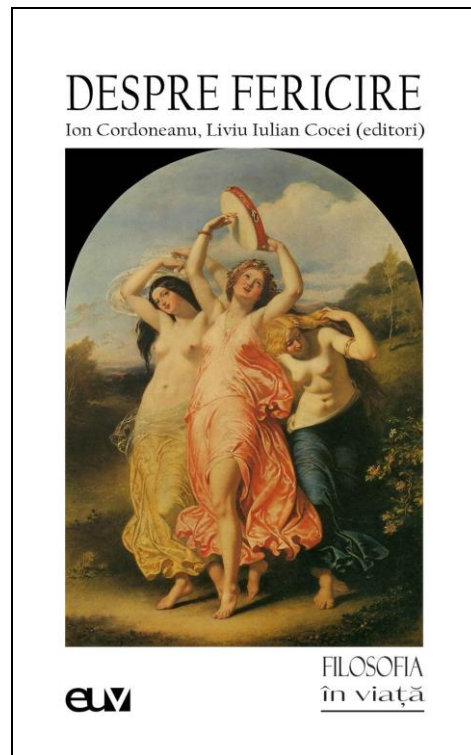


OPINII DESPRE CĂRȚI

ÎN OBIECTIV: Ion Cordoneanu, Liviu Cocei (editori), *Despre fericire*, Timișoara, Editura Universității de Vest, colecția *Filosofia în viață*, 2022, 241 p.



ȘAPTE CHIPURI ALE FERICIRII

HORIA VICENȚIU PĂTRAȘCU¹

Volumul coordonat de Liviu Cocei și Ion Cordoneanu, intitulat *Despre fericire*, publicat de Editura Universității de Vest din Timișoara în anul 2022, are toate șansele să devină un *bestseller* internațional, în cazul în care va fi tradus într-o altă limbă. Până atunci, cartea a devenit deja un *bestseller* în România, unde acest volum sparge o blocadă filosofică impusă temeii fericirii. Într-adevăr, la noi, filosofii s-au ținut departe de acest subiect, considerat prea frivol și prea psihologic pentru a fi tratat cu atenție de aceștia, specialiștii în filosofie preferând un discurs conceptual și exegetic, separat – prin tradiție – de câmpul afectivității și al sentimentelor. Nu întâmplător această carte face parte din colecția „Filosofia în viață” dedicată

¹ e-mail: h_patrascu@yahoo.com

problematicilor filosofiei practice, colecție coordonată de Laurențiu Staicu și inițiată în 2021 cu volumul *Filosofia prieteniei*. Proiectul face parte din „demersurile Asociației profesionale a consilierilor filosofici și de etică din Timișoara (APCFE) de promovare a consultanței și consilierii filosofice, precum și a practicilor strâns corelate cu domeniul filosofiei”².

Omul conține șapte articole dedicate fericirii, scrise de filosofi care, în plus, cu excepția unui singur autor, liber-profesionistul Dorian Furtună, sunt și profesori de filosofie la universități de prestigiu din țară: Universitatea de Vest din Timișoara, Universitatea Politehnica din București, Universitatea „Dunărea de Jos” din Galați.

În primul articol, Claudiu Mesaroș discută problema aristotelică a „fericirii între activitatea contemplativă și virtutea activă”. Pentru Aristotel, fericirea se confundă cu activarea celei mai „omenești” capacități, aceea de a gândi, de a contempla, manifestare a esenței noastre „divine”. Într-adevăr, prin gândire ne asemănăm cel mai mult cu Zeul, a cărui singură activitate este strict teoretică, contemplativă. Problema care se ridică este aceea a împăcării acestei activități – ideale, dezirabile – cu celelalte acțiuni pe care, prin „cealaltă” parte a naturii noastre, cea pur omenească, neînruită cu divinul, suntem nevoiți să le desfășurăm. Căci, spune profesorul Mesaroș, urmându-l pe Aristotel, suntem în egală măsură ființe sociale, dependente de relaționările cu ceilalți, oricât de sublim și, încă o dată, de dorit ar fi idealul antic al autarhiei și independenței.

Neprevăzutul joacă și el un mare rol, căci „norocul” îi face pe unii mai sănătoși, mai inteligenți, mai talentați – deci mai predispuși la fericire, cel puțin în acest sens secundar al ei. Trebuie așadar să-l admitem și să-l luăm în considerare, chiar dacă-i vom acorda, împreună cu Stagiritul, un rol primordial contemplației. Marea descoperire a lui Aristotel, aceea de a „multiplica” înțelesurile ființei, de a „fragmenta” monolitul eleatic în zece categorii se repercutează și asupra Binelui, căci și el se afirmă în zece moduri, corespondente celor ale ființei. Iar dacă într-o primă și esențială accepțiune, Binele este furnizat chiar de contemplarea ființei înseși, nici celelalte categorii nu sunt de ignorat câtă vreme Binele se afirmă și despre relații, loc, timp ș.a.m.d.

Revenind la idealul de independență presupus de fericirea contemplativă, de sorginte divină, trebuie menționată o altă situație problematică. Omul nu este doar ființă socială, ci chiar o ființă... politică, ocupație pentru care Aristotel, spre deosebire de contemporanii noștri, are o mare considerație. Chiar dacă nu vom merge atât de departe încât să susținem că „totul e politică”, totuși prin faptul că suntem ființe decizionale, trebuie să recunoaștem că viața noastră se desfășoară, vrem nu vrem, pe un teren definit în mare parte de comportamente „politice”: alianțe, prietenii, ruperea lor și formarea altora, alegerea unei ocupații, întemeierea familiei. Până și tonul cu care ne adresăm unei persoane sau alteia angajează procese de decizie întru totul similare, dacă nu chiar identice celor din viața politică. Ei bine, să refuzăm tocmai „omului politic” (care, iată, suntem fiecare dintre noi)

² Liviu Cocci, „Prefață”, în *Despre fericire*, ed. cit., p. 10.

accesul la fericirea contemplativă înseamnă să excluzi de la cea mai „umană” activitate nu doar floarea cea mai aleasă a omenirii, ci aproape toată omenirea, ba chiar să o atribui doar celor care sunt incapabili să ia vreo decizie, eventual sclavilor și imbecililor. Totuși, în calea spre fericire a omului politic, stă chiar realizarea condiției *sine qua non* a fericirii, anume răgazul (*scholé*) câtă vreme activitatea politică pare, la prima vedere, să-l excludă. Doar la prima vedere, căci „răgazul” este, crede Aristotel, condiția necesară luării deciziilor... politice, astfel încât se conturează o posibilă rezolvare a unei aparente contradicții. Contemplația este readusă în viața practică, în viața politică, în viața de zi cu zi... Rezolvare până la un punct pur teoretică, căci nu putem ști exact cum anume să rămânem (sau să fim măcar din când în când... și) contemplativi în viața practică, fiind copleșiți de nenumărate solicitări, acțiuni și proiecte, mai ales în modul de viață al omului secolului XXI.

În cel de-al doilea capitol, intitulat „Și ne iartă nouă fericirile noastre. O problemă dostoievskiană și câteva posibile soluții”, Horia Vicențiu Pătrașcu aduce împreună doi termeni care par să nu aibă nimic în comun: „iertarea” și „fericirea”. Pornind de la un fragment din *Idiotul* lui F.M. Dostoievski în care prințul Mișkin îi răspunde tânărului Ippolit care nu știa cum să moară cu demnitate: „mergi pe drumul tău, și iartă-ne nouă fericirea”, textul sondează ambele capete ale problemei: iertarea fericirii de către cei aflați în lipsă sau bolnavi, mereu sub semnul resentimentului și al invidiei și, invers, iertarea nefericirii lor de către cei care nu cunosc decât bunăstarea, înclinați, prin însăși dispoziția lor, să-i „condamne” pe cei deja „blestemați” pentru o vină mai mult sau mai puțin explicită, personală sau moștenită.

Autorul urmărește câteva soluții date acestei probleme: soluția platonice, neoplatonică, creștină, în sfârșit, soluția personalistă. În prima versiune, a eroticii platoniciene, cel fericit este „polul pozitiv”, „plinul” spre care cel aflat în lipsă trebuie să tindă nu atât de dragul persoanei, cât al valorii pe care o întruchipează: binele, cunoașterea, adevărul. Nefericitul trebuie să-și convertească eventualul resentiment în „iubire” față de cel fericit pentru a putea absorbi valorile pe care acesta le „conține”. Iată așadar invidia și resentimentul transfigurate în ceea ce, crede autorul, poate fi numit, cu o mai mare îndreptățire, admirație, din moment ce iubirea are drept obiect o persoană, iar nu o valoare. Conform eroticii platoniciene, fericitul nu poate să-i răspundă celui care se simte atras de el întrucât lui, spre deosebire de admiratorul sau, în cuvintele lui Platon, „iubitorul” său, lui nu-i lipsește nimic, iar iubirea platonice înseamnă tocmai aspirația celui lipsit către cel împlinit. Așadar „fericitului” nu-i lipsește nimic și, din această îndestulare a sa, nu poate răspunde tot cu iubire iubitorului său. Cu toate acestea, Platon lasă deschisă posibilitatea unei mișcări inverse, și dinspre „fericitul” posesor al Binelui înspre nefericit, câtă vreme iluminatul se reîntoarce în peșteră pentru a-i edifica și pe cei rămași în ea.

Rămasă neexplorată de Platon, ea va constitui chiar esența neoplatonismului care susține că lumea apare ca urmare a unei „emanații” a ceea ce este desăvârșit,

deci fericit și autosuficient. Plenitudinea ființei se revarsă, în viziunea neoplatonică, în vreme ce ființa platoniciană doar „atrage” entitățile sensibile. E aceasta o diferență enormă a neoplatonismului față de platonism, diferență care deschide drumul către cea de-a treia soluție, soluția creștină, unde revărsarea atinge superlativul *kenozei*, al golirii de sine, al autodonației „risipitoare” a ființei divine.

Parabola fiului risipitor aruncă o lumină asupra lui Dumnezeu însuși, el însuși „tată risipitor”, simbol total al unei economii paradoxale unde tocmai golirea, părăsirea, sacrificiul de sine, moartea duc la sporire, îmbogățire și viață adevărată. Dumnezeu creștin nu doar că-i iartă pe cei „nefericiți”, dar îi și fericește la propriu, conform *Predicii de pe Munte* unde „fericiți cei săraci cu duhul...” etc. Dimpotrivă, tocmai cei fericiți (inclusiv din punctul de vedere al unei vieți virtuozitate) sunt urgisiți de Hristos, căci acesta a venit tocmai pentru cei păcătoși, iar vameșii și adulterii îi sunt deseori mai buni companioni decât binecuvântații de soartă sau de Dumnezeu.

Revoluția hristică implică dislocarea paradigmei „proprietății”, sub care stă întreaga lume antică, în favoarea unui model al exproprierii și a lui „a fi”. Această schimbare de paradigmă, des invocată de apologeții antici și moderni, este însă, crede autorul textului de față, doar o cale ocolită și pare-se mai eficientă de a obține condiția necesară, dacă nu și suficientă, a fericirii antice: autarhia, autosuficiența. Căci dacă Aristotel se împiedica în condițiile suplimentare ale adevăratei fericiri, contemplația, iar stoicii făceau grele exerciții spirituale pentru dobândirea netulburării lăuntrice (*apatheia*), pentru creștin „iubirea” (*agápē*) necondiționată este singura cale în care fericirea poate fi obținută. Iubind astfel, niciun obstacol și nicio vrăjmășie nu ți se mai pot ridica în cale, căci paradoxala „iubire de vrăjmaș” desființează însuși dușmanul și orice adversitate. Iubirea creștină are o forță demiurgică, atotluminiscentă, căci lumea va arăta după măsura iubirii mele. Rădăcinile gândirii pozitive actuale se înfig adânc tocmai în acest teren al erosului creștin unde orice există poate fi făcut, prin puterea unei iubiri universale, după chipul și asemănarea dorinței „iubitorului”.

Capacitatea de a „opera” asupra realității obiective printr-un act subiectiv o regăsim, desigur, și la stoici, însă la ei, aceasta era reprezentată de acordul dintre *voința* subiectului și cosmos, ceea ce implică un control al sentimentelor, dacă nu chiar o extirpare a afectivității (mila, atașamentul, speranța). Dimpotrivă, creștinismul alocă tocmai unui sentiment, iubirii, un rol de *transfigurare* subiectivă a ordinii „obiective” a lumii („voi sunteți sarea lumii”). Așa încât, deși eliberat de paradigma „proprietății”, creștinismul nu iese de sub cealaltă paradigmă care a dominat lumea filosofiei antice, idealul autosuficienței și al autodeterminării, al autonomiei ființei umane (devenită, iată, un Om-Dumnezeu) pe care, astfel reinterpretat, îl reimpune, timp de două milenii, întregii lumi. Un model desigur democratizat, universalizat prin creștinism, dar care poartă aceeași pecete a obsesiei autonomiei subiectului uman, adânc imprimată în filosofia antică postsocratică, cu deosebirea că atributul autonomiei îi revenea doar filosofului celui mai autentic, înțeleptului sau, în orice caz, unei elite spirituale.

Tocmai din această cauză, a motivației ascunse prezente în creștinism (prin care triumfă de fapt idealul antic al autonomiei, eliberat de condiția proprietății, de constrângerile aristotelice ale lui „a avea”), autorul textului se îndreaptă spre cea de-a patra soluție: *personalismul*. Prin personalism, *celălalt* nu mai este iubit în numele unei abstracțiuni de tipul „umanității”, „raționalității” sau „calității de fiu al lui Dumnezeu”, ci în calitatea lui... totală de a fi o *anumită* persoană în carne și oase, *în relație* cu care eul însuși capătă ființă. Cartea de referință este cea a lui Martin Buber, *Eu și Tu*, unde cei doi termeni apar *deodată* ca termeni ai relației autentice. Dacă creștinismul și întreaga filosofie creștină invocau sublimul abstract și nemuritor al unor înalte calități și ascendențe (rațiunea, originea divină etc), personalismul invocă tocmai vulnerabilitatea concretă și mortalitatea ființei umane, pe fondul cărora se poate naște iubirea față de tocmai *această* apariție singulară care este persoana din fața mea. Fragilitatea acestei persoane în fața morții, pe care o împărtășesc și eu, face posibilă iubirea dintre noi, căci fiecare dintre noi îi apare celeilalte ca o străfulgerare unică și irepetabilă pe fondul întunecat al neființei. Nici mila, nici compasiunea nu mai au vreun cuvânt de spus câtă vreme ne aflăm amândoi, simultan, în aceeași situație existențială. Rămâne doar iubirea *față de singularitatea persoanei*. „Iubitorul” îl iubește pe cel iubit pentru ceea ce *este*, astfel deschizându-i „iubitului” acces spre câmpul propriei sale ființe, și invers – simultan și reciproc – „iubitul”, în calitatea sa de iubitor, îi dăruiește celuilalt ființa lui singulară și absolută. Iar această perfecțiune a ființei proprii nu poate fi trăită decât prin celălalt și odată cu trăirea perfecțiunii celuilalt, ceea ce scoate iubirea personalistă de sub suspiciunea instrumentalizării celui iubit în scopuri egotiste. Erotica platoniciană, fundamentată pe disjuncția iubitor – iubit, este radical depășită prin conjuncția celor doi termeni. Așa cum, în limbaj judiciar, există conjugarea a două noțiuni opuse (reclamant-pârât), ar trebui, în erotica personalistă, să fie acceptată condiția de „iubitor-iubit”. De asemenea, problema de la care autorul a pornit, a iertării fericirii, respectiv a nefericirii celuilalt este complet dizolvată de această nouă perspectivă, unde fiecare îi dăruiește celuilalt fericirea de a fi.

Tot despre dragoste va fi vorba și în cel de-al treilea capitol al cărții, intitulat „Dragostea – fundament al fericirii umane”, unde autorul, Ivan Ivlampie, urmează firul dezbaterii psihanalitice privitoare la spinoasa problematică a fericirii umane. Conform lui Sigmund Freud, omul ca ființă socială, aparținând civilizației, nu poate fi fericit întrucât civilizația îi impune reprimarea acelor pulsii care, lăsate libere, l-ar putea face fericit. Aceste pulsii sunt cele erotice (cărora mai târziu Freud le va adăuga pulsii de moarte, agresivitatea noastră). Despre rostul reprimării impulsurilor agresive nu mai e nevoie să ne întrebăm, trebuind să reținem doar una dintre cele mai grave consecințe ale acestei interdicții, anume întoarcerea agresivității dinspre un obiect extern înspre noi înșine. În schimb, motivația restricționării erotismului merită o mai mare atenție. Iubirea sexuală este acceptată de societate în măsura în care este „instrumentul” afectiv cel mai eficient pentru multiplicarea oamenilor. Abaterile de la aceste limite sunt sancționate de către societate întrucât aceasta se construiește printr-o colaborare între membrii ei, prin devierea libidoului

înspre afecte mult mai „sociabile”, precum prietenia, în timp ce iubirea sexuală îi separă pe cei îndrăgostiți de restul societății. Pe scurt, afirmarea fericirii îndrăgostiților se face cu prețul negării vieții sociale. Deși iubirea ar fi, în condiții „naturale”, calea fericirii, restricția impusă de societate – atât de necesară vieții în comun – o face să fie un drum al nefericirii. Acestui obstacol social i se adaugă și altele, venite dinspre natură (care mi-l poate răpi, prin moarte, pe cel iubit) sau dinspre celălalt (care-și poate retrage sentimentul de iubire). Aceste trei direcții fac ca iubirea sexuală să fie, în cuvintele lui Schopenhauer despre viață: „o afacere fără costuri acoperite”. Nici măcar sublimarea pulsivității erotice în scopuri culturale, artistice sau filosofice nu ajută foarte mult, pentru că foarte puțini oameni sunt înzestrați cu mijloacele necesare pentru o asemenea sublimare (inteligentă, cultură, talent), dar și pentru că eforturile implicate în obținerea sublimării sunt cu mult mai ridicate decât satisfacțiile obținute de pe urma ei, rezultatele neputând fi garantate, câtă vreme ele țin de un concurs mereu incontrollabil de împrejurări. Așadar, omul este *constrâns*, potrivit lui Freud, să trăiască într-un permanent „disconfort” din cauza acestui conflict dintre propria lui natură (dorințe, plăceri, libido – principiul plăcerii) și civilizație (restricții, imperative, norme morale – principiul realității).

Autorul textului de față se oprește asupra a două critici la adresa viziunii freudiene, una privitoare chiar la această opoziție (Erich Fromm), cealaltă privind condiția de necesitate a restricționării libidoului pentru a crea o societate (Wilhelm Reich). Potrivit lui Fromm, concepția lui Freud este statică – deformând prin staticismul ei *procesul* prin care se constituie individul uman. Căci, într-adevăr, omul este rezultatul – permanent supus schimbării – al unui proces, al unui schimb cu ceilalți membri ai societății. El nu este o entitate „aruncată în lume”, dotată de la bun început cu un aparat psihic complet, ci, dimpotrivă, psihismul acestuia se constituie prin ceilalți și împreună cu ceilalți, astfel încât putem renunța la postulatul opoziției radicale dintre funcția represivă și cea creativă a societății. Cele două funcții se îmbină pentru a *crea* o ființă umană, definită istoric și social. Sub aparența desființării restricțiilor, societatea poate exercita o negare încă și mai puternică a individualității, înstrăinând-o prin narcotizare și consumerism.

O critică mult mai radicală vine de la Wilhelm Reich care desființează celălalt postulat al lui Sigmund Freud, acela că societatea umană nu poate funcționa decât prin reprimarea pulsivităților libidinale ale individului. Reich crede că acest mecanism funcționează doar în cadrul societăților patriarhale, dominate de figura tatălui autoritar și reprimator, dar nu și în societățile matriarhale unde exprimarea libidoului este mult mai neîngrădită. De altfel, cele mai multe probleme (inclusiv de sănătate) provin din această cenzurare a libidoului, iar soluția – pe cale de consecință – vine din descătușarea energiei sexuale aflată în continuitate cu o presupusă energie cosmică (*orgon*) pe care de altminteri s-a și străduit să o capteze prin diferite tehnologii. Rămânem așadar cu această întrebare: suntem, prin dimensiunea noastră socială, condamnați la nefericire sau, există, iată!, și posibilitatea unor societăți fericite?

În capitolul „Fericirea ca intersubiectivitate. Cultivarea autenticității în comunitățile de investigare filosofică <P4C>”, Florin Lobonț explorează legătura dintre filosofia pentru copii și formarea unei mai bune capacități a acestora pentru experimentarea fericirii. O altă menire a filosofiei stă acum să iasă la suprafață, mult mai luminoasă decât cea a sinistrei definiții date în tradiția platonice de „meletē thanatou”. În această nouă viziune, filosofia pare să fie o „pregătire pentru fericire”. Filosofia ca pregătire pentru fericire presupune, așadar, cultivarea de la vârste fragede a capacității de a dialoga, de a problematiza, de a accepta ideile și opiniile celorlalți, cu alte cuvinte de a dobândi încă de la o vârstă fragedă autonomia gândirii. Desigur, autonomia riscă întotdeauna să fie „suprakantianizată” prin valorizarea unei gândiri solitare, lipsită de dialogul cu ceilalți, fie „subkantianizată” în sensul instrumentalizării gândirii ca agent al manipulării și ca fundament al manifestării neîngrădite a voinței proprii. Aici este însă vorba despre o „autonomie-în-relație” care, hrănită și de curiozitatea naturală a tinerilor, de prospețimea minții lor, încă în formare, „se fundamentează pe internalizarea de valori subiacente interacțiunii, care îi asigură acesteia un caracter profund social și comunitar”³. Dar de ce ar fi nevoie de autenticitate pentru a fi fericiți? La această întrebare răspunde Amy Bucher în „Authenticity as a Path to Happiness” indicând trei motive esențiale: 1. Autenticitatea reduce disonanța cognitivă întrucât acționezi în conformitate cu propriile tale principii și valori asumate într-un mod liber și în deplină cunoștință de cauză; 2. Obiectivele actelor țin tot mai mult de o motivație intrinsecă, nu de una extrinsecă; 3. Acțiunea în conformitate cu propria voință ne ferește de diferite „afecțiuni ale voinței”, de adicții și comportamente nesănătoase. Florin Lobonț consideră că autonomia, ca drum spre autenticitate, și deci spre fericire, nu poate fi obținută, la rândul ei, decât printr-o îmbinare dintre gândirea solitară, de sorginte kantiană, și gândirea dialogică, de factură habermasiană. Căci evaluarea propriilor acțiuni nu se poate face decât prin rațiune, a cărei obiectivitate este asigurată de procese intersubiective. Oricum, dat fiind că „relațiile sociale sunt anterioare gândirii și că sensurile nu preexistă dialogului” (Herbert Mead), Ann Margaret Sharp consideră că dintre cele patru tipuri de gândire care sunt angajate în comunitățile de investigare filosofică, anume gândirea critică, cognitivă, grijulie și colaborativă, gândirea grijulie este cea care joacă un rol privilegiat. O asemenea gândire are nevoie mai mult decât de logică și de rațiune; esențială este transpunerea subiectului într-o dimensiune relațională și într-un orizont al semnificațiilor unde sensurile sunt desprinse din interacțiunea și „vederea minții” celuilalt. Numai un așa-numit „limbaj al libertății” (Habermas) în care cel care comunică devine conștient de faptul că adevărul se află dincolo de o voință închisă, egocentrică, limitată la o concepție de primă instanță, prejudecată și idiosincrasică, fiind rezultatul unui proces de cunoaștere în care interacțiunea și dialogul sunt esențiale. Numai acest limbaj este limbajul autenticității și, deci, al fericirii!

³ Florin Lobonț, „Fericirea ca intersubiectivitate. Cultivarea autenticității în comunitățile de investigare filosofică <P4C>”, în *Despre fericire*, ed. cit., p. 131.

Dorian Furtună dezvoltă în „Scindarea conceptului de fericire între hedonia și eudaimonia” o critică atât a hedonismului, cât și a eudaimonismului. Hedonismului i s-au adus obiecții care se referă fie la inferioritatea plăcerilor, al căror exercițiu uman este indistinct de cel animal, fie la constrângerea pe care o implică satisfacerea nevoii ce stă de cele mai multe ori în spatele plăcerilor elementare. Eudaimonismului, în schimb, i se poate reproșa pe lângă imposibilitatea de a fi măsurat în mod obiectiv (spre deosebire de plăcerile hedoniștilor), relativismul și elitismul. Relativism pentru că fericirea diferă de la o vârstă la alta, pentru copil fericirea înseamnă altceva decât ceea ce înseamnă aceasta pentru adolescent, iar fericirea adultului are foarte puține în comun cu fericirile celor două vârste amintite sau cu fericirea celui vârstnic. Dacă alocăm eudaimonia – așa cum procedează unii teoreticieni – doar vârstei mature, ca vârf al autorealizării, această viziune presupune ca fiind deja satisfăcute trebuințele de bază, ceea ce ne plasează în plin elitism, căci numai unii dintre noi pot ajunge la sentimentul autorealizării spirituale, din cauza condiționărilor maslow-iene. Dorian Furtună amintește și sintetizarea celor două perspective asupra fericirii, hedonismul și eudaimonismul, într-o teorie „integrativă” care leagă satisfacțiile, plăcerile obținute în viață de imaginea unui scop general, a *sensului* vieții. Dorian Furtună, ca autor al unei cărți de succes intitulată *Iluzia fericirii*, este, și aici, consecvent crezului său că niciuna dintre soluții nu se dovedește acceptabilă, câtă vreme fericirea este o iluzie care ne împiedică să ne bucurăm cu adevărat de realitatea vieții...

Liviu Cocei face și el o „critică a rațiunii fericite”, fără să angajeze, în ciuda titlului textului, foarte multe semnificații kantiene, deși, ne spune autorul, e posibilă o asociere cu filosofia kantiană în baza ideii de fond a eseului său, conform căreia „a fi moral este mai important decât a fi fericit”. Întrebarea de la care pornește autorul: înțeleptul este fericit sau nefericit? are la bază o întregă tradiție care disociază inteligența și, în general, cunoașterea de posibilitatea de a fi fericit, tradiție care se pierde în negurile Eccleziastului („inima înțeleptului este casa tristeții”). Dar, dacă înțelepciunea este diferită de inteligență, putem repune în discuție chestiunea, de această dată cu privire la înțelept sau la filosof, iar nu cu privire la omul inteligent, știutor și dezabuzat de cunoaștere.

Abia pornit pe calea unei asemenea investigații, Liviu Cocei recunoaște că a fost atins instantaneu de senzația unui blocaj mental și de un sentiment de lehamite, de *akedia*, de tristețe iremediabilă. Urmând sfatul unui mare filosof român, Constantin Noica, se apucă să urce un deal pentru a depăși acest blocaj și afectele lui însoțitoare. Strategia se dovedește eficientă, câtă vreme obține la capătul a numeroase ascensiuni și coborâri o concepție care-i împacă pe „adoratorii nefericirii” cu „adoratorii fericirii”, pe adepții gândirii pozitive cu adepții „gândirii negative” (Așa cum Kant obținuse sinteza dintre empirism și raționalism). Printre adepții celei din urmă, Liviu Cocei îi amintește pe Adrian Buzdugan, Horia Pătrașcu și Eric Wilson. Autorul îl amintește de asemenea în introducerea sa și pe Dorian Furtună, autorul amintit deja anterior, care demitizează fericirea în cartea sa *Iluzia*

fericirii. Trebuie delimitată mai întâi fericirea de bucurie sau de veselie, dependente de conjunctură, supuse surprizei, contingentei și șansei. Fericirea înțelepților este o fericire durabilă și depinde în exclusivitate de noi (este ceea ce putem numi beatitudine), fie că o numim apatheia, atharaxia sau eudaimonia (în ciuda sensului etimologic care trimite la șansă bună și noroc, Aristotel îi stabilește eudaimoniei pentru totdeauna semnificația de „viață împlinită” sau „viață bună”).

Câteva modele de înțelegere a fericirii trebuie delimitate: paradigma emoțională, psihologică care echivalează obținerea fericirii cu un sentiment de satisfacție și împlinire, paradigma filosofică, conceptuală unde fericirea este legată de realizarea celei mai înalte aspirații ale ființei umane: cunoașterea, în sfârșit paradigma religioasă în care fericirea pământească este negată, devalorizată, tratată drept un obstacol în calea adevăratei fericiri, care este fericirea cerească. La acestea se adaugă modelul neuroștiințelor actuale care revalorizează din punct de vedere evolutiv sentimentele negative precum tristețea, durerea, mâhnirea întrucât sentimentul de fericire, de satisfacție totală ne-ar împiedica să mai avansăm, să evoluăm, să ne perfecționăm, ba chiar și să ne apărăm de pericolele care niciodată nu încetează să apară. O specie prea-fericită este extrem de supusă riscului dispariției. În continuare, Liviu Cocei face un adevărat periplu în istoria filosofică a fericirii, pornind de la Eccleziast care nega fericirea omului viu până la... Zygmunt Bauman, care consideră că nomadismul este stilul de viață al omului postmodern, cu cele două figuri tutelare, deși opuse: vagabondul și turistul. Sunt amintiți de asemenea Jean Grondin care, în problematica fericirii, mută centrul de interes dinspre sine înspre celălalt (pot fi fericit contribuind la fericirea sau diminuarea nefericirii semenului meu) și E. Levinas care atribuie relației cu Celălalt o valoare fundamentală. În finalul eseului său, Liviu Cocei propune bucuria ca alternativă la obsesia fericirii – care ne îngreunează cu sarcini și eforturi epuizante. O bucurie „critică”, în cele din urmă, câtă vreme este însoțită de o luciditate fără rest: renunțarea la speranțe deșarte, la iluziile durabilității și nemuririi, ba chiar, în ciuda epicureilor, la o prea mare valorizare a prieteniei. Cocei toarnă peste entuziasmul uneori decerebrat al adoratorilor fericirii și al adepților gândirii pozitive o picătură de acid sulfuric din rezervele gândirii negative și ale adepților nefericirii, reacția rezultată fiind o bucurie lucidă sau, dacă preferați, o bucurie... acidă.

În textul care încheie volumul de față, intitulat „Fericirea și omenescul ei”, Ion Cordoneanu amintește un „experiment” video (o serie de interviuri luate indivizilor din diferite categorii de vârstă) efectuat de un om de afaceri, a cărui concluzie a fost clară: sinele este trăsătura comună a tuturor răspunsurilor la întrebarea: care este secretul fericirii *tale*? Constanta fericirii descoperită prin acest „experiment” (sinele) e întrucâtva previzibilă din moment ce întrebarea însăși viza sinele persoanelor intervievate. Oricum, una dintre criticile aduse acestor viziuni egocentrice a fericirii aduce în discuție faptul că „sinele” însuși este un construct social, mai curând economic, necesar fuxului de mărfuri într-o economie de consum. Câtă vreme omul are un „sine” va face tot posibilul ca să-l hrănească și să-i asigure ce e mai

bun. Acestei perspective de marketing asupra fericirii i se opune perspectiva religioasă care neagă „sinele” individului în favoarea divinității. Doar că dacă această negație se face în baza unei presupuse consubstanțialități a persoanei umane cu dumnezeirea, atunci ea contrazice sinele doar la nivelul lui superficial și aparent, afirmându-l, de fapt, la un nivel mult mai profund, esențial și „autentic”. O altă concepție asupra fericirii este reprezentată de restabilirea contactului cu mediul înconjurător, cu natura, cu ceilalți și, evident, cu propriul... sine. Un filosof precum Russell sau un psiholog precum Csikszentmihalyi vor afirma valoarea continuității sau a fluxului dintre om și lume, valoarea redescoperirii solidarității cu natura sau cu societatea. Ideea fericirii ca idee a solidarității microcosm – macrocosm nu este una chiar nouă, o regăsim la stoici sau în filosofii renașterii. Ca hrană pentru spirit, o asemenea idee e mai curând un aperitiv, căci fractura dintre conștiință și lume este una constitutivă, iar dacă, totuși, se poate suspenda sau uita realitatea dureroasă a acestei falii dintre eu și lume pe care o numim conștiință, timpul suspendării este, prin definiție, limitat, momentele fericirii fiind, astfel, clipe privilegiate ale extazului. Nu se poate exclude însă și posibilitatea ca tocmai această separație să contribuie, dialectic, la bucuria întâlnirii, la beatitudinea conectării cu celălalt sau cu natura înconjurătoare. Spre o asemenea opțiune se îndreaptă și autorul textului citând cartea lui Eric Wilson, *Împotriva fericirii. Elogiul melancoliei*, care propune, paradoxal, chiar melancolia ca adevărată cale a autenticității și, pe cale de consecință, a fericirii. Melancolia nu exclude, nu neagă, ci, dimpotrivă, afirmă condiția interstițială și deci tragică a omului în lume, încercând totuși – în contra acestui... fundal – să descopere armonia dintre antinomiile universului, ceea ce echivalează cu dobândirea liniștii profunde, autentice – care nu este, ca atharaxia, o stare definitivă, ci un proces mereu luat de la capăt. Acest reviriment al melancoliei pune omul sub zodia călătorului, de data aceasta a unui călător care schimbă trenul în diferite gări având mereu în minte aceeași destinație: „bucuria de a trăi”.