

Fericire și societate în gândirea vechilor greci

(Happiness and society in the ancient Greek thinking)

Sergiu Bălțătescu

One of the most important issues in the ancient Greek philosophical thinking was the definition of the good life. From the debates around this subject emerged the most influential concepts of well-being and happiness until nowadays: hedone and eudaimonia. Aristotel conceptualization of well-being as a multidimensional concept is mostly influential for the quality of life research. This paper is mainly concerned with how the ancient Greek authors conceive the relationship between the personal and the societal happiness, which is still a matter of dispute in these days. The prevailing opinion was that the personal eudaimonia had a relative autonomy against the societal eudaimonia. Nevertheless, the argument that in their thinking there was no strong difference between theoretical and practical ethics, and the happiness of the society is far more than the aggregate of the individual happiness is not completely rejected.

Clasicismul grecesc este considerat o perioadă de excepție în cultura universală, o adevărată explozie primordială pentru cele mai multe dintre domeniile științei și reflecției filosofice, așa cum le cunoaștem astăzi. Una din cele mai importante teme de discuție este, încă de la începutul acestei epoci, cea a fericirii. Dezbaterea filosofică asupra a ceea ce constituie o viață bună a condus la elaborarea primelor concepte filosofice de bunăstare și fericire. Ideile grecilor au marcat gândirea contemporană asupra acestor scopuri ultime ale vieții într-un mod încă insuficient elucidat. Lucrarea de față își propune să discute asupra relației dintre public și privat în conceptele de bunăstare și fericire vehiculate în acea perioadă, aplecându-se în special asupra urmelor pe care le-au lăsat în gândirea modernă și contemporană.

Nu toți gânditorii greci au căzut de acord asupra a ceea ce constituie cu adevărat viața bună, dar conceptele reieșite din această dezbateră au rămas ca adevărate pietre de hotar ale discuției filosofice pe această temă. Pentru Socrate și Platon, fericirea este un efect al unui - sau cel puțin este concomitentă cu un - comportament *eupraxis* care pune în armonie părțile sufletului uman, menținând subordonarea celor inferioare față de cele superioare, și a non-raționalului față de rațional (Maher, 2003). Stoicii și epicurienii propun conceptul de fericire ca *hedone*, în vreme ce Aristotel vorbește de fericirea ca *eudaimonia* (Ryan și Deci, 2001). Primul dintre acestea este legat de fericire ca plăcere. Scopul vieții, spune Aristip din

Cyrene, ține de acumularea de experiențe plăcute, atât pe calea simțurilor, cât și ca urmare a vieții intelectuale, domestice, ori a sentimentelor precum iubirea, prietenia sau satisfacția cu propria stare morală. Recunoașterea că “această plăcere este singurul bun, dar și că numai plăcerea proprie, pozitivă, momentană este un bun, indiferent de cauzele ei” (Aristip din Cyrene, apud Waterman, 1993) dă naștere teoriei morale hedoniste. Epicur, a cărui școală o va succeda pe cea a cirenaicilor, redă într-un fel demnitatea ideii de plăcere asociind-o cu contrariul ei. Chiar și durerea sau abținerea pot fi hedonice, de vreme ce sunt uneori condițiile pentru sănătatea, bucuria și plăcerea viitoare (Kubovy, 1999). Teza va fi revigorată de gânditorii utilitarieniști, fiind preluată și de sociologul Herbert Spencer.

Criticii hedonismului vorbesc despre paradoxurile generate de acesta. Primul dintre ele este sugerat chiar de Aristotel, deși prezentarea formală este realizată de filosoful Henry Sidgwick (1962) în cartea sa *The Methods of Ethics*. Ea se leagă de constatarea comună că atunci când omul urmărește fericirea pentru sine, aceasta îl conduce de cele mai multe la nefericire. Dimpotrivă, doar cei care urmăresc un alt scop (ajutorarea altora, un proiect important pentru omenire, cariera, etc.), ating fericirea. Trei implicații ale acestui paradox merită discutate:

- În primul rând, el este o critică a „hedonismului egoist”, adică a urmării propriei plăceri/fericiri fără a ține seama de părerile, interesele sau dorințele celorlalți. Problema hedonismului egoist, în opinia multor autori, este că el ar fi neadaptativ pentru specie și în cele din urmă ineficient pentru individ.
- Cel de-al doilea aspect ține de faptul că adesea căutarea plăcerii este nesănătoasă în sine. Această acțiune generează un al paradox, legat de vicii, care aduc gratificații pe termen scurt dar, la nivel individual, afectează sănătatea pe termen lung.¹ La nivel colectiv, a apărut începând cu a doua jumătate a secolului XX conștiința tot mai puternică a faptului că gratificațiile imediate ale societății de consum afectează sănătatea planetei în general, cu efecte devastatoare pe termen lung.
- Ce-a de-a treia implicație este că căutarea pasivă a plăcerii este ineficientă. Într-adevăr, cum remarcă și Veenhoven (2003), hedonismul este adesea înțeles de omului obișnuit ca fiind vecin cu pasivitatea. Cercetările lui Csikszentmihalyi (1997) par să arate, într-adevăr, că fericirea individuală este mai degrabă asociată cu munca intensă și pasionată, numită de el flux, curgere (*flow*) decât cu consumul pasiv de experiențe plăcute.

Jens Timmermann propune ceea ce el numește un al doilea paradox al hedonismului: nu putem urmări la nesfârșit plăcerea în sine, tocmai pentru că nu există ceva care să ne facă să simțim asta la nesfârșit.

¹ Criteriul temporal al evaluării unei vieți fericite, invocat de Aristotel, pare că răspunde tocmai acestei probleme.

“Dacă ființele umane caută în mod inevitabil să își maximizeze propria plăcere, de ce câteodată, când li se oferă mai mult, spun că le este de ajuns? Dacă e să promovăm plăcerea ca un bun folositor fie nouă fie celorlalți, de ce este un punct în care o creștere ulterioară în plăcere devine indezirabilă? Nu poți avea prea mult dintr-un lucru bun, indiferent de ce bun e vorba; dar poți avea prea multă plăcere.” (Timmermann, 2005)

Feldman (Feldman, 2006) argumentează însă că așa-zisul paradox al fizicianului Jens Timmermann nu este nou, fiind reductibil la criticile anterioare ale hedonismului egoist.

O altă critică a hedonismului, folosind aceeași tehnică de argumentație, este produsă de filosoful Robert Nozick, ce imaginează așa-numita „mașină experiențială”, la care omul conectat într-o stare de visare perpetuă în care îi sunt satisfăcute toate plăcerile și dorințele. Faptul că nimeni nu ar vrea totuși să se conecteze la mașină, toți preferând surprizele vieții și adevărate experiențe, reprezintă un contraargument la adresa pretențiilor de universalitate ale hedonismului (Nozick, 1974).²

În *Etica nicomahică* Aristotel propune un concept alternativ: *eudaimonia*, adică trăirea în acord cu “eul adevărat” (*daimon*), care ar constitui adevărata fericire. El deschide astfel calea unei filosofii etice pentru care fericirea constă în realizarea potențialităților umane (Waterman, 1993), și care va fi transpusă în conceptul de *capabilitate* al cunoscutului economist Amartya Sen (1985). Intrând însă în amănuntul teoriei aristoteliene despre fericire, așa cum este prezentată în *Etica nicomahică* observăm că argumentul lui despre sursele fericirii nu este doar de ordin moral, așa cum adeseori s-a speculat ulterior. Primul criteriu pentru fericire este cel temporal. „Să nu considerăm pe nimeni fericit atâta timp cât trăiește” (Aristotel, 1998, p. 41), sună îndemnul filosofului grec. Într-adevăr, afirmă el, nu putem spune despre un tânăr că este fericit:

„Copii considerați fericiți sunt numiți astfel în virtutea speranțelor care se pun în ei. Căci pentru fericire este nevoie [...] de o virtute (*aretê*) perfectă și de o viață la fel. Aceasta pentru că multe schimbări și felurite întâmplări intervin de-a lungul vieții și nu este exclus ca omul cel mai prosper să cadă la bătrânețe în cele mai mari nenorociri” (Aristotel, 1998, p. 41)

² Un contraexemplu, e drept fictiv, este personajul din primul film al seriei populare de filme *Matrix*, care preferă exact viața inautentică, dar sigură, din Matrice, celei nesigure și mizere din afara ei (Griswold, C. L. (2002), *Happiness and Cypher's Choice: is Ignorance Bliss?* În: W. Irwin (coord.), *The Matrix and Philosophy: welcome to the desert of the real*, Open Court, Chicago, Ill., pp. 126-137.

Nici măcar privilegiatii nu pot căpăta în timpul vieții statutul de „om fericit”, ci numai de „norocos al sorții”, nefiind niciodată sigur că soarta nu se va întoarce împotriva lor.³

O altă dimensiune a vieții bune, potrivit gânditorului antic, este cea a satisfacerii nevoilor. Este fericit cel care acumulează de-a lungul vieții suficiente bunuri de natură diferită, astfel încât are tot ceea ce e necesar pentru a-și realiza potențialul. Starea de fericire este cea în care omul simte că nu mai are nevoie de nimic. De aceea fericirea este bunul ultim:

„Pe ea o dorim totdeauna pentru sine și niciodată pentru altceva, pe când onoarea, plăcerea, inteligența și orice virtute le dorim atât pentru sine (căci, și chiar dacă n-ar duce la nimic, noi tot am simți un impuls către toate acestea), cât și de dragul fericirii, pe care credem că, prin intermediul lor, am putea-o atinge. Dar fericirea nimeni nu o caută de dragul acestor lucruri, nici de dragul altora, oricare ar fi ele.” (Aristotel, 1998, p. 36)

În sfârșit, fără a fi ignorate toate împrejurările exterioare, filosoful grec se apleacă asupra condițiilor interioare necesare pentru fericire: caracterul moral, pe de-o parte, și trăirea în acord cu aceste principii, pe de alta parte. Cât se poate de important este că viață bună implică reunirea tuturor acestor dimensiuni:

„Atunci, ce ne împiedică să-l numim fericit pe cel ce acționează în conformitate cu virtutea perfectă și, pe lângă aceasta, este înzestrat cu suficiente bunuri exterioare, și nu numai pentru un timp, ci de-a lungul unei întregi vieți împlinite? (Aristotel, 1998, p. 43).

Rezumând, așa cum o face Ziniewicz, iată care sunt determinanții individuali ai fericirii la Aristotel. Pentru a fi fericit, omul are nevoie de:

1. suficiente bunuri externe;
2. sănătate;
3. posibilitatea de a practica și chiar practica virtuțile morale (precum curajul, cumpătarea, justiția, generozitatea, etc.);
4. oportunitatea de a practica și practica propriu-zisă a virtuților intelectuale (precum știința și înțelepciunea contemplativă – ce activează partea divină a sufletului);

³ vezi parabola lui Croesus, preluată de Aristotel din Istoriile lui Herodot. Croesus, puternicul și foarte avutul rege al Lydiei, îl întreabă pe înțeleptul Solon, pe care-l găzduise în palatul său, cine este cel mai fericit om. Alegerea lui Solon se referă la membrii cetății care au trăit bine și au murit așisderea: Tellus din Atena, Cleobis și Biton din Argos. Croesus se simte ofensat că persoane de rang mult mai jos au fost puse înaintea lui în această clasificare, dar Solon îi declară că, pentru a spune că cineva este fericit, trebuie să-i așteptăm moartea. Într-adevăr, Croesus și-a pierdut regatul, ceea ce l-a făcut în cele din urmă foarte nefericit.

5. prieteni;
6. noroc. (Ziniewicz, 2003)

Gândirea lui Aristotel are un caracter formator pentru concepția modernă despre fericire; după mine, el este un precursor al conceptului multidimensional de calitate a vieții. Fericirea este o consecință, sau este cel puțin concomitentă, cu îndeplinirea tuturor acestor condiții. În vreme ce pentru Platon valoarea finală a ființei umane este justiția, ordinea personală și cea socială, pentru Aristotel valoarea supremă este fericirea (Ziniewicz, 2003).

Să remarcăm în toate trei cazurile, împreună cu Annas (1993), că în antichitate, problema adecvării între consensul despre ceea ce este etic și ceea ce se întâmplă cu adevărat nici nu se pune pentru că la greci moralitatea este considerată a fi naturală⁴.

Cât de relevante sunt aceste concepții din perspectiva unei socio-istorii a culturii? În primul rând, să accentuăm că fericirea, așa cum o înțeleg vechii greci, este departe de a fi un concept psihologic. *Eudaimonia* nu este o stare ci mai degrabă o acțiune, cea de a acumula bunuri materiale și intelectuale și de a practica o virtute care să conducă la desăvârșire (*aretê*). Așa cum remarcă contributorul la *Catholic Encyclopedia*:

„La greci interesul în această problemă era în principal de ordin etic, psihologia fericirii fiind auxiliară, în vreme ce pentru mai multe școli moderne de filozofie psihologia este considerată a fi un punct-cheie pentru cele mai importante întrebări în legătură cu acest concept familiar dar totuși enigmatic.” (Maher, 2003)

În al doilea rând, nu este clar dacă *eudaimonia* este legată de politică (considerată de Aristotel, ca și de alți filosofi din Grecia antică, știința supremă), adică de capacitatea oamenilor de a produce în comun fericire. Părerile sunt împărțite. Doi exegeți ai lui Platon, respectiv Aristotel, argumentează contrariul. Astfel, Morrison spune că poziția lui Platon în această privință este undeva la mijloc. El nu identifică fericirea cetății cu cea a cetățenilor ei, dar nici nu spune că cele două ar fi perfect independente. Fericirea cetății ține de buna ei alcătuire, adică de *virtutea* acesteia. Ea depinde de fericirea cetățenilor, pentru că dacă n-ar exista destui cetățeni virtuoși, aceasta nu ar putea fi o cetate bună din punct de vedere structural. Pe de altă parte, fericirea cetățenilor este câteodată sacrificată sau măcar redusă, tocmai pentru a se întări structura ei instituțională (Morrison, 2001).

Duvall (1998, p. 27) e interesat de aceeași relație în gândirea lui Aristotel, interpretând textele filosofului antic în ca prezentând aceeași idee.

„Nu este deci cazul ca *eudaimonia* să dispară în absența unui *polis* corect conceput. Excelența umană completă, sau *eudaimonia*, va fi încă posibilă în asociațiuni private sau personale, ori în prietenii, chiar și într-un polis mai puțin virtuos. Cu alte cuvinte, și asta este de cea mai mare importanță, pentru a înțelege argumentului lui Aristotel nu trebuie să topim împreună etica și politica. Acțiunile etice excelente (*eudaimon*) pot exista și în situații politice mult mai rele.”

Pe aceeași linie de gândire, cel puțin în ceea ce-i privește pe antici, este Ghiță Ionescu, profesor la Universitatea din Manchester, care atacă în cartea sa “Politics and the pursuit of happiness” (trad. rom. *Politica și căutarea fericirii*) problema relației dintre politică și fericire. Argumentul forte al lui Ionescu este că ideea de fericire publică este în întregime o invenție modernă. Pentru gânditorii de până atunci, socialul și politicul sunt doar de natură de a oferi condițiile pentru atingerea fericirii individuale.

„Conjunctura politică și viața publică puteau contribui la dobândirea ei sau dimpotrivă, o puteau amenința în asemenea măsură încât o puteau distruge. Era deci de datoră omului ca, prin propria-i participare la procesul de reglementare a vieții, să prefere și, pe cât posibil, să creeze circumstanțele favorabile autorealizării individuale.” (Ionescu, 1999, p. 51)

Pentru Ionescu, procesele ideologice petrecute în special începând cu secolul al XVIII-lea pregătesc ideea că politica ar reprezenta o modalitate de atingere în comun a fericirii, și că fericirea publică ar fi mai mult decât un simplu agregat al fericirilor individuale. Cartea sa, o critică a ideologiei în general și a ideologiei politice moderne în special, poate fi însă inclusă în rândul celor câteva opere importante care analizează construcția socioistorică a fericirii.

"Originea politicii ideologice trebuie căutată în răspândirea, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, prin intermediul ideologizării, a convingerii că fericirea poate fi asigurată de politică. În politica europeană una din primele formulări ale acestei convingeri poate fi găsită în articolul 1 al Declarației Drepturilor Omului din Franța anului 1789, care afirmă că "obiectivul societății este fericirea omului.” (Ionescu, 1999, p. 14)

Alejo Sison, influent specialist contemporan în filosofie, argumentează cu tărie părerea contrară. Pentru el, tocmai conceptul lui Aristotel de viață bună, care nu opera nici o separație între asigurarea

bunurilor materiale și practicarea virtuților, îi dă politicianului un rol de prim rang în asigurarea fericirii individuale.

„În Grecia clasică sunt trei ramuri recunoscute ale filozofiei practice: etica, economia și politica. Politica este «regina științelor», ce urmărește cel mai înalt țel la care se poate aspira, eudaimonia sau fericirea. Dar în ceea ce privește eudaimonia, ea se bazează pe cel puțin două componente – bunurile externe și interne. Exact aici își găsesc rădăcinile știința economică și etica. Economicul are de-a face cu buna administrare a bunurilor externe (anterior acumulate prin știința *chrematistics*) pentru atingerea bunăstării. Etica, pe de altă parte, ține de urmărirea și exercițiul virtuții (*aretê*), socotită a fi în primul rând printre bunurile interne. Rațiunea din spatele subordonării atât a economiei cât și a eticii în fața politicii este că *eudaimonia*, ca scop final al omului potrivit naturii, nu poate fi atinsă decât în mod «politic» sau social – adică în efort concertat cu alți oameni – și niciodată în mod solitar.” (Sison, 1993).

Modul de gândire grecesc, argumentează Sison în continuare, este total străin de diviziunea modernă între etica generală și cea aplicată, la baza căreia ar sta presupunerea că omul este o ființă autonomă din punct de vedere etic. Dimpotrivă, la greci primează conceptul „filozofiei practice, a gândului care pătrunde în domeniul acțiunii, a gândului-în-acțiune unificat” (Sison, 1993). Autorul recomandă să revenim la un mod de gândire care să unifice toate aceste domenii ale reflecției umane. Aceasta nu va lăsa la o parte acțiunea politică, al cărui scop tocmai asigurarea «vieții bune» și a «societății juste».

Bibliografie

- Annas, J. (1993). *The morality of happiness*. Oxford University Press, New York; Oxford.
- Aristotel (1998). *Etica nicomahică*. IRI, București.
- Csikszentmihalyi, M. (1997). *Finding flow: the psychology of engagement with everyday life*. BasicBooks, New York.
- Duvall, T. (1998), Political Participation and "Eudaimonia" in Aristotle's "Politics", *History of Political Thought*, pp. 19(11) 21-34.
- Feldman, F. (2006), Timmermann's new paradox of hedonism: neither new nor paradoxical, *Analysis*, vol. 66, nr. 1, pp. 76.
- Griswold, C. L. (2002), Happiness and Cypher's Choice: is Ignorance Bliss? În: W. Irwin (coord.), *The Matrix and Philosophy: welcome to the desert of the real*, Open Court, Chicago, Ill., pp. 126-137.
- Ionescu, G. (1999). *Politica și căutarea fericirii*. All, București.

- Kubovy, M. (1999), On the Pleasures of the Mind, In: D. Kahneman, E. Diener & N. Schwarz (coord.), *Well-being the foundations of hedonic psychology*, Russell Sage Foundation, New York, pp. 134-154.
- Maher, M. (2003), Happiness, In: K. Knight (coord.), *The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company, New York, pp. 131.
- Morrison, D. (2001), The Happiness of the City and the Happiness of the Individual in Plato's Republic, *Ancient Philosophy*, pp. 21(21) 21-24.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, state, and Utopia*. Oxford: Blackwell.
- Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2001), On Happiness and Human Potentials: a Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being, *Annual Review of Psychology*, vol. 52, pp. 141-166.
- Sen, A. K. (1985). *Commodities and capabilities*. North-Holland, Amsterdam.
- Sidgwick, H. (1962). *The Methods of Ethics*. London.
- Sison, A. J. G. (1993), What is Social Philosophy? *Teaching Note TDN 103 0-393-153*. Instituto de Estudios Superiores de la Empresa.
- Timmermann, J. (2005), Too much of a good thing? Another paradox of hedonism, *Analysis*, vol. 65, nr. 2, pp. 144.
- Veenhoven, R. (2003), Hedonism and Happiness, *Journal of Happiness Studies*, vol. 4, nr. 4, pp. 437.
- Waterman, A. S. (1993), 2 Conceptions of Happiness - Contrasts of Personal Expressiveness (Eudaimonia) and Hedonic Enjoyment, *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 64, nr. 4, pp. 678-691.
- Ziniewicz, G. L. (2003). Aristotle: Nicomachean Ethics.