

CONTRIBUȚII LA CRITICA HEDONISMULUI

Arina ANTOCI

Universitatea Agrară de Stat din Moldova

The idealistic philosophy from the bourgeois epoch tried to conceive under the notion of reason the universal which was to impose itself on the isolated individual. The individual appears like a singularized unique ego as opposed to others, regarding its impulses, thoughts, and interests. The transition from this uniqueness singularity to a common world can be achieved by reducing the concrete individuality to the subject of pure thinking, the rational ego.

Filosofia idealistă din epoca burgheză încercase să conceapă sub titlul de rațiune universalul ce urma să se impună indivizilor izolați. Individul apare ca un Eu singularizat împotriva celorlalți prin impulsurile, gândurile și interesele sale. Depășirea acestei singularizări, construirea unei lumi comune se realizează prin reducerea individualității concrete la subiectul gândirii pure – Eul rațional. Oamenii, la început conduși doar de propriul interes sunt, în cele din urmă, supuși legilor rațiunii într-o comunitate. Cel puțin, unele forme ale intuiției și gândirii pot fi considerate cu certitudine ca universal valide, iar din raționalitatea persoanei pot deriva anumite maxime generale cu privire la acțiune. Aceasta se datorează faptului că individul urma să se impună ca ființă rațională, nu în întreaga diversitate empirică a trebuințelor și aptitudinilor sale – o atare idee a rațiunii conține, de la bun început, sacrificarea individului. Deplina lui desfășurare nu putea fi preluată în imperiul rațiunii: satisfacerea trebuințelor și aptitudinilor sale, fericirea sa apăreau ca un element arbitrar, subiectiv, care nu putea fi pus în concordanță cu universalitatea principiului suprem al acțiunii umane. „În ce constă fericirea fiecăruia, depinde de sentimentele sale particulare, plăcere sau de neplăcere, chiar unul și același subiect depinde de diversitatea nevoilor care urmează modificărilor acestui sentiment. Astfel o lege *subiectiv necesară* (ca lege naturală) este, *obiectiv*, un principiu practic sporadic care, în diferite subiecte, poate și trebuie să fie foarte diferit, prin urmare, nu poate constitui nicicând o lege” [1]. De fericire nu poate fi vorba, căci fericirea nu transcende individul în întreaga lui accidentalitate și imperfecțiune. Hegel a văzut istoria omenirii împovărată de această calamitate inevitabilă: indivizii trebuie să cedeze în fața generalului, întrucât nu există o armonie prestabilită între general și interesele particulare, între rațiune și fericire. Progresul rațiunii își croiește drum împotriva fericirii indivizilor. „Fericit este acela care și-a croit soarta potrivit caracterului său propriu, voinței și bunului său plac, bucurându-se astfel de existența sa. Istoria universală nu este tărâmul fericirii. Perioadele de fericire sunt pagini goale ale sale...” [2]. Peste indivizi își croiește drum generalul, iar istoria conceptualizată apare ca un imens calvar al spiritului.

Hegel a combătut eudemonismul în numele progresului istoric. Nu principiul eudemonist „A pune mai presus de toate fericirea și plăcerea” ar fi ca atare fals. Mizeria eudemonismului constă în faptul că el „ar transfera în lumea și realitatea obișnuită” satisfacerea dorințelor, fericirea indivizilor. Potrivit unui asemenea eudemonism, individul ar trebui să se concilieze cu această lume, „să aibă încredere și să i se dedice fără păcat” [3]. Faptul că realitatea dură empirică prescrie și pângărește supremul existenței umane constituie, după Hegel, păcatul eudemonismului față de rațiunea istorică.

Critica hegeliană a eudemonismului anunță concepția obiectivității pe care o reclamă fericirea. Dacă fericirea nu este decât o satisfacere nemijlocită a interesului particular, atunci eudemonismul implică un principiu lipsit de rațiune, care îi fixează pe oameni în formele de viață date în momentul respectiv. Fericirea umană ar trebui să fie altceva decât satisfacerea personală; ea însăși reclamă o depășire a subiectivității pure.

Atât eudemonismul antic cât și cel burghez au conceput fericirea în esență drept o stare subiectivă; în măsura în care oamenii pot și trebuie să o atingă în cadrul statutului prescris de către ordinea socială existentă, această doctrină conține un element de resemnare și acceptare. Eudemonismul este în contradicție cu principiul autonomiei critice a rațiunii.

Opoziția dintre fericire și rațiune își are originea în filosofia antică. Lăsarea fericirii la voia întâmplării, transferul ei în domeniul incontrollabilului, în domeniul nestăpânit de om, la discreția puterii lipsite de rațiune a relațiilor care sunt în esență exterioare individului, astfel încât fericirea cel mult „se adaugă” intențiilor și scopurilor sale – această atitudine resemnată față de fericire este implicată în conceptul grec de Tyche [4]. Fericirea ține de domeniul „bunurilor exterioare”: ele nu depind de libertatea individului, ci de contingenta impenetra-

bilă a ordinii sociale. Adevărata stare de fericire, satisfacerea potențelor superioare ale individului, nu pot consta, în ceea ce se numește fericire; ele trebuie căutate în lumea sufletului și a spiritului.

Împotriva acestei interiorizări a fericirii, care acceptă anarhia și lipsa de libertate a relațiilor exterioare ale existenței ca ceva inevitabil, s-au ridicat cu proteste orientările filosofice hedoniste. Reducând fericirea la plăcere, ele revendicau deci ca posibilitățile și necesitățile senzoriale ale omului să fie și ele satisfăcute, pentru ca omul să se bucure și în cadrul lor de propria existență, fără păcat și rușine. Odată cu principiul hedonismului, revendicarea libertății individului pătrunde în domeniul relațiilor materiale ale vieții, într-o formă abstractă și nedezvoltată. În măsura în care protestul materialist al hedonismului conservă o parte, dezaprobată, a libertății umane, el se combină cu interesele teoriei critice.

Se deosebesc două tipuri de hedonism: orientarea cirenaică și orientarea epicureică. Cirenaicii pornesc de la faptul că anumite impulsuri și cerințe ale individului sunt legate în satisfacerea lor de sentimentul plăcerii. Fericirea ar consta în ideea de a avea cât mai frecvent asemenea plăceri. „Scopul... este plăcerea particulară, în timp ce fericirea este suma totală a tuturor plăcerilor particulare, în care sunt cuprinse atât plăcerile trecute cât și cele viitoare. Plăcerea particulară o dorim pentru ea însăși, în timp ce fericirea este dorită nu pentru ea, ci pentru plăcerile particulare” [5]. Felul deosebit al impulsurilor și nevoilor particulare nu prezintă importanță; evaluarea lor morală nu s-ar baza pe „natura” lor; ea ar fi o chestiune de convenție și obicei, de normă socială; numai plăcerea înseamnă ceva; ea ar fi unica fericire hărăzită individului. „O plăcere nu se deosebește de altă plăcere – spun ei –, nici nu există o plăcere mai plăcută decât alta” [6]. Și iată protestul materialist împotriva interiorizării: „Desfătările trupești sunt superioare celor sufletești... Durerile corpului sunt mai rele decât cele ale sufletului” [7]. Apare chiar și revolta împotriva cedării individului în fața universalității autonomizate: „Este rezonabil ca omul înțelept să nu-și piardă viața pentru apărarea patriei, căci el nu trebuie să risipească înțelepciunea pentru folosul celor proști” [8].

Contractul nu cuprinde totuși toate relațiile interumane. Societatea a lăsat curs liber unei întregi dimensiuni de relații a căror valoare trebuie să rezide tocmai din independența lor față de serviciile contractuale: raporturi în care indivizii se prezintă în calitate de „persoane” și în care ar trebui să-și creeze personalitatea. Dragostea, prietenia, colegialitatea sunt de asemenea relații personale în cadrul cărora cultura occidentală a expediat fericirea pământească supremă a oamenilor. Dar tocmai atunci când ele se adevăresc, aceste relații nu pot adăposti fericirea. Pentru a garanta o comunitate esențială și durabilă între indivizi, asemenea relații trebuie să obțină înțelegerea celorlalți: ele implică o recunoaștere necondiționată. O atare recunoaștere nu poate fi găsită rămânând în aparență, în nemijlocirea clară a fenomenului senzorial, ci în esența individului, în modul lui adevărat de a fi. Dar atunci imaginea sa conține urâtenia, inechitatea, inconstanța, schilodirea și efemeritatea – nu ca proprietăți subiective, care ar putea fi învinse printr-o stăruință înțelegătoare, ci mai curând ca o imixtiune a exigențelor sociale în sferile personale, ca necesități care constituie instinctele, nevoile și interesele persoanei în această societate. Chiar și esența persoanei își găsește expresia în modul de conduită la care celălalt (sau însăși persoana respectivă) reacționează anume – prin decepție, îngrijorare, compasiune, teamă, neîncredere, gelozie și tristețe. Prin educație, aceste sentimente s-au transformat în solemnitatea tragicului; de fapt, ele străbat, și reificarea. Conduita, pentru care ele constituie un răspuns, exprimă dorința individului de a fi liber în raport cu o situație a cărei lege socială a urmat-o până atunci, indiferent dacă e vorba de căsătorie, de profesiune sau de vreo altă îndatorire a cărei moralitate el o acceptase. El vrea să-și croiască drum spre pasiune. Dar într-o ordine dependentă pasiunea este interzisă și, ca atare, imorală; ea conduce la nefericire, dacă nu este îndreptată spre un scop dorit de colectivitate.

Relațiile personale sunt legate de durere și nefericire nu numai în acest mod. Dezvoltarea personalității înseamnă, totodată, și dezvoltarea cunoașterii: pătrunderea conexiunilor în realitatea în care trăiește omul. Așa cum se prezintă ele, fiecare pas prin care individul se depărtează de nemijlocita dăruire de sine față de fenomen și de acceptarea zeloasă a ideologiei care îi camuflează esența, asemenea pași îi distruge fericirea oferită. O acțiune care urmează în mod consecvent vederile sale îl conduce sau la luptă împotriva existenței sau la renunțare. Cunoașterea nu contribuie cu nimic la fericirea sa, iar fără cunoaștere persoana recade în relațiile reificate. Este o dilemă fără ieșire. Plăcerea și adevărul, fericirea și relațiile esențiale ale indivizilor sunt separate.

În măsura în care hedonismul consecvent nu a ascuns această ruptură, el a îndeplinit o funcție progresistă. El nu a dat oamenilor iluzia că în societatea anarhică fericirea s-ar găsi în „personalitatea” dezvoltată, armonioasă, ajunsă pe culmile culturii. Hedonismul este inutilizabil ca ideologie și nu poate fi în nici un fel pus în joc pentru justificarea unei ordini care este legată de reprimarea libertății și sacrificarea individului. Pentru

aceasta, el reclamă, în prealabil, o interiorizare morală sau o interpretare în spirit utilitarist. Hedonismul acordă tuturor indivizilor aceleași drepturi la fericire; el nu ipostaziază vreo universalitate în care fericirea ar fi anulaată fără a se ține seama de indivizii singulari. Despre progresul rațiunii universale care își deschidea calea în condițiile nefericirii indivizilor, are sens să vorbim, dar fericirea generală, separată de fericirea indivizilor, este o expresie fără sens.

Acest impas, pe care nu-l poate evita nici eudemonismul radical, este criticat, pe drept cuvânt, de către Hegel, întrucât conciliază fericirea particularului cu nefericirea generală. Neadevărul hedonismului nu constă în aceea că individul trebuie să-și caute și să-și găsească fericirea într-o lume a nedreptății și a mizeriei. Principiul hedonist ca atare se revoltă deja deschis împotriva acestei ordini și dacă ar putea vreodată cuprinde populația atunci acestea nu ar mai suporta lipsa de libertate și ar fi întru totul pierdută pentru orice „domesticire” eroică. Elementul justificativ al hedonismului este la un nivel mult mai adânc în conceperea abstractă a însăși laturii subiective a fericirii, în incapacitatea sa de a putea face vreo distincție între cerințele și interesele adevărate sau false, între plăcerea adevărată și plăcerea falsă. El consideră cerințele și interesele indivizilor ca fiind din propria inițiativă valoroase în sine. Înseși aceste exigențe (încă înaintea satisfacerii lor) implică deja strivirea, refularea și neadevărul care îi însoțesc pe oameni în societatea de clasă.

Incapacitatea hedonismului de a aplica fericirii categoria adevărului, relativismul său profund nu constituie o eroare logică sau epistemologică a unui sistem filosofic. Acest relativism nu poate fi corijat în cadrul sistemului și nici înlăturat printr-un sistem filosofic mai cuprinzător și mai bun. El provine din însăși forma relațiilor sociale de care este legat hedonismul și toate încercările de a-l ocoli printr-o diferențiere imanentă duc la contradicții noi.

Al doilea tip de hedonism, cel epicureic, reprezintă o încercare similară de diferențiere imanentă. Se menține ideea că plăcerea este bunul suprem, dar un anumit gen de plăcere este opus tuturor celorlalte, ca fiind plăcerea „adevărată”. Satisfacerea nediferențiată a trebuințelor care apar vreodată este adesea legată, în mod evident, de neplăceri ulterioare amplificate, astfel încât se impune o diferențiere a plăcerilor. Există utilități și năzuințe a căror satisfacere duce la suferință, generează dorințe noi, distruge pacea sufletească și sănătatea omului. De aceea „nu trebuie să alegem orice fel de plăcere ar fi, ci adesea renunțăm la multe desfătări când din ele rezultă o neplăcere mai mare pentru noi. Și deseori, considerăm multe suferințe preferabile plăcerilor dacă suportarea timp îndelungat a unor chinuri ne aduce, ca urmare, o plăcere mai mare” [9]. Rațiunea care permite compararea anticipată a valorii unei plăceri trecătoare și a unei neplăceri ulterioare devine judecătoarea plăcerii și, mai mult, devine ea însăși plăcerea supremă: „Nu succesiunea neîntreruptă de chefuri și orgii, nu dragostea senzuală cu băieți și femei, nu desfătarea cu un pește sau cu alte delicatose ale unei mese îmbelșugate fac o viață plăcută, ci judecata sobră, căutarea motivelor fiecărei alegeri și respingeri, ca și alungarea acelor păreri prin care cele mai mari tulburări pun stăpânire asupra sufletului” [10]. Rațiunea îi deschide omului accesul către plăcerea cumpătată, care reduce atât de mult riscurile și promite o sănătate echilibrată, durabilă. Așadar, aprecierea diferențiată a plăcerii urmărește o asigurare și durabilitate a plăcerii. Această metodă exprimă deja teama față de nesiguranța și imoralitatea relațiilor de viață, mărginirea inevitabilă a plăcerii. Este un hedonism negativ: principiul său constă mai curând în evitarea neplăcerii, decât în obținerea plăcerii. Adevărul cu care sentimentul de mulțumire va fi confruntat este doar evitarea conflictului cu ordinea stabilită: forma socialmente permisă, ba chiar dorită, a plăcerii. Scopul este pacea sufletească a „înțeleptului”: în această idee, atât conceptul plăcerii, cât și cel al înțelepciunii își pierd sensul. Plăcerea va fi tulburată, din cauza atitudinii prudente, ponderate și rezervate a individului față de oameni și lucruri, a căror dominație el nu o dorește, tocmai acolo unde ea este în adevăr aducătoare de fericire.

După cum s-a conturat în evoluția filosofiei, opoziția dintre rațiune și simțuri, simțurile au dobândit tot mai mult caracterul unei aptitudini inferioare, subordonate, ținând de un domeniu care se află încă dincoace de adevăr și fals, de drept și nedrept, un domeniu de instincte obscure, inevitabile. Doar în teoria cunoașterii legătura dintre sensibilitate și adevăr a fost menținută: aici se află și momentul decisiv al senzorialității, receptivitatea imediată și cea care este oferită (ceea ce contrazice pretinsa instinctivitate oarbă a simțurilor). Tocmai datorită acestei receptivități, acestei dăruiri deschise a simțurilor către obiect (oameni și lucruri), simțurile pot deveni o sursă a fericirii, fiindcă în ele izolarea individului este desființată imediat, iar obiectele i se apropie fără ca mijlocirea esențială a procesului social al vieții, (astfel și latura lor nefericită), să devină un element constitutiv al plăcerii. În cadrul procesului de cunoaștere, lucrurile stau exact invers decât în cazul rațiunii. Aici spontaneitatea individului se lovește, în mod necesar, de obiect ca de ceva străin: rațiunea trebuie să

învingă acest element străin, să cuprindă obiectul în esența lui nu numai așa cum este și apare, dar și cum s-a constituit în revoluția sa. Dintotdeauna s-a considerat că rațiunea trebuie să facă lumină în ceea ce privește originile și fundamentele existentului. Ea conține referirea la istorie. Și chiar dacă aceasta a fost înțeleasă nu ca o istorie adevărată, ci ca una transcendentă, totuși cunoașterea care merită denumirea de rațiune a preluat destul de mult din tranzitoriul, nesiguranța, conflictele și suferințele realității, pentru a demonstra că aplicarea termenului de „plăcere” la acest domeniu este eronată. Dacă Platon și Aristotel pun în legătură rațiunea cu plăcerea, aceasta nu înseamnă că ei o consideră drept una sau cea mai bună dintre plăcerile separate, în sensul hedoniștilor. Dimpotrivă, judecata este posibilitatea umană supremă și de aceea trebuie să fie și plăcerea umană supremă. Aici, în lupta împotriva hedonismului, plăcerea este scoasă din sfera în care au plasat-o hedoniștii și totalmente contrapusă acestui domeniu.

Altfel stau lucrurile când, în cadrul hedonismului însuși, la Epicur, rațiunea este transformată în plăcere, sau plăcerea devine rațională. Atunci apare acest ideal al înțeleptului datat plăcerilor, ideal în care atât plăcerea, cât și rațiunea își pierd accepția proprie. Înțelept ar fi acela a cărui judecăți (ca și plăcerea) nu merge niciodată prea departe, până la capăt (căci atunci ea s-ar lovi de cunoștințele care abolesc plăcerea). Rațiunea sa ar fi, inițial, atât de mărginită, încât ar viza numai calculul riscului și tehnica spirituală a dobândirii rezultatului optim în orice împrejurare. O asemenea rațiune nu mai are pretenția adevărului; ea nu mai apare decât ca o viclenie subiectivă și ca o anume cunoaștere modestă pe care lipsa generală de judecată nu o tulbură, dar care se bucură de cele din jur și mai puțin decât de sine însăși.

Filosofia a căutat în modalități foarte diferite să salveze caracterul obiectiv al fericirii, fiind concepută ca subsumat categoriei adevărului și generalului. Asemenea încercări se întâlnesc în eudemonismul antic, în filosofia catolică din evul mediu, în cadrul umanismului și la iluminiștii francezi. Dacă problema posibilității obiective a fericirii nu ajunge până la structura organizării sociale a omenirii, răspunsul la această problemă va eșua inevitabil, ciocnindu-se de contradicțiile sociale. În măsura însă în care critica filosofică va impune ca element determinant caracterizarea, cel puțin în linii mari, a problemei istorice, care devine ca problemă a practicii istorice, va rezulta de îndată prima și cea mai acută controversă cu hedonismul.

Critica hedonismului la Platon (efectuată pe două trepte diferite în *Gorgias* și *Fileb*) ajunge pentru prima oară la conceptele de necesitate veritabilă și necesitate falsă, respectiv de plăcere veritabilă și plăcere falsă – ajunge la adevăr și fals, în calitate de categorii aplicabile fiecărui astfel de sentiment. Punctul de plecare al criticii este legătura esențială dintre plăcere și neplăcere: alături de fiecare plăcere este dată și o neplăcere, deoarece plăcerea constă în desființarea și satisfacerea unei nevoi (lipse, privațiuni) care, ca atare, este resimțită dureros. Plăcerea nu poate constitui, așadar, „binele” și fericirea, pentru că ea conține propriul contrariu, chiar dacă se poate găsi o plăcere „nealterată”, despărțită în mod esențial de neplăcere. În concepția lui *Fileb*, în calitate de plăcere nealterată și adevărată rămâne până la urmă numai farmecul liniilor, sunetelor și culorilor „frumoase în sine”, adică o desfătare lipsită de orice dorință dureroasă și limitată la obiecte neînsufletește – o desfătare care, în mod evident, este lipsită de conținut pentru a putea reprezenta fericirea. Desemnarea lucrului neviu ca obiect al bucuriei pure conține indicația decisivă că în această formă a relațiilor existenței adevărata plăcere este, despărțită nu numai de suflet (care, ca sediu al dorinței și așteptării, este, în mod obligatoriu și o sursă a neplăcerii), dar și de orice relații personale esențiale. Delectarea pură se găsește în lucrurile cele mai îndepărtate de procesele sociale. Receptivitatea dăruirii deschise către obiectul plăcerii (în care Platon vede premisa plăcerii) se află numai în exterioritatea deplină în care toate relațiile dintre oameni devin invizibile. Fericirea sălășluiește, așadar, în antipodul interiorizării, al vieții lăuntrice.

Soluția anterioară a lui Platon referitor la această problemă urmează o altă cale. În *Gorgias*, Platon își pune nemijlocit problema ordinii sociale în cadrul căreia urmează să se manifeste individul. Însăși această ordine, ca normă supremă căreia trebuie să i se potrivească diferite plăceri, nu este pusă în discuție; ea este acceptată în forma ei prestabilită. Cerințele și plăcerile rele sunt acelea care distrug adevărata ordine a sufletului, împiedicând individul să accentueze adevăratele sale posibilități. Asupra acestor posibilități și deci asupra adevărului și falsului, dorințelor și plăcerilor, decide însă comunitatea în cadrul căreia trăiesc indivizii și care însăși este ceea ce „leagă împreună cerul, pământul, pe zei și pe oameni”. Conceptul de ordine a sufletului trece în conceptul de ordine comunitară, iar națiunea de „dreptate” individuală – în cea de Dreptăție. Așezarea prielnică a polisului determină ca indivizii să aibă parte de plăcerea adevărată. Universalitatea fericirii este formulată ca problemă. Numai acele trebuințe care fac din individ un bun cetățean trebuie să fie satisfăcute: ele sunt adevăratele necesități, iar bucuria legată de satisfacerea lor este bucuria adevărată; celelalte trebuințe nu urmează a

fi satisfăcute. Omul de stat este chemat să ocrotească interesul general și să pună interesele particulare în armonie cu societatea. În Gorgias nu se mai cercetează cum este posibilă o asemenea armonie, adică problema propriu-zis socială (deși critica unor însemnați bărbați de stat greci denotă, cel puțin, o intenție de critică socială).

Încercarea de a salva caracterul obiectiv al fericirii, așa cum apare pentru prima oară în critica platoniciană a hedonismului, dezvoltă în două direcții tendința către o concepție obiectivă a fericirii. Satisfacerea individului, existența sa optimă sunt comparate, pe de o parte, cu „esența umană”, astfel încât posibilitățile maxime care i se oferă omului în situația sa istorică, pentru înflorirea și satisfacerea sa, sunt prioritare față de toate celelalte în care omul nu este liber, ci rămâne dependent de „exterior”. Pe de altă parte însă, esența omului se poate desfășura numai în interiorul societății: organizarea ei decide asupra transformării în realitate a posibilităților și asupra fericirii, în etica platoniană și în cea aristotelică, ambele momente – cel personal și cel social – sunt unite. Morala mai recentă, în forma ei dominantă de la Reformă încoace, consideră că nu societății îi revine răspunderea pentru posibilitățile omului. Ele țin exclusiv de individul însuși, de autonomia lui. Libertatea necondiționată a persoanei devine măsură a „binelui suprem”, întrucât această libertate în lumea reală are un caracter pur abstract și se interferează cu lipsa de libertate socială și cu nefericirea. Etica idealistă desparte totodată libertatea de fericire în mod programatic și ia tot mai mult caracterul unei satisfaceri iraționale, trupești, al unei plăceri pure devenind astfel inferioară: „Faptul că existența umană are o valoare în sine, că omul trăiește doar pentru a avea plăceri... de acest lucru rațiunea nu ne va convinge nicicând. Numai prin ceea ce el face fără a se gândi la plăcere, în deplină libertate și independent de ceea ce îi poate oferi natura chiar ca suferință, dă existenței sale ca existență personală o valoare absolută, iar starea de fericire cu toată întinderea comodităților sale nu este deloc un bun necondiționat”, își spune cuvântul latura dură a procesului de disciplinare din societatea modernă: fericirea individului este, în cel mai bun caz o întâmplare fără valoare din viața lui. În determinarea binelui suveran, fericirea este subordonată în întregime virtuții: fericirea nu poate fi decât „consecința condiționată moral, însă necesară” a moralității. Numai acceptarea unui „temei pur intelectual” al acțiunii umane și a unui „creator inteligibil al naturii” face posibilă „o legătură necesară” între moralitatea simțurilor și starea de fericire” [11]. Armonia dintre virtute și fericire ține de acele frumoase relații a căror instaurare reclamă transcendența.

„Valoarea nu-i altceva decât sensul pe care voi îl alegeți” notează Sartre, pentru a preciza că valorile umane nu sunt prestabilite. Omul, care „este însăși libertatea”, este responsabil de propria sa situație. În termenii temei noastre, J.P. Sartre ar sugera că fericirea, ca reper valoric al vieții, este „propriul război”, este „alegerea” fiecăruia. În raport cu ceilalți oameni, fericirea individuală rămâne însă un ideal, căci „Infernul sunt ceilalți”, și în plus, orice alegere individuală (de exemplu, căsătoria) angajează nu doar propriile dorințe, pasiuni etc., ci chiar umanitatea însăși.

Referințe:

1. Kant Imm. Critica rațiunii practice. - București: Editura Științifică, 1972. - 350 p.
2. Hegel F.W. Prelegeri de filosofie a istoriei. - București: Editura Academiei, 1967. - 40 p.
3. Hegel F.W. Credință și știință / Studii filosofice. - București: Editura Academiei, 1967. - 150 p.
4. Diogene Laertios. Despre viețile și doctrinele filosofilor. - București: Editura Academiei, 1963. - 280 p.
5. Ibidem, p.182.
6. Ibidem, p.183.
7. Ibidem, p.100.
8. Epicur. Scrisoare către Menoileus // Diogene Laertios. Op.cit., p.499.
9. Ibidem, p.247.
10. Ibidem, p.257.
11. Kant Imm. Critica puterii de judecare. - București: Editura IRI, 1994. - 600 p.

Prezentat la 05.03.2010