă activitățile înseși sunt scopul acțiunilor sau, pe lângă ele, și încă altceva, cum e cazul în artele amintite.

Dacă există deci un scop al acțiunii pe care îl vrem pentru el însuși, iar celelalte numai de dragul acestuia, și dacă nu alegem toate pentru altceva — căci dealtminteri aceasta ar merge la infinit și vrerea omenească ar fi goală și zadarnică, — atunci e vădit că un atare scop trebuie să fie binele și cel mai mare bine. Cunoașterea lui n'ar trebui să aibă oare și pentru viață o mare însemnătate înlesnindu-ne, ca unor țintași cari au o țintă hotărâtă, să nimerim mai bine ceea ce trebuie? Dacă e așa, să încercăm a schița cel puțin acest scop, spre a arăta ce este și cărei științe sau cărei facultăți îi aparține.

După toată aparența, acest scop aparține științei celei mai stăpânitoare și conducătoare în cel mai înalt înțeles. Aceasta însă este fără îndoială politica. Ea anume hotărăște care științe sau arte și meserii se cuvine să existe în Stat, și cari și în ce măsură trebuiesc învățate de fiecare individ. Mai vedem că cele mai prețuite în delectniciri: strategia, economia, retorica, îi sunt subordonate. Prin urmare, cum ea se folosește de celelalte științe practice, prescriind prin legiferare ce este de făcut și ce este oprit, scopul ei, fiind superior, va trebui să cuprindă, se vede, scopurile celorlalte, iar acest scop al ei va fi deci cel mai înalt bine omenesc. Căci, deși acest bine este același pentru individ și pentru comunitate, totuși lucru mai mare și mai perfect

trebuie să fie a întemeia și păstra binele comunității. Fără îndoială că cineva poate fi mulțumit chiar când îl poate ajuta pe un singur om să dobândească adevărata bunăstare, dar mai frumos și mai divin este totuși, când poate înfăptui aceasta pentru un popor sau un Stat. Spre această țintă se îndreaptă disciplina de față, ea fiind o parte a doctrinei politice.

Expunerea va fi mulțumitoare, dacă va atinge acel grad de exactitate ce-l îngăduie materia dată. Exactitatea nu poate fi căutată la toate cercetările în aceeași măsură, cum aceasta nu se face nici în diferitele arte mecanice. Faptele frumoase și drepte cercetate de știința politică arată astfel de nepotriviri și o astfel de nestatornicie, încât s'ar părea că se întemeiază numai pe lege, nu însă pe natură. O nestatornicie asemănătoare o au și diferitele bunuri, deoarece mulți sunt păgubiți prin ele. Mulți au pierit din pricina bogăției lor, alții din pricina vitejiei. Într-o expunere deci care are a face cu un astfel de obiect și pornește dela astfel de premise, trebuie să ne mulțumim a înfățișa adevărul într-o formă oarecum primitivă și schematică. Și tot așa, acolo unde nu se poate trata și presupune decât numai ceea ce se petrece mai adeseori, nu vom vrea să dobândim decât concluzii de același fel. Chiar tot așa va trebui să fie primite toate ce se vor spune aici. Cunoscător se arată a fi acela care cerc în diferitele ramuri numai gradul de exactitate ce-l îngăduie natura obiectului, și ar fi tot atât de greșit când am vrea să primim dela un matematician prin-

cipii de probabilitate, cum ar fi când am vrea să cerem dela un orator într'o adunare deliberativă dovezi stricte.

1095 a. Fiecare judecă bine numai ceea ce cunoaște, și este în această materie un bun judecător. Va putea însă judeca bine într'o anumită disciplină cel ce a învățat-o, iar îndeobște bine va judeca cel învățat în toate. De aceea un tânăr nu este un auditor potrivit al științei politice. Ii lipsește experiența în viața practică, obiectul și problema oricărui învățământ politic. Și, dacă e împins de pasiuni, el va asculta acest învățământ în zadar și fără de folos, deoarece scopul său nu este cunoașterea, ci acțiunea. Și nu e nicio deosebire aici, când cineva nu e copt din pricina vârstei sau a caracterului. Căci lipsa nu depinde de timp, ci provine din faptul că cineva trăiește călăuzit de pasiune și-si alege scopurile după ea. Pentru astfel de oameni cunoașterea rămâne tot așa de nefolositoare ca și pentru cel necumpătat care vrea binele, dar totuși nu-l face. Pentru aceia însă cari își călăuzesc vrerea și făptuirea prin rațiune, cunoașterea acestor lucruri le va fi de mare folos.

Atâta ajunge, ca introducere, cu privire la auditor, la felul cum vrem să fim înțeleși, și la obiectul ce-l vom trata.

CAP. II.

Să ne întoarcem acum iarăși la tema noastră și, întru cât orice cunoaștere și voințe ținteste spre un bine, să arătăm ce trebuie să considerăm ca

4

fiind binele ce constituie scopul artei politice, și ce este binele cel mai înalt în sfera acțiunii. Asupra numelui sunt aici, se vede, cîi mai mulți de aceeași părere : *fericire* o numesc mulțimea și capetele mai subțiri, și a trăi bine și a se afla bine înseamnă pentru dînșii tot aceea ca și a fi fericit. Dar despre ce ar fi să fie tericirea, asupra acestei întrebări părerile sunt deosebite, mulțimea explicînd-o cu totul altfel decât înțelepții. Unii declară că e ceva palpabil și vizibil ca plăcerea, bogăția și onoarea, alții că e altceva, uneori și aceiași oameni odată așa și altădată altfel : bolnavul că e sănătatea, săracul că e bogăția, și cine își simte neștiința admiră pe cei ce expun lucruri mari și cari întrec puterea lui de pricepere. Unii, dimpötivă, erau de părerea că, pe lângă multele bunuri vizibile, ar exista un bine în sine, care și pentru toate bunurile de pe această lume ar fi cauza bunătați lor.

Examinarea tuturor acestor păreri nu credem că ar răsplăti osteneala : va ajunge să ne mărginim la cele mai obișnuite și la cele ce par întemeiate într'o măsură oarecare.

Trebuie să avem, în această chestiune, înaintea ochilor că e o mare deosebire între expunerile ce pornesc dela principii, și cele ce se urcă spre principii. Aceasta a fost doar și problema pe care a ridicat-o cu drept cuvânt și a cercetat-o *Platon*, anume dacă drumul pornește dela principii sau merge spre ele, în chip asemănător cum în hipodrom alergarea se face dela arbitri spre țintă sau întors. Trebuie să începem

deci fără îndoială cu ceea ce-i cunoscut ; aceasta însă este de două feluri : există ceva cunoscut pentru noi și ceva cunoscut îndeobște. Vom trebui să începem, credem, cu ceea ce-i cunoscut pentru noi. De aceea o bună formare a caracterului trebuie să fie înfăptuită, pentru ca cineva să asculte cu folos prelegerile asupra binelui moral și asupra ceea ce este drept, în general asupra lucrurilor ce privesc viața politică. Căci noi pornim aici dela „că”, iar odată acesta explicat în mod îndestulător, nu mai e nevoie de niciun „de aceea”. Cine are un astfel de caracter, acela sau cunoaște de înainte principiile sau le poate totuși lesne învăța. La cine însă nu este nici una, nici alta, acela să asculte ce spune *Hesiod* :

„Între toți cel mai bun e acela care descopere toate. Dar și acela e vrednic, ce-ascultă de bunele sfaturi. Dar cel ce singur nu cunoaște nici seamă nu ține, chibzuit, de sfatul altuia, desigur fără folos, e'ntre oameni”.

CAP. III.

Dar să expunem punctul dela care ne-am depărtat.

Considerând felurile de traiu, nici nu ni se prea pare a fi fără temei, că mulțimea, oamenii neciopliți, pun bincle suprem și fericirea adevărată în plăcere, căutând de aceea o viață de plăceri. Trei genuri de traiu anume se desprind mai ales înaintea altora : traiul ce l-am amintit chiar mai înainte, apoi viața politică și,

în sfârșit, viața contemplării filosofice. Mulțimea se dovedește a avea o mentalitate cu totul servilă, dând preferință vieții de animal, dar poate justifica totuși aceasta într-o anumită măsură arătând că mulți dintre cei suspuși împărtășesc gustul lui Sardanapal.

Firile nobile și active preferă onoarea, care poate fi numită cu drept cuvânt scopul vieții publice. Totuși, onoarea pare a fi ceva prea superficial pentru a putea fi considerată ca acel bine suprem al omului pe care-l căutăm. Ea pare doar a aparține mai mult celor ce dau onoare decât celui ce o primește. Binele suprem însă ni-l înfățișăm în felul că ar fi propriu interiorului omului și că nu s'ar pierde așa de ușor. Se mai pare că omul râvnește onoarea spre a se putea crede el însuși bun. Căci noi căutăm a fi onorați de către cei înțelepți și cei ce ne cunosc, și anume de dragul virtuții. Așa dar, dacă o astfel de purtare demonstrează ceva, virtutea trebuie să fie ceva mai bun. Am putea doar mai de grabă să considerăm virtutea ca scop al vieții în comunitatea politică. Dar și ea apare ca neîndestulătoare. Se pare că putem și dormi, în timp ce posedăm virtutea, sau și să nu avem nicio activitate toată viața, având pe deasupra
1096 a. de îndurat cele mai mari rele și necezuri, iar cui îi este sortită o astfel de viață, pe atela nimeni nu-l va numi fericit, ci doar numai cu scopul de a apăra în mod scolastic această teză. Dar destul despre aceasta : problema a fost doar îndeajuns desbătută în scrierile enciclice.

Al treilea gen de traiu este cel teoretic sau

cel contemplativ : el ne va ocupa în cele ce vor urma.

Viața îndreptată spre câștig de bani are în sine ceva nefiresc și silit, și bogăția vădit că nu este binele căutat. Căci ea este numai mijloc pentru scop. De aceea mai degrabă ne-am putea hotări pentru scopurile amintite mai înainte, deoarece ele sunt prețuite pentru sine. Dar și ele nu par a fi potrivite, oricât de multe s'ar fi spus în favoarea lor. Cu aceasta să sfârșim cu chestiunea de față.

CAP. IV.

Poate că e mai bine să ne îndreptăm atenția asupra universalului și să cercetăm ce se înțelege prin acest termen. Dar această cercetare ne vine greu s'o facem, deoarece bărbați ce ne sunt prieteni au introdus ideile. Dar s'ar părea poate că e mai bine, și chiar că e o datorie să nu cruțăm, spre salvarea adevărului, nici propriile păreri, mai ales fiind filosofi. Căci, deși iubim și prietenia și adevărul, totuși e o datorie sfântă să prețuim mai mult adevărul.

Cei ce au nesocotit această teorie n'au admis idei nicăieri unde vorbeau de un mai de vreme sau de un mai târziu, de aceea nici n'au statornicit o idee pentru totalitatea numerelor. Dar binele stă atât în categoria esenței cât și în cea a calității și relației. Acel „în sine” însă și esența e din natură mai înainte decât relația. Căci aceasta se aseamănă cu o ramură secundară și un adaos al existenței. Prin urmare, nu poate exista pentru aceste categorii o idee comună.

Și cum, mai apoi, binele e enunțat în tot atâtea semnificații ca și existența (căci el stă în categoria substanței, de exemplu, Dumnezeu, intelect ; în cea a calității : virtuțile ; a cantității : măsura potrivită ; a relației : utilizabilul : a timpului : momentul potrivit ; a locului : șederea pentru recreație, etc.), așa se vede că nu este un ceva universal, ce ar fi comun și unul. Căci atunci nu s'ar vorbi despre el în toate categoriile, ci numai în una.

Mai apoi, cum despre ceea ce aparține unei singure idei nu există decât o singură știință, așa n'ar exista decât o singură știință despre tot binele. Dar există multe, chiar despre ceea ce stă sub o singură categorie. Așa, știința momentului potrivit în războiu este arta strategului, în boală arta medicală, iar știința măsurii potrivite în nutrițiune este arta medicală, în exercițiile corporale, gimnastica.

Am mai putea întreba însă, ce înțeleg ei în adevăr, prin acel „în sine”, pe care-l adaugă la
1096 b. toate, cum doar în omul în sine și în om se repetă unul și același concept, cel al omului. Amândoi fiind oameni, ei nu pot fi deosebiți. Atunci însă e același lucru și pentru binele în sine și pentru bine. De asemenea, acel bine în sine nu va fi în înțeles mai înalt un bine, să zicem, din pricina că e veșnic, știut fiind doar că ceea ce durează mult nu e mai alb, decât ceea ce durează numai o zi.

Mai acceptabilă apare aici teoria *Pitagoreenilor*, cari pun unitatea în rândul bunurilor. Pe

dânșii i-a urmat se vede și *Speusip*. Despre aceasta însă trebuie să se trateze în alt loc.

Dar, împotriva celor spuse s'ar putea ivi o îndoială, spunându-se anume că acea teorie n'ar fi valabilă despre tot binele, ci, după ea, numai ceea ce e dorit și iubit pentru sine ur urma să fie numit după o idee, pe când ceea ce îmfăptuește sau păstrează acel bine sau împiedică contrarul lui, s'ar numi bine de dragul său și în alt înțeles. Binele ar avea astfel două înțelesuri: unul ar fi bine în sine, celălalt ar fi un bine întemeiat pe binele în sine. Să despărțim acum binele în sine de ceea ce-i util și să vedem, dacă e numit după o singură idee. Ce însușire trebuie să aibă spre a fi bine în sine? Să fie aceea ce e dorit și pentru sine, numai cum e cugetarea, vederea, anumite bucurii și onoruri? Căci, chiar dacă dorim aceste lucruri de dragul altui lucru, totuși le putem socoti ca aparținând binelui în sine. Sau n'ar fi nimic altceva decât numai ideea? În acest caz ea ar fi de prisos ca prototip. Dacă însă și lucrurile amintite ar fi bune în sine, conceptul bunătații trebuie să se ivească în toate în chip univoc, tot așa ca și conceptul alb în zăpadă sau în albul de plumb. Dar, la onoare, prudență și plăcere, ca bunuri, acest concept e în fiecare caz altfel și deosebit. Binele deci nu este nimic comun, ceva ce ar cădea sub o idee.

Dar întru cât se vorbește totuși despre un *bine*? Multele feluri de bine nu par doar a avea din întâmplare același nume. Este deci aceasta poate din pricina că provin din unul sau ținesc

toate spre unul, sau se numesc mai degrabă în mod analog bine? După acest mod, ceea ce ochiul este pentru corp, este doar pentru suflet inteligența, iar analogii asemănătoare mai există încă multe. Dar trebuie să părăsim acum acest punct, deoarece o tratare mai exactă a lui intră în altă parte a filosofiei.

Tot așa nu e locul aici să urmărim mai departe teoria ideilor. Chiar dacă într'adevăr binele comun enunțat ar fi să fie ceva singular și existent pentru sine în chip separat, e totuși clar că omul nici nu l-ar putea înfăptui prin acțiunea sa, nici nu l-ar putea dobândi. Dar despre un astfel de bine este tocmai vorba. Ne-am putea însă gândi că cunoașterea aceluia bine separat ne-ar ajuta cu privire la binele ce-l putem dobândi și înfăptui, și ne-ar fi ca un model cu ajutorul căruia am putea cunoaște mai bine și binele pentru noi, și, cunoscându-l, l-am putea dobândi. Dar, chiar dacă această considerație ar părea întru câtva admisibilă, cazul artelor dovedește că e greșită. Căci, artele năzuiesc toate spre un bine și caută ceea ce-i mai lipsește binelui, dar lasă cu totul la o parte cunoașterea acestui bine. E însă puțin probabil ca niciun artist să nu cunoască acest mijloc de ajutor și ca nici măcar să nu-i simtă lipsa. Pe de altă parte ar fi straniu să ne întrebăm ce i-ar folosi unui țesător sau tâmplar pentru meseria sa să cunoască binele în sine, sau cum ar deveni cineva un medic mai bun sau un strateg mai bun, dacă a intuit ideea binelui. Și medicul, pare-se, nu dă atenție sănătății în sine, ci celei a omului,

sau mai bine zis celei a omului *in concreto*. Căci el vindecă numai pe cutare sau cutare. Despre aceasta deci să fie spus atâta.

CAP. V.

Să ne întoarcem acuma iarăși la binele în chestiune, spre a afla ce poate fi. Vedem că în fiecare activitate și artă binele este totdeauna altul : altul în medicină, în strategie, etc. Ce este deci binele propriu al ficăreia ? Se vede că este ceea pentru ce în fiecare activitate se fac toate celelalte. Aceasta ar fi în medicină sănătatea, în strategie biruința, în arhitectură casa, în alte arte iarăși altele, și la toată acțiunea și voirea scopul. Pentru acesta se fac totdeauna toate celelalte. Dacă deci pentru tot ce cade sub acțiunea omenească există o țintă comună, atunci aceasta este binele ce poate fi atins prin acțiune, iar dacă sunt mai multe, acestea. Astfel expunerea noastră a ajuns pe această cale iarăși la aceleași rezultate. Totuși trebuie să încercăm a lămurii aceasta și mai bine.

Cum scopurile sunt fără îndoială numeroase și cum multe din ele nu le vrem decât de dragul altor scopuri, de exemplu : bogăție, fluere și, în general, unelte, e limpede că nu toate sunt scopuri finale, pe când doar binele cel mai înalt trebuie să fie un scop final și ceva desăvârșit. Dacă există deci numai un scop final, atunci acesta trebuie să fie cel căutat, iar dacă mai multe, acela dintre ele care e scop final în înțelesul cel mai înalt. Ca scop final în înțeles

mai înalt considerăm ceea ce e dorit pentru sine față de ceea ce e râvnit pentru altceva și ceea ce e vroit atât pentru altceva cât și pentru sine, prin urmare ca scop final absolut și ca absolut desăvârșit e considerat ceea ce totdeauna e vroit pentru sine și niciodată pentru altceva. O astfel de însușire pare să aibă însă înainte de toate fericirea. Pe ea o vrem totdeauna pentru sine, niciodată pentru altceva, pe când onoarea, plăcerea, inteligența și orice virtute le vrem, ce-i drept, și pentru sine (căci deși n'am avea nimic dela ele, totuși toate aceste lucruri le-am dori), totuși le mai vrem și de dragul fericirii, convinși fiind că vom deveni chiar prin ele părtași de fericire. Fericirea însă nimeni nu o vrea de dragul acelor bunuri și în general de dragul niciunui alt lucru.

La acelaș rezultat ne va duce conceptul autarchiei. Binele desăvârșit trebuie să fie antarc. Înțelegem prin acest termen o îndestulare nu numai pentru individ, care trăiește pentru sine, ci și pentru părinții săi, copiii săi, femeia sa, prietenii și concetățenii săi în general, deoarece omul e menit din natură pentru comunitatea politică. Dar aici trebuie să tragem un hotar. Căci, dacă am vrea să întindem aceasta și mai departe asupra străbunilor și urmașilor și asupra prietenilor prietinelor, n'am ajunge la niciun sfârșit. Aceasta se va cerceta mai târziu. Ca ceva antarc, considerăm deci ceea ce numai pentru sine face viața vrednică de râvnit, așa că nu e nevoie de nimic altceva. Așa ceva este credem fericirea, ba o credem chiar ca cel mai de dorit lucru,

fără ca să fie de același fel cu altceva ce am dori deasemenea. Căci, dacă ar fi astfel, e clar că ea ar deveni de dorit într'un grad mai înalt prin adaosul celui mai mic bine, deoarece adaosul înseamnă un plus de bine și bunul mai mare e dorit firește totdeauna mai mult.

Prin urmare : fericirea se înfățișează ca ceva perfect și antarc, ea fiind scopul final a toată acțiunea.

CAP. VI.

Dar, cu declarația că fericirea este binele cel mai înalt poate că nu se spune nimic mai mult decât ceea ce îngăduie oricine. Ceea ce se cere este însă ca să se arate încă mai clar ce este ea.

Aceasta am reuși s'o facem. dacă luăm în vedere activitatea specific umană. Cum pentru un flautist, un sculptor sau alt artist oarecare, și cum în general pentru tot ce are o activitate și făptuire, binele și perfecțiunea stă în activitate, așa este desigur cazul și la om. dacă de altminteri există o activitate specific umană. Să fie oare ca tâmplarul și cizmarul să aibă activități și făptuiri determinate. omul însă n'ar avea niciuna și ar fi creat pentru inactivitate ? N'ar fi mai degrabă. așa cum la ochiu, la mână, la picior și, în general. la orice parte se arată o activitate determinată. să admitem și la om. pe lângă toate aceste activități, încă o activitate osebită ? Și care ar fi oare aceasta ? Viața se vede că nu. deoarece ea
1098 a. e proprie și plantelor ? Pentru noi însă se pune

problema specificului uman. La viața nutrițiunii și creșterii nu trebuie deci să ne gândim. După aceasta ar veni în considerare o viață sensibilă. Dar și aceasta se vede că e comună calului, bouului și tuturor ființelor înzestrate cu simțuri. Rămâne deci numai o viață activă după partea sufletului înzestrată cu rațiune, și aici este o parte care ascultă de rațiune, și alta care o are și cugetă. Deoarece însă și viața activă e înțeleasă în sens îndoit, aici nu poate fi vorba decât de viața în mod actual și real activă, care e, se vede, mai importantă.

Dacă însă opera specifică și făptuirea specifică a omului stă în activitatea sufletului, rațională sau nu lipsită de rațiune, și dacă făptuirea unui om activ destoinic este după specie aceeași, de exemplu : cântul chitaristului și cel al chitaristului bun, și așa în toate cazurile, noi adăugând la făptuire încă nota unei virtuți sau destoinicii superioare și numind prestațiunea chitaristului cânt, prestațiunea chitaristului bun însă cânt bun de chitară, dacă, zicem, lucrul este așa, și noi considerăm ca făptuire specifică a omului o anumită viață, anume activitatea sufletului însoțită de rațiune și acțiune corespunzătoare, ca făptuire a omului bun însă chiar aceasta dar cu adaosul : bună și dreaptă — dacă, în sfârșit e considerat ca bine ceea ce se săvârșește potrivit cu virtutea sau destoinicia specifică a celui activ, noi dobândim după toate acestea rezultatul : *binele uman* este activitatea sufletului potrivită cu *virtutea*, iar dacă există mai multe virtuți : *activitatea potri-*

oită cu cea mai bună și mai perfectă virtute. La acestea trebuie însă să se mai adauge ca aceasta să dureze o viață plină : căci așa cum o rândunea și o zi încă nu face o primăvară, așa nici o zi sau un răstimp scurt încă nu face pe nimeni deplin fericit.

CAP. VII.

Aceasta să fie schița expunerii binelui suprem. Căci trebuie să-l descriem desigur mai întâi după liniile fundamentale, expunând apoi aceste în amănunte. Când sunt date liniile fundamentale ale unui lucru, oricine poate lucra la el mai departe și poate adăuga amănuntele, iar vremea este în acestea o bună descoperitoare și ajutătoare. Așa se explică și dezvoltarea artelor : ceea ce lipsește poate adăuga oricine.

Să ne gândim și la observația făcută mai sus și să nu cerem exactitate la toate obiectele în aceeași măsură, ci totdeauna numai potrivit cu materia dată și numai într'atâta cât se potrivește cu intenția ce-o avem cândva. Tâmplarul și geometrul caută linia dreaptă în chip deosebit : unul numai întru cât are nevoie de ea pentru lucrul său, pe când celălalt vrea să știe ce și cum este ea : căci el caută adevărul. Tot așa se va proceda în toate celelalte domenii, pentru ca accesoriile să nu înăbușe la urmă opera.

1098 b. Nici nu trebuie să întrebăm pretutindeni fără discernământ după cauză. La unele lucruri ajunge desigur să demonstrăm bine „că”, așa ca și la principii, căci „că” este elementul prim și

principiu. Principiile ele însele se cunosc însă în parte prin inducție, în parte prin percepție, în parte printr'un fel de obișnuință, în parte încă în alt mod. Trebuie deci să căutăm a le afla în amănunte într'un mod corespunzător particularității lor și trebuie să ne dăm osteneala să le definim bine. Căci principiul, ca început, se poate că este mai mult decât jumătatea întregului și că multe din cele căutate se lămuresc prin cunoașterea lui.

CAP. VIII.

Dar nu trebuie să căutăm a-l descoperi numai în temeiul concluziei și al premiselor conceptuale, ci tot așa în temeiul opiniunilor enunțate despre el. Cu adevărul se potrivește toate faptele, cu eroarea însă adevărul intră repede în desbinare.

Deosebim trei feluri de bunuri: bunuri exterioare, bunuri ale sufletului și bunuri ale trupului. Din acestea cele ale sufletului sunt cele mai de căpetenie, ca bunuri în înțelesul cel mai perfect. Actele și activitățile sufletești le atribuim însă sufletului. Prin urmare, determinarea noastră conceptuală ar fi potrivită, dacă de altminteri acea veche prețuire a bunurilor adoptată în general și de filosofi, dovedește ceva.

Ea apare și de aceea nimerită, deoarece stabilește ca scop final anumite acte și activități. Căci astfel scopul final stă în bunuri ale sufletului, și întru cât stau în fața bunurilor exterioare.

Tot așa se potrivește cu ea faptul că despre cel fericit se spune că trăiește bine și se află bine. Prin definiția noastră se spune cam atâta cât se înțelege prin buna viețuire și buna aflare.

CAP. IX.

Și toate cele trebuincioase pentru fericire, ce-au fost arătate din diferite părți, par a intra în definiția noastră. Unii consideră fericirea ca virtute, alții ca prudență, alții ca un fel de înțelepciune, iarăși alții ca toate acestea sau una din ele în legătură cu plăcerea sau totuși nu fără plăcere. Alții mai adaugă și bună starea exterioară. Aceste opinii sunt reprezentate în parte de mulți dintre cei vechi, în parte de unii bărbați renumiți. Dar și despre unii și despre alții nu este de presupus, că greșesc cu totul tot, dimpotrivă ei vor avea în câte o privință, dacă nu în toate, dreptate.

Cu aceia deci ce pun fericirea în virtute sau și într'o virtute oarecare, noi ne potrivim. Căci în sfera virtuții intră activitatea ce-i corespunde. Dar n'ar fi o mică deosebire, dacă punem binele suprem într'o avere sau o întrebuintare, într'un simplu habitus sau într'o activitate.

- 1099 a. Habitus-ul poate fi doar dat, ca de exemplu : la unul care doarme sau care în altfel e cu totul inactiv, fără a făptui ceva bun, actul, activitatea, însă nu. Căci ea va acționa necesar și va acționa bine. Cum însă în Olimpia nu dobândesc coroana cei mai frumoși și cei mai puternici, ci cei ce luptă (căci numai între dâșșii se află bi-

ruitorii), așa și numai cei ce în faptele lor sunt drepți, vor avea parte de ceea ce în viață e frumos și bun.

Și viața lor este în și pentru sine plină de plăceri. A gusta plăcerea este ceva sufletesc, iar plăcut este pentru fiecare ceea ce iubește el, ca de exemplu : calul pentru amatorul de cai, iar pentru amatorul de spectacole, aceste. Tot așa ceea ce este drept e plăcut pentru prietenul dreptății și în general ceea ce-i potrivit cu virtutea e plăcut pentru prietenul virtuții. La multe firește cele ce aduc plăcere stau întrecolaltă în contradicție, deoarece nu au această însușire din natură, pe când dimpotrivă, amatorilor binelui moral aduce plăcere ceea ce e plăcut din natură. Această însușire o au însă acțiunile potrivite cu virtutea, și astfel, ele trebuie să fie legate de plăcere tot odată pentru cel virtuos și în sine. De aceea și viața sa n'are nevoie de plăcere ca de un adaos exterior, ci ea o are chiar în sine. Căci, făcându-se abstracție de cele spuse, nu e într'adevăr virtuos căruia nu-i fac bucurie fapte bune din punct de vedere moral, și nimeni nu va numi drept pe un bărbat, pe care nu-l bucură fapte drepte, sau darnic, dacă nu-l bucură fapte de dărnicie, ș. a. m. d. Dacă este însă așa, acțiunile potrivite cu virtutea trebuie să fie în sine pline de plăcere, pe de-asupra însă și bune și frumoase, și anume toate acestea în cea mai înaltă măsură, dacă dealtfel cel virtuos judecă nimerit asupra lor. Dar aceasta el o face, cum am spus. Și prin urmare fericirea este lucrul cel mai bun, cel mai frumos și cel mai

plin de plăcere totdeauna, și aceste lucruri nu sunt despărțite, cum vrea să spună inscripția din *Delos* : „Cel mai frumos lucru e dreptatea deplină, cel mai bun e sănătatea. Dar cel mai dulce e când dobândim ceea ce iubim”. Căci aceste toate aparțin celor mai bune activități totdeauna. În acestea însă sau în cea mai bună dintre ele stă după părerea noastră fericirea.

1099 b. Totuși ea are, cum am spus, nevoie și de bunurile exterioare, deoarece e imposibil sau greu de a înfăptui binele și frumosul fără mijloace ajutătoare. Multe se înfăptuiesc ca prin niște unelte, cu ajutorul prietenilor, al bogăției și al influenței în Stat ; pe de altă parte, lipsa unor anumite lucruri, ca descendență onorabilă, copii de treabă, frumuseță trupească tulbură fericirea. Nu poate fi considerat prea fericit cel ce are un exterior cu totul urât sau e de obârșie cu totul comună, sau e singur și fără copii, și poate că încă mai puțin, cel ce are copii sau prieteni cu totul vicioși, sau a pierdut prin moarte bunii prieteni și copiii pe care i-a avut. De aceea deci fericirea are nevoie, cum am spus, și de prosperitate, și astfel s'ar explica faptul, că unii identifică bunăstarea exterioară cu fericirea, cum alții virtutea.

CAP. X.

De aceea se și ivește întrebarea, dacă fericirea se dobândește prin învățătură, obișnuință sau în altfel prin exercițiu, sau se împarte omului printr'o intervenție divină, sau și prin întâmplare.

Se poate crede că, dacă ceva este un dar al zeilor făcut oamenilor, atunci fericirea vine dela Dumnezeu, și anume cu atât mai mult cu cât ea este cel mai mare bun dintre bunurile omenești :

Această problemă aparține însă mai mult altei cercetări. Dar, chiar dacă fericirea nu este hărăzită de zei, ci se dobândește prin virtute și o anumită învățătură sau exercițiu, ea pare să facă parte din lucrurile cele mai divine ; căci prețul și ținta virtuții trebuie să fie totuși cel mai mare bun și ceva dîvin și fericit. Atunci ea ar putea fi dobândită de mulți în acelaș timp, deoarece ar putea fi împărtășită, prin școlire și străduință îngrijită, tuturor acelora cari, cu privire la virtute, nu sunt așa zicând ciunțiți. Dar dacă e mai bine ca omul să devie fericit în acest chip decât prin întâmplare, putem admite că într'adevăr așa stau lucrurile, dat fiind că tot ce produce natura e totdeauna întocmit cât se poate de desăvârșit. Același lucru se poate spune și despre ceea ce produce arta și orice cauză ce acționează cu inteligență, mai ales cauza cea mai bună și cea mai înaltă. Dar a lăsa la voia întâmplării ceea ce-i mai mare și mai frumos ar fi croare și blasfemie.

Același lucru rezultă însă și din definițiunile noastre conceptuale după cari fericirea este o anumită activitate virtuoaasă a sufletului. Dacă e adevărat, atunci celelalte bunuri nu pot lipsi în parte dela sine niciodată virtuții, în parte ele nu vin pentru ea firește în vedere decât numai ca instrumente utilizabile și ajutătoare. Și aceasta se potrivește cu ceea ce am spus la înce-

put, unde am declarat că scopul artei politice este cel mai bun și cel mai înalt. Artă politică n'are nicio străduință mai mare decât de a pune pe cetățeni în posesia unor anumite însușiri; anume de a-i face virtuoși și capabili și dispuși să făptuiască binele.

De aceea cu drept cuvânt nu vom zice că
 1100 a. un bou sau un cal sau un alt animal e fericit. Căci niciun animal nu e capabil să participe la o astfel de activitate. Și din aceeași cauză nici copilul nu este fericit, deoarece din pricina vârstei el încă nu este în stare să fie activ în modul amintit, iar dacă uneori copiii sunt numiți totuși așa, aceasta se spune în nădejdea că ei o vor deveni în urmă. Căci pentru fericire se cere, cum s'a spus, virtute perfectă și o viață plină. În viață se ivesc diferite schimbări, multe întâmplări, și cel mai fericit om poate fi lovit la bătrânețe încă de grele nenorociri, cum se istorisește în epopeele eroice despre *Priamus*, cine a cunoscut însă așa fel de nenorocire și a sfârșit în mizerie, pe acela nimeni nu-l numește fericit.

CAP. XI.

Să nu numim oare nici de altminteri pe niciun om fericit câtă vreme trăiește, ci să așteptăm, după cum a spus *Solon*, sfârșitul lui? Și dacă ar fi așa, omul ar fi poate fericit și după ce a murit? Sau nu este aceasta cu totul absurd, mai ales pentru noi cari considerăm fericirea ca o activitate? Dacă însă nu numim pe cel

decedat fericit și nici *Solon* nu o crede astfel, ci numai că abia atunci un om poate fi numit cu certitudine fericit, deoarece în acest caz a scăpat de orice rău și necaz, și aceasta e îndoelnic. Căci și pentru cel decedat, tot așa de bine ca și pentru cel în viață care nu știe nimic despre acestea, par a mai exista încă rele și bunuri, de exemplu : onoruri și defaimări, fericire și nefericire a copiilor și a urmașilor în general. Dar și aici se ivește o îndoială. Un om care a trăit până la adânci bătrânețe fericit și a murit tot așa, poate suferi încă multe schimbări în urmașii săi ; unii pot fi virtuoși și pot avea o soartă corespunzătoare în viață, ceilalți dimpotrivă, cum și de altfel ei se mai pot deosebi în tot chipul posibil de părinții lor. Și acest caz ar fi absurd, dacă mortul s'ar schimba în același timp și ar deveni când fericit când nefericit. Absurd însă ar mai fi și faptul, dacă soarta urmașilor n'ar fi să atingă nici pentru un anumit timp pe părinți sau ascendenți.

Să ne întoarcem însă la îndoiala dintâi. Căci cu ea și-ar găsi poate în același timp deslegarea și aceasta a doua.

Dacă într'adevăr am trebui să așteptăm sfârșitul și ne-ar fi îngăduit abia atunci să numim pe un om fericit, nu din pricină că ar fi atunci fericit, ci fiindcă a fost fericit mai înainte, cum n'ar fi oare atunci absurd faptul că în timpul fericirii sale această realitate să nu fie enunțată

1100 b. despre dânsul, deoarece cei vii n'ar fi să-i numim fericiți din cauza vicisitudinilor soartei, și pentrucă fericirea e considerată ca ceva durabil

și ceva ce foarte greu se schimbă, pe când sortile adeseori se învârtesc în cerc la același om? Dacă am vrea să ne îndreptăm așa după sorti, e clar că am trebui să numim pe același om adeseori fericit și iarăși nefericit și să-l considerăm pe cel fericit ca un fel de cameleon și ca pe un bărbat care stă pe picioare slabe. Nu e oare mai degrabă cu totul și tot nepotrivit să considerăm aici sortile, deoarece nu în ele stă mântuirea și nefericirea, ci viața omenească, cum am spus, are nevoie de bunuri numai ca de un adaos, pe când pentru fericire sunt hotărâtoare acțiunile virtuozose și pentru nefericire cele contrare.

De altminteri, definiția noastră primește și prin această îndoială o nouă confirmare. La niciun lucru omenesc nu se găsește o astfel de statornicie ca în activitățile virtuozose. Ele apar doar și mai statornice decât cunoașterea, iar între ele înseși iarăși cele mai excelente sunt cele mai statornice, întru cât cel fericit trăiește în ele cel mai mult și cea mai lungă vreme. Căci de aici rezultă se vede, că ele nu sunt date uitării. Așa deci, ceea ce se cerc se va găsi de fapt la cel cu adevărat fericit, și prin toată viața sa el va fi ceea ce spune numele său. Căci totdeauna sau mai adeseori decât orice altceva virtutea va fi obiectul activității și considerațiunii sale și totdeauna va ști să suporte nenorocirile, cel mai bine și „în toate modurile demn”, omul cu adevărat virtuos, „bărbatul statornic fără greșală”.

Cum însă multe atârână de toanele norocului,

lucruri mari și mici, e clar că întâmplările mici de noroc și nenorocire nu hotărăsc pentru viață : mari și multe întâmplări dimpotrivă, când au un rezultat norocos, fac existența încă mai fericită (căci ele însele sunt firește podoaba vieții, iar întrebuintarea ce se face de ele va fi laudabilă și potrivită cu virtutea) : dar dacă rezultatul lor e întors, ele sunt pentru fericirea vieții ca o apăsare și o tulburare, deoarece doar ele mai împiedică multe activități. Dar și aici va străbate la lumină frumuseța morală, dacă cineva suportă cu răbdare multe lovituri grele ale soartei, nu din nesimțire, ci dintr'un suflet nobil și înalt.

Dar dacă într'adevăr, cum am enunțat mai înainte, activitățile hotărăsc asupra vieții, niciun om fericit nu poate deveni nefericit, deoarece niciodată el nu va face ceva urât sau rău. Cel într'adevăr virtuos și priceput va purta, aceasta e de nădăjduit, orice soartă cu demnitate și va face totdeauna ceea ce este în diferitele împrejurări cel mai bine, cum de altfel ne și reprezentăm pe strategul bun ca pe un bărbat care întrebuintează armata sa, așa cum este, cât se poate de bine pentru războiu, și pe cizmarul bun ca pe un bărbat, care face din pielea disponibilă ghetă cât se poate de bune, și așa mai departe în tot domeniul artelor. Dar, dacă este așa, cel fericit nu poate deveni, ce-i drept, niciodată cu totul nefericit, dar firește că nici nu poate fi cu totul fericit, dacă îi este hărăzită soarta lui Priamus. Astfel deci, nici starea sa nu e supusă poate unei schimbări neîn-

cetate. Căci, pe de o parte, el nu-și va pierde lesne fericirea și nici prin nenorociri venite așa la întâmplare, ci numai prin grele și numeroase lovituri de soartă, pe de altă parte însă, după astfel de încercări, el nici nu va putea deveni în timp scurt iarăși fericit, ci, dacă în general, abia după timp îndelungat, dacă în acest timp a dobândit mari bunuri.

Ce ne împiedică, prin urmare, să numim fericit pe acela care e activ în conformitate cu virtutea desăvârșită și e în același timp bine înzestrat cu bunuri exterioare, și aceasta nu numai un timp scurt, ci o viață întreagă, plină. Să mai adăugăm că el ar trebui să trăiască așa și în viitor și să moară în aceste condițiuni, deoarece nu cunoaștem viitorul și totuși afirmăm despre fericire, că este scop final și perfecțiune absolută. Prin urmare, vom numi fericiți pe aceia dintre cei vii cari au, și vor avea parte de lucrurile amintite, dar firește că fericiți numai ca oameni.

Despre acestea să fie deci spus atâta. Dar, ca soarta urmașilor și ale tuturor prietenilor să nu atingă cu nimic fericirea, ni s'ar părea totuși a fi ceva prea neuman și în contradicție cu convingerile generale. Cum însă întâmplările sunt atâtea și atât de mult deosebite și cum unele ne ating mai mult, altele mai puțin, atunci ar fi o problemă încureată, ba nesfârșită, să deosebim toate cazurile particulare, și va ajunge numai în general și în linii largi.

Deoarece deci, cum din nenorocirile proprii numai o parte au importanță și greutate,

altele însă apar de mai puțină însemnătate, lucrurile stau așa și cu soarta tuturor prietenilor, și deoarece, mai departe, deosebirea, dacă nenorocirile lovesc pe cei vii sau pe cei morți, e mult mai mare decât aceea, dacă fapte nelegiuite sau îngrozitoare se petrec în tragedii sau în realitate, atunci firește și această deosebire trebuie pusă în socoteală, dar încă mai mult împrejurarea că în privința celor decedați suntem nesiguri, dacă mai iau parte la bunurile și relele acestei vieți, deși ceva bun sau rău mai atinge încă pe cei morți, aceasta este desigur numai ceva slab și neînsemnat sau în sine sau pentru dânsii, sau totuși numai de însemnătatea și însușirea că nu-i face fericiți, dacă nu o sunt, nici, dacă sunt, să le răpească fericirea. S'ar putea deci ca fericirea ca și nefericirea prietenilor lor să fie pentru cei decedați de o anumită importanță, dar numai în așa fel și într'atâta că nici nu-i poate face nefericiți pe cei fericiți, nici nu poate schimba de altfel starea lor.

CAP. XII.

După ce am constatat acestea, să vedem, dacă fericirea face parte din lucrurile demne de laudă sau mai mult din cele demne de onoare. Căci e clar că nu face parte din simplele facultăți sufletești.

Orice lucru laudabil pare a fi lăudat pentru că are o anumită calitate și se comportă față de ceva într'un mod anumit. Lăudăm pe un om drept, pe un om viteaz și în general pe un om

virtuos, iar virtutea o lăudăm, pentru faptele și operele săvârșite; tot așa pe cel puternic, pe cel iute la picior etc., deoarece posedă o calitate determinată și se poartă într'un mod determinat față de ceva bun și nimerit. Aceasta rezultă și din lauda ce o dăm zeilor: ar părea de răs, dacă ne-am lua după condițiunile noastre, și aceasta din pricina că lauda, după cum am spus, se dă în temeiul unui raport determinat. Dacă însă lauda se îndreaptă spre acestea, se vede bine că pentru cel mai bun lucru nu există laudă, ci ceva mai mare și mai bun, cum se și vede. Preamărim pe zei ca fericiți și preafericiți, și tot așa preamărim pe cei mai divini dintre oameni. Tot așa pe cele mai bune dintre bunuri: Nimeni nu laudă fericirea în același fel ca dreptatea, ci ea e preamărită ca ceva mai divin și mai bun.

Și *Eudoxus* pare a judeca foarte bine asupra bunurilor, când recunoaște plăcerii cel mai înalt preț: căci faptul că ea, deși aparține bunurilor, nu e lăudată, asta ar fi, opina ei, o dovadă, că e mai bună decât lucrul demn de laudă, iar așa ceva este Dumnezeu și Binele. Lauda anume se cuvine virtuții, deoarece prin ea devenim capabili să făptuim binele, preț însă se cuvine operelor, trupești precum și spirituale.

Dar determinarea mai exactă a acestui lucru intră mai degrabă în teoria panegiricelor. Pentru noi rezultă din cele spuse, că fericirea se numără între lucrurile demne de respect și perfecte. Și aceasta și din pricina că ea e principiu. Căci de dragul principului făptuim noi toate ce-

lelalte, principiul însă și temeiul binelui este pentru noi ceva venerabil și divin.

CAP. XIII.

Cum însă fericirea este o activitate a sufletului conformă cu virtutea desăvârșită, noi vom lua *virtutea* ca obiect al cercetării noastre, deoarece vom învăța a înțelege în urmă mai bine și fericirea. De virtute pare a avea grija cea mai mare și adevăratul om de Stat, deoarece el vrea să-i facă pe cetățeni virtuoși și ascultători de legi. Un exemplu pentru aceasta avem în legiuitorii Cretanilor și ai Lacedemonienilor și poate și încă în mulți alții de același fel. Dacă deci această considerație intră în arta politică, cercetarea noastră rămâne credincioasă fără îndoială planului amintit la început. Virtutea însă, spre care e îndreptată cercetarea noastră, poate fi se'nțelege numai cea omenească. Vrem doar să încercăm a afla deasemeni numai bunul omenească și fericirea omenească.

Prin virtute omenească înțelegem însă nu des-
toinicia trupului, ci pe cea a sufletului, cum
doar prin fericire înțelegem de asemeni o acti-
vitate a sufletului. Dacă este deci așa, omul de
Stat și învățătorul de politică trebuie să fie până
la un anumit grad familiarizat în teoria sufle-
tului, chiar așa cum cel ce vrea să vindece ochii
sau în general o parte a trupului trebuie să cu-
noască însușirea lor, și anume acela încă mai
mult decât acesta, deoarece arta politică e cu
mult mai demnă și mai bună decât arta medi-

cală. De fapt medicii destoinici își fac foarte mult de lucru cu cercetarea trupului. Așa dar și învățătorul artei politice trebuie să facă din suflet obiect al cercetării sale, dar totdeauna numai de dragul scopurilor arătate și într'atâta cât ajunge pentru aceste scopuri : a stărui încă mai exact asupra acestui lucru. ar cere de sigur prea multă osteneală pentru problema dată.

Unele probleme din psihologie au fost expuse în deajuns în scrierile exoterice și urmează să fie aplicate aici. Astfel problema că sufletul are o parte nerațională și una rațională. Dacă aceste două părți se deosebesc deolaltă așa ca părțile trupului și ca toate lucrurile divizibile, sau dacă, după natura lor, ele sunt indivizibile și sunt numai după concept două cum este laturca interioară și cea exterioară a periferiei cercului, aceasta este pentru scopul nostru indiferent. În facultatea nerațională este iarăși o parte ca ceva ce e comun oricărui organism viu, anume facultatea vegetativă, principiul nutriției și al creșterii. Căci o astfel de facultate

1102 b. sufletească este doar de presupus în tot ce se nustește, chiar pentru embrioni și tot așa pentru indivizii desvoltați și anume cu mai bună dreptate și mai bun temei decât orice alta. Această facultate are se vede o perfecțiune generală, nu o perfecțiune specific omenească. Căci această parte și această facultate pare a fi activă mai ales în somn : în somn însă se poate cunoaște cel mai puțin omul bun și cel rău. De aici și proverbul : Între cel fericit și cel nefericit jumătate din viața lor nu e nicio deosebire. Aceasta

nici nu este ceva izbitor. Căci somnul este o inactivitate a sufletului, întru cât e numit virtuos și rău, numai că multe mișcări dintre cele precedente în stare de veghe se manifestează pe'ncetul în somn într'o măsură oarecare și în această privință visurile oamenilor virtuoși devin mai bune decât cele ale unor oameni oarecari.

Dar destul despre acestea și să lăsăm facultatea vegetativă, deoarece ea din natură nu are parte la virtutea omenească. Se pare însă că și o altă parte a sufletului e fără rațiune, dar că ia parte la rațiune într'un anumit mod. Lăudăm anume la cel cumpătat și la cel necumpătat rațiunea și partea rațională a sufletului. Căci ea avertizează nimerit și spre bine. Dar experiența ne învață, că în cei numiți mai este răsădit încă un alt principiu în afară de rațiune, care i se opune și acesteia și o contrazice. Așa cum părți damblagite ale trupului, când vrei să le miști spre dreapta, se învârt întors spre stânga, așa și nu altfel stau lucrurile cu sufletul: poftele necumpătatului merg spre contrarul a ceea ce poruncește rațiunea, numai că la trup vedem răsturnarea, dar la suflet n'o vedem. Cu toate acestea să fim convinși că și în suflet există în afară de rațiune ceva ce i se opune și o contrazice. Întru cât aceasta se deosebește de rațiune este aici indiferent. Și totuși acest ceva pare să ia parte la rațiune. Această facultate ascultă doar la cel înfrânat de rațiune. Încă mai ascultătoare este ea la cel cum-

pătat și cel viteaz, la cari totul stă în potrivire cu rațiunea.

Se dovedește deci că și facultatea irațională e îndoită : cea vegetativă nu are nimic comun cu rațiunea, facultatea sensibilă pofticioasă însă și în general facultatea apetitivă ia parte la ea într'un anumit mod, întru cât ascultă de ea și o urmează. Aceasta ar fi deci cam în felul cum ne-am îndrepta noi în lucruri practice după sfatul tatălui și al prietenilor. nu ca în știință după propozițiile matematicii. Că însă partea neratională e convinsă așa zicând de rațiune, o dovedesc și muștrările, toate dojenile și încurajările. Dacă ar fi însă să atribuim și acestei părți de asemenea rațiune, atunci și facultatea rațională e îndoită : una are rațiune în sens propriu și o are în sine însăși. cealaltă o are ca un copil care ascultă de tatăl său.

În temeiul acestei deosebiri se împarte și virtutea. Dintre virtuți numim pe unele *dianoetice* sau *virtuți ale intelectului*. pe celelalte *virtuți le numim etice* sau *morale*. Virtuți intelectuale sunt înțelepciunea, inteligența și prudența, virtuți morale, dărnicia și cumpătarea. Căci dacă vorbim de caracterul moral, noi nu spunem că cineva e înțelept sau inteligent, ci că este blând și cumpătat. Lăudăm însă și habitus-ul înțelepciunii. Un habitus laudabil se numește însă virtute.

C A R T E A A D O U A

CAP. I.

Dacă, prin urmare, virtutea este îndoită, o virtute intelectuală și o virtute etică, cea dintâi se ivește și crește în primul rând prin învățatură și are de aceea nevoie de experiență și timp; cea etică însă o dobândim prin obișnuință, de unde a și primit numele, care e numai cu puțin deosebit de cuvântul obișnuință¹⁾.

De aici se și vede clar că niciuna din virtuțile etice nu ne este dată din natură. Căci nimic natural nu poate fi schimbat prin deprindere. Piatra, de exemplu, care din natură se mișcă în jos, nu poate fi deprinsă să se miște în sus, chiar dacă am vrea s'o obișnuim cu aceasta aruncând-o de multe mii de ori în sus, și tot așa de puțin poate fi deprins focul cu mișcarea în jos sau de altfel ceva cu o purtare potrivnică naturii sale. De aceea virtuțile nu ne sunt date nici dela natură nici împotriva naturii, ci noi avem dispozițiunea naturală să le primim în noi, realitate însă devine această dispozițiune prin deprindere.

Mai apoi, din ceea ce posedăm din natură

1) ἥθως — ἔθως (obișnuință).

noi aducem cu noi mai întâi facultățile, și abia în urmă manifestăm activitățile corespunzătoare, cum se poate vedea la simțuri. Noi n'am dobândit doar prin vedere des repetată sau prin auzire des repetată simțul respectiv, ci, întors, posesiunii i-a urmat întrebuintarea, nu întrebuintării posesiunea. Virtuțile dimpotrivă le dobândim după activitate precedentă, cum aceasta e și cazul la arte. Căci cele ce trebuie să facem, după ce le-am învățat, le învățăm făcându-le. Astfel prin construire devenim arhitecți și prin cântare la chitară, chitariști. Tot așa însă devenim
 1103 b. prin făptuire dreaptă, drepti, prin observarea cumpătării, cumpătați, prin opere de vitejie, viteji. Aceasta o dovedesc și întâmplările în viața politică. Legiuitorii îi fac pe cetățeni prin obișnuință virtuțoși; aceasta este cel puțin intenția fiecărui legiuitor; cel ce n'o începe însă în mod nimerit, acela își greșește scopul, și într'aceasta stă toată deosebirea între o constituție bună și una rea.

Mai apoi, orice virtute răsare din aceleași cauze prin care e distrusă, tot așa e cazul la arte. Prin cântare la chitară cineva devine de exemplu un chitarist bun precum și rău, și în același fel cu privire la arhitect și la orice meseriaș sau artist. Cine anume construiește bine devine prin aceasta un bun arhitect, iar cine construiește rău, un arhitect rău. De n'ar fi așa, n'ar fi nevoie de niciun învățător, ci fiecare ar veni pe lume ca maestru sau cârpaci. Chiar tot așa stau lucrurile și cu virtuțile. Prin purtarea noastră în relațiile comerciale noi devenim drepti sau ne-

drepti : prin purtarea în primejdii și prin obișnuința de a ne teme de ele sau de a ne împotrivi lor, devenim viteji sau lași. Și chiar tot așa e și cu prilejurile la poftă sau la mânie : unii devin cumpătați și domoli, alții neînfrânați și furioși, după cum se poartă în astfel de cazuri așa sau așa, cu un cuvânt : din aceleași activități răsare același habitus. *De aceea trebuie să ne dăm silință de a da activităților noastre un caracter determinat* ; căci după acest caracter se formează habitus-ul. Și de aceea nu e puțin important, dacă ne obișnuim îndată din tinerețe așa sau așa : dimpotrivă aceasta înscamnă foarte mult sau mai bine zis totul.

CAP. II.

Cum cercetarea de față nu urmărește o simplă cunoaștere, cum e de altfel cazul la cercetări (căci noi nu considerăm virtutea pentru a ști ce este ea, ci pentru a deveni virtuozii : de altfel lucrarea noastră n'ar fi de niciun folos), noi trebuie să ne îndreptăm atenția asupra faptelor și asupra modului săvârșirii lor. Căci faptele, cum am spus, hotărăsc însușirea habitus-ului.

Că trebuie să făptuim după rațiune potrivită, este o regulă generală, pe care o punem aici ca temei, spre a stabili apoi ce este rațiunea potrivită, și cum se arată ca față de celelalte virtuți. Dar trebuie să rămână de înaintea îngăduit.

1104 a. că orice teorie a moralității nu poate expune decât linii generale și nimic cu exactitate necondiționată. De aceea am și notat doar îndată la

inceput, că pretențiile privind o expunere trebuie să se îndrepte totdeauna după materie. Ceea ce aparține însă domeniului făptuirii morale și a ceea ce e folositor în viață nu are nimic în sine ce ar sta neclintit odată pentru totdeauna, tot așa de puțin ca și sănătatea. Și dacă aceasta are valoare chiar pentru regulile generale, cazurile particulare și concrete îngăduie încă mai puțin precepte exacte și de valoare absolută, deoarece nu cad sub nicio artă și sub nicio doctrină tradițională. Aici, dimpotrivă, făptuitorul trebuie să știe el însuși ce corespunde cazului dat, cum se întâmplă aceasta în arta medicală și în arta cârmaciului. Dar, chiar fiind disciplina noastră de așa fel, trebuie să vedem cum ne putem descurca.

Mai întâi trebuie să considerăm că lucruri de acest fel, după natura lor, pier prin lipsă și exagerare. Folosindu-ne ca dovadă de ceva cunoscut pentru ceva necunoscut, putem vedea aceasta la putere și la sănătate. Exerciții corporale exagerate tot așa ca și insuficiente, produc pierderea puterii trupești. Tot așa o exagerare sau a măsură neîndestulătoare de mâncare și băutură strică sănătatea, pe când măsura potrivită o produce, întărește și păstrează. Tot astfel, e și cu cumpătarea, vitejia și celelalte virtuți. Cel ce fuge și se teme de toate și nu suportă nimic devine laș, pe când cine nu se teme de nimic și atacă orice devine îndrăzneț. Tot așa cine gustă orice plăcere și nu se reține dela niciuna devine neînfrânat, cine fuge însă de orice plăcere, ca oamenii înacriți, cade într'un fel de tâmpenie. Căci cumpătarea și vitejia pier printr'un prea

mult și prea puțin, se păstrează însă prin ceva mijlociu potrivit.

Dar nu numai ivirea, creșterea și pieirea provin din aceleași și prin aceleași cauze : activitățile vor sta cu aceste cauze în același rând. Așa este doar și cu lucrurile cari ne sunt mai cunoscute, cum e cazul cu puterea : ea se ivește prin faptul că se ia multă hrană și se suportă multe încordări, și cel puternic e iarăși în stare să facă astfel de lucruri cel mai bine. Tot așa stau lucrurile și cu virtuțile : prin abținere dela plăceri sensuale devenim cumpătați, și devenind astfel, ne putem cel mai bine abține dela ele. Tot astfel cu vitejia : obișnuindu-ne să disprețuim primejdii și să le înfruntăm, devenim viteji, și devenind astfel, vom putea înfrunta cel mai lesne primejdii.

Ca semn al habitus-ului trebuie să considerăm plăcerea sau neplăcerea legată de fapte. Cine se abține dela plăceri sensuale și găsește bucurie în aceasta este cumpătat, cine însă simte în aceasta neplăcere e desfrânat. Și cine înfruntă primejdii și se bucură de aceasta sau cel puțin nu simte nicio neplăcere în aceasta este viteaz, cine însă simte neplăcere în aceasta e laș. Căci virtutea etică are a face cu plăceri și dureri. De dragul plăcerii doar facem răul moral, și de dragul durerii nu facem binele. De aceea noi trebuie, cum zice *Platon*, să fi fost conduși într'o măsură oarecare din prima copilărie să ne bucurăm și să ne întristăm de ceea ce trebuie. Căci aceasta e educația potrivită.

Virtuțile se mișcă, mai departe, în jurul ac-

tivității și pasivității. Dar cum de tot ce facem și îndurăm e legată plăcerea și durerea, virtutea se va mișca în jurul plăcerii și durerii.

Aceasta o arată și pedepsele, cari stau în faptul că se sustrage ceea ce aduce plăcere și se pricinuieste durere. Ele sunt așa zicând un procedeu de vindecare ; vindecarea unui rău însă obișnuiește a porni dela contrarul lui.

Mai apoi, orice habitus al sufletului, cum am spus-o mai înainte, se mișcă, în activitatea sa, din natură în ceea și în jurul a ceea ce îl poate înrăutăți sau îndrepta. Se înrăutățește însă habitus-ul prin plăcere și durere, dacă într'amândouă caută și evită ceea ce nu trebuie, sau când nu trebuie, sau cum se mai deosebește așa ceva în concept. De aceea se și mai definește doar virtutea ca o anumită apatie și liniște, dar cu nedrept, deoarece se cere apatie absolută, în loc să se spună cum trebuie să fii nesimțitor și cum nu, și când, și ce se mai potrivește aici de altfel. Ca supozitie să rămână deci, că o astfel de virtute produce, pretutindeni unde e vorba de plăcere și durere, cel mai mare bine, răutatea însă contrarul.

Același lucru ni se mai poate lămuri și prin cele ce urmează. Trei lucruri sunt obiectul pornirii libere și trei obiectul evitării : binele moral, utilul și plăcutul sau ceea ce atâță plăcerea, și contrarul lor : răul, inutilul și neplăcutul sau ceea ce excită neplăcerea. Pentru toate acestea se poate afirma că omul virtuos nimereste aici ceea ce e potrivit, iar cel vicios greșeste, dar mai ales se poate susține aceasta cu privire la plă-

1105 a. cere. Căci ea este comună tuturor vietăților și e legată cu tot ce cade sub alegerea omenească. Doar și binele moral și utilul apare ca ceva plăcut.

Mai apoi, plăcerea e crescută cu noi din fragedă copilărie, de aceea e greu să ștergi acest sentiment înrădăcinat în noi prin viață.

De asemenea, noi ne călăuzim faptele, unii mai mult, alții mai puțin, prin plăcere și durere. Aceste două sentimente sunt de aceea cu necesitate punctele de sprijin ale întregii noastre teorii. Căci pentru făptuire nu e de puțină însemnătate, dacă cineva simte plăcere și durere în mod potrivit sau în mod greșit. În sfârșit, e greu, într'adevăr, cum zice *Heraclit*, să înfrângi mânia, dar încă mai greu înfrângem plăcerea. Cu ceea ce-i mai greu se străduiește însă totdeauna atât arta cât și virtutea, iar prin aceasta binele devine încă mai bun. Și așa se învâрте din această pricină și toată problema virtuții și a artei politice în jurul plăcerii și durerii. Cine se poartă aici bine, e bun, și cine se poartă rău, e rău.

Așa am fi expus deci că virtutea are a face cu plăcerea și durerea, că între cauzele ivirii ei ea le are și pe cele ale creșterii și, dacă în ele se schimbă ceva, și pe cele ale pieirii ei; în sfârșit, că ea se arată activă, în aceleași lucruri din cari se naște.

CAP. III.

S'ar putea întreba însă, cum de ne este îngăduit să spunem că prin fapte ale dreptății putem

deveni drepti și prin fapte ale cumpătării cumpătați, deoarece doar, pentru a ne purta ca oameni drepti și cumpătați, am trebui să fim mai de înainte drepti și cumpătați, tot așa cum, pentru a ne exercita în gramatică și muzică, am trebui să fim mai de înainte gramaticieni și muzicieni.

Dar aceasta nu e doar adevărat nici în privința artelor. Putem doar și prin întâmplare, sau când alții ne vorbesc, să vorbim așa cum prescrie gramatica. Astfel deci vom fi abia atunci cunoscători ai limbei când nu numai că vorbim cum prescrie gramatica, ci și pentru că ea o prescrie astfel, ceea ce va fi cazul din amândouă punctele de vedere, când vorbim în conformitate cu propria cunoștință a gramaticii.

Pe lângă aceasta, nici cu artele nu stau lucrurile la fel ca și cu virtuțile. Produsele artelor își au bunătatea în sine înseși, așa că ajunge când le producem în așa fel ca să aibă o însușire anumită. Dar o faptă aparținând domeniului moral nu este o faptă a dreptății și cumpătării chiar când ea însăși are o însușire anumită, ci abia în cazul când și făptuitorul în făptuirea sa îndeplinește anumite condițiuni, când el făptuiește mai întâi cu știință, al doilea cu intenție, și anume cu o intenție îndreptată numai spre făptuirea morală, și când, al treilea,

1105 b. făptuiește statornic și fără șovăire. Pentru arte, aceste condițiuni nu se socotesc, deoarece la ele hotărăște numai știința și putința. Pentru virtute însă, cunoașterea înscamnă puțin sau nimic, ceealalte însă, ce se dobândesc numai prin exer-

cițiul continuu al dreptății și cumpătării, nu înseamnă puțin, ci totul. Operele sunt deci numite drepte și cumpătate, dacă sunt astfel cum le săvârșește omul drept și omul cumpătat. Pe de altă parte, este drept și cumpătat nu cel ce le săvârșește, ci acela ce le săvârșește așa cum o fac cei dreți și cei cumpătați.

E deci bine spus că prin fapte ale dreptății cineva devine om drept și prin fapte ale cumpătării om cumpătat. Dar cel ce nu le săvârșește nu este nici pe calea de a deveni virtuos. Marea mulțime însă nu se interesează de aceasta. Ei cei mai mulți, vorbind chiar numai vorbe umflante cred a filozofa și a deveni astfel bărbați vrednici. Și așa, ei se poartă ca niște bolnavi cari ascultă, ce-i drept, cu atenție ce spune medicul, dar nu urmează nimic din preceptele lui. Așa deci cum aceia cari printr'o terapeutică nu-și pot dobândi bună starea trupului, așa nici aceștia nu-și pot îndrepta spiritul, dacă filozofează în acest fel.

CAP. IV.

Acuma trebuie să cercetăm *ce este virtutea*.

Deoarece există trei feluri de fenomene psihice : afecte, facultăți și acele însușiri statornice pe cari le numim habitus, virtutea trebuie să fie unul din aceste trei. Ca afecte considerăm : pofta, mânia, frica, nădejdea, invidia, bucuria, dragostea, ura, dorul, gelozia, mila, în general tot ce e legat de plăcere și durere, ca facultăți, ceea ce ne face sensibili pentru aceste senti-

mente. ceea ce ne face de exemplu capabili să simțim mânie sau durere, sau milă ; ca habitus, în sfârșit, ceea ce face să ne purtăm potrivit sau nepotrivit în privința afectelor, cum ne purtăm de exemplu nepotrivit cu privire la mânie, dacă este prea puternică sau prea slabă, potrivit însă, dacă ține mijlocul nimerit, și asemănător se prezintă lucrurile pentru celelalte afecte.

Afecte însă nu sunt nici virtuțile nici viciile. deoarece nu din cauza afectelor suntem numiți virtuțoși sau vicioși, dar desigur din cauza virtuților și viciilor, și deoarece nu din cauza afec-
 1106 a. telor suntem lăudați și dojeniți — căci nu suntem lăudați, când ne temem sau când devenim mânioși, și nu suntem dojeniți, când devenim simplu mânioși, ci când se petrece într'un chip anumit, — dar desigur dobândim laudă sau dojană din cauza virtuților și viciilor. Mai departe, noi devenim mânioși și intrăm în frică fără chibzuire premergătoare, virtuțile însă sunt acte ale chibzuirii sau totuși nu pot fi separate de acest act. Pe lângă aceasta, mai zicem că prin afecte suntem mișcați, prin virtuți și vicii însă nu suntem mișcați, ci suntem aduși într'o anumită dispoziție statornică.

Din aceste temeieri. virtuțile nu sunt nici facultăți. Căci noi nu suntem numiți buni sau răi din pricina că posedăm simpla facultate a afectelor, nici nu suntem lăudați sau muștrați din această pricină. Pe lângă aceasta. facultățile sunt un dar natural, buni sau răi însă nu suntem din fire, cum am expus mai sus.

Dacă virtuțile nu sunt deci nici afecte nici

facultăți, nu rămâne decât că sunt un habitus.

Așa am fi explicat deci, ce este virtutea după gen.

CAP. V.

Dar această definiție, zicând că virtutea este un habitus. nu ajunge ; mai trebuie să arătăm, de ce fel este habitus-ul.

Aici e de spus că orice virtute sau destoinicie face, pe de o parte, perfect chiar subiectul de care e legată, pe de altă parte dă operei lui perfecțiune. Destoinicia ochiului face de exemplu ca ochiul însuși să fie bun precum și funcțiunea lui să fie bună, ea fiind cauza că vedem bine. Tot așa destoinicia calului face ca el însuși să fie bun, și ca să alerge bine, să poarte bine călărețul și să se țină bine în fața dușmanului. Dacă aceasta este deci așa la toate, atunci și virtutea omului trebuie să fie un habitus, cu ajutorul căruia el însuși este bun și-și săvârșește bine opera sa.

Cum se poate face aceasta, am arătat mai înainte, dar se mai lămurește și pe altă cale, când considerăm de ce fel e natura virtuții. În tot ce este continuu și divizibil se poate găsi un plus, un minus și ceva egal, și anume sau în privința lucrului însuși sau cu privire la noi. Egalitatea însă este ceva mijlociu între exagerare și lipsă. Egal după obiect numim ceea ce este egal de departe de cele două capete, și aceasta este la toate una și aceeași, pe când mijloc pentru noi ceea ce n'are nici exagerare nici

lipsă, și acest mijloc nu este nici ceva unic nici același în toate. Dacă de exemplu zece e mult și două puțin, atunci luăm șase ca mijloc după obiect, deoarece e cu egal mai mult și mai puțin. Acesta este mijlocul după proporția aritmetică. Mijlocul pentru noi însă nu poate fi determinat

1106 b. în acest fel. Dacă pentru cineva e mult a consuma zece funți și doi funți puțin, maestrul de luptă nu va prescrie șase. Căci și aceasta este poate pentru cel ce ar fi să le consume mult sau puțin, puțin pentru un Milon, mult pentru un începător în exerciții. Același lucru e valabil pentru întrecere la alergare și la trântă. Așa deci orice cunoscător evită exagerarea și lipsa și caută și alege mijlocul, nu mijlocul după obiect, ci mijlocul pentru noi.

Dacă deci orice știință și artă își desăvârșește bine opera prin faptul că ține mijlocul și-l face pe acesta ținta acțiunii sale — deaceia se obișnuiește doar a se spune despre opere bine săvârșite că nimic nu se poate lua și nimic adăuga la ele, în convingerea că exagerarea și lipsa le strică perfecțiunea, mijlocul însă o păstrează, — dacă deci artiștii buni, cum s'a spus, dau atenție acestui mijloc în lucrările lor, și dacă virtutea ca și natura e mai sigură și mai bună decât toată arta, trebuie să rezulte ca concluzie, că virtutea țintește spre mijloc, virtutea morală sau etică se înțelege, deoarece ea are a face cu afecte și acțiuni, în aceste doar există o exagerare, o lipsă și un mijloc. La temere de exemplu și la înfruntare, la poftire, mânie, milă și în general la toată simțirea de plăcere și durere există un

prea mult și un prea puțin, și amândouă nu sunt bune ; dar a avea aceste afecte, când trebuie, și despre ce și împotriva cui și de ce și cum se cuvine, aceasta este mijlocul și lucrul cel mai bun, și aceasta este funcțiunea virtuții. Tot așa există la acțiuni o exagerare, o lipsă și un mijloc. Virtutea se află deci în câmpul afectelor și acțiunilor, unde exagerarea e greșită și lipsa e dojenită. mijlocul însă dobândește laudă și nimereste ceea ce-i potrivit. Amândouă însă, a fi lăudat și a nimeri ce-i potrivit, sunt proprii virtuții. Prin urmare, virtutea este un mijloc, deoarece ține de esența ei să țintească la ceea ce-i la mijloc.

Mai apoi, se poate greși în diferite moduri — răul aparține doar nemărginitului, cum ziceau *Pitagoreenii* în chip figurativ, binele însă finitului. — pe când nu se poate făptui potrivit decât într'un singur mod ; de aceea a greși e ușor, dar greu a făptui potrivit. Căci e ușor să greșești ținta, dar greu s'o nimerești. Și din această pricină, prin urmare, exagerarea și lipsa aparțin viciului, mijlocul însă virtuții. Căci „Nu-mai un mod cunoaște virtutea, dar multe viciul”.

CAP. VI.

1107 a. Virtutea este deci *un habitus al alegerii, care ține mijlocul stabilit pentru noi și e determinat de rațiune și anume așa cum obișnuște să-l determine un om inteligent*. Mijlocul este cel între un habitus greșit din două puncte de vedere, cel al exagerării și cel al lipsei ; ea mai este însă

mijloc și întru cât găsește și alege în afecte și acțiuni mijlocul, pe când greșelile în această privință stau în faptul că măsura dreaptă nu e atinsă sau e întrecută.

De aceea virtutea este mijloc după substanța ei și după conceptul ei esențial; întru cât ea este însă lucrul cel mai bun și săvârșește toate bine, ea este o culme.

Dar nu orice acțiune sau orice afect cuprinde un mijloc, deoarece atât multe afecte, ca răutatea, nerușinarea și invidia, precum și multe acțiuni, ca adulterul, furtul și omuciderea, cuprind în sine, chiar după numele lor, răutatea. Căci toate aceste și altele asemănătoare se dojenesc din pricina că sunt rele ele însele, nu prea multul sau prea puținul lor. Prin urmare aici nu există niciodată o purtare potrivită, ci totdeauna numai una greșită, iar binele și răul nu stă, la aceste lucruri, în împrejurări, ca și cum de exemplu la adulter ar fi întrebarea, cu cine și când și cum ar fi îngăduit, ci în deobște se păcătuiește săvârșindu-se așa ceva. Tot așa de puțin se poate întreba la nedreptate, lașitate și desfrânare, de un mijloc sau de un prea mult, sau prea puțin. Căci astfel am căpăta un mijloc al prea multului și prea puținului și un prea mult al prea multului și un prea puțin al prea puținului. Așa cum, dimpotrivă, la cumpătare și vitejie nu există un prea mult și prea puțin, deoarece mijlocul este oarecum o culme, așa nu există nici în acele lucruri niciun mijloc și niciun prea mult și prea puțin, ci oricum le-am și săvârși, totdeauna păcătuim. Căci în prea mult

și prea puțin nu există îndeobște niciun mijloc, cum nici un prea mult și prea puțin al mijlocului.

CAP. VII.

Accastă problemă însă nu este a se stabili numai așa în general, ci trebuiește urmărită și în amănunte. În expunerile cari privesc acțiunea propozițiile generale sunt cele mai goale, pe când cele particulare au un conținut mai mare de adevăr. Căci acțiunile se mișcă în jurul particularului, și cu el trebuie să concorde afirmațiunile. Acest particular îl vom desprinde din diviziune.

1107 b. La afectele fricii și încrederii vitejia este mijlocul. Cine greșește aici prin exagerare, n'are, dacă se face prin lipsă de frică, niciun nume deosebit — cum de altminteri multe nu au o denumire proprie, — de se săvârșește însă printr'o exagerare de încredere, el se numește îndrăzneț, cine greșește însă printr'o exagerare de frică și o lipsă de încredere, se numește laș.

La afectele de plăcere și durere, dar nu la toate și cel mai puțin la toate senzațiile de durere, mijlocul este cumpătarea, exagerarea este desfrânarea sau necumpătarea. Oameni cari în privința plăcerilor fac prea puțin, aproape că nu există. De aceea ei nici n'au primit un nume propriu. Îi vom numi totuși nesimțitori.

În afaceri bănești, în luare ca și în dare, mijlocul este dărnicia, exagerarea și lipsa e risipa și sgârzenia, și anume așa că amândouă greșelile arată amândouă extremele, dar în mod in-

vers spre olaltă. Risipitorul dă prea mult și ia prea puțin ; sgârcitul dimpotrivă ia prea mult și dă prea puțin. Aceste date generale și sumare să ajungă deocamdată. Mai târziu vom stabili despre aceasta lucruri mai exacte.

Există și în afaceri bănești încă alte însușiri sufletești : mărinimia ¹⁾, ca mijloc (căci mărinimosul se deosebește de cel darnic : la el e vorba de lucruri mari, la celălalt de lucruri mici), mai apoi tendința de a face cheltueli fără gust și în mod ostentativ, ca exagerare, apoi îngustime de suflet ca lipsă. Aceste extreme nu se acopăr cu acele ale dărniceii. Cum de nu o fac se va expune mai târziu.

Cu privire la onoare și rușine mijlocul este măreția de suflet, exagerarea se numește umflare, lipsa este micimea de suflet. Așa însă cum după cele spuse mai înainte, dărnicia, a cărei notă diferențială stă în a se ocupa în mic, se raportează la mărinimie, așa se raportează la măreția de suflet, care e îndreptată spre onoare mare, o anumită însușire, care tinde la onoare în mic. Se poate tinde anume la onoare în mod potrivit și mai mult decât se cuvine și mai puțin. Cel ce, în această postură, merge destul de departe se numește ambițios ; cel ce nu merge destul de departe se chiamă om fără ambiție ; cel ce ține însă mijlocul, pentru acesta lipsește denumirea caracteristică. Tot așa sunt fără nume însușirile înseși ; numai aceea a ambițiosului se numește ambiție. Și de aceea cele două ex-

1) μεγαλοπρέπεια (magnificentia) μεγαλοπρεπής (magnificus)

1108 a. treme se luptă aici în jurul mijlocului, și chiar noi numim pe cel ce ține aici mijlocul potrivit ba ambițios, ba lipsit de ambiție și avem laudă ba pentru cel ambițios, ba pentru cel neambițios. De ce facem aceasta se va expune mai târziu. Acuma vom mai vorbi despre celelalte așa cum am început.

Și la mânie există o exagerare, o lipsă și un mijloc. Cum însă graiul aproape că nu are nici un nume pentru aceasta, vom numi pe omul care ține mijlocul blând și apoi mijlocul blândetă. Dintre extreme să se cheme acela care are un prea mult furios și greșala lui furie, cine are un prea puțin, să se cheme lipsit de mânie și prea puținul lipsă de mânie.

Mai există încă trei alte mijlocuri, cari într-o privință concordă întreolaltă, dar de altminteri sunt deosebite. Toate trei se raportează la relațiile sociale în cuvinte și acțiuni, se deosebesc însă prin faptul că unul se raportează la adevărul din ele, celelalte două la agreabil, odată la agreabilul glumei și apoi la agreabilul în orice fel de relații. Și despre acestea trebuie să vorbim, pentru ca să cunoaștem cu atât mai clar, că mijlocul este în toate lăudabil, extremele însă nu sunt nici potrivite, nici de lăudat, ci sunt de dojenit. Pentru cele mai multe însușiri lipsesc aici iarăși denumirile. Vom încerca însă să le dăm, ca și celorlalte, nume de dragul clarității și al unei mai bune expuneri.

Cu privire la adevăr, cel ce ocupă mijlocul să se cheme sincer și mijlocul sinceritate. Deformarea de partea prea multului să se cheme

lăudăroşenie şi cel ce o posedă lăudăros. cea de partea prea puţinului ironie sau neştiinţă prefăcută, persoana să se numească ironică.

La acea plăcere pe care obişnuieşte a o produce gluma să se cheme cel ce ţine mijlocul cuminte, însuşirea cumintenie, exagerarea măscărie şi persoana măscăriciu ; cine în sfârşit are aici prea puţin, stângaciu şi speta stângăcie.

Cu privire la ceea ce-i agreabil în societate în general. cine ni-l oferă în mod potrivit să se cheme amabil, iar mijlocul amabilitate ; cine face aici prea mult se numeşte. când se face fără interes, dornic de a plăcea, iar dacă se face din egoism, linguşitor. În sfârşit, cine rămâne aici în urmă şi e respingător în toate cele, se numeşte certăreţ şi încăpăţinat.

Şi în afecte şi în purtarea determinată prin ele există un mijloc. Astfel ruşinarea nu este virtute, şi totuşi ruşinosul e lăudat. Căci şi aici se vorbeşte de unul care ţine mijlocul, de un altul care exagerează lucrul, cum e bolândul, care se ruşinează de toate, şi de un al treilea care are prea puţin sau de loc sentiment de ruşine, 1108 b. de neruşinat. Cine observă însă mijlocul este ruşinos. Mai departe indignarea este mijlocul între invidie şi zavistie. Toate aceste trei afecte se reduc la bucuria şi întristarea asupra ceea ce i se întâmplă aproapei. Cel ce are indignare, se întristează când celor ce nu o merită le merge bine, invidiosul, întrecându-l, se întristează de toţi cărora le merge bine, şi zavistnicul e atât de departe de a se întrista, că mai mult se bucură.

Dar se va oferi prilejul în alt loc pentru a se vorbi de aceasta. Despre dreptate însă vom trata abia mai încolo, și o vom împărți, deoarece are două înțelesuri, în cele două părți ale ei și vom arăta despre fiecare cum este un mijloc. Tot așa vom vorbi abia mai târziu despre virtuțile logice sau intelectuale.

CAP. VIII.

Cum, prin urmare, există trei feluri de însușiri, două greșite, una din ele suferind de exagerare, cealaltă de lipsă, și una bună, mijlocul, atunci fiecare îi este opusă într'un anumit mod fiecăreia. Extremele sunt opoziția față de mijloc și olaltă, iar mijlocul este opoziția față de extreme. Căci așa cum ceea ce-i egal, ținut în fața a ceva mai mic, e mai mare și în fața a ceva mai mare e mai mic, așa mijlocul în comparație cu lipsa e o exagerare iar în comparație cu exagerarea o lipsă, și aceasta e valabil în același fel pentru afecte și pentru acțiuni. Cel viteaz pare față de cel laș îndrăzneț, iar față de cel îndrăzneț laș; tot așa cel cumpătat în fața celui nesimțitor necumpătat, și față de cel sgârcit ca risipitor și față de risipitor sgârcit. De aceea extremele împing mijlocul, dela sine unul spre celălalt și-l numesc pe cel viteaz, lașul, îndrăzneț, iar îndrăznețul, laș, și, în chip asemănător se petrec lucrurile la celelalte însușiri.

Pe când aceste lucruri se opun olaltă în chipul arătat, extremele stau totuși într'o opoziție mai mare între olaltă decât față de mijloc. Căci

ele sunt depărtate deolaltă mai mult decât de mijloc, cum ceea ce-i mare e mai depărtat de ceea ce-i mic și ceea ce-i mic de ceea ce-i mare decât amândouă de ceea ce-i egal. De asemeni, unele extreme arată o anumită asemănare cu mijlocul, astfel îndrăzneala cu vitejia, și risipa cu dărnicia. Pe de altă parte, extremele au între olaltă cea mai mare neasemănare. Cele ce sunt însă cele mai depărtate deolaltă se determină ca opoziție sau opoziție contrară, și astfel deci și cele ce sunt mai depărtate deolaltă trebuie să fie în sens mai perfect opuse întreolaltă. formează opoziția mai mare, astfel la vitejia nu îndrăzneala, o exagerare, ci lășitatea, o lipsă, pe când la cumpătare nu nesimțirea, un defect, ci necumpătarea, o exagerare. Aceasta rezultă dintr'o îndoită cauză. Una stă chiar în obiect. Deoarece unul din extreme e mai aproape de mijloc și mai asemănător lui, atunci nu îl punem pe el însuși, ci contrarul lui în opoziție cu mijlocul ; astfel, cum vitejiei îi pare a fi mai asemănătoare și mai aproape îndrăzneala, lășitatea însă mai neasemănătoare, noi o punem pe aceasta din urmă în opoziție cu vitejia, deoarece ceea ce-i mai depărtat de mijloc apare ca ceva mai contrar. Aceasta este deci una din cauzele care stă în obiect. Ccalaltă stă în noi înșine.

Spre ceea ce suntem oarecum din fire mai mult dispuși, aceea apare ca mai opus mijlocului. Așa înclinăm din capul locului mai mult spre plăcere, din care pricină intrăm mai lesne pe calea desfrânării decât a bunei cuviințe. Acca lature spre care ne desvoltăm mai ușor ne este

o opoziție mai puternică, și de aceea desfrânarea, deci o exagerare, este opusă într'un grad mai înalt cumpătării.

CAP. IX.

Am expus în deajuns că virtutea etică este un mijloc și în ce înțeles, că, apoi, ea este un mijloc între două rele, cel al exagerării și cel al lipsei, că, în sfârșit, ea este așa întru cât ținește, în afecte și acțiuni, spre mijloc.

De aceea e și greu să fii virtuos. Căci în orice lucru a nimeri mijlocul, e greu. Așa de pildă nu oricine poate găsi centrul unui cerc, ci numai cel ce știe. Așa e treaba oricui și ceva ușor să devie mânios și să dăruiască și să consume bani. Dar a da bani cui trebuie și cât trebuie, și când și de ce și cum, aceasta nu mai este treaba oricui și nu este ușor. De aceea binele e atât de rar, atât de laudabil și atât de frumos.

Cine vrea deci să nimerească mijlocul trebuie să se depărteze înainte de toate de contrarul lui cel mai puternic, cum sfătuiește și Calipso :

„Acolo ține departe corabia de spuma ce fierbe și de vârtoare !”

Căci din cele două extreme unul e mai rău, celălalt mai puțin. Fiind greu să nimerim mijlocul cu totul exact, trebuie să fim, cum zice proverbul, mulțumiți cu a doua cea mai bună călătorie și să alegem răul mai mic, și asta se va

1109 b. putea face cel mai bine în modul arătat de noi.
Mai trebuie să considerăm spre ce înclinăm noi

înşine cel mai mult, iar în această privinţă indivizii sunt din capul locului foarte deosebiţi. Încotro însă stă înclinaţiunea noastră, aceasta ne trădează însuşirea noastră particulară de a simţi plăcere şi durere. Aşa că trebuie să căutăm a ne da de partea cealaltă cu străduinţă proprie. Căci depărtându-ne astfel cât se poate de mult de greşală, vom ajunge la mijloc, asemănător cum se face pentru a îndrepta un lemn încovoiat.

În toate aceste lucruri trebuie să ne păzim cel mai mult de plăcere şi de ceea ce o produce, deoarece aici nu judecăm ca judecători nemiuţi. Aşa cum s'au purtat bătrânii faţă de Helena, aşa trebuie s'o facem şi noi faţă de plăcere şi să repetăm într'una cuvintele moşnegilor troiani. Căci, depărtând-o în acest fel de noi, vom greşi cel mai puţin. Acesta este deci, pe scurt spus, procedeul pentru a nimeri pe cât se poate mijlocul. Se poate, mai ales în cazurile particulare, ca aceasta să fie greu. Nu e uşor să stabileşti, cum şi cui şi cu ce prilej şi cât de lungă vreme să păstrezi mânie, şi noi lăudăm uneori pe cei ce fac prea puţin în aceasta, şi îi numim blânzi, alteori lăudăm persoanele holerice pentru caracterul lor bărbătesc. Cine greşeşte însă măsura potrivită numai cu puţin, fie printr'un prea mult sau prea puţin, pe acela nu-l atinge nicio mustrare, de sigur însă pe acela care o greşeşte cu mult, deoarece nu rămâne neobservat. Dar nu se poate exprima uşor prin cuvinte, dela care punct şi grad cineva merită dojană, cum aceasta ţine în general de natura a ceea ce e perceptibil prin simţuri. Ceea ce aparţine însă

domeniului acțiunii este singular și concret și e supus de acea judecății simțului.

Atâta însă este lămurit, anume că habitus-ul mijlociu e, ce-i drept, lăudabil, dar că uneori trebuie să ne abatem în spre partea prea multului sau prea puținului pentru a nimeri mai ușor mijlocul și binele.



C A R T E A A T R E I A

CAP. I.

Cum virtutea are a face cu afecte și acțiuni iar aceste, dacă sunt voluntare, găsesc laudă și dojană, dacă însă involuntare, iertare, uneori și milă, filosoful moralist e nevoit se vede a expune noțiunea de „voluntar” și „involuntar”. Dar și pentru legiuitori aceasta e de folos în vederea stabilirii de răsplăți și pedepse.

Involuntar pare a fi ceea ce se întâmplă din
1110 a. *constrângere sau neștiință. Constrâns sau silit este un lucru al cărui principiu se află în afară, și unde făptuitorul sau cel ce suferă sila nu contribuie cu nimic la aceasta, de exemplu : dacă vântul sau oamenii în a căror putere se află, îl duc încotrova. Dacă însă se făptuiește ceva de teama unor rele mai mari sau pentru ceva bun — de exemplu : când un tiran, care are în puterea sa pe părinții și copiii noștri, ar cere dela noi o acțiune rușinoasă și aceia ar fi cruțați, dacă noi am săvârși acțiunea, dar ar trebui să moară, dacă am refuza s'o facem, — ne-am putea îndoi, dacă astfel de acțiuni sunt voluntare sau involuntare. Tot așa stau lucrurile cu bunurile ce se aruncă peste bord la o furtună pe*

mare. În chip absolut voluntar nu o face aceasta nimeni, dar pentru a se salva pe sine și pe ceilalți, o face oricine are rațiune. Căci în clipa săvârșirii lor ele sunt acțiunii liber alese, iar scopul și săvârșirea unei acțiuni se îndreaptă totdeauna după timp. Și de aceea, considerându-se timpul acțiunii, ceva trebuie numit voluntar și involuntar. Dar, când se petrece, acțiunea se petrece în mod voluntar. Căci și principiul care mișcă în astfel de acțiuni membrele trupului se află chiar în cel ce acționează. Dacă însă principiul acțiunii se află într'însul, e în puterea sa să o săvârșească sau nu. Prin urmare, așa ceva e voluntar, în mod absolut însă poate că involuntar, deoarece nimeni nu s'ar hotărî pentru așa ceva în sine.

Suntem însă uneori și lăudați pentru astfel de acțiuni, anume dacă suportăm ceva rușinos sau dureros, când se întâmplă aceasta pentru ceva mare și frumos : lipsind însă această condițiune, suntem dojeniți. Căci a suporta cel mai rușinos lucru, când în joc nu este niciun bun sau numai unul mic, dovedește că cineva e om rău. Pentru unele lucruri nu primim, ce-i drept, laudă, dar iertare, anume dacă săvârșim ceva ce n'am trebui de teama unor lucruri cari întrec puterea naturii omenesti și n'ar putea fi suportate de nimeni. Totuși există și astfel de acțiuni la cari nu trebuie să ne lăsăm constrânși și cărorora trebuie să le preferăm moartea sub cele mai mari chinuri. Ceea ce de exemplu l-a silit pe *Alcmaeon* al lui *Euripides* la omorîrea maicei sale este vădit ridicul.

Uneori însă e greu de hotărît pe care din două lucruri trebuie să alegem, și pe care din două rele să suportăm; încă mai greu este însă să stăruiem în ceea ce recunoaștem ca datorie. Căci de cele mai multe ori ceea ce avem de așteptat este dureros și ceea ce suntem siliți să facem rușinos. De aceea avem pentru cineva laudă sau
1110 b. dojană, după cum a cedat constrângerii sau nu.

Ce să fie considerat deci *silit*? Ceea ce, zicem noi, își are cauza în afară și unde cel ce făptuiește nu contribuie cu nimic la săvârșirea faptei. Ceea ce este în sine involuntar, dar se alege pentru moment, și din cutare sau cutare considerație și își are principiul în făptuitor, este în sine, ce-i drept, involuntar, totuși pentru acum și de dragul cutărei sau cutărei considerații voluntar. Totuși se socotește a fi mai mult de felul voluntarului, deoarece acțiunile se petrec totdeauna în cazuri anumite și acțiunea este în cazul anumit doar voluntară. Ce alegere însă este a se face în fiecare caz nu se poate determina ușor, deoarece dela caz la caz se ivesc multe deosebiri.

Dacă am vrea să declarăm însă ceea ce aduce plăcere și binele moral ca ceva silit, anume întru cât este în afară și ar fi de aceea să exercite constrângere, atunci toate fără excepție 'ar fi silite. Căci de dragul acestor lucruri fac toți toate. De asemeni, acțiunile silite și involuntare sunt dureroase, pe când cele săvârșite de dragul plăcerii și al binelui ne fac bucurie. E deci ridicul de a învinui bunurile exterioare și nu pe noi înșine cari suntem prinși așa de lesne de

astfel de lucruri, ridicul de a ne atribui nouă înșine binele, ceea ce-i rușinos însă de a pune în socoteala excitației exterioare. Silit însă este și rămâne totuși lucrul al cărui principiu este în afară, unde însă ceea ce suferă constrângere nu contribuie cu nimic.

CAP. II.

Ceea ce se întâmplă *din neștiință* este, ce-i drept, făcut cu totul fără voie, dar ca săvârșite fără voie pot fi considerate totuși numai acele acțiuni cărora le urmează durere și căință. Cel ce a făcut ceva din neștiință, dar nu simte neplăcere asupra acțiunii n'a făcut, ce-i drept, cu voie în ceea ce el doar n'a știut, dar nici nu fără voie, deoarece nu se întristează de fapta sa. Cel ce se căiește deci de cele făcute din neștiință, e considerat că a făcut *fără voie*, cel ce nu se căiește însă — aceasta anume e să fie altceva. — că a făcut *nu cu voie*. Căci, deosebindu-se de acela, e mai bine să capete o denumire deosebită.

E și doar cert că nu e tot același lucru, dacă faci ceva din neștiință sau fără a o ști. Cine e beat sau excitat de mânie făptuiește de sigur nu din neștiință, ci din una din aceste două cauze, dar nu cu știință, ci fără știință. Dar și fiecare răufăcător nu știe ce să facă și ce să evite, și chiar prin această lipsă omul devine nedrept și în general rău.

În sfârșit, nu e îngăduit a se vorbi de involuntar unde nu știm ce ne prierște. Neștiința voită în chip liber nu este cauza involuntarului, ci

a răutății ; nici neștiința preceptelor morale generale — căci tocmai din pricina lor suferim do-
 1111 a. jană, — ci neștiința amănuntului, în care și în jurul căruia se mișcă acțiunea. Aici doar se ivește și mila și iertarea. Căci cine nu știe un amănunt făptuiește involuntar.

Nu e de sigur nepotrivit să aratăm cari și câte amănunte în general pot intra în vedere la o acțiune. Se va întreba deci cine săvârșește ceva, și ce săvârșește și cu privire la ce și la cine. adeseori și cu ce, dacă de exemplu cu un instrument, și de ce, dacă de exemplu pentru salvare, și cum, de exemplu dacă ușor sau intensiv. Asupra tuturor acestor lucruri nimeni, dacă nu e nebun, nu se poate afla în neștiință, se înțelege nici asupra persoanei făptuitorului ; căci cine nu s'ar cunoaște pe sine ? dar fără îndoială asupra a ceea ce se face, cum de exemplu se spune că cineva a uitat din nebăgare de seamă un cuvânt în vorbire, sau că n'a știut că a fost o taină, cum i s'a întâmplat lui *Esthios* cu misteriiile, sau că a vroit să arate ceva, o catapultă de pildă, și ea s'a descărcat. Cineva poate crede că fiul său îi este dușman, ca Merope, sau să i se pară că o lance, care în realitate e ascuțită, e la vârf rontunjită, sau că o piatră este un pumice. Se mai poate întâmpla ca cineva să dea o lovitură spre a se apăra și să-și ucidă cu ea adversarul, sau că vrea să arate cuiva o lovitură, cum o dau pugiliștii, și să-l doboare cu acest prilej.

Cum, deci cu privire la toate aceste împrejurări ale acțiunii poate exista o neștiință, acela

care n'a cunoscut una din aceste împrejurări se pare că a făcut în mod involuntar, și aceasta cu atât mai mult cu cât mai însemnate sunt acele condițiuni. Ca cele mai importante apar însă obiectul și scopul acțiunii. Spre a se putea spune însă despre cineva din pricina unei atari neștiințe că a făcut în mod involuntar, el mai trebuie să simtă în contra acțiunii durere și căință.

CAP. III.

Involuntar fiind ceea ce se întâmplă din constrângere sau neștiință, atunci *voluntar* ar fi lucrul *al cărui principiu se află în făptuitor și anume așa ca el să cunoască și condițiunile particulare ale acțiunii*. Căci e desigur deandoașea să declarăm involuntar ceea ce se întâmplă din mânie sau poftă.

Căci, mai întâi, în acest caz, nici alte ființe sensibile n'ar mai acționa în mod voluntar, adică spontan, și tot așa de puțin copiii.

Mai apoi a fost întrebarea, dacă nimic ce se face de către noi din poftă și mânie nu se face în mod voluntar, sau binele da, ceea ce-i rușinos însă nu. Aceasta ar fi doar ridicul, deoarece în amândouă cazurile una și aceeași cauză e la temelie. Ar fi și desigur absurd să numim involuntar ceea ce e de datoria noastră să dorim. Avem doar datoria să ne mâniem asupra unor anumite lucruri și altele să le dorim, cum e sănătatea și învățătura.

Ceea ce-i involuntar mai pare a fi și dureros. Ceea ce însă se întâmplă din poftă aduce plăcere.

Mai departe. ce deosebire este între o greșeală
cu reflexiune și o greșeală din mânie, pentru ca
să zicem că aceasta este involuntară, aceea însă
1111 b. nu? Amândouă doar ar trebui evitate, dar afec-
tele neraționale nu par a fi totuși cu nimic mai
puțin afecte omenesti. Din mânie și poftă ră-
sar însă acțiunile omului.

E absurd deci. să declarăm involutare ac-
țiuni ce se săvârșesc în afect.

CAP. IV.

După ce am explicat termenii de voluntar și
involuntar, problema următoare este să expunem
noțiunea *hotărîrii* sau a *alegerii voite*. Alegerea
voită pare a constitui nota caracteristică a vir-
tutii și să întemeieze mai mult încă decât ac-
țiunile înseși deosebirea caracterelor.

Alegerea voită este ceva voluntar, dar nu
coincide cu noțiunea de voluntar, ci aceasta din
urmă are o sferă mai largă, ceea ce-i voluntar
sau spontan se găsește și la copii și la celelalte
ființe sensibile. o alegere voită însă nu ; și ac-
țiuni pripite ale momentului le numim. ce-i drept,
voluntare, dar nu zicem că s'au petrecut în te-
meiul unei alegeri voite chibzuite de înainte.

Cei ce spun însă că ea este poftă sau mânie
sau voință sau o opiniune par a nu vorbi po-
trivit.

Căci ființele neraționale nu au parte de ale-
gere voită, dar de sigur de poftă și mânie.

Și cine suferă de slăbiciune morală făptu-
iește. ce-i drept, din poftă, dar nu din alegere

premeditată, și, invers, cumpătatul făptuiește, ce-i drept, din alegere liberă, dar totuși nu din poftă.

Și pofta luptă cu alegerea voită, dar nu pofta cu poftă.

Și pofta are a face cu plăcerea și neplăcerea, alegerea voită însă cu una tot așa de puțin ca și cu cealaltă.

Încă mai puțin e identică alegerea voită cu mânia sau zelul. Căci ceea ce se face în mânie pare să se întemeieze cel mai puțin pe alegere premeditată.

Dar nici voință nu este ea, deși pare a fi înrudită cu dânsa. Căci nu există o alegere a imposibilului, și de-ar spune cineva că îl alege, el ar fi considerat nerod. Dar există o voire a imposibilului, de exemplu a nu muri. Și voirea se îndreaptă și spre duceri pe cari nu le putem înfăptui nicidecum noi înșine, de exemplu ca un actor sau atlet să câștige biruința: dar așa ceva nu alege nimeni, ci numai ceea ce crede a putea dobândi prin sine însuși. Mai apoi, voința e îndreptată mai mult spre scopul final, alegerea spre mijloacele pentru scop. Așa noi vroim de exemplu sănătatea, mijloacele pentru ea însă le alegem, și vroim fericirea și zicem, că o vroim, dar a zice că o alegem nu merge. Căci alegerea voită își are numai acolo locul unde ceva stă în puterea noastră.

Dar, de sigur că nici opiniune nu poate fi ea. O opiniune pare-se că putem avea despre toate, despre etera și imposibil tot așa ca despre ceea ce stă în puterea noastră. Opiniunea o deosebim

după eroare și adevăr, nu după rău și bine, ci după aceasta se împarte mai vârtos alegerea voită. Și astfel nimeni de sigur nu va considera-o pe aceasta în general identică cu opiniunea.

Dar ea nu este identică nici cu o anumită opiniune.

Căci după cum alegem binele sau răul, noi avem o calitate morală anumită, dar nu după opiniunile noastre.

Și prin alegerea voită noi ne determinăm a ne însuși sau a evita ceva sau de altminteri spre așa ceva, o opiniune însă despre ce este ceva, și cui îi folosește sau cum; dar faptul că ne însușim sau evităm ceva e arareori obiect al opiniunii sau reflexiunii noastre.

De asemeni, alegerea voită e lăudată mai mult pentru că e îndreptată spre ceea ce-i drept sau că e bine potrivită, opiniunea însă pentru că este adevărată.

Și noi alegem lucrul despre a cărui bunătate suntem mai ales siguri: pe când noi opinăm ceva când nu o știm exact.

De asemeni nu același om care are cele mai bune opiniuni face alegerea cea mai bună, ci la mulți opiniunile sunt mai bune, pe când ei aleg din răutate ceea ce n'ar trebui să aleagă.

De altminteri e indiferent dacă opiniunea precedează alegerea voită sau îi urmează; căci despre aceasta nu e vorba, ci dacă alegerea voită e același lucru ca o anumită opiniune.

Ce este deci alegerea voită și de ce fel, cum nu este niciunul din lucrurile amintite? Vădit că ceva voluntar. Dar nu tot ce e voluntar este a-

les liber. Să nu fie ea deci oare acel voluntar ce e *meditat* sau *premeditat*? Alegerea voită se face doar cu inteligență și rațiune, și chiar numele ei pare a face ușoară aluzie, cum la ea e vorba *ca ceva să fie ales înaintea altora*.

CAP. V.

Cumpănim noi toate, și poate fi cumpănit orice lucru, sau la unele lucruri cumpănirea nu-și are locul? — Firește că obiectul ei nu poate fi ceea ce cumpănește un necrod sau nebun, ci numai cea ce cumpănește omul inteligent.

Asupra veșniciei nu reflectează nimeni, de exemplu, lumea sau incomensurabilitatea diagonalei și a laturei. Și nici ceea ce intră în sfera lucrurilor mișcate, dar cari se mișcă totdeauna în acelaș fel, fie din necesitate, fie din natură sau din altă cauză, cum sunt solstițiile sau răsăriturile de soare. Tot așa de puțin ceea ce se ivește când așa când altfel, cum e seceta și ploaia, și ceea ce-i întâmplător, cum e găsierea unei comori. Dar nici lucrurile omenesti în totalitatea lor: astfel de exemplu niciun Lacedemonian nu cumpănește care ar fi cea mai bună constituție pentru Sciți. Din toate acestea nimic nu se face prin noi. Acțiuni cari stau în puterea noastră, pe aceste le cumpănim, și numai acestea mai rămân.

Cauze sunt anume: natura, necesitatea și norocul, apoi inteligența și toată făptuirea omenască. Fiecare om însă cumpănește ceea ce poa-

1112 b. te fi săvârșit de el însuși. În sfera disciplinelor

exacte și independente, de exemplu cu privire la semnele scrise, firește că nu există cumpănire — nu există doar ceartă cum trebuie să le scriem, — dar de sigur că cumpănim ceea ce se face prin noi înșine, dar nu, totdeauna în același fel, așa de exemplu, procedeul în exercitarea artei medicale și la câștig; de asemeni în arta cârmaciului, ea fiind mai puțin fixată de regule statornice, e mai mult spațiu pentru cumpănire decât în gimnastică, și așa în celelalte, numai că artele, deoarece aici opiniunile se depărtează mai mult una de alta, cer mai multă cumpănire decât științele. Cumpănirea se mișcă, mai apoi, în jurul a ceea ce se întâmplă mai adeseori, fără ca totuși rezultatul să fie sigur, și a ceea ce e nehotărât. Noi chemăm sfătuitoari la lucruri mari, unde nu ne atribuim nouă înșine o judecată îndestulătoare.

Cumpănirea noastră privește nu ținta, ci mijloacele spre a o atinge. Medicul nu cumpănește dacă să vindece, oratorul nu dacă să convingă, omul de Stat nu dacă să dea comunității o bună constituție, și în general nimeni dacă să-și urmărească ținta, ci după ce ne-am propus o țintă, căutăm cum și prin ce mijloace poate fi atinsă cel mai ușor și cel mai bine, iar dacă e înfăptuită prin una după toată regula, ne întrebăm iarăși, cum se înfăptuiește prin aceasta, și prin ce iarăși aceea, până ce ajungem la cauza primă, pe care o găsim ca ultima. În acest fel descris procedăm la cumpănire cercetând și analizând, adică destrămand, ca și cum ar fi vorba de construcția unei figuri geometrice. Dar nu

toată căutarea este o cumpănire, de exemplu : căutarea geometrului nu ; pe când orice cumpănire este o căutare, iar ceea ce la analiză iese la sfârșit este la înfăptuirea prin acțiune la început. Izbindu-ne de o imposibilitate, părăsim lucrul, de exemplu : când se dovedesc necesare mijloace bănești pe cari nu le putem procura. Dacă lucrul apare posibil, noi îl încercăm. Posibil este ceea ce poate fi înfăptuit de noi. Căci ceea ce se face cu ajutorul unor prieteni se face așa zicând prin noi înșine, deoarece în noi este cauza ce-i împinge la acțiune. Căutăm să ne lămurim când asupra instrumentelor necesare, când asupra modului întrebuintării lor, cum de altminteri în celelalte lucruri e vorba când prin ce, când despre cum sau prin ce procedeu urmează a se înfăptui ceva.

Omul este deci, cum s'a spus, principiu al acțiunilor. Cumpănirea însă se raportează la ceea ce el însuși poate face. Ceea ce face el însă este mijloc spre scop. Prin urmare, scopul nu cade sub cumpănire, ci mijloacele individuale :

1115 a. nu cumpănim de exemplu : dacă lucrul de față e pâine, sau dacă pâinea e potrivit coaptă. Căci aceasta ne spune percepția. Dacă am vrea însă să cumpănim totdeauna, n'am ajunge la niciun sfârșit.

Obiect al cumpănirii și al alegerii voite este unul și același lucru numai cu deosebirea că ceea ce-i ales e acuma determinat. Căci lucrul pentru care s'a hotărît cumpănirea este tocmai cel ales. Oricine anume încetează a cumpăni cum să acționeze, dacă a redus începutul acțiunii la sine

însuși, și anume la ceea ce într'insul este dominant. Aceasta anume este ceea ce alege. Aceasta arată și constituțiile vechi, despre care a cântat *Homer*, unde regii vestesc poporului ceea ce au hotărât ei.

Cum deci obiect al alegerii voite e ceva dependent de noi, ceva ce dorim cu cumpănire, atunci și alegerea voită este o dorință meditată a ceva ce stă în puterea noastră. Căci întru cât ne-am format mai înainte o judecată în temeiul cumpănirii, noi dorim cu cumpănire.

Așa dar am fi descris în general alegerea voită, spunând și ce fel de lucruri cuprinde, și că ea se raportează la mijloacele pentru scop.

CAP. VI.

În ce privește voința, s'a spus mai înainte că ea e îndreptată spre scop. Dar unii cred că ea e îndreptată spre bine, alții că spre ceea ce pare bun. Pentru cei ce consideră binele ca obiect al voinții urmează însă în acest caz că ceea ce vrea cineva care nu alege potrivit nu poate fi considerat ca vroit — căci dacă ar fi vroit ar fi și bine, și totuși în anumite împrejurări rău : — pe când pentru accia pentru cari ceea ce pare bun e obiect al voinții, urmează că obiectul voinții nu este din fire atare, ci că este pentru fiecare aceea ce i se pare așa. Aceasta însă este la unul cutare, la altul cutare lucru, iar în anumite condițiuni contrarul celui dintâi.

Dacă aceasta deci nu găsește aprobare, să nu spunem oare că în deobște, și cu adevărat bi-

nele este obiect al voinii, pentru individ însă ceea ce i se pare lui bun. Pentru cel virtuos deci ar fi ceea ce în adevăr este bun, pentru cel rău însă orice lucru, tot așa cum cu privire la corp pentru cei ce se află bine e sănătos ceea ce e în adevăr, pe când pentru cel bolnav alt ceva ; și asemănător e și cu ceea ce-i amar și dulce, cald greu ș. a. m. d. Omul virtuos anume judecă despre toate și fiecare lucru potrivit și descopere în toate și în fiecare lucru ceea ce-i în adevăr bun. Căci pentru fiecare habitus există un bine propriu și ceva ce aduce plăcere, și acesta este poate caracterul cel mai excelent al omului virtuos, că vede în fiecare lucru ceea ce-i adevărat și că el este așa zicând regula și măsura pentru aceasta. Mulțimea însă e înșelată prin plăcere, care pare a fi un bun fără a o fi. De aceea ei

1113 b. aleg plăcerea ca și cum ar fi un bun, și fug de durere ca și cum ar fi un rău.

CAP. VII.

Cum deci scopul este obiect al voinii și mijloacele pentru scop sunt obiect al cumpănirii și alegerii voite, se vede bine că acțiunile îndreptate spre aceste mijloace sunt liber alese și cu voie săvârșite. În astfel de acțiuni însă stau funcțiunile virtuții. Dar și virtutea precum și viciul stau în puterea noastră. Căci acolo unde făptuirea este în puterea noastră, acolo e și nefăptuirea, și unde este un nu, acolo și un da. Dacă, prin urmare, acțiunea virtuoasă stă în puterea noastră, atunci și nefăptuirea ei potriv-

nică virtuții stă tot în puterea noastră, și dacă nefăptuirea virtuoaasă stă în puterea noastră. atunci stă în puterea noastră și făptuirea potrivnică virtuții. Dar dacă stă în puterea noastră a face sau a nu face binele și răul — și aceasta constituie după expunerea noastră de mai înainte virtutea și răutatea persoanei. — atunci urmează în chip logic că în puterea noastră stă ca să fim morali și imorali.

Prin urmare zicala că „cu voință rău și fără voie fericit nu este nimeni” este în parte eronată, în parte adevărată. Nimeni nu este fără voie fericit, dar răutatea este ceva cu voie. Sau am trebui să ne îndoim de expunerile noastre de mai înainte și să tăgăduim că omul este principiul și autorul acțiunilor sale, cum este și părintele copiilor săi. Dacă însă trebuie să ni se dea aprobarea, și dacă nu putem reduce acțiunile noastre la alte principii decât la atari cari stau în puterea noastră, urmează cu necesitate că lucrul, al cărui principiu stă în puterea noastră, stă el însuși în puterea noastră și este voluntar. Pentru aceasta dau mărturie nu numai indivizii pentru sine, ci și legiuitorii înșiși. Căci ei îi disciplinează și-i pedepsesc pe cei ce fac rău, întru cât nu o fac din constrângere sau neștiință de care nu sunt vinovați; pe aceia însă cari fac binele îi disting, intenția lor fiind de a încuraja pe unii și a-i intimida pe ceilalți. Nimeni însă nu încurajează la lucruri cari nu stau în puterea noastră, și nu sunt voluntare, deoarece n'ar folosi la nimic dacă ne-am lăsa convinși că nu simțim căldură sau durere sau foa-

me sau altceva asemănător. Căci le-am simți totuși. Chiar neștiința e pedeșită de lege, dacă se dovedește ca suntem noi înșiși vinovați de ea. Astfel pe accia cari săvârșesc un delict în beție îi lovește o îndoită măsură de pedeapsă, deoarece cauza stă în cel beat însuși. Beția însă era cauza neștiinței sale. Și pe accia cari nu cunosc o dispozițiune a legilor pe care ar fi trebuit s'o

1114 a. cunoască și ar fi putut-o cunoaște lesne îi lovește pedeapsa. Tot așa se procedează cu privire la toate celelalte unde e de presupus că cineva nu le știe din nepăsare. în temeiul considerațiunii că a fost în puterea respectivului de a nu fi neștiutor, deoarece era stăpân să aplice grija necesară.

Dar poate că el este chiar așa că nu aplică nicio grijă. — Dar că a devenit așa este el însuși de vină, întru cât e nepăsător : și când cineva e nedrept și neînfrânat, el însuși e de vină, unul prin faptul că săvârșește neîncetat nedreptate, altul prin faptul că își petrece timpul cu ospete și alte lucruri asemănătoare. Căci actele ce le săvârșim într'o anumită direcție ne face astfel cum suntem. Aceasta se vede la acei ce se exercită pentru o luptă de întrecere oarecare sau o afacere. Ei fac aceasta săvârșind în chip statornic actele necesare.

Dacă cineva nu știe că acte cari se săvârșesc într'o anumită direcție produc un habitus corespunzător, el ar putea fi considerat aproape ca tâmpit. E însă și nerațional, ca atunci când facem nedreptate, în același timp să nu avem voința de a fi nedrepți, și când trăim neînfrâ-

nași să n'avem voința de a fi neînfrânați. Cine săvârșește cu știință limpede ceea ce îl face nedrept este doar de sigur cu voie nedrept. Pe de altă parte, el nu va înceta firește, dacă numai o vrea, să fie nedrept, devenind drept, tot așa de puțin cum un bolnav va deveni în acest mod sănătos, pe când, pe de altă parte, boala sa e în anumite împrejurări voluntară, anume când a trăit neînfrânat și n'a ascultat de medici. Odată de sigur a avut libertatea de a nu deveni bolnav, acum însă, când și-a lăsat frâu liber, nu mai mult, așa de puțin cum cineva ar putea să prindă iarăși piatra căreia i-a dat drumul din mână. Și totuși aruncarea și repezirea pietrei este fapta sa liberă, deoarece principiul acestei fapte este într'însul. Tot așa cel nedrept și cel desfrânat au avut, ce-i drept, la început libertatea de a nu deveni astfel, și de aceea ei sunt cu voie așa. După ce însă au devenit-o, ei nu mai au libertatea de a nu fi.

Dar nu numai însușirile defectuoase ale sufletului sunt voluntare, la unii sunt și cele ale trupului, și pe acești oameni îi și dojenim. Cine e pocit din natură nu e dojenit de nimeni, dar de sigur acela care e deformat din lipsă de gimnastică și prin neglijarea trupului său. Tot așa e cazul cu boalele și infirmitățile. Nimeni nu-i face unui orb obiecțiuni în cazul când e orb din natură sau în urma unei boale sau a unei loviturii, ci mai degrabă e compătimit. Dar cine e orb în urma beției sau a altor excese, pe acela toți îl vor dojeni. Defectele trupești din vină proprie sunt deci dojenite, cele fără vină însă

nu. Dacă este așa, atunci și în celelalte lucruri acele defecte cari sunt supuse muștrării trebuie să fie ivite din vină.

1114 b. Dacă am vrea însă să zicem, că toți năzuiesc spre ceea ce li se pare bun sau își reprezintă ca bun, ei însă n'ar fi stăpâni ai reprezentării lor, ci așa cum este cineva așa își și reprezintă ținta. vom răspunde că, dacă fiecare e vinovat, în cutare sau cutare fel, de un habitus ce-l are, el trebuie să fie în același fel vinovat însuși de reprezentarea sa. Dacă însă ar fi ca nimeni să nu fie el însuși vinovat de răul ce-l face, ci s'o facă din necunoașterea țintei, crezând că prin aceasta dobândește cel mai mare bun pentru sine. și dacă în același timp vrem să arătăm că năzuința spre țintă nu este un obiect ale alegerii sale, ci că cineva trebuie să se nască așa zicând cu un simț de vedere spiritual pentru a judeca potrivit cu ajutorul lui și a alege binele adevărat, și dacă ar fi să fie de fel bun acela la care această facultate a ieșit bine — doar cel mai mare și mai frumos lucru este ceea ce nu putem primi și învăța dela nimeni altul, ci putem avea numai așa cum e dat de natură, și în această dispozițiune naturală stă buna conformare perfectă și adevărată, — dacă deci aceasta e adevărat, cum ar fi în acest caz virtutea mai degrabă voluntară decât viciul? Pentru amândoi, pentru omul bun și rău, ținta este doar în același chip sau ceva dat de natură sau ceva, oricum ar fi, reprezentat și dat, celelalte însă ei le raportează la țintă și le săvârșesc ca totdeauna. Dacă deci ținta ar fi să i se prezinte fiecăruia nu din na-

tură oricum ar fi, ci ca și noi să contribuim cu ceva. sau să fie ținta naturală, virtutea însă voluntară prin faptul că celelalte sunt săvârșite cu voie de cel virtuos — contrarul trebuie să fie cu nimic mai puțin voluntar, deoarece bărbatului rău i se cuvine aceeași autodeterminare cu privire la acțiunile sale, deși nu cu privire la țintă. Dacă deci virtuțile, cum se afirmă, sunt voluntare — căci pe de o parte și noi purtăm oarecare vină de însușirile noastre, și, pe de altă parte, calitatea țintei ce ne propunem depinde de calitatea noastră proprie, — atunci și viciile trebuie să fie voluntare ; căci amândouă se comportă în același fel.

CAP. VIII.

Am tratat deci până acum despre virtuți în general și le-am determinat în linii largi atât după gen în felul că sunt un mijloc și un habitus. precum am și arătat prin ce se nasc. și am explicat că chiar în același lucru se și exercează. De asemeni am explicat că sunt în puterea noastră, că sunt voluntare și sunt așa cum prescrie rațiunea potrivită : dar că acțiunile sunt în măsură mai mare voluntare decât habitus-ul. întru cât asupra acțiunilor, presupunându-se știința condițiilor, suntem stăpâni dela început până la sfârșit : la habitus însă suntem numai asupra începutului. creșterea lui însă prin actele singurite ne rămâne neobservată, cum se

1115 a. petrece la boale. Deoarece însă stătea în puterea noastră de a acționa așa sau nu așa, de aceea habitus-ul este voluntar.

CAP. IX.

Acum ne vom întoarce iarăși spre diferitele virtuți și vom arăta ce sunt, ce au ca obiect și cum se exercitează, de unde va rezulta și câte sunt.

Mai întâi vom trata despre vitejie.

Că este mijlocul în domeniul afectelor fricii și încrederii s'a însemnat mai sus. De ce ne temem însă este firește ceea ce produce frica, și aceasta este simplu zis un rău. De aceea se și declară că frica este așteptarea unui rău. Noi ne temem, ce-i drept, de toate relele, cum sunt infamia, sărăcia, boala, lipsa de prieteni, moartea. Dar vitejia pare a nu se raporta la toate acestea. La unele rele teama este datorie și bună din punct de vedere moral, de exemplu : la infamie. Cine se teme de ea este un om cumsecade și cu simț agerit, iar cine nu se teme de ea, e un om fără simț de rușine, care, ce-i drept, e numit de mulți în înțeles impropriu viteaz, deoarece are cu cel viteaz o asemănare întru cât și acesta n'are într'o anumită privință teamă. Sărăcia însă și boala și în general ceea ce nu provine din răutate, nu trebuie poate că să ne inspire teamă, dar nici acela nu e viteaz care n'are teamă față de aceste lucruri. Totuși îl numim și pe el așa din cauza unei anumite asemănări, deoarece unii cari sunt lași în primejdiile războiului, sunt oameni darnici și nu-și fac nimic din pierderi de bani. Și nici acela nu e de sigur un laș căruia îi e frică de silnicii față de femeie și copii sau de invidie sau de altceva de acest fel, nici nu

este acela un bărbat viteaz care rămâne indiferent când e vorba să fie biciuit.

Ce fel de intimidări ar fi deci acele cu cari are a face cel viteaz? N'ar fi cele mai mari? Nimeni doar nu este mai în stare să suporte groaza. Ceea ce produce însă cel mai mult teama este moartea. Ea este sfârșitul, și pentru cel mort nu pare a mai exista nimic bun și rău. Totuși viteazul nu pare a avea a face cu moartea în orice formă, de exemplu: nu cu moartea pe mare sau într'o boală. În ce condițiuni deci trebuie să se găsească el față în față cu moartea? De sigur în cele mai laudabile. Aceste însă sunt acele pe cari le are războiul ca urmare. Aici primejdia este cea mai mare și totodată cea mai glorioasă. Cu aceasta se potrivesc și onorurile ce se acordă în Statele libere și de către principii celor căzuți în luptă.

Prin urmare, se va numi viteaz în înțeles propriu acela care în fața unei morți glorioase și a tot ce apropie deodată de moarte, deci mai ales în războiu și luptă, este fără teamă și neclintit. Totuși bărbatul viteaz este și pe mare
1115 b sau în boale fără frică, dar nu așa ca marinarii. Unii nu cred în nicio salvare și nu mor cu drag moartea înecării, ceilalți sunt în temeiul experienței lor plini de încredere.

Se mai dovedește bărbăția în condițiuni unde o apărare e posibilă, sau unde moartea aduce glorie. La felurile de moarte amintite însă nici unul din cele două cazuri nu e dat.

CAP. X.

Ceea ce produce teamă nu este pentru toți oamenii aceeași. Mai vorbim și de ceva ce produce teamă și groază și care întrece tot ce-i omenesc. Aceasta este îngrozitor pentru oricine are rațiune. Ceea ce însă produce pentru oameni teamă sau groază, cum și ce inspiră încredere se deosebește după mărime și după un mai mult și mai puțin.

Viteazul este neînfricat cum are să fie un om. El se va teme deci și de lucruri cari întrec puterea omenească, suportându-le însă așa cum trebuie și cum o cere rațiunea, de dragul binelui și frumosului care este scopul virtuții. Ne putem teme de aceste lucruri mai mult sau mai puțin și ne putem teme și de lucruri cari nu sunt îngrozitoare ca și cum ar fi îngrozitoare. Aici e o eroare în faptul că ne temem când nu trebuie să ne temem, alte erori în faptul că aceasta se întâmplă cum sau când nu trebuie, și așa în multe altele de acest fel; aceleași erori există cu privire la încredere.

Cine suportă deci ceea ce trebuie și pentru ce trebuie, și cum și când și se teme în același mod, și cine în același fel are încredere, acela e viteaz. Căci bărbatul viteaz suferă și făptuiește cum se cuvine și cum prescrie rațiunea. Ținta fiecărui act însă este ceva corespunzător habitus-ului. Așa deci vitejia i se înfățișează bărbatului viteaz ca bine moral, și acest bine este tocmai pentru dânsul și ținta dela care doar fiecare lucru își primește definiția. Și astfel de dragul

binelui moral cel viteaz suportă și face ceea ce corespunde vitejiei.

În ce privește pe cei ce greșesc aici prin exagerare, acela ce o face prin lipsă de teamă nu are un nume propriu, precum am amintit mai sus că multe n'au un nume propriu; el va fi însă așa ceva ca un nebun sau tâmpit, dacă nu se teme de nimic, nici de cutremur de pământ și nici de valurile mării, cum se spune despre Celți. Cine greșește printr'o exagerare de încredere în fața groazei este îndrăzneț. Se pare însă că există și oameni îndrăzneți cari sunt poltroni și afectează numai curaj. În consecință ei vreau să pară a se comporta față de ceea ce produce teamă numai așa cum viteazul o face într'adevăr, și îl imită oriunde o pot face. De aceea și cei mai mulți dintre cei îndrăzneți sunt poltroni. Căci pe când acolo unde merge ei se arată exagerat de viteji, ei nu rezistă față de ceea ce e într'adevăr înfricoșător.

Cine se teme peste măsură e laș. La el se potrivește vorba că se teme de ceea ce n'ar trebui, și cum n'ar trebui și toate de acest fel. Lui îi lipsește și încrederea, dar îl cunoaștem mai bine prin exagerarea fricii de orice lucru neplăcut. Lașul nădăjduște deci prea puțin, deoarece se teme de orice. Despre cel viteaz e valabil contrarul. Căci încrederea trădează pe omul speranței vii.

Lucrurile deci cu cari au a face lașul, îndrăznețul și viteazul sunt aceleași, dar purtarea lor față de dănsule este diferită. Cei doi au un prea mult și prea puțin, celălalt se ține la mijloc și

făptuiește cum se cuvine. Cei îndrăzneți sunt pripiți și plini de hotărîre înaintea primejdiei, în primejdie însă slăbesc. Vitejii însă sunt la faptă iuți, înainte însă liniștiți.

CAP. XI.

Precum am spus deci, vitejia este mijlocul cu raportare la ceva ce la primejdiile amintite inspiră încredere și teamă : viteazul alege și rabdă, deoarece așa e bine din punct de vedere moral și contrarul e rău.

Dacă însă cineva moare pentru a scăpa de sărăcie sau de o dragoste nefericită sau de o durere, aceasta nu tradează pe omul viteaz, ci pe cel laș. E moliciune de a fugi de necazuri, iar omul suferă în cazul amintit moartea nu dintr'un motiv moral, ci numai pentru a scăpa de un rău.

Vitejia este deci o însușire de felul arătat. Dar se mai vorbește de alte feluri de vitejie, și anume în cinci moduri.

Mai întâi de vitejie civică. Ea are cu vitejia propriu zisă cea mai mare asemănare. Căci cetățenii rezistă în primejdii din cauza pedepseilor legale, pierderilor de onoare și din cauza distincțiilor. Și de aceea cetățenii acelor State sunt considerați ca cei mai bărbătoși și viteji, unde lașii sunt fără onoare și cei viteji sunt onorați. De acest fel sunt cei viteji, despre cari cântă *Homer*, ca despre *Diomedes* și *Hector* : „Atunci Polydamas cel întâi, m'ar încărca cu ocară” : și *Diomedes* zice : „Hector spune poate

înaintea Troianilor în adunare : al lui Tydeus fiu a fugit (de frica mea spre corăbii)". Această vitejie are cea mai mare asemănare cu cea descrisă de noi, deoarece își are temeiul în virtute, anume în simțul de onoare, în setea după frumosul moral, după onoare, și în teama de ceva urât din punct de vedere moral, de rușine. Intre aceștia se pot socoti și aceia cari sunt constrânși de stăpânii lor. Dar ei sunt mai prejos, deoarece nu din rușine, ci de teamă se arată viteji, întru cât nu se tem de ceea ce-i rușinos sau urât din punct de vedere moral, ci de ceea ce produce durere. Căci stăpânii lor îi constrâng, cum zice *Hector* : „Dar pe cine îl văd ascunzându-se de parte de'ncăierare, nimic nu-i va ajuta aceasta să scape de câini". Același lucru îl fac cei ce așează anumiți soldați în rândul întâi și, dacă 1116 b. dau înapoi, îi bat, tot așa aceia cari îi așează înaintea unor șanțuri sau piedici asemănătoare care să oprească fuga. Toate acestea sunt constrângere. Dar nu din constrângere trebuie să fim viteji, ci pentru că e frumos din punct de vedere moral.

Și experiența în diferitele domenii pare a fi un fel de vitejie, din care cauză *Socrates* zicea că vitejia ar fi o știință. O astfel de vitejie unul o are într'un lucru, altul în celălalt, în cele ale războiului, o au ostașii. Războiul anume pare a avea multe grozăvii deșarte, ceea ce acești oameni știu cel mai bine, și de aceea ei apar celorlalți, cari n'au nicio judecată despre aceasta, viteji. Apoi, mulțumită experienței și deprinderii lor ei sunt mai ales capabili să aplice răni și să

se ferească ei înșiși de ele, deoarece se pricep a întrebuinta armele și au echipamentul cel mai potrivit pentru a pricinui răni și a se feri ei înșiși de ele. Ei luptă deci așa zicând ca niște oameni înarmați cu oameni fără arme și ca niște atleți cu oameni neexercitați. Căci și în astfel de lupte de întrecere nu cei mai viteji sunt cei mai destoinici în luptă, ci cei mai puternici și cei cu cea mai bună constituție trupească. Soldații devin lași când primejdia covârșește și când ei sunt inferiori ca număr și înarmare. Ei fug cei dintâi, pe când o armată de cetățeni rezistă și moare, cum s'a întâmplat la *Hermaeus*. Căci cetățenii consideră fuga ca rușinoasă, și ei preferă moartea unei astfel de salvări. Aceia însă se expun din capul locului primejdiei numai presupunând superioritatea lor și, dacă observă că s'au înșelat în aceasta, ei fug, deoarece se tem de moarte mai mult decât de rușine. Așa nu este cel viteaz.

Și mânia o reducem la vitejie. Căci viteji par a fi și aceia cari se reped, ca și animalele, la cei ce i-au rănit, deoarece și cei viteji sunt înclinați spre mânie. Mânia doar este cea dintâi dispusă să se repeadă când e primejdie, pentru care și zice *Homer*: „Și inspiră putere mâniei sale” și: „Li trezi supărare și mânie” și: „Curaj mâniaș în nări” și: „Sângele îi clocotea”, tot expresii cari par a desemna trezirea și pornirea mâniei. Omul viteaz făptuiește de sigur din motivul moralității, dar mânia îl ajută în aceasta. Animalele însă sunt determinate de sentimentul durerii, iar purtarea lor provine din

legată de durere și primește laudă dreaptă. Căci e mai greu să suporti ceva dureros decât să te abții de ceva ce aduce plăcere.

- 1117 b. Dar firește că ținta vitejiei apare ca aducând plăcere, totuși plăcerea se poate că dispare ușor în fața a ceea ce o împresoară, cum e cazul la luptele de întrecere. Căci pugiliștilor le face bucurie ținta pentru care luptă, coroana și onoarea, loviturile însă ce le primesc, deoarece ei posedă doar carne omenească, le pricinuesc durere și le aduc, împreună cu toată străduința și încordarea lor, suferință : și cum pentru dânsii e atâta neplăcere, ținta însă e neînsemnată, aceasta pare a nu avea în sine nimic ce aduce plăcere. Dacă lucrurile stau astfel și cu vitejia, atunci moartea și rănila trebuie să fie pentru cel viteaz dureroase și răuvenite, și totuși el le va primi cu bună voie, deoarece aceasta este frumos din punct de vedere moral, iar contrarul urât. Și cu cât mai mult posedă el întreaga virtute și cu cât e mai fericit, cu atât mai dureroasă i se înfățișează moartea. Căci unui bărbat cum e el i se cuvine cel mai mult să trăiască, și cel virtuos e despoiat cu ochi deschiși de bunurile cele mai înalte, și aceasta trebuie să-l doară. Din această pricină însă vitejia sa nu este mai mică, ci mai degrabă mai mare, deoarece el preferă gloria în războiu acelor hunuri. Așa deci nu la toate virtuțile se găsește în întregime momentul activității ce produce plăcere, afară întru cât ea își atinge ținta. Cei mai buni mercenari însă n'ar fi să fie bărbați de felul descris, ci ei sunt mai degrabă de așa fel că

posedă mai puțin decât ei vitejia adevărată, iar din celelalte valori morale ei nu posedă nimic. Astfel de oameni sunt gata să întâmpine toate primejdiile și să-și pună în joc viața pentru o nimica toată.

Despre vitejie să fie deci spus atâta. După cele de sus nu va fi greu să se cunoască în linii largi ce este ea.

CAP. XIII.

După vitejie vom trata despre cumpătare, deoarece aceste două sunt virtuțile părții neracionale a sufletului.

Am observat mai înainte cum că cumpătarea este mijlocul în raportare la plăcere. Cu neplăcerea are ea a face mai puțin și nu în același chip. În aceeași sferă se mișcă necumpătarea.

Vom stabili deci acuma la ce fel de plăceri și desfătări se raportează ea. Trebuie să deosebim între plăceri sufletești și trupești; din cele dintâi fac parte, de exemplu, ambiția și setea de cunoaștere. Ne bucurăm aici în amândouă cazurile să avem ceea ce iubim, unde nu trupul, ci mai vârtos sufletul, spiritul, e afectat. Cu privire la astfel de plăcere însă nimeni nu e numit cumpătat sau necumpătat. Tot așa de puțin cu privire la o altă plăcere nu trupească. Cine de exemplu ascultă și istorisește cu drag fel de fel de povești și se distrează zile întregi cu toate lucrurile posibile, pe acela îl numim de sigur un palavragiu, dar nu necumpătat, și nici pe

1118 a. acela nu-l numim așa care se supără peste mă-

sură din pricina pierderii de bani sau prieteni.

Cumpătarea dimpotrivă se raportează la plăcerile trupești, dar și aici iarăși nu la toate. Cine simte bucurie asupra unor lucruri cari cad sub simțul vederii, cum sunt colorile, formele, imaginile, nu se numește nici cumpătat nici necumpătat, și totuși există și la acest fel de bucurie o măsură dreaptă și un prea mult și un prea puțin. Tot așa este și cu ceea ce cade sub auz. Cine are plăcere peste măsură pentru muzică sau pentru teatru, pe acela nimeni nu-l numește necumpătat, tot așa de puțin cum îl numește cumpătat pe acela care ține aici măsură. Și purtarea cu privire la simțul mirosului nu se numește așa, doar că în mod accidental. Pe acela anume care se bucură de mirosul de mere, trândafiri și miresme, nu-l numim necumpătat, ci mai mult pe acela care se bucură de mirosul de dulciuri și alifii (cum le întrebuițează femeile). De acest miros se bucură cel necumpătat, deoarece acest miros îi amintește obiectele poftei sale. Și de altfel vedem bine cum un om flămând se bucură de mirosul de mâncăruri dar a se desfăta cu lucruri de acel fel trădează pe omul necumpătat, căci pofta lui e îndreptată spre ele.

Celelalte ființe vii se desfătează cu privire la simțurile amintite numai prin accident. Câinii nu se bucură de mirosul iepurelui, ci de devorarea lui. Și leul nu se bucură de răgetul bouului, ci de faptul că îl poate mânca. Apropierea lui însă a cunoscut-o prin glasul lui, și de aceea se pare așa ca și când s'ar bucura de

el. De asemenea el nu se bucură de faptul că a văzut sau descoperit un cerb sau o capră sălbatică, ci deoarece va avea o mâncare. Prin urmare cumpătarea și necumpătarea are a face cu acele plăceri la cari au parte și celelalte ființe sensibile, din care pricină o astfel de plăcere apare ca servilă. și animală. Aceasta este plăcerea sentimentului și a gustului.

Pentru cei necumpătați pare, ce-i drept, și gustul să vină în considerare. puțin sau de loc. Căci funcțiunea propriu zisă a gustului este încercarea gusturilor, cum se obișnuiește la probele de vinuri și la gătirea bucatelor. Cu aceste însă nu ne delectăm prea mult. cel puțin necumpătatul n'are a face cu acestea, ci cu gâdilarea simțurilor, care e mijlocită cu totul prin sentiment, la mâncare, băutură și la desfătarea numită după Afrodita : de aceea un mâncăcios oarecare își dorea un gât mai lung decât e cel al unui cocor, deoarece plăcerea sa se întemeia

1118 b. pe simțire. E deci *suntul cel mai ordinar* cu care are de a face necumpătarea, și cu dreptate ea e considerată rușinoasă, deoarece nu ne este inerentă întru cât suntem oameni, ci întru cât suntem ființe sensibile după felul animalelor. De aceea e animalic să te bucuri de astfel de lucruri și să le iubești pe ele cel mai mult. Cele mai nobile desfătări întemeiate pe sentiment nu cad, ce-i drept, în sfera cumpătării și necumpătării, cum de exemplu cele ce sunt produse în gimnazii prin fricțiuni și încălzire. Căci sentimentul a ceea ce-i necumpătat nu cuprinde tot trupul, ci diferite părți.

Poftele par a fi în parte comune tuturor oamenilor, în parte specifice și adoptate cu voie. Astfel pofta de mâncare e naturală: căci fiecare om cere în caz de trebuință hrană uscată sau lichidă, și uneori amândouă; și pe femeie o cere, cum zice *Homer*, bărbatul tânăr și puternic. Cutare sau cutare hrană însă nu o cere fiecare și chiar același nu totdeauna aceeași. De aceea pare că aceasta stă în voința noastră liberă, deși mai are și un temei natural. Căci pentru unul e aceasta, pentru altul aceea plăcut, și multe sunt pentru toți mai plăcute decât ceva la întâmplare.

Cu privire la poftele naturale greșesc numai puțini și totdeauna numai într'o singură privință, anume înspre partea lui prea mult. Căci a mânca și bea ori și ce până la îmbuibare înseamnă a întrece măsura naturală prin cantitate, deoarece pofta naturală e îndreptată numai spre umplerea lipsei. De aceea un astfel de om se cheamă neumplut, deoarece se umple peste cuviință. În acest mod de exces cad firii de tot servile și josnice.

Pe de altă parte, cu privire la plăcerile proprii diferiților indivizi se greșeste de către mulți și în multe feluri. Căci pe când se vorbește de deosebite preferințe sau acolo unde cineva se bucură de lucruri care nu sunt cele potrivite, sau unde cineva se bucură prea mult sau într'un mod ordinar, plebeic, sau în general numai nu așa cum se cuvine, cei necumpătați întrec dimpotrivă în toate privințele măsura. Ei au bucurie sau de lucruri care nu sunt cele po-

trivite, ci mai vârtos sunt de urât. sau dacă chiar e îngăduit a se bucura de astfel de lucruri, ci o fac mai mult decât ar trebui sau într'un mod ordinar.

E deci clar că exagerarea cu privire la plăcere e necumpătare și e supusă dojanii. În ce privește însă neplăcerea, cineva nu e numit virtuos, deci în cazul nostru cumpătat, așa ca la vitejie, fiindcă o suportă, în cazul contrar necumpătat, ci necumpătatul se cheamă de aceea așa, deoarece îl doare mai mult decât se cuvine când trebuie să se lipsească de ceea ce produce plăcere. așa că plăcerea însăși îi produce durere, cumpătatul însă se cheamă de aceea așa, deoarece absența a ceea ce produce plăcere și renunțarea la aceasta nu îl doare.

CAP. XIV.

1119 a. Necumpătatul râvnește deci tot ce aduce plăcere sau ceea ce aduce cel mai mult plăcere și el e mânat de poftă în așa măsură încât plăcerile îi sunt mai dragi decât toate celelalte. De aceea el nu simte mai puțin durere când le râvnește decât când trebuie să se lipsească de ele. Căci pofta e unită cu durere, deși s'ar putea părea absurd ca cineva să simtă neplăcere din pricina plăcerii.

Astfel de oameni care cu privire la plăcere au un defect și se bucură mai puțin de ea decât e potrivit se întâlnesc desigur arareori. O astfel de nesimțire nu e omenească. Chiar celelalte ființe sensibile fac o deosebire cu pri-

vire la mijloacele de hrană și le iau pe unele cu plăcere, pe altele nu. Dacă însă pentru cineva nimic nu este aducător de plăcere și nu există pentru dânsul nicio deosebire între o impresie sensibilă și alta, el e de sigur departe de a fi om. Un atare nici n'a primit vreun nume, deoarece nu se întâlnește ușor.

Cumpătatul ține în aceste lucruri mijlocul. De excesele care îl bucură pe cel necumpătat peste măsură el nu se bucură. mai de grabă ele îl îngreșează : apoi el nu se bucură în general de lucruri neîngăduite și de cele îngăduite nu peste măsură. Lipsa lor îl doare și gustarea lor o dorește numai cu măsură, nu mai mult decât e potrivit, nici la timp nepotrivit, nici de altminteri în mod necuviincios.

Acel element producător de plăcere care aparține sănătății sau bunici stări, el îl cere cu măsură și cum e potrivit, tot așa ceea ce de altfel încă e plăcut, întru cât nu o împiedică sau nu e necuviincios sau întrece mijloacele averii sale. Cine neglijează aceste considerațiuni iubește astfel de plăceri mai mult decât se cuvine, cumpătatul însă nu e așa, ci așa cum prescrie rațiunea dreaptă.

CAP. XV.

Din ceea ce este voluntar necumpătarea pare a avea ceva mai mult în sine decât lasitatea, deoarece una se întemeiază pe plăcere, cealaltă pe neplăcere iar plăcerea este obiect al unei mișcări apetitive, neplăcerea al unei mișcări repul-

sive. Neplăcerea mai scoate din echilibru și strică natura celui ce o are, plăcerea însă nu produce la om acest efect. ci sporește libertatea sa: de aceea ea și este mai de dojenit. Cu privire la plăcere ne și putem obișnui mai lesne cu ceea ce-i potrivit, deoarece se oferă atâtea prilejuri iar obișnuința nu e unită cu nicio primădie, pe când la lucrurile ce produc teamă e întors.

Dar lașitatea pare în cu totul altă măsură să fie voluntară decât diferitele ei expresiuni. Ea este fără sentiment de plăcere, aceste însă îl scoț pe cel laș prin acest sentiment atât de mult din sărite încât el aruncă armele și se poartă și de altminteri rușinos. din care cauză astfel de acțiuni înseși apar ca silite. La cel necumpătat sunt. invers. voluntare activitățile diferite ale defectului lui. deoarece se săvârșesc cu poftă și râvnă. iar întregul o este mai puțin. deoarece nimeni nu dorește să fie necumpătat.

Cuvântul (cu același înțeles ca necumpătarea) *indisciplină* (sau cel înrudit de *necreștere*) îl întrebuițăm și cu privire la defectele băieților. deoarece amândouă aceste defecte au oarecare asemănare uua cu alta. Dacă numele a trecut dela aceasta la aceea sau întors, n'are aici nicio importanță: în orice caz aceea dintre amândouă care l-a primit întâi. i l-a dat celei de a doua. o transmitere care nu pare mai puțin potrivită. Ceea ce. anume, tinde spre rău și poate crește puternic, are nevoie de disciplinare. Aceste amândouă se întâlnesc însă mai

ales la poftă și la băieți. Și băieții trăiesc după poftele lor, și cel mai mult râvnesc ei plăcerea. Dacă pofta nu e ascultătoare și supusă stăpânei, ea crește nemăsurat. Căci râvna după plăcere e nesățioasă și-i vine celui fără minte din toate părțile; satisfacerea poftei sporște dispoziția înăscută, iar când poftele și gusturile sunt mari și puternice, ele înlătură chiar cumpănirea. De aceea poftele trebuie să fie numai cumpătate și puține la număr și să nu se împotrivescă rațiunii. Unde însă se găsește aceasta, noi vorbim de ascultare și bună creștere. Așa anume cum un băiat trebuie să trăiască după preceptele educadorului său, așa și facultatea apetitivă în om trebuie să se țină de preceptele rațiunii. De aceea la cel cumpătat partea apetitivă a sufletului trebuie să se acorde cu rațiunea : căci amândouă au ca țintă frumosul moral, și, pe de o parte, cel cumpătat cere ceea ce trebuie și cum și când trebuie, iar pe de altă parte chiar aceasta este ceea ce poruncește rațiunea.

Până aici deci expunerea noastră asupra cumpătării.

C A R T E A A P A T R A

CAP. I.

În legătură cu aceasta vom trata despre *dărnicie*¹⁾. Ea apare ca mijloc, cu privire la avere ; căci darnicul nu e lăudat pentru destoinicie războinică nici pentru excelentele însușiri ale celui cumpătat nici pentru hotărîri drepte, ci cu privire la felul său de a da averi și a lua, mai ales a da. Avere este pentru noi tot lucrul a cărui valoare se măsoară în bani. *Risipa* și *sgârcenia* este exagerarea în purtare privind averea.

Sgârcenia se enunță totdeauna despre aceia cari se străduiesc mai mult decît e potrivit după bani și bogăție, cu denumirea de risipă însă se mai unește câteodată și un gând secundar, întrucât numim risipitori pe cei necumpătați și pe cei ce cheltuiesc mult pentru excesele lor. Aceștia par a fi de aceea cei mai răi, deoarece ei au multe vicii deodată. Totuși, propriu zis, pentru ei nu se potrivește termenul de risipitori. Un risipitor ar fi cine are viciul de a distruge averea sa. Risipitor este cel ce pierde prin sine însuși, iar distrugerea averii proprii pare a fi tot așa un fel

1) ἐλευθεριότης — liberalitas.

de autoruinare, deoarece averea este temelia existenŧei. In acest înŧeles deci luăm noi cuvântul risipă.

Tot ce poate fi întrebuiŧat poate fi întrebuiŧat bine și rău. Bogăŧia însă face parte din lucrurile menite pentru întrebuiŧare, și cum orice lucru e cel mai bine întrebuiŧat de cel ce posedă virtutea corespunzătoare, atunci și bogăŧia o va întrebuiŧa cel mai bine acela care posedă virtutea privind banii și averea. Acesta însă este darnicul. Intrebuiŧarea banului și averii pare însă a sta în investire și cheltuire, dobândirea însă mai mult în încasare și păstrare. De aceea i se potrivește darnicului mai mult de a da cui trebuie decât de a lua dela cine trebuie, și de a nu lua dela cine nu trebuie. Căci se potrivește mai mult virtuŧii ca ea să acționeze într'un mod potrivit, decât să sufere în mod potrivit, și îi este mai propriu de a face binele, decât de a evita răul. Dar e clar că darea fine de partea făptuirii potrivite și a desăvârșirii binelui, luarea și primirea însă de partea modului potrivit al pasivității și al evitării răului.

De asemeni primește mulŧumită și laudă mai mare acela care dă, nu acela care nu ia.

Și e mai ușor să nu iai decât să dai, deoarece te hotărăști mai degrabă să nu iai ceva străin decât să dai ceva propriu.

Și darnic se cheamă cel ce dă : acela însă care nu ia nu primește lauda darniciei și a nobleŧei sufletești, deși e lăudat totuși nu mai pu-

țin pentru dreptatea sa ; cine însă ia, nu primește nicio laudă.

Dragoste însă și prietenie cu greu ar putea dobândi cineva printr'o virtute așa de mult ca darnicul, deoarece el se arată folositor. Aceasta însă se face prin dare.

CAP. II.

Faptele virtuozose sunt frumoase din punct de vedere moral și se săvârșesc de dragul frumosului moral. Așa deci și darnicul și cel cu suflet nobil va da de dragul frumosului moral sau al binelui și într'un mod potrivit : el va da deci cui trebuie și atâta cât și când trebuie, și în general cu observarea a tot ce se cuvine când se dă potrivit : căci făptuirea virtuoză produce plăcere sau este totuși liberă de neplăcere ; cel mai puțin aduce ea neplăcere.

Cine dă cui nu trebuie, sau cine dă nu dintr'un motiv moral, ci din alt motiv, nu poate fi numit darnic, ci trebuie să capete alt nume. Tot așa de puțin cine dă cu neplăcere ; lui îi este mai drag banul decât fapta nobilă ; așa însă nu este mentalitatea celui darnic.

El nici nu va lua acolo unde nu trebuie, deoarece o astfel de luare nu este după felul unui bărbat care nu prețuiește banul și averea. De asemeni el nici nu roagă ușor ceva. Căci cel ce împarte cu drag binefaceri nu se înduplecă ușor să le primească. De luat el va lua de unde
11120 b. trebuie adică din averea proprie, nu ca și cum
luarca ar fi frumoasă, ci deoarece e necesară

pentru ca să poată da. El nici nu va neglija averea sa, deoarece doar cu ea vrea să fie folositor altora. Nici nu va da primului venit, pentru a putea da cui trebuie, și când și unde e bine.

Este și felul darnicului și celui cu suflet nobil să depășească în dare mijlocul atât de mult ca să păstreze pentru sine partea mai neînsemnată, deoarece lui îi este propriu de a nu se considera pe sine însuși.

Dărnicia se prețuiește după avere. Căci ea nu se întemeiază pe mărimea darului, ci pe mentalitatea dăruitorului, și cu aceasta la cel darnic stau lucrurile așa că el dă după măsura averii sale. De aceea se poate întâmpla prea lesne ca un dar mai mic să provină dintr'o dărnicie mai mare, deoarece e făcut din mijloace mai neînsemnate.

Mai darnici par a fi aceia cari nu și-au dobândit averea, ci au moștenit-o. Ei n'au experiența nevoii, iar oricine e legat mai mult de ceea ce vine dela el însuși. Așa doar se poartă și părinții cu copiii lor și poezii cu operele lor.

Darnicul nu e lesne bogat. El nu se străduiește doar să primească și să păstreze, ci înclină mai degrabă spre risipă, deoarece el nu prețuiește banul pentru sine, ci pentru a putea da. De aceea se și dojenește soarta, deoarece aceia cari o merită cel mai mult sunt cel mai puțin bogați. Și totuși aceasta se petrece în chip foarte natural. Căci nu poți deveni bogat, dacă nu ai grija să câștigi, cum aceasta e doar cazul și la toate celelalte bunuri. De

aceea însă totuși darnicul nu va da cui nu trebuie și când nu trebuie, și cum se mai cheamă toate aceste greșeli. Căci, în acest caz, el n'ar mai făptui după regula dărniceii, și la o astfel de întrebuințare nu i-ar mai rămânea nimic pentru întrebuințarea la locul potrivit. Căci, cum s'a spus, darnic este cine împarte după măsura averii sale și la locul potrivit.

Cine greșește aici prin exagerare e un *risipitor*. De aceea nu numim risipitori pe tirani, deoarece nu pare ușor ca ei, la marile lor mijloace, să se întreaacă cu darurile și cheltuelile lor. Darnicul însă, întru cât dărnicia este mijlocul la darea și luarea de bani și bunuri, va da și cheltui la locul potrivit și în măsura potrivită, și anume în mod uniform în mic și în mare, și o va face cu plăcere. Și de luat va lua de unde trebuie, și cum trebuie. Căci cum virtutea sa e în amândouă privințele mijlocul, el le va face pe amândouă așa cum trebuie. Dării cum se cuvine îi corespunde doar o tot astfel de luare, pe când luarea cum nu se cuvine o contrazice. Insușirile corespunzătoare se ivesc deci în același timp la aceeași persoană, cele ce se contrazic firește că nu. Când cel darnic a făcut odată o cheltuială împotriva trebuinței și cuviinței, el va simți din această cauză neplăcere, cu măsură însă și în mod potrivit. Căci ține de virtute de a se bucura și întrista la locul potrivit și în mod potrivit. Cu darnicul e bine să ai a face și în chestiuni de bani. Căci el poate îngădui să i se facă nedreptate, deoarece nu prea prețuiește banul, și se supără mai mult când

a neglijat o cheltuială datorată. decât simte neplăcere când a făcut una nedatorată. Unui *Simonides* un astfel de bărbat nu-i făcea bucurie.

CAP. III.

Risipitorul însă greșește și în aceea că nu simte plăcere și neplăcere la locul potrivit și în mod potrivit. cum se va vedea încă mai bine în cele ce urmează.

Am zis că risipa și sgârcenia sunt o exagerare și o lipsă, și anume în două lucruri, în dare și luare. Și cheltuiala o socotim la dare. Risipa face în dare și neluare prea mult și în luare prea puțin, sgârcenia dimpotrivă în dare prea puțin și în luare prea mult, afară doar că ar fi vorba de ceva neînsemnat. Cele două laturi ale risipei nu rămân însă lungă vreme unite întreolaltă, deoarece nu e ușor de a da tuturora când nu se ia dela nimeni — uncr particulari le lipsesc doar în scurtă vreme mijloacele, și doar de particulari e vorba să fie risipitorii : — căci un om de felul amintit pare a fi cu nimic puțin mai bun decât sgârcitul. El poate fi doar lesne îndreptat, prin vârstă și prin lipsă și poate ajunge la mijloc. Căci el posedă însușirile darnicului, întru cât dă și nu ia, firește că amândouă nu într'un mod potrivit și cuvenit. Dacă s'ar obișnui cu aceasta sau dacă ar putea fi înduplecat în alt mod oarecare la o schimbare a purtării sale, el ar fi darnic. El ar da cui trebuie și n'ar lua dela cine nu trebuie. El nici nu pare deci a avea un caracter rău. În dare și neluare

a face prea mult nu trădează un bărbat rău sau ordinar, ci numai nerod. În orice caz un risipitor de acest fel e considerat cu mult mai bun decât un sgârcit, nu numai din temeiurile arătate mai înainte, ci și de aceea pentru că face multor oameni bine, sgârcitul însă nimănui. nici chiar sieși.

Cei mai mulți risipitori iau, ce-i drept, cum s'a spus, acolo unde nu trebuie, și într'atâta ei n'au nobleță sufletească, ci trebuie priviți așa ca și sgârciții. Ei învață a inhăța, deoarece vreau să cheltuiască, dar nu o pot face lesne, întru cât mijloacele le lipsesc repede și ei trebuie să și le procure de aceea din altă parte. Tot odată ei iau, deoarece nu-și dau seamă despre faptul dacă acțiunile lor sunt îngăduite, fără considerare, de unde numai pot căpăta. Ei vreau să dea numai : cum și de unde nu le pasă. De aceea și darurile lor nu sunt dovezi de dăruicie, deoarece nu sunt bune din punct de vedere moral, nu izvorăsc din niciun motiv moral și nici nu sunt împărțite în mod potrivit. Dimpotrivă, ei îmbogățesc adeseori oameni cari după dreptate ar trebui să fie săraci, și n'ar da nimic unor persoane de caracter bun, pe când ei încarcă cu daruri pe niște lingușitori sau oameni cari le fac în altfel plăcere. De aceea și cei mai mulți risipitori sunt și necumpătați. Căci deoarece cheltuiesc ușor, ei cheltuiesc și cu drag pentru excese, și cum viața lor e lipsită de suport moral, ei înclină spre plăceri voluptuoase.

Pe astfel de căi greșite ajunge risipitorul, dacă n'are conducere potrivită : dacă însă în-

tâlnește pe cineva care se interesează de dânsul, el poate ajunge de sigur încă la mijloc și la ceea ce se cuvine.

Dimpotrivă, sgârzenia n'are leac. Căci bătrânețea și orice slăbiciune pare a-l face pe om sgârцит. Și sgârzenia ține mai mult de natura omenească decât risipa, deoarece cei mai mulți oameni au mai multă bucurie în câștigul de bani decât în dare.

Sgârzenia are o sferă largă și multe forme, deoarece omul poate fi sgârцит în multe feluri. Pe când anume sgârzenia stă în două lucruri, un prea puțin în dare și un prea mult în luare, totuși nu amândouă sunt cu desăvârșire proprii tuturor sgârциților, ci uneori se face o separațiune, întru cât unii fac prea mult în luare și ceilalți în dare. Căci oamenii pe cari îi cuprindem sub denumirile de râioși, pârlți, calici, toți aceștia nu dau nimic, dar nu râvnesc bun străin și nu vreau să-l ia, unii dintr'un anumit sentiment de dreptate și de teamă de răutate — căci mulți par a păstra sau susțin cel puțin că păstrează banii, pentruca mai târziu să nu fie siliți la o acțiune necinstită. La aceștia se numără și cel numit zgârie-brânză¹⁾ și cei de același fel: el se numește așa fiindcă exagerează până la extrem principiul de a nu dărui nimănui nimic. — Ceilalți iarăși se păzesc de luare nedreaptă de teamă, deoarece nu e ușor ca cineva să ia însuși bun străin fără ca alții să-i facă

1) κρηνοροιστης — cumini cector — cel ce despică firul de secărică.

lui la fel. De aceea ei se țin de principiul nici să nu ia nici să nu dea.

1122 a. Alții iarăși săvârșesc în luare prea mult și iau de unde pot și ce pot, ca aceia cari au o meserie rușinoasă : proxeneții și de acest fel, și cămătarii, cari împrumută sume mici cu dobândă mare. Căci toți aceștia iau de unde nu trebuie și mai mult decât trebuie. Ca ceva comun lor apare setea de câștig rușinos, deoarece ei toți se lasă încărcăți cu rușine și ocară de dragul unui câștig, și anume al unui câștig mic. Căci pe acei ce iau ceva mare, dar nu de unde și ce trebuie, cum sunt tiranii când pustiesc orașe și jefuiesc temple, nu-i numim sgârceți, ci mai mult blestemați, ateți și nedrepti. Pe de altă parte trișorul și borfașul și tâlharul țin de sgârceț, deoarece caută câștig rușinos. Câștigul este doar pentru care aceste două categorii de oameni se dau la lucru și iau asupra lor rușinea, iar unii se expun de dragul tâlhăriei celor mai mari primejdii, ceilalți înșeală pe prietenii lor, cărora ar trebui să dea. Amândoi deci, deoarece vor să câștige de unde nu trebuie, râvnesc la câștig rușinos, și orice luare de acest fel e caracterizată ca sgârceție ordinară.

Sgârceția e considerată cu dreptate ca fiind contrarul dărniceii. Ea e mai imorală decât risipa, iar omul greșește în această privință mai mult decât prin risipă, pe care am descris-o.

Atâta deci să fie spus despre dărnicie și despre viciile contrare ei.

CAP. IV.

După aceasta e aproape să tratăm și despre *mărinimie* ¹⁾. Se pare doar că și ea este o virtute care se referă la avere și bunuri. Ea nu se întinde totuși ca dărnicia asupra tuturor acțiunilor privind bani, ci numai la cheltuială, și aici ea întrece dărnicia prin mărire: căci ea este, cum o și spune întru câțva numele, cheltuiala potrivită în mare. Mare este însă o noțiune relativă; cheltuiala unui bărbat care pune din mijloace proprii la dispoziție un vas de războiu este alta decât cea a unui bărbat care ia asupra sa cheltuielile unei ambasade solemne. Astfel deci, cuviința se îndreaptă după persoană și se schimbă aici după cauză și împrejurări. Cel ce cheltuiește după cuviință în mic sau mijlociu nu se cheamă mărinimos; deci nu acela ce poate spune cu *Ulise*: „Adeseori dădui celui ce cerșea”, ci cel ce face aceasta în mare. Mărinimosul are nobleță sufletească și e darnic; darnicul însă nu este de aceea nicidecum încă mărinimos. Prea puținul acestui habitus se cheamă *îngustime de inimă*, prea multul *fudulie*, *purtare de parvenit* și ce mai alte denumiri sunt, cari exprimă nu un prea mult la prilej de altcum îndreptățit, ci o strălucire la loc nepotrivit și în mod nepotrivit. Vom reveni asupra acestui lucru mai la vale.

Mărinimosul ¹⁾ se aseamănă unui om știutor.

1) μεγαλοπρέπεια — magnificentia — magnificență.

1) Magnificul.

1122 b. El știe să judece ceea ce se cuvine și să facă cheltuială mare în mod cuviincios. Căci, cum am spus-o la început, habitus-ul se definește prin acte precum și prin obiectele la cari se raportează. Și astfel cheltuelile mărinimosului sunt mari și corespuuzătoare cuviinței și demnității, nu mai puțin însă operele cărora servește cheltuiala, și astfel deci cheltuiala ce-o face va fi tot așa de mare cum e *cuviincioasă* pentru operă. Opera deci trebuie să fie vrednică de cheltuială, cheltuiala de operă, sau s'o întreaacă încă. Astfel de cheltuială însă, mărinimosul o face din motiv moral, cum aceasta e proprietatea oricărei virtuți, și o face și cu drag și fără șovăire, deoarece calculul exact arată îngustime de inimă. Și el se îngrijește mai mult ca executarea să se facă cum se poate mai frumos și cuviincios, decât cum să fie mai ieftină. Mărinimosul trebuie deci să fie și darnic, deoarece și darnicul cheltuiește ce trebuie și cum trebuie. Dar tocmai în aceasta, în ce și cum, stă „măreția” bărbatului nostru, stă mărimea darniciei, care de altminteri are a face cu aceleași lucruri, iar el va face opera cu aceeași cheltuială mai strălucită și mai măreață. Căci valoarea unei proprietăți și a unei opere nu este aceeași. La o proprietate, aur de exemplu, hotărăște prețul asupra valorii sale, la o operă însă mărimea și frumusețea ei. Priveliștea unei atari opere produce admirația noastră, și admirație arătam noi și creațiunilor unei mentalități mărinimoase. Valoarea operci este deci strălucirea și măreția ei covârșitoare.

CAP. V.

De cheltuielile mărinimoase țin așa zisele prestațiuni onorifice, odată daruri votive pentru zei, construcții de temple și jertfe, apoi cheltueli pentru tot ce aparține cultului demonilor, al semizeilor, în sfârșit tot ce prestează întrecerea nobilă pentru republică, așa de exemplu când cineva crede că trebuie să înzestrezc strălucit un cor festiv sau să pună la dispoziție un vas de războiu sau și să dea orașului un ospăț.

La toate cheltuielile însă trebuie, cum s'a spus, să se considere și cu privire la persoană, cine este ea și ce mijloace are la dispoziție. Aici trebuie să existe măsură potrivită, astfel ca cheltuiala să nu fie cuviincioasă numai pentru operă, ci și pentru persoană. De aceea niciun om lipsit de mijloace nu poate fi mărinimos, adică darnic în stil mare. El n'are doar de unde ar putea face în mod cuviincios și potrivit cheltueli, și de ar încerca-o, ar fi o nerozie. Căci ar fi o tăgadă de măsură și cuviință, pe când doar făptuirea potrivită se îndreaptă după putere. Cuviiincioasă însă este o astfel de cheltuială pe de o parte pentru oameni bogați, fie că ei datorează averea lor sieși sau străbunilor lor sau rudeilor, pe de altă parte pentru bărbați de obârșie nobilă sau înaltă vază și alte de acestea. Căci în toate acestea e mărime și demnitate.

Așa este deci înainte de toate, cum s'a spus, felul în care se arată mărinimosul, și acesta e felul de cheltueli cari dovedesc mărinimie. Căci cheltuelile amintite sunt cele mai mari și cele

mai pline de onoare. Dintre cheltuelile particulare însă intră aici cele ce se fac numai odată, cum e pentru nunți și altele de acestea, mai apoi, cheltuelile pentru o cauză pentru care se străduiește orașul întreg sau cei nobili, cheltuelile pentru primirea și conducerea de oaspeți și pentru daruri și întoarcere de daruri. Căci mărinimosul nu face cheltueli pentru sine, ci pentru obștie, iar darurile au o anumită asemănare cu darurile votive.

Mărinimosul trebuie însă să-și construiască și casa potrivit cu bogăția sa, căci și aceasta e o onoare, și el trebuie să facă pentru opere mai durabile o cheltuială mai mare, deoarece aceste sunt după materia lor cele mai frumoase. De asemenea el trebuie să observe în toate ceea ce se cuvine. Nu același lucru se cuvine unde e vorba de zei și unde de oameni, și nu aceleași unde de un templu și unde de un monument mortuar. Fiecare cheltuială își are mărimea ei specifică. Cea mai grandioasă e aceea care e mare în mare : dar și aceea e grandioasă care într'un alt caz e corespunzător de mare. Mărimea lucrului trebuiește bine deosebită de mărimea cheltuelii. Mingea cea mai frumoasă și cea mai frumoasă sticlură de uleiu are mărimea pe care o poate avea un dar pentru copii, deși darul are valoare mică și încă nu dovedește dărnicie. De aceea se potrivește felului celui mărinimos să facă în toate cazurile ceva mare. Căci în acest fel, procedeul său nu poate fi lesne întrecut și corespunde însemnătății lucrului pentru care se face cheltuiala.

CAP. VI.

Astfel deci este măriuimosul. omul dărnicii în mare. Acela însă care face aici prea mult și este un *paroenit* face într'atâta prea mult întru cât face cheltueli fără cuviință, cum am spus. El cheltuiește mult la prilejuri cari cer numai o cheltuială modestă. ospătând de exemplu o societate obișnuită de prieteni buni ca pe niște oaspeți de nuntă sau. în caz că are de aco-perit cheltuelile unei comedii. face să se întin-dă pături de purpură pentru intrarea corului, cum au făcut-o *Megareenii*. Și toate aceste nu le va face din motive morale. ci pentru a-și ară-ta bogăția. și în așteptarea ca prin aceasta să atragă admirația asupra sa. El face puțină chel-tuială unde s'ar cuveni multă. și multă cheltuială unde s'ar cuveni puțină.

Cel *îngust* sau *mic la inimă* va face să fie lipsă în toate și va compromite. la cele mai mari cheltueli. prin sgârcenie în mic frumuseța întregului. La toate ce săvârșește el șovăie și e îngri-jorat cum ar fi de făcut cel mai ieftin, și în același timp se plânge neîncetat și crede a face pretutindeni mai mult decât trebuie.

Aceste direcții de caracter sunt ce-i drept, adevărate lipsuri morale. dar ele nu duc la in-famie. deoarece nu-l păgubesc pe aproapele și urâtenia lor morală nu prea iese la iveală.

CAP. VII.

Măreția sufletească. sufletul înalt. pare chiar după nume să se îndrepte spre ceva înalt și

mare. Să căutăm deci mai întâi să descoperim spre ce mare năzuiește. Și nu e nicio deosebire
 1125 b. dacă întrebăm aici după habitus însuși sau după posesorul lui.

Om cu suflet mare, pare a fi cel ce se consideră pe sine însuși vrednic de lucruri mari și e și demn de ele. Căci cine o face fără dreptate e un nerod, niciun bărbat virtuos însă nu este un nerod sau un neștiutor. Așa deci un astfel de bărbat e un om cu suflet mare. Căci cine e demn numai de lucruri mici și se consideră pe sine însuși demn numai de ele este chibzuit, nu e cu suflet mare. Măreția sufletească se întemeiază pe mărime, cum și frumuseța cere un trup mare, pe când persoane mici pot fi delicate și bine proporționate, frumoase însă nu.

Cine se consideră pe sine demn de lucruri mari fără a o fi este vanitos : cine de mai mari decât e demn nu este totdeauna vanitos : cine de mai mici decât e demn are *spirit umil*, fie că e demn de lucruri mari sau mijlocii sau mici, întru cât se așează numai încă mai jos. Cel mai mult pare a fi aici de spirit umil acela care e vrednic de lucruri mari. Căci ce ar face el abia, dacă n'ar fi vrednic de așa lucruri mari ?

Omul cu suflet mare reprezintă cu privire la mărime extremul, mijlocul însă într'atâta că se poartă potrivit. Căci el se prețuiește pe sine însuși după demnitate. Ceilalți fac prea mult sau prea puțin. Dacă el se consideră vrednic și este vrednic de lucruri mari, și amândouă sunt valabile mai ales despre cele mai mari, atunci trebuie să fie aici vorba înainte de toate de un

lucru singur. Cuvântul valoare însă se întrebuințează despre bunuri exterioare. Dintre aceste bunuri însă e considerat de noi ca cel mai înalt bun acela pe care-l oferim zeilor, spre care năzuiesc cei mai demni înaintea de toate și care este răsplata pentru cel mai frumos lucru. Un astfel de lucru însă este onoarea; ea este cel mai înalt bun dintre toate bunurile exterioare. Așa dar cinstea și necinstea vor fi acelea față de cari cel cu suflet mare se poartă cum e potrivit. Dar, chiar făcându-se abstracție de principii raționale, experiența ne arată că măreția sufletească are a face cu onoarea. Onoarea, cea cuvenită, este anume mai ales lucrul de care se consideră vrednici cei mari.

Cine are spirit umil se prețuiește prea jos, mai jos decât o merită el însuși, și mai jos în comparație cu demnitatea celui cu suflet mare. Dimpotrivă, cel vanitos se prețuiește prea sus, dacă e măsurat după sine însuși, nu însă după cel cu suflet mare.

Bărbatul de spirit înalt, dacă de altfel e vrednic de cel mai mare lucru, trebuie să fie și cel mai bun. Căci de lucrul mai mare e vrednic totdeauna omul mai bun, de cel mai mare lucru omul cel mai bun. Prin urmare, cel ce are în adevăr suflet mare trebuie să fie virtuos. Mai mult, semnul propriu al celui cu suflet mare pare a fi chiar ceea ce este mare în fiecare virtute. Nu s'ar potrivi doar nicidecum cu măreția sufletească, de a porni la fugă sau de a săvârși o nedreptate. Căci de ce ar făptui ceva rușinos acela pentru care nimic nu este mare? Și

1124 a. dacă am cerceta așa toate virtuțile de-arândul, cel cu suflet mare ar apare totdeauna foarte ridicul, dacă nu le-ar poseda. El doar nici n'ar merita cinste, dacă ar fi un bărbat rău. Căci onoarea este răsplata virtuții, și ea e recunoscută celor buni. Astfel deci, măreția sufletească apare ca o podoabă a celorlalte virtuți. Ea le ridică pe o treaptă mai înaltă și ea nu se poate desvolta fără ele. De aceea e greu ca cineva să fie cu adevărat un om cu suflet mare. Căci aceasta nu e cu puțință fără o formare desăvârșită a caracterului.

Omul cu suflet mare are deci în primul rând a face cu cinstea și necinstea. Asupra marilor onoruri și celor ce le primește din partea celor mai buni el se va bucura într'un mod plin de măsură, ca și cum ar primi ceea ce i se cuvine sau și mai puțin decât aceasta. Căci o onoare care ar fi demnă de virtutea perfectă nu există. Dar el va îngădui cel puțin să i se aducă astfel de onoruri, deoarece nu i se poate oferi ceva mai mare. O recunoaștere însă care i se dă din partea primului venit sau din cauza unui lucru neînsemnat îl va lăsa cu desăvârșire nepăsător, deoarece nu este demnă de dânsul. Tot așa îl lasă rece o insultă, deoarece nu îl poate lovi cu dreptate.

Mai ales deci, cum s'a spus, se dovedește cel cu suflet mare ca atare în purtarea sa față de onoare. Dar și cu privire la bogăție, putere și orice fel de întâmplări norocoase și nenorociri el se va purta cu măsură, și nici nu se va bucura peste măsură în fericire, nici în nenorocire

nu se va întrista peste măsură. Aceasta el nu o face nici cu privire la onoare, care este doar cel mai mare lucru. Căci puterea și bogăția sunt de dorit de dragul onoarei, iar cei ce o au vreau să fie onorați de dragul ei. Pentru cine însă chiar onoarea este ceva neînsemnat pentru acela și alte cele trebuie să fie neînsemnate. De aceea cei cu suflet mare fac impresia că ar fi mândri.

CAP. VIII.

Și bunuri norocoase par a contribui la măreția sufletească. Bărbații de obârșie nobilă, cu influență și cu bogăție sunt considerați demni de respect. Ei se află în situație înaltă, iar tot ce se ridică în bine stă în vază mai înaltă. De aceea, astfel de însușiri superioare îi dau omului și mai multă măreție sufletească. Dar cu adevărat numai virtutea îl face pe om demn de respect; cui însă i-au fost hărăzite amândouă, acela e considerat și mai mult ca demn de respect. Aceia însă cari posedă aceste însușiri fără virtute n'au nici ei înșiși temei să se creadă demni de lucruri mari, nici nu sunt numiți cu dreptate suflete mari. Căci acea demnitate și această mentalitate nu e deloc posibilă fără virtute. Mai mult, cei ce se bucură de atari însușiri devin și mândri și trufași, deoarece fără virtute nu e ușor să suporti norocul cu măsură. Și deoarece nu-l pot suporta și se cred mai presus de alții, ei se poartă față de ei cu dispreț și fac ei înșiși ce le vine în minte. Căci ei vreau să se poarte la fel cu cel cu suflet mare, fără

a-i fi asemănători, și astfel o face numai acolo unde o pot face : operele virtuții nu le săvârșesc, disprețuiesc însă pe alții. Dacă însă cel cu suflet mare disprețuiește, el o face cu drept, deoarece judecă potrivit ; marea mulțime însă se hotărăște la dispreț după simpla toană.

Cel cu suflet mare nu se aruncă în primejdie pentru ceva neînsemnat și nu e îndrăzneț, deoarece el consideră puține lucruri destul de înalte pentru aceasta. Pe de altă parte, el se expune primejdiei pentru ceva mare, iar de o face, el nu-și cruță viața, deoarece pentru dânsul e prea josnic să trăiască cu orice preț. El e în stare să facă bine, dar se ferește să primească binefaceri. Căci aceea se potrivește celui superior, aceasta inferiorului. El răspunde la binefaceri prin binefaceri mai mari, așa că făptuitorul primei binefaceri îi rămâne obligat și are folosul. Ei se mai consideră a fi astfel de oameni cari au o bună memorie pentru persoane căroră le-au făcut bine, nu însă pentru acele dela cari au primit. Căci primitorul unei binefaceri stă sub dăruitor, iar el vrea să fie superior. De asemeni aude cu drag vorbindu-se de serviciile ce le-a făcut altora, nu însă de acelea pe cari i le-au făcut lui. De aceea, se crede, Tetis nu-i numără lui Zeus binefacerile ce ca i le-a făcut, și Lacedemonienii de asemeni nu o făcură față de Atenieni, ci amintiră numai pe acelea primite dela dânșii. Mai e propriu sufletului mare de a nu ruga nimic dela alții sau totuși de a o face fără plăcere, dar de a fi cu drag gata de ajutor ; mai apoi de a observa față de cei cu situație înaltă

și cei bogați o atitudine nobilă, dar de a se arăta totdeauna cu o simplă amabilitate față de oameni de rând. Căci a fi superior acelora e greu și glorios, la aceștia însă e ușor ; și de a-și arăta între aceia nobleța, nu e nenobil, dar față de cei de jos e tot așa de respingător cum e de a-și întrebuința puterea față de cei slabi.

Nu e felul lui de a începe lucruri cari duc la vază, sau unde alții joacă rólul întâi. El e încet și chibzuit, afară de cazul când e vorba de o mare onoare sau un lucru mare. Nu se apucă de multe lucruri ; dar ceea ce săvârșește e mare și dă un nume. El trebuie să urască pe față și să fie un prieten deschis. Căci numai firea se ascunde. Pentru dânsul adevărul stă inevitabil mai sus decât opinia oamenilor, și el nu poate altfel decât să vorbească și să făptuiască deschis. Căci el e plin de francheță, deoarece nu ține seama de persoane. De aceea el este și iubitor de adevăr, numai doar dacă vorbește cu ironie, ceea ce o face cu plăcere înaintea mulțimii.

1125 a. **Ii mai este propriu că nu poate trăi în atâr-**
nare străină decât numai în cea de prieteni. Căci
aceasta e servil, pentru care și lingușitorii sunt
servili și oameni de spirit josuic sunt lingușitori.
Nici admirația nu este treaba sa, deoarece ni-
mic nu e mare pentru dânsul. Nici amintirea
unor ofense suferite. Căci el nu se oprește mult
la amintiri, mai ales nu la amintiri de neajun-
suri îndurate, ce le trece cu vederea.

Nici nu este felul său de a vorbi mult de oameni, nici de sine însuși nici de alții. Lui doar

nu-i pasă ca să fie lăudat, nici ca alții să fie dojeniți. Dar, nici al laudei prieten nu este. Și deoarece în general nu vorbește mult de alții, el nici nu spune ceva rău de dânsii, chiar nici de dușmanii săi, numai doar dacă devin trufași.

Cel mai puțin are el inclinația de a se vâlcări de necazurile vieții și nevoile zilei și de a se ruga de ajutor. Căci așa se poartă numai acela căruia astfel de lucruri îi stau la inimă. El năzuiește mai mult după posesiunea frumosului, care n'aduce folos, decât după ceea ce aduce câștig și folos. Căci aceasta îi șade mai bine unui hărbat de sine stătător.

Ne mai închipuim că umbletul celui cu suflet mare este încet, vocea sa adâncă, vorbirea sa liniștită. Căci un hărbat căruia puține lucruri îi sunt de importanță, obișnuiește a nu se grăbi și cine nu consideră nimic mare, obișnuiește a nu-și încorda vocea. Vorbirea tare și umbletul agitat provine însă din faptul că se tăgăduiește în cazul dat un astfel de punct de vedere înalt.

CAP. IX.

Așa este deci hărbatul măreției sufletești. Cine însă are aici o lipsă, acela are *spirit umil*, iar cine are o exagerare este *vanitos*. Totuși și acest fel de oameni nu par a fi propriu zis răi, deoarece nu săvârșesc acțiuni vicioase, ei suferă totuși de un defect de caracter.

Cum *omul de spirit umil, bărbatul fără măreție sufletească*, ar fi demn de bine, el se des-

poaie de ceea ce ar putea cere, și trădează astfel așa zicând un defect moral, deoarece el însuși nu se consideră demn de bine : de asemeni, el pare a nu se cunoaște pe sine, deoarece de altminteri el ar dori ceea ce merită, și ceea ce este doar bine. Totuși astfel de persoane par a nu fi proaste, ci dimpotrivă ele își fac prea multe gânduri și sunt de aceea sfioase. O astfel de auto-prețuire inversă trebuie însă să-l și facă pe om mai rău. Căci pe când oricine râvnește ceea ce i se cuvine, astfel de oameni renunță, ca cei nechemați, la fapte frumoase și înalte străduințe spirituale și în mod corespunzător apoi și la bunuri exterioare.

Cei vanitoși sunt nerozi și lipsiți de cunoaștere de sine și aceasta în mod vădit. Ei se apucă de lucruri glorioase și înalte, ca și când ar fi în stare să le săvârșească, și își arată apoi numai neputința. Ei sunt afectați și în îmbrăcăminte și atitudine și în alte de acestea, își arată ostentativ averile lor și vorbesc de persoana lor proprie, ca și cum prin aceasta și-ar dobândi vază.

Măreției sufletești e mai opus spiritul umil decât vanitatea. Căci micimea de suflet se întâlnește mai adeseori și e defectul mai rău.

CAP. X.

- 1125 b. Pe când măreția sufletească are a face, cum am spus, cu onoarea în mare, onoarea pare a fi, cum am explicat mai înainte în primele secțiuni, încă și obiect al altei virtuți, al unei vir-

tuți care stă față de măreția sufletească asemănător ca dărnicia față de mărinimie. Căci aceste amândouă virtuți se țin departe de ceea ce e mare, ne dau însă, cu privire la ceea ce-i mijlociu și mic, constituția potrivită.

Așa deci cum există la luare și dare de bani și valori de bani un mijloc precum și o exagerare și o lipsă, așa există și la ambiție un mai mult și un mai puțin decât se cuvine, precum și un mijloc, care face pe cineva să caute onoarea acolo unde este într'adevăr de aflat, și observă tot odată în dorința de onoare măsura potrivită. Noi dojenim pe de o parte pe cel *ambitios*, deoarece vrea să câștige onoare peste măsură și din izvor nepotrivit, pe de altă parte noi dojenim pe cel *neambitios*, deoarece nu caută onoarea nici chiar pe ceea ce izvorăște din frumosul moral. Dar se mai întâmplă, cum am observat mai înainte în secțiunile premergătoare, că noi înălțăm cu laudă pe cel ambițios ca viteaz și însuflețit pentru bine și pe cel neambitios ca cumpătat și chibzuit.

Se vede deci că denumirea de „ambitios” se întrebuințează în sens diferit, și că deci, când numim pe cineva așa, noi nu o facem totdeauna cu privire la același lucru, ci ne gândim, când dojenim, la faptul că unul ține mai mult la onoare decât marea mulțime, iar când dojenim, la faptul că o face mai mult decât e potrivit. Cum însă mijlocul n'are nicio denumire proprie, extremele par a se certa în jurul lui ca și cum ar fi neocupat. Dar unde e exagerare și lipsă, acolo e și un mijloc. Și cum cineva poate

râvni după onoare sau mai mult sau mai puțin decât se cuvine, aceasta se poate face și în mod cuvenit, și cu lauda ce se dă aici se înțelege acest habitus, care ține cu privire la onoare mijlocul și n'are niciun nume.

El apare, ținut în fața ambiției, ca dispreț al onoarei, ținut în fața disprețului onoarei, ca ambiție, în fața amândurora întru câtva ca amândouă. Aceasta pare a fi cazul și la celelalte virtuți, numai că în cazul nostru numai extremele par a-și sta față în față, deoarece cel ce se ține la mijloc nu are niciun nume.

CAP. XI.

Blândeța este mijlocul în afectele de mânie. Cum însă mijlocul și de asemeni cam tot așa extremele n'au denumire, noi raportăm blândeța, care înclină doar de partea lipsei, și ea de asemeni fără denumire, la cel mijlociu. Exagerarea o putem numi *irascibilitate*. Căci afectul este *mânia*, dar cele ce o produc sunt multe și variate.

Cine se mânie de ceea ce trebuie, și pe cine trebuie, și încă cum, când și cât de mult timp trebuie, e lăudat, și astfel el ar fi cel blând, dacă de altfel blândeța primește laudă. Căci cel blând să fie un bărbat care nu se lasă încurcat și nu se lasă copleșit de afectul său, ci care dă ascultare numai rațiunii în felul, în prilejul și în durata mâniei sale. El pare însă a greși mai
1126 a. ales de partea lipsei, deoarece cel blând nu înclină spre răzbunare, ci mai mult spre iertare.

Lipsa, fie că este *lipsă de mânie* sau orice altceva, suferă dojană. Căci cei ce nu se *mânie* de ceea ce trebuie, par a fi nerozi. Se crede doar că un astfel de bărbat n'are nicio simțire și n'ar putea fi supărat și ar fi fără apărare, deoarece nu devine mânios. A îndura însă rușine și a nu apăra pe ai săi împotriva ei trădează o mentalitate servilă.

Exagerarea se poate manifesta în toate privințele. Cineva se poate *mânia* pe cine nu trebuie, și de ceea ce nu trebuie, și mai mult și mai repede și mai lungă vreme decât trebuie. Dar nu toate se găsesc unite în aceeași persoană. Aceasta ar fi cu neputință ; căci ceea ce-i rău se distruge pe sine și ar deveni în întregime sa insuportabil. *Irascibili* devin, ce-i drept, repede mânioși și se *mânie* pe cine nu trebuie, și de ce nu trebuie, și mai mult decât trebuie. Dar ei încetează repede a fi mânioși, iar aceasta e cel mai bun lucru la dânșii. Aceasta li se întâmplă, deoarece ei nu-și închid *mânia* într'înșii ci ei izbucnesc pe față din pricina sensibilității lor și devin apoi iarăși liniștiți. Peste măsură de excitați sunt însă cei *violenti* și la toate și despre toate înclinați spre *mânie* ; de aceea și numele lor. Cei *amărați* sunt greu de împăcat și poartă *mânie* lungă vreme. Căci ei își închid în sine supărarea. Liniștea însă revine, după ce s'au răzbunat. Căci răzbunarea pune *mânii* o țintă, producând bucurie în locul durerii. Câtă vreme aceasta nu se întâmplă, ei rămân încărcăți de apăsare. Căci, deoarece dispozițiunea lor nu se manifestă în afară, nici nu caută nimeni să-i

înduplece cu binele, și, pentru ca cineva să-și învingă singur mânia, trebuie să treacă o vreme. Astfel de oameni sunt pentru ei înșiși și pentru prietenii lor cei mai buni o povară. Aspri, îi numim pe aceia cari sunt mânioși din prilej nepotrivit și mai mult și mai lungă vreme decât trebuie și cari nu încetează decât până ce a intervenit răzbunarea sau pedeapsa.

Față de blândețã noi punem în opoziție mai mult exagerarea mâniei. Căci, pe de o parte, aceasta se petrece mai adeseori, deoarece corespunde mai mult firii omenești de a se răzbuna. Și, pe de altă parte, cu cel aspru se poate vorbi mai greu decât cu cei ce sunt peste măsură de blânzi.

Din cele spuse rezultă un adevăr despre care am vorbit mai înainte cu alt prilej. Nu e ușor a statornici exact cum și pe cine și de ce și cât de lungă vreme să fie cineva mânios, și care este hotarul purtării potrivite și al celei greșite. Căci cine îl trece numai cu puțin, fie de partea prea multului sau prea puținului, nu suferă dojană.

1126 b. Uneori îi laudăm pe aceia cari au pe prea puținul și îi numim blânzi ; uneori îi laudăm și pe cei mânioși ca potriviți pentru stăpânire. Cât de mult deci și cum trebuie să deviam delã mijloc, pentru a cădea în dojană, nu se poate arăta lesne cu cuvinte, deoarece aici judecata are a face cu individualul și e supusă simțului.

Atâta e în orice caz lămurit, că mijlocul este un habitus laudabil, cu ajutorul căruia noi ne mâniem pe cine trebuie și de ce trebuie, și câte încă mai țin de acestea ; și că exagerarea și lipsa

sunt de dojenit, și anume când amândouă sunt neînsemnate, în măsură neînsemnată, când sunt mai însemnate, în măsură mai mare, și când foarte însemnate, în cea mai înaltă măsură.

Se vede deci că trebuie să ne ținem de habitus-ul mijlociu.

Cu aceasta am terminat cu însușirile de caracter privind mânia.

CAP. XII.

În ce privește sociabilitatea, conviețuirea și comunicarea în vorbe și fapte, unii par a fi *afabili*, aceia anume care de dragul oamenilor laudă totul, nu contrazic pe nimeni în niciun lucru, ei se cred obligați de a nu deveni neplăcuți altora cu cari au relații. Aceia cari, în opoziție cu cei dintâi, contrazic în toate și nici nu le pasă de loc, dacă devin cumva neplăcuți, se numesc încăpățânați și certăreși.

E lămurit că numitele însușiri de caracter sunt de dojenit și că însușirea ce se găsește la mijloc între dânsese, cu ajutorul căreia aprobăm și respingem ce trebuie și cum trebuie, este laudabilă. Ea n'a căpătat însă nicio denumire, se aseamănă însă cel mai mult cu mentalitatea care determină relațiile între prieteni. Căci cel ce are habitus-ul mijlociu este ceea ce gândim noi când vorbim despre un adevărat prieten, numai că la acesta se mai adaugă dragostea. Căci deosebirea acestei însușiri de prietenie stă în faptul că ei îi lipsește afectul, dragostea către aceia cu cari stăm în relații. Cine are însușirea

amintită primește totul în mod cuvenit, nu pentru că iubește sau urăște. ci pentru că așa e în firea sa. El va face aceasta în aceeași măsură față de necunoscuți și cunoscuți, față de cei apropiați și cei depărtați, numai că firește față de fiecare așa cum se potrivește. Căci nu se cuvine a avea același interes pentru intimi și pentru străini, și tot atât de puțin de a-i atinge neplăcut fără deosebire.

In general deci rămâne. cum s'a spus, că el se va purta în societate în chip potrivit. El e determinat de considerarea a ceea ce este bine și folositor, când se străduiește să evite ceea ce jignește sau să facă altora plăcere. Căci având a face cu ceea ce-i plăcut și neplăcut în societate. el va desaproba. în cazul când nu poate contribui la plăcerea altora. fără ca să fie pentru dânsul imoral sau păgubitor, totdeauna aceeași și va trezi mai degrabă împotrivire. Și dacă o acțiune nu-i aduce autorului ei nicio rușine neînsemnată sau pagubă. contrazicerea
1127 a. însă o mică neplăcere, el nu va aproba, ci își va manifesta desaprobaria. El se va purta altfel în societate cu oameni sus puși și cu oameni de rând, cu cunoscuți mai apropiați și mai depărtați și va considera tot așa celelalte deosebiri, dând fiecăruia ce i se cuvine. In sine și pentru sine el se face mai cu drag plăcut și se ferește să jignească, consideră însă în aceasta urmările. dacă sunt mai mari, adică binele și utilul. De asemeni el va trezi în cazul dat o mică neplăcere din pricina unei bucurii mari ce urmează după aceasta.

Aşa este deci cel ce ține mijlocul. dar el n'a primit o denumire proprie. Dintre cei ce vreau să se facă plăcuți, acela care nu se gândește decât la aceasta și la nimic mai mult este *afabil*; cine însă în aceasta scoposește folosul propriu. în bani și valori de bani, e un *lingușitor*. Acela însă care e neplăcut față de oricine, este, noi am spus-o mai înainte. *încăpăținat* sau *capricios* și *certăreț* sau *cicălitor*. ♣

Opoziția pare a sta aici în extreme. deoarece mijlocul n'are nume.

CAP. XIII.

Cam în același câmp se află virtutea care reprezintă mijlocul față de *fală*. Și ea este fără nume. dar nu strică. dacă expunem și astfel de însușiri, deoarece prin tratarea amănuntului dobândim o mai bună cunoaștere a moralei, și apoi mai suntem și întăriți în convingerea că virtuțile sunt mijlocuri. când vedem că pretutindeni este așa. În ce privește virtuțile sociale, despre cele ce au a face cu ceea ce-i plăcut și neplăcut în societate a fost vorba mai înainte. și astfel vom trata deci acum despre virtuțile cari sunt înclinate spre adevăr și neadevăr în vorbă și faptă și purtare.

Fălșul pare a se înfățișa cu însușiri laudabile, pe cari nu le are, și cu mai mari decum le are; *ironicul* dimpotrivă pare a-și tăgădui sau micșora adevăratele sale însușiri onorabile; acela în sfârșit care ține mijlocul, care ca om al adevărului este în vorbă și faptă totdeauna

el însuși, admite ceea ce are laudabil în sine fără a o mări sau a o micșora. Aceasta însă o putem face firește atât pentru un scop deosebit cum și fără de aceasta. Dar fiecare vorbește și făptuiește și trăiește cum e habitus-ul său. câtă vreme nu urmărește un scop deosebit.

Minciuna însă este în sine rea și de dojenit. iar adevărul este bun și laudabil. Și astfel și cel iubitor de adevăr, care ține mijlocul, e laudabil: aceia însă cari umblă cu minciuni, merită amândoi dojană, numai că fălosul în măsură mai mare. Vom considera deci pe fiecare pentru sine, și anume întâi pe cel iubitor de adevăr. Dar să notăm bine că nu avem acuma a face cu acela care e iubitor de adevăr. în contracte sau în general în lucruri cari privesc dreptatea și nedreptatea — căci acestea țin de altă virtute. — ci cu acela care și acolo unde nu e nicidecum vorba de așa ceva rămâne în vorbire și viață la adevăr, deoarece e așa după habitus. Un astfel de om trebuie să fie de sigur plin de echitate. Căci cel iubitor de adevăr, care spune adevărul și unde aceasta n'are nicio importanță, o va face cu atât mai mult când are însemnătate. Căci el se va feri de minciună ca de o imoralitate, deoarece el o detestă chiar în sine. Un astfel de om însă este vrednic de laudă. El deviază dela adevăr (dacă adevărul nu este cu totul hotărît) mai degrabă de partea prea puținului. Căci aceasta pare mai potrivit, deoarece exagerările sunt respingătoare.

Cine, fără o intenție deosebită, se face mai mare decât este se aseamănă, ce-i drept, cu ceva

unui om rău, deoarece de altminteri nu ar minți cu drag, este însă de sigur mai mult un om înfumurat și increzut decât rău. Dacă însă în aceasta are o intenție, el este, dacă intenția e îndreptată spre onoare și vază, ca și fălosul, nu prea mult de dojenit, de-i îndreptată însă spre bani și valori de bani, el se arată într'o lumină mai urâtă. Fala însă nu stă în facultatea de a se făli, ci în voința liberă. Cineva e un fălos în temeiul unui habitus, deoarece el are anume o însușire corespunzătoare, cum cineva e un adevărat mincinos, când are plăcere chiar în a minți, pe când altul minte de dragul cinstei sau al câștigului. Cei ce se fălesc deci pentru a-și dobândi vază, își atribuie însușiri pentru cari cineva e laudat sau preamărit ca fericit. Aceia însă cari o fac de dragul câștigului își atribuie însușiri, din cari semenii lor au odată folos, și a căror inexistență se poate ascunde mai apoi : ei se dau de exemplu de prooroci sau medici inteligenți. De aceea cei mai mulți oameni făloși își atribuie mai ales chiar aceasta și se fălesc în acest fel. Căci aici se potrivesc condițiunile amintite de noi.

Ironicii, cari se micșorează în vorbire pe sine, se înfățișează ca oameni de moravuri mai fine. Căci ei par a nu se servi din sete de câștig de astfel de vorbe, ci pentru a evita orice vanitate. Cel mai cu drag ei tăgăduesc ceea ce le face mare cinste, cum obișnuia s'o facă și *Socrates*. Cei ce se prefac însă în lucruri mici și clare, sunt numiți „baucopanurghi” (capete vielene cari fac fasoane) și sunt de disprețuit. Și uneori a-

ceastă însușire apare ca fală, de exemplu : când cineva poartă o îmbrăcăminte laconiană. Căci, așa ca în exagerare, așa și în lipsă exagerată e cuprinsă fală. Aceia însă cari întrebunțează ironia cu măsură și în lucruri nu cu totul manifeste și limpezi apar ca oameni liberi și agreabili.

Contrarul față de iubirea de adevăr pare să-l constituie fala. deoarece ea e defectul mai rău.

CAP. XIV.

1128 a. Cum în viață există și o recreație și la aceasta o distrație unită cu glumă veselă, așa pare să fie și aici un mod potrivit în relațiile sociale, un mod de a vorbi ce și cum trebuie. și tot așa de a asculta, deși mai este iarăși o deosebire, dacă la astfel de convorbiri cineva poartă cuvântul sau ascultă numai. Vădit însă că și aici față de mijloc este un prea mult și un prea puțin.

Cei ce în glumire fac prea mult se arată ca niște *măscărici* și oameni nesuferiți, deoarece ei se străduiesc cu tot dinadinsul să facă glume, și își dau mai mare silință să producă râs decât să spună ceva cumsecade și să nu jignească persoana vizată. Cei ce însă nu glumesc niciodată ei înșiși și cari se supără pe cei ce fac o glumă potrivit se cheamă *politicoși* și *abili*, ca și cum apar ca *șapeni* și *seci*. Cei ce știu însă a glumi ar ști bine cum să se strecoare. Căci astfel de glume sunt așa zicând mișcări ale caracterului, ale omului interior. și așa cum judecăm trupu-

rile după mișcările lor. așa și caracterul omului. Cum însă ceea ce e comic e chiar foarte agreat și cei mai mulți oameni sunt primitivi pentru glume și ridiculizare mai mult decât se cuvine, mășcăricii se mai numesc. ca oameni agreabili, și politicoși. Că ei însă se deosebesc de aceștia, și anume nu puțin, se vede clar din cele spuse.

Habitus-ului mijlociu în această privință îi este proprie și *buna cuviință*. Se vede omul de bună cuviință din faptul că spune și ascultă numai ceea ce se potrivește unui bărbat civilizată și nobil. Unele glume, anume, se cuvine de sigur ca un astfel de om să le facă și să le asculte: e o deosebire între gluma unor persoane nobile și necioplite, gluma unor persoane culte și inculte. Aceasta se poate vedea și la comediile celor vechi și ale celor mai noi: pentru aceia elementul comic sta în obscenități, pentru aceștia mai mult în echivocuri, ceea ce cu privire la buna cuviință nu constituie o deosebire neînsemnată.

Cum este însă de definit acela care *tachinează*? Poate așa ca el să spună ceea ce se potrivește pentru un bărbat uman. sau așa ca el să nu-l supere pe ascultător sau chiar să-l înveselească. Sau poate și aceasta ar fi prea puțin lămurit? Este doar cutăruia cutare lucru, cutăruia cutare neplăcut și plăcut, după care apoi se îndreaptă și primirea ce o au cele auzite. Așa deci trebuie să rămână stabilit ca omul nostru să-și îngăduie a spune numai ceea ce îi place lui însuși să asculte. El nu-și va îngădui deci toate. *Tachinarea* este un fel de insultă, și legiuitorii opresc anumite insulte: poate că ar

trebui să oprească și anumite tachinări. Omul liber și cult se va comporta însă dela sine în acest fel, el fiindu-și sieși așa zicând lege.

Așa e făcut deci bărbatul mijlocului, fie că îl numim de bună cuviință sau politicos.

Măscăriciul are o slăbiciune pentru ceea ce-i ridicul. El nu se cruță nici pe sine nici nu cruță pe alții, numai dacă poate împinge oamenii la râs, și spune lucruri de felul cărora un om fin
1128 b. nu le-ar putea spune, în parte nici nu le-ar putea chiar asculta.

Bărbatul țepăn și încruntat nu e adaptabil pentru astfel de raporturi. La conversație el nu contribuie cu nimic și se supără de toate. Și totuși se pare că recreația și gluma veselă sunt necesare pentru viață.

Așa deci am fi tratat despre trei mijlocuri în viața socială, cari toate au a face cu raporturi sociale în anumite vorbiri și fapte. Deosebirea lor stă în faptul că la un mijloc e vorba de adevăr, la celelalte două de ceea ce produce plăcere. Și dintre cele ce au a face cu plăcerea un mijloc se mișcă în glumire, celalalt în relațiile vieții în general.

CAP. XV.

Despre *rușinare* nu se poate de sigur vorbi ca despre o virtute, deoarece ea e mai mult un afect decât un habitus. O definim ca teamă de ocară, și ea se manifestează asemănător ca teama de ceva îngrozitor: cine se rușinează roșește; cine se teme de moarte devine palid. Așa

deci par amândouă a fi într'un anumit sens ceva trupesc, ceea ce tradează de sigur mai mult un afect decât un habitus.

Acest afect nu se potrivește pentru orice vârstă, ci numai pentru ce tinerească. Noi presupunem că omul în această vârstă trebuie să aibă această însușire, deoarece stă sub influența pasiunii și ar săvârși multe greșeli, de cari rămâne scutit prin sentimentul rușinii. Și dacă oameni tineri arată sfială și rușine, noi îi lăudăm. la un om bătrân însă nu va lăuda nimeni rușinarea, deoarece credem că el n'are voie să facă ceva de care să trebuiască a se rușina. Omul virtuos nu se va rușina, deoarece nu trebuie să ne rușinăm decât de absurdități cari tocmai nu trebuie să se întâmple.

Dacă unele lucruri sunt în adevăr, altele numai după concepția omenească rușinoase, aceasta n'are însemnătate. Nici unele nici altele nu trebuie săvârșite, și astfel nu va trebui nicidecum să ne rușinăm. Se descopere ca rău când cineva e în stare să facă ceva ce e oarecum rușinos.

Dacă cineva are această mentalitate că după o faptă rea s'ar rușina, și se crede de aceea cinstit, aceasta e absurd. Căci omul se rușinează de acțiuni *voluntare*, omul cinstit însă nu va face niciodată de bună voie ceva rău. Așa deci rușinarea ar trebui să fie în mod condiționat o însușire morală, întru cât anume cineva s'ar rușina în cazul când ar făptui într'adevăr ceva rău. Virtuțile însă nu îngăduie condițiuni.

Dacă e o răutate ca cineva să fie nerușinat

și să săvârșească fără rușine și teamă ceva rușinos, de aceea încă nu e nicio virtute de a simți rușine la astfel de acțiuni.

Nici *abstinența* nu este o virtute pură, ci o însușire de fel mixt. Aceasta vom demonstra mai la vale. Acuma însă vrem să tratăm despre dreptate.



C A R T E A A C I N C E A

CAP. I.

1129 a. Cu privire la *dreptate* și *nedreptate* este de cercetat cu ce fel de acțiuni are a face, ce fel de mijloc e dreptatea, și din ce este mijloc ceea ce-i drept. La această cercetare vom observa aceeași metodă ca și la cele de mai înainte.

Vedem că prin cuvântul *dreptate* oricine vrea să denumească un *habitus* cu ajutorul căruia cineva e capabil și dispus să acționeze drept, și cu ajutorul căruia cineva făptuiește drept și vrea ceea ce-i drept, și tot așa prin cuvântul *nedreptate* un *habitus* cu ajutorul căruia cineva acționează nedrept și vrea ceea ce-i nedrept. Aceasta să și fie pentru noi prima și cea mai generală supoziție. Căci cu *habitus*-ul lucrurile stau altfel decât cu științele și facultățile. Una și aceeași facultate și una și aceeași știință cuprinde contrarele; un *habitus* însă, care are a face cu una din cele două laturi ale contrarului, nu are a face și cu cealaltă. Dela sănătate de exemplu nu poate porni ceva contrar, ci numai ceva sănătos. Vorbim de un umblet sănătos, când cineva umblă așa cum o face un om sănătos. Prin urmare, un *habitus* se cunoaște când din

habitus-ul contrar, când din subiectul său. Dacă se știe ce este o bună stare a sănătății, atunci se știe și ce este o rea stare a sănătății, și tot așa din ceea ce procură sănătate se cunoaște sănătatea și din aceasta aceea. Dacă buna stare a sănătății înseamnă o tărie a cărnii, atunci reaua ei stare trebuie să fie vâscozitate a cărnii, și ceea ce procură sănătate trebuie să fie ceea ce dă cărnii tărie.

Dacă o lature a unei opoziții se enunță cu multe înțelesuri, urmează în cele mai multe cazuri că și cealaltă e enunțată așa : dacă de exemplu cuvântul drept are multe înțelesuri, atunci și cuvântul nedrept.

CAP. II.

Se pare însă într'adevăr că se vorbește de dreptate și nedreptate în mai multe înțelesuri, numai că această omonimie, această deosebire a înțelesului cu toată identitatea cuvântului, nu este mare și de aceea se ascunde și nu se arată așa de deschis ca la lucrurile cari sunt departate unele de altele. Deosebirea este doar mare când stă în formă, când de exemplu cuvântul cheie înseamnă în același timp osul sub grumazul animalelor și instrumentul pentru încuierea ușilor.

Să stabilim deci în câte înțelesuri se spune că un om e nedrept. Nedrept pare a fi : odată *cel ce calcă legea*, apoi, al doilea, *hapsânul*, care înșeală pe alții, în sfârșit al treilea *dușmanul egalității*. De aici se mai vede deci că va fi drept

1129 b. cine ascultă de legi și e prieten al egalității. Prin urmare drept este ceea ce-i legal și ceea ce corespunde egalității, nedrept este ceea ce-i ilegal și ceea ce e potrivnic egalității.

Cum însă în una din clasele nedreptilor stă hapsânul, acesta va avea a face cu bunuri, nu cu toate, ci cu acelea cari condiționează norocul și nenorocirea exterioară, și cari sunt firește absolut și în sine totdeauna bune, dar nu totdeauna pentru individ. Oamenii însă se roagă și se străduiesc numai și numai pentru ele. Aceasta n'ar trebui să fie. Ei ar trebui să dorească mai de grabă, ca ceea ce este obsolut bun să fie bun și pentru ei, și ar trebui să aleagă ceea ce este bun pentru dânșii.

Omul nedrept însă nu vrea să aibă totdeauna prea mult, ci după împrejurări și prea puțin, anume din aceea ce e în sine un rău. Cum însă răul mai mic apare așa zicând ca un bun și lăcomia e îndreptată spre bunuri, un astfel de om pare a fi lacom. În realitate însă el este un prieten al inegalității. Aceasta este anume noțiunea mai largă și comună.

Și cel ce calcă legea e nedrept. Aceasta, ilegalitatea sau inegalitatea, cuprinde orice nedreptate și e comună oricărei nedreptăți.

CAP. III.

Cum pe cel ce calcă legea l-am considerat nedrept și pe cel ce observă legea drept, se vede că tot ce este legal este într'un înțeles determinat drept și constituie dreptul. Ceea ce anu-

me, e prescriș de puterea legiuitoare este legal, și despre orice precept legal noi zicem că e drept și că face parte din drept. Legile însă tratează despre toate, întru cât urmăresc sau folosul obștesc sau folosul aristocrațiilor sau pe cel al domnitorilor, fie că ei domnesc în temeiul virtuții lor sau al altei însușiri superioare oarecare. Și astfel într'un sens noi numim drept *ceea ce produce și păstrează în comunitatea politică fericirea și părțile ei constitutive*.

Legea însă prescrie atât ca cineva să săvârșească operele celui viteaz, de pildă ca nimeni să nu-și părăsească postul său, să nu fugă, să nu arunce armele, precum și operele celui cum-pătat, de exemplu să nu săvârșească un adulter și să nu comită o faptă șilnică, și ale celui blând, de exemplu, să nu lovească sau să ocărăască. Și tot așa procedează legea cu privire la celelalte virtuți și vicii, aici poruncind, acolo oprind, și anume o face aceasta în mod potrivit, când este bine formulată, dar mai rău când e redactată rău ca prin improvizație.

Această dreptate este virtutea perfectă, nu virtutea perfectă în general, ci întru cât ea are raportare la alții — de aceea ea este considerată adeseori ca cea mai excelentă între virtuți, ca o virtute așa de minunat de frumoasă, că nici luceafărul de seară nici luceafărul de dimineață nu strălucește așa ca dânsa; de aceea și proverbul: în dreptate e cuprinsă toată virtutea; și ca cea mai desăvârșită virtute, deoarece ea este aplicarea virtuții perfecte. — Perfectă este însă ea, deoarece posesorul ei *poate cultiva vir-*

tutea și față de alții, și nu numai pentru sine însuși. Căci mulți pot folosi virtutea în afacerile lor proprii, dar în ceea ce privește pe alții nu o pot face. De aceea pare a fi nimerită sentința lui *Bias* : „Abia funcțiunea arată felul omului”. Căci deținătorul funcțiunii are doar a face cu alții și aparține comunității. Tocmai de aceea, între virtuți, dreptatea singură pare a fi un bun străin, deoarece se raportează la alții. Căci ea face ceea ce folosește altora, fie domnitorului, fie comunității. Cel mai rău este deci acela care-și întoarce răutatea atât împotriva sa chiar cât și împotriva prietenilor săi, cel mai bun însă acela care face ca virtutea sa să folosească nu numai lui însuși ci și altora. Căci aceasta e un lucru greu.

Dreptatea legală nu este deci numai o simplă parte a virtuții, ci ea este virtutea întreagă, iar nedreptatea care-i este opusă nu este o parte a răutății ci iarăși răutatea întreagă.

Cum se deosebesc totuși virtutea și această dreptate, se vede din cele spuse. Amândouă sunt aceeași, noțiunea lor însă nu este aceeași, ci întru cât se consideră raportarea la alții se vorbește de dreptate, întru cât însă se consideră un habitus, care se manifestă în actele dreptății, se vorbește de virtute în sens absolut.

CAP. IV.

Dar noi întrebăm de dreptate ca parte a virtuții : o atare există anume, susținem noi : și tot așa de nedreptate care e socotită ca viciu.

• Un semn al existenței amândurora este acesta. Cine săvârșește o acțiune ce aparține domeniului altor aberațiuni, face firește ceva nedrept, dar nu se face vinovat de nicio lăcomie; de exemplu când din lașitate își aruncă scutul sau din răutate blestemă sau din sgârbenie nu vrea să ajute cu bani: dacă făptuiește însă ca un lacom, adeseori el nu săvârșește niciuna din aceste aberațiuni și de asemeni de sigur nu toate aberațiunile posibile, și totuși el săvârșește o răutate determinată — căci el e dojenit — și anume o nedreptate. Prin urmare, mai există și o altă nedreptate, ca o parte osebită a celei întregi, și ceva nedrept ca o parte deosebită a ceea ce-i nedrept, ilegal, în general. Mai apoi, când cineva săvârșește de dragul unui câștig un adulter și mai primește și bani pe de-asupra, altul săvârșește aceeași crimă din voluptate, astfel că cheltuiește bani pentru aceasta și suferă pagubă, cel din urmă pare a fi mai mult desfrânat decât lacom, cel dintâi însă nedrept, nu desfrânat: aceasta deci se vede că din pricina câștigului.

1130 b. Mai departe, toate celelalte greșeli împotriva dreptății se pot reduce totdeauna la un anumit nărav rău, de exemplu adulterul la desfrânare, fuga din rând la lașitate, maltratarea la mânie, câștigul neîngăduit însă la nicio năravire decât la nedreptate.

Așa se vede deci că în afară de dreptatea generală mai există și o alta, particulară, care îi este de aceea sinonimă, pentru că în definițiunea noțiunii ei se repetă același gen. Amân-

două înseamnă anume ceva ce are raportare la alții, numai că una se raportează la onoare sau avere sau sănătate sau în ce expresie am vrea să prindem toate acestea, și izvorăște din bucuria desordonată pentru câștig, pe când cealaltă se raportează la toate lucrurile cu cari are a face cel virtuos.

CAP. V.

E deci clar că există mai multe dreptăți și încă o dreptate pe lângă întreaga virtute. Să corectăm deci ce și de ce fel este ea.

Ceea ce-i nedrept se împarte în ceea ce-i ilegal și ceea ce se împotrivesc egalității, ceea ce-i drept în ceea ce-i legal și ceea ce corespunde egalității. Ilegalului îi corespunde însă acea nedreptate despre care a fost vorba mai înainte. Dar, cum ceea ce se opune egalității și ceea ce-i ilegal nu sunt același lucru, ci se deosebesc ea partea și întregul — căci tot ce lovește în egalitate e ilegal, dar nu tot ce e ilegal e potrivit egalității, tocmai așa cum și tot prea multul violează egalitatea, dar nu tot ce violează egalitatea este și un prea mult, — urmează deci că și ceea ce-i nedrept și nedreptatea nu sunt în aceeași lucruri, ci că sunt deosebite. Căci acea nedreptate este o parte a întregii nedreptăți, și tot așa e nedreptatea după care întrebăm acum o parte a întregii nedreptăți. Prin urmare, trebuie să ne ocupăm și cu dreptatea și nedreptatea și cu ceea ce-i drept și nedrept în *înfeles* mai restrâns. Acea dreptate și nedrept-

tate deci care privește toată sfera virtuții și care este aplicarea întregii virtuți, sau al întregului viciu, la raportul nostru față de ceilalți oameni, să fie considerată ca terminată. Tot așa se poate lesne vedea cum trebuie definit dreptul și nedreptul corespunzător acestora. Cea mai mare parte a preceptelor legii anume privește acțiuni ale întregii virtuți. Căci legea poruncește a exercita în viață orice virtute și oprește a face loc vreunui viciu. Mijlocul însă de a înfăptui toată această virtute sunt acele dispozițiuni legale cari reglementează educația pentru comunitate. Ceea ce privește însă educația individuală, care formează în mod absolut pe omul virtuos, întrebarea dacă ea aparține doctrinei politice sau altei discipline e de deslegat mai la vale. Căci poate că nu e același lucru de a fi un om bun și un cetățean bun al unui Stat oarecare.

Din *dreptatea particulară* însă și din dreptul ce-i corespunde un fel este acela care privește *distribuirea* de onoare și bani sau alte bunuri, cari pot ajunge la distribuire între cetățeni — căci aici unul poate primi nu egal de mult și egal de mult ca celălalt; — un alt fel este acela care *reglementează contractul* indivizilor între oaltă. Cel din urmă are două părți. Există anume contracte voluntare și contracte nevoluntare. Din contractele voluntare fac parte de exemplu vânzarea-cumpărarea, cheazășia, uzufructul, depozitul, locațiunea. Aici se vorbește de un contract voluntar, deoarece principiul contractelor amintite este de amândouă părțile voința liberă. Din contractele nevoluntare fac parte

acțiuni clandestine, ca furtul, adulterul, otrăvirea, mijlocirea necinstită, ademenirea de sclavi, asasinatul, mărturia falsă, precum și acțiuni de silnicie, ca schingiuirea, răpirea libertății, uciderea, hoția, ciuntirea, insultele, înjosirea.

CAP. VI.

Cum însă omul nedrept și ceea ce-i nedrept vatămă egalitatea, există se vede și ceva mijlociu între ceea ce-i inegal. Este ceea ce-i egal. Căci la orice acțiune unde există un mai mult și un mai puțin, există și ceva egal. Dacă prin urmare ceea ce-i nedrept e inegal, dreptul este egal, ceea ce de altminteră e pentru oricine vădit fără demonstrație. Cum însă ceea ce-i egal e ceva mijlociu, deci și dreptul este ceva mijlociu.

Ceva egal nu se poate găsi în mai puține lucruri decât în două. Dreptul însă trebuie să fie ceva mijlociu, egal și relativ, adică să aibă o raportare la anumite persoane. Deci, ca ceva mijlociu, dreptul trebuie să fie mijlocul între momente determinate, între un mai mult și un mai puțin; ca ceva egal, el trebuie să fie un egal din două lucruri, iar ca drept, el trebuie să fie atare pentru persoane anumite. Prin urmare dreptul cere cel puțin ceva împătrit. Căci două sunt persoanele pentru cari există un drept, și două lucrurile în care li se face dreptul lor. Și trebuie să fie dată aceeași egalitate la persoanele căroră li se cuvine un drept, ca și la lucrurile în cari li se cuvine: cum e raportul lucrurilor, așa

trebuie să fie și raportul persoanelor. Dacă, a-nume, ele nu sunt egale între olaltă, ele nu trebuie să primească egal. Dimpotrivă, certuri și plângeri provin tocmai din faptul că sau egali nu primesc și consumă egal sau că neegali primesc și consumă egal. Aceasta rezultă și din momentul demnității. Căci asupra faptului că o anumită demnitate ar trebui să fie măsura dreptății distributive acordul e general, numai că nu fiecare înțelege prin demnitate același lucru, democrații o văd în libertate, cei cu mentalitate oligarhică în avere sau nobleță ereditară, aristocrații în destoinicie.

Dreptul este prin urmare ceva *proporțional*. Proportionalitate se află anume nu numai la numărul ce constă din unități, ci la număr în general. Proportionalitatea este egalitatea raporturilor și cere cel puțin ceva împătrit, în care să se găsească. Că proportionalitate discretă trebuie să se găsească în cel puțin patru membre. 1131 b. e clar ; dar aceasta e tot așa valabil pentru cea continuă. În ea se întrebuințează una ca două și se pune de două ori, de exemplu în proporția : cum linia *a* se raportează la *b*, așa linia *b* se raportează la *a*. Aici *b* e numit de două ori, și așa, numărându-l pe *b* de două ori, noi dobândim patru termeni.

Astfel deci și dreptul presupune cel puțin patru termeni, între cari există același raport. Căci persoanele se deosebesc după același raport ca și lucrurile. Să se raporteze deci ca termenul *a* la *b* așa termenul *c* la *d*, și așa și invers, ca termenul *a* la *c*, așa termenul *b* la *d*. Așa deci se

va raporta în același mod și întregul la întreg, și aceasta este legătura care săvârșește distribuirea, și dacă ea compune persoanele și lucrurile în așa fel, atunci legătura e făcută în mod drept.

CAP. VII.

Prin urmare, în faptul că *a* este legat cu *c*, și *b* cu *d* stă dreptatea distribuirii, și această dreptate este mijlocul între ceea ce se opune proporționalității. Căci proporționalul este mijlocul, iar dreptul constă în proporțiune. O astfel de proporție, matematicienii o numesc geometrică. Căci în proporția geometrică întregul se raportează la întreg ca un termen la altul. Această proporționalitate nu este continuă, deoarece persoana căreia i se distribuie, și lucrul care se distribuie nu sunt după număr una.

Dreptul este deci acest proporțional, *nedreptul* însă este ceea ce e potrivnic proporționalității. Dreptul este deci în parte un mai mult, în parte un mai puțin, cum într'adevăr se și întâmplă. Căci cine face ceva nedrept, își însușește din bine prea mult, iar cine suferă ceva nedrept primește din aceasta prea puțin. La rău însă este invers. Căci răul mai mic poate fi considerat în comparație cu răul mai mare ca un bun, deoarece răul mai mic are preferință față de cel mare, și ceea ce are preferință e un bun, și anume un bun cu atât mai mare cu cât mai multă preferință are.

Aceasta este deci un fel al dreptului. Felul ce

mai rămâne este cel *reparator*, care se aplică în contracte, în cele voluntare și cele nevoluntare. Acest drept are altă formă decât cel dintâi. Dreptatea care distribuie ceea ce-i comun procedează totdeauna după proporționalitatea arătată. Când de pildă se face o distribuire din mijloace publice, ea trebuie să se facă după raportul celor au prestațiile cetățenilor între olaltă ; și nedreptul opus acestui drept este ceea ce-i potrivit acestui raport. Dar, dreptul privind contractele este firește tot ceva egal și nedreptul în contracte
 1132 a. ceva inegal, însă nu după măsura proporționalității amintite, ci după proporționalitatea aritmetică. N'are doar nicio însemnătate dacă un bărbat bun îl scurtează pe unul rău sau unul rău pe unul bun, sau dacă un bărbat bun sau unul rău săvârșește un adulter ; ci legea consideră numai deosebirea daunei, și tratează persoanele ca egale, dacă una a făcut ceva nedrept, cealaltă l-a suferit, una a făcut o pagubă, cealaltă a fost păgubită. De aceea, judecătorul încearcă să egaleze acest nedrept, care stă în inegalitate. Căci dacă unul a fost lovit, celălalt a lovit, sau și unul a ucis, celălalt a fost ucis, atunci această suferință și acea faptuire este împărțită în părți inegale ; dar judecătorul cată să producă prin pedeapsă o egalare, întru cât îi sustrage făptuitorului avantajul.

În aceste lucruri se vorbește anume cu totul în general de folos, deși expresia pentru unele raporturi particulare nu se prea potrivește așa cum de exemplu, bătăușul să aibă câștig și cel bătut pagubă ; dar la măsurarea unei nedrep-

tăți suferite este așa că o numim pe aceasta pagubă, nedreptatea făcută însă câștig.

Așa dar ceea ce e egal este mijlocul între ceea ce e prea mult și ceea ce e prea puțin, câștigul și paguba însă sunt în mod opus un prea mult și un prea puțin, întru cât câștigul este un prea mult al binelui și un prea puțin al răului, paguba însă întors. Intre ele mijlocul a fost ceea ce e egal, care, cum am demonstrat, este ceea ce spunem că este dreptul (*ius*). Și astfel dreptul egalizator sau reparator ar fi mijlocul între câștig și pagubă.

De aceea, în cazuri îndoielnice ne și luăm refugiul la judecător. A merge la judecător înseamnă însă tot atâta cât a merge la dreptate, deoarece judecătorul trebuie să fie așa zicând *dreptul viu*. De asemenea se caută în judecător un hărbat al mijlocului, și mulți îi numesc pe judecători mijlocitori, ca și cum ar nimeri, când nimerește mijlocul, dreptul. Așa dar, dreptul este ceva mijlociu, cum o este și judecătorul. Judecătorul restabilește egalitatea și o face ca și cum ar avea înaintea sa o linie împărțită în părți inegale, din a cărei parte mai mare el ar lua porțiunea cu care aceasta e mai mare decât jumătatea și ar adăuga-o la partea mai mică. Când însă întregul e împărțit în două părți, se spune: „fiecare are partea sa”, când au primit egal. Egalul însă este mijlocul-între ceva prea mare și ceva prea mic după proporția aritmetică. De aceea se și cheamă „dikaion” (drept), deoarece e „dika” (în două părți), ca și cum s’ar zice „dikaion” și în loc de „dikastes” (judecător) „di-

hastes" (impărțitor în două părți). Căci, dacă din două mărimi egale micșorăm una cu o porțiune și pe cealaltă o mărim cu aceeași porțiune, atunci aceasta o întrece pe cealaltă cu cele două porțiuni. Dacă una ar fi numai micșorată, fără ca cealaltă să fie sporită, atunci aceasta u'ar întrece-o pe cealaltă decât cu simpla porțiune.

1132 b. Așa însă, ea întrece mijlocul cu simpla porțiune, și mijlocul iarăși cu aceeași porțiune mărima diminuată. De aici deci ar fi să cunoaștem ceea ce trebuie de luat celui ce are prea mult, și ceea ce trebuie de mai dat celui ce are prea puțin. Celui ce are prea puțin trebuie de dat atâta cu cât mijlocul întrece porțiunea sa, iar celui ce are cel mai mult trebuie să i se ia atâta cu cât mijlocul e întrecut de partea sa.

Liniile *aa*, *bb*, *cc* să fie egale întreolaltă. Din *aa* să se scadă *ae* și să se adauge la *cc* ca *cd*, astfel ca întreaga linie *d e c* să întrecă linia *e a* cu porțiunea *cd* și *ef*, și deci linia *bb* cu porțiunea *cd*.

Cele spuse mai trebuiesc considerate și în altă privință. la înfăptuirile diferitelor arte. S'ar sfârși cu ele, dacă artistul n'ar crea activ un produs care ar putea fi prețuit cantitativ și calitativ, și n'ar fi răsplătit pasiv pentru aceasta în mod corespunzător atât cantitativ cât și calitativ.

Expresiile pagubă (pierdere) pe de o parte și câștig (retribuție) pe de altă parte provin din acel contract încheiat cu voie. A câștiga înseamnă anume bine zis a primi mai mult decât aveai, iar a pierde înseamnă a primi mai puțin decât

posedai înainte, ca la cumpărare și vânzare și la orice alt contract de acest fel îngăduit de lege. Și dacă nu se primește nici mai mult nici mai puțin, ci egal pentru egal, atunci se spune că s'a primit al său și că nici nu s'a suferit pierdere nici nu s'a înfăptuit câștig.

În acest fel, dreptul este un mijloc între un câștig și o pierdere ce nu se întemeiază pe voința liberă, deci înseamnă că cineva are ca și înainte același lucru.

CAP. VIII.

Unii filosofi reprezintă însă și părerea că *răsplata* este dreptul în mod absolut. Așa *Pitagoreenii*, cari definesc dreptul pe de-antregul ca ceea ce cineva suferă ca răsplată delă altul. Dar răsplata se acordă tot așa de puțin cu dreptatea distributivă ca și cu cea reparatoare, deși unii ar vrea să se interpreteze în acest sens dreptul lui Radamantis: „De suferi ceea ce ai făptuit, și s'a făcut dreptul cuvenit”. Căci acest scop stă în multe privințe în contradicție cu dânsa. Dacă de exemplu o persoană a autorității publice a lovit pe cineva, nu e îngăduit ca să fie și ea lovită, iar dacă cineva a bătut o astfel de persoană, atunci acela nu numai că trebuie bătut, ci pe lângă aceasta trebuie și pedepsit. Mai are apoi și mare importanță elementul voluntar și cel nevoluntar în faptă.

În orice contract întemeiat pe reciprocitate firește că răsplata cuprinde în sine dreptul în chestiune, dar o răsplată după măsura propor-

ționalității, nu după măsura egalității. Căci prin faptul că se răsplătește după proporție, cetățenilor le rămâne păstrată solidaritatea. Sau, anume, se încearcă a se răsplăti răul, iar fără această răsplată ar fi o stare de sclavie, sau binele, iar fără de aceasta n'ar fi nicio restituire de serviciu, pe care doar se întemeiază comunitatea. De aceea se și ridică templul Haritiilor pe piețe publice, ca toți să-și amintească de restituire care e proprie recunoștinței. Căci acela care ne-a fost de ajutor, trebuie să-i facem alte servicii în schimb și să-i fim și noi înșine iarăși mai întâi gata de ajutor.

Retribuția după proporție se face printr'o legare a datelor după măsura diagonalei : de exemplu : *a* să fie arhitect, *b* cizmar, *c* casă și *d* cizmă. Arhitectul trebuie să capete dela cizmar lucrul acestuia și să-i dea el însuși în schimb pe al său. Dacă însă mai întâi egalitatea e determinată în sensul proporționalității, și se face apoi compensarea după această proporție, atunci se petrece ceea ce spunem noi. Dacă aceea însă nu se petrece, nu este nicio egalitate, și un comerț și schimb ordonat nu se poate face. Căci nimic nu împiedică ca prestația unuia să fie mai prețioasă decât cea a celuilalt, și prin urmare aici trebuie să se facă o compensație. Același raport se găsește la celelalte arte și meserii. S'ar sfârși cu dânsule, dacă maestrul n'ar crea activ un produs, care ar putea fi prețuit cantitativ și calitativ, și n'ar fi răsplătit pentru aceasta în chip pasiv corespunzător atât din punct de vedere cantitativ cât și calitativ. Căci din doi me-

dici nu se formează o comunitate, ci din medic și țăran, și în general din persoane diferite și inegale. între cari însă trebuie să se înfăptuiască o egalitate.

De aceea toate ce se schimbă întreolaltă trebuie să fie așa zicând, ca și numerele, aditionabile, și pentru aceasta e destinat banul, care devine așa zicând un mijloc. Căci banul măsoară toate și prin urmare și excedentul și lipsa : el servește deci de exemplu pentru a se socoti câte cizme egalează o casă sau o anumită măsură de alimente. După măsura deci a proporției a ușii arhitect față de un cizmar, atâtea și atâtea cizme egalează o casă sau o anumită măsură de alimente. Fără de o astfel de socoteală nu poate exista niciun schimb și nicio comunitate. Socoteala însă nu s'ar putea aplica, dacă valorile în chestiune n'ar fi într'un anumit sens egale. Așa dar, pentru toate trebuie să fie o unitate ca măsură, cum am observat mai înainte. Această unitate este în adevăr *trebuința*, care ține toate la un loc. Căci dacă oamenii n'ar avea nicio trebuință sau n'ar avea aceleași trebuințe, atunci sau n'ar exista un schimb sau nu unul reciproc. Dar, în puterea convenției, banul a devenit așa zicând reprezentant al trebuinței, și de aceea poartă numele de nomisma (ban), deoarece nu-și are valoarea din natură, ci prin nomos, lege și e în puterea noastră, să-l schimbăm și să-l scoatem din circulație.

Așa avem deci o reală răsplată, dacă se face o ecuație de acest fel, ca așa cum țăranul se raportează la cizmar, așa prestația cizmarului la cea

1133 b. a țaranului. Dar, la înfăptuirea compensației, trebuie să așezăm diferiții termeni ai raportului după schema proporționalității, deoarece de altfel pe unul din cele două extreme ar cădea un plus îndoit. Dar, dacă fiecare primește pe al său, ele stau egale, și se poate desfășura un comerț ordonat, deoarece această egalitate între ele poate fi înfăptuită.

Să presupunem că avem țaranul *a*, o dimerlie de grâne *c*, cizmarul *b*, prestația lui *d*, calculată după regula compensației. Dacă răsplata nu s'ar putea face în acest mod, n'ar exista nicio comunitate a comerțului.

Faptul că trebuința ca o unitate unificatoare ține la un loc pe oameni se vede și din aceasta că, dacă nicio parte n'are nevoie de alta, sau și numai unul de altul, ei nu intră în niciun comerț de schimb, cum o fac când o parte are nevoie de ceea ce are cealaltă, de exemplu vin, și de aceea lasă liber exportul. Aici deci este a se înfăptui o egalitate.

Pentru un schimb ulterior, când nu există pentru aceasta o trebuință momentană, banul ne este așa zicând un chezaș că, în caz de trebuință, vom putea face schimbul. Căci cine vine cu bani trebuie să poată primi după nevoie. Firește că și cu banul merg lucrurile ca și cu alte cele: el nu-și păstrează totdeauna în mod exact valoarea. Dar totuși el e sustras din natură mai mult oscilațiilor.

De aceea toate cele trebuie să aibă un preț: căci așa va putea exista totdeauna schimb și deci comunitate de comerț. Banul face deci, ca

o măsură, toate lucrurile comensurabile și restabilește prin aceasta o egalitate între dânsese. Căci fără schimb n'ar exista comunitate și fără egalitate n'ar fi schimb și fără comensurabilitate n'ar fi egalitate. În realitate, firește că lucruri cari se deosebesc așa de mult între olaltă nu pot fi comensurabile, pentru trebuință însă aceasta e prea bine cu puțință. Trebuie să fie deci o unitate, care reprezintă măsura comună, și anume o reprezintă în puterea unei convenții pozitive, pentru care se și cheamă nomisma, așa zicând o măsură de valoare stabilită prin lege, nomos. Căci toate se măsoară după ea.

a să fie o casă. *b* zece mine. *c* un pat. *a* este $\frac{1}{2} b$, când casa valorează cinci mine sau e egală cu ele. Patul *c* să fie 1 10 *b*. De aici se vede câte paturi sunt egale casei, anume cinci. Că schimbul se făcea astfel înainte de ivirea banului e clar. Căci n'are nicio înseamnă, dacă se dau cinci paturi pentru o casă sau valoarea în bani a celor cinci paturi.

CAP. IX.

Așa ar fi deci explicat ce este dreptul și ce e nedreptul. — În temeiul definițiilor date se mai vede acuma că făptuirea dreptății este mijlocul între a face ceva nedrept și a suferi ceva nedrept. Aceea înseamnă a avea prea mult, aceasta prea puțin. Dreptatea însă nu este în același mod un mijloc ca celelalte virtuți, totuși ea este un mijloc într-o cât ea restabilește mijlocul, pe când nedreptatea produce extremele.

1134 a. Mai de aproape spus, dreptatea este cea virtute în puterea căreia cel drept făptuiește drept după alegere liberă, iar la distribuire, fie că e vorba de raportul său propriu față de altul sau de raportul altor persoane întreolaltă, nu procedea-ză astfel ca să dea din lucrurile dorite sieși mai mult și celorlalți mai puțin și la cele păgubitoare o face invers, ci așa ca să păstreze egalitatea proporțională, și apoi distribuie în același mod și al-tuia cu privire la un al treilea.

Nedreptatea este dimpotrivă acel viciu care-l face pe om să făptuiască în mod voluntar nedrept și să distribuie nedrept. Ceea ce-i nedrept stă însă într'un prea mult și un prea puțin a ceea ce este folositor sau păgubitor potrivit proporționalității. De aceea nedreptatea este în același timp un prea mult și un prea puțin, anume deoarece ea este îndreptată spre un prea mult și un prea puțin, așa anume că ea prevede pentru sine însăși un plus al folosului absolut și un minus al pagubei, la alții însă procedează în totul egal de nedrept, numai că depinde de întâmplare, cum se vădăm de ambele părți raportul potrivit. La procedeul nedrept, prea puținul stă în suferirea de nedreptate, prea multul în făptuirea nedreptății.

Atâta deci să fie spus despre dreptate și nedreptate și despre natura amândurora, și tot așa despre drept și nedrept în general.

CAP. X.

Cum cineva poate săvârși o nedreptate fără a fi chiar un om nedrept, se pune întrebarea

prin ce acțiuni nedrepte devine cineva după diferitele feluri ale nedreptății un nedrept, un hoț de exemplu sau un adulter sau un tâlhar. Sau poate că deosebirea să nu stea nicidecum în aceasta? Se poate doar ca cineva să aibă relații cu o femeie, știind prea bine cine este ea, dar nu așa ca o intenție, ci așa ca pasiunea să determine la origine fapta. El săvârșește în acest caz o nedreptate și totuși nu este nedrept, așa de puțin cum cineva este totdeauna un hoț care a furat, și cineva totdeauna un adulter care a săvârșit un adulter, ș. a. m. d.

Cum se raportă răsplata la drept s'a explicat mai înainte. Să se noteze însă că se întrecă de dreptul în mod absolut, adică de *dreptul politic*. Acest drept își are locul acolo unde un număr de oameni liberi și egali stau într'o comunitate de viață cu scopul unei autarchii perfecte, și acest drept se orientează în parte după regula proporționalității (dreptatea distributivă), în parte după regula numărului (dreptatea comutativă); între oameni deci la cari presupuziția libertății sau a egalității nu este dată, nu există drept politic, dar totuși încă un anumit drept există acolo unde e o lege care stabilește raportul reciproc; o lege iarăși acolo unde sunt persoane la cari se poate găsi o nedreptate; căci sentința de drept nu este altceva decât o judecată asupra ceea ce-i drept și nedrept. La cine însă se găsește nedreptate la acela se găsește și faptuire de nedrept, deși nu și totdeauna la acela ce face ceva nedrept este nedreptate. Ceea ce-i nedrept însă stă în faptul că cineva își atribuie

sieși prea mult din ceea ce-i bun în sens absolut și prea puțin din ceea ce-i rău în sens absolut.

De aceea nu lăsăm ca să domnească un om ci rațiunea, deoarece omul își atribuie în modul 1134 b. amintit și devine un tiran. Adevăratul domnitor este păzitorul dreptului și, cu dreptul, și al egalității. Și cum el nu crede a avea vreo superioritate față de ceilalți, dacă de altminteri e drept — căci el nu-și atribuie niciun plus din ceea ce-i bun în sens absolut, afară doar după raportul ce vine la el în considerare, și făptuiește de aceea pentru altul, de unde și sentința amintită mai sus zicând că dreptatea este un bun străin, — trebuie deci să i se încuviințeze o anumită retribuție, și aceasta este onoarea și gloria. Cui însă aceasta nu-i ajunge, acela e un tiran.

Dreptul *stăpânului* asupra sclavului și al *tatălui* asupra copilului nu este egal dreptului politic, ci asemănător. Nu există doar nicio nedreptate cu privire la ceea ce-i în mod absolut proprietatea noastră. Averea din casă și copilul, câtă vreme acesta stă încă într'o anumită vârstă și n'a devenit desinestătător, sunt ca o parte a persoanei proprii. Dar nimeni n'are intenția să se păgubească pe sine însuși. De aceea nici nu poate fi nimeni în adevăr nedrept cu sine însuși, și nu poate exista, cu privire la un singur individ, un drept sau nedrept politic. Căci un atare drept nu se întemeiază doar pe lege și era pentru noi numai pentru astfel de oameni la cari după natura lucrului poate exista o lege, adică pentru persoane cari cu privire la poruncire și ascultare sunt egale.

De aceea există mai degrabă un drept *față de femeie* decât față de copii și sclavi, anume dreptul economic sau *dreptul domestic*, care se deosebește însă și de cel politic.

Dreptul politic se împarte în cel *natural* și cel *legal* (positiv). Natural este acela care are pretutindeni aceeași valabilitate, independent de faptul, dacă li se pare oamenilor bun sau nu; legal acela al cărui conținut este la origine indiferent, care însă, odată stabilit prin lege, își are conținutul său determinat, de exemplu dispozițiunea, ca prețul de răscumpărare pentru un prizonier să fie de o mină, sau ca să se jertfească o capră, nu două oi, apoi dispozițiuni legale, cari se iau pentru cazuri particulare, de exemplu ca să se aducă jertfe lui Brasidas, și în sfârșit toate ce se stabilesc prin plebiscite.

Unii sunt însă de părerea că tot dreptul este de acest din urmă fel, deoarece tot ce e natural e neschimbător și are pretutindeni aceeași putere — cum de exemplu focul arde la noi tot așa de bine ca și la Persi. — Pe când vedem că dreptul e supus mișcării și schimbării. Totuși nu este cu aceasta tocmai așa cum se spune, ci numai cu deosebire. La zei firește că nu s'ar găsi niciun fel de mișcare. La noi însă este firește și un regn al naturii, acesta stă însă cu totul sub legea schimbării. Și totuși rămâne neatinsă deosebirea între ce e din natură și ceea ce nu este din natură. Care drept însă este, în lucrurile ce pot fi și altfel, natural și care nu o este ci se întemeiază pe lege și convenție, deși amândouă sunt tot așa de schimbătoare, se vede

dela sine. Această deosebire e doar valabilă și de altminteri. Mâna dreaptă este de exemplu din natură mai puternică, și totuși pot exista oameni cari întrebuințează amândouă mâinile tot așa de bine. Cu acele dispozițiuni de drept însă cari se întemeiază pe convenție și utilitate

1135 a. lucrurile stau asemănător ca și cu măsurile. Măsurile pentru ulei și grâne nu sunt pretutindeni egale, ci acolo unde aceste produse se cumpără, ele sunt (din cauza rezervelor mai mari) mai mari pe când acolo unde se vând iarăși, ele sunt mai mici. Tot așa dispozițiunile de drept, nu naturale, ci cele stabilite de voința omenească, nu sunt pretutindeni aceleași, tocmai așa cum nu o sunt nici constituțiile Statelor, și totuși din natură una singură este cea mai bună, oriunde s'ar găsi ea.

Orice dispozițiune particulară a dreptului și legii se raportă ca ceea ce-i general la ceea ce-i particular. Cazurile practice concrete sunt doar multe, acele dispozițiuni însă sunt doar câte una, deoarece au valoare generală pentru toate cazurile în chestiune.

E o deosebire între faptă nedreaptă și nedrept, precum și între faptă dreaptă și drept. Nedrept este ceva din natură sau în puterea unei ordonanțe. Chiar aceasta este, dacă se făptuiește, o acțiune nedreaptă : înainte de ce a fost făptuită, ea încă nu este aceasta, ci ceva nedrept. Același lucru e valabil despre acțiunea dreaptă. Ca denumire comună este cuvântul „dikaiopragema” mai întrebuințat, pe când expresia „di-

kaioma" se întrebuițează special pentru îndreptarea a ceea ce-i nedrept.

Ce fel și câte sub-feluri ale celor două drepturi există în amănunt, și cu ce fel de obiecte au aceste a face, vom cerceta mai târziu (în *Politica*).

Cu dreptul și nedreptul lucrurile stând așa, o acțiune nedreaptă sau dreaptă se săvârșește numai atunci, când cineva face cu voie ceva drept sau nedrept. Dacă se face fără voie, se săvârșește numai din întâmplare sau accidental o acțiune nedreaptă sau una dreaptă, întru cât anume cineva făptuiește ceva ce este în mod accidental drept sau nedrept. Asupra acțiunilor nedrepte și drepte însă hotărăște faptul dacă e săvârșită cu voie sau fără voie. Abia când ceva nedrept e săvârșit cu voie, fapta e supusă dojanii, și atunci avem în fața noastră tot odată o acțiune nedreaptă, așa că ceva este atâta vreme numai ceva nedrept și încă nu o acțiune nedreaptă, câtă vreme nu se adaugă făptuirea cu voie.

Cu voie este pentru mine, cum s'a spus mai înainte, o acțiune a cărei înfăptuire stă în puterea autorului ei, și care e săvârșită cu știință, fără ca autorul să fie prins în eroare cu privire la persoana spre care e îndreptată fapta, și la instrument și motiv, de exemplu asupra faptului pe cine lovește, și cu ce și de ce: mai trebuie ca el să știe toate acestea în sine și nu numai în mod accidental și trebuie să fie liber de constrângere. Când, de exemplu, cineva ia mâna mea și lovește cu ea pe un al treilea, eu

nu o fac aceasta cu voie, deoarece nu stătea în puterea mea. Se mai poate întâmpla ca cel lovit să fie tatăl celui ce a lovit și ca cel din urmă să știe că cel lovit este un om sau unul din cei de față, dar nu că este tatăl său. Aceasta e valabil în același mod despre motiv și toate celelalte împrejurări ale acțiunii. Prin urmare este fără voie ceea ce se face în neștiință sau și nu în neștiință, dar totuși fără a se putea altfel, sau ceea ce se face din constrângere. Căci și multe cele ce aduce natura cu sine noi le facem 1135 b. și suferim cu știință, ceea ce doar nu este nici cu voie nici fără voie, cum e cazul că îmbătrânim și murim.

Tot așa e și cu întâmplarea, când e vorba de drept și nedrept. Cineva poate restitui un amanet fără voie și de frică, și totuși nu putem spune de aceea că respectivul face ceea ce e drept sau că săvârșește o acțiune dreaptă, afară în mod întâmplător sau accidental. Tot așa se va spune despre unul care nu restituie un amanet numai constrâns și fără voie că el săvârșește numai în mod accidental o acțiune nedreaptă și face ceea ce-i nedrept.

Ceva fără voie facem în parte intenționat, în parte neintenționat : intenționat ceea ce am cum-pănit mai înainte. Din cele trei feluri de daune cari se ivesc în relațiile sociale *greșelile cu neștiință* sunt date atunci când persoana căreia i se face ceva, și tot așa conținutul, instrumentul și rezultatul acțiunii respective sunt altele decât credea făptuitorul. El putea anume să creadă că el nici nu aruncă nici nu lovește în

general, sau nu cu instrumentul respectiv, sau nu pe acela, sau nu cu acel rezultat. Se întâmplă însă ca rezultatul să fie altfel de cum s'a gândit, că de exemplu el produce o rană, unde el vroia să sgârie numai pielea, sau se face umnia pe care nu-l viza el, sau într'un fel și într'un grad cari nu erau în intenția sa. Dacă dărnarea s'a săvârșit fără nicio intenție, avem în fața noastră o nenorocire; dacă însă ea nu este făcută cu totul neintenționat, dar totuși nu din intenție rea, atunci vorbim de o greșală când cauza primă a evenimentului e cuprinsă în făptuitor însuși, de o nenorocire însă când ea este în afară de dânsul.

Dacă cineva a făptuit ceva cu știință, dar fără chibzuială premergătoare, aceasta este o *acțiune nedreaptă*, de ex. tot ce i se poate întâmpla unui om să săvârșească în mânie sau în alte afecte necesare sau naturale. Căci dacă cineva păgubește pe altul în acest mod și greșește, el face de sigur ceva nedrept și avem în fața noastră o acțiune nedreaptă, dar din această pricină el încă nu este un om nedrept și un om rău, deoarece păgubirea nu s'a întâmplat din răutate.

Cine făptuiește însă cu intenție este un *om nedrept și rău*.

De aceea se spune nimerit: „Fapta săvârșită în mânie nu e săvârșită cu premeditare”. Căci începutul acțiunii nu se află în cel ce făptuiește în mânie, ci în acela care l-a făcut mânios. Mai apoi, în astfel de cazuri, nici nu se ivește ceartă, dacă ceva s'a întâmplat sau nu,

ci numai asupra faptului dacă a fost drept. Căci mânia se produce printr'o nedreptate presupusă. Aici nu se ivește doar o ceartă asupra faptului ca la contracte, unde unul din contractanți trebuie să fie un om rău, dacă nu cumva el își susține afirmația din uitare, ci asupra faptului există acord, iar cearta se mișcă numai în jurul chestiunii dacă s'a făcut ceva drept sau nu. Înșelătorul însă cunoaște starea lucrurilor prea bine, și astfel unul crede a suferi în adevăr ceva nedrept, celălalt nu.

1136 a. Dacă însă cineva păgubește pe altul cu intenție, el săvârșește o nedreptate. Și abia cine făptuiește ceva nedrept în acest sens este *nedrept*, dacă ceea ce face el e potrivit proporționalității sau egalității. Tot așa e *drept* cine făptuiește ceva drept cu intenție. Drept făptuiește însă cineva, numai dacă făptuiește cu voie. Acțiunile fără voie sunt însă în parte astfel de acțiuni care merită îngăduință, în parte atari care nu merită îngăduință. Ingăduință merită acțiuni greșite, dacă se săvârșesc nu numai în neștiință, ci și din neștiință. Nicio îngăduință însă nu merită acele acțiuni greșite, care nu se fac din neștiință, ci în neștiință, dar într'o astfel de neștiință care se datorește unei pasiuni care nu e nici naturală nici omenească.

CAP. XI

Ne-am putea însă îndoi, dacă definițiunile date asupra suferirii și făptuirii a ceva nedrept sunt potrivite, dacă pentru cea dintâi poate fi

dat un caz ca acela pe care *Euripides* îl expune în vorbele absurde :

Ucisu-mi-am mama, pe scurt zis,

Ea vru, eu vrui — nu, ea vru, eu nu vroii :
dacă anume e într'adevăr cu puțință ca cineva să sufere cu voință ceva nedrept, sau dacă nu mai degrabă orice suferire a ceva nedrept este fără voie, cum toată făptuirea a ceva nedrept e cu voie. Și este poate toată (suferirea a ceva nedrept) aceasta, sau (toată) aceea, ca toată suferirea a ceva nedrept cu voie, sau este ea când cu voie, când fără voie ?

Apoi, aceeași întrebare se ivește la suferirea a ceva drept. Toată făptuirea a ceva drept este anume cu voie, și astfel pare a fi întemiată presupuziția că la amândouă (la făptuirea a ceva nedrept și drept) suferirea a ceva nedrept și drept se raportează cu privire la săvârșirea cu voie și fără voie în măsură egală invers. Ar a-pare și absurd la suferirea a ceva nedrept, dacă ea ar fi totdeauna cu voie, deoarece mulți nu sufăr chiar nici dreptul lor cu voie.

Mai e prilej de îndoială și întru cât cineva se poate îndoii, dacă oricine a suferit ceea ce-i nedrept sufere și ceva nedrept, sau dacă nu mai degrabă lucrurile stau cu suferirea totașa ca și cu făptuirea. Se poate doar participa la amândouă modurile a ceea ce (la făptuire și la suferire) prin accident, ca și la cele două moduri a ceea ce e nedrept. A face ceva nedrept nu este doar același lucru ca făptuirea nedreptului, a suferi ceva nedrept nu același ca suferirea nedreptului. Și așa stau lucrurile și cu făp-

tuirea dreptului și suferirea dreptului. Căci e imposibil a suferi nedrept, dacă nu există nimeni care face ceva nedrept, sau a suferi dreptul său, dacă nu e nimeni care făptuiește ceva drept.

Și dacă a faptui nedrept nu este nimic mai mult decât a dăuna pe cineva cu voie, și a dăuna cu voie este atâta cât a dăuna cu cunoașterea persoanei dăunate și a mijlocului și a modului dăunării, și dacă de ex. necumpătatul se dăunează pe sine cu voie, atunci el suferă prin urmare cu voie nedrept, și astfel ar fi cu putință a-și face sie-și nedrept — și aceasta mai este încă o dificultate ce-și așteaptă deslegarea. dacă cineva își poate face sieși nedrept.

Mai, apoi, cineva poate îngădui cu voie să i se facă, din necumpătare de altul, care de asemenea făptuiește cu voie, o daună. așa că ar fi deci cu putință ca cineva să sufere ceva nedrept cu voință.

Sau poate că definiția dată n'ar fi exactă, ci că la condițiunea, că dăunarea trebuie să se facă cu cunoașterea persoanei dăunate și a instrumentului și a lui „cum”, mai trebuie să se adauge și condițiunea, că dăunarea trebuie să se petreacă împotriva voinței dăunatului? Cineva poate fi deci dăunat cu voință și poate suferi un nedrept material cu voință, dar nedrept formal nu suferă nimeni cu voință. Căci aceasta nu vrea nimeni, nici necumpătatul, ci el făptuiește numai împotriva propriei sale voințe. Pe de o parte nimeni nu vrea doar ceva

ce nu crede că e moral, iar pe de altă parte necumpătutul nu face ceea ce crede el însuși că ar trebui să facă. Cine dă însă ce este al său, cum Homer îl face pe Glaucus să-i dea lui Diomedes :

„Zalea de aur pentru bronz.

Aceea prețuia o sută de boi, aceasta
numai nouă”,

acela nu suferă ceva nedrept : căci stă în puterea sa de a da. A suferi ceva nedrept nu stă însă în puterea noastră, ci pentru aceasta mai trebuie ca să fie unul care face ceva nedrept.

Se vede deci că suferirea a ceva nedrept nu este cu voie.

CAP. XII

Din chestiunile ce ni le-am propus spre expunere ne-au mai rămas două de deslegat, una dacă poate face nedrept cine împarte mai mult decât se cuvine, sau cine primește mai mult ; cealaltă dacă cineva își poate face și nedrept.

Cu privire la prima chestiune se ivește următoarea îndoială. Dacă poate fi așa, cum am spus mai înainte, ca cel ce împarte prea mult, nu acela care primește prea mult face nedrept, atunci cineva care atribuie celuilalt cu știință și voință mai mult decât șiși își face și nedrept. Dar, în temeiul experienței, tocmai caracterele modeste obișnuiesc să făptuiască în acest fel. Bărbatul echitabil este doar dispus să se scurteze pe sine. Sau poate că cu această scurtare proprie nu stau lucrurile chiar așa de

absolut? Respectivul dobândește doar la oarecare prilej un mai mult din alt bun. onoare de ex. sau merit moral. O deslegare a acestei dificultăți mai rezultă și din definițiunea mai exactă dată a făptuirii a ceea ce e nedrept. Bărbatului, la care ne gândim, nu i se întâmplă nimic împotriva voinței sale raționale, de aceea el nici nu suferă din pricina libertății sale ceva nedrept, ci, dacă vrem deci, numai o daună.

Dar și din temeieri pozitive se vede lămurit. că totdeauna cel ce împarte prea mult, nu cel ce primește săvârșește ceva nedrept.

Nu acela la care se găsește ceva nedrept, ci acela despre care e adevărat că el a făcut aceasta cu voință, săvârșește ceva nedrept. Așa însă este acela în care se află începutul acțiunii, un început care e de căutat tocmai în cel ce împarte. nu în cel ce primește.

Cum. mai apoi. făptuirea se enunță în multe înțelesuri, și o ucidere poate fi săvârșită de ex și prin ceva neînsuflețit și prin mână și printr'un servitor pus de stăpânul său, atunci servitorul. mâna și obiectul neînsuflețit nu fac o nedreptate. ci numai ceea ce este nedrept (și așa nici cel care primește în chip pasiv ceva prea mult nu făptuiește ceva nedrept, dar de sigur cel ce împarte).

Un judecător, în sfârșit, care a pronunțat în neștiință o judecată, nu săvârșește un nedrept legal. și judecata sa nu este nedreaptă, deși este tot așa de bine ca și nedreaptă — căci dreptul legal (pozitiv) e altul decât cel dintâi, dreptul natural (asupra căruia nimeni nu poate fi ne-

știutor) :—dacă însă a hotărît nedrept cu știință, atunci el își atribuie și sieși un mai mult nedrept, fie ca favoare pentru una din părți, fie ca răzbunare față de cealaltă. Chiar așa însă cum s'ar împărți cineva cu alții un bun nedrept, așa acela care a pronunțat o sentință nedreaptă din astfel de considerațiuni are prea mult. Căci acela care, într'un proces, a hotărît asupra posesiunii unui ogor (în intenție de câștig) nu primește ogorul, ci bani.

CAP. XIII

Oamenii cred însă că stă în puterea lor să facă ceva nedrept, și de aceea ar și fi ușor să fii drept. Dar nu este așa. A avea femeia vecinului, a lovi pe semenul său, a-i da cu mâna banii datorăți este ușor și stă în puterea omului, dar a făptui așa dintr'un habitus statornic, nu e ușor și nu stă așa fără multă vorbă în puterea omului.

Tot așa cred oamenii că a cunoaște ceea ce-i drept și ceea ce-i nedrept n'ar fi o înțelepciune deosebită, deoarece n'ar fi greu a înțelege despre ce vorbesc legile. Dar aceasta este numai prin accident drept : dreptul în sine este ceea ce se săvârșește și se atribuie în mod determinat concret. Și a descoperi aici totdeauna ceea ce-i potrivit cere mai mult decât de ex. a cunoaște medicamentele. Căci și aici e ușor a cunoaște efectul mierii, al vinului și spânțului, al arsului și tăiatului ; dar a ști cum și la cine și când trebuie să se aplice toate acestea ca să

servească sănătăŧii este tot atât de greu ca și a fi medic.

Tocmai de aceea mai cred oamenii că cel drept este tot așa în stare să facă ceva nedrept, deoarece omul drept poate săvârși diferitele acțiuni ale nedreptăŧii tot așa de bine. ba mai bine; tot așa de bine poate avea el o femeie și împărŧi lovituri, cum cel viteaz poate să arunce scutul, să întoarcă dușmanului spatele și s'o rupă la fugă. Dar a fi laș și a face ceva nedrept nu înseamnă tocmai a săvârși acțiuni de lașitate și nedreptate decât prin accident, ci a le săvârși dintr'un habitus determinat. tocmai așa ca a fi medic și a vindeca nu înseamnă a tăia sau a nu tăia, a da medicamente sau a nu da, ci a o face în mod determinat concret.

Dreptul își are locul între ființe care participă absolut la bunuri și pot avea din ele un prea mult și un prea puțin. Există ființe care nu pot avea din ele un prea mult, și acestea sunt poate zeii, și iarăși există altele, rele fără leac, căroră nicio parte din bunuri nu le folosește, ci toate le strică, și în sfârșit există ființe căroră bunurile le sunt utile înăuntrul unor anumite limite. De aceea dreptul este un lucru omenesc.

CAP. XIV

În această legătură este de tratat despre *echitate* (*epikie*) și ceea ce-i *echitabil* și de explicat cum se raportează echitatea la dreptate și ceea ce-i *echitabil* la ceea ce-i drept. Căci la

o considerare mai de aproape amândouă apar
nici ca ceva absolut identic, nici deosebite de
olaltă după gen ; iar pe de o parte, noi laudăm
ceea ce-i echitabil și pe hărbatul echitabil în fe-
1137 b. lul că întrebuițăm cu laudă această expresie în
locul celei de bine asupra altui lucru și dăm a
se înțelege, că ceea ce-i mai echitabil este mai
bun, pe de altă parte, dacă ne ținem de logică,
ne pare a fi absurd ca ceea ce-i echitabil să
merite laudă și să se deosebească totuși de ceea
ce-i drept. Căci sau ceea ce-i drept nu este ex-
celent și bun, sau ceea ce-i echitabil, dacă e
dosebit de ceea ce-i drept, nu e drept, sau dacă
amândouă sunt excelente și bune, ele sunt i-
dentice.

Aceste sunt cam pricinile din care pentru
noțiunea echității rezultă dificultăți. Dar totul
este într'un anumit chip exact, și nu poate fi
vorba de o contradicție ascunsă pe care ar cu-
prinde-o poate. Pe de o parte anume, echitabi-
lul, comparat cu un anumit drept, e un drept
mai bun, pe de altă parte nu este mai bun de-
cât dreptul în sensul că ar fi un alt gen. Drept-
ul și echitatea sunt deci același lucru, și deși
amândouă sunt excelente și bune, totuși echita-
tea este un lucru mai bun. Dificultatea rezultă
numai din faptul că ceea ce-i echitabil este de
sigur un drept, dar nu în sensul dreptului le-
gal, ci ca o corectură a acestuia. Aceasta își are
temeiul în faptul că orice lege e generală și că
la unele lucruri nu se pot da dispozițiuni exacte
printr'o lege generală. Unde trebuie deci de dat
o dispozițiune generală fără ca ea să poată fi

cu totul exactă, legea consideră majoritatea cazurilor, fără ca să fie în nedumerire asupra defectului inerent acestui procedeu. Cu toate acestea acest procedeu e exact. Căci defectul nu ține de lege nici de legiuitor, ci de natura obiectului. Căci, în domeniul făptuirii, toată materia este de mai înainte așa (că defectul amintit nu lipsește). Dacă, prin urmare, legea vorbește în general, dar *in concreto* se ivește cazul care nu e cuprins în dispozițiunea generală, atunci, considerându-se că legiuitorul neglijează acest caz și, vorbind în general, a greșit, se făptuiește potrivit când se îndreaptă ceea ce s'a neglijat, așa cum și legiuitorul însuși, dacă ar avea cazul înaintea sa, ar face-o, și dacă l-ar fi cunoscut, ar fi hotărât în lege cele necesare: De aceea echitabilul este un drept și mai bun decât un anumit drept, dar nu mai bun decât dreptul absolut, ci decât acel drept care, deoarece nu cunoaște nicio deosebire, e defectuos. Și aceasta este natura echitabilului : el este o corectură a legii, acolo unde aceasta din pricina formulării sale generale rămâne defectuoasă. Aceasta este și cauza că nu totul este reglementat prin lege; căci asupra unor lucruri nu se poate da o lege, așa că aici e nevoie de un plebiscit. Indefinitul are doar și o măsură indefinită, asemănător cum în modul de construcție lesbian se întrebuintează o riglă de plumb. Căci așa cum această riglă se potrivește formei pietrei și nu păstrează aceeași lungime, așa plebiscitul se adaptează deosebitelor împrejurări reale.

Așa este deci clar ce este *echitabilul*, și că

este un drept, și mai bun decât un anumit drept. De aici se mai vede însă cine este *omul echitabil* : cel ce vrea un atare drept, îl alege și aplică, 1138 a. cel ce nu exagerează dreptul în dauna altora, ci care știe să slăbească din drept. deși îl ajută, acela e echitabil și habitus-ul său este echitatea, care este un fel de dreptate și nu un habitus deosebit de ea.

CAP. XV

Din cele spuse mai rezultă dacă cineva își poate face sieși ceva nedrept sau nu.

Drept într'un sens este ceea ce e poruncit de lege cu privire la fiecare virtute în parte. Dar legea nu poruncește de ex. ca cineva să se ucidă pe sine ; ceea ce însă se poruncește a nu ucide, aceea ea oprește a ucide.

Mai apoi, dacă cineva îl păgubește cu voie pe altul împotriva legii fără a răzbuna prin aceea o daună suferită, el făptuiește ceva nedrept. Cu voie însă făptuiește cine știe împotriva cui e îndreptată acțiunea. și cu ce se săvârșește ea. Cine însă se omoară pe sine din mânie făptuiește împotriva rațiunii drepte ceea ce legea nu îngăduie. deci făptuiește ceva nedrept.

Dar cui ? Nu doar comunității, sieși însă nu ? El suferă doar cu voie, și nimeni nu suferă cu voie ceva nedrept. De aceea și îl pedepsește autoritatea și face să cadă asupra sinucigașului o pată. ca asupra unui om care a păcătuit față de comunitate.

Dar nici acela care face numai ceva nedrept și nu este cu totul rău nu-și poate face sieși nedrept în ceea în ce el e nedrept — această (nedreptate într'o anumită lature) nu este anume identică cu aceea (nedreptate legală în general). Un astfel de om nedrept este cam în așa mod rău ca lașul, nu deci ca și cum lui i-ar fi inerentă toată răutatea, și prin urmare el nici nu face ceva nedrept în acest sens.

Căci de altminteri cuiva i s'ar fi putut lua ceva și în același timp și da, ceea ce-i imposibil: Drept și nedrept presupune totdeauna un raport de mai mulți.

Mai apoi (făptuirea de nedrept este) voluntară și intenționată și anterioară (sufririi a ceva nedrept). Căci cine a suferit un nedrept și îi face pentru aceasta celuilalt același lucru, pare a nu făptui nedrept. Pentru a-și face însă sieși ceva nedrept, cineva ar trebui să sufere și să facă ceva în același timp.

Mai apoi cineva ar putea suferi cu voie ceva nedrept.

Pe lângă aceasta, nimeni nu face ceva nedrept, fără a săvârși o anumită acțiune nedreaptă ; dar nimeni nu poate săvârși un adulter cu propria sa femeie sau o spargere în casa sa proprie sau să fure averea sa proprie.

Deslegarea cea mai desăvârșită a chestiunii cu privire la posibilitatea de a-și face sieși ceva nedrept rezultă totdeauna din punctul de vedere al definițiunii de mai înainte, după care nimeni nu poate suferi cu voie ceva nedrept.

Se mai vede lămurit că amândouă lucrurile,

suferirea a ceva nedrept și făptuirea a ceva nedrept, fac parte din ceea ce-i rău. Căci la una avem mai puțin decât mijlocul, la cealaltă mai mult; mijlocul este însă asemănător cu ceea ce în arta medicală e medicina, în gimnastică buna constituție a trupului; dar totuși e mai rău să face ceva nedrept. Căci făptuirea a ceva nedrept cuprinde în sine răutate și e de dojenit, și aceea răutate este sau cea desăvârșită -- și absolută sau se apropie totuși de aceasta -- căci nu tot ce-i cu voie e nedrept; suferirea a ceva nedrept însă nu cuprinde în sine răutate și nedreptate. Deci în sine suferirea a ceva nedrept e mai puțin rea, prin accident însă ea poate fi prea bine răul mai mare. De aceea însă nu se îngrijește știința. Pentru ca, o pneumonie este un caz mai grav decât o scrintire, totuși prin accident se poate întâmpla odată și întors, dacă scrintitul începe prin căderea sa în mâinile dușmanilor și e ucis de dânșii.

1138 b. În sens impropriu însă și în sensul unei anumite asemănări există însă un drept nu al persoanei față de sine însăși, dar totuși al unei părți a ei față de cealaltă, un drept totuși care nu este de comparat cu tot dreptul ei numai cu cel al stăpânului față de sclav sau al părintelui față de copiii săi. După aceste proporții anume se măsoară distanța între partea rațională a sufletului și cea nerățională. În această privință se crede deci că există și o nedreptate față de sine însuși, deoarece se poate întâmpla anume priu puterea afectelor ca cineva să su-

fere ceva împotriva dorinței proprii. Așa deci cum există un drept între domnitor și supus, așa ar fi să existe un drept între diferitele părți ale sufletului.

Așa să fie deci tratat în acest mod despre dreptate și celelalte virtuți etice.



C A R T E A A Ş A S E A

CAP. I

Intru cât am spus mai înainte că trebuie să alegem mijlocul, nu exagerarea şi lipsa, şi cum mijlocul se statorniceşte prin raţiunea potrivită, vom explica aceasta acuma mai deaproape.

In toate însuşirile habituale pe care le-am tratat până acuma există, ca şi la celelalte îndeletniciri, o ţintă, la care privind deţinătorul raţiunii potrivite îşi încoardă şi ţine puterile, şi există o limită, acele mijlocuri anume, care după noi, ca fiind corespunzătoare raţiunii potrivite, se află între exagerare şi lipsă.

Această afirmaţiune este de sigur adevărată dar încă nicidecum limpede. In orice alte preocupări despre care există o ştiinţă e doar adevărat să spunem că nu trebuie să le îngăduim nici prea multă nici prea puţină grijă şi osteneală, ci să ţinem mijlocul arătat de raţiunea potrivită ; dar numai cu aceasta nu ştim încă nimic deosebit ; aşa încă nu ştim nicidecum, ce trebuie să dăm trupului când ni se spune : tot ce şi cum prescrie doctrina sanitară şi cel ce-o cunoaşte bine. De aceea nici cu privire la însuşirile psihice nu e destul dacă principiul sta-

bilit e adevărat : mai trebuie să se arate exact ce este rațiunea potrivită, și care e definiția ei.

CAP. II

1159 a. Când am împărțit virtuțile sufletului, am zis că ele sunt parte virtuți etice sau ale caracterului, parte virtuți ale intelectului. După ce deci am cercetat virtuțile etice, le vom explica pe celelalte în acest mod că mai întâi vom așeza aici câteva observațiuni asupra sufletului însuși.

S'a arătat mai sus că există două părți ale sufletului, una înzestrată cu rațiune și una nerațională. Acuma însă trebuie să împărțim partea rațională, una cu care cercetăm ceea ce există și ale cărei principii nu se pot comporta în alt fel, și una cu care cercetăm ceea ce se poate comporta în alt fel. Căci, dacă obiectele sunt după gen deosebite, e și partea sufletului întocmită pentru un obiect sau altul deosebită după gen, dacă doar cunoașterea li se atribuie facultăților cognitive potrivit unei anumite asemănări și înrudiri. Una din părți să se cheme cea „epistemonică” (științifică sau știutoare), cealaltă cea „logistică” (rațiocinantă sau conchizătoare). A chibzni anume și a lega cugetări într-o „urmare” determinată este același lucru, nimeni nu cumpenește însă ceea ce nu se poate comporta în alt fel. Așa deci o parte a sufletului înzestrat cu rațiune este cea rațiocinantă.

Problema noastră va fi acum să descoperim care este cea mai bună constituție a acestor

două părți. Căci aceasta este virtutea lor; virtutea însă se îndreaptă după îndeletnicirea ei specifică.

Trei lucruri sunt în suflet de cari depinde acțiunea și cunoașterea adevărului: simțul, intelectul, dorința. Intre aceste trei, simțul nu poate fi un principiu al făptuirii, ceea ce rezultă din faptul că animalele sunt firește înzestrate cu simțuri, dar n'au parte de ceea ce numim acțiune. Ceea ce însă la cugetare este afirmare și negare este la dorință tendință și fugă. De aceea, cum virtutea etică este un habitus al alegerii voite și alegerea voită o dorință cumpănită, enunțarea rațiunii trebuie să fie adevărată și dorința voinței să fie potrivită, dacă alegerea hotărâtă are să corespundă moralității, și trebuie ca unul și același lucru să fie afirmat de rațiune și să fie dorit de voință.

Accasta însă este rațiunea practică și adevărul. Binele și răul rațiunii teoretice însă, care nu făptuiește și nu produce, este adevărul și falsitatea, cum aceasta e valabil despre prestațiunea oricărei facultăți cugetătoare: prestațiunea facultății intelectuale însă, care e tot odată practică, este acel adevăr care se acordă cu dorința potrivită.

Principiul făptuirii în sensul principiului motor, nu al celui final este alegerea voită și cel al alegerii voite dorința și noțiunea sau reprezentarea scopului. De aceea nu există alegere voită fără intelect și cugetare pe de o parte și habitus etic pe de alta. Căci nici făptuirea po-

trivită nici cea greșită nu e posibilă fără cugetare și fără moralitate.

1139 b. Cugetarea pentru sine nu mișcă însă nimic, ci numai cugetarea practică îndreptată spre un scop determinat. De ea depinde și cugetarea productivă. Căci orice producător produce produsul său pentru un scop determinat, iar ceea ce produce nu este scop în sens absolut, ci numai cu privire la altceva și pentru altceva. De sigur însă acțiunea și conținutul ei este scop în sens absolut. Căci acțiunea potrivită este un scop absolut și spre aceasta este îndreptată și dorința. Și astfel deci, alegerea voită este sau cugetare doritoare sau dorință cugetătoare, iar pincipiul în care se află unite amândouă, cugetarea și dorința, este omul.

Obiect al alegerii voite sau al intenției nu poate fi ceva trecut, cum doar nimeni nu-și propune să fi distrus Ilium; nimeni doar nici nu cumpănește asupra unui lucru trecut, ci asupra unui lucru viitor și posibil, ceva trecut însă e cu neputință să nu se fi întâmplat, pentru care *Agathon* zice nimerit :

„Căci numai aceasta nu-i este îngăduit chiar zeității,

Să facă neîntâmpnat ce odată s'a întâmplat”.

Așa deci prestațiunea amânduror părților raționale este cunoașterea adevărului, iar în însușirile, cu ajutorul cărora ele cunosc cel mai bine adevărul, avem a vedea acele virtuți, cari le sunt proprii amândurora.

CAP. III.

Pentru a face expunerea asupra acestora, trebuie să întindem cercetarea ceva mai departe.

Lucrurile prin cari sufletul, afirmând sau negând, nimereste (totdeauna) adevărul, să fie cinci la număr: *arta, știința, prudența, înțelepciunea și inteligența*. Bănuiala și părerea pot avea și ceva fals ca conținut (și de aceea sunt eliminate aici).

Ce este știința se vede, când luăm cuvintele în înțeles exact și nu vroidem să ne ținem de asemănări exterioare în modul de vorbire, din următoarele. Noi toți credem că ceea ce se știe nu se poate comporta altfel; ceea ce însă nu se poate comporta altfel, despre aceasta nu se știe, îndată ce nu o mai avem înaintea ochilor, dacă mai este încă sau nu. Prin urmare ceea ce este obiect al științei este cu necesitate. Prin urmare aceasta este etern; căci tot ce este în mod absolut cu necesitate este etern; ceea ce-i etern însă este nedevenit și nepieritor.

De asemenea, orice știință pare a fi transmisibilă prin învățatură și orice obiect al științei cu puțință de învățat. Orice doctrină însă pornește dela ceva ce a fost cunoscut mai înainte, cum expunem în *Analitică*, fie că se servește de *inducțiune* sau de *silogism*. Inducțiunea este și principiu al universalului, silogismul dimpotrivă pornește dela universal. Prin urmare există principii ca premise ale silogismului, cari nu se dobândesc iarăși printr'un silogism. Prin urmare aici intervine inducțiunea.

Știința este deci un habitus al demonstrării, la care definiție a noțiunii să se mai adauge încă toate celelalte ce le-am arătat în *Analitică*. Acolo anume unde este o anumită convingere, și se cunosc principiile, acolo este știință. Dacă le-am cunoaște pe acestea mai desăvârșit decât concluziunea, am avea știință numai prin întâmplare.

Atâta deci să stea aici despre știință.

CAP. IV.

Ceea ce se poate comporta altfel este în parte
1140 a. obiect al *producerii*, în parte obiect al *făptuirii*. Căci producerea și făptuirea se deosebesc de o altă, despre care putem fi asigurați chiar în temeiul scrierilor exoterice. Prin urmare, și habitus-ul făptuirii unit cu rațiune este deosebit de habitus-ul producerii unit cu rațiune: de aceea niciunul nu e cuprins în celălalt. Căci făptuirea este tot așa de puțin o producere ca și producerea o făptuire.

Cum însă, de pildă, facultatea de a construi este o *artă* și un habitus al producerii unit cu rațiune, și cum, mai departe, nu se găsește nicio artă care să nu fie un habitus al producerii unit cu rațiune, și, întors, niciun astfel de habitus care n'ar fi artă, *arta și habitus-ul producerii unit cu rațiune adevărată* va fi unul și același lucru.

Problema oricărei arte este devenirea, producția după regulă și cumpenirea cum ceva ce poate fi precum și a nu fi și al cărui principiu

se află în producător și nu în produs, ar fi să se realizeze. Spre ceea ce este sau devine cu necesitate arta e îndreptată tot așa de puțin ca și spre ceea ce este sau devine din natură, deoarece așa ceva își are principiul motor în sine însuși. Cum însă producerea se deosebește de făptuire, arta trebuie să meargă spre producere nu spre făptuire. Și într'un anumit sens, arta și întâmplarea se mișcă în jurul aceluiași obiect, cum zice și *Agathon* :

„Arta iubește întâmplarea, întâmplarea iubește arta”

Arta este deci, cum s'a spus, un habitus de a produce ceva cu rațiune adevărată, contrarul artei dimpotrivă un habitus de a produce ceva cu rațiune falsă, la lucruri cari se pot comporta așa dar și altfel.

CAP. V.

Ce este, mai departe, *prudenta* putem învăța considerând pe cari oameni îi numim prudenți. Un bărbat prudent pare a se arăta deci prin faptul că el știe prea bine a cumpăni ceea ce-i este bun și util, nu într'o singură privință, de exemplu cu privire la sănătate și putere, ci cu privire la cele ce fac viața omenească bună și fericită. Un semn al acestui fapt este că noi vorbim și despre oameni cari sunt prudenți într'un singur punct, întru cât numai ei știu să cumpănească bine cu privire la un scop bun și în lucruri cari nu cad sub nicio artă. Prin urmare, va fi deci prudent în general și acela care cumpănește bine și potrivit.

Dar nu se ocupă nimeni cu a cumpăni în lucruri cari e cu neputință să se comporte altfel sau a căror înfăptuire îi este imposibilă. Dacă deci știința se sprijină pe demonstrație severă și propriu zisă și dacă un obiect ale cărui principii se pot comporta altfel nu admite nicio demonstrație — căci tot ce cade sub acțiune se poate comporta altfel, iar la lucruri cari sunt

1140 b. în puterea necesității nu există cumpenire și consultare, — prudența nu poate fi nici știință nici artă, nu poate fi știință, deoarece obiectul acțiunii se poate comporta altfel, nu poate fi artă, deoarece făptuirea și producerea se deosebesc de o altă după gen. Prin urmare, rămâne numai că ea este un *habitus vădit al făptuirii raționale în lucruri cari sunt pentru om bunuri și rele*. Producerea are anume un alt scop decât activitatea însăși, făptuirea însă nu, deoarece aici făptuirea bună însăși sau și buna stare constituie scopul.

De aceea, noi îl considerăm pe un *Pericles* și pe cei asemănători lui ca prudenți, deoarece ei au anume în ceea ce este bine pentru dânșii și pentru alții o privire exactă, și atribuim această virtute gospodarilor și conducătorilor de State; și de aici și rezultă că noi am dat (în grecește) *sofrosinei, cumpătării*, acest nume al ei ca unei însușiri care este doar o păstrătoare a prudenței. Ea păstrează anume judecata necesară pentru prudență. Căci nu orice judecare e coruptă și depravată prin plăcere și neplăcere, nu judecata de exemplu asupra problemei, dacă triumghiul are o sumă a unghiurilor care

este egală duor unghiuri drepte sau nu, ci judecățile asupra ceea ce trebuie să facem. Căci principiile acțiunilor sunt în scopurile lor. Dacă însă suntem odată împinși de plăcere sau neplăcere, de îndată ni se ascunde principiul potrivit. Și uităm că din pricina sa și de dragul său trebuie să alegem și să facem toate. Căci e propriu răutății de a strica principiul. — Așa deci urmează cu necesitate că prudența este un habitus rațional neîndoielnic al făptuirii în lucruri cari privesc bunurile omenești.

Dar, dacă arta își poate asocia exterior virtutea, prudența nu îngăduie aceasta nicidecum: și în artă cel ce greșește în voie este mai excelent, la prudență însă ca și la virtuțile etice el este mai rău. Și așa se vede deci că ea este o virtute și nu o artă. Cum există însă două părți ale laturii raționale a sufletului, prudența se va da uneia din ele, a cărei funcțiune este concluderea sau părerea. Dar cert este că ea nu este un habitus exclusiv al rațiunii, pentru care e și un semn faptul că un astfel de habitus poate dispărea prin uitare, prudența însă nu.

CAP. VI.

Cum știința este prinderea și judecarea a ceea ce e universal și necesar, și cum există principii sau temeieri supreme și ultime a tot ce este demonstrabil și a toată cunoașterea — căci știința cere temeieri. — atunci nicio știință nu va avea a face nemijlocit cu principiul chiar a ceea ce se știe, și tot așa nicio artă

și nicio prudență. Căci ceea ce se știe este demonstrabil, iar arta și prudența se mișcă în jurul unor lucruri cari se pot comporta altfel. Dar 1141 a. nici înțelepciunea nu-și are obiectul în principii. Căci înțeleptului îi este propriu de a avea pentru multe cele o dovadă, o demonstrație. Dacă însă multe feluri de lucruri prin cari noi nimerim adevărul și nu suntem înșelați niciodată, fie în sfera a ceea ce nu se poate comporta altfel, sau și a ceea ce se poate comporta altfel. știința, prudența, înțelepciunea și inteligența, și dacă aici din cele trei — adică prudență, știință și înțelepciune — niciuna nu poate merge spre principii, atunci nu rămâne decât că aceasta îi revine *intelectului, inteligenței*.

CAP. VII.

Înțelepciunea însă o atribuim în arte aceloră cari au ajuns în ele la cea mai înaltă desăvârșire, numind de exemplu pe *Fidias* meșter înțelept în piatră și pe *Policleitos* sculptor înțelept, și aici prin cuvântul înțelepciune nu vrem să spunem nimic altceva decât că ea este artă în sens desăvârșit. Pe unii însă îi considerăm înțelepți în deobște, nu numai într'un singur domeniu sau în altă privință oarecare, cum zice *Homer* în *Margites*:

„Pe dânsul însă, zeei nu l-au făcut nici săpător, și nici plugar,

Nici de altminteri înțelept”.

Prin urmare e lămurit că înțelepciunea este cea mai desăvârșită știință. Așa dar înțeleptul

trebuie să știe nu numai concluziunile din principii, ci să și cunoască adevărul cu privire la principii. În consecință deci, înțelepciunea ar fi inteligență și știință, o știință care, pusă așa zicând ca stăpână peste celelalte, cuprinde obiectele cele mai demne.

Căci dacă se crede că arta politică sau prudența este cea mai bună știință, aceasta este absurd, întru cât omul nu este cel mai bun lucru din toate în lume. Dacă deci altceva este sănătos și bun pentru oameni și altceva de exemplu pentru pești, ceea ce e alb însă și ceea ce e drept este totdeauna aceeași, atunci de sigur și înțelepciunea va fi considerată de toți ca aceeași, prudența însă din caz în caz ca altceva. Căci cel ce vede în lucrurile ce le întâlnește cândva ceea ce-i priincios, e numit prudent, și lui i se încredințează astfel de lucruri. De aceea și unele animale sunt numite prudente, toate acele animale cari, în hotarele sferei lor de existență, manifestă o facultate prevăzătoare. Se mai vede însă că înțelepciunea și arta politică nu pot fi același lucru. Căci, dacă am vrea să numim înțelepciunea cunoaștere a ceea ce e folositor nouă înșine, ar rezulta multe înțelepciuni. Căci nu există numai o știință pentru ceea ce este bun pentru toate vietățile, ci pentru fiecare specie a lor alta, deoarece de altminteri ar trebui să existe pentru toate numai o singură artă medicală. Și în aceasta n'are însemnătate că omul este ființa cea mai excelentă între toate ființele vii. Căci există lucruri cari după natura lor sunt

1141 b. cu mult mai divine decât omul, cum aceasta se

arată în modul cel mai vădit la corpurile cerești. Din cele spuse se vede deci că *înțelepciunea este o cunoștință și o înțelegere a acelor lucruri cari după natura lor sunt cele mai venerabile*. De aceea un Anaxagoras, un Tales și alții de felul lor sunt declarați înțelepți, dar nu prudenți, deoarece vedem că ei n'au înțelegere pentru ceea ce le aduce folos, și se spune despre dânșii că ei știu lucruri neobișnuite, minunate, grele, supra-omenești, declarându-se însă toată această știință stearpă, deoarece ei nu caută bunuri pământești.

CAP. VIII.

Prudența însă are a face cu lucrurile omenești și cu acele asupra cărora omul trebuie să chibzuiască. Omul prudent, anume, are în primul rând datoria să cumpănească bine. Asupra unor lucruri însă cari nu se pot comporta altfel nu cere nimeni cumpănire, și nici asupra acelor cari n'au un scop oareșicare, și anume un scop care este pentru om un bun. În sens absolut însă e bine chibzuit acela care știe a atinge prin cumpănire rațională cel mai înalt bun ce poate fi înfăptuit prin acțiune.

Dar prudența nu se îndreaptă numai spre lucruri universale, ci și spre cunoașterea celor particulare. Căci ea are a face cu făptuirea, iar făptuirea se raportează la ceea ce e particular și concret. De aceea și unii neștiutori sunt mai practici decât alții știutori, mai ales o sunt cei ce au multă experiență. Căci, dacă de exemplu

cineva ar ști că o carne ușoară este ușor digerabilă și sănătoasă, el n'ar face pe nimeni sănătos, dar va putea face aceasta prea bine acela care știe că ușoară și sănătoasă e carnea de pasere. Prudența e însă practică, și de aceea trebuie să avem și cunoașterea universalului și a particularului, sau, dacă numai una, atunci mai bine pe cea din urmă, decât numai pe cea dintâi.

Există însă fără îndoială și aici, în lucrurile pământești și omenești, o facultate *arhitectonică* conducătoare. Artă politică și prudența sunt anume bine spus unul și același habitus, totuși natura sau esența lor nu e aceeași. Din prudența îndreptată spre Stat, partea conducătoare este acea prudență care se manifestă în *legiferare*. Aceea însă care se ocupă de individ are numele comun de *artă politică*, și ea este prudență practică și deliberativă. Căci votarea este lucrul extrem ce există în acțiunea politică. De aceea numai aceia cari au a face cu votarea sunt numiți omeni politici, deoarece în viața politică numai ei făptuiesc cu adevărat și nemijlocit în felul meseriașilor.

Prudență pare a fi în primul rând aceea care privește persoana proprie și unică. Ea primește numele comun de prudență. Din acele feluri ale ei însă cari se raportează la o multitudine de persoane, una este *economia* sau arta gospodăriei, alta *arta legiferării* și a treia *arta politică*, iar aceasta este iarăși în parte *deliberativă*, în parte *judiciară*.

CAP. IX.

De aceea deci, concepția potrivită despre ceea ce prieste persoanei proprii este de sigur un mod
 1142 a. deosebit al înțelegerii. dar părerile despre ea sunt foarte împărțite. Are anume aparența ca și cum acela care știe să se sfătuiască bine pe sine și grijește pentru propriul său bine ar fi bărbatul cu adevărat prudent, pe lângă dânsul însă cei activi în politică oameni rău sfătuiți. se apucă de multe lucruri deodată, ceea ce-l face pe *Euripides* să spună :

„Cât de prudent aş fi eu care fără necaz și osteneală.

Ca unul socotit în mulțimea armatei noastre,
 Ar putea avea aceeași parte ?

Căci cine tinde îndrăzneț spre mai mult decât îi dă drept locul său”.

Oamenii caută anume de obicei ceea ce e bun pentru ei înșiși. și cred că spre aceasta ar trebui să-și îndrepte activitatea, și din această părere a izvorât apoi concepția că oameni de acest soi sunt prudenți.

Totuși poate că nu există un bine desăvârșit propriu fără arta economică și arta politică. Dar nici nu este chiar de mai înainte lămurit și de aceea e de cercetat dela caz la caz. cum trebuie să grijim de afacerile proprii. Un semn pentru adevărul celor spuse avem în faptul empiric că în anii tineri cineva poate deveni un geometru și un matematician și un înțelept sau cunoscător în asifel de discipline. dar cu greu poate fi numit prudent. Pricina pentru aceasta

este că prudența se raportează la particular, ce-l putem cunoaște numai prin experiență, care tocmai lipsește unui tânăr, deoarece ea este numai rodul multor ani.

S'ar putea ridica firește și chestiunea, de ce într'adevăr un băiat poate deveni un matematician, dar nu un înțelept sau filosof fizician. De sigur numai de aceea pentru că obiectul matematicii este un *abstractum*, pe când principiile fizicii își au obârșia din experiență. În înțelepciune însă, oamenii tineri nu ajung la nicio convingere proprie, ci numai la afirmațiuni, pe când ei își pot lămurii prea bine conceptele matematice.

Dar că prudența în lucruri proprii cere și o privire pentru ansamblu rezultă și din faptul că o eroare în cumpănire privește sau universalul sau particularul. Sau nu se știe de exemplu că toate apele grele sunt rele, sau că această apă determinată este grea.

E clar însă că prudența nu este știință. Ea se ocupă doar, cum s'a spus, cu lucrul ultim ; căci un astfel de lucru este obiectul acțiunii. Ea este deci contrarul inteligenței. Căci inteligența are a face cu concepte pentru cari nu există definiții, și cu lucrul ultim, despre care nu există știință, ci percepție, nu aceea care prinde așa zisele obiecte sensibile proprii, ci așa una cum este aceea prin care ne dăm seama, că ultimul lucru matematic este triunghiul. Căci și aici ne oprim și nu merge mai departe. Acea facultate pentru calitățile specifice ale simțurilor este mai

mult simț decât prudență, facultatea vizată aici este însă de alt fel.

CAP. X.

Prudența se deosebește însă de inteligență prin faptul că ea cercetează și chibzuiește, cum doar chibzuiala este o cercetare.

Trebuie însă să găsim și ce este *buna sfătuire*, dacă o știință sau părere sau tact potrivit, sau dacă face parte din alt gen.

1142 b. Știință se vede că nu este. Căci ceea ce se știe nu e căutat; buna sfătuire este însă un fel de consultare, iar cine se consultă cercetează și conchide.

Tot așa de puțin este ea un tact potrivit. Căci acesta nu caută temeieri și nu are nevoie de timp. Pentru consultare însă e nevoie de mult timp, și e o zicală cunoscută că omul trebuie să execute de îndată ceea ce a sfătuit și a hotărît, dar să-și îngăduie timp pentru sfătuire, și deprinderea repede sau istețime se deosebește buna sfătuire, deoarece doar istețimea este un fel de tact potrivit.

Buna sfătuire nu este, în sfârșit, nici părere.

Cum doar cel ce se sfătuiește rău greșește, iar cine se sfătuiește bine se sfătuiește potrivit, buna sfătuire este vădit o anumită potrivire, dar o exactitate nici a cunoștinței nici a părerii. Căci cunoștinței nu i se atribuie încă o exactitate deosebită, deoarece ea nici nu rabdă o absurditate, la părere însă exactitatea este egală cu adevărul; tot odată, tot ce credem este chiar de

mai înainte din punct de vedere subiectiv bine stabilit.

Dar buna sfătuire nu e lipsită nici de temeri nici de cugetare. Prin urmare nu rămâne decât că ea ține de reflectare, care doar încă nu e o enunțare. Căci părerea nu este o cercetare, ci chiar o enunțare, dar, despre cel ce se sfătuiește, fie că o face bine sau rău, este prea adevărat, că el caută ceva și că face reflexiuni.

Buna sfătuire este deci mai de grabă exactitate a sfatului sau a reflexiunii, de aceea ar trebui să se cerceteze mai întâi ce este sfatul și reflexiunea, și la ce se raportează.

În ce privește însă momentul exactității, aceasta are multe înțelesuri, așa că aici nu poate fi vorba de orice exactitate.

Necumpătatul anume și omul rău va nimeri prin reflexiunea sa ceea ce și-a propus să cunoască și se va fi sfătuit deci exact și totuși va fi avut în aceasta mare daună. Buna sfătuire însă are valoare pentru ceva bun. Căci numai o astfel de exactitate a sfatului care ne îngăduie să nimerim binele este buna sfătuire.

Dar și aceasta o putem nimeri cu ajutorul unui silogism fals, și astfel să nimerim de sigur ce să facem, dar nu prin termenul mediu potrivit, ci prin unul fals. Și așa nici aceasta încă nu este bună sfătuire, dacă nimerim *ceea ce* trebuie, dar nu prin termenul mediu *prin care* ar trebui.

Mai apoi, cineva se poate sfătui lungă vreme până ce nimereste ceea ce-i potrivit, pe când un altul face aceasta repede. Așa nici aceasta încă nu este bună sfătuire, ci aceasta este mai de-

grabă o exactitate în sensul a ceea ce e prielnic, exactitate care cuprinde în aceeași vreme ce, cum și când.

În sfârșit cineva poate fi bine sfătuit în mod absolut, sau cu privire la o anumită afacere. Prin urmare, bună sfătuire în mod absolut este aceea care, pentru scopul vieții, nimereste în mod absolut ceea ce-i exact, pe când buna sfătuire într-o anumită privință este aceea care o nimereste pentru o anumită afacere.

Dacă deci a fi bine sfătuit este semnul omului prudent. putem zice: *buna sfătuire este exactitatea cu privire la ceea ce privește pentru un scop despre care prudența are o părere ade-vărată.*

CAP. XI.

1143 a. Și *inteligența și neinteligența*, după care vorbim de oameni inteligenți și neinteligenți, nu este pe de o parte cu totul identică cu știința sau părerea — căci de altminteri oricine ar fi inteligent, — nici nu este, pe de altă parte, o știință anumită, particulară, cum este medicina știința despre sănătate, sau geometria știința despre mărime. Căci inteligența n'are a face nici cu ceea ce există totdeauna și e nemșcat, nici cu ceva ce devine, ci cu ceea ce poate fi obiect al îndoielii și reflexiunii. De aceea, ea are același domeniu cu prudența, fără ca totuși inteligența și prudența să fie același lucru: căci prudența este *poruncitoare*, deoarece ținta ei este a stabili ceea ce trebuie sau nu trebuie de făcut:

căci inteligența și buna inteligență și inteligent și bine inteligent este aceeași.

Inteligența nu este nici posesiunea nici dobândirea prudenței, ci așa cum se vorbește la învățat de înțelegere, când cineva aplică în mod corespunzător știința pe care o are, tot așa când cineva aplică părerea pentru a judeca față de vorbă străină asupra ceea ce cade în sarcina prudenței, adică a judeca nimerit. Căci bine și nimerit e tot aceeași. Și numele inteligenței prin care cineva e bine inteligent provine din aceasta, adică din înțelegerea la învățat. Căci noi zicem adeseori a înțelege pentru a învăța.

Așa numita *gnome*, *discernământ* sau *deosebire*, după care noi vorbim de persoane cu discernământ, și zicem că cineva posedă discernământ, *este judecarea exactă a echitabilului*. Un semn al acestui lucru este aceasta. Despre omul echității noi spunem că el înclină mai ales spre îngăduință (*syngnome*), iar echitatea e pentru noi tot așa ca și a avea cu cineva îngăduință. Dar îngăduința este tocmai judecarea exactă a echitabilului. Exactă este însă acea judecată pe care o face cel iubitor de adevăr.

CAP. XII.

Despre toate aceste însușiri se poate însă afirma cu drept cuvânt că ele ținesc spre același obiect.

Căci noi vorbim de discernământ, inteligență, prudență și intelect, atribuind fără șovăire acelorasi persoane însușirea discernământului și a

intelectului și numindu-le prudente și bine inteligente. Căci toate aceste facultăți sufletești cuprind lucrul ultim și individualul, iar omul bine inteligent și discret sau îngăduitor se arată odată prin aceea că judecă asupra lucrurilor cu cari are a face cel prudent, deoarece ceea ce-i echitabil, chiar la tot *binele* care atinge un interes străin, se ia în considerare. Tot ce-i practic însă ține de individual și de lucrul ultim, cum atât prudentul trebuie să cunoască ceea ce este de făcut, cât și inteligența și discernământul au a face cu ceea ce-i practic; ceea ce-i practic e însă lucrul ultim. Mai apoi însă, și intelectul este unit de amândouă laturile cu lucrul ultim. Căci spre noțiunile prime și spre cele ultime tinde nus-ul, intelectul, și nu logosul, facultatea silogismului; iar un intelect care are a face cu demonstrațiile tinde spre noțiunile nemisicate și prime, celalt însă, cel practic, spre lucrul ultim, posibil, spre propoziția minoră. Aceasta este principiu în sensul scopului sau al motivului; individualul poate fi doar principiu, deoarece din el dobândim universalul. Acest individual însă trebuie prius prin percepție, aceasta însă este intelect. De aceea, aceste însușiri excelente sunt și de natură fizică, și pe când nu-l ținem pe nimeni înțelept din natură, noi admitem dimpotrivă ca cineva să aibă ca o dispoziție naturală discernământ, inteligență și intelect practic. Un semn al acestui fapt se găsește în reprezentarea ce-o avem, ca și cum aceste însușiri țin de diferitele vârste, precum și în faptul că o anumită vârstă posedă intelect

și discernământ. ca și cum natura ar fi cauza acestui fapt.

De aceea, intelectul (practic) (din partea obiectului său) este atât început cât și sfârșit. Căci concluziunile sale pornesc dela lucrul ultim și dela individual și se raportează la acestea.

De aceea, afirmațiunilor și părerilor celor cu experiență, ale celor bătrâni și ale celor prudenți, enunțate fără demonstrație, trebuie să le dăm nu mai puțină atenție decât demonstrațiunilor. Căci, deoarece ei au un ochiu agerit prin experiență, ei văd bine.

Am fi expus deci ce este prudența și înțelepciunea, cu ce are a face fiecare din ele, și că fiecare din ele este virtutea unei părți deosebite a sufletului.

CAP. XIII.

S'ar putea întreba însă, în privința lor, la ce sunt folositoare. Căci înțelepciunea nu consideră nimic prin ce omul poate deveni fericit — ea nu are doar a face cu nicio devenire, — prudența însă o face de sigur, dar pentru ce este nevoie de dânsa? Ea ne învață de sigur dreptatea, binele moral și ceea ce-i prieste omului — adică tocmai aceea cu ce are a face omul virtuos. — dar, din pricina cunoștinței pe care o avem despre aceasta, noi nu suntem cu nimic mai activi, dacă de altminteri virtuțile sunt în-deletniciri, cum și nu din pricina cunoștinței despre sănătate și putere, câtă vreme anume e în-trebarea de lucruri cari nu înseamnă o simplă

făptuire, ci manifestarea unui habitus. Nu suntem doar încă cu nimic mai activi când cunoaștem bine arta medicală și metoda gimnastică.

Dacă însă am vrea să spunem că prudența nu există pentru ca să manifestăm mai bine virtuțile, ci pentru ca să devenim virtuți, ea n'ar folosi la nimic aceluia care este virtuos, dar nici aceluia care n'are virtutea. Căci dacă cineva posedă el însuși prudența sau urmează pe alții cari o posedă, n'ar avea nicio importanță. Ne-ar putea ajunge faptul din urmă, cum e doar și cazul cu privire la sănătate. Noi toți vrem să fim sănătoși și totuși din această pricină nu studiem toți medicina.

Pe lângă aceasta pare a fi absurd, ca ea (prudența), care este doar inferioară virtuții, să fie mai importantă și mai hotărâtoare decât dânsa. Căci virtutea producătoare stăpânește și poruncește în toate lucrurile.

Asupra acestor lucruri deci trebuie să ne lămurim. Căci până acuma n'am făcut decât să ridicăm chestiuni și îndoieli.

1144 a. Zicem deci, mai întâi, că aceste două virtuți, chiar dacă niciuna din ele n'ar produce ceva, ar fi totuși cu necesitate în și pentru sine de dorit, întru cât fiecare din ele este virtutea și perfecțiunea unei alte părți a sufletului.

Mai apoi însă, ele și produc ceva într'adevăr; dar nu ca medicina, ci așa cum sănătatea produce sănătate, așa înțelepciunea fericire. Căci ca parte a întregii virtuți, ea dă prin posesiunea sa și activitatea sa fericire.

Mai apoi, acțiunile omenești se săvârșesc sub

influența hotărîtoare a prudenței și a virtuții etice. Virtutea face ca să ne propunem ținta potrivită, prudența ca să alegem pentru aceasta mijloacele potrivite. A patra parte a sufletului, cea vegetativă, n'are o astfel de virtute, deoarece nu stă în puterea sa să acționeze sau să nu acționeze.

În ce privește însă obiecțiunea că nimeni nu săvârșește din cauza prudenței într'un grad mai mare, acțiuni morale și drepte, noi trebuie, pentru a o respinge, să ne întoarcem mai îndărăt și să pornim dela următoarele considerațiuni. Unele persoane cari săvârșesc acțiuni drepte noi nu le numim încă de aceea drepte, nu numim de pildă așa astfel de persoane, cari observă preceptele legale fără voie sau fără știință sau dintr'un alt temciu oarecare, nu însă chiar de dragul preceptelor înseși, deși ele fac ceea ce trebuie și ceea ce datoria îi impune celui virtuos. Tot așa, pare-se, există și o anumită constituție, care lasă mai întâi să se înfăptuiască orice lucru așa ca să fie cu adevărat bun, adică o făptuire din alegere voită liberă și de dragul acțiunii virtuoză înseși. Pentru ca însă alegerea voită să fie potrivită, aceasta este opera virtuții, dar ca să se întâmple tot ce servește din natură pentru atingerea scopului ales de virtute, nu este opera virtuții, ci a altei facultăți. Trebuie să apropiem aceasta și mai mult de înțelegerea noastră și să vorbim despre aceasta încă ceva mai pe larg.

Există o facultate care e numită *abilitate*. Proprietatea abilității este că ea înțelege a face

și știe a nimeri ceea ce duce la ținta propusă. Dacă ținta e bună, ea este laudabilă ; dacă e rea, ea este viclenie și șiretenie. De aceea noi îi numim abili pe cei prudenți ca și pe cei șireți. Prudența nu este abilitate, dar ea nu este fără de această facultate. Desvoltarea la habitus însă nu i se dă acestui ochiu al sufletului fără virtute, cum am spus și cum lesne se și poate înțelege. Căci silogismele cari precedează făptuirea ca principiu sunt : „Deoarece aceasta și aceasta este ținta și binele cel mai înalt — ceea ce este, e indiferent ; ca exemplu să servească orice la întâmplare, — atunci...” Această țintă se desvăluie însă numai celui virtuos. Căci răutatea pervertește judecata rațiunii și duce în rătăcire cu privire la principiile acțiunii, și astfel e vădit că e cu neputință ca cineva să fie prudent fără să fie virtuos.

1144 b. Să ne întoarcem acum atenția iarăși spre virtute. Și ea se raportează la abilitate în mod asemănător ca și virtutea : fără a fi cu ea identică, ea i se aseamănă totuși. Tot așa se raportează virtutea naturală la virtutea în sens propriu. Căci oricine pare a poseda însușirile individuale de caracter pe care le are așa zicând din natură. Insușirile dreptății, cumpătării vitejei și a. m. d. le avem îndată dela naștere, și totuși cerem ca binele propriu zis să fie încă altceva, și ca omul să aibă astfel de însușiri încă în alt chip. Căci dispozițiunile naturale sunt proprii și copiilor și animalelor : cum însă ele apar la copii și animale fără a fi însoțite de intelect, ele fac lesne și daune. În orice caz atâta pare a fi clar că, așa cum i se poate întâmpla unui trup

puternic care se mișcă fără văz să se izbească tare, deoarece îi lipsește vederea, tocmai așa stau lucrurile și aici. Dacă însă la un atare trup se adaugă intelectul, el prestează un lucru excelent. Habitus-ul însă devine adevărată virtute abia în acest caz, deoarece până atunci i-a fost numai asemănător. Așa deci cum în partea sufletului care opinează și judecă teoretic există două feluri de principii ale făptuirii, abilitatea și prudența, așa există și în partea apetitivă și etică tot două, una este cea naturală, cealaltă virtutea propriu zisă, iar din aceste, cea propriu zisă nu se dezvoltă fără prudență.

De aceea întâlnim ici și colo afirmațiunea că toate virtuțile sunt tot atâtea feluri ale prudenței, iar cercetarea socratică avea cu această opiniune în parte dreptate. În parte ea era în eroare. În aceea că *Socrates* considera virtuțile în totalitatea lor ca feluri deosebite ale prudenței, el greșea; dar că el le gândea ca nedespărțite de prudență, în aceasta el judeca foarte în merit. Un semn al acestui fapt îl găsim în aceasta: astăzi, oricine vrea să definească virtutea nu neglijează, la momentul habitus-ului ce-l pune, să arate direcțiunea lui, că aceasta anume corespunde rațiunii potrivite: rațiunea potrivită însă este cea conformă cu prudența. Oricine deci pare a bănuși așa zicând că virtutea este un astfel de habitus care e conform cu prudența. Dar trebuie să mai înaintăm cu un mic pas. Nu habitus-ul care e numai conform cu rațiunea potrivită este virtute, ci habitus-ul unit cu rațiunea potrivită este virtute. Rațiunea potrivită este însă chiar prudența în aceste lucruri. So-

crates credea deci că virtuțile ar fi, în fiecare caz, manifestări ale rațiunii — ele trebuiau să fie doar toate științe, — noi spunem dimpotrivă, că ele sunt unite cu rațiunea. Așa se vede deci din cele spuse că nimeni nu poate fi în înțeles adevărat virtuos fără prudență, nici prudent fără virtute morală.

Cu aceasta s'a pus și temeiul pe care sprijiniți am putea declara virtuțile ca fiind separate de olaltă, deoarece nu una și aceeași persoană are din natură pentru toate virtuțile aceleași dispozițiuni fericite și ea poate fi acuma în posesiunea uneia, fără a o fi dobândit și pe cealaltă. Aceasta este anume cu puțință cu privire la virtuțile naturale, dar nu cu privire la acele virtuți în temeiul cărora cineva e numit virtuos

1145 a. în înțeles absolut, aceste se vor găsi toate împreună cu prudența care e una.

Dar chiar dacă prudența n'ar contribui cu nimic la făptuire, noi totuși am avea se vede nevoie de ea, deoarece ea e perfecțiunea unei facultăți sufletești, și pentru că alegerea voită nu poate ieși bine fără prudență și fără virtute. Aceasta ne înlesnește să stabilim ținta, aceea să întrebuițăm mijloacele pentru aceasta.

Totuși prudența nu stă mai presus de înțelepciune, nici nu este însușirea unei facultăți superioare. Artă medicală nu stă doar nici ea mai presus de sănătate. Căci ea nu se servește de ea, ci are grija să o înfăptuiască. Ea dă deci preceptele nu ei, ci de dragul ei. Am mai putea spune tot așa de bine că artă politică stăpânește asupra zeilor, deoarece ea dă ordine pentru toate în Stat (cuprinzând cultul).

C A R T E A A Ș A P T E A

CAP. I.

După acestea, luând alt punct de plecare, e de spus, că există trei feluri de lucruri de cari trebuie să ne ferim în domeniul moral : *răutatea, desfrânarea și sălbătăcia*. Contrarul celor două dintâi e clar : pe una o numim virtute, pe cealaltă. înfrânare ; contrarul sălbătăciei s'ar putea chema cel mai potrivit, o virtute supra-umană, așa zicând eroică și divină, cum Homer îl lasă pe Priamus să spună despre Hector din cauza înaltei sale vrednicii.

„—părea el doar totdeauna
Născut dintr'un muritor, nu dintr'un zeu”.

Dacă deci, cum se spune, din oameni devin zei printr'o exagerare a virtuții, habitus-ul contrar sălbătăciei ar fi vădit asemănător acestui fel. Căci cum animalului nu-i revine nici răutate, nici virtute, așa nici divinității. ci perfecțiunea divină este ceva mai venerabil decât virtutea, răutatea animală este răutate în alt sens. Dar, cum un bărbat divin — o expresie pe care o întrebuințează Lacedemonienii. când îl ad-

miră foarte mult pe cineva ; un *seios aner* zic ei — se întâlnește arareori, așa și un om sălbăticit ca un animal este o apariție rară. Cel mai adeseori se găsesc astfel de naturi bestiale între barbari ; unii indivizi ajung în această stare și în urma unor boale și schilodiri. Dar și oameni de o depravare de tot excepțională îi încărcăm cu această denumire defaimătoare. Dar, noi vom mai aminti pe scurt de această constituție sufletească mai la vale, răutatea însă a fost expusă mai înainte. Acuma vom trata despre desfrâu, moliciune și voluptate, precum și despre înfrânare și călire. Fiecare din aceste două clase de însușiri nu este anume de gândit nici ca ceva 1145 b. identic cu virtutea și viciul, nici ca ceva diferit de acestea după gen.

Și aici, ca și de obicei, trebuie să cercetăm opiniunile cari au o aparență și să expunem mai întâi îndoielile asupra lor, pentruca apoi sau să demonstrăm pe cât se poate tot ce apare admisibil cu privire la afectele amintite, sau totuși ceea ce-i mai mult și mai important din aceasta. Căci, dacă dificultățile sunt rezolvate și rămâne ceea ce-i admisibil, cercetarea și-a împlinit menirea.

CAP. II.

Infrânarea deci ca și *călirea* pare a face parte din lucrurile excelente și laudabile, *desfrânarea* și *moleșirea* dimpotrivă din cele rele și de dojenit. Tot așa *înfrânarea* pare a fi tot atât ca stăruire în judecata odată pronunțată a ra-

țiunii, iar *desfrânarea* tot atât ca defecțiune dela aceasta. În sfârșit, *desfrânatul* știe că ceea ce face e nepotrivit, și o face totuși din patimă; *înfrânatul* însă știe că poftele sunt rele, și nu le cedează din rațiune.

Se mai spune că cel cumpătat e înfrânat și statornic; în mod invers însă se crede în parte că oricine are aceste două însușiri ultime este cumpătat, și în parte se tângăduiește aceasta. Tot așa unii consideră pe cel necumpătat fără deosebire ca desfrânat și pe cel desfrânat ca necumpătat, pe când alții fac între amândoi o deosebire. — Despre cel prudent însă, când se tângăduiește că ar putea fi desfrânat, când se afirmă că unii sunt de sigur prudenți și abili, dar totuși desfrânați. În sfârșit, se vorbește despre neînfrânați de partea mâniei, onoarei și a câștigului. Aceste deci sunt opiniunile curente.

CAP. III.

S'ar putea însă să găsim îndoielnic ca cineva să poată fi desfrânat cu toată părerea sa exactă. Și de aceea afirmă unii că la unul care are într'o chestiune o cunoștință adevărată aceasta ar fi cu neputință. Așa credea *Socrates* că ar fi îngrozitor, dacă cineva ar avea cunoștință reală, și totuși altceva ar fi mai puternic și l-ar trage încoace și încolo ca pe un sclav. *Socrates* anume combătea în general noțiunea ca și cum nici n'ar exista neînfrânare. Nimeni, după părerile lui, n'ar fi să făptuiască cu știință împotriva a ceea ce este binele cel mai înalt, ci totdeauna

din neștiință. Totuși această reprezentare e certată cu faptele clare, și trebuie să ne îndreptăm numai atenția asupra afectului, pasiunii, iar dacă se greșește într'adevăr din neștiință, să punem întrebarea, în ce mod se ivește neștiința. E doar vădit că desfrânatul crede că trebuie să facă ceea ce-i oprit abia atunci când pasiunea îl copleșește.

Unii adoptă însă punctul de vedere socratic într'o privință, în alta nu. Ei admit că nimic nu e mai puternic decât *știința*, dar că nimeni nu făptuiește împotriva a ceea ce e după *părerea* sa mai bun, aceasta nu o admit, și de aceea ei afirmă că neînfrânatul, când e copleșit de poftele sale, nu are nicio știință, ci numai o părere. — Dar, am trebui să credem, când e vorba de părere, nu de cunoștință, iar presupoziția nefavorabilă plăcerii nu stă pe picioare tari, ci 1146 a. slabe și se apropie de îndoială. atunci merită îngăduință când cineva, având pofte puternice, nu rămâne credincios unei astfel de păreri. Dar, răutății ca și tuturor lucrurilor cari merită mustrare, nu i se cuvine îngăduință.

Astfel deci, prudența ar ridica aici obiecțiune; căci ea este în posesiunea părerii celei mai sigure și mai tari. Dar aceasta e absurd; căci atunci ar fi unul prudent și tot odată desfrânat; și nimeni n'ar considera ca însușire a omului prudent faptul de a face cu voie ceea ce-i mai rău. Pe lângă aceasta s'a arătat mai înainte, că prudentul se arată în făptuire; căci el este un om care are a face cu lucrul ultim, individual,

și posedă pe lângă aceasta celelalte virtuți, cele etice.

Mai apoi, dacă cineva ar fi să fie înfrânat pentru faptul că are poște puternice și rele, cumpătatul nu va fi înfrânat și înfrânatul nu va fi cumpătat. Căci nu este felul omului cumpătat nici de a avea poște violente nici rele. Și totuși ar trebui să fie așa. Căci, dacă poștele sunt bune, atunci habitus-ul care ne împiedică să le urmăm e rău, așa că nu orice înfrânare ar fi deci bună ; dacă însă ele sunt slabe și nu rele, nu e nicio glorie să le biruim, iar dacă sunt rele și slabe, atunci nu e mare lucru a le rezista.

Mai apoi, dacă înfrânarea face ca cineva să stăruie în opiniunea sa, ea este rea, dacă de exemplu îl lasă să stăruie într-o opiniune falsă ; și deci, întors, dacă neînfrânarea face ca cineva să nu stăruie în nicio opiniune, trebuie să existe o neînfrânare bună, cum era cea a lui Neoptolemos în *Filoctetul* lui *Sofocles*. Căci el merita laudă, deoarece, detestând minciuna, nu rămase la ceea ce despre ce îl convinsese Odiseus. De asemenea falsul silogism sofistic trebuie să fie o dificultate pentru cel ce reprezintă punctul de vedere amintit. Deoarece anume cineva caută să demonstreze ceva paradoxal, spre a-și da, dacă reușește, o mare importanță, concluziunea care rezultă îl aduce pe auditor în încurcătură : căci gândirea se găsește în acest caz legată, deoarece pe de o parte, ea nu se poate liniști la concluziunea îndoielnică, și totuși iarăși, în neputință de a slăbi temelul înfățișat, nici nu se poate mișca din loc. Ar mai exista și o cumpănire, care

ar împinge la concluziunea că neinteligenta împărechiată cu neînfrânare ar fi virtute. Se face anume din neînfrânare, contrarul a ceea ce se pretinde a fi drept, se crede însă că binele este rău și nu trebuie să se întâmple, și astfel se va săvârși binele și nu răul.

Mai apoi, cine făptuiește în bună credință și râvnește și alege astfel ceea ce produce plăcere, trebuie de sigur considerat ca mai bun decât acela care o face nu în bună credință, ci din neînfrânare. Căci el e mai lesne de vindecat, deoarece e posibil, ca el să se lase înduplecat spre bine. Dimpotrivă, celui neînfrânat i se potrivește proverbul prin care spunem: „Când apa te îneacă, ce să bei de-asupra?” Căci dacă el n'ar fi fost convins de absurditatea făptuirii
1146 b. sale, el ar fi părăsit-o având o convingere mai bună; așa însă el o știe mai bine, dar acționează totuși altfel.

Mai apoi, dacă în toate cele, există neînfrânare și înfrânare, cine este atunci neînfrânatul în sine, și totuși spunem despre anumiți oameni, că ei sunt neînfrânați, în sens absolut.

CAP. IV.

Cam așa sunt dificultățile ce se ridică, pe cari noi trebuie acum în parte să le deslegăm, în parte să le confirmăm. Căci deslegarea unei dificultăți este o găsire.

Mai întâi, trebuie să vedem, dacă făptuiește cu știință, sau cu neștiință, și întru cât sau cu câtă neștiință, apoi ce trebuie să stabilim ca o-

biect al neînfrânării și înfrânării, dacă anume orice plăcere și durere sau numai anumite feluri ale lor, apoi dacă înfrânat și călit sunt aceleași lucruri sau deosebite : în sfârșit sunt a se termina în mod asemănător cercetările asupra celorlalte puncte înrudite acestei considerațiuni.

Primul punct de plecare al acestei expuneri este chestiunea, dacă deosebirea între cel înfrânat și cel neînfrânat stă în obiect sau în „cum”, adică dacă cel neînfrânat este neînfrânat numai pentrucă are a face cu un anumit obiect, sau mai de grabă pentrucă purtarea sa e de un fel anumit, sau, în sfârșit, din amândouă temeiurile în același timp. În rândul al doilea e de dat răspuns la întrebarea, dacă neînfrânarea și înfrânarea au a face cu toate lucrurile sau nu.

Neînfrânatul în sens absolut, anume, n'are a face cu toate cele, ci mai vârtos chiar cu lucrurile la cari se raportează necumpătarea, și el este neînfrânat, nu întru cât el are în general un raport cu lucrul respectiv, deoarece, în acest caz, ar fi același lucru ca și necumpătarea, ci întru cât are acest raport determinat. Unul, anume, se lasă cu intenție și din alegere liberă în voia poftei și are în aceasta, opiniunea, că omul trebuie să guste totdeauna plăcerea clipă : celalalt nu este de această părere, se dă însă totuși plăcerii.

CAP. V.

În ce privește concepția că e opiniune adevărată, nu cunoștință, ceea ce se tăgăduiește la

neabstinență, aceasta este pentru cercetarea noastră cu totul indiferent. Mulți opinează numai și n'au totuși nicio îndoială. ei cred a fi cu totul siguri de lucrul lor. Dacă deci cel ce opinează ar fi să făptuiască, din pricina că convingerea sa e numai slabă. mai de grabă și mai lesne împotriva concepției sale. atunci între cunoștință și opinie nu poate fi nicio deosebire. Căci mulți cred așa de tare în ceea ce opinează. ca și alții în ceea ce știu ; aceasta o vedem la *Heraclit*.

Cum însă cunoștința este o expresie cu înțeles îndoit — e considerat doar ca știutor atât acela care are știință și nu o aplică. cât și acela care o aplică, — vom trebui mai vârtos să deosebim, dacă cineva face ceea ce nu trebuie. întru cât el are de sigur cunoștință. dar nu cugetă la ceea ce știe, sau întru cât o are și cugetă de asemeni în mod corespunzător : aceasta din urmă pare a fi ceva îngrozitor. nu cea dintâi. când el nu cugetă la nimic. Cum. mai apoi. există două feluri de premise. nu există nicio piedecă ca cineva, fiind în posesiunea amândurora. să făptuiască totuși împotriva cunoștinței sale. întru cât anume se aplică premisa universală. cea particulară însă nu : căci ceea ce se înfăptuiește este particularul. Dar și la ceea ce este universal e o deosebire : se poate lua cum este pentru sine și cum este în lucruri ; în modul dintâi se ia de exemplu în propozițiunea : tuturor oamenilor le prieste hrană uscată : în al doilea. în propozițiunea : acesta e un om. sau : acest aliment de această însușire concretă e uscat. Dar că acest

lucru anumit are cutare și cutare însușire, sau nu o știm, sau nu ne gândim în mod actual la aceasta. Așa căpătăm deci odată potrivit acestor moduri de mentalitate o diferență foarte mare, așa că nu poate părea nicidecum absurd, dacă greșim în unul din aceste cazuri. cu atât mai de mirat însă. dacă ar fi să se întâmple în celalalt ; mai apoi însă, și făcând abstracție de modurile arătate acuma, cunoștința se poate întâlni în posesiunea omului încă într'un altfel. Ni se arată anume o deosebire a habitus-ului într'atâta că îl avem ce-i drept. dar nu-l aplicăm, așa că îl avem așa zicând și nu-l avem. ca în stare de somn. furie și beție. Într'o astfel de stare se găsește tocmai cel agitat de pasiune. Mânia. pofta trupească și altele de acest fel schimbă doar vădit chiar trupul și îi aruncă pe mulți în furie. Se vede deci că starea celui neînfrânat trebuie să fie considerată într'un chip cu totul asemănător. Că cineva poate spune în acest caz lucruri cari provin din cunoștință. nu este o contradicție. Recitează doar de sigur și aceia cari se găsesc în stările amintite enunțări și demonstrații de ale lui *Empedocles*, și chiar elevi începători înșiră cuvinte unele după altele. dar încă nu știu ce însemnează ele. Căci lucrul trebuie să le fi intrat mai întâi în carne și oase. iar aceasta cere vreme. Trebuie să presupunem deci că un om care nu se poate stăpâni vorbește ca un actor pe scenă.

Ne putem lămuri cauza fenomenului ce ne preocupă și în următorul mod după procesul natural în suflet. Opiniunea ce determină făptui-

rea este universală, cealaltă se raportează la particular, care ca atare e supus sensibilității. Dacă însă din cele două opinii prin legătură logică se face una singură, atunci acolo unde nu e vorba decât numai de cunoștință concluziunea trebuie să fie afirmată, iar în practică ea trebuie tradusă imediat în acțiune; de exemplu omul trebuie să guste tot ce e dulce și dacă acest lucru anumit, ca un particular cuprins în universal, e dulce, omul, dacă poate și nu e împiedicat sau reținut, trebuie să și o facă în același timp. Dacă prin urmare, una din opiniile generale, care oprește gustarea, se găsește în suflet, alături însă o alta spunând că orice lucru dulce este plăcut și că acest lucru anumit e dulce — și această opinie singulară acționează. — și dacă pe de-a-supra pofta cuprinde sufletul, atunci acea primă opinie poruncește de sigur de a evita gustarea, dar pofta mână și împinge spre gustare, deoarece ea e în stare să miște fiecare parte sufletească. și așa se întâmplă că omul este neînfrânat așa zicând prin vina rațiunii și a opiniei. a unei opinii însă care nu e certată în sine ei prin accident cu rațiunea: căci pofta, nu opinia e certată cu rațiunea potrivită. de aceea animalele nu sunt neînfrânate nici din pricina că n'au nicio opinie despre universal. ci numai facultate de reprezentare și memorie pentru individual. — În ce privește modul cum neștiința e înlăturată și neînfrânatul revine iarăși la rațiune, lucrurile stau tot așa ca și cu cei ce sunt beți sau dorm: aceasta nu este ceva ce ar fi pro-

priu stării sufletești amintite, și trebuie să auzim în acestea părerea naturaliștilor.

Cum însă a doua premisă este, în procesul practic al silogismului, o opinie despre ceva sensibil și este stăpâna acțiunilor, cel agitat de pasiune sau nu este în posesiunea ei sau o este totuși numai așa că această posesiune nu este o cunoștință, ci numai o vorbire în felul cum un om beat citează pe *Empedocles*. Și cum conceptul ultim, care determină acțiunea, nu apare ca universal și nu asemănător științific ca unul universal. lucrurile mai iau și înfățișarea ca și cum filosofemul lui *Socrates* ar rămânea valabil. Căci nu în fața științei care apare în adevăr ca atare se ridică pasiunea, și nici nu e știință aceea care e pervertită printr'însa, ci numai în fața cunoașterii sensibile se ridică ea.

Atâta să fie deci spus asupra chestiunii, dacă omul e cu știință sau cu neștiință neînfrânat, și la care fel de cunoștință el poate fi neînfrânat.

CAP. VI.

În legătură cu aceasta trebuie expus, dacă cineva e neînfrânat în sens absolut, sau fiecare numai în parte, iar dacă în sens absolut, în ce fel de lucruri e neînfrânat.

E lămurit că cel înfrânat și cel călit precum și cel neînfrânat și cel moleșit au a face cu plăcerea și neplăcerea. Cum însă ceea ce produce plăcere e în parte necesar în parte dorit în sine, dar e capabil de exagerare, atunci necesar este

acest lucru care produce o plăcere ce se raportează la trup, și prin aceasta se înțelege ceea ce aparține hranei, vieții sexuale și acelor lucruri trupești cu cari, după expunerea noastră de mai înainte, au a face necumpătarea și cumpătarea. Alte lucruri nu sunt necesare, dar în sine de dorit; între dânscele de exemplu biruința, onoarea, bogăția și bunuri și foloase asemănătoare. Cine însă depășește în acestea limitele rațiunii potrivite inerente lui însuși, pe acesta nu-l numim neînfrânat în sens absolut, ci cu un adaos, de exemplu neînfrânat cu privire la bani, câștig, onoare, mânie, dar nu în sens absolut, ca un om deci care este de alt soi și e numit așa numai din pricina asemănării, ca acel bărbat, care

1148 a. biruise în jocurile olimpice se chema „om”. La el se deosebea doar noțiunea comună de cea singulară puțin numai, dar totuși se deosebea. Un semn al deosebirii existente este faptul că neînfrânarea nu e numai dojenită ca un defect, ci și ca o răutate, fie că ea este o atare în adevăr în sens absolut sau mai de grabă numai după o parte, pe când aceasta nu e niciodată cazul la deosebitele feluri amintite.

Din aceia însă cari au a face cu plăcerile trupești la cari se raportează cumpătarea și necumpătarea, acela care umblă nu cu intenție după exagerarea plăcerii și evită exagerarea durerii, a foamei, a setei, a căldurii, a frigului și a tuturor lucrurilor ce cad sub sentiment și gust, ci o face împotriva intenției sale și împotriva judecății sale mai bune, — un atare, zic, se numește neînfrânat, nu cu un adaos, deci neînfrâ-

nat cu privire la cutare și cutare lucru, de exemplu, mânie, ci numai în sens absolut neînfrânat. Un semn pentru aceasta este faptul că vorbim și de moleșiți cu privire la astfel de lucruri ca foamea și setea, dar niciodată cu privire la astfel de lucruri ca sărăcia sau pierderea onoarei. Și de aceea punem într'același rând pe cel neînfrânat și pe cel necumpătat precum și pe cel înfrânat și pe cel cumpătat, dar pe niciunul de celălalt fel, deoarece ei au a face așa-zicând cu aceleași feluri de plăcere și neplăcere, numai că ei stau într'un raport cu același lucru, dar nu în același raport, întru cât unii făptuiesc cu intenție, ceilalți în mod neintenționat. De aceea l-am putea mai degrabă numi necumpătat pe acela care umblă fără poftă sau numai cu poftă slabă după exagerare sau fuge chiar de mici dureri, decât pe acela care făptuiește din poftă violentă; căci ce ar face el abia când s'ar adăuga pofta violentă tinerească și neplăcerea puternică pricinuită de lipsa unor lucruri trebuincioase.

Cum însă poftele și delectările sunt după felul lor în parte bune și laudabile — căci multe lucruri ce produc plăcere sunt din natură demne de dorit, altele însă sunt contrarul acelora, și iarăși altele se găsesc la mijloc între amândouă, cum am observat aceasta mai înainte despre bani și câștig —, cu privire la întreaga clasă întâia și cea mijlocie afectul, pofta și dragostea nu sunt supuse în sine dojanii, ci numai o anumită exagerare a lor. De aceea, cine se lasă prins împotriva rațiunii de un lucru frumos și bun din

natură sau umblă după el, cine de ex. se atașează peste cuviință de onoare sau de copii sau de părinți — și ei sunt doar un bun și cine îi are la inimă culege laudă, dacă cineva de ex. ca *Niobe* ar provoca chiar zcii la luptă sau ca 1148 b. *Satirus*, cu pronumele cel iubitor de tată, ar exagera atașamentul de tatăl său, căci el părea a tăgădui în nerozia sa orice măsură —, deci față de astfel de obiecte ale afectului nu există, din temelul amintit, nicio nelegiuire, căci fiecare e pentru sine însuși din natură de dorit, dar prea multul față de ele este rău și de evitat. Tot așa nu există aici nicio neînfrânare căci neînfrânarea este nu numai de evitat, ci și de dojenit ca urită din punct de vedere moral. Totuși, din cauza asemănării stării amintite, noi întrebuițăm expresia neînfrânare cu un adaos, în mod asemănător cum numim pe cineva medic rău sau actor rău, pe care doar nu l-am numi rău așa fără niciun adaos. Așa deci cum nu ne gândim aici la nicio răutate adevărată, deoarece în amândouă rândurile nu e vorba de o atare, ci numai de ceva și asemănător prin analogie, așa trebuie se vede să ținem bine seama și acolo, că numai aceea e neînfrânare și înfrânare ce se ține pe același câmp cu cumpătarea și necumpătarea: despre mânie însă întrebuițăm expresia din pricina asemănării, de aceea și zicem cu un adaos: neînfrânat în mânie, așa cum vorbim de neînfrânare cu privire la onoare și la câștig.

Cum însă multe cele sunt din natură producătoare de plăcere, și anume în parte în sens

absolut, în parte după deosebirile genuri de animale și oameni, altele însă nu sunt din natură, ci în temeiul unor defecte, obișnuite și rele dispoziții naturale, așa se mai pot observa dispoziții sufletești corespunzătoare fiecăruia din aceste cazuri. Mă gândesc aici odată la fenomenele de sălbătăcie animală ca la acea femeie, care ar fi spîntecat femei gravide și ar fi mîncat copiii, sau cum la anumite popoare sălbătăcite, cari ar fi să-și găsească plăcerea în a mânca carne crudă sau și carne de om și își dăruiesc copiii între dânșii pentru ospete, sau și la ceea ce se povestește despre *Falaris*. Aceste sunt deci fenomene în cari se arată porniri animalice, altele se manifestă ici și colo în urma unor boale și a nebuniei, cum a fost cazul la acel om, care a tăiat pe mama sa și a mîncat-o, sau la sclavul care a mîncat ficatul altui sclav. Iarăși alte abnormități au asemănare cu stări morbide sau provin din obișnuință, așa smulgera părului, roaderea unghiilor, înghițirea de cărbuni și pămînt. Și pederastia e de acest fel, pentru care unii au înclinare din natură, alții, de exemplu aceia de cari s'a abuzat din tinerețe, în urma obișnuinței.

Pe aceia însă la cari natura e vinovată de astfel de lucruri nu-i numește de sigur nimeni neînfrînați, tot așa de puțin cum am numi cumva așa femeile cari la actul sexual se comportă pasiv, nu activ : nici pe aceia cari au fost aduși într'o stare morbidă prin puterea obișnuinței. În ce privește deci aceste dispozițiuni înseși, ele

1149 a. întrec fiecare pentru sine, ca și sălbătăcia ani-

mală, limitele perversității omenești. Dacă însă cel atins de ele le stăpânește sau e stăpânit de dânsule, aceasta nu este înfrânare sau neînfrânare în sens absolut, ci amândouă numai după asemănare, tot așa cum irascibilul poate fi numit neînfrânat numai după acest fel de afect, nu simplu, și fără adaos.

Anume, orice exagerare de prostie, lașitate, necumpătare și cruzime, este în parte de fel animal în parte morbid. Cine este din natură așa că se teme de toate, chiar când se aude mișcând un șoarece, acela are o lașitate animală; altul se teme de pisici în urma unei boli; și cei proști, cari n'au minte prin dispoziția lor naturală și cari duc o viață numai senzuală, cum o fac unele ginți barbare depărtate, sunt animalici, cei ce sunt însă așa din cauza unor perturbațiuni trupești, ca epilepsie nu nebunie, sunt de fel morbid. Se întâmplă însă uneori că cineva are una sau altă dispoziție de felul amintit, fără însă a se lăsa stăpânit de ea; să ne închipuim de exemplu cazul că un *Falaris*, când îi vine pofta să mănânce un copil, sau în ispita de satisfacție sexuală necuviincioasă, se stăpânește; și iarăși se întâmplă că cineva are o afecțiune nesănătoasă și e și stăpânit de ea. Așa însă cum la răutate, răutatea omenească e numită simplu răutate, cealaltă însă nu, ci dimpotrivă se deosebește prin adaosul de animalică sau morbidă, tot așa există se vede bine și o neînfrânare animalică și una morbidă, pe când totuși numai acea neînfrânare se cheamă simplu așa care corespunde necumpătării omenești,

CAP. VII.

Am văzut că neînfrânarea și înfrânarea au a face exclusiv cu aceleași lucruri ca și necumpătarea și cumpătarea, și că față de alte lucruri există un alt fel de neînfrânare, care se cheamă așa numai în mod metaforic iar nu absolut. Să mai considerăm, că neînfrânarea e în mânie mai puțin rușinoasă decât în poftă.

Mânia anume pare totuși a mai avea întru câțva o ureche pentru rațiune, numai că nu aude bine, în chip asemănător unui servitor iute, care, fără a aștepta ca stăpânul său să termine vorba, fuge afară și execută apoi ordinul pe dos, sau în mod asemănător unui câine, care numai ce bate cineva la ușă, latră îndată, fără să bage de seamă, dacă e un prieten: tocmai așa se repede zelul mâniei la răzbunare din înfierbântarea și vioiciunea naturii: el a auzit, dar n'a auzit cele poruncite. Intelectul sau imaginația i-au spus că e vorba de o tratare trufașă sau disprețuitoare, mânia însă, conchizând așa zicând, că împotriva unei astfel de purtări e nevoie de apărare, își lasă fără multă vorbă frâu liber. Pofta însă se aruncă, îndată ce numai intelectul sau simțul semnaleză că ceva e plăcut, spre gustare, și astfel mânia urmează într-o anumită măsură rațiunea, pofta însă nu, și de aceea ea este mai rușinoasă, adică mai urâtă din punct de vedere moral. Căci cel neînfrânat în mânie e supus într'un anumit înțeles rațiunii, omul senzual însă e biruit nu de rațiune, ci de poftă.

Mai apoi, e mai de iertat să urmezi dorinței naturale, cum e și mai de grabă de iertat să cedezi poftelor senzuale comune tuturor oamenilor, întru cât sunt comune. Mânia însă și violența este mai naturală decât poftele după exagerare și după ceea ce nu e necesar, și, invocând în acest sens natura moștenită, acel om care-l bătuse pe tatăl său căută să se justifice zicând „Și el l-a bătut pe al său și acesta iarăși pe al său, și” — arătând spre fiul său — „acesta mă va bate pe mine, când va fi bărbat ; căci aceasta ne este în sânge”. Tot așa spune altul către fiul său, care-l târa de păr, să nu-l târască mai departe decât până la ușă, căci și el l-a târît pe tatăl său numai până acolo.

Mai apoi, mărimea nedreptății crește cu gradul vicleniei. Dar, irascibilul și mânia n'au violenție, ci procedează deschis, dar de sigur că pofta e vicleană. De aceea *Afrodite* se cheamă la poieți „fiica intrigantă a Ciprului” iar *Hommer* spune despre brâul ei brodat, că locuiește acolo

„Rugămintele lingușitoare, care prostește simțurile și celui mai cuminte om”

Dacă deci această neînfrânare este mai nedreaptă și mai urâtă decât cea în mânie, atunci ea este și neînfrânare în sens absolut și așa zicând un viciu.

În sfârșit, nimeni nu săvârșește cu tristeță, nelegiuire și nedreptate ; oricine însă făptuiește în mânie, făptuiește cu tristețe, pe când nelegiuitul cu plăcere. Dacă deci lucrurile, asupra cărora noi ne indignăm cu drept cuvânt cel mai

- mult, violează și dreptatea mai mult, atunci aceasta trebuie să fie valabil și pentru neînfrânarea izvorită din poftă, deoarece ea ademeneste la nelegiuire și adevărată nedreptate. ceea ce mânia nu o face.

Așa am văzut deci că neînfrânarea voluptuosului e mai rușinoasă decât cea a irascibilului, și că înfrânarea și neînfrânarea are a face cu poftele și voluptățile trupești. Să considerăm acum și deosebiriile acestora din urmă.

Cum s'a spus la început, poftele și voluptățile sunt în parte după fel și grad omenești și naturale. în parte sunt de fel animalic sau în sfârșit, al treilea, și fenomene provenite din unele defecte trupești și în urma unor boli. Din aceste trei feluri numai cu primul are a face cumpătarea și necumpătarea. De aceea noi nici nu numim animalele cumpătate sau necumpătate, doar că ar fi în înțeles impropriu, sau când un gen animal întrece pe alt gen cu totul în sălbătăcie, pornire sexuală și îmbuibare. Căci
1150 a. animalul n'are alegere voită și rațiune, ci uneori doar își părăsește natura ca un om furios.

Căderea în animalitate este în comparație cu răutatea un minus, dar e mai îngrozitoare. Căci la ea nu e stricat ce este mai bun, ca la acela care mai rămâne om, ci nu există nimic bun. E deci asemănător ca și cum am compara ceva neînsuflețit cu ceva însuflețit, căutând ce este mai rău. Răutatea unui lucru care n'are un principiu stăpân pe sine este totdeauna mai neîsemnată. un astfel de principiu este însă intelectul. E deci asemănător ca și cum am com-

para nedreptatea și pe cel nedrept ; amândouă sunt într'un anumit sens mai rele ; căci un om rău poate face de o mie de ori mai mult rău decât un animal.

CAP. VIII.

Fată de felurile de plăcere și neplăcere întemeiată pe sentiment și gust, poftă și evitare, cari au fost arătate mai sus ca sferă a necumpătării și cumpătării, omul se poate comporta pe de o parte așa că e înfrânt de acele porniri asupra cărora cei mai mulți rămân stăpâni. pe de altă parte așa că rămâne stăpân asupra unor porniri cărora cei mai mulți le succumbă. Aici acela care are a face cu plăcerea se cheamă neînfrânat sau înfrânat, iar cel ce are a face cu neplăcerea, moleșit sau călit. La mijloc se ține habitus-ul celor mai mulți. deși ei înclină mai mult spre laturea rea.

Cum însă diferitele feluri de plăcere sunt în parte necesare în parte nu, iar cele necesare o sunt până la un anumit grad, pe când exagerarea și lipsa nu o sunt. și cum lucrurile stau tot așa cu diferitele feluri ale dorinței și neplăcerii, acela care caută exagerarea plăcerii sau plăcerea într'un mod nemăsurat, — în caz că o face intenționat, de dragul ei înseși, nu pentru un scop în afară de ea — este necumpătat și lipsit de disciplină. Căci el e incapabil de căință și deci incurabil. Căci unde nu e căință, acolo nu e posibilitate de îndreptare. Contrarul este când cineva face în aceasta prea puțin, și

la mijloc stă cumpătatul, bărbatul stăpânirii de sine. Lui îi este seamăn cine fuge de neplăcere trupească, nu din slăbiciune ci cu intenție. Dintre aceia cari nu făptuiesc cu intenție, unul e ispitit de plăcere, celalalt de teama neplăcerii poștei nesatisfăcute, și astfel se deosebesc ei deci de olaltă.

Oricine însă consideră mai rău pe acela care fără poftă sau cu poftă slabă făpuiește ceva rușinos, decât pe acela care o face în stare de poftă violentă, și pe acela care lovește fără mânie mai rău decât pe acela care o face în mânie. Căci ce ar face abia în pasiune? De aceea necumpătatul e mai rău decât neînfrânatul.

Din subdiviziunile acestei clase una este mai mult moleșită, cealaltă mai mult neînfrănată. Neînfrănatului îi stă în față înfrănatul, moleșitului călitul. Călire se arată anume în rezistență, înfrânarea în stăpânire. Rezistența se deosebește însă de stăpânire ca nesucombarca de biruire; de aceea și înfrânarea e mai de dorit decât călire. Cine se arată slab în lucruri în cari cei mai mulți rezistă și pot rezista e moleșit și alintat — căci și alintarea e un fel de moleșală —, e un om care lasă să se târască haina sa pe pământ, pentru a nu se obosi cu ridicarea, care se preface bolnav și suferind și nu se consideră mizerabil, dacă se aseamănă unui mizerabil. Nu când cineva e copleșit de plăcere sau neplăcere puternică și peste măsură, există temei de mirare, ci dimpotrivă așa ceva e de iertat, dacă cineva a opus câtuș tîmp rezistență, ca *Filoctetul* lui *Teodectes*, mușcat de viperă, sau

Cherchion în *Alope* a lui *Carchinus* sau unul care vrea să-și țină răsul și apoi izbucnește deodată, cum i s'o întâmplat lui *Xenofantus*; dar de sigur e de mirat și de neiertat, când cineva în lucruri cărora de altfel oricine le poate opune rezistență sucombă și nu știe să reziste, presupunându-se că nu natura sexului sau boala e aici de vină, cum regilor sciți le este dată moleșala prin moștenire, sau cum sexul feminin e constituit în raport cu cel masculin.

Și cel vesel fără frâu este în aparență necumpătat: în realitate el este moleșit, deoarece veselia ca recreație este un fel de destindere și prea multul în aceasta îl caracterizează tocmai pe cel vesel fără frâu.

Neînfrânarea este în parte pripire, în parte slăbiciune. Unii cumpănesc ce-i drept, nu stăruie însă în urma pasiunii în hotărârea lor, ceilalți sunt mânați de pasiune din lipsa unei cumpăniri premergătoare. Dacă ar vrea să se sfătuiască mai bine, nu li s'ar întâmpla aceasta. Unii anume o fac ca și cei ce se gâdilă înainte, pentru a nu simți gâdilitura, ei sunt pricepuți în a observa și vedea înainte, și apoi de a se trezi pe sine și intelectul lor, și astfel senzația, fie ea plăcută sau dureroasă, nu-i poate stăpâni.

Mai ales întâlnim neînfrânarea din pripire la caracterele colerice și melancolice. Unii din cauza iuțelii lor, ceilalți din cauza violenței lor nu așteaptă hotărârea rațiunii, deoarece sunt obișnuiți să se lase conduși de imaginația lor.

CAP. IX.

Necumpătatul nu simte, cum s'a spus, nicio căință. El rămâne la direcția sa a voinței. Neînfrânatul este totdeauna capabil de căință. De aceea nu este așa cum opinam mai înainte în aporii, ci unul e incurabil, celalalt curabil. Cruzimea sau răutatea se aseamănă anume unor astfel de boli ca idropia și oftica, neînfrânarea epilepsiei. Una este perversitate durabilă, cealaltă numai vremelnică. În general însă, neînfrânarea și răutatea fac parte dintr'un gen deosebit. Căci răutatea nu știe despre sine, neînfrânarea însă prea bine.

1151 a. Între cei neînfrânați înșiși sunt iarăși aceia cari ies de îndată din echilibru mai buni sau nu așa de răi ca aceia cari cumpănesc și nu stăruie în hotărârea lor. Căci pasiunea căreia îi sucombă cei din urmă e mai mică și nu le vine pe neașteptate ca acelora. Cine nu se abține din lipsă de putere morală se aseamănă unui om care se îmbată repede, printr'o cantitate mică de vin și prin mai puțin decât pot suporta ceilalți.

Se vede deci limpede că neînfrânarea nu este răutate, dar ea ar fi totuși într'un anumit raport. Ea este anume neintenționată, pe când răutatea e intenționată; la acțiunile neînfrânării se potrivește însă enunțarea lui *Demodocus* asupra Milesienilor: „Milesienii nu sunt cei drept nerozi, dar făptuiesc ca niște nerozi”. Așa, neînfrânatul nici nu este nedrept, dar face ceva nedrept. Cum însă unul este de felul că nu cau-

tă din convingere, ca și cum ar fi bine așa, delectările simțurilor nemăsurate și potrivnice rațiunii drepte, iar cum celalalt crede într'adevăr că e bine așa, și aceasta tocmai pentru că el e așa făcut că umblă după plăcere, urmează că cel dințai poate fi ușor înduplecat, al doilea nu. Virtutea și răutatea anume au aceasta în sine că aceasta strică principiul, aceea îl păstrează neatins ; la acțiunii însă, scopul este principiu, ca în matematică presupuzițiile sau axiomele supreme ; dar nici acolo, în matematică, nu este un temei care ar învăța principiile, nici aici, ci virtutea, naturală sau dobândită prin obișnuință, ne învață să gândim potrivit asupra principiului făptuirii. Cine este deci așa cum s'a expus este cumpănit, cu cine lucrurile stau invers, acela e necumpătat.

Unii devin agitați prin pasiune împotriva rațiunii drepte, pe ei pasiunea îi stăpânește ce-i drept într'atât că nu făptuiesc după rațiunea dreaptă, dar totuși nu și într'atâta că i-ar face oameni cari ar fi convinși că trebuie să caute fără frâu voluptăți sensuale. Acesta este ucenfrânatul, mai bun decât necumpătatul sau cel cu totul desfrânat, și nu în sens absolut rău. Căci el n'a pierdut cel mai mare bun, principiul. Un altul este contrarul lui : cine rămâne necintit la rațiune și nu se lasă depărtat de simțul său, cel puțin nu prin afect.

Așa se vede deci din aceasta că unul este habitus-ul bun, celalalt habitus-ul rău.

CAP. X.

Este însă, cum s'a pus întrebarea mai sus în aporii, acela înfrânat care stăruie în rațiune oricum ar fi sfătuită și în fiecare intenție oricum ar fi ea, și iarăși neînfrânat cel care nu stăruie în fiecare intenție oricum ar fi ea și în rațiune oricum ar fi sfătuită, sau cine nu stăruie sau stăruie în rațiunea rău sfătuită și în intenția greșită? Sau n'ar fi poate mai de grabă așa, că prin accident ce-i drept în orice intenție, în sine totuși numai în adevărata rațiune și în intenția potrivită, unul stăruie, celalalt nu? Anume, dacă cineva își propune sau urmărește acest lucru anumit de dragul lui propriu, atunci în sine e al doilea lucru ce urmărește sau își propune, dar prin accident primul. Pentru „în sine” zicem „absolut”, și astfel într'un anumit raport verice opiniune în care unul stăruie și altul o tăgăduiește este așa, absolut înfrânat și neînfrânat însă este cine păstrează și părăsește opiniunea adevărată.

Există și unii cari stăruie în opiniunea lor, pe cari îi numim *incăpățânați*, deoarece sunt greu de convins și nu ușor de înduplecat: ei au de sigur o anumită asemănare cu cel înfrânat, cum o are risipitorul cu darnicul și cel îndrăzneț cu cel viteaz, sunt însă totuși în multe privințe deosebiți de el. Acela, înfrânatul, nu se lasă înduplecat prin pasiune și poftă, dar un înfrânat va fi într'un caz dat ușor de înduplecat spre mai bine: celalalt nu se lasă înduplecat prin argumente, dar oameni de felul lui sunt a-

1151 b.

deseori accesibili poftelor și se lasă mânați de voluptăți. Un *încăpățânat* este nătângul, indocilul și incultul ; nătângul mai ales stă sub influența plăcerii și neplăcerii : el se bucură a străbate, dacă nu se lasă altfel învățat, și se supără când voinței sale și opiniunii sale i se întâmplă ca unui plebiscit care e casat, și astfel el se aseamănă mai mult neînfrânatului decât înfrânatului.

Mai există unii cari nu stăruie în opiniunea și intenția lor nu din neînfrânare ca *Neoptolomus* în *Filoctetul* lui *Sofocles*. Totuși din cauza plăcerii, de sigur el nu stăruie în intenția sa, dar a unei plăceri frumoase din punct de vedere moral: el considera că e frumos a spune adevărul, iar *Odiseus* îl convinsese să mintă. Căci nu oricine face ceva din plăcere e necumpătat sau rău sau neînfrânat, ci cel ce o face din plăcere rea.

CAP. XI.

Cum există și oameni cari sunt mai puțin simțitori pentru plăcerea trupească decât ar trebui, iar ca atari nu rămân credincioși rațiunii, cel înfrânat stă la mijloc între ei și cei neînfrânați. Neînfrânatul nu rămâne credincios rațiunii din pricina unui prea mult, acesta din pricina unui prea puțin ; cel înfrânat însă îi rămâne credincios și nu se lasă abătut dela aceasta de niciuna din cele două. Dacă de altminteri însă înfrânarea este ceva bun, atunci însușirile ce-i sunt opuse trebuie să fie amândouă rele, și ca atari apar ele deci ; deoarece însă una

se manifestă la puțini oameni și în puține cazuri, înfrânarea pare a fi numai contrarul neînfrânării, cum cumpătarea este numai contrarul necumpătării.

1152 a. Cum însă limba denumește multe după asemănare, atunci chiar din asemănare se întâmplă că se vorbește de înfrânarea unui cumpătat. Infrânatul și cumpătatul anume este un om care nu face nimic potrivit rațiunii din plăcere senzuală, dar cu deosebirea, că unul, cel dintâi, are pofta rele, celalalt nu, și că al doilea are însușirea de a nu simți nicio plăcere împotriva rațiunii, pe când cel dintâi este așa făcut că el o simte de sigur, dar nu se lasă condus de ea. Și neînfrânatul și înfrânatul sunt asemănători și totuși iarăși deosebiți: amândoi caută agreabilul sensibil, dar unul în opiniunea că așa se cuvine, celalalt fără de această opiniune.

Același om nu poate fi, mai apoi, tot odată prudent și neînfrânat. Noi am arătat că prudentul este și bun din punct de vedere moral. De asemeni omul nu este chiar prin cunoștință prudent, ci abia prin capacitatea și înclinația de a făptui în mod corespunzător, ceea ce îi lipsește celui neînfrânat. Dar nimic nu stă în cale ca *abilul* să fie neînfrânat, din care cauză uneori se și pare ca și cum anumiți oameni ar fi prudenți dar neînfrânați, deoarece abilitatea se deosebește de prudență în modul arătat în expunerile de mai înainte și amândouă sunt înrudite cu privire la inteligență, dar deosebite cu privire la intenție.

Neînfrânatul nu este nici ca unul care știe și

cugetă, ci ca unul care doarme sau e beat. Și el făptuiește, ce-i drept, cu voie, deoarece el știe într'un anumit mod ce face și de ce o face, dar nu este rău ; intenția sa este doar bună, și astfel el este numai pe jumătate rău ; și el nu este nedrept ; el nu făptuiește doar cu perfectă reflexiune. Căci una din clasele neînfrânaților nu are puterea de a rămânea credincioasă hotărârii ei, și cealaltă clasă, temperamentul melancolic, nici nu ajunge în general la o reflexiune. Și astfel neînfrânatul se aseamănă unei cetăți care hotărăște tot ce e necesar și are legi excelente, dar nu le pune în aplicare pe aceste, cum glu-meau *Anaxandrides* :

„cetatea hotărî, care totuși niciun preț
nu pune pe legi”,
cel rău însă unei cetăți, care aplică ce-i drept
legile sale, dar are legi rele.

În neînfrânare și înfrânare e cuprinsă o depășire a habitus-ului marei majorități : una rămâne credincioasă intenției sale cu mai multă hotărîre, cealaltă cu mai puțină decât este cea de care sunt capabili cei mai mulți. Neînfrânarea de care sufăr caracterele melancolice e mai ușor de vindecat decât neînfrânarea celor cari cumpănesc ce-i drept lucrul, dar nu stăruie în hotărîrile lor, și mai ușor sunt vindecați cei ce sunt neînfrânați în urma unei rele obișnuințe, decât cei ce o sunt din natură. Obișnuința anume e mai lesne de schimbat decât natura. Căci numai de aceea se și schimbă așa de greu obișnuința, pentrucă se aseamănă naturii, cum zice *Euenus* :

„Lungă vreme, crede-mă, prietene, trebuie să dureze exercițiul : el se va arăta

Apoi la sfârșit ca a doua natură a oamenilor”.

Așa ar fi deci explicat ce este înfrânarea și neînfrânarea, ce este călirea și moleșirea, și cum se raportă aceste însușiri una la alta.

CAP. XII.

1152 b. Cercetarea asupra plăcerii și neplăcerii însă este treaba aceluia care filosofează asupra artei politice. Căci el este un arhitect, învățătorul ce hotărăște ținta spre care privim când numai numim un lucru oarecare bun sau rău în sens absolut. Această cercetare însă este și necesară. Am raportat doar în cele de mai sus virtutea și răutatea etică la plăcere și neplăcere, și se spune doar despre fericire cam în general că e unită cu plăcere, din care cauză și cel prea fericit (μακάριος) a fost numit dela bucurie (χαίρειν).

Unii filosofi însă opinează că nicio plăcere nu este un bun, nici în sine și nici prin accident, deoarece bun și plăcere n'ar fi același lucru ; alții opinează că anumite feluri de plăcere sunt bune, foarte multe însă rele ; la aceasta se mai adaugă și o a treia opiniune care spune că, chiar dacă orice plăcere ar fi bună, totuși plăcerea n'ar putea fi bunul suprem.

Ea n'ar fi niciun bun, deoarece orice plăcere e o devenire însoțită de sentiment, care pregătește o stare conformă cu natura, nicio devenire însă nu intră cu ținta sa în același gen, ca de

exemplu nicio construire cu clădirea construită.

Mai apoi, cumpătatul ar fugi de voluptăți.

Mai apoi, prudentul ar râvni după lipsa de durere, nu după delectare.

Mai apoi, gustarea de plăceri va împiedica cugetarea, și aceasta cu atât mai mult, cu cât plăcerea ar fi mai intensivă, așa la voluptatea sexuală, la care nimeni nu e capabil să gândească ceva.

Mai apoi, n'ar exista o artă a desfătării, și totuși orice lucru bun ar fi opera artei.

Și în sfârșit : și copiii și animalele ar căuta plăcerea.

Pentru faptul că nu orice plăcere ar fi bună se arată că există și delectări rușinoase, ba, păgubitoare ; căci multe lucruri ce produc plăcere ar avea boli ca urmare.

Pentru faptul în sfârșit că plăcerea nu este bunul suprem, se arată că ea nu este țintă și sfârșit, ci o anumită devenire și ivire.

Aceste sunt deci cam cele ce se obiectează în general.

CAP. XIII.

Dar că din acestea nu rezultă nicidecum că plăcerea nu este un bun, sau nu bunul suprem se vede limpede din cele ce urmează.

Mai întâi, există un îndoit bine, unul în sens absolut și unul în raport cu ceva sau pentru cutare sau cutare, și după aceasta se vor îndrepta deci naturile și însușirile habituale și în mod corespunzător lor, deci și diferitele feluri

de mișcare și devenire, iar din cele ce apar ca rele, unele o vor fi în sens simplu, dar pentru un anumit individ nu, dimpotrivă pentru cutare și cutare demne de dorit ; altele însă nici pentru cutare și cutare, în afară de într'un caz singular și pentru scurtă vreme, și chiar atunci nu cu adevărat demne de dorit ; încă altele în sfârșit nu vor fi nici chiar delectări sau desfătări, ci au numai aparența de a o fi, când sunt unite anume cu neplăcere și servesc vindecării ca la cei bolnavi. Apoi, binele este în parte activitate în parte habitus, și în consecință felurile de mișcare și devenire, cari îl așează pe om în habitus-ul potrivit naturii, sunt prin accident producătoare de plăcere. Activitatea se înfăptuiește

1153 b. aici sub dorințele unui habitus și ale unei naturi, cari au oarecum o lipsă, pe când există și delectări, cum sunt activitățile cugetării, fără neplăcere și dorință, întru cât natura e liberă de trebuință. Un semn pentru aceasta este că omul nu se delectează cu același lucru producător de plăcere, când și în vreme ce natura se îndeplinește abia, și când ea a atins starea ei desăvârșită, deoarece după atingerea acesteia omul mai degrabă simte bucurie prin ceea ce produce plăcere în sens absolut, peste desăvârșirea naturii însă și prin contrar. Căci atunci omul se delectează și cu lucruri acre și amare, din cari niciunul nu este agreabil din natură și în sens absolut, din care pricină nu o sunt nici sentimentele de plăcere sau delectările. Căci așa cum se raportează lucrurile plăcute între olaltă, așa și sentimentele de plăcere izvorâte din ele. În al treilea rând.

nu există necesitate ca altceva să fie mai bun decât plăcerea, cum afirmă așa unii filosofi, că ținta ar fi mai bună decât devenirea. Căci plăcerile nu sunt toate o devenire, ci multe sunt și activități și țintă : și de asemeni aceste se ivesc, nu când un habitus se dezvoltă în noi ci când făptuim pornind din el în afară ; și nu toate plăcerile își au ținta în altceva, ci numai plăcerile acelorora cari sunt duși spre desăvârșirea naturii. De aceea nici nu este nimerit când se spune că plăcerea ar fi o devenire însoțită de sentiment ; trebuie să spunem mai de grabă că ea este *actiivitatea habitus-ului conform naturii*, iar în loc de „simțitor”, trebuie să zicem : *nestăpilit*. Ea pare a fi un fel de devenire, deoarece este bună în înțeles propriu. Se crede anume că *actiivitatea* ar fi devenire, dar ea este alta ceva.

Că plăcerile ar fi rele, deoarece unele lucruri ce produc plăcere produc boală, înseamnă tot atâta ca și cum unele lecuiri ar fi să fie rele pentrucă atacă punga. În această privință sunt doar amândouă rele, dar totuși doar nu întru cât ele delectează sau vindecă ; căci și cugetarea îl păgubește pe om uneori în sănătate, pe când nici prudența nici de altfel un habitus nu e oprit prin plăcerea ce curge din el însuși, ci numai prin senzații de plăcere străine : căci cele ce izvorăsc din cugetare și învățare nu pot face decât ca să se cugete și să se învețe cu atât mai mult.

Dar faptul că nicio plăcere nu e opera artei are bunul său temei ; căci nu există nici pen-

tru orice altă activitate o artă, ci numai pentru o facultate : totuși pare-se că arta de preparare de alifii și arta culinară au a face cu plăcerea.

Pentru obiecțiunile, mai apoi, că cel cumpătat fuge de plăcere, că cel prudent râvnește numai la o viață lipsită de durere și că copiii și animalele caută plăcerea, toate aceste obiecțiuni pot fi respinse prin unul și același argument. Noi am explicat întru cât plăcerile sunt bune în sens absolut și întru cât nu toate sunt așa. Astfel de plăceri însă caută animalele și copiii — și de ele cel prudent vrea să aibă liniște. — de plăcerile unite cu poftă și neplăcere și de cele senzuale — căci aceste tocmai nu sunt bune în sens absolut — și de exagerarea lor, care-l face pe cel necumpătat, necumpătat. De aceea, cumpătatul fuge de această plăcere ; există în schimb altele cari există și pentru dânsul.

CAP. XIV.

1153 b. Dar se mai admite fără îndoială că neplăcerea este un rău și e de evitat. Ea este un rău în parte în sens absolut, în parte numai întru cât constituie pentru altceva o piedică într'o privință oarecare. Contrarul însă a ceea ce e de evitat, întru cât e de evitat și e un rău, este binele. Prin urmare, plăcerea trebuie să fie un bun. Modul cum *Speusipus* căuta să scape de această concluzie, zicând că mai marele este contrarul mai micului și al egalului, e inadmisibil, deoarece doar el nu poate spune că plăcerea ar fi în mod esențial un rău. Că însă o anumită plă-

cere ar fi binele suprem se împacă prea bine cu faptul că multe plăceri sunt rele, cum doar și știința poate fi cea mai bună, deși multe cunoștințe și destoinicii sunt rele.

Dar dacă de altminteri există activități nestăvilite ale fiecărui habitus, fie că activitatea nestăvilită a tuturor sau a unui singur habitus este fericirea, poate că e necesar ca aceasta să fie cea mai demnă de dorit. Aceasta însă este plăcere. Și astfel ar fi deci o plăcere binele suprem, chiar dacă cele mai multe plăceri ar fi în chip simplu rele. De aceea toți oamenii consideră viața fericită ca plină de plăcere și unesc fericirea cu plăcerea : cu drept cuvânt, căci nicio activitate nu e desăvârșită, dacă e stăvilită, fericirea însă este ceva perfect. De aceea fericitul mai are nevoie și de bunuri trupești și de cele exterioare, pentru ca activitatea și fericirea să nu fie împiedicate. Aceia însă cari declară că un om care e întins pe roată sau ajunge în cea mai mare mizerie e fericit dacă este virtuos, fac cu intenție sau fără intenție o afirmație fără temei. Deoarece iusă pentru viața fericită mai e nevoie și de bunuri norocoase, multora li se pare că norocul exterior întâmplător este același lucru ca și fericirea ; aceasta însă nu e cazul ; căci norocul împiedică chiar fericirea, dacă e exagerat, și atunci nici nu mai este doar nicidecum exact să numim această stare noroc ; căci, după noțiunea sa, ea are un raport cu fericirea.

Și faptul că toate, animal și om, cer și râvnesc

plăcere, e un semn că ea este într'un anumit sens binele suprem.

„Nu se poate stinge cu totul vestea pe care popoarele

O răspândesc din gură în gură”.

Deoarece însă nu aceeași natură și același habitus e pentru toți fără deosebire cel mai bun sau e considerat așa, atunci nici nu râvnesc toți după aceeași plăcere, și totuși după plăcere râvnesc toți. Poate că nici nu râvnesc după aceea pe care cred că o doresc sau ar și pretinde că o doresc, ci în realitate totdeauna pe una și aceeași. *Căci toate ființele au din natură ceva divin.* Dar numele ei a trecut ca prin moștenire la plăcerile trupești, deoarece spre ele ne lăsăm ademeniți atât de adeseori și toți participă la ele, și astfel ele singure sunt considerate plăceri, deoarece sunt singure cunoscute de toți.

1154 a. Dacă plăcerea și activitatea producătoare de plăcere n'ar fi un bun, se vede că nici viața fericitului n'ar fi unită cu plăcere. Căci de ce ar mai avea el nevoie de dânsa, dacă ea n'ar fi să fie un bun? — Dar fericitul ar putea trăi și cu neplăcere. Căci ea n'ar fi nici un rău și nici un bine, dacă și plăcerea n'ar fi-o. De ce atunci s'o evite? — Și de sigur că viața celui virtuos nu poate fi mai aducătoare de plăcere decât cea a celui vicios, dacă și activitățile sale nu o sunt.

Cu privire la plăcerile trupești însă trebuie să dăm seama, dacă vrem să avem cuvânt, că unele plăceri sunt foarte demne de dorit, anume cele frumoase, cele bune din punct de vedere moral, dar nu cele trupești, cu cari are a

face cel necumpătat. — De ce oare sunt rele sentimentele de neplăcere contrare acestora, cum doar răului i se opune binele? Sau sunt sentimentele necesare de plăcere bune ca și ceea ce nu este rău? Sau sunt ele bune până la o anumită limită? Căci dacă într'un habitus sau într'o mișcare nu e posibilă o depășire a măsurii potrivite, atunci nici în plăcerea corespunzătoare nu e posibilă o exagerare: pretutindeni însă unde habitus-ul sau mișcarea admite o exagerare, acolo și plăcerea o îngăduie. Există însă în bunurile senzuale o exagerare, iar cel rău este rău, deoarece el dorește exagerarea și nu plăcerea necesară. Căci toți oamenii se bucură într'o anumită măsură de mâncare bună, vinuri și plăcere sexuală, dar nu toți în mod convenit. Cu neplăcerea e invers: nu exagerarea ei o evită necumpătatul, ci el o evită cu totul. Căci neplăcerea nu e contrară exagerării, afară de pentru acela care dorește exagerarea.

CAP. XV.

Țar nu trebuie să expunem numai adevărul, ci și cauza erorii, deoarece în acest fel sporește puterea de încredere în aceste afirmațiuni; căci dacă am înțeles temeiul din care eroarea apare ca adevăr, cum doar nu o este, aceasta ne determină să aprobăm cu atât mai hotărât adevărul. Vom explica de aceea de ce plăcerile și delectările trupești apar de dorit înaintea celorlalte.

Primul temeiu este deci că plăcerea trupeas-

că alungă neplăcerea și că din pricina exagerării neplăcerii noi dorim ca un leac plăcerea exagerată sau în general pe cea trupească. Leacurile însă dobândesc intensitatea efectului lor, care le fac tocmai obiect al dorinței. prin aceea că apar lângă și în fața contrarului lor. Așa deci chiar din aceste două temeieri unor filosofi li se pare, cum am spus. că plăcerea nu este nimic bun : acțiunile îndreptate spre ea provin în parte dintr'o natură rea, fiecă e din natură rea ca la animal sau ca la om prin obișnuință, în parte ele sunt medicamente și apar așa ca rele, deoarece presupunem o trebuință și deoarece a avea este mai bun decât a deveni. Plăcerea însă însoțește în acest caz trecerea la perfecțiune și este de aceea bună numai prin accident.

1154 b.

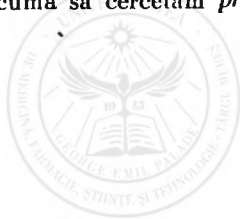
Al doilea temei este că aceste sentimente de plăcere sunt râvnite din cauza puterii sau violenței lor de aceia cari nu se pot delecta cu alte bunuri, pentru care ei își fac lor înșiși un fel de sete după ele. Dacă sunt inofensive, nu trebuie chiar să glojenim, și numai dacă sunt păgubitoare e rău și de reprob. Căci, pe de o parte, oamenii n'au nimic alta ceva pentru a se delecta, iar pe de altă parte, o stare unde nu simțim nici plăcere nici neplăcere este pentru mulți, din cauza proprietății naturii noastre, chiar tot atâta ca neplăcere. Căci ființa sensibilă e totdeauna încordată, cum o confirmă și fiziologii, cari ne spun, că vederea și auzirea excită neplăcerea, numai că noi, cum cred ei, suntem obișnuiți cu aceasta. Tot așa în tinerețe omul este din cauza creșterii într'o stare asemănătoare ca unul beat ;

tinerețea e și dulce și trezește și așa dela sine dorința de bucurie. Naturile melancolice însă au totdeauna nevoie de un medicament. Căci, din cauza amestecului de sucuri, trupul lor suferă neîncetat de un fel de rosătură și ei se află totdeauna în stare de poftă violentă. Neplăcerea însă e înlăturată prin plăcere, prin cea contrară și prin oricare alta, dacă numai e puternică, și așa se întâmplă că melancolicul devine lesne necumpătat și rău.

Acea plăcere însă căreia nu-i stă în față nicio neplăcere nu are a exagerare. Aceasta este plăcerea pentru ceea ce aduce plăcere din natură nu prin accident. Printr'un lucru ce aduce plăcere prin accident înțeleg eu ceea ce servește ca medicament. Căci deoarece tămăduirea se înfăptuiește prin efectul a ceea ce a rămas sănătos în organism, ea apare de aceea ca aducătoare de plăcere. Pe de altă parte, pentru mine este aducător de plăcere din natură lucrul prin care se produce activitatea naturii corespunzătoare. Dar nu există pentru noi nimic ce ar deștepta în aceeași măsură totdeauna plăcere, deoarece natura noastră nu e simplă, ci are încă alta ceva în sine, ceea ce constituie temeiul coruptibilității ființelor vii; de aceea, dacă o parte face ceva, atunci aceasta îi este celeilalte părți împotriva naturii, dacă însă amândouă sunt în echilibrul activității, acțiunea nu trezește nici neplăcere nici plăcere. De aceea, dacă natura unei ființe este simplă, una și aceeași acțiune trebuie să-i trezească neîncetat cea mai mare plăcere. *De aceea beatitudinea divinității stă veșnic*

într'o bucurie unică și simplă. Căci nu există numai o activitate în mișcare, ci și una în libertatea de mișcare, iar plăcerea se află mai mult în liniște decât în mișcare. Schimbarea însă poate fi, după vorba poetului, cel mai dulce dintre toate lucrurile numai de aceea pentru că de natura noastră se ține un fel de răutate. Căci așa cum omul nehotărît este cel rău, tot așa și natura care are nevoie de schimbare, deoarece nu e simplă și nu perfect bună.

Despre înfrânare și neînfrânare deci și despre plăcere și neplăcere, am fi tratat acum și am fi explicat, ce este fiecare din ele, și cum una din ele e un bine, cealaltă un rău. Ne mai rămâne acum să cercetăm *prietenia*.



C A R T E A A O P T A

CAP. I.

1155 a. După acestea vine la rând expunerea asupra *prieteniei*; căci ea este o virtute sau e unită cu virtutea.

Mai apoi, ea este pentru viață lucrul cel mai necesar. Fără prietenie n'ar dori nimeni să trăiască, chiar dacă ar avea toate celelalte bunuri. Căci cei bogați, cei puternici și domnitorii par a avea mai ales nevoie de prieteni. Ce le-ar ajuta anume favoarea soartei, dacă le-ar lipsi posibilitatea de a exercita acea binefacere pe care omul o dovedește cel mai bine și în modul cel mai demn de lăudat față de prieteni? Sau cum ar putea fi păzit și păstrat norocul fără prieteni? El este doar cu atât mai nesigur cu cât este mai mare. În sărăcie însă și alte nevoi prietenul e considerat ca unicul refugiu. Pentru tineri rezultă din prietenie scut împotriva greșelilor, pentru bătrâni îngrijirea dorită și compensație pentru ceea ce slăbiciunea lor însăși nu mai poate face, pentru bărbatul în putere îndemn spre orice faptă bună.

„De pășesc doi bărbați împreună...” se spune

la *Homer*. Căci câte doi, ei vor fi mai capabili la sfat și faptă.

Ba chiar natura însăși pare a fi împântat această afecțiune producătorului față de produs și întors, și nu numai între oameni, dar și între pascri și cele mai multe alte animale; ea a dat acest instinct ființelor de aceeași obârșie între olaltă, mai ales oamenilor, de aceea noi îi laudăm pe filantropi, pe iubitorii de oameni. În străinătate se poate vedea cât de aproape înrudit e omul omului și cât de împrietenit. Prietenia este de asemeni ceea ce susține Statele și le stă legiuitorilor mai mult la inimă decât dreptatea. Căci concordia este se vede înrudită cu ea, și spre aceasta e îndreptată atenția principală a conducătorilor de State, pe când ei se străduiesc a înlătura mai ales discordia ca o dușmănie.

Și între prieteni nici nu este nevoie de dreptate, dar de sigur, de prietenie între cei drepți, ca o completare a dreptății, și supremul drept se găsește între prieteni.

Dar nu numai necesară este ea, ci și frumoasă, și bună din punct de vedere moral. Simțul pentru prietenie îl laudăm și posesiunea de mulți prieteni o considerăm frumoasă, iar mulți cred că bărbații vrednici ar trebui să fie și prieteni.

CAP. II.

Există însă nu puține îndoieli asupra ei. Unii declară că ea este o egalitate și că prietenii sunt aceea cari sunt egali; de aici cuvântul: „egal și

egal", și „cioară la cioară", și altele asemănătoare. Alții spun iarăși dimpotrivă că toți de acest fel ar fi între olaltă ca un olar față de celălalt. Mulți se întorc în cercetarea tocmai acestei chestiuni mai înapoi și caută a da un răspuns mai mult din știința fizică. Așa spune *Euripides* că pământul uscat iubește ploaia, și pe cerul măreț, când e gravid de ploaie, îl mână dragostea să se lase pe pământ, iar *Heraclit* spune că lucrurile ce se ceartă se potrivesc la un loc, din lucruri deosebite răsare cea mai frumoasă armonie, și totul se naște prin luptă. Impotriva lor se exprimă între alții *Empedocles*, când susține că egalul cere pe egal.

Noi vom lăsa din joc laturea fizicală a chestiunii, ea fiind străină de cercetarea de față, dar vom expune ceea ce-l privește pe om și are legătură cu modul simțurilor și cu afectele, deci de exemplu chestiunea, dacă prietenia se întâlnește între toți oamenii, sau dacă oameni răi nu pot fi prieteni, și dacă există numai un fel de prietenie sau mai multe. Căci aceia cari admit numai un fel, pentrucă ea admite un mai mult și mai puțin. își sprijină opiniunea pe un semn distinctiv neîndestulător, deoarece și ceea ce e deosebit și după fel admite un mai mult și mai puțin. De atare a fost vorba mai înainte.

Poate că am ajunge asupra acestui lucru la o înțelegere clară, dacă am fi cunoscut mai înainte, ce este *demn de iubit*. Căci nu orice este prin urmare obiect al prieteniei, ci numai ceea ce e amabil, aceasta însă este sau bun sau produce plăcere sau e util. Util însă putem numi un

lucru din care ne vine un bun sau o plăcere, și astfel ca scop e amabil numai bunul și ceea ce produce plăcere. Iubește însă omul ceea ce este bun sau ceea ce e bun pentru dânsul? Căci aceste două se contrazic uneori; și aceeași întrebare atinge ceea ce produce plăcere. Iubește deci fiecare pare-se ceea ce este bun pentru dânsul, iar în sens absolut e amabil binele, și pentru individ amabil este binele pentru individ. Dar totuși nu iubește fiecare ceea ce e bun pentru dânsul, ci ceea ce-i pare bun. Dar aceasta n'are nicio însemnătate: noi putem spune de sigur: amabil este ceea ce apare ca bun.

Sunt deci trei lucruri pentru cari iubește omul. Dar, în cazul iubirii către lucruri neînsușite, nu se vorbește de prietenie. Căci aici nu există răspuns la iubire nici bună-voință. Ar fi doar ridicul de a arăta bună-voință vinului, cel mult vrem să-l conservăm pentru a-l avea. Prietenului însă, se spune, trebuie să-i dorim pentru el însuși binele.

Pe acela însă, care dorește cuiva în acest fel binele, îl numim binevoitor, dacă din partea celuilalt nu se întâmplă același lucru; căci abia bunăvoința reciprocă o numim prietenie.

Sau trebuie să mai adăugăm că nimănui nu trebuie să-i rămână ascunsă această înclinație a celuilalt? Mulți sunt binevoitori față de oameni pe cari nu i-au văzut niciodată, dar îi consideră virtuoși și destoinici, și tot așa le poate merge
1156 a. acestora din urmă cu privire la aceia. Prin urmare domnește se vede bine între dânsii bunăvoință reciprocă. Dar cum i-am putea numi prie-

teni. când unuia îi rămâne ascunsă înclinația celuilalt? Prin urmare ține de prietenie, *ca unul să fie binevoitor față de celalalt și să-i dorească binele, fără ca unuia să-i rămână ascunsă această înclinație, și anume din una din cauzele amintite.*

CAP. III.

Cum aceste cauze sunt deosebite de olaltă după felul lor. în consecință o sunt și afecțiunile și prietenii. De aceea sunt trei feluri de prietenii. ce corespund întreitei însușiri a ceea ce-i amabil, deoarece la orice lucru amabil există un răspuns la iubire, care nu rămâne ascuns, iar cei ce se iubesc își doresc binele în acea privință în care se iubesc.

Aceia deci cari se iubesc din cauza folosului, nu se iubesc unul pe altul în sine, ci întru cât dobândesc unul dela altul ceva bun, și tot așa stau lucrurile cu cei cari se iubesc de dragul plăcerii: ne este drag omul politicoș. nu din cauza însușirilor sale personale, ci fiindcă el ne procură plăcere. Unde prin urmare iubirea se întemeiază pe folos, acolo ea e determinată prin folosul celui ce iubește, iar unde se întemeiază pe plăcere, ea e determinată prin plăcerea celui ce iubește și se îndreaptă spre cel iubit. nu întru cât e iubit, ci întru cât dă folos sau plăcere. Aceste prietenii sunt, prin urmare, numai prin accident atari. Căci în ele iubitul nu e iubit fiindcă el este cel ce este, ci pentru că într'un caz oferă un bun, în celalalt plăcere. De a-

ceea astfel de prietenii se desfac ușor, când persoanele nu-și rămân egale : dacă nu mai sunt agreabile sau folositoare, încetăm a le mai iubi : iubitul însă nu rămâne neîncetat același lucru, ei când e util acesta, când acela. Dacă dispare deci lucrul pentru care astfel de oameni erau prieteni, se desface și prietenia, deoarece ea era condiționată prin acel lucru.

O astfel de prietenie se găsește de sigur cel mai adeseori între oameni bătrâni, deoarece aceștia nu se îngrijesc de ceea ce procură plăcere, ci de ceea ce aduce folos, la bărbați maturi și oameni tineri numai atunci, când umblă după folos. Prieteni de acest soi nu nici nu obișnuiesc a pune mare preț pe viețuire împreună ; căci uneori ei nici nu deșteaptă la celalalt plăcere ; de aceea ei nici nu simt lipsa unor relații sociale reciproce, dacă nu le aduce niciun folos, deoarece toată atracția lor stă în faptul, că ei oferă perspectiva unui folos. La acest fel de prietenie e socotită și ospitalitatea.

Prietenia oamenilor tineri însă pare a se întemeia pe plăcere ; căci tinerețea e stăpânită de afect și trăiește mai ales pentru bucurie și pentru prezent. Cu anii, și lucrurile cari procură plăcere se schimbă, din care pricină prietenii din tinerețe se încheie și se desfac lesne. Căci cu lucrul care procură plăcere se răstoarnă și prietenia, și bucuria tinerească e supusă unei schimbări repezi. Apoi, oamenii tineri mai sunt înclinați însă și puternic spre iubire, întru cât chiar în aceasta covârșesc afectul și plăcerea. De aceea ei iubesc și se răcesc repede, adeseori așa

că ei prind și părăsesc iarăși o înclinație în aceeași zi. Câtă vreme însă ține aceasta, ei vreau să fie cu prietenul împreună și să trăiască cu el împreună ; căci așa se înfățișează la ei raportul de prietenie.

CAP. IV.

Perfectă însă este prietenia unor oameni buni și asemănători în virtute. Căci ei își doresc olaltă în aceeași măsură binele, întru cât sunt buni, și sunt buni în sine. Aceia însă cari îi doresc prietenului pentru dânsul însuși binele sunt prieteni în sens perfect, deoarece au această înclinație în sine, nu prin accident. De aceea, prietenia între astfel de oameni rămâne statornică câtă vreme sunt virtuoși, virtutea însă este statornică.

Intr'un astfel de raport de prietenie fiecare din cei doi prieteni este bun în sens absolut și bun pentru prieten. Căci cei virtuoși sunt tot odată buni în sens absolut și folositori olaltă și în același mod ei sunt producători de plăcere, întru cât cel virtuos trezește atât în sens absolut cât și unul altuia plăcere. Căci orișicine are bucurie de modul său de făptuire și de un chip înrudit de făptuire : cei virtuoși însă au același sau un asemănător mod de făptuire.

Faptul că o astfel de prietenie e statornică își are un bun temei, deoarece în ea se unește tot ce trebuie să se găsească între prieteni. Căci orice prietenie se sprijină pe un bun sau o plăcere, cari sunt aceasta sau în sens absolut, sau numai pentru prieten, și mai presupunem încă

și o anumită asemănare. Intr'însa însă avem toate cele arătate în și pentru sine. Căci în ea concorda și de altminteri totul, iar binele în sens absolut este și producător de plăcere în sens absolut. Deoarece chiar aceasta este și lucrul cel mai vrednic de iubit, atunci și iubirea și prietenia va fi atunci cea mai mare și cea mai bună, când se sprijină pe el, pe binele în sens absolut.

Firește însă că astfel de prietenii sunt rare, deoarece bărbați de felul amintit nu există decât puțini. Și pentru formarea de astfel de legături sufletești mai e nevoie de timp și de obișnuire cu viețuirea comună : căci 7lupă proverb. oamenii nu se pot cunoaște dacă n'au mâncat împreună mai înainte cunoscuta dimerlie de sare : ei nu pot deci să placă unul altuia și să încheie prietenie mai înainte de ce s'au arătat și dovedit unul altuia ca vrednic de iubire. Accia cari se pun repede întreolaltă pe picior de prietenie vreau de sigur să fie prieteni, dar nu sunt, dacă nu sunt tot odată și vrednici de iubire și o știu asta unul despre altul. Căci numai hotărîrea la prietenie, nu prietenia, se înfăptuiește repede.

CAP. V.

Accastă prietenie deci este cu privire la timp și la celelalte condițiuni perfectă : în ea fiecare primește dela celalalt totdeauna același lucru și egal, cum trebuie să fie la prieteni. Prietenia
1157 a. însă, care se întemeiază pe plăcere, are asemănare cu aceasta. Căci și cei virtuoși sunt unul

pentru altul un izvor de plăcere. Același lucru e valabil despre prietenia întemeiată pe folos. Dar și între astfel de oameni, a căror inclinație se întemeiază pe plăcere sau folos, prietenii au cea mai lungă durată, dacă fiecare primește de la celalalt un lucru egal, de exemplu plăcere, și nu numai aceasta, ci și din partea aceluiași obiect producător de plăcere, ca de exemplu în relațiile sociale ale unor bărbați politicoși și glumeți, nu ca în raportul între amant și iubit. Aici nu se bucură amândoi de același lucru, ci unul de privirea iubitului, celalalt de serviciile amantului. Când însă grația tinereței încetează, atunci uneori și iubirea are un sfârșit, deoarece unuia privirea nu-i mai procură plăcere, iar celalalt nu mai primește serviciile obișnuite. Adeseori însă și prietenia continuă, dacă cei doi se potrivesc în caracter, și fiecare a început să iubească felul de a fi al celuilalt în societate. Aceia însă cari în relațiile lor nu schimbă plăcere pentru plăcere, ci folos pentru folos, își sunt mai puțin prieteni și rămân de asemeni mai puțin, dimpotrivă relații cari se întemeiază pe folos încetează odată chiar cu acest folos, deoarece iubirea nu avea ca obiect persoana, ci numai folosul propriu.

De dragul plăcerii și folosului pot fi prieteni și oameni răi între oaltă și oameni buni cu oameni răi și cei ce nu sunt nici una nici alta cu oricine, de dragul lor înșiși însă se vede că numai oamenii virtuoși. Căci oamenii răi se plac oaltă numai de aceea pentru că rezultă un folos pentru dânșii. Și împotriva defaimării este scu-

tită numai prietenia celor buni. Căci nu e crezut cineva ușor cu privire la un bărbat, pe care l-am găsit noi înșine încercat prin lungă vreme. În această prietenie domnește și încredere și statornică abținere dela jigniri precum și toate celelalte ce se cer pentru o adevărată prietenie. Dimpotrivă, la celelalte prietenii se pot produce prea bine turburări.

Cum anume oamenii numesc prieteni atât pe aceia pe cari folosul îi întroloacă, cum o fac aceasta și Statele, cari doar în alianțele lor se lasă de sigur determinate de folos, precum și pe aceia a căror înclinație se întemciază pe plăcere, cum o fac băiații, trebuie poate ca și noi să numim astfel de oameni prieteni, dar să stabilim mai multe feluri de prietenie, și anume în frunte și în înțeles adevărat prietenia între cei virtuoși întru cât sunt virtuoși, și apoi celelalte prietenii, întru cât se aseamănă acelei dintâi; căci acolo cineva e prieten, întru cât e vorba de un bun sau de altceva asemănător; și ceea ce procură plăcere este doar pentru amatorii plăcerii un bun. Aceste două prietenii nu se întâlnesc însă totdeauna la un loc, și nu aceiași sunt prieteni de dragul folosului și de dragul plăcerii; căci ceea ce se întâlnește la un loc numai din întâmplare, nu se găsește unit adeseori.

CAP. VI.

1157b. Cum prietenia se împarte în aceste feluri, oamenii răi vor fi prieteni de dragul plăcerii sau al folosului, deoarece în năzuința după a-

ceste lucruri își sunt egali, cei buni însă de dragul lor înșiși, deoarece ei se iubesc tocmai ca oameni buni. De aceea ei sunt prieteni în sens absolut, ceilalți însă prin accident și din cauza asemănării cu dânsii. Cum însă cu privire la virtuți unii sunt buni în chip habitual, ceilalți actual, așa este și cu prietenia. Dacă prietenii trăiesc împreună, ei se bucură de olaltă și își fac bine, când dorm însă sau sunt despărțiți în spațiu. ei nu-și pot manifesta prietenia lor, își păstrează însă habitus-ul corespunzător. Căci despărțirea spațială nu distruge prietenia, ci întrerupe numai exercițiarca ei. Dacă însă despărțirea durează lungă vreme, ea poate face uitată prietenia, de aceea și zicala :

„Adeseori prietenia a fost slăbită prin lipsa de întâlnire”.

Și oameni mai în vârstă și spirite ursuze apar ca puțin potriviți pentru prietenie. Căci dela ei se poate aștepta prea puțină plăcere, iar nimeni nu poate răbda lungă vreme să stea pe lângă un om neplăcut sau chiar dacă nu e prea plăcut. Ceea ce evită însă cel mai mult natura este doar neplăcerea, și ceea ce dorește ea cel mai mult, plăcerea. Comportamentul aceloră însă cari se plac unii pe alții, dar totuși nu trăiesc împreună, are mai mult caracterul bunăvoinței decât al prieteniei. Căci nimic nu este prietenilor atât de propriu ca viețuirea împreună. După folosul prieteniei umblă cel nevoiaș, după petrecerea împreună și cel favorizat de noroc, deoarece pentru dânsul se cuvine cel mai puțin să stea singur. Comunitate de traiu zilnică însă e

cu puțință numai între oameni, cari își sunt plăcuți unii altora și au bucurie de aceleași lucruri, și aceasta se întâlnește în prietenia celor cari au crescut împreună.

CAP. VII.

În înțelesul cel mai înalt, prietenie este ceea ce a celor virtuoși, cum s'a mai spus adeseori înainte. Căci ea demn de iubit și de dorit e considerat binele sau ceea ce produce plăcere în sens absolut, pentru individ însă ceea ce este pentru dânsul de acest fel, iar cel virtuos pentru cel virtuos din amândouă cauzele tot odată.

Iubirea pare însă a avea caracterul unui sentiment senzual, prietenia pe cel al unui habitus. Căci o iubire există și pentru ceea ce-i neînsuflețit, răspuns la iubire însă cere alegere voită, iar alegerea voită izvorăște dintr'un habitus. De asemeni noi dorim acelora pe cari îi iubim bine de dragul lor, nu dintr'un sentiment senzual, ci dintr'un habitus. Cine iubește așa prietenul, iubește tot odată ceea ce e bun pentru dânsul însuși. Căci cel bun, devenit prieten, devine pentru acela un bun al cărui prieten este. De aceea aici iubește fiecare ceea ce e bun pentru dânsul însuși, și-i răsplătește totuși și prietenului cu același lucru prin inclinația ce-o are pentru bună starea lui, și prin plăcerea ce i-o procură. Numim doar și egalitatea prietenie. Aceasta însă e valabil mai ales despre prietenia celor virtuoși.

1158 a. Între persoane ursuze însă și oameni mai în

vârstă se încheie prietenie cu atât mai rar, cu cât sunt mai plini de toane, și cu cât mai puțină bucurie le face petrecerea cu alții. Căci purtarea amabilă și sociabilitatea par a fi în primul rând proprii prieteniei și a înfăptui nașterea ei. De aceea oameni mai tineri se împrietenesc repede, oameni mai bătrâni însă nu. Căci nimeni nu se împrietenește cu oameni de cari nu au nicio bucurie. Același lucru e valabil despre persoane morocănoase. Dar de sigur că astfel de persoane își pot fi olaltă binevoitoare: ele își pot dori binele și își pot da ajutor la nevoie. Prieteni însă nu sunt în sensul strict al cuvântului, deoarece nu petrec timpul împreună și nu găsește plăcere de olaltă, ceea ce doar aparține mai ales prieteniei.

Prieten în sensul prieteniei perfecte nu poate fi cineva cu mulți, tot așa de puțin cum cineva poate fi îndrăgostit de mulți în același timp. Căci o astfel de prietenie cuprinde oarecare exagerare în sine, și exagerarea inclinației este după natura sa îndreptată spre unul. Și nici nu se întâmplă ușor ca mulți să placă în același timp în grad înalt aceluiași, și nici aceasta nu se găsește de sigur ușor ca mulți să fie virtuoși. De asemeni trebuie ca cineva să fi dobândit cunoștință despre caracterul celuilalt în lungă petrecere împreună, ceea ce e foarte greu. Dar se poate prea bine ca cineva să placă multora când e vorba de folos și desfătare, căci oameni cari pot oferi aceasta avem destui, și a face servicii costă timp puțin.

Din aceste două feluri de prietenie, cea înte-

meiată pe plăcere are de sigur, mai mult din prietenia propriu zisă în sine, când doi își fac servicii egale și au plăcere de olaltă sau de aceleași lucruri, cum sunt prietenii oamenilor tineri : căci în ele este mai mult sens ideal, pe când prietenia de interese trădează spirit negustoresc. Mai apoi, cei binecuvântați de noroc n'au nevoie de oameni cari le sunt folositori, ci de oameni cari le sunt plăcuți. Ei trebuie să trăiască cu alții împreună ; ceea ce e însă cuiva respingător, se poate suporta o vreme, dar mult timp nu o poate răbda nimeni, chiar nici binele moral al exercitării virtuții, când îi este respingător sau îi cade greu. De aceea favoriții norocului caută astfel de prieteni cari le sunt plăcuți. Poate că ar trebui să mai bage de seamă ca cei căutați să le fie plăcuți și ca oameni buni, ba, ca buni și folositori și pentru dâușii. Atunci prietenia lor ar avea tot ce trebuie să aibă.

Oameni sus puși par a avea nevoie de două feluri de prieteni : unii le sunt folositori, ceilalți plăcuți, aceste două însușiri însă nu sunt adeseori unite într'o singură persoană. Ei nu caută anume nici oameni plăcuți cari ar fi în același timp virtuoși, nici folositori pentru scopuri frumoase din punct de vedere moral. Dimpotrivă, ei cer pe de o parte, când au în vedere agreabilul, numai oameni buni de petrecere în societate, pe de altă parte numai instrumente utilizabile pentru executarea poruncilor lor. Aceasta însă nu se găsește ușor unit într'o singură persoană. Noi am spus de sigur înainte că cel virtuos este plăcut și folositor în același timp. Dar omul virtuții

nu încheie prietenie cu nimeni care e mai presus de dânsul, dacă acesta nu e întrecut de dânsul în același timp în virtute. De altfel cel sus pus nu i-ar fi egal întru cât el ar sta iarăși în mod corespunzător mai jos. Astfel de oameni însă nu se întâlnesc de obicei adeseori.

CAP. VIII.

1158 b. Prietenii amintite se întemeiază deci pe *egalitate*. În ele, amândouă părțile își prestează și doresc același lucru, sau schimbă un lucru contra altuia, ca de exemplu plăcere contra folos. Că aceste prietenii sunt de grad inferior și de durată mai scurtă, am spus-o mai înainte. Din cauza asemănării și neasemănării cu același raport ele par a fi și tot odată a nu fi prietenii. Considerându-se asemănătoare cu prietenia întemeiată pe virtute, ele apar ca prietenii, deoarece una oferă plăcere, cealaltă folos, ceea ce e propriu și aceleia : întru cât însă cea din urmă e mai presus de defăimare și e statornică, ele însă se schimbă repede și se abat și încă în multe alte puncte de adevărata prietenie, ele apar iarăși din cauza neasemănării cu ea nu ca prietenii.

Există însă și un alt fel de prietenie, la care se întâlnește un raport de *superioritate*, așa prietenia tatălui cu fiul și în general cea a unuia mai bătrân cu unul mai tânăr, cea a bărbatului cu femeia și cea a fiecărui șef cu subalternul său. Aceste prietenii se deosebesc și între olaltă ; prietenia părinților cu copiii lor nu

este aceeași ca cea a superiorilor cu subalternii lor, dar și cea a tatălui cu fiul nu este aceeași ca cea a fiului cu tatăl și cea a bărbatului cu femeia nu este aceeași ca cea a femeii cu bărbatul. Fiecare din aceste persoane are anume altă virtute și îndeletnicire proprie și fiecare un alt motiv al iubirii, și de aceea este și iubirea și prietenia în fiecare caz alta. Așa dar, aici, amândouă părțile nu-și prestează oaltă ceva egal, și aceasta nici nu se poate cere: dacă, dimpotrivă, copiii dau părinților ceea ce se cuvine generatorilor lor, și părinții fiilor lor ceea ce se cuvine celor pe cari i-au născut, atunci prietenia între aceștia va fi statornică și de un fel potrivit. În toate aceste prietenii întemeiate pe superioritate, iubirea trebuie să fie în *măsura raportului*, trebuie ca mai bunul, mai folositorul și de altminteri superiorul să fie iubit mai mult decât să iubească. Căci atunci când amândouă părțile sunt iubite după demnități se naște într'o anumită măsură *egalitate*, ceea ce doar e considerat ca fiind trăsătura fundamentală a oricărei prietenii.

CAP. IX.

Cu egalitatea însă nu stau lucrurile în același fel în drept și în prietenie. În drept, egalitatea stă după demnitate la locul întâi, iar egalitatea cantitativă urmează după ea. Dimpotrivă, în prietenie egalitatea cantitativă stă la locul întâi, iar cea după demnitate urmează după ea. Aceasta se vede lămurit, când între persoane di-

ferite domnește o mare distanță cu privire la virtute sau răutate, la bunăstare sau la alt lucru oarecare : aici oamenii nu mai sunt prieteni și nici nu pretind a o fi. Cel mai lămurit însă se vede aceasta la zei, cari ne sunt atât de superiori în bunuri. Dar și la regi se vede aceasta ;

1159 a. și prietenia lor nu o caută cine stă adânc sub ei, tot așa de puțin cum oameni de valoare inferioară pretind prietenia celor mai buni și celor mai înțelepți.

O stabilire exactă, cât de departe poate merge deosebirea, spre a mai lăsa loc pentru o prietenie nu este firește posibilă : ca se poate ținea deși o parte pierde mult : dacă însă distanța e mare, ca la divinitate, nu mai poate fi prietenie. De aceea se și ridică întrebarea, dacă nu cumva prieteni le invidiază prietenilor bucuriile cele mai mari, norocul și onoarea de exemplu, de a fi ridicați între zei. Atunci doar ei n'ar mai fi prietenii lor și deci niciun bun pentru ei, ceea ce doar este prietenul. Deslegarea este aceasta : dacă definiția că prietenul dorește prietenului bine de dragul prietenului e exact făcută, la temelie ei este presupuziția că iubitul rămâne în orice caz acela care este, și astfel i se dorește lui ca om cele mai mari bunuri ; dar poate că nu pe toate, deoarece oricine își dorește înainte de toate sieși bine.

De regulă, pare-se, omul vrea din ambiție să fie mai mult iubit decât să iubească și este deci accesibil lingușirii. Căci lingușitorul este un prieten care ne este subordonat sau se preface așa ca și cum ar fi-o, și ca și cum el ne-ar iubi mai

mult decât noi pe dânsul. A fi iubit pare însă a se înrudi cu a fi onorat, și aceasta din urmă este doar ceea ce râvnesc cei mai mulți. Totuși, se pare că omul nu dorește onoarea în sine, ci prin accident. De regulă, cineva se bucură de onoarea ce o primește dela oameni sus puși, și anume din nădejdea și credința că va primi dela ei ceva când va avea nevoie, și astfel onoarea îl bucură ca o chezășie a unei binefaceri de mai târziu. Aceia iarăși cari râvnesc onoare din partea unor persoane virtuoaase și capabile de judecată, au în același timp dorința să fie întăriți în opiniunea proprie despre sine înșiși, și astfel ei se bucură că sunt virtuoși, încrezându-se în judecata aceluia ce o spun. Dar de iubirea care ni se arată ne bucurăm chiar de dragul ei înseși, și astfel vedem, că ea este mai bună decât onoarea ce-o primim, și că prietenia e în sine de dorit.

Ea stă însă mai mult în a iubi decât în a fi iubit. Aceasta o arată mamele, a căror bucurie este de a iubi. Multe mame lasă copiii lor să fie nutriți de alții și le dăruiesc iubire conștientă, dar nu cer nici o iubire în schimb, când amândouă nu pot fi împreună, ei se consideră fericiți chiar numai când văd că copiilor lor le merge bine, și ele îi au dragi, chiar când aceștia din neștiință nu le arată nimic din ceea ce i se cuvine mamei.

CAP. X.

Cum însă prietenia stă mai mult în iubire și aceia primesc laudă cari își iubesc prietenii, iu-

1159 b. birea apare ca virtute a prietenilor ; de aceea, aceia la cari aceasta se întâmplă după demnități și proporție sunt prietenii statornici și prietenia lor de asemeni. Așa se poate întâmpla încă cel mai lesne ca oameni inegali să fie prieteni, deoarece așa se înfăptuiește între dânsii egalitate. Egalitate însă și potrivire este prietenie, mai ales potrivire în virtute. Cum anume cei virtuoși sunt în sine statornici, ei o rămân și între olaltă și n'au nevoie de ceea ce-i rău cum nici nu contribuie la aceasta, ba ei ar împiedica chiar răul, dacă în general între cei buni ar putea fi vorba de aceasta. Este doar propriu celor virtuoși nici să greșescă ei înșiși, nici s'o îngăduie prietenilor lor. Cei vicioși n'au statornicie, deoarece ei nu-și rămân nici sieși egali, dar ei devin prieteni între olaltă pentru scurtă vreme, deoarece unul găsește plăcere în răutatea celuilalt. Mai mult durează prietenia aceloră cari își sunt olaltă folositori sau agreabili, atâta vreme anume cât își procură reciproc plăcere sau foloase.

Intre persoane de condițiuni și însușiri opuse pare a se întâlni mai ales prietenie întemeiată pe folos. cum e prietenia între cel bogat și cel sărac, cel neștiutor și cel instruit. Căci fiecare dorește ceea ce-i lipsește lui, și dăruiește în schimb pentru aceasta altceva. Putem socoti în aceasta și pe amant și iubit, pe cel frumos și cel urât. De aceea și amantii se fac uneori ridiculi, când vreau să fie așa de iubiți cum iubesc ei. Aceasta ar putea-o cere poate cineva, care e tot atât de demn de iubire : dacă n'are nimic de acest fel în sine, aceasta e ridicul. Poată că însă

nici contrarul nu tinde în sine către contrar, ci prin accident, și râvnește cu adevărat dorința spre mijlociu ; căci acesta e bun. Așa, lucrului uscat nu-i este bine, când se udă, ci când dobândește starea mijlocului în mod asemănător lucrului umed ș. a. m. d. Dar nu vrem să mai stăruim asupra acestei chestiuni, deoarece are mai puțină legătură cu cele expuse aici

CAP. XI.

Dar, cum am observat chiar la început, ne este prea bine îngăduit să presupunem că prietenia are a face cu aceleași lucruri și persoane ca și *dreptul*. Căci în orice comunitate pare a exista, cum există un drept, așa și o prietenie. Se numesc doar între ei prieteni, tovarășii unei călătorii pe mare, camarazii în războiu și tot așa cei ce trăiesc într'o societate oarecare. Intru cât trăim în comunitate, într'atâta există o prietenie, deoarece și un drept. De aceea e o vorbă adevărată proverbul : „Bun de prieten, bun comun” ; căci prietenia stă în comunitate.

1160 a. Intre frați și oameni cari își sunt ca frați, este totul comun, între alții numai anumite lucruri sunt comune, în parte mai multe, în parte mai puține, cum doar și prietenii sunt în parte mai intime, în parte mai largi. Așa și dreptul nu este pretutindeni egal. Dreptul părinților față de copii este altul decât cel între frați, dreptul între tovarășii strâns uniți e altul decât cel între concetățeni, și în mod asemănător orice altă prietenie are dreptul ei deosebit. Prin ur-

mare, și ceea ce e nedrept împotriva fiecăreia din aceste clase de persoane este alta ceva și devine o nedreptate cu atât mai mare, cu cât mai aproape îi sunt cuiva prietenii împotriva cărora se săvârșesc; astfel e o nelegiuire mai mare de a jefui pe un prieten intim de banii săi decât pe un concetățean, de a nu-l ajuta pe un frate decât pe un străin, de a lovi pe tatăl propriu decât pe verice alt om. Faptul că dreptul crește în acest mod în același timp cu prietenia stă în natura lucrului, deoarece amândouă au a face cu aceleași persoane și se întind chiar tot așa de departe.

Toate comunitățile însă au asemănare cu părți ale comunității politice. Căci oamenii se întrunesc în ele pentru un anumit folos, și pentru a-și procura ceva ce e necesar pentru traiu. Folosul însă mai pare a fi și lucrul care a dat naștere la început comunității politice și o păstrează de atunci. Căci folosul este ținta legiuitorilor, iar ca drept se consideră ceea ce priește comunității. Celelalte comunități însă urmăresc fiecare un folos oșebit sau particular, așa tovarășii de navigație, câștigul rezultat din călătoria pe mare, dobândire de bani și de acestea, camarazii de războiu, acel câștig pe care îl dă războiul, fie că râvnesc pradă sau biruință, sau cucerirea unui oraș: același e cazul la membrii unei „file” sau ai unui „demos”.

Unele comunități par a exista de dragul plăcerii; așa asociațiile de cult și ospete, cari există pentru jertfe și întruniri sociale. Despre toate aceste asociații se poate spune însă că stau

sub comunitatea politică. Căci aceasta nu e îndreptată spre folosul de o clipă, ci cuprinde întreaga viață (scopurile celorlalte asociații însă se subordonează toate scopului Statului și aceasta e valabil și despre societățile de petrecere după felul celor arătate aici). Aici se aduc jertfe, oamenii se întrunesc apoi în mod amical și știu astfel a cinsti în același timp pe zei și a-și procura sieși o recreație plăcută. Se pare anume că jertfele și adunările sărbătorești din vechime au fost fixate, ca un fel de sărbătoare de primii, pentru timpul după culegerea fructelor, deoarece oamenii aveau în acest timp cel mai mult răgaz.

Așa se vede deci că toate comunitățile sunt părți ale comunității politice. După ele însă trebuie să se îndrepte în fiecare caz prietenile corespunzătoare.

CAP. XII.

Statul însă are trei feluri sau forme, și există tot atâtea depravări ale acestor forme. Formele de Stat sunt regalitatea, aristocrația și, al treilea, constituția întemeiată pe cens, care ar trebui cu adevărat să fie numită timocrație, care însă e numită cele mai adeseori politic sau republică.

Dintre aceste, cea mai bună este regalitatea, cea mai rea timocrația. Depravarea regalității este tirania, stăpânirea prin forță. Amândouă sunt monarhii, dar foarte mult deosebite între olaltă. Tiranul râvnește folosul propriu, regele

bunăstarea supușilor săi. Căci rege poate fi numai cel ce e autarc și care întrece pe ceilalți prin posesiunea tuturor bunurilor. Inzestrat astfel, el n'are nevoie de nimeni și caută nu ceea ce-i priște lui, ci ceea ce le priște supușilor. Dacă n'ar fi înzestrat astfel, el n'ar fi decât un rege ales prin sorți. Tirania este contrarul regalității. Căci tirania urmărește propriul său folos. Și la tiranie este chiar foarte lămurit că este cea mai rea formă de Stat ; acela însă e cel mai rău lucru care este contrarul celui mai bun.

Regalitatea trece în tiranie, întru cât aceasta este o depravare a monarhiei, a stăpânirii unuia. iar un rege netrebnic devine tiran. Aristocrația însă trece în oligarhie prin răutatea celor ce dețin puterea, cari împart bunurile Statului împotriva meritului, cari păstrează totul sau cea mai mare parte pentru sine, pun magistraturile totdeauna în aceleași mâini și consideră bogăția ca cea mai înaltă fericire. Aici guvernează deci puțini și răi în locul celor mai virtuoși și celor mai destoinici. Timocrația, în sfârșit, trece în democrație ; căci aceste două se învecinează. Și timocrația anume transmite stăpânirea asupra mulțimii și pe toți cari îndeplinesc condițiunea censului îi consideră egali. Democrația este cel mai puțin rea, deoarece nu se depărtează decât puțin de forma de Stat potrivită a timocrației. Acesta este deci de obicei modul în care se schimbă formele de Stat, deoarece așa trecerea dela o formă la alta e unită cu cele mai mici schimbări și se înfăptuiește cel mai ușor.

Pentru aceste forme de Stat se pot arăta în

viața familială forme corespunzătoare și așa zicând exemple. Raportul de comunitate între tată și fiii lui are forma regalității, deoarece tatălui îi sunt copiii aproape de inimă, de aceea și Homer îl numește pe Zeus tată. Regalitatea vrea doar să fie o stăpânire părintească. La Perși, dimpotrivă, stăpânirea tatălui este tiranică, deoarece la ei tatăl îi tratează pe fiii săi ca sclavi. Tot așa e tiranic raportul stăpânului față de sclavii săi, întru cât aici folosul stăpânului este hotărîtor. Aici firește că stăpânirea silnică e potrivită, cea persană însă este inversă. Căci stăpânirea trebuie să se deosebească după persoanele cari îi sunt supuse. Raportul între bărbat și femeie apare ca aristocratică. Căci bărbatul stăpânește în mod cuvenit, și anume în domeniul ce i se cuvine bărbatului, lăsând de altă parte, în seama femeii ceea ce se potrivește pentru ea. Dacă însă bărbatul vrea să domnească în toate, el pervertește raportul natural în oligarhie, deoarece el o face aceasta împotriva cuviinței, nu întru cât el este mai bun. Uncori însă, când femeile sunt fiice moștenitoare, domnesc ele. Atunci nu hotărăște virtutea asupra silniciei ci bogăția și puterea ca în oligarhii. Constituției timocratice i se ascamănă raportul între frați : ei au între olaltă drepturi egale, în afară întru cât sunt deosebiți în vârstă : dacă deci distanța în vârstă este mare, prietenia între dânșii nu mai este frățească. Democrația se găsește mai ales în casele unde lipsește stăpânul — căci aici sunt toți egali, — și unde capul este slab, fiecare face ce-i place.

CAP. XIII.

Potrivit cu fiecare constituție de Stat există și o prietenie corespunzătoare, deoarece există și un drept : la rege față de supușii săi, aceea prietenie care se întemeiază pe binefacere covârșitoare. Regele e binefăcătorul supușilor săi, dacă de altminteri el grijește de ei cu suflet nobil ca lor să le meargă bine. ca un păstor pentru oile sale. De aceea l-a și numit Homer pe Agamemnon păstor al popoarelor. De acest fel este și prietenia părintească, numai că ea se deosebește de cea regală prin mărimea binefacerilor. Căci tatălui copiii îi mulțumesc existența, care e considerată ca cel mai mare lucru. hrana și educația. Același merit li se atribuie străbunilor, și natura însăși îi dă tatălui stăpânirea asupra copiilor, străbunilor pe cea asupra urmașilor și regelui pe cea asupra supușilor. Aceste prietenii se întemeiază pe superioritate, de aceea *sunt și cinstiți părinții*. Și de aceea și dreptul între astfel de prieteni nu este același, ci se determină după raport și demnitate, deoarece același lucru e valabil despre prietenie. Prietenia mai apoi a bărbatului cu femeia este aceeași ca cea în aristocrație. Ea se îndreaptă după însușirile eminente ale fiecărei părți și îngăduie părții mai bune bunul mai mare. și totuși fiecareia cele cuvenite : și același lucru e valabil despre drept. Prietenia între frați însă se aseamănă celei între *heteri*, adică între tovarăși educați împreună. Căci ei sunt oaltă egali în stare și vârstă, iar cei ce sunt așa se potrivesc și deobicei în

dispoziția sufletească și caracter. Cu ea deci se poate asemăna prietenia care se întâlnește în timocrație. Căci cetățenii unui Stat constituțional (politii) pretind drept egal și valoare egală; prin urmare, stăpânirea e împărțită între dânsii în mod egal, și după aceasta se formează deci și prietenia lor.

1161 b. În deformările sau depravările acestor forme de Stat însă se găsește așa cum numai puțin drept și nedreptate, așa și numai puțină prietenie, cel mai puțin în cea mai rea, care e tirania: în ea întâlnim puțină sau nicio prietenie: căci unde stăpânul și stăpânitul n'au nimic comun, acolo, cum nu este niciun drept, nu este nici prietenie, ci numai un raport ca acela al maestrului față de uneltele sale, al sufletului față de trup și al stăpânului față de sclav. Căci aceste toate sunt ce-i drept obiect de grijă pentru acela ce le întrebuințează pentru serviciul său, dar un raport de prietenie există față de ceea ce e neînsuflețit tot așa de puțin ca un raport de drept. Dar nici față de un cal sau bou, sau față de un sclav, întru cât el este sclav. Căci aici lipsește orice lucru comun: sclavul este un instrument însuflețit, cum instrumentul e un sclav neînsuflețit. Intru cât el este deci sclav, nu e nicio prietenie cu dânsul posibilă, dar de sigur întru cât e om. Căci orice om, se poate spune, stă în raport de drept față de orice om, care poate avea lege și contract în comun cu dânsul, și prin aceasta e dată și posibilitatea unei legături de prietenie, întru cât sclavul e om. Și în tiranie este deci prietenie și drept nu-

mai în mică măsură de găsit, în democrație însă încă cel mai mult. Căci unde oamenii sunt egali, ei au multe cele comune.

CAP. XIV.

Orice prietenie se întemeiază deci, cum s'a spus. pe comunitate. În acestea se pot scoate la iveală ca feluri deosebite *prietenia între rude* și cea *heterică. adică* prietenia între oameni cari au crescut împreună. Dar prietenia între concetățeni. membri ai aceleiași ginte. tovarăși de drum etc. are mai mult înfățișarea de *asociație exterioară*, deoarece pare a se întemeia așa zicând pe contract. În acestea se poate socoti și raportul între oaspeți.

Și prietenia *între rude* are. se vede, iarăși multe feluri. dar ea depinde în toată sfera ei de prietenia *părintească*. Părinții anume își iubesc copiii ca o parte din ei înșiși și copiii iarăși își iubesc părinții ca pe aceia cărora le datoresc existența. Părinții însă știu mai bine cine descinde din ei ca copil. decât copiii că descind din ei. Și producătorul stă mai aproape de produs. decât opera de autorul ei și produsul de producător. Căci ceea ce se trage din cineva îi este propriu celui din care se trage, ca și fiecărui om îi sunt proprii dinții săi. părul său sau de altminteri altceva, celui produs însă nu-i este propriu producătorul, sau totuși mai puțin. Dar și lușigimea timpului întemeiază o deosebire, intru cât părinții își iubesc copiii îndată după nașterea lor, aceștia însă abia în cursul timpu-

lui, când capătă minte sau totuși observă acumă într'atâta că deosebesc pe părinții lor de alți oameni. De aici se mai vede, de ce mamele își iubesc mai mult copii decât tații.

Părinții își iubesc deci copiii așa zicând ca pe sine înșiși — căci cei ce se trag din ei, sunt, prin separațiune așa zicând un alt ins al lor, — și copiii pe părinții lor, ca născuți din ei ; frății se iubesc între olaltă, deoarece sunt născuți din aceeași părinți. Căci, fiind cu ei una și aceeași, ei o sunt și între olaltă, de unde se spune : același sânge, aceeași gintă și altele de acest fel. Așa sunt ei deci, deși în persoane separate, într'o anumită măsură aceeași ființă. La prietenia lor contribuie mult și faptul că au crescut împreună și sunt de aceeași vârstă ; căci „egal și egal” se spune, iar moravuri egale fac tovarăși credincioși, de aceea și prietenia frățescă e asemănătoare celei între tovarăși de tinerete. Veri și alte rude sunt legați între olaltă dinspre frați. Căci ei sunt de aceea înrudiți, fiindcă în ultimul rând ei au aceeași obârșie. Unii își sunt mai aproape, alții mai departe, după cum străbunul comun le ștă mai aproape sau mai departe.

Raportul copiilor cu părinții lor este, ca cel al oamenilor cu zeii, o prietenie cu cel bun și superior. Căci părinții le-au arătat copiilor lor cele mai mari binefaceri : ei le-au dăruit existența și i-au hrănit și au purtat mai târziu grija pentru educația lor. Și plăcerea și folosul este în această prietenie cu atât mai mare decât în cea între străini sau neînrușiți, cu cât mai strân-

să e comunitatea de traiu. pe care o întrețin aici, între oaltă amândouă părțile.

În prietenia frățească se găsește toate însușirile celei heterice, mai ales dacă frații sunt în aceeași măsură bravi și se ascamnă și de altminteri. Căci frații își stau mai ales aproape și se iubesc dela naștere începând. ca copii ai acelorăși părinți, crescuți împreună și educați după aceleași principii, ei sunt de aceeași mentalitate și de aceeași direcție de caracter, și încercarea în lungimea timpului este la ei cea mai puternică și cea mai de încredere.

Analog este raportul de prietenie între celelalte rude.

Între *bărbat* și *femeie* pare a exista din natură un raport de prietenie sau de iubire. Căci omul este din natură încă mai mult destinat pentru comunitatea de căsătorie decât pentru cea cetățenească, deoarece familia este mai înainte și mai necesară decât Statul și perpetuarea e comună tuturor ființelor sensibile. La celelalte vietăți însă comunitatea și comerțul se mărginește tocmai la aceasta din urmă, oamenii însă nu sunt întrolocați numai prin perpetuare, ci și prin nevoile vieții. Sarcinile și îndeletnicirile celor două sexe sunt împărțite din capul locului și sunt la bărbat altele decât la femeie. Și astfel ei își sunt reciproc suficienți, întru cât fiecare își pune darurile sale deosebite în serviciul comunității. De aceea în raportul conjugal se întâlnește utilul și agreabilul în aceeași măsură. Acest agreabil își poate avea însă temeiul și în virtute, când soții sunt bravi, deoarece fiecare parte

conjugală posedă virtutea sa specifică, și aceasta poate fi pentru ei un izvor de plăcere. O altă legătură între soți par a o forma copiii, din care cauză căsătorii fără copii se desfac lesne. Căci copiii sunt un bun comun amândurora, iar ceea ce-i comun leagă împreună. Chestiunea însă, cum bărbatul trebuie să trăiască împreună cu femeia și în general prietenul cu prieten, nu pare a însemna altceva decât chestiunea privind însușirea raportului de drept ce domnește aici. Căci dreptul nu este se vede același între prieteni și între străini sau tovarăși de tinerețe sau camarazi de școală.

CAP. XV.

Deoarece, cum s'a spus la început, există trei feluri de prietenii, și în fiecare prietenii își sunt olaltă sau egali sau superiori — căci pot deveni prieteni tot așa cei egali de buni cum și unul 1162 b. mai bun ca unul mai rău, și tot așa oameni egal și inegal de plăcuți, și în prietenii calculate pe folos unele cari dau olaltă folos egal, și altele cari dau folos inegal, — astfel cei egali trebuie să-și facă olaltă egal după egalitate în iubire și în toate, cei inegali însă să compenseze în raport exagerarea pe cealaltă parte.

Dar se pricepe lesne că plângeri și reproșuri se întâlnesc sau în mod exclusiv sau totuși în primul rând în prietenia de interes. Aceia, pe cari virtutea lor i-a făcut prieteni, sunt însuflețiți de zelul de a-și face olaltă numai bine; căci aceasta e propriu virtuții și iubirii. La o astfel

de emulație însă, plângeri și certuri nu sunt nicidecum cu putință. Nimeni nu se supără pe acela care îl iubește și îi face bine, ci dacă are suflet nobil, i-o răsplătește cu binefacere egală. Cine însă dă mai mult decât primește nu va reproșa doar prietenului, dacă dobândește el însuși ceea ce dorește ; căci amândouă părțile râvnesc spre bine. Și acolo unde se ține prietenie de dragul plăcerii, nu se vor ivi unele plângeri. Căci amândoi prietenii dobândesc în același timp ceea ce doresc, când comerțul reciproc le face bucurie. Ar fi doar și ridicul când cineva ar vrea să reproșeze altuia că societatea lui nu-i procură plăcere, deoarece are libertatea de a pune capăt relațiilor cu el. Dar în prietenia de interes se ivesc firește adeseori plângeri și reproșuri. Căci cum aici folosul îi întroloacă pe oameni, ei doresc totdeauna a primi mai mult și cred a primi mai puțin decât li se cuvine, și vociferează că nu li se atribuie atâta cât ar cere ei după dreptate : și binefăcătorul nu poate da atâta până unde merg cererile primitivului binefacerii.

Se poate presupune însă că, așa cum există un drept îndoit, unul nescris și unul legal, așa și prietenia de interes este parte de natură etică, parte legală. Plângerile provin de obicei din faptul că prestația și contra-prestația nu se face din ambele părți în sensul aceleiași prietenii. Prietenia legală este cea încheiată prin condițiuni exprese, în parte cea cu totul de rînd unde prestația și contra-prestația se face trăsătură cu trăsătură, în parte cea de o formă mai nobilă, unde contra-prestația are să urmeze mai târziu,

dar așa că prestația și contra-prestația se stabilesc prin contract. Aici obligațiunea e vădită și sustrasă conflictului, iar prietenia e considerată numai într'atâta că ea îngăduie o amânare a prestației. De aceea, alocurea, nu există în astfel de lucruri niciun procedeu de drept, crezându-se că aceia cari intră în legături pe cuvânt și credință trebuie să se împace. Prietenia etică însă nu se sprijină pe condițiuni exprese, ci dimpotrivă în ea orice prestație, fie donație sau alt ceva, se înfățișează ca o manifestare a prieteniei ; dar se așteaptă a se primi în schimb egal de mult sau și mai mult, deoarece de fapt nu s'a dăruit, ci s'a împrumutat numai, iar dacă contra-prestația nu se face în același mod ca prestația, se ivesc plângeri, și anume de aceea, pentrucă toți sau cea mai mare parte a omenilor vreau frumosul din punct de vedere etic, dar preferă utilul. Frumos din punct de vedere etic este însă a face bine, nu pentru a primi în schimb ceva bun, util însă este ca cineva să îngăduie a i se face bine.

1163 a.

Cine poate deci, trebuie să răsplătească după valoarea lucrului primit, și anume cu voie, deoarece nimănui nu i se poate cere să fie cuiva împotriva voinței prieten și binefăcător. E mai bine deci ca cineva să se prefacă așa ca și cum s'ar fi înșelat chiar de mai înainte în persoana celuilalt și a primit binefacerea, unde nu era la locul său, anume nu dela un prieten și nu dela unul care făptuia în felul unui prieten, și de aceea îndeplinește obligațiunea sa tocmai așa ca și cum ar fi primit binefacerea numai sub con-

dițiunea expresă a unei astfel de compensații. Ba, ar fi chiar bine ca cineva s'o spună pe față că va presta răsplata dacă va putea ; dacă însă nu va fi în stare, chiar cealaltă parte nu o va cere. Rezultatul este deci : dacă cineva e în stare, el trebuie să răspundă la prestația primită. Dar trebuie să vedem bine dela început, dela cine și în ce condițiuni primim o binefacere, pentru ca apoi sau s'o primim sau s'o respingem.

Aici se ivește îndoiala dacă să măsurăm și întocmim contra-prestația după folosul pe care prestația a avut-o pentru primitor, sau după valoarea pe care prestația a avut-o pentru donator. Căci primitorii micșorează lucrul și pretind a fi primit numai ceea ce era neînsemnat pentru donatori, și ceea ce ar fi putut avea și dela alții. Donatorii însă vreau dimpotrivă să fi prestat cel mai înalt lucru lor posibil, ceea ce nimeni altul n'ar fi fost în stare, și aceasta în primejdii și împrejurări primejdioase. Dar, cum e vorba de o prietenie de interes, să nu fie oare folosul pe care prestația o avea pentru primitor măsura potrivită ? El este doar nevoiașul și celalalt îl scapă de această trebuință în așteptarea că va primi în schimb ceva egal. Ajutorul a devenit deci așa de mare ca și folosul primitorului, și astfel are a răsplăti donatorului atâta cât a primit ajutor, sau și mai mult, deoarece aceasta e mai frumos din punct de vedere etic.

În prietenii, întemeiate pe virtute, nu există plângeri și ca măsură e socotită intenția donatorului. Căci la virtute și moralitate lucrul hotărîtor stă în intenție.

CAP. XVI.

Deosebiri se ivesc și în prietenii întemeiate pe superioritate. Fiecare cere aici să capete mai mult, iar dacă se întâmplă aceasta, prietenia se desface. Omul mai bun crede că lui i se cuvine să primească mai mult, deoarece celui bun și destoinic i se atribuie mai mult : același lucru crede acela care oferă mai mult folos. Cine nu prestează nimic, așa se spune, nici nu trebuie să primească ceva egal : e un serviciu onorific, cum se prestează doar Statului, dar nu un raport de prietenie, când dovezile de prietenie nu se îndreaptă după valoarea prestațiunilor. Ne imaginăm anume că în prietenie lucrurile trebuie să meargă așa ca într'un comerț comun, unde la o părtaşie mai mare rezultă și un câștig mai mare. Nevoiașul însă și omul mai puțin bun și destoinic ia lucrul în chip întors : el crede că un prieten bun e obligat să dea ajutor unui prieten care duce lipsă. Căci, se spune, ce ajută a fi împrietenit cu un om excelent și cu influență, dacă să n'ai niciun folos din aceasta ?

1163 b. Aici însă putem considera pretenția amânduror părților ca întemeiată și putem zice că fiecare trebuie să-i presteze celuilalt mai mult în temeiul raportului de prietenie : dar obiectul acestui mai mult nu poate fi același, ci părții superioare i se cuvine mai multă onoare, celui nevoiaș mai mult câștig. Căci răsplata virtuții și binefacerii este onoarea : ceea ce însă aduce ajutor nevoiei este câștigul. Că așa stau lucrurile se arată în viața politică : cine nu prestează

nimic bun Statului nu se bucură nici de onoare. Căci ceea ce poate oferi Statul i se atribuie aceleia care a meritat dela Stat, aceasta însă este onoarea. Nu e îngăduit anume ca cineva să primească dela Stat bani și onoare tot odată, și tot așa nu suportă nimeni să fie scurtat în toate lucrurile. Cine a fost deci scurtat în bani e despăgubit prin onoare, iar cine ia cu drag daruri, primește bani. Căci ceea ce e proporțional înfăptuiește compensația și susține prietenia, cum am spus. În acest fel trebuie orânduite și relațiile între prieteni inegali, și cine scoate foloase materiale din prietenie sau e ajutat prin ele în virtute și destoinicie, acela trebuie să i-o răsplătească celuilalt cu onoare, atâta cât e în stare. Căci prietenia nu cere decât ceea ce e posibil, nu ceea ce se cuvine. Aceasta din urmă nici nu e posibil în toate raporturile, ca de exemplu la onoarea ce e de oferit zeilor și părinților; aici nimeni nu poate răsplăti după demnități, iar cine își face numai după puterile sale datoria față de dânșii, e considerat om drept.

De aceea trebuie să se considere neîngăduit ca un fiu să-și renege tatăl. dar prea bine își poate renege un tată fiul. Căci cine datorește trebuie să plătească, fiul însă nu poate răsplăti după demnitate, cu tot ce face, binefacerile primite, și astfel el rămâne totdeauna în datorie. Creditorului însă îi este totdeauna îngăduit a-l elibera pe debitor din obligațiune, deci și tatălui. Tot odată se consideră aici că poate niciun tată nu se desparte de fiul său, dacă acesta nu este un om peste măsură de vicios. Căci făcân-

du-se abstracție de dragostea și prietenia naturală, omul este așa că nu respinge dela sine un ajutor. Dacă fiul însă e netrebnic, ajutorul de dat tatălui său i se pare un lucru căruia trebuie să i se sutragă sau pentru care nu trebuie să se încălzească totuși prea mult. Căci a primi ceva bun vreau toți, dar a face bine se feresc, deoarece n'aduce niciun câștig.

Atâta asupra acestor lucruri.



C A R T E A A N O U A

CAP. I.

In toate prietenii de fel diferit ceea ce e proporțional restabilește, cum s'a spus. prietenia și o păstrează ; așa primește și în comerțul cetățenesc cizmarul pentru cizme o contra-prestație corespunzătoare, tot așa țesătorul și ceilalți meseriași. Aici firește că e dată o măsură comună în bani, și astfel toate se reduc la bani și se măsoară după bani. Dar în raporturi de iubire se plâng mulți amanți, cari poate că n'au nimic amabil în ei, că cu toată dragostea lor peste măsură de mare nu găsesc răspuns la iubire, și mulți iubiți se plâng că ceilalți le-au promis întâi totul și acuma nu țin nimic. Aceasta se întâmplă acolo unde unul ține prietenie de dragul plăcerii, celalalt de dragul folosului, și amândoi găsesc că nu și-au atins intenția. Căci dacă prietenia se întemeiază pe aceasta, trebuie să se ajungă la despărțire, îndată ce nu dobândesc lucrul pentru care se iubeau. Inclinația lor nu-i viza doar pe ei înșiși, ci aceea ce posedau, și ceea ce nu era de durată, din care pricină și prietenia lor trebuie să aibă aceeași însușire. Dimpotrivă prietenia ce

se întemeiază pe caracter, care este în sine prietenie, are, cum s'a spus, durată statornică.

Totuși se ivesc și conflicte, dacă unul din prieteni primește alta ceva în locul lucrului ce-l dorește. Căci dacă nu dobândește ceea ce dorește, e așa ca și cum n'ar fi primit chiar nimic. Așa i-a mers aceluia chitarist căruia cineva i-a făgăduit că, cu cât va cânta mai bine, cu atât mai mare va fi răsplata sa : când a doua zi el ceru împlinirea făgăduinței, acela îi răspunse că el a plătit plăcere pentru plăcere. Dacă aici fiecare din cei doi ar fi vroit aceasta, chestiunea ar fi fost în regulă : dar dacă interesul unuia a fost petrecerea, al celuilalt câștigul și dacă acela și-a ajuns scopul, acesta l-a greșit, atunci cu observarea convenției încheiate lucrurile stau prost. Căci ei și-au îndreptat doar intenția spre ceea ce tocmai au nevoie, și aceasta va fi fost și motivul pentru acea contra-prestație, despre care am dat știre.

Cine din cei doi are însă să stabilească simbria, acela care dă întâi, sau acela care primește întâi ? Cine dă întâi pare de sigur a lăsa prin aceasta în seama celuilalt despăgubirea. Așa să fi făcut și *Protagoras* : când a dat o învățătură oarecare, îl lăsa pe elev să prețuiască cunoștința dobândită și lua după prețuirea lui salariul său. În astfel de cazuri însă multora le place mai mult vorba : „omului salariul său”. Aceia însă cari se lasă plătiți înainte, iar în urmă, deoarece au făgăduit prea mult, nu-și pot ținea cuvântul, cad în dojană dreaptă, deoarece nu prestează acel lucru pentru care s'au angajat. Așa

sunt poate sofistii nevoiți s'o facă, dat fiindcă nimeni nu le-ar da bani pentru ceea ce știu. Aceia deci cari nu prestează lucrul pentru care au fost plătiți sunt cu dreptate supuși dojanei.

Acolo însă unde nu s'a făcut nicio înțelegere asupra prestațiunii serviciului, nu se ivesc, cum s'a observat mai înainte, niciun fel de plângeri în cazul când una din părți o servește pe cealaltă în intenție cu totul desinteresată. O astfel de prietenie anume este cea întemeiată pe virtute. Aici contraprestația trebuie măsurată după intenția celeilalte părți ; căci așa se cuvine pentru un prieten și pentru virtute. Același lucru e valabil pentru raportul între un învățător de filosofie și elevii săi. Mulțumirea cuvenită nu se poate prețui aici în bani, iar un salariu demn nu există aici, ci va ajunge, așa ca și față de zei și părinți, când individul face ce poate. Dacă însă serviciul nu este de acest fel, ci calculat în vederea unui contra-serviciu, atunci cel mai bine este de sigur, dacă contra-prestațiunea se face într'un mod pe care amândouă părțile îl socot potrivit. Dacă aceasta n'ar merge, atunci nu trebuie să apară numai ca necesar, ci și ca drept, ca primitorul serviciului să fixeze valoarea lui. Căci dacă îi prestează celuilalt atâta cât folos a scos el dela dânsul, sau ar fi dat el pentru plăcerea ce ar fi dobândit dela el, atunci i-a prestat despăgubirea cuvenită. Așa merge doar se vede și la cumpărare și vânzare. Alocurea există însă și legi fixând că nicio acțiune de drept nu poate fi făcută asupra unui raport liber. In aceasta e hotărâtoare cumpe-

nirea că totdeauna cu un om căruia i-am dăruit încrederea trebuie să ne explicăm chiar tot așa cum am intrat cu dânsul în afacere. Căci legiuitorilor le apare ca echitabil ca acela să prețuiască un lucru căruia i s'a dat lucrul dela început cu încredere, nu celalalt care i-a dat lucrul. Nu prețuiesc doar de regulă cine are un lucru și cine ar vrea să-l aibă acest lucru în mod egal, întru cât fiecare prețuiește mult proprietatea sa și ceea ce dă. Și totuși schimbul se face la prețul ce-l stabilește primitorul. — Dar nu trebuie să măsurăm valoarea unui lucru după aceea cum l-am prețui înainte de ce l-am avut.

CAP. II.

Dificile sunt și chestiuni ca cele ce urmează, dacă cineva trebuie să dea tatălui său totul și trebuie să-l urmeze în toate, sau dacă în cazuri de boală trebuie să asculte de medic și dacă la alegerea unui strateg trebuie să dea votul unui bărbat destoinic în războiu : tot așa dacă cineva trebuie să presteze mai multe servicii unui bărbat împrietenit decât unuia virtuos și destoinic, sau dacă să răspundem dragostea și favoarea mai de grabă unui binefăcător decât mai înainte unui tovarăș drag, dacă amândouă în același timp nu sunt cu puțință. A hotări exact toate aceste chestiuni nu ese de sigur ușor, deoarece aici se ivesc multe și felurite deosebiri, după cum lucrul în chestiune e mare sau mic și fapta corespunzătoare e mai mult frumoasă din punct de vedere moral sau mai mult nece-

sară. Atâta totuși stă în afară de orice îndoială, că nu trebuie să dăm unuia totul, și tot așa că de regulă obligația de a răsplăti binefaceri primite are întâietate înaintea obligației de a fi prevenitori față de camarazi. Întru cât binefacerea poate fi comparată cu un împrumut la care creditorul are mai mare drept decât camaradul. Dar poate că nici aceasta nu e valabil pentru toate cazurile. Se pune chestiunea de exemplu : trebuie ca cineva care a fost răscum-părat din mâinile unor tâlhari să răscumpere iarăși pe liberatorul său, oricine ar fi el, și să-i restituie prețul de răscumpărare chiar, dacă nu e prins, dar dacă vrea să aibă iarăși prețul de răscumpărare, sau trebuie să-l răscumpere mai

1165 a. întâi pe tatăl său căzut în prinsoare ? S'ar putea doar crede că cineva ar fi dator chiar mai de grabă să răscumpere pe tatăl său decât pe sine însuși.

Cum s'a spus însă, în general e valabilă regula că cineva trebuie să plătească înainte de toate datoria sa : dar când într'un serviciu voluntar ceea ce e frumos din punct de vedere etic sau necesitatea precumpenește, noi trebuie să ne abatem în favoarea acestor momente dela regulă. Căci uneori chiar nici nu corespunde postulatului egalității, când răspundem la un serviciu primit, atunci anume când cineva i-a făcut bine unui om a cărui probitate îi este cunoscută, iar apoi celalalt, deși îl consideră ca rău, îl răsplătește. Câte odată doar nici nu trebuie să-l împrumutăm pe un om care ne-a împrumutat pe noi ; căci el i-a împrumutat cu încredere de a

primi înapoi banii unui om cinstit, pe când noi nu putem aștepta restituirea banilor dela un om lipsit de conștiință. Și n'are nicio însemnătate dacă lucrurile stau de fapt așa, sau numai am crezut-o așa ; căci, în cazul dintâi demnitatea celor două părți nu este egală, iar în al doilea caz, nu făptuim cel puțin nerațional. Se vede deci aici confirmată propoziția noastră, atât de adeseori repetată, că expunerile asupra afectelor și acțiunilor omenești nu îngăduie un grad mai mare de exactitate decât obiectul lor.

Nu e supus niciunci îndoicli faptul că nu datorăm tuturor același lucru, și că cineva nu trebuie să dea nici tatălui său totul, cum doar nici lui Zeus nu i se jertfește totul. Cum doar părinții, frații, camarazii de tinerete și binefăcătorii au pretenții deosebite, trebuie de dat fiecăruia tocmai ce i se cuvine și i se potrivește lui. Și așa se procedează chiar de fapt. La nunți se invită rudele ; căci cu ele luăm parte la același neam și de aceea împărtășim cu ele interesul la acțiunile ce ating neamul. Tot de aceea se crede că la înmormântări trebuie să se înfățișeze în primul rând rudele. Părinților trebuie să li se dea înainte de toate întreținerea, deoarece în aceasta suntem debitorii lor, și fiindcă are o valoare morală mai înaltă de a da autorilor vieții noastre întreținerea decât de a îngriji în acest sens de noi înșine. Și cinste trebuie să dăm părinților ca și zeilor, dar nu toată onoarea ; căci chiar mama nu primește aceeași onoare ca tatăl ; și nici onoarea ce o dăm înțeleptului sau strategului, ci dăm tatălui onoarea ce i se cu-

vine lui și tot așa mamei pe cea ce i se cuvine ei. Și fiecăruia mai bătrân trebuie să-i dăm onoarea bătrâneții, prin sculare, cedarea locului de onoare la masă și ce mai este de acest fel. Față de camarazii de tinerețe iarăși și față de frați, se cuvine francheță și comunitate în toate lucrurile. Tot așa trebuie să căutăm a arăta rudelor, tovarășilor de breaslă, concetățenilor și tuturor celorlalți tovarăși totdeauna cele ce li se cuvin, considerând în aceasta după puțină intimitatea lor cu noi, virtutea lor și valoarea ce o au pentru noi. La persoane de aceeași obârșie, judecata asupra acestor lucruri e mai ușoară, la străini mai grea. Dar, din această pricină, nu trebuie să ne abținem dela aceasta, ci trebuie să căutăm a descoperi pretențiile fiecăruia atâta cât se poate.

CAP. III.

1165 b. Ne mai putem îndoi dacă e îngăduit și trebuie să rupem sau nu relațiile cu astfel de prieteni cari nu rămân cei vechi. Se pare însă că nu e supusă niciunei cumpăniri ruperea unor relații prietenești întemeiate pe folos sau plăcere, dacă această presupozitie nu mai există. Am fost doar numai prieteni ai acestei plăceri sau acestui folos, și e natural când cu dispariția lor să înceteze și iubirea. De sigur însă ne-am putea supăra când cineva care ține prietenie de dragul folosului sau plăcerii s'ar preface că o face de dragul caracterului nostru. Căci cele mai multe neînțelegeri între prieteni se ivesc, cum am ob-

servat la început, din faptul că prietenia *este* în adevăr alta decât se *crede*. Dacă însă cineva s'a înșelat aici pe sine însuși și a presupus că e iubit de dragul caracterului său, pe când doar celalalt nu făcu nimic de felul acesta, atunci e ca el să-și atribuie sieși vina ; dacă însă el a fost înșelat prin prefăcătoria celuiilalt, el îi poate face cu drept reproșuri, și aceasta cu mult mai mult decât unui falsificator de bani, deoarece lucrul care e aici lovit de înșelăciune stă într-o valoare cu mult mai înaltă.

Dacă însă am dăruit cuiva ca unui caracter cinstit prietenia noastră, și acesta devine apoi rău și se arată ca rău, trebuie oare să-i păstrăm în acest caz prietenia și iubirea ? Sau aceasta nu e posibil, deoarece doar nu toate sunt demne de iubit, ci numai ceea ce-i bun ? Dar nu numai că n'avem nicio obligațiune de a iubi pe'un om rău ca pe un prieten, nici nu ne este îngăduit aceasta. Căci nu trebuie să fim prieteni ai celor răi și să ne facem egali cu cei răi ; aceasta am fi ce-o însă, dacă am continua prietenia ; căci, cum am spus înainte, egal cu egal se însoțește cu drag. Dar, într'un atare caz, trebuie oare să desfacem de îndată prietenia ? Sau poate că mai de grabă e așa că nu totdeauna și pretutindeni se recomandă aceasta, ci numai față de astfel de persoane, cari nu dau nădejde de îndreptare. Dar, pe de altă parte, e o datorie cu mult mai înaltă, să-i ajutăm pe aceia cari mai sunt capabili de-o îndreptare să se îndrepte, decât de a da prietenilor ajutor material, deoarece momentul moral are valoare mai înaltă

și e legat mai strâns cu prietenia. Cine însă desface prietenia, nu face ceva greșit. Căci înclinația de până acuma nu privea un astfel de om. Deoarece deci el a devenit altul, și noi nu-l mai putem ajuta să se ridice iarăși, noi ne despărțim de dânsul.

Dacă însă un prieten rămâne cel vechiu, celalalt însă ar deveni mai virtuos și l-ar întrece în aceasta cu mult pe cel dintâi, l-ar putea el considera încă tot mai departe ca prieten al său ? Că aceasta ar fi imposibil, se vede cel mai bine când distanța între cele două părți e mare, cum se poate desvolta aceasta la prietenii din timpul copilăriei. Dacă unul ar rămânea cu intelect de copil, iar celalalt ar deveni unul din cei mai buni bărbați ai timpului său, cum ar putea ei oare rămânea prieteni, deoarece n'ar avea același gust, și ceea ce le-ar deștepta plăcere sau neplăcere n'ar fi același lucru ? Și unuia i-ar plăcea sau nu i-ar plăcea la celalalt același lucru, iar fără de aceasta o prietenie ui se părea imposibilă, deoarece n'ar mai putea exista un traiu comun.

Am trebui oare în acest caz să nu ne purtăm cumva față de fostul prieten altfel decât ca și cum el n'ar fi fost niciodată prietenul nostru ? De sigur că nu ! De o intimitate veche nu trebuie să uităm, și așa cum credem că față de prieteni trebuie să fim mai îndatoritori decât față de străini, așa trebuie să facem oarecari concesiuni unor foști prieteni de dragul fostei prietenii, dacă despărțirea nu s'a făcut din pricina unei răutăți de tot prea mari.

CAP. IV.

1166 a. Modul în care manifestăm iubirea către prieteni și notele prin cari definim noțiunea prieteniei par a fi rezultat din comportamentul ce-l observăm față de noi înșine.

Denumim prieten pe acela care ne dorește și face binele, sau care pare a fi așa, pentru noi înșine, sau pe acela care ne dorește existență și viață pentru noi înșine, cum aceasta este purtarea mamelor față de copiii lor, sau cea a prietenilor în cazul când în urma unei neînțelegeri ei nu pot trăi împreună. Alții înțeleg prin prieten pe acela care se întâlnește cu noi și are cu noi aceleași înclinațiuni, sau pe acela care împarte cu noi durere și bucurie, ceea ce în primul rând e cazul la mame cu privire la copiii lor. În mod corespunzător acestor diferite concepții se determină și prietenia.

Toate acestea se găsesc însă la cel virtuos în raport cu sine însuși și în același raport și la ceilalți, întru cât cred că o sunt. Căci virtutea și cel virtuos pare a fi, cum s'a spus, măsura pentru fiecare om. Omul virtuții stă cu sine însuși în acord și dorește după tot sufletul său una și aceeași și de aceea el își dorește și sie însuși binele și ceea ce apare așa și o înfăptuiește — căci celui bun îi este propriu de a înfăptui binele. — și anume de dragul său propriu, *anume în favoarea părții sale cugetătoare, care este doar sinea adevărată a omului*. Dar el mai vrea și să trăiască și să se conserve și mai ales dorește el aceasta acelei părți cu care cu-

getă : căci pentru cel virtuos existența sa este un bun. Fiecare însă își dorește binele chiar sieși, și nimeni nu vrea să devie un altul, așa că apoi noua ființă ar avea tot binele. *Căci și divinitatea are chiar acuma binele, dar îl are de aceea pentru că este acuma ceea ce este ori-când.* Fiecare om pare însă a fi ceea ce *cugetă în el*, sau totuși aceasta înainte de toate. — Cel virtuos găsește plăcere și în societatea sa proprie ; căci de aici îi izvorăște bogată plăcere. Amintirile trecutului său sunt plăcute și nădej-dile de viitorul său bune, astfel de nădejdi însă dau plăcere ; mai găsește el în mintea sa tot-deauna materie pentru contemplațiuni adevă-rate și utile. — În sfârșit, el împarte durere și bucurie cel mai mult cu sine însuși : totdeauna lui îi este același lucru drag și regretabil, și nu când una când alta. Căci el este așa zicând mai presus de căință. Cum fiecare din aceste lucruri se găsește la cel virtuos în raport cu sine însuși, și el are față de prietenul său aceeași purtare ca față de sine însuși — este doar prietenul un al doilea eu, — *așa pare și prietenia să fie unul din aceste lucruri și prieteni par a fi aceia la cari se găsesc aceste lucruri.* Dacă însă există sau nu o prietenie cu sine însuși, să rămână deocamdată la o parte. Într'atâta se poate spune că există una întru cât două sau mai multe din elementele arătate se găsesc undeva ; ar mai fi un argument pentru aceasta faptul că cea mai

1166 b. înaltă măsură a prieteniei se aseamănă iubirii pe care omul o are pentru sine însuși.

Lucrurile arătate se găsesc în aparență și la

marea mulțime, fie ea chiar și rea. Avem oare de fapt parte din ele, întru cât simțim plăcere pentru noi înșine și ne considerăm excelenți? Că niciun nelegiuit și răufăcător nu le are, chiar nici în aparență, e doar dela sine înțeleș. Dar același lucru e doar valabil prea bine și despre oamenii răi în general. Ei sunt desbinați cu sine înșiși, iar pofta lor senzuală e îndreptată spre alte lucruri decât voința lor rațională, cum e cazul la cei neabstinenți. Lucrului pe care-l consideră ei înșiși bun, ei preferă ceea ce produce plăcere, care îi păgubește. Alții iarăși se feresc din lașitate și lesne să facă ceea ce, după convingerea lor proprie, ar fi cel mai bine pentru dânșii. Aceia însă cari în răutatea lor au săvârșit multe crime grele, urăsc viața și fug de ea și sfârșesc prin sinucidere. — Omul rău doarește societatea și fuge de sine însuși; în singurătate îi vin multe amintiri rele și nu mai puțin rele temeri, pe cari le uită în societatea altora; cum el nu are în sine nimic demn de iubit, el nici nu poate trăi cu sine însuși în prietenie. — Un astfel de om nici nu împarte cu sine însuși nici bucurie nici suferință. Sufletul său e în tulburare; o parte a sufletului simte din răutate durere din pricina lipsurilor, cealaltă se bucură de aceasta, și o parte trage sufletul încoace, alta încolo, ea și cum ar fi să-l rupă. Și dacă nu e posibil de a simți în același timp neplăcere și plăcere, omul se supără totuși în scurtă vreme asupra bucuriei avute și ar vrea să nu o fi avut. Căci oamenii răi sunt supraplini de căință. Se vede deci că omul rău nu

poate avea nici chiar față de sine iusuși sentimente prietenoase, deoarece n'are în sine nimic demn de iubit. Dacă, prin urmare, o astfel de stare este de tot nonorocită, omul trebuie cu încrederea întregii sale puteri să fugă de viciu și să caute a dobândi virtutea. În acest caz el va trăi cu sine însuși în prietenie și va deveni și prietenul altuia.

CAP. V.

Bunăvoința are asemănare cu prietenia, fără a fi totuși prietenie. *Bunăvoință* avem și față de necunoscuți și fără cunoștința celui alt, prietenie nu. Aceasta am observat chiar mai înainte. Dar *bunăvoința* nu e nici iubire. Căci ea se manifestă fără tensiunea sufletească și fără pof-ta senzuală care însoțește iubirea. Apoi, iubirea se ivește abia în relații intime, *bunăvoința* însă se poate isca și dintr'odată; așa aceea pentru un luptător de arenă, căruia îi voim bine și 1167 a. îi dorim premiul, fără totuși să vrem a face pentru el ceva. Căci, cum s'a spus, *bunăvoința* este rodul clipei, iar iubirea, pe care o conține, rămâne la suprafață. Așa ea pare deci a fi un început al prieteniei, cum bucuria simțită la privirea unei persoane este începutul iubirii senzuale către ea. Căci nimeni nu iubește fără a găsi mai întâi plăcere în înfățișarea iubitului, cine are însă plăcere numai pentru exteriorul altuia nu îl iubește încă din această cauză, ci el o face abia atunci când în absența lui îi simte dorul și dorește prezența lui. Așa nu se poate

ajunge la nicio prietenie, fără ca să precedeze o bunăvoință, pentru aceasta însă bunăvoința încă nu este prietenie. Căci binevoitorul dorește numai binele, dar nu ajută la aceasta și nu ia asupra sa niciun fel de osteneală în această privință.

De aceea am putea numi bunăvoință prin metaforă o *prietenie neactivă*, care însă, dacă durează mai mult și devine intimă, trece în prietenie reală, - o prietenie nu pentru folos sau plăcere, deoaice pentru astfel de lucruri nu se ivește bunăvoință. Căci acela care a primit binefaceri și ca mulțumită pentru cele primite dăruiește bunăvoință, împlinește numai un postulat al dreptății; și cine dorește cuiva bunăstare, fiindcă nădăjduiește de aici foloase pentru sine, nu este binevoitor atât pentru acela ci mai de grabă pentru sine însuși, cum nici nu este prietenul său acela, care îi oferă atenții în intenție interesată. În general se dobândește bunăvoință pentru o virtute și o însușire excelentă, când cineva ne apare ca moral bun, viteaz etc., cum e cazul la luptătorii de arenă, despre cari a fost vorba.

CAP. VI.

Și *unirea* pare a fi un fel de prietenie, pentru care ea nu trebuie confundată cu egalitatea opiniunilor. Căci aceasta se găsește și acolo unde ea nu e cunoscută de loc. Nici nu numim uniți pe toți cari se potrivesc într'un lucru oarecare, de exemplu în chestiuni astronomice, ci numim

o cetate unită, când cetățenii sunt de aceeași opiniune asupra intereselor lor, urmăresc aceleași intenții și aduc și la îndeplinire hotărârile luate împreună. Uniți sunt deci oamenii în lucrurile cari aparțin domeniului fapturii, și anume în astfel de lucruri cari sunt însemnate și pot fi atribuite amândurora sau tuturor; așa domnește de exemplu într'o cetate unire, când toți hotărăsc împreună ca magistraturile să fie ocupate prin alegere, sau ca să se încheie o alianță cu Lacedemonienii, sau când toți cetățenii hotărăsc ca *Pitacus* să preia conducerea Statului, când și el însuși era dispus s'o facă. Când însă, ca în cazul celor doi în tragedia *Fenicienele*, fiecare din ei vrea el însuși să stea în frunte, domnește desbinare. Căci aceasta nu înseamnă a fi uniți, când amândoi râvnesc numai același lucru, ci când vreau să-l și vadă îndeplinit în aceeași persoană, când de exemplu

1167 b. atât poporul de rând cât și cei virtuoși vreau ca cei mai buni să aibă stăpânirea; căci așa se împlinește dorința tuturor.

Se poate spune firește că unirea este *prietenie între concetățeni*, și așa se și numește. Căci ea privește interesele și trebuințele vieții. Îndeplinirea ei găsește astfel de unire între oameni virtuoși. Aceștia sunt uniți cu sine înșiși și uniți între olaltă; deoarece, am putea aproape spune, ei își rămân totdeauna egali. Căci opiniunile voinței astorfel de oameni au statornicie și nu oscilează asemănător apelor lui Euripus încoace și încolo, și ceea ce voiesc și urmăresc cu puteri unite este ceea ce-i drept și mântuitor. Oamenii

răi nu pot păstra pentru lungă vreme între olaltă unirea tot așa de puțin ca prietenia, deoarece ei vreau să aibă prea mult folos și prea puțină osteneală și prestație. Căci, cum fiecare cere aceasta pentru sine, el ține socoteală despre ceea ce capătă aproapele său și îl împiedică să dobândească pentru sine ceea ce i se cuvine. Unde interesul comun nu e cultivat, el trebuie să sufere pagubă. Așa deci desbinarea între ei va fi urmarea, deoarece nimeni nu va face ceea ce-i drept, dar de sigur vrea să-l constrângă pe celalalt s'o facă.

CAP. VII.

Dăruitorul unei *benefaceri* pare a nutri pentru primitorul ei mai multă prietenie și iubire decât primitorul pentru dăruitor, și se pune în trebarea după temeiul acestui fenomen paradox. Foarte adeseori se încearcă a-l explica prin faptul că unul este creditor celalalt debitor. Așa însă cum la afaceri de împrumut debitorul ar dori să nu existe nimeni căruia să-i datorească ceva, pe când acela care a dat împrumutul e îngrijit chiar de bunăstarea debitorului, așa, se crede, dorește și dătătorul unei *benefaceri* primitorului ei viață pentru a dobândi dela dânsul mulțumită, pe când acesta nu-și face grijă de restituirea mulțumitei. Despre o astfel de interpretare a faptului un *Epiharmus* ar zice poate că ea izvorăște dintr'un pesimism exagerat, și totuși o mentalitate ca cea arătată apare asemănătoare felului omenesc. Căci cei mai

mulți oameni au pentru binefaceri primite o memorie rea și vreau să ia mai cu drag decât să dea.

Dar temeiul lucrului e, credem, mai natural și probabil că n'are nimic a face cu explicația privind raportul între creditor și debitorul său. Căci aceea ce simte creditorul față de debitor nu este iubire, ci dorința de a-l vedea trăind în vederea restituirii. Binefăcătorii, dimpotrivă, simt pentru cei ce primesc binefacerile lor prietenie și iubire, chiar dacă ei nu le aduc niciun folos și nu există o perspectivă pentru aceasta nici pentru viitor. Chiar același lucru obișnuște a se petrece și la artiști : fiecare își iubește opera proprie mai mult decât aceasta l-ar iubi pe dânsul, dacă opera ar dobândi un suflet. Cel mai ade-

1168 a. seori se întâmplă aceasta însă poate că la poeți, cari sunt îndrăgostiți peste măsură de propriile lor opere poetice și sunt legați de ele ca și cum ar fi copiii lor. Unor astfel de sentimente se aseamănă și cele ale binefăcătorului. Ceea ce a primit binefacerea lor este așa zicând opera lor, și pe aceasta fiecare o iubește doar mai mult decât opera pe maestru. Temeiul acestui fapt este că existența e pentru toate ființele demnă de dorit și de iubit, și noi existăm întru cât suntem activi, adică trăim și făptuim. Prin activitatea sa maestrul este deci așa zicând opera, și de aceea el iubește opera pentrucă iubește existența, o iubire care e întemeiată în natură. Căci ceea ce este el în puțință, opera o arată în realitate.

În același timp, pentru cineva care și-a câștigat merite pentru altul e frumos și onest de a

fi făcut aceasta, și de aceea lui îi face bucurie obiectul care este vasul acestui lucru frumos. Pentru primitorul binefacerii însă nu rezultă prin autorul ei nimic frumos, sau totuși numai ceea ce coincide cu utilul, care însă e și mai puțin plin de plăcere și demn de iubire. Plină de plăcere este în ceea ce-i prezent realitatea, în cele viitoare nădejdea și în cele trecute amintirea. Dar cea mai plină de plăcere și în același grad demnă de iubire este realitatea. Celui ce a făcut bine îi rămâne însă opera (ca o realitate durabilă), pe când folosul aceluia care a primit binele dispare. — Și amintirea unor fapte nobile este plină de plăcere, dar amintirea unor foloase avute nu este chiar așa sau totuși mai puțin. Cu așteptarea, însă lucrurile par a sta întors.

Apoi, iubirea se aseamănă făptuirii, a fi iubit însă suferinței. De aceea aceluia care se arată superior în făptuire li se atribuie iubirea și primirea iubirii.

În sfârșit, fiecare iubește mai mult cele dobândite cu osteneală, așa cum banii îi sunt mai scumpi aceluia care i-a câștigat, decât aceluia care i-a moștenit. Se pare însă că darea de binefaceri este ostenitoare, primirea însă fără osteneală. De aceea și mamele au o mai mare iubire către copiii lor decât tații. Căci pe mamă o lovește necazul mai mare al nașterii, și ea știe mai bine că copiii sunt ai ei proprii. Tocmai aceasta însă e probabil și propriu binefăcătorilor.

CAP. VIII.

Putem fi în îndoială și asupra chestiunii, dacă cineva trebuie să se iubească cel mai mult pe sine însuși sau pe altul. De obicei pentru aceia cari se iubesc cel mai mult pe sine lumea are numai dojană și le reproșează greșeala egoismului. Și cel rău pare a face totul de dragul său propriu, și cu cât e mai netrebnic cu atâta mai mult, și el e acuzat că nu face nimic decât ceea ce îi aduce folos. Cel cinstit însă e determinat în făptuirea sa prin ceea ce-i frumos din punct de vedere etic. cu atât mai mult cu cât e mai nobil, precum și prin considerația față de prieten, pe când el își neglijează interesul propriu. Cu aceste temeieri nu se potrivește însă purtarea ce o observă de fapt oamenii, și anume o observă cu drept. Se spune de sigur că

1168 b. cineva trebuie să iubească cel mai mult pe prietenul cel mai bun, dar cel mai bun prieten este doar acela care, când ne dorește binele, ni-l dorește de dragul nostru, chiar dacă nimeni nu o află. Aceasta însă se întâmplă cel mai adeseori în raportul omului cu sine însuși și apoi și toate celelalte cari caracterizează prietenia. Căci s'a observat mai înainte că din comportamentul față de sine însuși derivă abia orice altă manifestare de prietenie. Cu aceasta se potrivesc și toate proverbele, de exemplu : „un singur suflet”, „între prieteni totul e comun”, „a fi egali, a fi prieteni”, „genunchiul ne este mai aproape decât pulpa”. Căci aceste toate sunt valabile cel mai mult despre raportul față de sine însuși.

Fiecare își este sieși cel mai bun prieten, și de aceea omul trebuie să se și iubească cel mai mult pe sine însuși.

Cu drept cuvânt am putea sta la îndoială căreia din aceste două păreri să-i urmăm, deoarece fiecare are temeiuri pentru sine. — Poate că la aceste și asemănătoare raționamente trebuie să deosebim și să arătăm, cât de mult și întru cât sunt exacte. Lucrul se poate ușor lămurii. dacă luăm noțiunea iubirii de sine și ne întrebăm, ce își gândesc amândouă părțile prin aceasta. O parte atribuie iubirea de sine în sens dojenitor acelor care pretind pentru sine înșiși prea mulți bani, prea multă onoare și plăcere senzuală. Căci acestea sunt lucruri pe cari le dorește marea gloată, și pentru cari ea se agită și se ostenește, ca și cum ar fi cele mai înalte bunuri, din care pricină e și ceartă continuă în jurul lor. Aceia cari nu pot avea nicicând destul din lucrurile amintite sunt slugi plecate ale plăcerilor lor senzuale și în general ale pasiunilor lor și ale părții sufletului lipsită de rațiune. Acesta însă este caracterul celor mai mulți oameni, din care pricină s'a luat și denmirea în chestiune dela marea mulțime și dela răutatea ei; și astfel deci iubirea de sine e lovită în acest sens de dreaptă muștrare. Că poporul obișnuiește a vorbi de iubire de sine la aceia cari au grijă în acest sens de sine înșiși, nu se poate tăgădui. Căci dacă cineva s'ar strădui totdeauna de a făptui el însuși mai mult decât toți ceilalți operele dreptății, ale cumpătării sau de altminteri ale unei virtuți, și dacă în general el ar

pretinde totdeauna pentru sine ceea ce-i frumos din punct de vedere etic, la un astfel de om nimeni n'ar vorbi de iubire de sine și nimeni nu l-ar dojeni. Și totuși se poate spune că el posedă această însușire încă într'un grad mai înalt. Pretinde el doar pentru sine ceea ce-i mai frumos și mai bun, servește cu multă bunăvoință cea mai excelentă parte a ființei proprii și o ascultă în toate. Așa însă cum partea cea mai excelentă a unui Stat sau de altminteri a unui întreg ordonat este cel mai mult Statul adevărat și întregul adevărat, așa este și la om. Și așa deci este cel mai mult un iubitor de sine însuși acela, care e devotat și docil în iubire acestei părți, care e cea mai excelentă a sa. Mai atribuim sau tăgăduim omului stăpânire de sine, după cum domnește în el rațiunea sau nu, ca și cum aceasta ar fi firea sa adevărată. Și tot așa se consideră cel mai mult ca făcut de noi și cu voie,

1169 a. ceea ce am făcut cu reflexiune rațională. E deci de netăgăduit că aceasta, rațiunea, este omul, cel puțin e cel mai mult, iar bărbatul virtuos o iubește cel mai mult. De aceea el este cel mai mult un iubitor de sine însuși, firește în alt fel decât e acel fel rușinos, de care felul său se deosebește tot așa de mult ca viața condusă de rațiune de viața condusă de pasiune senzuală, și ca străduința după scopurile morale de străduința după folos aparent.

Aceia însă cari se străduiesc a străluci în fapte nobile găsesc aprobare și laudă la orișicine. Dacă însă toți ar râvni pe întrecute moralitatea și s'ar osteni să facă cel mai mare bine, nu

numai că totalitatea ar avea tot ce-i trebuie, ci și individul ar fi fiecare pentru sine în posesiunea celor mai mari bunuri, dacă de altminteri virtutea este un astfel de bun înalt. De aceea cel bun trebuie să aibă iubire de sine, deoarece lui însuși și altora le va prii, când el, mânat de această iubire, înfăptuiește ceea ce-i frumos din punct de vedere moral: cel rău însă n'ar fi s'o aibă, deoarece de altfel el va urma unor pasiuni rele și se va păgubi pe sine și împrejurimea sa. Prin urmare, pentru cel rău există o desbinare între datorie și faptă, la cel virtuos însă făptuirea se găsește în acord cu datoria. Căci rațiunea cere în fiecare om ceea ce e mai bun pentru dânsa, de rațiune însă ascultă cel virtuos.

Dar despre bărbatul virtuos mai este și adevărat că el face multe pentru prietenii săi și patria sa, și, dacă e necesar, el moare chiar pentru aceasta. El va da avere și demnități și toate bunurile mult râvnite, pentru a-și dobândi în schimb ceea ce este bun și frumos. El vrea mai cu drag să aibă pentru scurtă vreme cea mai înaltă satisfacție decât lungă vreme numai una mediocră; mai cu drag să trăiască un an plin de fapte frumoase decât mulți ani, așa cum îi dă întâmplarea; mai cu drag să săvârșească o singură faptă frumoasă și mare decât multe fapte mici. Acesta este de sigur cazul acelor care mor pentru patrie sau prieteni: căci ei aleg pentru sine înșiși un lucru de înaltă frumusețe morală. Și bani va jertfi omul drept pentru ca prietenii săi să câștige prin aceasta

mai mult ; prietenul câștigă în acest caz bani, el, ceea ce-i frumos din punct de vedere moral și astfel el își atribuie sie însuși bunul mai mare. Cu onorurile și magistraturile lucrurile stau la fel : el va da acestea toate prietenului, deoarece așa este pentru dânsul frumos și cînstit și îl face demn de laudă. Așa deci va apare el cu dreptate ca un bărbat excelent, deoarece preferă frumuseța morală tuturor celorlalte lucruri. Ba, și făptuiri el poate lăsa în seama prietenului, și există cazuri în care e mai frumos de a-l îndupleca pe un prieten la o faptă decât a o face singur. În tot ce e valoros se arată deci bărbatul brav ca un om care vrea să aibă pentru sine partea mai mare în ceea ce-i frumos din punct de vedere moral. În acest sens deci trebuie să avem, cum s'a spus, iubire de sine, dar așa cum o are marea gloată nu e îngăduit s'o avem.

CAP. IX.

Ne mai îndoim dacă cel fericit are nevoie de prieteni sau nu. Se spune că cine e fericit și sieși suficient n'are nevoie de prieteni, deoarece posedă chiar toate bunurile. Fiindu-și sieși suficient el nu are nevoie de nimic mai mult, pe când doar prietenul, ca o a doua ființă proprie, ar fi să ne procure ceea ce nu putem face prin noi înșine. De aici acel vers :

„Cine oare are nevoie de prieteni, când cerul îi este binevoitor ?”

Dar ni se pare că e absurditate de a se atribui celui fericit toate bunurile și de a nu-i da prie-

teni, cari apar doar ca cel mai mare bun dintre toate bunurile exterioare. Și dacă prietenului i se potrivește mai de grabă de a da decât de a primi binele, dacă fără de această binefacere cel virtuos și virtutea nu se pot imagina, și e din punct de vedere moral mai frumos a dovedi aceasta față de prieteni decât față de străini, bărbatul brav va avea nevoie de prieteni, căroro le poate face bine. De aceea se și ridică chestiunea, dacă avem nevoie de prieteni mai mult în noroc decât în nenorocire, cum pe de o parte cel nenorocit are nevoie de binefăcători, pe de altă parte cei fericiți de oameni căroro le pot face binele. E poate și absurd de a-l face pe cel fericit un pustnic; nimeni n'ar vrea să stea singur, chiar dacă i-ar și aparțineau toate bunurile lumii. Căci omul este din fire o ființă socială și dispus spre viațuire comună; de aceea această viațuire împreună i se cuvine celui fericit, deoarece el posedă doar toate bunurile firești. Dar se vede că e mai bine a trăi cu oameni împrieteniți și excelenți, decât cu oameni străini și de rând. Prin urmare, cel fericit are nevoie de prieteni.

Ce este în în acea primă opiniune elementul rezistent, și întru cât este ea adevărată? Ea este adevărată întru cât mulțimea consideră ca prieteni pe accia cari aduc cuiva folos. De astfel de prieteni n'are firește nevoie cel fericit, deoarece lui nu-i lipsește avere și bunuri. Și de dragul plăcerii el sau n'are de loc nevoie de prieteni, sau totuși nu într'un grad deosebit. Căci, cum viața sa este acuma plină de plă-

cere, ea n'are nicidecum nevoie de altă plăcere adusă ei din afară. El n'are deci nevoie de astfel de prieteni, și astfel se pare că el n'are nevoie de ei în general.

Dar aceasta ar putea fi totuși inexact. Noi am declarat la început că fericirea este o activitate. Activitatea însă este se vede că o întâmplare, un proces, ea nu există în modul unui lucru statornic, de exemplu al unei proprietăți. Dacă însă fericirea stă în viațuire și făptuire, iar activitatea omului bun, cum s'a observat la început, este în sine bună și aducătoare de plăcere, dacă, mai apoi, fiecăruia îi face plăcere ceea ce îi este propriu și îi aparține, și noi, în sfârșit, îl putem observa mai ușor pe aproapele nostru decât pe noi înșine, și acțiuni străine mai ușor decât pe ale noastre proprii, urmează din acestea, că pentru cel virtuos, faptele altor oameni buni, cari sunt prietenii lui, trebuie să

1170 a. fie aducătoare de plăcere. Căci amândouă, binele și prietenescul, conțin în sine ceea ce este din natură plăcut și plin de plăcere. Așa deci cel fericit va avea nevoie de astfel de prieteni, dacă de altminteri el vede cu drag o făptuire morală și înrudită lui, și o astfel de făptuire i se înfățișează într'un bărbat bun și împrietenit. Se mai crede doar că viața celui fericit trebuie să fie bogată în bucurii. Dar pentru un om ce stă singur viața e grea. Căci nu este ușor ca să fii neîncetat activ pentru tine singur, dar e mai ușor cu alții și pentru alții. Așa prin urmare, activitatea, unită în sine cu plăcere, va deveni cu atât mai susținută, și așa trebuie să

fie la omul fericit. Bărbatul drept are ca atare plăcere în făptuiri virtuozose, în lăptuiri însă cari izvorăsc din răutate el are neplăcere, în mod asemănător cum unul format în muzică simte plăcere în melodii frumoase, în cele urâte însă neplăcere. De asemeni, viețuirea comună cu oameni excelenți devine un fel de școală a virtuții, cum o observă și *Teognis*.

Considerându-se problema mai mult din punct de vedere al filosofiei naturii, un prieten virtuos apare demn de dorit din natură pentru un om virtuos. Noi am spus că ceea ce-i bun din natură e dela sine bun și plin de plăcere pentru cel virtuos. Viața însă se definește la ființele sensibile ca facultate a percepției, la om ca facultate a percepției și cugetării. Facultatea însă se reduce la activitate, care este cu adevărat lucrul prețios și hotărîtor, și astfel trebuie să apară ca adevărată viață perceperea sau cugetarea. Viața însă face parte din cea ce este în sine bun și plăcut, întru cât e determinat și limitat, și determinațiunea aparține naturii binelui — ceea ce însă e din natură bun, este bun și pentru cel virtuos, — căci tocmai de aceea fiecare găsește viața dulce și plăcută. Dar aici nu e îngăduit să ne gândim la o viață vicioasă, stricată și unită cu neplăcere; căci o astfel de viață este, tot așa ca ceea ce îi este ei inerent, nedeterminată și nelimitată, cum se va explica aceasta mai în amănunt în cele următoare, unde va fi vorba despre neplăcere. Dacă însă viața e în sine bună și plăcută — cum rezultă și din faptul, că toți o doresc, și cel mai mult cei vir-

1170 b. tuoși și fericiți, deoarece pentru dânsii viața e mai demnă de dorit și soarta vieții e cea mai fericită, — dacă mai apoi cel ce vede percepe că vede, cel ce aude, că aude, cel ce umblă, că umblă, și astfel în general totdeauna este ceva prin ce noi percepem activitatea noastră, așa că e probabil deci că noi percepem că percepem, că noi cugetăm că cugetăm, ceea ce iarăși nu înseamnă decât perceperea sau cugetarea că existăm — existența ne-a fost doar percepere sau cugetare ; — dacă mai apoi perceperea că trăim este ceva în sine plăcut, întru cât viața este din natură un bine și e plăcut a simți că binele se află în noi înșine ; dacă pe lângă aceasta viața este și de dorit, mai ales pentru cel bun, deoarece existența este pentru dânsul bună și plăcută, întru cât conștiința a ceea ce este bun în sine îi face bucurie ; dacă în sfârșit cel virtuos se poartă față de sine însuși tot așa ca și față de prieten, care este doar celalalt Eu al său, — atunci, deci, așa cum existența proprie e dorită de ori și cine, tot așa sau asemănător e dorită de dânsul existența prietenului. Existența însă apăsarea ca de dorit din cauza conștiinței bunătății proprii, pe care o scoatem din ea, o conștiință care este în sine un izvor de plăcere. Prin urmare e nevoie și de o conștiință despre existența prietenului, și o astfel de conștiință e mijlocită prin viețuirea comună și schimbul de cuvinte și cugetări. În acest sens este doar de înțeles viețuirea împreună la oameni, nu ca la biete vite dela păscutul pe aceeași pajiște. Dacă deci pentru cel fericit existența este în sine de dorit,

deoarece ea este din natură un bun și o plăcere, și ceva asemănător e valabil despre cea a prietenului, atunci și prietenul trebuie socotit între lucrurile demne de dorit. Ceea ce dorește însă cel fericit aceasta trebuie s'o aibă, fiindcă de altfel îi lipsește ceva în acest punct. Prin urmare, pentru a fi fericit, omul va trebui să aibă prieteni virtuoși.

CAP. X.

Să ne facem deci oare *pe cât se poate de mulți prieteni*, sau are ceea ce se recomandă de sigur cu drept cuvânt pentru raportul de ospitalitate: „de a nu fi nici la mulți oaspe nici la nimeni”, și la prietenie exactitatea sa, astfel că nu trebuie nici să fim lipsiți cu totul de prieteni nici să avem peste măsură de mulți? La prietenii ce-i avem de dragul folosului, cele spuse se potrivesc probabil chiar prea bine. Căci a presta multor prieteni contraservicii e greu, și, pentru a o săvârși, viața nu este destul de lungă. De aceea mai mulți prieteni decât sunt în deajuns pentru viața proprie sunt de prisos și o piedică la exercitarea virtuții, și astfel nu avem nevoie de ei. Și de prieteni pe cari îi avem de dragul plăcerii, avem nevoie numai de puțini, cum și la mâncare ajung puține condimente.

În ce privește însă pe cei virtuoși putem sta de fapt la îndoială, dacă să ne facem dintre aceștia un număr cât se poate de mare ca prieteni, sau dacă și pentru numărul prietenilor există o limită tot așa de bine ca și pentru cetă-

1171 a. țenii unui oraș. Tot așa de puțin doar zece cetățeni pot forma acuma o cetate, cum o sută de mii ar mai putea fi considerați ca formând un municipiu. Numărul se poate că nu poate fi exprimat aici prin cifre statornice, ci orice număr ar fi admisibil care cade între două limite determinate. Astfel și numărul prietenilor e limitat, și maximul lui se va determina de sigur după faptul cu câți putem trăi împreună. În aceasta doar ni se păru că se manifestează cu adevărat prietenia ; e însă se vede bine un lucru imposibil de a trăi cu mulți împreună și de a se împărți între dâșii.

Mai apoi prietenii cei mulți ar trebui să fie iarăși între oaltă prieteni, dacă ar fi ca toți să trăiască împreună, ceea ce cu greu se găsește la mulți.

În sfârșit, e greu de a împărți cu mulți bucurie și suferință în persoană : căci s'ar putea lesne întâmpla în același timp că am trebui să fim cu unul veseli și cu celalalt triști.

S'ar recomanda deci probabil ca omul să nu se străduiască a dobândi pe cât se poate de mulți prieteni, ci numai atâția câți ajung pentru viața comună. E doar și după toată aparența imposibil să fii împrietenit cu mulți. Tot de aceea nici nu poți fi îndrăgostit de mulți. Căci o astfel de îndrăgostire vrea să fie o exagerare a prieteniei, care nu e posibilă decât față de unul, și astfel și o prietenie intimă nu e cu puțință decât cu puțini.

Așa par a sta lucrurile și în viața reală. Prieteni în sensul acelei prietenii heteristice, care e

asa zicând o legătură pe viață, nu se găsesse mulți, iar prietenii, despre cari cântă poezii, au existat totdeauna numai între doi inși. Acci cari au mulți prieteni și se poartă cu toți intim, nu sunt cu adevărat prietenii nimănuia, întru cât aceasta n'ar fi să fie numai un raport ca cel între concetățeni, și purtarea lor e denumită lingușire. Numai în sensul prieteniei între concetățeni cineva poate fi prieten cu mulți fără lingușire și chiar în cel mai bun acord cu postulatele onestității. Dar o prietenie care privește bunele însușiri morale și persoana însăși nu e posibilă față de mulți, și ne putem considera fericiți chiar când găsim numai puțini prieteni de acest fel.

CAP. XI.

Avem însă nevoie de prieteni *mai mult în noroc sau în nenorocire*? — În amândouă situațiile ei sunt căușți, deoarece cei nenorociți au nevoie de ajutor, iar cei norocoși de societate și de oameni căroră le pot face bine. Căci aceasta este pentru cel virtuos o trebuință.

Mai necesară este deci posesiunea de prieteni în nenorocire, deoarece aici avem nevoie de prieteni folositori, mai frumos din punct de vedere moral însă în fericire, deoarece e mai de dorit de a le oferi acestora binefaceri și a avea societate cu aceștia. Căci simpla prezență a prietenilor e plăcută și în nenorocire, deoarece cei năcăjiți se simt ușurați, când prietenii împart durerea lor. De aceea am și putea sta la îndoială, dacă prietenii poartă așa zicând sarcina împreună, sau dacă mai de grabă prezența lor plăcută

și convingerea participării lor micșorează durerea. Dar să lăsăm deschisă chestiunea, dacă ușurarea izvorăște de acolo sau are alt temei; des-
 1171 b. tul că ea se înfăptuiește în adevăr. Totuși e probabil că efectul ce rezultă din prezența prietenilor e de fel mixt. Pe de o parte chiar vederea prietenilor, mai ales pentru cel lovit de o nenorocire e îmbucurătoare și plăcută și un fel de antidot contra supărării. Căci prietenul ne mângâie prin expresia feței și prin vorbe, dacă are îndemânarea s'o facă, deoarece el cunoaște caracterul nostru și știe ce ne atinge plăcut și neplăcut. Pe de altă parte însă trebuie să ne doară când îl vedem pe prieten îngrijorat din cauza nenorocirii noastre. Nimeni nu vrea cu drag să dea prilej de întristare unui om pe care-l iubeste. De aceea firi bărbătoase se feresc de a face pe prieten părtaș la necazul lor, și dacă nu văd că printr'o neînsemnată întristare a celui-lalt ei scapă de o mare întristare proprie, ei nu suportă ca prietenii să aibă durere din pricina lor, și în general ei caută să țină departe de dânșii firi plângărețe, deoarece ei înșiși nu sunt dispuși la plâns și văicăreli. Femei însă și bărbați femeiați au plăcere în geamătul comun al altora și îi iubesc ca prieteni adevărați și suflete miloase. Dar de sigur că trebuie să ne luăm în toate ca pildă pe omul mai bun. În noroc însă, prezența prietenilor ne procură o societate plăcută și ne dă conștiința că ei se bucură de binele ce-l posedăm noi.

De aceea pare a se recomanda regula să chemăm cu drag și de îndată prietenii pentru a împărtăși norocul nostru, deoarece e frumos din

punct de vedere moral să fii binefăcător, dar numai cu ezitare pentru a împărtăși nenorocirile noastre, deoarece prietenilor trebuie să le comunicăm cât se poate de puțin din cele rele, de unde vorba :

„Destul că sunt eu nenorocit”.

Mai ales e îngăduit încă să ne adresăm lor în astfel de cazuri, unde ei pot să ne aducă un serviciu mare cu osteneală mică. Dar ar fi credem potrivit să mergem nechemăți și de îndată la prieteni, când ei sunt loviți de nenorociri — căci e o datorie a prietenului de a face bine, mai ales acelor cari sunt în nevoie și nu ne-au rugat s'o facem, ceea ce pentru amândouă părțile e mai demn și mai fericitor. — Dar când prietenii noștri sunt în împrejurări norocoase, să mergem cu drag la ei, dacă îi putem servi; căci pentru aceasta avem un prieten; dar numai fără tragere de inimă și încet, când e vorba să primim o binefacere. Căci a trage cu stăruință folos dela alții, nu e frumos. Aparența asprimii însă trebuie firește s'o evităm, când refuzăm ajutorul prietenului; căci se ivesc cazuri unde ne încărcăm de fapt cu o astfel de aparență.

Prezența prietenilor apare deci în toate situațiile vieții de dorit.

CAP. XII.

Așa cum unor persoane îndrăgostite *vederea* reciprocă le este cel mai drag lucru și ei preferă această percepție oricărei alteia, întru cât iubirea senzuală e susținută și se naște esențial

prin ea, nu este oare tot așa și pentru prietenul lucrul cel mai drag *de a trăi împreună?*

Prietenie este doar totuși comunitate.

Și așa cum ne purtăm față de noi înșine așa și față de prieten. Cu privire la noi înșine însă percepția existenței este plăcută, prin urmare și cu privire la prieten. Activitatea însă, din care cunoaștem existența celuilalt, se săvârșește în viețuirea comună, astfel că străduința prietenilor se îndreaptă în mod firesc într'acolo.

1172 a. În sfârșit, fiecare vrea să săvârșească în comunitate cu prietenii orișice crede el că e existență adevărată și scop ultim al vieții. De aceea unii beau cu prietenul, alții joacă cu el zaruri, iarăși alții fac cu el exerciții gimnastice sau vânează sau filosofează, pe scurt, fiecare vrea să facă în comunitate cu prietenul ceea ce-i este mai drag din toate lucrurile. El vrea doar să trăiască cu prietenul împreună, și de aceea face și împarte cu el ceea ce se înțelege prin viețuire și viețuire împreună.

De aceea prietenia între oameni răi devine o comunitate în rele. Ușurateci cum sunt, unul ia răul dela celalalt, și astfel ei devin egal de răi. Dimpotrivă, cea între cei buni devine o comunitate în bine. Zi cu zi ea câștigă prin societate în conținut moral, iar progresul se înfăptuiește aici prin exercitarea comună a virtuții nu mai puțin decât prin reciprocă cenzură. Fiecare ia din însușirile ce îi convin ale celuilalt o întipărire în sine, de unde vorba poetului :

„Ceva nobil înveți dela nobili”.

Atâta să fie spus despre prietenie. După acestea să urmeze expunerea asupra plăcerii.

C A R T E A A Z E C E A

CAP. I.

Acuma e la rând expunerea *plăcerii*. Genul nostru uman n'are nimic așa de propriu ca plăcerea, de aceea tinerii sunt educați în așa fel că sunt conduși ca și cu o îndoită cârmă între plăcere și neplăcere. Și pentru virtutea etică pare a fi de cea mai mare însemnătate ca omul să manifeste față de lucrurile potrivite iubire și ură. Căci aceste sentimente își întind influența asupra tuturor împrejurărilor de traiu, deoarece sunt atât de însemnate și hotărâtoare pentru virtute și fericire. Dorim doar ceea ce procură plăcere, și fugim de ceea ce e dureros. Un obiect de această importanță nu trebuie deci de sigur să fie trecut sub tăcere, mai ales că asupra lui domnește o mare ceartă a opiniunilor.

Unii anume consideră plăcerea identică cu binele suprem, ceilalți susțin în mod invers că ea este pe de-antregul rea, fie că cred aceasta de fapt, sau că consideră din interes practic că e mai bine de a afirma că plăcerea e rea, deși ea nu o este, deoarece majoritatea e înclinată spre ea și se dă voluptăților, din care pricină ei ar trebui conduși spre laturea opusă, pentru a-i aduce astfel la mijlocul potrivit.

Totuși aceasta nu e probabil să fie concepția adevărată. Unde sentimente și acțiuni intră în joc, vorbele au mai puțină putere de convingere decât faptele. Dacă însă ele nu se potrivesc cu ceea ce oamenii observă la cineva, această doctrină severă îl discreditează pe autor și aruncă bănuiala chiar asupra adevărului. Căci când vedem pe unul care dojenește plăcerea că totuși o dorește într'un caz particular, se crede ușor că înclinația sa e îndreptată în fiecare caz spre plăcere, ca și cum una ar fi ca și cealaltă. Căci a distinge nu este treaba mulțimii. Nouă ni se pare că principii adevărate nu sunt numai pentru știință de cea mai mare valoare, ci tot așa pentru viață. Ele își dobândesc credință, deoarece stau în acord cu faptele, și sunt pentru auditori inteligenți un îndemn de a se îndrepta după ele.

Dar destul despre aceasta. Să trecem acum la diferitele opinii asupra plăcerii.

CAP. II.

Eudoxus crede că plăcerea este binele, deoarece credem că toate, atât cele înzestrate cu rațiune cât și cele lipsite de rațiune o râvnesc. În toate lucrurile însă ceea ce se dorește este bun și ceea ce se dorește cel mai mult ar fi și cel mai bun lucru. Așa ar dovedi deci fenomenul că toate sunt atrase spre una și aceeași, că aceasta este pentru toate cel mai mare bun. Așa anume cum fiecare ființă știe să-și găsească hrana, așa și ceea ce îi este bine. Așa deci ceea ce ar fi

pentru toate un bine și spre care tind toate ar trebui să fie binele în sens absolut. Aceste doctrine găsiră însă la timpul lor credință mai mult din cauza caracterului virtuos al lui Eudoxus decât de dragul lor propriu. Căci el era considerat ca un bărbat de o cumpătare puțin obișnuită, și astfel el făcea deci impresia că nu învăța aceasta ca prieten al plăcerii, ci fiindcă de fapt lucrurile ar sta astfel. Adevărul tezei sale ar fi să poată fi cunoscut, după dânsul, nu mai puțin clar din contrarul plăcerii. Neplăcerea a-nume e considerată de toți în sine ca ceva ce trebuie evitat; prin urmare contrarul ei trebuie să fie în sine ceva demn de dorit. Cel mai mult însă ar fi de dorit ceea ce nu dorim cu privire la altceva sau de dragul altui lucru. Aceasta însă ar fi după mărturia tuturor nota distinctivă a plăcerii. Nimeni n'ar întreba cu ce scop vrea să se bucure, și în aceasta își găsește expresia faptul că bucuria și plăcerea este în sine de dorit. Și ca adaos la orice bun, ca la exercitarea dreptății sau a cumpătării, ea îl face pe acest bun încă mai mult de dorit: binele însă ar crește numai prin sine însuși.

Dar acest ultim argument ar vrea totuși de sigur să arate numai, că plăcerea este un bun pe lângă celelalte, nu mai mult decât un alt bun oarecare. Fiecare bun este mai de dorit în unire cu un altul decât pentru sine singur. Acesta este argumentul prin care *Platon* vrea în mod invers să demonstreze că plăcerea nu este binele. Viața plină de plăcere, zice el, este în unire cu prudența mai de dorit decât prudența:

dacă însă ceea ce-i unit e mai bun, plăcerea nu este binele. Căci binele în sine n'ar putea deveni mai de dorit prin niciun fel de adaos. Se vede totuși că așa n'ar fi nici de altminteri binele ceva ce împreună cu ceva în sine bun devine mai de dorit. Ce ar fi deci un astfel de bine de care ne-am putea împărtăși și noi? Despre un astfel de bine se pune doar întrebarea.

Accia însă cari vreau să critice teza că bine este ceea ce râvnesc toate, ar putea părea ușor că ei reprezintă o opinie de care nu se poate
 1175 a. lega niciun înțeles sănătos. *Ceea ce cred toți, aceea, susținem noi, este adevărat. Cine respinge această credință comună a omenirii cu greu va ști să spună ceva mai demn de crezut.* Dacă numai ființele lipsite de rațiune ar dori ceea ce aduce plăcere, poate că în acea părere ar fi ceva acceptabil, dar cum și ființele înzestrate cu rațiune o fac, cum ar putea ea oare să aibă un sens? *Dar poate că și în indivizi răi mai este un bine natural care e mai bun decât ei înșiși și care tinde spre binele adevărat.* Dar și aceasta pare a fi greșit, ceea ce se observă de sigur la argumentul din contrarul plăcerii. Se spune anume: dacă neplăcerea este un rău, nu urmează că plăcerea este un bun. Ar putea doar că unui rău să-i fie opus un rău, și amândouă, bine și rău, unui al treilea care nu este niciunul din amândouă. Această observație nu este în sine neexactă, dar totuși în cazul nostru eronată. Dacă amândouă ar fi rele, cu necesitate ar fi și amândouă de evitat; dacă niciuna din

amândouă n'ar fi-o, atunci n'ar fi de evitat amândouă, sau am trebui să ne comportăm față de amândouă în același fel. Dar se vede cum oamenii o evită pe una ca un rău și o dorește pe cealaltă ca un bun. Prin urmare amândouă își sunt și astfel contrare.

Chiar dacă plăcerea nu e ceva calitativ, nu urmează de aici că ea nu este un bun. Doar și activitățile conforme virtuții și fericirea nu sunt calități.

Se spune mai apoi că binele e determinat, plăcerea însă e nedeterminată, deoarece ea admite un mai mult și un mai puțin. Dar dacă judecăm așa pe baza simțirii plăcerii, același lucru va trebui să fie valabil despre dreptate și celelalte virtuți, unde se spune fără șovăire că deținătorii de însușiri virtuozose o sunt aceasta mai mult sau mai puțin. Căci există oameni cari sunt într'un grad mai înalt drepti și viteji; și de asemeni putem făptui drept și putem fi cumpătați mai mult și mai puțin. Dacă se are în vedere însă mai multul sau mai puținul în plăceri, de sigur că nu se nimerește adevăratul temei al chestiunii, dacă e adevărat că plăcerile sunt în parte amestecate, în parte neamestecate. Căci, de ce cu plăcerea lucrurile să nu stea așa ca și cu sănătatea, care doar de asemeni e, ce-i drept, determinată dar totuși îngăduie un mai mult și mai puțin? Egala măsură pe care se întemeiază nu este în toate una și aceeași, nici la același om totdeauna egală, ci ea poate slăbi până la un anumit grad, cu toată durata ei ulterioară, și îngăduie astfel diferite

grade. Așa deci poate fi și cu diferitele grade ale plăcerii.

1175 b. Mai departe se spune că binele e desăvârșit, mișcarea și devenirea însă nedesăvârșită, și se caută a se arăta, că plăcerea este mișcare și devenire. — Dar chiar și aceasta pare a fi greșit că plăcerea ar trebui să fie mișcare. Oricărei mișcări îi este proprie iuțea și încetineala, deși nu în comparație cu sine însași. dar totuși în raport cu alta ceva, cum se vede aceasta în mișcarea cerului. La plăcere însă nu se găsește niciuna din două, nici iuțea și nici încetineala. Ba chiar putem dobândi repede sentimentul plăcerii, ca și pe cel al mâniei, dar a-l avea nu-l putem repede, nici în comparație cu altul. de sigur însă putem repede merge, crește și altele de acest fel. Deci trecerea la plăcere se poate înfăptui repede și încet, dar a fi repede în mod actual cu privire la plăcere, vreau să spun, a simți repede plăcere, aceasta n'o putem. Și să mai fie ca o devenire? Devine doar și se naște nu fără deosebire orice din verice, ci orice se disolvă în ceea din ce devine. Așa și, dacă plăcerea este devenirea unui lucru, dispariția aceluiași lucru ar trebui să fie o neplăcere. Se spune însă că neplăcerea ar fi lipsa unui lucru care e cerut de natură, iar plăcerea, compensația acestei lipse. Dar astfel de lucruri ca lipsă și compensație sunt de fel trupesc. Dacă deci plăcerea este compensația cerută de natură, atunci ceea ce îndură compensația, corpul deci, trebuie să simtă plăcere și aceasta cu greu se va admite. Prin urmare, plăcerea nu este o compensație, ci

ea se ivește numai cu prilejul unei compensații, cum și neplăcerea se desprinde cu prilejul contrarului, de exemplu când ne tăiem. Această opinie e prilejuită de sigur în primul rând prin sentimentul de neplăcere și plăcere, care se referă la alimentare. Se arată faptul că noi simțim întâi o trebuință și simțim neplăcere și apoi simțim plăcere în astâmpărarea trebuinței. Dar aceasta nu se întâmplă la toate felurile plăcerii. Plăcerii la studiu de exemplu nu-i precedează nicio neplăcere, plăcerii senzuale care se întemeiază pe miros, de asemeni, și același lucru e valabil despre atâtea ce auzim și vedem, și despre multe amintiri și nădejdi. Din ce deci ar fi să fie aceste plăceri o devenire? Doar n'a precedat nicio lipsă pe care ar putea-o compensa.

Dacă ne referim în sfârșit la plăcerile rușinoase, putem răspunde că ele nu sunt plăcere. Dacă ele sunt o plăcere pentru oameni de constituție morală rea, de aceea încă nu e îngăduit să credem, că ele o sunt și pentru alții decât pentru aceia, cum doar și ceea ce prieste bolnavilor sau li se pare dulce sau amar, nu o este din această cauză și în sine, sau ceea ce apare într'o clipă alb, încă nu este de aceea alb. — Sau am mai putea răspunde că, ce-i drept, plăcerile sunt de dorit, dar nu când curg din astfel de izvoare, așa cum e bine ca cineva să fie bogat, dar nu pentru acela care a săvârșit o trădare, și e bine să fie cineva sănătos, dar nu pentru acela care a mâncat fel de fel de bucate amestecate. — Sau putem spune că plăcerile sunt

după felul lor deosebite. Cele ce curg din izvoare curate din punct de vedere moral sunt altfel decât acelea ce sunt scoase din izvoare necurate, și de aceea plăcere și desfătare de care se poate bucura cel drept, cel cult sau deținătorul de altfel de însușiri excelente, nimeni nu e capabil fără a fi drept, cult etc.

1174 a. Și prietenul, în deosebire de lingușitor, pare a da o dovadă pentru faptul că plăcerea nu este nimic bun sau că există diferite feluri de plăcere. Relațiile prietenului cu noi par a ținti spre bine, cele ale lingușitorului spre plăcere, și pe acesta îl dojenim, aceluia îi dăm laudă pentru deosebirea intenției sale. — Nici n'ar vrea să trăiască nimeni, dacă ar fi să aibă numai inteligența unui copil și să guste în cea mai înaltă măsură tot ce face copiilor bucurie: și nimeni n'ar vrea să aibă o bucurie cu prețul unei fapte foarte rușinoase, chiar dacă ar fi ca din ea să nu-i rezulte niciodată vreo neplăcere. — De asemenea, multe lucruri ne sunt foarte aproape de suflet cari n'au pentru noi nicio plăcere ca urmare, ca vederea, amintirea, cunoștința, posesiunea de virtuți. Și n'are nicio însemnătate dacă aceste lucruri cuprind în sine cu necesitate o plăcere și o satisfacție. Căci noi le-am dori și în cazul când nicio plăcere n'ar curge din ele.

Așa ar părea deci dovedit că nici plăcerea nu este un bun, nici că orice plăcere este de dorit, și că unele plăceri sunt în sine de dorit, cari se deosebesc de celelalte după fel sau origine.

CAP. III.

Ce este ea cu adevărat sau cum este va deveni mai clar, dacă vom lua chestiunea iarăși dela început. Actul vederii pare în fiecare moment de timp să fie desăvârșit, întru cât nu i lipsește nimic ce ar mai trebui adăugat în urmă spre a da formei sale ultima desăvârșire. Lui i se aseamănă însă plăcerea. Ea este un întreg, și în niciun moment de timp nu se poate arăta o plăcere a cărei formă s'ar desăvârși abia prin prelungirea duratei ei. Tocmai de aceea ea nu este o mișcare. Orice mișcare se petrece într'un timp și are o țintă. Astfel desăvârșește de exemplu arhitectura opera sa, dacă a înfăptuit lucrul spre care țintește, deci sau în timpul întreg sau în ultimul lui moment. Dar mișcărilor în diferitele părți de timp sunt toate nedesăvârșite și deosebite după fel de întreaga mișcare și de oaltă Compunerea pietrelor se deosebește după fel de canelarea columnelor și amândouă iarăși de construcția templului. Această construire a templului este o devenire perfectă, deoarece pentru scopul în chestiune nu se mai cere nimic. Dimpotrivă, constituirea temeliei și a deschizăturii triunghiulare deasupra arhitravului este, ca simplă construire a unei părți, o devenire imperfectă. Avem deci aici mișcări deosebite după fel, și nu putem arăta în niciun timp o mișcare desăvârșită după forma ei în afară de timpul întreg, pe care îl cere fiecare construire. Tot așa stau lucrurile cu umbletul și celelalte feluri de locomoțiune. Dacă mișcarea spațială este o miș-

care de undeva spre undeva, ca mai cuprinde și deosebiri specifice, sborul, umbletul, saltul și altele de acest fel. Dar deosebirea nu se manifestă numai în acest sens, ea se găsește chiar și în umblet. Căci punctul de pornire și cel final nu este același la un stadion și la o porțiune a lui. și iarăși: la această porțiune și la aceea; și tot așa nu e același lucru, dacă parcurgem linia aceasta sau dacă pe aceea; căci nu mergem doar numai într'o linie, ci aceasta are și însușirea de a fi într'un loc determinat, una în acesta, alta în acela. Mai exact s'a tratat însă despre mișcare în alt loc. aici se spune numai atâta că ea nu pare a fi desăvârșită în tot timpul: dimpotrivă, cele mai multe mișcări sunt nedesăvârșite și se deosebesc după fel, dacă de altminteri punctul de pornire și cel de sosire este generator de specie. Dar felul și deci și forma plăcerii este totdeauna desăvârșită, și astfel se vede lămurit că ea este deosebită de mișcare și este un întreg și ceva desăvârșit.

Acelaș lucru se vede limpede din faptul că o mișcare ce nu s'ar petrece în niciun timp nu e posibilă, dar de sigur un sentiment de plăcere. Căci sentimentul ce-l avem într'un moment este un întreg. Se vede de aici că plăcerea e considerată pe nedrept ca o mișcare sau o devenire. Căci aceste noțiuni nu se aplică la toate, ci numai la ceea ce e divizibil și nu este un întreg. Actul vederii, punctul, unitatea nu are o devenire și nu este o devenire și nici o mișcare. Și astfel nici mișcarea n'are devenire, deoarece ea este un întreg indivizibil.

CAP. IV.

Cum fiecare simț e activ cu privire la obiectul său, și anume desăvârșit atunci când el însuși e în bună constituție și obiectul său e cel mai frumos și cel mai potrivit lucru pe care-l poate percepe — așa ceva este doar de sigur în mod esențial activitatea perfectă: dacă zicem însă că simțul e activ sau ființa ce-l are este pentru noi aceeași, — așa deci la toată activitatea aceea este cea mai bună la care lucrul activ e în cea mai bună constituție și obiectul este lucrul cel mai perfect care cade în sfera activității corespunzătoare. Această cea mai bună activitate trebuie să fie atât cea mai perfectă cât și cea mai bogată în plăceri. Fiecare simț are anume plăcerea sa, și tot așa există o plăcere a cugetării și contemplării, iar cea mai înaltă plăcere stă în activitatea cea mai perfectă, și cea mai perfectă este activitatea unui lucru activ ce se găsește în bună constituție față de obiectul său cel mai de scamă. Plăcerea este deci desăvârșirea activității. Firește că plăcerea nu aduce desăvârșirea în același sens cum vine aceasta sub condițiunile necesare dela obiect și dela simțuri, cum doar și sănătatea nu este în același sens cauza stării de sănătate ca medicul.

Că însă fiecare simț își are plăcerea sa e clar. Noi numim doar percepții vizuale și auditive producătoare de plăcere. E și lămurit că plăcerea este cea mai mare, când simțul are cea mai bună constituție și e activ față de un obiect de cel mai bun fel. Dacă obiectul perceput și

subiectul ce percepe corespund acestor condițiuni, se va ivi totdeauna plăcerea : căci în acest caz există atât ceea ce o poate produce cât și ceea ce o poate simți. Totuși, plăcerea nu desăvârșește activitatea ca o formă habituală ci ca ceva ce se adaugă formei, așa cum frumuseța se ivește însoțind desvoltarea trupească desăvârșită. Câtă vreme obiectul gândit de intelect sau perceput de simțuri rămâne în constituția necesară și tot așa subiectul care distinge prin simțuri sau cugetă prin intelect, atâta vreme activitatea va fi împreunată cu plăcere. Căci atâta vreme cât ceva pasiv și ceva activ rămân egale și se comportă în mod egal între olaltă, se ivește firește același efect.

Cum se face însă că nimeni nu simte neîncetat plăcere ? Nu cumva din oboseală ? Nicio facultate omenească nu poate fi doar neîncetat activă, și astfel deci nici plăcerea, care urmează activității, nu se ivește. Multe lucruri ne mai delectează, prin faptul că sunt noi, și mai târziu chiar de aceea nu ne mai delectează. Căci la început atenția e atrasă de ele și se ocupă cu vioiciune cu ele, așa cum de exemplu contemplăm încordat un obiect care bate la ochi. Mai în urmă însă activitatea nu mai este așa, ci ea slăbește, și prin aceasta e slăbită deci și senzația de plăcere.

Se poate spune prea bine că acolo unde toate cele doresc să viețuiască, de asemenea toate cer și plăcere. Viața anume este o activitate, și fiecare om este activ în acel lucru și prin acel lucru pe care-l iubește cel mai mult. Așa prietenul

muzicei este activ cu auzul în sfera tonurilor, cel dornic de învățătură însă cu intelectul în sfera cunoștințelor, și așa ceilalți toți. Există deci bun temei că râvnim și după plăcere, deoarece din ea le izvorăște tuturora pentru viață acest bine demn de dorit, care este desăvârșirea.

CAP. V.

Dar să lăsăm deocamdată la o parte chestiunea, dacă dorim viața de dragul plăcerii sau de dragul vieții plăcerea. Căci aceste două lucruri par a fi împreunate și a nu îngădui nicio despărțire, deoarece fără activitate nu se ivește nicio plăcere și fiecare activitate e desăvârșită prin plăcere.

De aceea și plăcerile par a se deosebi după fel. Căci ceea ce este specific deosebit, aceasta, presupunem, își primește și prin ceva specific deosebit desăvârșirea. Se vede aceasta doar și la produsele naturii și ale artei, la animale și arbori, la tablouri, statui, case și unelte. Tot așa pare-se prin urmare că și activitățile specific deosebite trebuie să fie desăvârșite prin ceva specific deosebit. Dar activitățile spirituale se deosebesc specific de cele senzuale și iarăși diferitele activități spirituale și senzuale între o altă : așa trebuie deci să fie și plăcerile delacari ce își primesc desăvârșirea.

Accasta o putem desprinde și din faptul, că fiecare plăcere e înrudită cu activitatea pe care o desăvârșește. Căci activitatea sporește prin plăcerea ce îi este înrudită. Cei ce sunt activi

cu plăcere disting toate în mod mai ager și execută toate în mod mai exact : buni geometri de exemplu devin aceia cărora le place geometria. și aceștia înțeleg totul mai bine : tot așa fac progrese și prietenii muzicei, ai arhitecturii și așa mai departe fiecare în specialitatea sa. mulțumită bucuriei ce le face. Sporirea însă vine dela plăcere, și ceea ce ajută sporirea e înrudit. Dar
 1175 b. lucrul înrudit cu ceva specific deosebit este și el însuși specific deosebit.

Încă mai lămurit se vede însă aceasta și din faptul că pentru un fel de activitate este o piedică o plăcere care izvorăște dintr'un altfel de activitate. Prietenii cântului la flaut nu mai pot urmări o prelegere, când aud pe un cântăreț de flaut. întru cât cântul le face mai multă bucurie decât activitatea care îi ocupa tocmai. Prin urmare plăcerea ce-o dă cântul de flaut distruge activitatea atenției la prelegere. Și în chip asemănător se întâmplă pretutindeni unde cineva e ocupat cu două lucruri deodată : activitatea mai plăcută înăbușă pe cealaltă, și aceasta cu atât mai mult, cu cât ea excelează prin agreabilitate, așa că aceea încetează cu totul. Când deci un lucru ne delectează în grad înalt, nu facem lesne alta ceva, și, invers, noi ne ocupăm cu alte lucruri, când ceva ne oferă o satisfacție numai neînsemnată, și la reprezentațiile teatrale amatorii de dulciuri le consumă mai ales când actorii nu sunt buni de nimic.

Cum însă plăcerea înrudită agerește activitățile, le face mai durabile și mai bune, pe când sentimente de plăcere străine le păgubesc, se

poate vedea cât de mult se deosebesc de olaltă. Sentimentele de plăcere străine au aproape același efect ca și sentimentele de neplăcere înrudite. Aceste din urmă anulează activitățile, ca de exemplu când cuiva scrisul sau calculul îi este neplăcut și urât : unul nu scrie în acest caz, iar celalalt nu calculează, deoarece activitatea îl supără. Astfel deci, asupra unei activități sentimentele plăcerii și neplăcerii înrudite ei influență în mod opus : înrudite însă sunt sentimentele cari se nasc cu prilejul activității în sine. Despre sentimentele de plăcere străine am spus însă că ele au un efect asemănător ca și neplăcerea : ele anulează activitatea, deși nu în același mod.

Cum activitățile se deosebesc prin bunătate și răutate morală, iar unele sunt de dorit, celelalte de respins, încă altele nu sunt nici una nici alta, tot așa stau lucrurile și cu sentimentele de plăcere : căci fiecărei activități îi corespunde o plăcere proprie. Plăcerea proprie activității virtuose este morală, cea proprie activității vicioase este imorală. Căci și poftele, când sunt îndreptate spre binele moral, sunt laudabile, iar dacă sunt îndreptate spre ceea ce e rău din punct de vedere moral, ele sunt de dojenit. Dar sentimentele de plăcere, cari însoțesc o activitate, îi sunt acesteia cu mult mai aproape înrudite, decât poftele. Aceste sunt despărțite de ea în timp și după natura lor, acele însă sunt strâns unite cu activitățile și așa de puțin despărțite de ele, încât putem întreba, dacă activitatea și plăcerea nu sunt același lucru. Totuși plăcerea nu se înfățișează așa ca și cum ea ar fi

cugetare sau percepție, aceasta ar fi absurd, dar uneori ea este totuși considerată ca fiind aceeași, deoarece ea nu e despărțită de activitate. Prin urmare, așa cum sunt activitățile, tot așa sunt și sentimentele de plăcere deosebite.

1176 a. Văzul e deosebit de sentiment cu privire la puritate, ca și auzul și mirosul de gust. Chiar în același fel se deosebesc senzațiile de plăcere atât de cele ale simțurilor cele ale spiritului, precum și diferitele senzații de plăcere ale spiritului și ale simțurilor între olaltă.

Se mai poate spune că orice ființă cu simțuri are, precum o funcțiune proprie, așa și o plăcere proprie, anume aceea ce corespunde activității sale. Aceasta se mai vede când cercetăm diferitele feluri de victăți. Alta este plăcerea calului, alta cea a câinelui și alta cea a omului, cum spune doar și *Heraclit*, că un măgar ar prefera patele aurului. Anume, pentru măgari hrana este mai plăcută decât aurul. Cum sunt deci ființele însele, așa sunt și plăcerile sau delectările după fel deosebite, dimpotrivă e de presupus că cele ale unor ființe de aceeași specie nu sunt deosebite.

Numai la om se ivește aici o mare variație. Unul și același lucru poate delecta pe unul și poate durea pe altul, poate produce la unul neplăcere și ură, la altul plăcere și dragoste. Așa e cazul și la ceea ce-i dulce. Nu același lucru i se pare dulce celui bolnav de febră și celui sănătos, și nu același lucru i se pare fierbinte celui suferind și celui ce se află bine. În toate cazurile de acest fel însă pare a fi adevărat ceea ce con-

sideră ca adevăr omul virtuos. Și dacă această propoziție e exactă, cum ne este îngăduit să presupunem, și dacă virtutea și cel virtuos e măsura fiecărui lucru, urmează de asemeni că *adevărate bucurii sunt acele pe care el le consideră ca atari, și cu adevărat îmbucurător este lucrul de care se bucură el.* Dacă aceea ce îi este lui supărător i se pare altuia îmbucurător, în aceasta nu e nimic de mirat : căci omul e supus multor stricăciuni și păgubiri : dar plăcut nu este, afară doar pentru aceia cari se găsește într-o astfel de constituție stricăță.

Se vede deci limpede că nu ne este îngăduit a considera ca plăcere felurile plăcerii cari sunt recunoscute ca fiind rușinoase, afară doar pentru firi stricate. Pe de altă parte însă, cu privire la felurile de plăcere considerate ca morale, se ivește întrebarea, *care sau ce fel de plăcere ar fi s'o declarăm ca fiind specifică omului.* Activitățile vor trebui să ne dea aici lămurire : doar după ele se îndreaptă plăcerea. *Fie însă că există numai o singură activitate sau mai multe ale omului perfect și fericit, aceea na trebui declarată ca fiind plăcerea cu adevărat și prin excelență umană care desăvârșește activitatea.* Celelalte feluri de plăcere pot fi considerate ca atari abia în locul al doilea și mai departe, într'un mod corespunzător activităților.

CAP. VI.

Expunerea noastră asupra virtuților, prieteniei și plăcerii a ajuns acum la sfârșit, și așa

mai rămâne încă de tratat în linii largi *fericirea*, care ne este ținută și capăt a toată făptuirea omenească. Prelegerea noastră asupra ei va doborânda în scurtime, dacă vom arunca a privire înapoi spre cele precedente.

Am spus că fericirea nu este un habitus. De altminteri ar putea-o poseda și acela care doar-me toată viața sa ducând astfel o existență numai vegetativă, sau și un om pe care l-ar lovi
1176 b. cele mai mari nenorociri. Dacă în-ă aceste nu ne poate satisface, și noi trebuie s'o așezăm dimpotrivă, cum s'a spus în expunerile premergătoare, într'o anumită activitate, și dacă, mai departe, activitățile sunt în parte necesare și de dorit ca mijloc, în parte de dorit în sine, se vede bine că fericirea trebuie declarată ca fiind una din activitățile ce sunt de dorit în sine și nu fiind una din acele cari nu sunt de dorit decât ca mijloc. Ea n'are doar nevoie de niciun alt lucru, ci își este sieși suficientă.

În sine de dorit sunt însă activitățile la cari nu se caută nimic altceva decât activitatea însăși. Acest caracter par a-l avea odată acțiunile conforme cu virtutea, deoarece e în sine de dorit de a făptui ceva frumos și virtuos, apoi distracțiile care servesc desfătării, deoarece nu le dorim ca mijloc pentru scop. Avem doar mai multă pagubă decât folos din ele, întru cât neglijăm din cauza lor sănătatea și averea. Ia astfel de pierdere de timp își ia refugiu majoritatea acelor pe cari lumea îi preamărește ca fericiți. De aceea la puternicii pământului stau în așa mare favoare aceia cari știu să aranjeze bine astfel

de distracții vesele. Ei li se fac plăcuți în lucrurile spre cari năzuește mintea lor : și acestea sunt tocmai astfel de lucruri de cari ei cred că au nevoie. Și astfel se ivește aparența ca și cum astfel de lucruri ar fi o parte necesară a fericirii, deoarece cei puternici își petrec cu ele orele libere. Totuși purtarea unor astfel de oameni n'ar putea de sigur să dovedească ceva. Căci virtutea și inteligența, aceste izvoare ale oricărei fapte frumoase, nu se întemeiază pe posesiunea puterii. Și dacă acci oameni, cum lor le lipsește gustul pentru bucurie curată și nobilă, își iau refugiul la delectările senzuale, de aceea încă nu trebuie să credem că aceste sunt mai de dorit. Cred doar și copiii că acel lucru e cel mai înalt care are pentru ei importanța. Așa se înțelege deci că, așa cum pentru copii au alte lucruri valoare decât pentru adulți, așa și pentru oameni răi altele decât pentru cei virtuoși. Cum am repetat deci adeseori, valoros și plăcut în același timp este ceea ce e așa pentru omul bun. Dar pentru fiecare acea activitate e cea mai dragă, care corespunde însușirii sale specifice. Prin urmare, aceasta nu poate fi pentru omul bun decât activitatea conformă cu virtutea.

Fericirea nu stă deci în distracții, nu în joc și glumă. Ar fi doar absurd, dacă menirea noastră ultimă ar fi joc și glumă, și dacă necazul și suferința unei vieți întregi ar avea ca țintă numai jocul. Aproape toate lucrurile le dorim ca mijloc, în afară de fericire, care este doar scop. Apare însă doar ca nerozie și prea copilăros lucru să muncim și să ne ostenim de dra-

gul unui joc copilăros : dimpotrivă vorba lui *Anaharsis* : „A se juca pentru a munci”. poate fi considerată ca maximă adevărată. Jocul e doar un fel de recreație, iar de recreație avem nevoie din cauza că nu suntem în stare să mun-

1177 a. cim fără încetare. Dar recreația nu este scop, deoarece ea există de dragul activității.

Și mai pare că viața fericită e o viață virtuoasă. Aceasta însă este o viață de muncă serioasă, nu de joc vesel. Seriozitatea o numim doar mai bună decât gluma și veselia : și activitatea părții mai bune și a omului mai bun, o numim totdeauna de asemeni mai serioasă. Dar activitatea a ceea ce e mai bun este mai excelentă și astfel deci mai fericită. Plăcerea senzuală însă o poate gusta și primul venit, sclavul nu mai puțin decât omul cel mai excelent. Fericirea însă nu o atribuie nimeni unui sclav, afară doar că și viața lui ar trebui să fie corespunzătoare. Căci fericirea nu stă în astfel de plăceri, ci în activități potrivite virtuții, cum am explicat aceasta mai înainte.

CAP. VII.

Dacă însă fericirea este o activitate conformă cu virtutea, ea trebuie să fie firește conformă cu cea mai excelentă virtute, iar aceasta este iarăși virtutea celei mai bune părți din noi. Fie că aceasta este intelectul sau alta ceva ce, după natura sa, se prezintă ca element stăpânitor și conducător și poate cunoaște ceea ce e esențial bun și divin, fie că acest element însuși e divin

sau ceea ce e mai divin în noi : — *totdeauna activitatea sa conformă cu virtutea sa specifică va fi fericirea desăvârșită.*

Am spus mai înainte că această activitate este de felul ei *teoretică* sau *contemplativă*. Mai vedem însă, că aceasta se acordă atât cu expunerile noastre de mai înainte cât și cu adevărul.

Căci, mai întâi, această activitate este cea mai excelentă. Intelectul sau rațiunea este anume elementul cel mai excelent în noi, iar obiectele rațiunii sunt, la rândul lor, cele mai excelente în tot câmpul cunoașterii.

Apoi ea este cea mai statornică. Noi suntem mai lesne în stare să contemplăm în mod statornic sau să gândim decât să făptuim în mod statornic ceva exterior.

Mai apoi opiniunea comună este că fericirea trebuie să fie împrennată cu plăcere. Dar între toate activitățile conforme cu virtutea cea mai plăcută și preafericită este, după toată mărturia, cea îndreptată spre înțelepciune. Și, de fapt, studiul înțelepciunii oferă plăceri de minunată puritate și statornicie, se înțelege însă că plăcerea este încă mai mare, când știm chiar, decât când cercetăm abia.

Și ceea ce numim autarhie se găsește cel mai mult la contemplare. Ceea ce e necesar pentru viață, de aceasta are nevoie și cel înțelept și cel drept și deținătorii celorlalte virtuți etice. Dacă însă ei sunt înzestrați în deajuns cu astfel de lucruri, cel drept mai are nevoie și de lucruri împotriva cărora și cu ajutorul cărora le poate făptui în mod drept, și același lucru e valabil

și despre cel cumpătat, cel viteaz și origine altul; înțeleptul dimpotrivă, și când este pentru sine, contemplă, și cu cât e mai înțelept, cu atât mai mult; poate că e în stare s'o facă mai bine, când
 1177 b. are colaboratori, dar în orice caz el își este cel mai mult sieși suficient.

Și, numai despre ea se poate susține că e iubită de dragul ei înseși. Ea nu ne oferă doar afară de cugetare și contemplare nimic mai mult: din făptuirea practică dimpotrivă noi mai avem, în afară de acțiune, un câștig mai mare sau mai mic.

Și, fericirea pare a sta în liniște. Noi jertfim liniștea noastră, pentru a avea liniște, și purtăm război spre a trăi în pace. Virtuțile practice manifestă însă activitatea lor în viața cetățenească sau în războiu. Acțiunile în aceste domenii însă nu e probabil să se împace cu liniștea. Activitatea războinică chiar nicidecum. Nimeni nu vrea războiu și pregătiri de războiu de dragul războiului. Căci am trebui să aparem ca oameni cu totul setoși de sânge, dacă ne-am face din prieteni dușmani numai pentru ca să fie luptă și vărsare de sânge. Dar și activitatea pașnică în serviciul republicii nu se împacă cu liniștea și urmărește, pe lângă îngrijirea afacerilor publice înseși, posesiunea puterii și satisfacția onorurilor sau totuși o viață cu adevărat fericită pentru persoana proprie și concetățeni, ca o țință care se deosebeste de serviciul de Stat, și pe care noi oamenii căutăm s'o ajungem și prin viața în comunitatea politică, se'nțelege ca ceva deosebit de această viață însăși.

Dacă deci, ce-i drept, între toate acțiunile virtuose acele ce privesc Statul și războiul stau ca frumusețe și măreție în frunte, și totuși sunt incompatibile cu liniștea și sunt îndreptate spre o țintă ce se află în afară de ele și deci nu sunt dorite de dragul lor înseși, și dacă, dimpotrivă activitatea rațiunii, cea cugetătoare, se ridică prin seriozitate și demnitate tot așa cum nu are niciun alt scop decât pe sine însăși, mai cuprinzând în sine o plăcere și beatitudine specifică ce sporește activitatea, vedem lămurit că în această activitate trebuie să se găsească, pe cât e omenește posibil, autarchie, răgaz, libertate de muncă istovitoare și tot ce se mai atribuie celui fericit. *Și, prin urmare, aceasta ar fi fericirea desăvârșită a omului, dacă ea mai durează încă întreaga lungime a unei vieți, deoarece nimic ce aparține fericirii nu e îngăduit să fie imperfect.*

Dar viața în care se împlinesc aceste condițiuni este mai înaltă decât i se cuvine omului ca om. Căci așa nu poate trăi el, întru cât e om, ci numai întru cât are ceva *divin* în el. Dar așa cât de mare e deosebirea între acest ceva divin însuși și ființa omenească compusă din trup și suflet, așa de mare este și deosebirea între activitatea care izvorăște din acest element divin, și toată cealaltă făptuire conformă cu virtutea. Dacă însă rațiunea, în comparație cu omul, este ceva divin, atunci și viața după rațiune trebuie să fie divină în comparație cu viața umană.

Dar nu trebuie să dăm ascultare acelei admonestări care ne spune să mărginim străduința noastră ca oameni la lucruri umane și ca muri-

1178 a. tori la lucruri muritoare, ci noi trebuie să ne străduim pe cât se poate, să fim nemuritori, și să facem toate cu scopul de a trăi în conformitate cu ceea ce este partea cea mai bună în noi. Căci deși mică în sferă, ea este totuși în putere și valoare partea care este mai presus de toate. Ba, putem chiar spune : acest element divin în noi este adevărata noastră ființă, dacă de altminteri el este partea noastră cea mai excelentă și cea mai bună. Prin urmare, ar fi absurd, când cineva n'ar vrea să trăiască viața sa proprie, ci viața altuia. Și ceea ce am spus mai sus se potrivește și aici. Ceea ce-i este unei ființe specific din natură spre deosebire de altele, este pentru dânsa și elementul cel mai bun și mai plăcut. Prin urmare, aceasta este pentru om viața după rațiune, dacă de altminteri rațiunea este cel mai mult omul. Așa dar această viață este și cea mai fericită.

CAP. VIII.

În al doilea loc, aceea viață e fericită care e conformă cu virtutea în general.

Căci, activitățile corespunzătoare acestei virtuți de rând sunt de felul lor *umane*. Dreptatea, vitejia, și celelalte virtuți noi le practicăm între noi în relațiile de afaceri, în situații anevoioase, în acțiuni de tot felul și prin aceea că dăm fiecăruia atâtea sarcini cât se cuvine. Acestea însă sunt, se vede bine, lucruri umane. Multe cele ce aparțin acestor virtuți se întemeiază și pe natura noastră trupească, iar virtutea etică are

în multe privințe a face cu afectele, astfel că din multe puncte de vedere, ea pare a fi înrudită cu afectele bune. De asemeni cu virtutea etică e împreună prudenta și virtutea cu prudenta, deoarece doar principiile prudentei dau direcția în temeiul virtuților etice și aceste din urmă iarăși sunt ordonate prin acelea. Cum însă amândouă, virtutea etică și prudenta, privesc și afectele, ele au a face fără îndoială cu întregul compus din trup și suflet. Virtuțile acestui întreg sunt însă virtuți umane. Prin urmare, și viața îndreptată spre exercitarea acestor virtuți este umană și umană deci și fericirea pe care o poate oferi. Dar aceea pe care o oferă rațiunea e separată și divină. Mai multe nu spunem despre acestea. Căci dacă am vrea să tratăm mai exact asupra naturii specifice a spiritului, aceasta ar întrece limitele problemei de față.

De asemeni, viața după spirit și fericirea corespunzătoare are nevoie de bunuri exterioare numai puțin sau totuși mai puțin decât viața potrivită virtuților etice. Chiar dacă amândouă au în aceeași măsură nevoie de cele necesare pentru subsistență — chiar dacă și bărbatul vieții publice trebuie să aibă grijă mai mare de trup și ceea ce e în legătură cu aceasta: dar aceasta n'are mare însemnătate. — totuși trebuie să rezulte o mare deosebire, dacă cumpănim importanța ce-o are posesiunea sau neposesiunea de bunuri exterioare pentru cele două feluri de activitate. Omul darnic are nevoie de bani pentru a săvârși fapte de dărnicie, iar omul drept are nevoie de bani pentru a răsplăti cele

primite — căci simpla voină nu se poate cunoaște, și chiar cel ce nu este drept se preface a vrea să făptuiască drept; — cel viteaz are nevoie de putere, dacă vrea să săvârșească o faptă de vitejie, iar cel cumpătat are nevoie de libertate și neîngrădire. Cum am putea ști de altminteri, dacă cineva are într'adevăr sau nu are această sau altă virtute? Ne îndoim firește, care din cele două postulate ale virtuții este mai important, voința sau opera. Dar ea își găsește se vede desăvârșirea abia în amândouă în același timp. Ea are însă nevoie, pentru a făptui, de multe lucruri și are nevoie de ele cu atât mai mult, cu cât mai mari și mai frumoase sunt faptele ei. Omul cugetării însă nu are, cel puțin pentru aceasta a sa activitate, nevoie de niciunul din aceste lucruri, ba ele îl împiedică mai degrabă s'o săvârșească. Intru cât însă el este om și trăiește cu mulți împreună, el va și dori să înfăptuiască operele virtuților etice, și astfel el va avea nevoie deci de astfel de lucruri, pentru a trăi ca om între oameni.

Dar și din cele ce urmează se poate vedea că fericirea perfectă este o activitate intelectuală. Despre zei credem că sunt ființele cele mai fericite și preafericite. Dar ce fel de făpturi să le atribuim? Oare cumva acțiuni ale dreptății? N'ar fi însă o reprezentare ridiculă să-i facem a încheia contracte și restitui depozite și multe altele de acest fel? Sau acțiuni de vitejie unde ei ar trebui să reziste în fața unor lucruri înfricoșătoare și să înfrunte primejdii, deoarece e frumos din punct de vedere moral de a face

asa ceva ? Sau mai curând acțiuni de dărnicie ? Dar cui să dea ei oare ? Ar fi doar absurd dacă ei ar avea de dat bani sau lucruri de cest fel. Observarea cumpărării mai apoi, ce-ar însemna aceasta la zei ? Ar fi doar de sigur o laudă grosolană, că ei n'ar avea poște rele. Și astfel orice am vroi să luam, tot ce face parte din exercitarea virtuții trebuie să apară neînsemnat și nedemn de zei. Și totuși s'a crezut totdeauna că ei trăiesc și deci sunt activi ; căci nimeni nu crede doar că ei dorm ca Endimion. Dacă însă luăm victății acea făptuire întenciată pe virtute etică și prudență, și dacă îi mai luam încă mult mai mult crearea (artistică), ce mai rămâne încă decât cugetarea ? *Și astfel activitatea divinității, care întrece în beatitudine toate cele, trebuie să fie deci activitatea cugetătoare.* Tocmai de aceea însă din activitățile umane aceea va fi cea mai preafericită care îi este cel mai aproape înrudită.

Un semn pentru aceasta este în sfârșit că celelalte ființe cu simțuri n'au parte de fericire, deoarece sînt ei lipsite de activitatea amintită. Viața zeilor este în totalitatea ei prea fericită, cea a oamenilor intru cât lor li se atribuie o asemănare cu această activitate, dintre celelalte ființe cu simțuri însă niciuna nu e fericită, deoarece ele n'au parte nici într'un fel de cugetare. Cât se întinde deci cugetarea, atâta se întinde și fericirea, iar ființelor cărora li se atribuie cugetarea și contemplarea într'un grad mai mare, li se atribuie și fericirea într'un grad mai mare, nu prin accident, ei chiar în temeiul cugetării, care își are valoarea și demnitatea în sine însăși. Așa dar fericirea este cugetare.

CAP. IX.

Cel fericit însă, om fiind, va trebui să trăiască și în condițiuni bune exterioare. Căci natura nu-și este sieși suficientă pentru găndire : căci pentru aceasta e nevoie și de sănătate trupească, de hrană și de toate celelalte ce sunt necesare pentru trebuințele vieții.

1179 a. Dar, dacă fără de bunurile exterioare nu putem fi fericiți, nu ne este îngăduit să credem că pentru aceasta e nevoie de multe și mari bunuri. Căci, pentru ca cineva să aibă deplină îndestulare și posibilitatea de făptuire, aceasta nu atârnă de bogăție și abundență : putem făptui în mod moral și fără a domni peste pământ și mare : căci și cu mijloace modeste putem făptui în conformitate cu virtutea. Aceasta se poate vedea bine în faptul că oamenii particulari nu par a sta în urma principilor cu privire la făptuirea dreaptă și virtuoasă, ci mai de grabă înaintea lor. Ajunge deci dacă există pentru aceasta mijloacele necesare. Căci viața trebuie să fie fericită, dacă e petrecută în activitate conformă cu virtutea.

Și *Solon* a răspuns, de sigur nimerit la întrebarea cine este fericit, zicând că fericiți sunt aceia cari, înzestrați modest cu bunuri exterioare, au săvârșit faptele cele mai frumoase după părerea sa și au trăit cumpătat. Căci și cu mijloace modeste se poate făptui conform datoriei. Și *Anaxagoras* pare-se nu și-a imaginat pe omul fericit ca bogat sau principe, când zise că el nu s'ar mira, dacă acela pe care el îl consideră fe-

ricit, i-ar apărea mulțimii ca nepotrivit pentru o astfel de denumire. Căci mulțimea judecă după exterior, având înțelegere numai pentru aceasta. Astfel deci, opiniunile înțelepților se potrivesc cu temeiurile expuse de noi, și fără îndoială că în astfel de mărturii e cuprinsă și o anumită putere de dovadă. Totuși în domeniul practicii trebuie să judecăm adevărul după opere și după viață. Căci aceste sunt hotărâtoare aici. Așa deci trebuie să examinăm și enunțările filosofilor cum sunt cele amintite mai înainte comparându-le cu viața și operele lor, și considerându-le, dacă se potrivesc cu acestea, ca adevărate, dacă însă stau cu ele în contradicție, ca vorbe deșarte.

Cine însă e activ eugând și cultivă într'insul rațiunea se poate bucura nu numai de cea mai bună constituție, ci va fi și iubit cel mai mult de *divinitate*. Căci dacă zeii, cum se crede doar în general, au oarecare grijă de lucrurile noastre umane, trebuie să judecăm doar în mod rațional că ei se bucură de ceea ce este mai bun și lor mai aproape înrudit — și aceasta este rațiunea noastră. — și că ei răsplătesc cu bine pe aceia cari iubesc și prețuiesc cel mai mult același lucru, deoarece ei au grijă de ceea ce le este drag și făptuiesc în mod drept și laudabil. Se poate cunoaște însă bine că aceste toate se găsesc în primul rând la cel înțelept. Prin urmare el este cel mai mult iubit de divinitate; dacă însă e așa, el trebuie să fie și cel mai fericit. Prin urmare înțeleptul ar fi și din acest temei cel mai fericit.

CAP. X.

Am expus deci acuma în linii largi cele necesare asupra acestor probleme și asupra virtuților, precum și asupra prieteniei și plăcerii. Am
 1179 b. ajuns noi deci oare cu intenția noastră la țintă. sau nu este poate exactă propoziția că la făptuire ținta nu stă în a cerceta și cunoaște particularul. ci mai mult în a-l face? Așa deci și la virtute nu ajunge știința. ci trebuie să ne străduim s'o avem și s'o exercităm sau de altfel oarecum să apucăm drumul pe care putem deveni oameni buni.

Dacă vorbele ar ajunge pentru a forma oameni excelenți. ele ar aduce, după *Teognis*, mult și mare salariu, și am trebui să ni le dobândim. Dar se pare că ele sunt ce-i drept în stare să devie pentru tineri cu suflet nobil un imbold și îndemn și să lege de virtute un caracter nobil și aplecat cu adevărat spre ceea ce-i frumos. dar ele nu pot câștiga mulțimea pentru frumos și bine. Căci mulțimea. după natura ei. nu se lasă determinată prin teamă morală. ci prin frică și se abține dela rău. nu fiindcă este rușinos. ci fiindcă e pusă pedeapsă. Deoarece ea trăiește condusă de pasiune. ea năzuiește spre plăcerile ce corespund gustului ei și după ceea ce le poate procura pe acestea. și fuge de felurile contrare ale neplăcerii. Despre ceea ce e frumos din punct de vedere moral însă și despre bucuria adevărată ea nu are nicio noțiune. deoarece ea nu le-a gustat. Ce vorbă ar fi să-i convertească pe acest fel de oameni? E doar cu nepuință sau totuși

foarte greu să se înlăture prin vorbe obișnuințe adânc înrădăcinate. Trebuie să fim deci mulțumiți dacă cel puțin ne împărtășim de virtute când suut date toate condițiunile pe cari le presupune, după opiniunea generală, formarea caracterului:

Virtuos devine însă omul după o opiniune din natură, după alta prin obișnuință și după o a treia prin învățătură. Ca dispoziție naturală virtutea nu stă se vede bine în puterea noastră, ci este, mulțumită unor anumite cauze divine, partea celor cu adevărat virtuoși. Cuvântul și doctrina însă nu au la toți putere în deajuns, ci sufletul celui ce ascultă trebuie să fi fost, ca și pământul menit pentru primirea seminței, cultivat mai înainte prin obișnuință pentru a iubi și urî în mod potrivit. Căci nici n'ar da ascultare unor sfaturi bune, ba nici nu le-ar înțelege acela care trăiește condus de pasiune: și cum e posibil în acest caz să-i schimbi purtarea prin vorbe? În general se poate spune că împotriva pasiunii cuvântul nu are niciun efect, ci numai sila. De aceea trebuie să existe mai de înainte într'un anumit fel o mentalitate înrudită virtuții, mentalitate care iubește ceea ce-i frumos din punct de vedere moral și detestă ceea ce-i urât.

E însă greu ca cineva să primească din tinerețe o conducere morală potrivită, dacă nu este educat *sub legi corespunzătoare*. Căci să trăi cumpătat și călit nu este după gustul mulțimii, și cel mai puțin după gustul tineretului. De aceea educația și ocupația tineretului trebuie reglementată *prin legi*. Căci ceea ce a devenit

pentru cineva obișnuință nu-i mai face în urmă nicio greutate.

1180 a. Dar poate că nu ajunge ca să primim în tinerețe disciplina și grija potrivită, ci, deoarece trebuie să păstrăm și ca bărbați bunele obișnuințe și străduințe, noi vom avea nevoie de legi și pentru aceasta și deci în general pentru întreaga viață. Căci în majoritatea lor oamenii se supun mai mult constrângerii decât cuvântului și mai mult pedepsei decât poruncei datoriei. Chiar de aceea sunt și unii de părerea că legiuitorii ar trebui, ce-i drept, prin referirea la valoarea binelui, să îndemne și să împingă la virtute, deoarece acest motiv nu va greși efectul la aceia cari ar fi de mai înainte înclinați spre bine prin obișnuință : dar celor neascultători și naturilor mai de rând ei ar trebui să le impună corecțiuni și alte pedepse și pe cei incurabili să-i înlătore cu desăvârșire. Căci omul moral, care ar trăi pentru ceea ce-i nobil, va asculta de sigur de cuvânt, cel imoral însă, care ar năzui după plăcere, va fi constrâns prin durere, ca o vită în jug. De aceea se și cere ca pedepsele să aibă însușirea ca ele să se opună cel mai mult plăcerii pe care o iubește cineva.

Dacă însă, cum s'a spus, cine să fie virtuos trebuie să fie bine educat și obișnuit și apoi să trăiască pentru străduințe nobile și n'are voie să făptuiască ceva rău nici fără voie, nici cu voie, aceasta s'ar putea înlesni de sigur în modul *ca să trăiască după o anumită rațiune și după o rânduială potrivită care are totodată și putere constrângătoare*. Autorității părintești nu i se a-

tribue silă și constrângere în acest fel și în general nu se atribuie voinței unui singur om, dacă nu e rege sau de altfel nu ocupă o situație asemănătoare. *Dimpotrivă, legea are putere constrângătoare și este în același timp o cupântare care pornește dintr'o cunoștință și rațiune.* Și, asupra unor oameni cari se opun inclinațiunilor noastre, noi aruncăm ură, chiar dacă au dreptate s'o facă; legea însă, când poruncește ceea ce e drept, nu e expusă niciunei uri.

Dar de sigur că numai în Statul Lacedemonienilor și alte puține State legiuitorul a avut grija pentru educația și instrucția cetățenilor: în cele mai multe State însă acest punct a rămas cu totul nevăgat în seamă, și fiecare trăiește cum vrea, și judecă după obiceiul Ciclopilor asupra femeii și copiilor. Cel mai bine ar fi deci dacă o grijă potrivită ar porni din partea Statului și ar putea fi înfăptuită. Acolo însă unde Statul nu se îngrijește de acestea, acolo cade în sarcina individului de a-i ajuta pe copiii și prietenii săi de a-și dobândi virtutea sau de a-și propune totuși acest scop. După cele spuse acela va putea însă înfăptui aceasta cel mai bine *care își va dobândi facultatea de a da legi.*

Căci grija pentru republică se manifestă precum se știe prin legi, buna grijă însă prin legi bune. Dar, dacă acestea sunt scrise sau nescrise 1180 b. nu poate constitui nicio deosebire, tot așa cum nu e deosebire, dacă unul sau mulți urmează a li educați după ele, tot așa de puțin cum aceasta nu constituie o deosebire în muzică, gimnas-

tică și celelalte discipline. Căci așa cum în cetăți legea și tradiția, așa în casă și familie cuvântul tatălui și obiceiurile introduse de dânsul își manifestă influența, ba, ele o fac chiar într'un grad mai înalt, deoarece tatăl e înrudit cu copiii și e binefăcătorul lor. Căci astfel copiii îl iubesc din capul locului din natură și îl ascultă cu drag.

Apoi, educația individuală se deosebește de cea colectivă, cum această deosebire a particularului și universalului se manifestă doar și în arta medicală. Celui bolnav de febră îi prieste în general liniște și post, într'un caz particular însă poate că nu : și învățătorul de pugilistică nu ține pe toți la aceleași exerciții. De aceea individul e probabil tratat cu mai mare grijă, când i se face parte de o îngrijire proprie, în acest caz individul primește mai de grabă ceea ce îi prieste. Dar grija pentru particular va li la medic, la învățătorul de scrimă și la reprezentantul oricărei alte specialități cea mai perfectă, când el cunoaște ceea ce e general, și știe ce se cuvine pentru toți sau pentru o anumită clasă. Căci ca obiect al științelor se consideră ceea ce e general, și chiar o este. De sigur că nu e nicio medică pentru ca cineva să trateze un caz particular și fără știință, numai dacă e bine informat prin experiență ce se petrece într'un caz individual. Așa se poate ca cineva să fie pentru sine un medic foarte bun, dar altuia să nu-i poată ajuta de loc. Cu toate acestea, acela care vrea să devie un artist și să-și dobândească teoria unei arte trebuie să meargă spre ceea ce e

general și să caute a-l cunoaște pe câte se poate. Căci cu aceasta, cum s'a spus, are a face arta și știința. Și astfel de sigur și acela care prin grija sa vrea să îndrepte oamenii, indiferent dacă pe mulți sau puțini, trebuie să năzuiască a-și dobândi capacitatea de a da legi, în cazul când prin legi noi putem deveni virtuoși. Căci a aduce pe ori și cine și pe fiecare care ne vine sub mână în constituția potrivită, aceasta nu o poate face primul venit, ci, dacă cineva, atunci cel știutor, cum se vede în arta medicală și toate celelalte lucruri cu cari se ocupă grija și prudența omenească.

Avem oare după acestea să tratăm cum și de unde ne dobândim însușirile unui leigiuitor, sau le învățăm pe acestea cumva, după analogia în alte domenii, dela oamenii de Stat? Arta leigiuitorului este doar, cum am văzut, o parte a artei politice. Sau poate că în arta politică lucrurile nu stau totuși așa ca și cu celelalte științe și arte? De altminteri noi vedem doar pretutindeni pe acciași oameni învățând și exercitând o artă, ca de ex. medicii și pictorii. În ce privește însă arta politică, sofistii se declară gata de a o învăța, dar niciunul dintre ei nu o exercitează, ci aceasta o fac cei ocupați de afacerile Statului, despre cari însă s'ar spune iarăși că ei își împlinesc funcțiunea sprijiniți mai mult pe experiență și o anumită rutină decât conduși de cunoașterea științifică. Căci nici nu vedem ca ei să scrie despre politică, nici ca să ție prelegeri asupra ei — și totuși aceasta ar fi poate mai prețios decât dacă vorbesc înaintea tribuna-

lelor și în adunările publice —, și tot așa de puțin vedem că ei ar fi format din fiii lor sau din altcineva pe care-l au drag oameni de Stat. Și totuși ei ar fi făcut-o, dacă ar fi fost în stare s'o facă. Căci ei n'ar putea lăsa patriei lor ca moștenire niciun dar mai bun, și nu și-ar dori de sigur nici sieși și așa deci nici celor mai buni prieteni ai lor altă artă mai mult decât pe aceasta. În acestea însă trebuie firește să admitem că experiența în domeniul artei politice este de mare însemnătate, căci de altminteri practica politică n'ar putea forma oameni de Stat, și de aceea acela care vrea să fie bine informat în arta politică e și nevoit să se sprijine pe experiență.

În ce privește însă pe acei sofști cari se declară gata să învețe pe alții arta politică, se vede bine că ei sunt departe de a face aceasta într'adevăr. Ei nici nu știu doar de loc ce este ea și cu ce are a face. De altfel n'ar spune că ea ar fi același lucru ca și retorica sau subordonată acesteia, și n'ar crede că ar fi ușor de dat legi, numai dacă cineva rânduieste acele dispozițiuni cari se bucură de aprobarea generală. Ei cred anume că e lucru ușor de a alege pe cele mai bune, ca și cum nu tocmai această alegere ar cere inteligență, și judecata potrivită n'ar fi lucrul principal, ca la o compoziție muzicală. Numai cel ce cunoaște bine amănuntele prin experiență poate judeca potrivit asupra unor opere de artă și știe prin ce mijloace și pe ce cale se înfăptuiesc, și ce se potrivește între olaltă. Cel fără experiență însă e chiar mulțumit dacă numai nu-i scapă

din vedre, dacă o operă a ieșit bine sau rău, ca în pictură. Dar legile sunt așa zicând operele artei politice. Cum poate deveni deci cineva capabil pentru legiferare prin simpla cunoaștere a legilor, sau cum să le descopere pe cele mai

1181 b. bune? Se vede doar că cineva nu poate deveni medic numai din cărți. Cu toate acestea, scriitorii medicali caută nu numai să arate medicamentele ei și procedurile de vindecare ce sunt de urmat și tratamentul ce trebuie aplicat diferiților pacienți considerându-se constituția lor osebită. O astfel de îndrumare poate avea, ce-i drept, folosul ei pentru cei experți, dar profanului ea nu-i poate ajuta nimic. Astfel de sigur și colecțiile diferitelor legi și constituții vor fi de mare folos acelor care cercetează și pot hotărî, ce este în ele bun și ce nu, și ce se potrivește între oaltă. Aceia însă, cari parcurgând astfel de colecții fără rutina necesară, posibilă numai prin experiență, nu vor fi în stare să judece potrivit asupra lor, fără doar cumva din întâmplare. Numai o înțelegere mai bună în acest domeniu poate fi dobândită cumva în acest fel.

Cum deci predecesorii noștri au lăsat necercetată teoria legiferării, se recomandă ca noi înșine să urmărim mai departe cercetarea asupra ei și așa deci *asupra doctrinei politice în general* și astfel să ducem după măsura puterilor noastre la sfârșit filosofia lucrurilor omenești.

Mai întâi vrem să încercăm a determina ce au învățat cei de înaintea ici și colo ceva adevărat asupra obiectului nostru, și apoi, a scoate

din rânduirea diferitelor constituții ceea ce susține Statele și ceea ce susține formele de Stat particulare și ce le depravează și din cari pricini unele State se află în stare bună altele în stare rea. Căci dacă vom fi cercetat aceste puncte, atunci vom fi de sigur în stare să vedem mai ușor limpede care este cea mai bună constituție, și cum ea ar trebui rânduită în fiecare caz și ce legi și obiceiuri ar trebui să aibă ea.

Așa deci vom începe în continuare cu această expunere.



TABLA DE MATERIE

	Pag.
Cuvânt înainte	3
Nota bibliografică	7
Viața și opera lui Aristoteles	9
Introducere în etica lui Aristoteles	13
Cartea întâia	25
Cartea a doua	57
Cartea a treia	80
Cartea a patra	117
Cartea a cincea	153
Cartea a șasea	193
Cartea a șaptea	219
Cartea a opta	258
Cartea a noua	294
Cartea a zecea	327

Institutul de Arte Grafice
CĂRIERUL JUDICIAR
S. A.
, Str. Artei, 5 — București



PREȚUL 300 LEI

