

WHAT SHOULD MAN DO IN ORDER TO BE HAPPY? ESSAY ON EUDAIMONISM, HEDONISM AND MANIPULATION

Nicolae Iuga, PhD, "Vasile Goldiș" University of Arad

Abstract: The issue of happiness and the means by which it is attained is not just a philosophical one, but a generally human one, particular to each individual, since we cannot imagine anyone who would be completely disinterested in their own happiness. However, we can notice that the ones interested in the philosophical background of the issue are very few.

By going through a few essential moments in the history of ancient, as well as contemporary, Greek philosophy we will notice different ways of tackling the issue. The conclusion one can draw is that in the modern era, as well as in postmodernism, the collective and individual happiness idea is an ideologically developed construct, and the means to attain it, hedonism in particular, is also an element politically managed and manipulated.

Keywords: eudemonism, hedonism, manipulation, Aristotle, Epicurus, postmodernism.

1. Înainte de toate, considerăm că ar fi util să arătăm conținutul noțiunii de „eudemonism”, așa cum s-a impus aceasta încă din antichitate. Termenul, tradus la noi prin „fericire”, vine din greaca veche și este exprimat printr-un substantiv compus: *eu* + *daimon*, ceea ce definește pe omul care are pe lângă el un zeu („daimon”), care este bun („eu”), care îi este favorabil și care îi procură oportunități aducătoare de fericire, o stare la care omul nu ar putea ajunge prin propriile sale eforturi, fără ajutorul zeului¹.

Aristotel acceptă opinia mulțimii care spune că scopul omului, sensul vieții lui este eudemonia², adică fericirea. La origine termenul însemna, cum am arătat mai sus, „vegheat de un geniu bun”, dar în greaca comună cuvântul desemna mai mult norocul, șansa, cu referire la prosperitatea exterioară. După opinia lui David Ross, traducerea convențională a termenului eudemonie prin „fericire” este improprie, căci „fericire” desemnează o stare afectivă, diferită de „plăcere” doar datorită sugestiei sale de permanență, profunzime și seninătate³, iar Aristotel insistă asupra faptului că eudemonia este un gen de activitate; că ea nu este de fapt plăcere, chiar dacă plăcerea o însoțește în mod natural.

Despre eudemonie sau fericire, Aristotel este de acord că părerile sunt contradictorii și că mulțimea nu o explică la fel ca învățații⁴. Unii cred că a fi fericit înseamnă să ai partea de bunuri vizibile și clare, precum plăceri, bogății sau onoruri. Alții văd fericirea ca pe înlăturarea unei privațiuni sau neajuns. De exemplu, omul bolnav va privi fericirea ca pe starea de sănătate, săracul ca pe bogăție, ignorantul ca pe condiția de a fi cultivat ș.a.m.d. Există și oameni care concep fericirea conform modului de viață pe care și-l aleg. Mulțimea cea mai obtuză va situa fericirea exclusiv în plăcere și va vâdi înclinația spre o viață de desfătări.

¹ Stella Petecel, în Note la Aristotel, *Etica Nicomahică*, ESE, București, 1988, p. 272.

² Aristotel, *Etica Nicomahică*, ed. cit., p. 10.

³ David Ross, *Aristotel*, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 183.

⁴ Aristotel, op. cit., p. 10.

Există în fapt, arată Aristotel, trei moduri de viață care ies pregnant în evidență: (a) hedonismul cel mai vulgar, (b) implicarea în treburile publice și (c) viața contemplativă⁵. Majoritatea oamenilor năzuiesc spre plăcere, dar acesta este un scop pentru sclavi sau animale. O variantă mai bună o constituie cea în care omul năzuiește spre onoare; aceasta este obiectul vieții politice. Dar onoarea depinde mai mult de cel care o acordă decât de cel care o primește, în timp ce scopul vieții trebuie să fie ceva care este doar al nostru. Onoarea pare să fie dorită ca ceva care ne asigură propria noastră virtute, iar virtutea este probabil mai cu adevărat scopul vieții politice. Dar virtutea este compatibilă și cu inactivitatea, cu sărăcia și suferința, iar din cauza acestora ea nu poate să fie adevăratul scop. Unii oameni, pe de altă parte, urmăresc bogăția, dar aceasta e un mijloc și nu un scop. Așadar, după Aristotel, viața în contemplare este cel mai înalt scop.

Platon a propus ceva mai abstract decât aceste bunuri evidente, o Idee a Binelui, care e sursa întregului Bine care se găsește în univers. Contra lui Platon, Aristotel argumentează (a) că „binele” nu are un sens comun tuturor aplicațiilor sale. Cu toate acestea, el nu poate afirma că folosirea sa este pur și simplu echivocă. El face un compromis sugerând că toate cele bune indică sau derivă de la un singur bine (binele din categoria substanței, bunătatea lui Dumnezeu sau a intelectului), sau că ele sînt una prin analogie — binele dintr-o categorie este pentru alte lucruri din aceeași categorie cum e binele din altă categorie față de alte lucruri din acea categorie. El argumentează, după cum ar fi argumentat cu privire la orice Formă sau Idee platoniciană, că (b) nu există Formă a binelui separată de manifestările ei concrete. Și (c) dacă ar fi existat, ar fi fost nefolositoare pentru scopurile practice; binele pentru om este cel mai răspîndit bine, contemplarea căruia ne va ajuta în viața de toate zilele⁶.

Există două caracteristici pe care trebuie să le aibă binele pentru om. El trebuie să fie ultim, ceva care este ales întotdeauna numai de dragul lui, niciodată ca mijloc spre altceva. Și trebuie să fie suficient în sine, ceva care doar prin sine face viața demnă de a fi aleasă. Ambele caracteristici aparțin eudemoniei. Dar mai trebuie încă să răspundem la ce înseamnă fericirea. Pentru a fi în stare să răspundă la această întrebare, Aristotel introduce noțiunea platoniciană de lucrare sau funcție. El se întreabă, în fond, ce fel de viață i-ar da omului satisfacția maximă, dar pentru a răspunde la acest lucru el găsește necesar să întrebe care este funcția caracteristică a omului, întrebarea este împrumutată din arte, iar în cadrul lor ea admite un răspuns simplu. Nu e nici o dificultate în a observa faptul că funcția unui cântăreț din fluier este aceea de a cânta din fluier sau că aceea a unui topor este de a tăia. Cu privire chiar la părți ale organismului uman, ochiul sau mîna, este simplu de văzut la ce folosesc ele. Nu este ușor a vedea care este funcția specifică omului. Aristotel răspunde la întrebare prin a lua în considerare ceea ce doar omul poate face. Creșterea și reproducerea ne este comună nouă cît și animalelor și plantelor, iar senzația, nouă și animalelor, dar nici una dintre acestea nu poate fi funcția caracteristică, specifică exclusiv omului.

Dar în om există o facultate mai înaltă supra-adăugată acestor facultăți, pe care Aristotel o numește autarhia, „ceea ce are un plan sau o regulă proprie⁷”. În cadrul acesteia există o subfacultate care înțelege planul și una care se subordonează lui. Eudemonia trebuie să fie viața acestei facultăți. În al doilea rînd, eudemonia trebuie să fie activitate, nu simplă

⁵ Idem, p. 11.

⁶ David Ross, op. cit., p. 184.

⁷ Aristotel, op. cit., p. 16 și urm.

potențialitate. În al treilea rând, ea trebuie să fie în acord cu virtutea sau, dacă există mai multe virtuți, cu cea mai bună și mai desăvârșită dintre ele. Și în al patrulea rând, ea nu trebuie să se manifeste doar pe parcursul unor perioade scurte, ci de-a lungul întregii vieți.

Această definiție este confirmată de concepțiile comune asupra eudemoniei și în același timp ea le perfecționează. S-a susținut că eudaimonia este virtute; Aristotel afirmă că este acel gen de acțiune pentru care virtutea reprezintă tendința. S-a susținut că ar fi plăcerea; Aristotel afirmă că este în mod necesar însoțită de plăcere. S-a susținut că ar fi prosperitate exterioară; Aristotel afirmă că fără o măsură a prosperității un om nu poate exercita activitatea cea bună care este eudaimonia. Astfel, principalele elemente din noțiunea comună a eudaimoniei sunt admise în definiția sa. Virtutea este izvorul din care răsare activitatea cea bună, plăcerea este însoțitoarea ei naturală, iar prosperitatea este preconditionia ei normală.

Acest fapt are o anumită importanță pentru a explica modul specific în care Aristotel prezintă relația în Ideea de Bine și fericire. În accepțiunea lui Aristotel, fericirea este starea unui om care acționează, care însoțește sau urmează unei activități conforme cu natura sa. Arta de a fi fericit este subordonată cunoașterii naturii umane. Pentru a descoperi această cunoaștere, noi trebuie să vedem ce ne este propriu corpului nostru, dar mai cu seamă sufletului nostru.

Esența noastră umană, sau „forma” noastră în înțeles aristotelic, ceea ce îi diferențiază în chip egal pe toți oamenii față de alte ființe, chiar mai apropiate, față de animale de exemplu, este sufletul și proprietățile sale. Corpul nostru dimpotrivă, nu este altceva decât un fragment din lumea materială care nu ne definește deloc și care poate să aparțină și altor ființe, în afară de noi, oamenii. Comportamentul care trebuie să ne procure cea mai mare fericire va fi deci conform cu natura sufletului nostru. Dar proprietatea fundamentală a sufletului va fi rațiunea și conștiința binelui, adevărului și frumosului. Prin urmare virtutea va fi comportamentul conform cu natura rațională a sufletului⁸. Desigur, Aristotel nu va susține enormitatea potrivit căreia fericirea nu are nici o legătură cu bunăstarea trupului. Dimpotrivă, el va recunoaște că bunăstarea materială este o condiție a fericirii noastre, în măsura în care starea noastră trupească permite o sănătoasă activitate a sufletului, exercitarea deplină a facultăților sale.

În *Metafizica* sa, într-un pasaj aflat spre finalul acestei opere (cartea a XII-a, 1072b – 1073a), prea puțin remarcat și prea puțin comentat până acum de către exegeți, Aristotel ridică inclusiv problema vieții veșnice și a fericirii celei mai depline, de asemenea veșnice, problemă intens valorificată ulterior de către creștinism. Acest pasaj este de fapt o încoronare a gândirii metafizice a lui Aristotel.

Recapitulând ideile aristotelice disipate în tot întinsul scrierilor sale, putem arăta sintetic că viața omului comportă trei nivele etajate: (a) la baza piramidei se află nivelul vegetativ, pe care noi îl avem în comun cu plantele și animalele, și care constă în hrănire (*trophein*), în schimb de materii cu natura înconjurătoare; (b) nivelul cunoașterii prin simțuri (*aisthesis*), pe care îl avem în comun cu animalele, și care constă în schimb de impresii senzoriale cu mediul înconjurător; și (c) nivelul cunoașterii prin idei (*epistémé*), care este numit de către Aristotel și „viață contemplativă”⁹, specifică doar oamenilor și lui Dumnezeu

⁸ Idem, p. 28.

⁹ Aristotel, *Metafizica*, Ed. Academiei, București, 1965, p. 386.

și care, pentru oameni, constă în schimb de idei cu divinitatea. Dumnezeu este înțeles aici, aristotelic, ca „Principiu” (*Arché*), ca „Prim mișcător” (*Proton kineoun*), cauză absolută a mișcării, „Mișcătorul nemișcat” care mișcă lucrurile spre mai bine.

Aristotel scrie textual: „Viața contemplativă a lui Dumnezeu este cea mai minunată ce se poate închipui, dar nouă oamenilor ne sunt hărăzite doar puține clipe de acest fel”¹⁰. Dumnezeu este „gândirea în sine care are ca obiect cel mai mare Bine”, El este „gândirea care se gândește pe sine, prin participare la inteligibil”. Cu alte cuvinte, Dumnezeu trăiește neîntrerupt și veșnic în viață contemplativă, respectiv prin contemplare de sine, dar noi oamenii, numai „în puține clipe”, putem trăi în viață contemplativă, în puține clipe de grație, inspirație sau iluminare. În aceste momente, noi oamenii ca fenomene „participăm”, platonice vorbind, la Ideea însăși, la Dumnezeu. În sens aristotelic, „actul contemplării este cea mai mare și mai pură fericire. Divinitatea are parte de această fericire veșnică, iar noi oamenii din când în când”. Dumnezeu este viu, „viața îi revine divinității, pentru că actul cunoașterii este viață, iar divinitatea se confundă cu acest act. Acest act al cunoașterii, dăinuind în sine, constituie viața desăvârșită și veșnică”¹¹.

În acest punct se impune, credem noi, o analogie pe planul gândirii între Aristotel și Ioan din Patmos, mai binecunoscut ca Sf. Apostol și Evanghelist Ioan. În Evanghelia după Ioan există un pasaj cu următorul conținut: „1. Pe acestea le-a grăit Iisus; și, ridicându-și ochii la cer a zis: Părinte, a venit ceasul. Preamărește pe Fiul Tău, ca și Fiul Tău să Te preamărească pe Tine. 2. Așa cum I-ai dat stăpânire peste tot trupul, ca El să dea viață veșnică tuturor acelor pe care I-ai dat. 3. Iar viața veșnică aceasta este: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos, pe care I-ai trimis” (In, XVII, 1-3). Adică Dumnezeu – Fiul, Iisus Hristos a avut, între altele, misiunea terestră ca să dea viață veșnică (*zoe aionios*)¹² celor care îl cunosc pe El și care, prin aceasta, prin cunoașterea Lui, participă la divinitatea Sa. Iar viața veșnică (*zoe aionios*) este definită în gândirea lui Ioan din Patmos cum nu se poate mai simplu, ca fiind cunoașterea lui Dumnezeu, literal în text: „cunoașterea singurului Dumnezeu adevărat” (*ginoscosin se tou monon alethinon Theon* – Ioan, XVII, 3) și a trimisului său Iisus Hristos.

Nu este locul aici și nici nu este scopul nostru să ne lansăm în speculații cu privire la această coincidență, la conexiuni, posibile influențe sau protocronismul paternității ideii. Este posibil ca definiția enunțată de către Aristotel, cu privire la viața veșnică și fericirea pe care o poate procura aceasta, să fi cunoscut o oarecare circulație, poate chiar restrânsă și inițiativă, în mediul de cultură elenistică în care apostolul Ioan, de altfel un mare teolog și un gânditor cultivat, și-a elaborat Evanghelia sa. Important este că echipolența evidentă a celor două mici pasaje, din *Metafizica* lui Aristotel și din Evanghelia după Ioan, a fost semnalată aici în premieră și că ambele fragmente dau seamă despre un anumit mod în care oamenii înțeleg și caută fericirea.

2. Desigur, eudemonismul poate să aibă și alte înțelesuri decât cel aristotelic, Practic, în perioada imediat următoare lui Platon și Aristotel a apărut și o altă problemă: cum se poate atinge starea eudemonică, adică fericirea? Ce este de fapt fericirea? Este suficient să avem

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Idem, p. 387.

¹² * * * *The Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994.

conștiința faptului că acțiunile noastre sunt conforme cu virtutea, cu ideea de bine, pentru a fi fericiți? Sau nu cumva fericirea constă în satisfacerea dorințelor noastre individuale, în atingerea senzației de plăcere, cu alte cuvinte în hedonism? Cu timpul s-a ajuns ca termenul „eudaimonia”, prin care noi desemnăm fericirea, să capete un înțeles moral opus idealismului etic, să cantoneze în satisfacerea plăcerii, în hedonism.

Primul care a teoretizat hedonismul a fost Platon, în *Gorgias* (491a – 492c). Aici omul este conceput ca un vas, sub raportul dorințelor sale¹³. Satisfacerea unei dorințe era văzută ca un proces de umplere a vasului, iar dispariția dorinței după satisfacerea ei ca unul de golire. Dar niciodată nu se întâmplă ca omul să nu dorească nimic, deci vasul este supus neîncetat umplerii și golirii. Vasul nu se uzează, după cum omul nu obosește să-l umple și să-l golească.

Dar dacă fiecare individ își caută fericirea în felul său, și are această îndreptățire, atunci nu se mai poate face teorie etică, pentru că diversitatea lucrurilor prin care oamenii cred că devin fericiți este practic nelimitată. Toți oamenii caută fericirea prin mijloace nu doar diverse, ci chiar contradictorii. Inclusiv sinucigașul se află tot în căutarea fericirii – spune Blaise Pascal – prin acest dureros, ultim și funest gest el sperând că va trece de la o stare prezentă de mare nefericire la alta mai puțin nefericită¹⁴.

O altă interogație: este hedonismul opus eudemonismului, sau este doar un caz particular de eudemonism? O analiză istorică a noțiunilor va arăta că, de fapt, este și una și alta. Pe de o parte, sensul termenului „hedoné” este acela de plăcere, iar în plan etic înseamnă a căuta fericirea sub forma plăcerii simțurilor, în timp ce eudemonismul recunoaște o calitate a fericirii, aceea de a fi ireductibilă la pura senzație¹⁵. Pe de altă parte, la cei mai notorii hedoniști, precum un Epicur sau utilitariștii moderni, se găsesc împreună atât teze hedoniste, cât și eudemoniste, în sensul propriu al termenilor.

Hedonismul ca filosofie de viață are și el o carieră îndelungată. Primele discuții privind posibilitatea ca plăcerea să fie scopul ultim al omului au avut loc în climatul de intensă dezbateră care s-a produs odată cu apariția în scenă a sofistilor și a generației lui Socrate¹⁶. În dialogul platonice *Gorgias*, Socrate dezbate problema cu un sofist pe nume Callicles, care susține un punct de vedere radical hedonist. În opoziție cu acesta Socrate argumentează că, odată satisfăcută o plăcere, va apărea imediat alta, iar hedonistul nu va putea fi niciodată îndestulat.

Aristip din Cirene (cca 435-350 î. H.), fost discipol al lui Socrate și contemporan cu Platon, trece drept întâiul fondator de școală hedonistă¹⁷. Părerile reprezentanților acestei școli sunt expuse pe scurt de către același doxograf, Diogene Laertios¹⁸. Potrivit lor, omul este caracterizat fundamental prin două stări: plăcerea și durerea. Oamenilor, dar și celorlalte viețuitoare în general, le este plăcută prima stare, iar cealaltă le este respingătoare. Scopul fiecăruia dintre noi este plăcerea, în timp ce fericirea este suma totală a tuturor plăcerilor particulare, atât cele trecute și prezente, cât și cele viitoare. Este inutil să căutăm a ierarhiza

¹³ Platon, *Opere*, vol. I, ESE, București, 1975, p. 349 și urm.

¹⁴ Blaise Pascal, *Cugetări*, Ed. Univers, București, 1978, p. 53.

¹⁵ Eugène Dupréel, *Traité de Morale*, PUB, Bruxelles, 1967, p. 15.

¹⁶ Francis Peters, *Termenii filosofiei grecești*, Humanitas, București, 1997, p. 113 și urm.

¹⁷ Diogene Laertios, *Viețile și doctrinele filosofilor*, Ed. Academiei, București, 1963, p. 181.

¹⁸ Idem, p. 182 și urm.

plăcerile, atâta timp cât o plăcere nu se deosebește de altă plăcere și nici nu se poate spune că ar exista o plăcere mai plăcută decât altă plăcere. Plăcerea o dorim pentru ea însăși, în timp ce fericirea nu o dorim pentru ea însăși, ci pentru plăcerile pe care ni le poate aduce. Simpla suprimare a durerii nu este prin ea însăși o plăcere, după cum absența plăcerii nu este durere. Lipsa plăcerii și lipsa durerii nu sunt stări de sine stătătoare ale omului, ci sunt numai stări intermediare, de scurtă durată, între momente de plăcere și neplăcere. Pot să existe unii oameni care să nu aleagă plăcerea, dar acest lucru se întâmplă din cauza perversiunii minții lor. Pot să existe și plăceri sufletești, de exemplu să găsim o plăcere dezinteresată în prosperitatea cetății în care trăim, dar cu toate acestea plăcerile trupești sunt mai importante pentru noi decât cele sufletești, iar durerile corpului sunt mai rele decât cele ale sufletului. Plăcerile trupești pot să provină și din fapte necuviincioase, pentru că nimic nu este în sine cinstit sau josnic de la natură, ci unele lucruri sunt numite astfel prin convenție și obicei.

Aici intervine în mod just critica hedonismului. Epicur (341-270 î. H.) vine ceva mai târziu decât școlile filosofice clasice. Avea mai puțin de douăzeci de ani la moartea lui Aristotel și a trăit într-o perioadă de decadență a culturii grecești.

Epicur a fost un scriitor foarte prolific, dar din păcate de la el ne-au rămas foarte puține texte, trei scrisori și o culegere de maxime, toate transcrise de către Diogene Laertios. Prima scrisoare se ocupă cu Fizica, a doua tratează despre Meteorologie, iar a treia are ca obiect felurile de viață¹⁹, aici aflându-se substanța etică a învățăturilor lui Epicur. În Diogene Laertios, lui Epicur îi este alocată cartea a X-a în întregime. Apoi mai sunt referințe antice relevante referitoare la Epicur în Clement din Alexandria, *Stromate*, în Athenaios, *Opsățul înțelepților* ș.a.m.d. Despre Epicur se știe, până azi, că este primul care a împărțit filosofia în trei secțiuni: Logica, Fizica (inclusiv Metafizica) și Etica²⁰, o împărțire despre care două mii de ani mai târziu Kant spunea că „este perfect conformă naturii obiectului și nu avem nimic de ameliorat la ea”²¹.

În sfera ontologiei, Epicur depășește modul clasic al antichității de a pune problema temeiurilor, de la Anaxagoras la Platon. La Anaxagoras, particule mici și identice (*homeomeri*) sunt puse în ordine de către Spirit (Nous). La Platon, în *Timaios*, la fel există mici particule răătăitoare în spațiu (*aitia planomene*) și pre-existente, care sunt utilizate de către Demiurg pentru facerea lumii. Epicur însă adoptă teoria atomistă a lui Democrit. Pentru Epicur, lumea este formată din atomi și vid. În mișcarea lor de sus în jos, atomii deviază (*clinamen*) spontan, accidental, de la direcția perpendiculară, „ceea ce permite atomilor să se întâlnească între ei și să dea naștere lumii, urmărind o lege de agregare dependentă de forma lor geometrică și de masă”²². Deci nu vreun Zeu, Nous ori Demiurg combină atomii în vederea producerii ființelor determinate, ci întâmplarea. Acest lucru i-a făcut pe primii gânditori creștini, atunci când se referă la Epicur, să îl judece cu asprime și să îl acuze că „a pus început ateismului”²³.

În domeniul eticii, Epicur era adeptul unei etici hedoniste, adică al unei etici întemeiate pe plăcere, dar cu precizări importante privind natura plăcerii, de așa manieră încât

¹⁹ Idem, p. 471-472.

²⁰ *** *L'Enciclopedia della Filosofia*, Ed. DeAgostini, Novara, 1996, p. 285.

²¹ Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, Ed. Științifică, București, 1972, p. 5.

²² *** *L'Enciclopedia della Filosofia*, op. cit, ibidem.

²³ Clement Alexandrinul, *Stromate*, Ed. BOR, București, 1982, p. 11.

apoftegmele lui Epicur ar putea fi considerate totodată o critică a hedonismului din perioada clasică, a hedonismului întemeiat de Aristip. Epicur acordă prioritate unei plăceri mai aparte, o plăcere „liniștită”, numită de către el „catastematică”, și care constă în absența durerii trupesti (*aponia*) și absența tulburării sufletești (*ataraxia*), lucruri de care se bucură chiar și divinitatea²⁴. Spre deosebire de Aristip, pentru care o plăcere nu se deosebește de o altă plăcere, Epicur operează în primul rând o ierarhizare a plăcerilor. Apoi plăcerea sufletului este considerată de către Epicur, invers față de Aristip, ca fiind superioară în raport cu cea a trupului.

Critica hedonismului, adică evaluarea și ierarhizarea plăcerilor trebuie făcută după două criterii. Întâi, plăcerile trebuie să fie autarhice, adică să nu mai aibă nevoie de nimic din afară în vederea satisfacerii, iar al doilea plăcerea trebuie să fie ceva „absolut”, adică să nu fie supusă unei variațiuni în timp. Or, hedonismul vechi, în înțelesul lui Aristip, nu întrunea aceste condiții, nu putea să fie autarhic, atâta timp cât plăcerea senzuală depinde de obiectul plăcerii și nici absolut, deoarece comporta grade cantitative de satisfacere. Potrivit cu aceste criterii ale lui Epicur, cele mai importante plăceri sunt cele care sunt naturale și necesare, de exemplu să mănânci când ți-e foame, să bei când ți-e sete etc. După unii autori ai antichității, Epicur nu a disprețuit deloc plăcerile simțurilor, anume „Epicur a spus: eu nu pot să concep Binele, dacă suprim plăcerile gustului, cele sexuale, cele auditive sau cele ale formei vizuale în mișcare”²⁵, dar le-a acordat un loc secundar în ierarhia plăcerilor, socotindu-le plăceri naturale dar ne-necesare. În al treilea rând vin plăcerile care nu sunt nici naturale și nici necesare, cum ar fi: dorința de a fi bogat, de a fi celebru etc. Aceste din urmă plăceri pot să fie primejdioase, pentru că tulbură seninătatea (*ataraxia*) omului, nu au măsură și îl lasă pe om mereu nesatisfăcut. După cum se știe²⁶, în ceea ce privește viața socială, Epicur nu a aprobat activitatea politică, ci numai prietenia, el însuși trăind într-un cerc restrâns de prieteni și discipoli, fără a lua parte la viața politică.

Tot ca o poziție critică a lui Epicur față de hedonismul lui Aristip poate fi considerată și conexiunea pe care cel dintâi o realizează cu divinitatea și cu ideea de Bine. Un gânditor creștin din perioada primară a creștinismului, l-am numit aici pe Clement din Alexandria (150 – 215 d. H.) care, deși în anumite puncte este un adversar al gândirii lui Epicur, relevă că „Epicur definește credința ca o preconcepție a minții, iar preconcepția minții ca un gând proiectat spre ceva evident, spre o idee evidentă despre un lucru. Nimeni nu poate cerceta, nu își poate pune întrebări, nu poate avea păreri și nici nu poate combate fără a avea o astfel de preconcepție”²⁷, adică o credință și o cunoaștere prealabilă totodată. De aceea înțeleptul, având o astfel de preconcepție asupra divinității, nu va sacrifica niciodată dreptatea sau adevărul de dragul plăcerii proprii sau de dragul vreunui câștig, pentru că nu poate crede că fapta sa va rămâne ascunsă²⁸, deci oamenii vor fi dreپți de frica pedepsei divine. Însă, după Epicur, „Fructul cel mai mare al Dreptății este liniștea”²⁹, iar liniștea este ceea ce îl face pe om fericit.

²⁴ Diogene Laertios, op. cit., p. 497.

²⁵ Athenaios, *Ospățul înțelepților*, Ed. Minerva, București, 1978, p. 177. Vezi și Diogene Laertios, op. cit., p. 464.

²⁶ Diogene Laertios, op. cit., p. 465, p. 496.

²⁷ Clement Alexandrinul, op. cit., p. 122.

²⁸ Idem, p. 298.

²⁹ Idem, p. 405.

Înțeleptul lui Epicur este cel care știe ce anume îl face cu adevărat fericit pe om. Înțeleptul își poate interzice în mod voluntar anumite plăceri și își poate impune unele neplăceri, și prin aceasta se vede în ochii tuturor diferența dintre conduita lui și aceea a oamenilor mai puțin virtuoși³⁰. Acest lucru este posibil pentru că înțeleptul cunoaște adevărata natură a lucrurilor și aceasta l-a învățat că unele plăceri atrag după ele suferința, și că unele suferințe sau privațiuni temporare sunt o condiție pentru o fericire de durată. Înțelepciunea lui va consta într-un anumit fel de discernământ, în ceea ce privește recomandarea unor anumite modele de conduită. El va reține ceea ce ne aduce mai multe avantaje decât neplăceri și va ocoli ceea ce atrage după sine mai mult rău decât bucurie.

În conformitate cu aceste principii, „epicureismul sfârșește prin a justifica regulile moralei curente: temperența, moderația, respectul față de lege, facerea de bine și prietenia³¹”. Epicureismul se reduce în fond la o morală a prudenței. Având puterea de a se abține de la toate acțiunile din care pot rezulta neajunsuri, înțeleptul lui Epicur își va găsi fericirea în liniștea sufletului, pe care și-o va păstra ținându-se la distanță de treburile publice, ca și de orice întreprindere privată.

3. În modernism și postmodernism problemele privind fericirea și a plăcerea se pun într-un mod cu mult diferit.

Atât în modernism cât și în postmodernism, fericirea nu mai este o problemă strict a individului ci a devenit, la nivel declarativ și declamativ, o problemă publică, o problemă de ideologie și demagogie politică, o ocazie de promisiuni atrăgătoare în momentele electorale. Fericirea individului fiind gestionată politic, oferă politicianului cea mai perfidă posibilitate de control asupra individului.

Spre a-l face fericit, modernitatea i-a făgăduit omului raiul pe pământ, înfățișat fie sub forma liberalismului capitalist, fie sub forma totalitarismului colectivizat. Ambele proiecte sociale au eșuat sub raport eudaimonic și spiritual, lăsând în urmă o conștiință europeană traumatizată, întrucât a pus partidele politice mai presus decât Biserica și ideologia mai presus decât Revelația³². Răul a fost comis în mod ireparabil. Autoritatea Bisericii și adevărurile de credință nu au mai putut fi restaurate pe deplin niciodată. În consecință, mentalitatea postmodernă s-a văzut nevoită să caute, cu o disperare abia disimulată, forme „alternative” de spiritualitate; sectele religioase exotice, sisteme vulgarizate de yoga și reprezentări păgâne sunt la mare preț. Dominanta etică reală a devenit darwinismul social, deposedarea economică prin înșelăciune și forță a celor slabi de către cei puternici, la toate nivelurile, de la raporturile interindividuale până la cele interstatale. Așadar, animalitate în loc de spiritualitate.

Modernitatea a început cu o însetare după rațiune și a sfârșit cu o saturație raționalistă, fără a găsi însă răspunsuri la întrebările fundamentale ale omului asupra fericirii proprii. Raționalismul iluminist a eșuat în nihilism consumist. Omul muncește tot mai eficient, pentru a-și putea permite să consume tot mai mult sau calitativ altceva – și consumă mai mult sau calitativ altceva spre a putea munci mai eficient. Cercul se închide. Rentabilitatea ca scop în

³⁰ Eugène Dupréel, op. cit., 16.

³¹ Idem, p. 17.

³² Nicolae Iuga, *Bisericile creștine tradiționale spre o Etică globală*, Ed. Grinta, Cluj, 2006, p. 53-54.

sine și crearea unor false nevoi. Rezultatul este un om complet secularizat, pus în mișcare doar de interese de ordin pecuniar.

Dacă ar fi să conceptualizăm, am putea observa că modernitatea se caracterizează prin prezența marilor ideologii iluministe: liberalismul și comunismul³³. Epoca modernă s-a fundamentat pe primatul iluminist al ideilor, pe o anumită ordine instituțională, pe afirmarea individualității, pe proprietate privată, libertate și egalitate a oamenilor în fața legii. Sau, dimpotrivă, pe negarea radicală a ordinii existente și pe ideea comunizării proprietății, ca premisă care ar face posibilă înlăturarea exploatării economice. Idei pe care postmodernismul le descompune, considerându-le „metanarațiuni” ilicite.

Istoria și cunoașterea istoriei aveau de asemenea în modernism o importanță aparte, deoarece evenimentele trecutului aveau un sens pentru prezent³⁴. Din punctul de vedere al prezentului, evenimentele din trecut trebuiau cercetate și cunoscute, în măsura în care consecințele lor se regăseau în atingerea obiectivelor prezentului. Cunoașterea prezentului presupunea cunoașterea faptelor din trecut ca pe o condiție indispensabilă. Iar faptele din trecut care s-au consumat fără să fi produs consecințe importante pentru prezent, sunt fapte care țin de ordinul accidentalului, lipsite de sens și ca atare neinteresante pentru cunoașterea istoriei. Totodată, cunoașterea trecutului relevă un sens nu doar pentru prezent, ci și pentru viitor. Așa s-a născut grandioasa idee hegeliană, că istoria în ansamblu are un sens și că acesta ar fi progresul către libertate. Aceasta a fost paradigma dominantă până la începutul secolului XX.

Postmodernismul în plan ideologic înseamnă, dimpotrivă, o respingere radicală a trecutului³⁵, deconstrucția oricărei componente a culturii fiind marota sa fundamentală. În postmodernism, trecutul nu trebuie să existe ca un ceva care ar avea o consistență de sine stătătoare, ci trebuie deconstruit, resemnificat ca fiind nesemnificativ, pentru a-i elibera pe oamenii din prezent de concluziile la care trecutul i-ar putea obliga. În politică, postmoderniștii susțin că nu există un criteriu obiectiv de evaluare, ci toate pozițiile sunt subiective și arbitrare. Politica a devenit o preocupare frivolă și lipsită de însemnătate pentru modul în care oamenii de rând își trăiesc viața. Se crează ceea ce s-a numit „o nouă generație de stiluri politice, care caută să respingă trecutul și tradițiile ideologice”³⁶.

Nu mai există o istorie și o identitate fixă, ci totul se relativizează: națiunea, religia, etnia, doctrinele politice și chiar sexul. Se pretinde politiciii și politicianilor să se adecveze în raport cu aceste identități labile și volatile, renunțând la fermitate și consecvență ideologică. Partidele și personalitățile care fac politică nu mai trebuie să fie preocupate de principii și identitate doctrinară, ci de imagine. Este adevărat, postmodernismul se acordă prioritar cu politicile liberale, dar dacă toate pozițiile politice pot fi considerate ca fiind la fel de adevărate sau false, atunci susținerea totalitarismului apare ca fiind la fel de legitimă ca și aceea a liberalismului. SUA au făcut deja pași importanți într-o direcție neototalitară.

Un contemporan și un observator atent al mistificărilor naziste, l-am numit aici pe psihologul și filosoful Karl Jaspers, a descris detaliat, în perioada imediat postbelică, mecanismele psihologice ale manipulării totalitare într-o manieră valabilă și azi. Puterea

³³ Andrew Gamble, *Politică și destin*, Ed. Antet, București, 2005, p. 19.

³⁴ Nicolae Iuga, *Cauzalitate emergentă în filosofia istoriei*, Ed. Limes, Cluj, 2008, p. 120.

³⁵ A. Gamble, op. cit., p. 18.

³⁶ Idem, p. 21.

politică de tip totalitar este intens interesată în desființarea culturii istorice, pentru că „istoria este o sursă a independenței umane, pentru că un om care și-a rupt punțile cu trecutul trăiește în pura instataneitate și se livrează cu mai multă ușurință situației date și întâmplării”³⁷, adică este incomparabil mai ușor de manipulat politic. Oamenii au, mai susține Jaspers, o enigmatică înclinație spre obediență, ba chiar fac dovada unei adevărate abjecții, atunci când se pune problema să aprobe un regim politic dictatorial. Fără o astfel de complicitate a omului de rând, instaurarea dictaturilor nu ar fi fost cu putință. Cei mai expuși să consimtă sunt „apatrizii, deznăscuții, constrânși să trăiască de pe azi pe mâine, lipsiți de orizontul unui plan propriu de viață... Atari oameni sunt în întregime la cheremul aparatului politic”³⁸. Când patria, originea etnică și familia devin ceva indiferent, când tradiția este eliminată iar educația se reduce exclusiv la însușirea de cunoștințe utile, la „competențe”, atunci putem fi siguri că omul se îndreaptă către un abis.

Dacă este adevărat că apatrizii și deznăscuții despre care vorbește Karl Jaspers sunt cumva constrânși să se afle la discreția manipulării politice, există și o altă tendință care crează condiții propice pentru masificare și manipulare, anume înclinația cvasigeneralizată către un stil de viață hedonist.

Hedonismul contemporan constă în consumul nemăsurat. Ieșitul la cumpărături, o activitate tranzitorie în fapt, a devenit un scop în sine, stimulat și de lumea iluzorie a reclamelor TV. Termenul de shopping a devenit concept și a căpătat o circulație internațională. Shoppingul devine hobby și ocupă o parte considerabilă a *loisir*-lui omului de azi. Oamenii intră în supermarketuri, în mall-uri, ca să se relaxeze și să privească la mărfuri, ca într-o galerie de artă. Doamnele nu își mai etalează toaletele la biserică, ci la shopping.

După cum am arătat mai sus, în antichitate hedonismul a fost descris de către Platon (*Gorgias*, 491a – 492c), prin compararea omului cu un vas, sub raportul dorințelor sale. Satisfacerea unei dorințe și reapariția ei ulterioară sau apariția altei dorințe noi era văzut ca un proces succesiv de „umplere” și „golire” a vasului. Dar „vasul” omului postmodern nu se umple niciodată. Societatea de consum caută să vândă orice, chiar și lucrurile inutile, în pofida evidentei lipse de necesitate. Se crează noi mode și se impun noi modele, prin publicitate excesivă și specioasă, încât nevoia înlocuirii produsului demodat devansează cu mult orice uzură fizică sau morală. „Moda” a fost definită de către G. B. Shaw ca fiind o urâțenie atât de greu de suportat, încât trebuie schimbată des. Dacă individul nu este îmbrăcat trendy și dacă nu posedă lucruri de ultimă generație, de la telefon la automobil, se cheamă că imaginea lui are de suferit, că este un nimeni. Nu mai contează deloc ceea ce individul este în sine, ci numai imaginea prin care el apare în ochii celorlalți. De aici și preocuparea obsesivă pentru imagine, fie și înșelătoare, o preocupare menită să atenueze diferența tot mai mare între ambalaj și conținut. După cum plăcerea deținerii în sine și a etalării bunurilor personale ca substitut al persoanei sunt menite să compenseze toate motivele de frustrare și refulare. Încât hedonismul născut din posesiune și trecerea pervertită a lui a fi în a avea depășește, se pare, cealaltă componentă a hedonismului contemporan, libertinajul sexual.

³⁷ Karl Jaspers, *Texte filosofice*, E. P., București, 1986, p. 82.

³⁸ Idem, p. 91.

Relațiile interpersonale de ordinul sexualității pun, de asemenea în prim, plan dimensiunea hedonistă³⁹. Acestea se practică având drept scop principal satisfacția libidinală, mai puțin regenerarea instituției familiei sau ideea de sacrament indusă de religie. Viața sexuală este sustrasă oricărei normativități morale, religioase sau juridice. Omul postmodern mediu este amoral și fals religios. Iar în ceea ce privește latura juridică, obiectivul lui principal pare a fi obținerea recunoașterii uniunii homosexuale ca fiind legală. De la homosexualitatea tolerată, privită ca o chestiune strict privată, s-a trecut treptat la impunerea ei agresivă, ca manifestare publică. Problema este ca o armă cu două tăișuri. Pe de o parte SUA și statele europene, din motive de calcul și din cinism, încurajează homosexualitatea și manifestarea ei publică, deoarece un om denaturat, adică rupt de tradițiile sale și de normativitatea moral-religioasă, este mai ușor de manipulat. La fel ca și individul captiv shoppingului, cel captiv hedonismului sexual va fi dezinteresat de politică, dezangajat, lipsit de opinii proprii, o pradă relativ ușoară pentru manipularea politică circumstanțială și periodică. Va vota cu cel care îi promite recunoașterea „orientării”. Asta pe termen scurt. Pe termen lung însă, este de prevăzut că homosexualitatea și libertinajul în speță sunt de natură să slăbească grav instituția familiei tradiționale și să conducă la o scădere progresivă a natalității, până la o catastrofă a civilizației occidentale.

Viitorul mai îndepărtat al Europei va fi, demografic vorbind, adjudecat de către musulmanii poligami, care trăiesc normativ-religios, de către micile hoarde nomade alcătuite din țigani sau nu, dezeticizate și fără nici un Dumnezeu, și eventual de către micile comunități etnice care se vor încăpățâna să trăiască tradiționalist creștin. În rest, Europa se va scufunda singură în mocirlă, din cauza propriei sale depravări.

Bibliografie:

- * * * *The Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994.
- * * * *L'Enciclopedia della Filosofia*, Ed. DeAgostini, Novara, 1997
- Aristotel, *Etica nicomahică*, ESE; București, 1988
- Aristotel, *Metafizica*, Ed. Academiei, București, 1965
- Athenaios, *Ospățul înțelepților*, Ed. Minerva, București, 1978
- Clement Alexandrinul, *Stromate*, Ed. B.O.R., București, 1982
- Diogene Laertios, *Viețile și doctrinele filosofilor*, Ed. Academiei, București, 1963
- Dupréel, E., *Traité de Morale*, Presses Universitaire de Bruxelles, Bruxelles, 1967
- Gamble, Andrew, *Politică și destin*, Ed. Antet, București, 2005
- Iuga, Nicolae, *Bisericile creștine tradiționale spre o Etică globală*, Ed. Grinta, Cluj, 2006
- Iuga, Nicolae, *Cauzalitate emergentă în filosofia istoriei*, Ed. Limes, Cluj, 2008
- Jaspers, Karl, *Texte filosofice*, E. P., București, 1986
- Kant, Imm., *Critica rațiunii practice*, Ed. Științifică, București, 1972
- Pascal, B., *Cugetări*, Ed. Univers, București, 1978
- Peters, Fr., *Termenii filosofiei grecești*, Ed. Humanitas, București, 1997
- Platon, *Opere*, vol. I, ESE, București, 1975
- Ross, David, *Aristotel*, Ed. Humanitas, București, 1998

³⁹ Nicolae Iuga, *Cauzalitate emergentă în filosofia istoriei*, op. cit., p. 124.