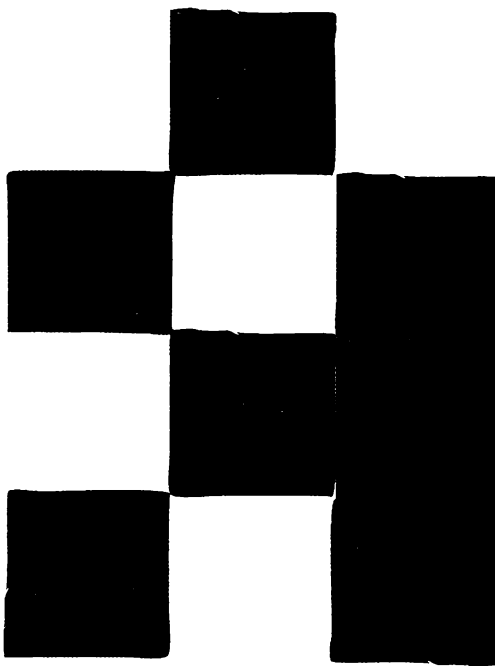




demonul
teoriei



André Comte-Sponville,
Jean Delumeau, Arlette Farge

Cea mai frumoasă istorie a fericirii



EDITURA
ART

André Comte-Sponville este filosof, a publicat numeroase lucrări de etică și de istoria filosofiei. În limba română a apărut *Mic tratat al marilor virtuți*.

Jean Delumeau este profesor onorific la Collège de France, specialist în istoria mentalităților. În limba română au apărut: *Păcatul și frica* (2 vol.), *Mărturisirea și iertarea, Liniștiți și ocrotiți. Sentimentul de securitate în Occidentul de altădată* (2 vol.), *În așteptarea zorilor. Un creștinism pentru mâine*.

Arlotte Farge este director de cercetare la CNRS, istoric, specialistă în secolul al XVIII-lea.

Cea mai frumoasă
istorie a **fericirii**

Colecția
Demonul teoriei

André Comte-Sponville
Jean Delumeau
Arlette Farge

Cea mai frumoasă
istorie a **fericirii**

Traducere din limba franceză
de Marina Mureșanu Ionescu

GRUPUL EDITORIAL ART

Colecția „Demonul teoriei“ este coordonată de Laura Albulescu.

Redactor: Raluca Dincă

DTP: Nicolae Poantă

Design copertă: High Contrast

DTP copertă: Sunset Advertising

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

COMTE-SPONVILLE, ANDRÉ

Cea mai frumoasă istorie a fericirii / André

Comte-Sponville, Jean Delumeau, Arlette Farge; trad.: Marina Mureșanu Ionescu. – București: Editura ART, 2007

ISBN 978-973-124-081-7

I. Delumeau, Jean

II. Farge, Arlette

III. Mureșanu Ionescu, Marina (trad.)

1

GRUPUL EDITORIAL ART

C.P. 78, O.P. 32, Sector 1 – 012134, București

Tel.: (021) 224.01.30; fax: (021) 224.32.87

André Comte-Sponville, Jean Delumeau, Arlette Farge

La plus belle histoire du bonheur

© Éditions du Seuil, 2004

© GRUPUL EDITORIAL ART, 2007, pentru prezenta ediție

Nu este suficient să trăiești. Trebuie să trăiești și fericit. Existența nu are sens și culoare decât dacă devine locul și timpul fericirii. Atât de mult așteptăm ca viața să ne dea fericirea, încât uneori ne trece viața așteptând-o. Existența noastră pare a fi spațiu gol, o pagină albă, pe care ar trebui să o umplem cu fericire. Suntem condamnați să încercăm a obține acest Graal, de la care așteptăm o bucurie durabilă.

Dar despre ce este vorba? Care este sursa fericirii? Un obiect (bani?), un loc (paradisul?), un moment (un mâine luminos?), o persoană (Dumnezeu, ceilalți, noi înșine?)... Reușita, iubirea, sănătatea, plăcerile, frumusețea?

Filosofii au fost întotdeauna considerați maeștri de necontestat întru găsirea fericirii. Poate părea totuși surprinzător ca acești specialiști ai ideilor, ai abstracțiunilor, să se poată pronunța asupra unui lucru atât de concret cum e fericirea: în ce mod a gândi (fericirea) te poate ajuta să trăiești (fericit)? „Filosofia este o activitate care face posibilă viața fericită“, declară Epicur, în secolul al III-lea î.e.n. Filosofia nu este numai un discurs, ci și o practică, o activitate pe care o numim de obicei înțelepciune. Or, înțelepciunea îl face în mod necesar fericit pe cel care o posedă; filosofilor le revine, prin urmare, sarcina de a defini ce este

6 Cea mai frumoasă istorie a fericirii

fericirea și, implicit, sensul și valoarea vieții. Scopul filosofiei este să cunoască omul și să-i facă pe oameni să se cunoască pe ei înșiși. Acesta este sensul celebrei maxime a lui Socrate: „Cunoaște-te pe tine însuși“. A cunoaște omul înseamnă a-i propune o fericire pe măsura sa, care să-i convină și pe care să o poată atinge prin el însuși. Astfel, Epicur, a cărui doctrină caricaturizată a devenit deviza tuturor juisorilor de pe pământ, preconiza un fel de dietetică a fericirii, de regim al plăcerilor, cu scopul de a obține viața fericită.

Adversari ai acestei filosofii a plăcerii – chiar ai unei plăceri controlate precum cea pe care o susține Epicur –, stoicii predică, pe de altă parte, o fericire morală sau în morală: nu suntem niciodată mai fericiți decât atunci când facem bine și acționăm conform virtuții. Trebuie deci nu să ne moderăm plăcerile, ci să le suprimăm, nu să căutăm plăcerile simple, ci să fugim de orice plăcere, deoarece toate, fără excepție, sunt nocive. Seneca, om politic, preceptor al lui Nero și filosof, afirmă că plăcerea este un „lucru josnic, servil, slab, fragil“, pe care nu-l găsim decât în „cabarete“; trebuie să-i preferăm virtutea, o conduită morală dreaptă și demnă, care este, după el, un lucru „sublim, regal, invincibil, inepuizabil“. Numai fericirea provenită din bună conduită durează, în timp ce o fericire bazată pe plăceri „vine și pleacă“, moare de îndată ce e resimțită.

Mai atrăgătoare pare a fi doctrina lui Callicles, adversar de temut al lui Socrate: el afirmă că fericirea provine, dimpotrivă, din cultivarea celor mai puternice pasiuni, din îndeplinirea dorințelor, chiar și a celor mai nebunești. Îi condamnăm pe cei care au ales să trăiască intens pentru

că nu putem să-i imităm și ne ascundem slăbiciunea în spatele unor frumoase discursuri moralizatoare. Răspunsul pe care i-l dă Socrate este radical: această viață de pasiuni și de plăceri nu este o viață, ci un fel de moarte, căci omul care trăiește pentru a-și îndeplini dorințele este ca „un sac fără fund“; departe de a-l mulțumi, plăcerile îl lasă nesatisfăcut, insașiabil, frustrat. Acestea îl antrenează într-un cerc ce nu poate fi decât vicios: „a avea“ cere a avea și mai mult, iar a dori înseamnă a dori mereu mai mult. O mașină nu ajunge, ea trebuie să aibă toate opțiunile, confortul nu este suficient, ne trebuie luxul. Or, „mereu mai mult“ nu poate fi principiul unui om care caută fericirea.

A renunța însă la fericire, afirmă mai târziu Kant, șeful școlii filosofice iluministe, ar fi ca și cum ai renunța să fii om. Așadar, ce înseamnă a fi fericit? Cum să definim fericirea din moment ce nu reușim să spunem exact ce dorim? În zadar putem enumera micile momente de fericire (a contempla un peisaj, a ne întâlni cu prietenii, a citi un roman polițist bun)... Numai trăind experiența fericirii putem spune ce este ea, și experiențele noastre fericite sunt toate, pe cât de imprevizibile, pe atât de personale. De aceea suntem incapabili să spunem cu certitudine ce ne face fericiți, incapabili să enunțăm o regulă a fericirii. Pentru unii, poate fi viața de familie, în timp ce alții ar putea descoperi binefacerile singurătății. Toate formele de fericire sunt, prin urmare, proprii naturii umane și nu putem judeca fericirea unuia sau a altuia. Fericirea este un „ideal“ care nu poate fi prescris ca un remediu. Cu atât mai puțin suntem în măsură să dăm sfaturi.

8 Cea mai frumoasă istorie a fericirii

Fericirea depinde mai mult de șansă decât de disciplina personală. De altfel, din punct de vedere etimologic, termenul înseamnă, înainte de toate, „ora cea bună”¹, momentul cel bun. Fericirea să însemne, oare, pur și simplu a te bucura de „un moment bun”? A ști să primești ceea ce îți oferă șansa?

Dorința noastră de fericire riscă, în acest caz, să rămână neîmplinită: nu trăim, oare, cel mai adesea experiența contrară – moartea, sfârșitul lucrurilor frumoase, precum poveștile de dragoste sau prietenia? Toate despărțirile, toate decepțiile și deziluziile sunt marcate de certitudinea că fericirea nu e un lucru sigur. Ceea ce credem că este fericire nu se rezumă, cel mai adesea, decât la mijloace, la activități, la divertismente pe care le inventăm pentru a uita că suntem iremediabil nefericiți și că fericirea este imposibilă. Refuzăm să vedem tristețea, vidul zilelor noastre, neantul vieții noastre și ne petrecem timpul în zgomot și furie, pentru a ne da uitării pe noi înșine. Este lecția pe care, în secolul al XVII-lea, Pascal înțelege să o primească de la Sfântul Augustin. A aștepta fericirea „din afară”, de la lucrurile exterioare (reușita profesională, recunoașterea socială, iubirea), înseamnă a trăi cu teama de a vedea această fericire distrusă de „mii de accidente” și întorsături ale sorții care nu vor întârzia să-și facă apariția. Toate plăcerile noastre – banii, jocurile de noroc, dragostea, puterea – nu servesc decât unui singur lucru: să ne facă să uităm

¹ În franceză, *le bonheur* este format din adjectivul *bon* și substantivul *heure* (cu sensul de „moment”); ca atare, *le bonheur* înseamnă, literal, „ora cea bună” (n. tr.).

nefericirea noastră, să ne „distragă“ atenția de la gândul morții ineluctabile și de la ideea că am putea să nu fim fericiți niciodată.

Căutăm tot felul de plăceri, dintre cele mai „violente“ (beția alcoolului, a vitezei, a dragostei), ca să nu fim nevoiți să ne gândim la noi înșine: o ținem dintr-o ieșire în oraș într-alta, colecționăm ore suplimentare de muncă, dăm sonorul mai tare la radio pentru a uita și mai mult de noi înșine. Încă din copilărie, remarcă Pascal, cerem oamenilor să se preocupe de fericirea lor, „îi copleşim cu treburi, cu învățarea limbilor și a sporturilor și le inducem ideea că nu vor putea fi fericiți“ fără „sănătate, onoruri, avere“ și că e suficient ca un singur lucru să le lipsească pentru a fi nefericiți. „Astfel, le dăm sarcini și treburi“ care-i vor „tracasa“ din zori și până-n seară: „Iată, veți spune, un ciudat mod de a-i face fericiți!“. În goana după fericire și cu teama de a fi lipsiți de plăceri, oamenii uită adesea esențialul: pe ei înșiși.

A nu trăi decât cu condiția de a găsi fericirea înseamnă a uita să trăiești. De ce să-ți impui acest imperativ al fericirii? De ce, se întreabă Nietzsche, să îndepărtăm cu totul nenorocirea din existența noastră, „grozăviile, lipsurile, sărăcirile de tot felul, momentele de cumpănă [...], încercările nereușite“? Există o „necesitate personală a nenorocirii“, și cei care vor să ne țină departe de ea nu ne aduc neapărat fericirea. Marea provocare a filosofiei ar putea fi aceea de a ne convinge de imposibilitatea fericirii, pentru a regăsi astfel intuiția lui Iov, neconsolatul, marele nefericit al Bibliei: „Când speram la fericire, a apărut nenorocirea. Mă așteptam la lumină [...], a sosit umbra“ (Iov 30, 26).

Dacă Dumnezeu există, El există pentru a ne consola de suferința pe care viața ne-o rezervă uneori. Credinciosul sfârșește astfel prin a fi convins că Cerul este locul unei fericiri veșnice.

Religia a pus deci, și ea, o piatră la acest edificiu, plasând, încă o dată, fericirea în centrul preocupărilor ei. Mai mult decât oricare altă religie, creștinismul a reprezentat fericirea sub forma unei Grădini a Deliciilor, a unui Eden încântător, a unui paradis pierdut din greșeala unui singur individ, strămoșul nostru Adam, dar râvnit de toți cei care așteaptă să-L contemple, în sfârșit, pe Dumnezeu într-o intimitate fericită și plină de dragoste. Fericirea este obiect de speranță – speranța de a trăi viața lui Dumnezeu, de a trăi, în sfârșit, din dragostea Lui. Ideea acestui paradis s-a rafinat totuși. A dispărut, treptat, credința într-o Împărăție a Cerurilor, ca un loc precis, pentru a vedea paradisul ca o stare în care orice durere va fi consolată, setea și foamea potolite. Această stare este aceea pe care Isus o descrie în *Fericiri*, un fel de manifest al fericirii, de anunțare a aceluia viitor luminos: „Feriți-vă cei ce plâng, că aceia se vor mângâia. Feriți-vă cei ce flămânez și însetează după dreptate, că aceia se vor sătura. [...] Feriți-vă cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu.” (Matei 5, 3-8). Ce a devenit astăzi, în lumea noastră dezvrăjită, această credință într-un paradis al fericirii? Pentru cei care cred în Ceruri, precum și pentru cei care nu cred, persistă o dorință de fericire, speranța reîntâlnirii cu cei pe care i-am iubit și care ne-au iubit. Infernul nu sunt ceilalți, dimpotrivă. Paradisul înseamnă a ne regăsi unii pe alții.

De-a lungul istoriei, a putut totuși părea hazardat ca problema fericirii și a realizării sale să fie lăsată doar pe seama credinței: așa se face că oamenii secolului al XVIII-lea, în timpul Revoluției, au aspirat la o fericire pe pământ, la o organizare politică a fericirii, în care fiecare ar avea aceleași drepturi de a fi fericit, adică de a gândi și de a se exprima liber. Fericirea devine, de acum înainte, o artă de a trăi, care constă în bucuria de a vorbi, de a schimba idei, de a descoperi, de a polemiza. Această fericire are savoarea cu totul nouă a ciocolatei, uneori savoarea mai picantă a libertinajului și a jocului legăturilor amoroase primejdioase. Secolul Luminilor este, astfel, unul al plăcerilor și, înainte ca iacobinii și girondinii din 1789 să proclame Momentul zero al fericirii politice, bărbații și femeile au încercat să-și definească o fericire cotidiană, reunind bucuriile carnale și curiozitatea intelectuală. Creștinismul, cu toți îngerii din Ceruri și promisiunile de fericire veșnică, pare să fi neglijat o dimensiune profund umană: aceea a plăcerii.

Fericirea are, așadar, o istorie: ea nu a fost întotdeauna considerată un scop al existenței și nici ideal de viață; unii au preferat înțelepciunea sau dragostea. În plus, ea a fost reprezentată sub diferite forme de-a lungul vremii: ca un paradis, apoi, odată cu Declarația Universală a Drepturilor Omului, sub forma unei societăți de oameni liberi și egali. Ne-am propus să refacem tocmai acest parcurs istoric, punând față în față discursul filosofilor, al credincioșilor și al istoricilor. Cum putem spera să fim fericiți? Trebuie să profităm de viață și de fiecare clipă, alergând după plăceri? Trebuie să urmărim cu orice preț reușita, să ne

îmbătăm cu cele mai nebunești pasiuni? Cum să ne „realizăm“, cum să atingem mulțumirea de sine? Există mijloace infailibile de a fi fericit? Căutarea fericirii ne condamnă, oare, la a ezita neîncetat între pesimism și optimism, speranțe de bucurie și așteptări înșelate? Cum să ne punem fericirea la adăpost?

În acest dialog pe trei voci, fericirea își spune povestea, de la nașterea sa, în filosofia Greciei antice, până la afirmarea ei politică în 1789, trecând prin reprezentarea ei paradiziacă în sânul credinței creștine. Dacă filosofia își propune să gândească fericirea, istoria îi urmărește evoluția, „secularizarea“ progresivă și pregnanța tot mai mare în societatea contemporană. André Comte-Sponville, care a consacrat numeroase lucrări ideii de fericire, povestește cum, din Antichitate, destinul fericirii a fost împletit cu cel al filosofiei. Jean Delumeau, profesor onorific la Collège de France, specialist în istoria mentalităților religioase, arată cum fericirea a luat, în Occidentul creștin, forma unui paradis menit să ne consoleze de toate spaimile omenești și să ne inducă speranța unor bucurii veșnice. Arlette Farge, director de cercetare la CNRS, istoric, specialistă în comportamentele populare din secolul al XVIII-lea, descrie plăcerile Secolului Luminilor, secol al voluptății, și explică cum a devenit fericirea un scop politic, o căutare colectivă, în sânul unei Republici de cetățeni luminați.

Dar astăzi? În zilele noastre, fericirea nu mai e nici o promisiune, nici o idee politică. Ea a devenit un drept și chiar o datorie: a fi înseamnă a putea accede la fericire; a exista înseamnă a-ți face o datorie din a fi fericit. Mesajul publicitar al unei celebre agenții de voiaj, mizând pe un

joc de cuvinte, dar și de sensuri, avea un slogan care suna cam așa: „être-re“². A fi-mai-mult înseamnă a fi fericit. Fericirea este ceea ce ne oferă un supliment de existență, o dimensiune nouă a vieții: ea este viața atunci când aceasta merită trăită, adică atunci când este fericită. Am intrat în era necesității fericirii: nu *suntem* dacă nu suntem *fericiți*. În anii '80, trebuia să „fii cineva“, să fii realizat – mai ales în afaceri. În secolul XXI, abia început, trebuie să fii pur și simplu. Buna-stare³ este, astfel, prima și, fără îndoială, ultima etapă spre fericire. Trebuie să accedem la a fi-mai-mult, la o existență îmbogățită: în societatea noastră de consum în masă, fericirea rezidă în tot ce ne poate scoate din anonim, din mulțime, din cotidian, din egalitatea democratică. Celebritatea devine, în acest caz, paradigma și culmea fericirii, căci a fi celebru înseamnă a fi-mai-mult, a fi ceva în plus, înseamnă a avea o viață în plus: una vizibilă, remarcată, cunoscută („văzut la televizor“).

Prețul acestei „democratizări“ a fericirii este o aspirație tot mai mare spre singularizare, spre refuzul anonimatului. Fericirea a devenit un imperativ; de acum înainte, trebuie să „fii“, să „fii-mai-mult“. Acest „-mai-mult“ poate proveni și din înmulțirea plăcerilor, în numele unui *carpe diem*: să profităm de fiecare zi, aici și acum, fără ca vreo prescripție, fie morală, fie religioasă, să se poată interpune între noi și fericirea noastră. *Carpe diem*-ul contemporan este

² Joc fonetic intraductibil în limba română: *être-re* evocă, prin pronunție, *être heureux*, a fi fericit (n. tr.).

³ În franceză, în original: *le bien-être* – „starea de bine“. În traducerea românească, am optat pentru o transpunere care face apel la sensul primar al cuvântului „bunăstare“ (n. tr.).

14 Cea mai frumoasă istorie a fericirii

pura afirmare de sine, fără un scop de îndeplinit și fără un trecut căruia să-i rămâi fidel. Astăzi, fericirea nu înseamnă decât să fii (tu): „Just do it“, ne vine să spunem, ca un ecou la o celebră marcă de articole sportive. Am putea crede astfel că ființa (a fi) a triumfat, în sfârșit, în lupta cu averea (a avea) și că fericirea nu mai constă în posesiuni (reușită, bani, frumusețe), ci în dispoziții (seninătate, liniște, armonie). Paradoxul timpurilor noastre este de a fi inventat o fericire „interioară“ și de a propune tot mai multe forme de fericire spre consum, produse menite să ne facă fericiți. A fi și a avea, intim amestecate... Iată rețeta noastră de moment. Se pare însă că fericirea, misteriosul Graal pe care-l căutăm de când e omul om, continuă să nu se lase găsit.

Alice Germain

Actul I

La originile înțelepciunii

Scena 1

O căutare antică

La început a fost Socrate și, cu el, primii pași ai filosofiei, pentru care singurul element de interes, unicul obiect este omul, cu viața, originea, destinul și... fericirea lui.

Și apăru Socrate...

Alice Germain: *Dacă există un început al istoriei fericirii, acesta pare să coincidă cu nașterea filosofiei, în Grecia, între secolele al VI-lea și al V-lea î.e.n. Cum poate filosofia, care este o activitate intelectuală, să spună ceva cu privire la fericire, cea care ține de registrul trăirii? De ce filosoful ar ști mai mult decât alții despre fericire?*

André Comte-Sponville: Fericirea nu începe odată cu filosofia: au existat oameni fericiți și nefericiți cu mult înainte ca filosofii să reflecteze la asta! Nu fericirea începe cu filosofia, ci un anumit mod de a o gândi, deci, de a o căuta. Cum? Trecând prin abstractizare, prin rațiune, reflecție, argumentare... Din momentul în care încercăm să medităm la fericire (întrebându-ne, de pildă, „Ce înseamnă să fii fericit?“, „Ce ne face fericiți?“), cu condiția să facem asta în mod rațional, facem filosofie. Dar este adevărat că secolul al V-lea î.e.n. constituie un moment particular, cel

al „revoluției socratice“, și presupune, de asemenea, un loc particular, Grecia.

Ce înseamnă această „revoluție socratică“?

Primii filosofi greci, pe care îi numim presocratici – Anaximandru, Heraclit, Parmenide etc. –, nu erau filosofi ai fericirii, ci filosofi ai naturii sau ai ființei. Socrate operează o revoluție intelectuală deplasând interogația filosofică de la o întrebare prim(itiv)ă – „Ce este ființa?“ sau „Ce este natura?“ – la o întrebare istoric secundă – „Ce este omul?“ sau chiar „Ce sunt eu?“. Este celebrul „Cunoaște-te pe tine însuși“. Filosofia se recentrează asupra problematicii omului, deci asupra scopului fericirii. A te cunoaște pe tine însuși nu înseamnă a te contempla narcisist. Înseamnă a căuta să știi ce ești, dar și ce trebuie să fii; înseamnă a te întreba cum să gândești, cum să trăiești, cum să fii fericit. Astfel, începând cu Socrate, majoritatea filosofilor greci vor fi niște filosofi ai fericirii, niște eudemoniști (din grecescul *eudaimonia* – „fericire“), cu alte cuvinte, niște gânditori care consideră fericirea binele suprem.

De ce trebuie să gândim fericirea?

Pentru că trebuie să gândim totul! Este pariul filosofiei: să trăim cu gândirea, să gândim viața, să ne trăim gândirea... Acest lucru nu e valabil numai pentru fericire, ci pentru tot (începând chiar cu Marele Tot: universul), mai ales pentru toate activitățile umane. De exemplu, grecii au descoperit matematica; dar, de îndată ce au început să se gândească la această disciplină, să se întrebe ce este un adevăr matematic, ei nu au mai fost matematicieni, ci filosofi.

Filosofia nu constituie o nouă cunoaștere; ea constituie o reflecție asupra cunoștințelor disponibile (de exemplu, asupra matematicii) și asupra experienței trăite (de exemplu, asupra fericirii sau a nefericirii).

Filosofia este, oare, cu adevărat utilă în căutarea fericirii?

Majoritatea filosofilor vor răspunde afirmativ, dar vor mai spune că nu acest lucru este esențial. Filosofia, prin vocație, plasează adevărul mai presus decât utilitatea, deci mai presus decât fericirea. Deși gândirea fericirii nu o face mai accesibilă, această gândire este totuși preferabilă prostiei sau orbirii. Cu toate acestea, cvasimajoritatea filosofilor, începând cu grecii, ne învață că filosofia ne poate, într-adevăr, ajuta să devenim mai fericiți!

Acest interes al filosofiei pentru fericire se leagă, după cum afirmați dumneavoastră, de interesul său primordial pentru om. Înseamnă că, atunci când se pune problema de a gândi omul și de a ne interesa de el, noțiunea care se impune este cea a fericirii? Nu am putea, dimpotrivă, afirma că a vorbi despre om înseamnă a vorbi despre moarte sau, mai mult, despre Dumnezeu?

Filosofia se ocupă și de aceste lucruri: de moarte și de Dumnezeu! Odată ce știm că vom muri, nu putem să nu reflectăm și la moarte. Altfel, ar trebui să renunțăm să gândim, ceea ce ar însemna să renunțăm la filosofie... Tot așa, odată ce constatăm că unii cred în Dumnezeu, iar alții nu cred, nu putem să nu ne punem problema existenței Lui. În toate aceste cazuri, este vorba de filosofie, adică de o reflecție în același timp teoretică (abstractă, rațională,

conceptuală) și practică (deoarece trebuie să conducă la un anumit mod de a trăi și de a acționa). Acest lucru e valabil și pentru fericire; odată ce ne străduim să trăim mai bine, nu ne mai putem priva de ideea unei vieți, dacă nu chiar pe deplin satisfăcătoare, atunci măcar cea mai bună dintre viețile posibile: este ceea ce numim tradițional fericire. Ea nu este întotdeauna subiectul principal al filosofiei (depinde de filosofi), dar este un subiect inevitabil pentru orice reflecție filosofică care se dorește a fi cât de cât completă și coerentă.

Dacă înțeleg bine, filosofia, potrivit lui Socrate, ne-ar permite să stabilim în ce condiții o viață poate fi considerată fericită?

Începând cu Socrate, unul dintre scopurile principale ale filosofiei a devenit găsirea răspunsului la întrebarea „Ce este o viață bună?”. Este viața cea mai fericită, cea mai agreabilă, cea care ne dăruiește cât mai multe plăceri, bucurii, satisfacții? Sau este viața cea mai stimabilă din punct de vedere moral, cea a omului drept, înțelept, virtuos? Răspunsul lui Socrate și, împreună cu el, al întregii filosofii clasice grecești, le conține pe amândouă: viața bună e, în același timp, viața cea mai fericită și viața cea mai virtuoasă. Este ceea ce se numește „binele suprem”, adică maximum de fericire și maximum de virtute. Cel care ar fi fericit și rău nu ar putea accede la binele suprem, din moment ce ar fi încă și mai bine să fii fericit și virtuos. Cel care ar fi moralmente bun, un om sfânt, dar care nu ar fi fericit nu ar putea accede nici el la binele suprem, din moment ce ar fi încă și mai bine să fii virtuos și fericit.

Binele cel mai mare nu înseamnă doar să fii fericit, nu înseamnă doar să fii virtuos: înseamnă să fii și una, și cealaltă. Esența gândirii grecești clasice se află în acest joc al teoriei binelui suprem, care unește maximum de fericire cu maximum de virtute.

Nu poate exista, deci, o fericire imorală, o fericire în rău și în absența virtuții.

Pentru filosofia greacă clasică este, într-adevăr, imposibil. Un om rău poate resimți plăcere, dar el nu poate fi fericit. Toți marii filosofi greci cad de acord asupra acestui lucru. Rămâne de văzut dacă și au dreptate... Poate fi un ticălos fericit? Un om moralmente bun, un înțelept, poate fi nefericit? La aceste două întrebări majoritatea anticilor răspund negativ, în timp ce noi, modernii, am răspunde mai degrabă afirmativ: noi avem sentimentul că virtutea nu este suficientă pentru fericire și că fericirea nu este suficientă pentru virtute. Cu alte cuvinte, după cea de-a doua revoluție filosofică, cea a lui Kant, care marchează intrarea în modernitate (prima fiind revoluția socratică), nu mai credem în binele suprem.

Epicur nu era epicurian

Înainte de a ajunge la critica gândirii grecești, să revenim la două curente principale care o caracterizează, epicurismul și stoicismul.

În siajul postsocraticilor, în noua fază a istoriei filosofiei pe care a inaugurat-o Socrate, au apărut o serie de curente filosofice: calea regală a idealismului (Platon, Aristotel și

Plotin), dar și cele două școli ceva mai târzii, ambele materialiste (deși fiecare într-un alt sens), epicurismul și stoicismul.

Să-l evocăm, mai întâi, pe Aristotel. Orice ființă tinde către bine, explică el în *Etica nicomahică*, iar fericirea reprezintă binele omului. Ea este dorința absolută, binele suprem, adică și binele cel mai mare și binele ultim. Orice am face, facem, de fapt, pentru a fi fericiți sau pentru a ne apropia de fericire: fericirea este scopul vizat, în raport cu care toate celelalte scopuri ale noastre (de pildă, banii sau puterea) nu sunt decât mijloace. Fericirea, în schimb, nu este mijlocul nici unui scop. Cum să-i definim conținutul? În două moduri diferite: printr-o viață conformă cu virtutea (este fericirea obișnuită, cea a oamenilor cumsecade) sau prin contemplație (este fericirea înțelepților sau a misticilor); cele două nu se exclud, bineînțeles, ci exprimă mai degrabă două dimensiuni – una muritoare, cealaltă nemuritoare – ale fericirii. Trebuie, de altfel, să-i recunoaștem acest merit lui Aristotel – pentru că e un merit –, acela de a fi văzut că fericirea, cu cele două dimensiuni ale sale, nu este posibilă fără puțin noroc: ea presupune o serie de condiții – în același timp sociale și individuale – favorabile. Acest amestec de umilință și luciditate mi se pare a caracteriza foarte bine geniul, atât de plin de umanitate, al lui Aristotel. Epicurienii și stoicii, confrunțați, e adevărat, cu o perioadă istorică mai frământată, vor ținti mai sus, cel puțin în aparență. Ei vor încerca să inventeze o înțelepciune pentru vremuri de catastrofă, ai cărei adepți nu ar cere nimic altceva întâmplării sau destinului decât să fie destul de inteligenți pentru a putea filosofa... Aristotel riscă să pară mai puțin ambițios. Probabil pentru că e mai lucid.

Ceea ce desemnăm astăzi prin termenul epicurism nu are prea multe în comun cu ceea ce era epicurismul lui Epicur în Antichitate: ne gândim la o doctrină a plăcerilor neînfrânate, în timp ce Epicur preconiza frugalitatea...

Aveți, desigur, dreptate: epicurismul nu este nici desfrâu, nici lăcomie. Totuși epicurismul, în sensul filosofic al termenului, are, într-adevăr, ceva în comun cu epicurismul în sensul trivial și modern al cuvântului, deoarece trimitte la o doctrină a plăcerii. Diferența constă în faptul că, în sensul curent al termenului, un epicurian este o persoană care dorește să-și înmulțească obiectele plăcerii – este un juisor. Nu este cazul lui Epicur, dimpotrivă. De fapt, epicurismul este un paradox, pentru că este în același timp un hedonism (din grecescul *hêdonê* – „plăcere“) și un ascetism. Nu este însă o contradicție: după Epicur, trebuie, într-adevăr, să te bucuri cât mai mult cu putință, să suferi cât mai puțin cu putință, dar pentru aceasta trebuie să înveți să-ți limitezi dorințele. Trebuie să-ți amplifici plăcerea, dar diminuând numărul obiectelor ei: să te bucuri cât mai mult cu putință, dorind cât mai puțin cu putință! Etica epicuriană apare ca o luptă a dorinței cu ea însăși, ca o voință de a alege acele dorințe care îți pot aduce fericirea și de a le respinge, dimpotrivă, pe acelea care te condamnă la o căutare nesfârșită, ca atare, la neîmplinire și nefericire.

Epicurismul susține, deci, că nu toate plăcerile sunt egale, că plăcerea nu este o normă în sine...

Orice plăcere, prin ea însăși, este un lucru bun, afirmă Epicur, dar nu toate plăcerile sunt egale pentru că există plăceri care aduc mai mult suferință decât satisfacții. Plăcerea

alcoolicului, de pildă, este, într-adevăr, o plăcere (când bea, el se bucură de băutura); însă alcoolismul antrenează mai multe suferințe decât plăceri. În schimb, orice suferință, prin ea însăși, este un lucru rău, dar nu orice suferință trebuie evitată: există suferințe care pot, ulterior, să genereze plăceri sau să prevină suferințe mai mari. O consultație la dentist este, de obicei, neplăcută; dar, pe termen lung, înseamnă mai puțină suferință decât a păstra un dinte cariatic, care ne-ar face să suferim ani în șir.

„Trebuie să suferi ca să fii frumoasă“ ar fi o maximă epicuriană?

Nu, fiindcă frumusețea, pentru un epicurian, este mai puțin importantă decât plăcerea și suferința. Înțeleptul nu are nevoie să fie frumos ca să se bucure. Epicurismul nu este un estetism. Este un hedonism consecvent, deci și un eudemonism: trebuie să te bucuri cât mai mult cu putință, dar, pentru aceasta, trebuie să alegi dintre plăceri pe acelea care sunt compatibile cu fericirea și să le eviți pe acelea a căror căutare te duce spre nefericire sau spre o insatisfacție perpetuă.

Prudență, prudență...

De aici și necesitatea filosofiei, dat fiind că, pentru a alege, trebuie să cunoști atât omul, cât și natura plăcerilor...

De aici și necesitatea, mai întâi, a prudenței (*phronēsis*, în greacă). Este mult mai mult decât simpla evitare a pericolului. Este un fel de înțelepciune practică: fiecare știe că există plăceri nefaste și suferințe utile. Această știință

există chiar înaintea filosofiei și o face posibilă. Filosofia, pentru Epicur, este un fel de raționalizare a prudenței. Trebuie să trăiești cât mai inteligent cu puțință pentru a te bucura cât mai mult cu puțință. Pentru aceasta, Epicur propune o clasificare a dorințelor în trei categorii: unele dorințe sunt naturale și necesare, altele sunt naturale fără a fi necesare, altele, în sfârșit, nu sunt nici naturale, nici necesare.

Puteți explica acest lucru?

Dorințele care nu sunt nici naturale, nici necesare – dorința de glorie, de bogăție, de putere etc. – sunt nelimitate și deșarte. Ele antrenează în mod iremediabil insatisfacția: nu vom avea niciodată destui bani, destulă putere sau destulă glorie. Așa se face că, dacă dorim bani, putere sau glorie, ne condamnăm singuri la insatisfacție. Or, epicurismul, am mai spus-o, este în același timp un hedonism și un eudemonism: plăcerea este principiul oricărui bine, dar fericirea (plăcerea însoțită de liniște sufletească) este ceea ce căutam mai presus de orice. Trebuie, prin urmare, să renunțăm la plăcerile care nu sunt nici naturale, nici necesare. În ceea ce privește dorințele care sunt naturale fără a fi necesare – de pildă, dorința sexuală, dorințele estetice sau gastronomice –, nu este cazul să renunțăm total la ele; trebuie însă să avem grijă să nu devenim sclavii lor. Trebuie să ne bucurăm de obiectul acestor dorințe, atunci când ne sunt la îndemână, fără a avea însă nevoie de ele pentru a atinge fericirea. Dacă o femeie sau un bărbat ni se oferă sau dacă suntem invitați la o masă bună, nu avem nici un motiv să spunem nu. Esențial este ca fericirea noastră

să nu depindă de satisfacția acestor dorințe; căci nu este sigur că va exista întotdeauna o femeie sau un bărbat pentru a ne satisface sau că vom avea întotdeauna posibilitatea să luăm o masă bună.

Ar trebui, în acest caz, să dorim doar ceea ce putem obține cu certitudine?

Singurele dorințe absolut bune sunt dorințele naturale și necesare, fie că sunt necesare înseși vieții (a mânca, a bea), fie bunăstării trupului (a avea haine și un acoperiș), fie bunăstării sufletului, cum se întâmplă cu fericirea (este cazul prieteniei și al filosofiei). Dacă vrem doar să nu murim de foame sau de sete, să posedăm haine și un acoperiș, să filosofăm și să avem prieteni, atunci dorințele noastre, pe timp de pace și într-o societate echilibrată, vor fi aproape întotdeauna ușor de îndeplinit. A filosofa? E suficient să încercăm, și asta ne va atrage prieteni. A mânca și a bea? Foarte rar acest lucru nu se poate realiza. Dar, chiar dacă am fi împiedicați să o facem, nu ar fi atât de grav: odată cu moartea, problema dispare. Singura alternativă, pentru omul înțelept, este, așadar, fericirea sau moartea. Dar fericirea e, de departe, cea mai probabilă. Era un lucru rar, în Grecia lui Epicur, să mori de foame sau de sete. Nici în țările bogate de astăzi, precum Franța, oamenii nu mor de foame și, cu toate acestea, nu sunt fericiți, ar aminti Epicur, deoarece continuă să dorească nu ceea ce e natural și necesar, nici măcar ce e natural, dar nu necesar, ci ceea ce nu este nici natural, nici necesar, adică bogăția, puterea, gloria... Cum ar putea fi fericiți, din moment ce dorințele lor nu pot fi îndeplinite?

Potrivit acestei concepții, ar trebui să ne limităm dorințele, pentru a nu risca să fim dezamăgiți și nefericiți. E cam trist, nu?

Această clasificare a dorințelor nu vizează câtuși de puțin mortificarea, dimpotrivă! Epicurismul este o artă de a te bucura. Este însă, tocmai de aceea, o artă a fericirii. Epicurismul nu este un ascetism decât pentru că este, în primul rând, un hedonism (plăcerea este principiul oricărui bine) și un eudemonism (fericirea este binele suprem). Ascetismul nu e decât un mijloc, nu un scop. A te bucura cât mai mult cu putință presupune, e adevărat, o limitare a câmpului dorințelor; dar lucrul bun este plăcerea, nu limitarea! Dacă nu dorim decât ceea ce este Țatural și necesar, atunci vom obține un maximum de satisfacție. Epicureicul se va bucura nespun de o bucată de pâine și un pahar cu apă, în timp ce desfrânatul, cum spune Epicur, chiar ghiftuindu-se la banchete nesfârșite, este incapabil să fie mulțumit: el este condamnat la plictis, dezgust, angoasă, insatisfacție... Lucrețiu, marele discipol latin al lui Epicur, a exprimat magistral acest lucru: „Atâta timp cât obiectul dorințelor noastre rămâne îndepărtat, el ni se pare superior tuturor celorlalte lucruri; îndată ce îl obținem, dorim altceva și aceeași sete de viață ne ține mereu treji...”

Chiar dacă ajungem la o veritabilă disciplină a fericirii, nu rămâne, oare, o dorință care ne urmărește mereu și pe care nu o putem satisface cu adevărat niciodată: aceea de a nu muri?

Epicur ar vedea cu siguranță aici o dorință care nu e nici naturală, nici necesară! Din moment ce viața nu este

infinită, singurul mod de a fi fericit este să-i accepți finitudinea. Poziția lui Epicur față de moarte se exprimă în formula: „Moartea nu înseamnă nimic pentru noi“. De ce? Pentru că nimic nu există pentru noi decât în senzație; or, cel care este mort nu mai simte nimic. Eu și moartea mea nu ne vom întâlni niciodată. De ce ar trebui să mă tem de ea? Atâta timp cât sunt în viață, moartea, prin definiție, nu este prezentă; iar când este prezentă, nu mai sunt eu... Înțelepciunea epicuriană este o înțelepciune a vieții, bazată pe ideea simplă și plină de forță că moartea înseamnă neantul. Să-ți fie frică de moarte înseamnă, deci, să-ți fie frică de nimic – ceea ce, pentru Epicur, reprezintă absurditatea însăși. Pentru noi, modernii, „a-ți fi frică de nimic“ ar fi, mai degrabă, însăși definiția angoasei (spre deosebire de teamă, care presupune frica de ceva anume). Epicurismul poate fi însă considerat și o terapie a angoasei, deci a fricii de moarte, de care, susținea Lucrețiu, depind majoritatea pasiunilor noastre: ele nu sunt nimic altceva, explică el, decât tentative de a fugi de frica de moarte. Atâta timp cât nu vom reuși să depășim această frică, nu vom putea fi fericiți; or, singurul mod de a o depăși este să înțelegem că moartea nu înseamnă nimic pentru noi și, prin urmare, nu avem de ce să ne temem. Într-un cuvânt, trebuie să înlocuim dorința de a nu muri, așa cum spuneai, cu dorința – foarte naturală și foarte necesară – de a trăi. Epicur este exact opusul unui nihilist. Iubim viața, observă el în *Scrisoare către Meneceu*, iar cel care pretinde că ar fi preferabil să fi murit sau să nu se fi născut se reneagă pe sine însuși, atâta timp cât nu se sinucide. Artă de a te bucura, artă a fericirii, epicurismul este – înainte de toate și mai ales – o artă de a trăi.

„Suportă și abține-te“

Adversarii epicurienilor sunt stoicii. Dacă epicurienii enunță o asceză în plăcere, stoicii, în ceea ce îi privește, par să susțină o asceză fără plăcere...

Doar dacă nu e vorba de o plăcere a ascezei. Epicurismul este un ascetism hedonist; stoicismul, cu siguranță nu: este un ascetism moralist și voluntarist. Este, în egală măsură, și eudemonist: asceza stoică trebuie să ne conducă, și ea, spre fericire. Dar această fericire se definește prin virtute, și nu prin bucurie. Cu luciditatea și puterea sa de pătrundere mereu surprinzătoare, Kant a văzut limpede că epicurismul și stoicismul sunt două teorii ale binelui suprem, adică ale armoniei dintre fericire și virtute, dar cu ierarhii sau geneze inversate: pentru epicurieni, fericirea asigură virtutea; pentru stoici, virtutea asigură fericirea.

Un moment! Cum poate virtutea să asigure fericirea?

În primul rând – este ceea ce eu am numit „plăcerea ascezei“ –, prin satisfacția morală pe care o antrenează („A avea conștiința virtuții, iată fericirea“, scrie Kant în legătură cu stoicii). Dar și, mai profund, pentru că a fi fericit înseamnă a trăi bine. Or, dacă pentru Epicur a trăi bine înseamnă a trăi cu plăcere, pentru stoici (de pildă, pentru Epictet sau Marc Aureliu), înseamnă a trăi virtuos: binele stoic este un bine moral. Și la ei întâlnim o tipologie, o clasificare a dorințelor, dar diferită de cea a lui Epicur. Este marea dihotomie stoică: fie dorim ceea ce depinde de noi, fie dorim ceea ce nu depinde de noi. Dacă dorim ceea ce nu depinde de noi (de pildă, sănătatea, frumusețea, bogăția),

fericirea noastră este supusă hazardului, suntem sclavii a ceea ce nu depinde de noi, ai unui virus, ai unei crize economice, ai unui accident... Dacă, din contră, nu dorim decât ceea ce depinde de noi, atunci dorința noastră va fi întotdeauna îndeplinită – pentru că, prin definiție, depinde numai de noi să o îndeplinim! Să ne închipuim, de pildă, că sunt bolnav... Dacă vreau să fiu sănătos, sunt nefericit, pentru că dorința mea nu e satisfăcută; dacă, în schimb, nu vreau decât să mă îngrijesc, o fac: fac deci ceea ce doresc, doresc ceea ce fac, sunt, în același timp, liber și împlinit. Tratatamentul nu reușește? Voi muri? Acest lucru nu depinde de mine; nu-mi rămâne decât să-l accept și să mor cu seninătate.

„Suportă și abține-te...” este maxima stoicilor. Ușor de spus...

Atenție, nu trebuie înțeleasă ca o apologie a lenei sau a inacțiunii! Înțelepciunea stoică este o înțelepciune a acceptării: înțeleptul e de acord cu tot ce se întâmplă, pentru că aceste lucruri nu depind de el. Dar el nu se abține câtuși de puțin de la acțiune! Dimpotrivă: înțelepciunea sa este și o înțelepciune a acțiunii. Atunci când e vorba de ceea ce depinde de el, înțeleptul nu se abține decât de la ceea ce este rău, de la ceea ce este nedemn de el sau incompatibil cu libertatea sa. Pentru restul, face absolut tot ce depinde de el. Dacă epicurismul este o artă de a te bucura, stoicismul este o artă de a voi. Potrivit lui Epicur, trebuie să acorzi întâietate dorințelor care pot fi îndeplinite aproape cu certitudine, adică dorințele naturale și necesare. Și stoicii consideră, într-un anumit sens, că trebuie să acorzi întâietate

dorințelor care pot fi îndeplinite aproape cu certitudine. Însă nu sunt dorințele naturale și necesare: primul tiran venit mă poate împiedica să mănânc sau să beau... Singurele dorințe a căror satisfacție este garantată sunt dorințele a căror îndeplinire depinde de noi, adică dorințele care pot constitui obiectul unei voințe. Avem apă? Suntem liberi de a vrea să bem. Dar dacă apa lipsește? Atunci putem *spera* să bem (adică să dorim ceea ce nu depinde de noi – iată de ce înțeleptul nu speră la nimic), dar nicidecum *să vrem*. Înțeleptul, în această situație inconfortabilă, se mulțumește nu să vrea setea, așa cum se crede uneori (setea nu depinde de el), ci să vrea să o suporte demn, ceea ce și face, de fapt. Și putem continua cu exemplele. Dacă, bolnav fiind, dorim să fim sănătoși, aceasta nu este o voință – acest lucru nu depinde de noi –, ci o speranță. Or, speranța este o dorință a cărei împlinire nu depinde de noi. Este preferabil să vrem să ne îngrijim, dacă e posibil, sau să acceptăm cu demnitate moartea, dacă este inevitabilă. Depinde de noi să acceptăm ceea ce nu depinde de noi.

Trebuie, prin urmare, să sperăm cât mai puțin...

...pentru a vrea cât mai mult cu puțință! Înțeleptul este acela care nu mai speră nimic: el nu mai e decât voință, adică acceptare (pentru tot ceea ce nu depinde de el) și acțiune (pentru tot ceea ce depinde de el). De aceea el este liber (face tot ce vrea); de aceea este fericit (tot ceea ce vrea se întâmplă, pentru că nu vrea decât ceea ce se întâmplă sau ceea ce face). Trebuie să ne eliberăm de speranță pentru a învăța să vrem. Acesta este sensul formulei lui Seneca,

Într-o *Scrisoare către Lucilius*: „Când te vei fi dezvățat să sperii, te voi învăța să vrei“. Când te vei fi dezvățat să dorești ceea ce nu depinde de tine, ceea ce te condamnă la sclavie și nefericire, te voi învăța să dorești ceea ce depinde de tine, ceea ce îți aduce libertate și fericire.

Înțelepți extremiști

Ceea ce depinde cel mai mult de noi nu e, până la urmă, voința?

Nimic nu depinde de noi în afară de voință! Dacă înțeleptul este liber, nu este pentru că ar fi renunțat să dorească, în sensul obișnuit al cuvântului; este pentru că nu are alte dorințe decât cele a căror satisfacere depinde de el: el nu dorește decât ceea ce este capabil să vrea. Cum nu are speranțe, nu are nici temeri; el este deci de o seninătate perfectă (este ataraxia stoică, absența frământării); și, cum voința sa este, prin definiție, satisfăcută (pentru că depinde de el să o satisfacă), este pe deplin fericit. În acest sens, moralismul stoic este totodată și un eudemonism: dacă nu dorim decât ceea ce depinde de noi, vom trăi bine, în sensul moral al termenului (nu facem rău, după stoici, decât atunci când dorim ceea ce nu depinde de noi: de pildă, banii sau puterea), și vom fi, în același timp, complet fericiți.

Între fericirea ca șansă, care ne face să dorim ceea ce nu depinde de noi, și fericirea obținută prin voință, voind ceea ce depinde numai de noi, trebuie, înțeleg, să o preferăm întotdeauna pe cea de-a doua și să o respingem pe prima...

În cazul stoicilor, da. Pentru ei, ca și pentru epicurieni, trebuie eliminată intervenția șansei. Este ceea ce face ca înțelepciunea lor să pară uneori – și pentru unii, și pentru alții – oarecum inumană sau improbabilă. Dacă nu dorim decât ceea ce este natural și necesar, va spune un epicurian, hazardul nu ne poate afecta decât curmând pur și simplu viața. Dar, încă o dată, din moment ce moartea nu e nimic, hazardul nu ne poate afecta decât prin acest *nimic* al morții. Dacă nu dorim decât ceea ce depinde de noi, va spune un stoic, atunci destinul nu ne poate afecta decât, și de această dată, prin moarte. Dar, cum a muri nu e o greșeală morală și cum răul nu este decât moral, moartea nu este un rău. Muriți deci liniștit și demn...

Ciudată fericire, totuși...

Da! Epicurienii și stoicii oferă imaginea a două fericiri invincibile, indestructibile, inexpugnabile, două fericiri pe care hazardul nu le poate afecta. Văd aici o oarecare slăbiciune sau lipsă de realism. Sunt mai sensibil, spuneam adineauri, la gândirea mai nuanțată și mai umană a lui Aristotel sau, mai târziu, a lui Montaigne. Epicurienii și stoicii, cu toată măreția lor considerabilă, mi se par puțin dogmatici sau exagerați. Să spunem că ei simplifică excesiv viața. Ei indică, desigur, două dimensiuni reale ale înțelepciunii: înțelepciunea este, cu siguranță, atât o artă de a te bucura, cât și o artă de a voi. Nici arta de a te bucura, nici arta de a voi nu pot însă garanta fericirea, pentru că fericirea este și „ora cea bună”⁴, în sensul etimologic al termenului, adică

⁴ Vezi *supra*, nota 1.

o împrejurare favorabilă, o soartă bună, pe scurt, o chestiune de șansă. Dacă unul dintre copiii mei suferă de o boală incurabilă și mortală, cum aş putea fi fericit? Stoicul îmi va răspunde că, dacă nu doresc ca el să fie sănătos, ci numai ceea ce depinde de mine (să-l îngrijesc, să mă ocup de el, să suport în mod curajos moartea sa...), nimic nu mă împiedică să fiu fericit. Ce să mai vorbim!

Da, se cuvine să o spunem...

Știi bine că nu pot să nu-mi doresc ca el să trăiască – sunt incapabil, prin urmare, să fiu stoic. Nu văd aici o probă a refutabilității stoicismului, care, de altfel, nu ar vedea în această incapacitate decât propria mea slăbiciune. Dar trebuie să se țină cont de această slăbiciune, din moment ce este un dat obiectiv. Același lucru este valabil și în ceea ce privește epicurismul. Un epicurian ar putea să-mi demonstreze că a-mi dori copilul sănătos nu este o dorință naturală și necesară și că nu trebuie, prin urmare, să am o astfel de dorință. Vorbește în numele tău! În ceea ce mă privește, știu că sunt incapabil de așa ceva. Aceste două înțelepciuni sunt niște extremisme etice. „Înțelepciunea își are excesele ei“, va spune Montaigne, „și are tot atâta nevoie de moderație ca și nebunia“. Are dreptate. Stoicismul și epicurismul sunt înțelepciuni exagerate, împinse dincolo de limite, și, tocmai de aceea, lipsite de înțelepciune. Spre deosebire de ei, Aristotel și mai ales Montaigne ne vor învăța să practicăm o înțelepciune care nu are nimic excepțional: o înțelepciune pentru toată lumea, sau aproape, și de toată ziua – o înțelepciune pentru cei care nu sunt înțelepți, astfel spus, pentru oameni ca mine sau ca dumneavoastră.

Cea de-a treia cale a lui Aristotel

Această înțelepciune a lui Aristotel reprezintă o poziție mediană, o „cale de mijloc“, ce corespunde mai bine naturii umane: fericirea depinde de noi și de virtuțile noastre, dar depinde și de bunurile materiale și intelectuale...

Aristotel ar înlocui sau-l epicurian sau stoic printr-un și. Ori este o dorință naturală și necesară, ori nu este; ori acest lucru depinde de noi, ori nu depinde – iată care sunt matricele înțelepciunii epicuriene și stoice. Pentru Aristotel, toate aceste dorințe fac parte din viața ființei umane, deci și din fericire: trebuie să le acceptăm și pe unele, și pe celelalte. Și pentru Aristotel, înțelepciunea este arta de a trăi fericit; dar el își dă seama că există în fericirea noastră elemente care nu depind de noi, că, desigur, pentru a fi fericiți, trebuie să fim virtuțoși, liberi, „să ne luăm viața în mâini“, dar că, în același timp, avem nevoie să nu trăim în mizerie sau dezonoare, să avem prieteni, să fim sănătoși, avem nevoie ca patria noastră să nu fie împilată sau sfâșiată de războaie civile – lucruri care nu depind de noi sau care nu depind decât parțial. A pretinde că poți fi fericit când ești torturat, așa cum voia Socrate, cum voiau stoicii și epicurienii, înseamnă „a vorbi fără să spui nimic“, constată Aristotel.

Sunteți de acord cu el?

Da. Ce fericire este aceea de care nimeni nu e capabil? O parte din fericirea aristotelică este, desigur, legată de virtute, care depinde de noi, o altă parte însă are o origine externă sau ține de hazard; ca atare, fericirea, considerată

în întregul său, nu depinde în totalitate de noi, ceea ce constituie atât slăbiciunea lui Aristotel, în teorie, cât și forța sa, în practică, pentru că este, în acest fel, mai aproape de experiența și de umanitatea noastră. Trebuie să amintim, de asemenea, că la această fericire cotidiană și relativă, cu capriciile și limitele sale, cu aproximațiile și fluctuațiile sale, se adaugă o fericire „teoretică” sau „contemplativă”, care este cu totul altceva. Este vorba despre o contemplare într-un sens cvasimistic al termenului. Geniul lui Aristotel (sau genialul său bun simț) este de a nu renunța la nici una dintre aceste fericiri: fericirea relativă care, în parte, este o chestiune de șansă, și fericirea contemplativă a vieții intelectuale sau spirituale, care este un fel de bucurie a eternității. Noi nu o urmărim pe una sau pe cealaltă, ci pe amândouă la un loc. Cu atât mai bine dacă o putem atinge, cel puțin parțial („atât cât este posibil”, spune Aristotel), pe una sau pe cealaltă; puțin contează dacă întâmplarea sau propria noastră slăbiciune ne împiedică. Filosofia nu este o asigurare pentru toate riscurile.

Fericirea, din întâmplare?

Dacă admitem că fericirea comportă o parte de șansă, nu devine în acest caz imposibil să stabilim reguli, principii, pentru a o atinge? Nu ar trebui să acceptăm, urmându-l pe Kant, că avem de-a face cu un concept nedeterminat, o noțiune despre care nu se poate spune nimic precis și nici definitiv?

Fericirea, după Kant, constă în satisfacerea tuturor înclinațiilor noastre, a tuturor dorințelor. Tocmai de aceea conceptul

este nedeterminat: toată lumea vrea să fie fericită, dar nimeni nu știe exact cum! Ar fi necesar, scrie Kant, „un tot absolut, o maximă stare de bine în situația mea prezentă și în toată condiția mea viitoare“, pe care nici un element empiric nu este, desigur, capabil să mi le procure. În această lume, fericirea este deci inaccesibilă, ba chiar de neconceput în mod concret. Vom avea întotdeauna dorințe nesatisfăcute, prin urmare, nu vom fi niciodată pe deplin fericiți. De aceea fericirea este un ideal, scrie Kant, „nu al rațiunii, ci al imaginației“. Putem visa la fericire, nu reușim însă niciodată să o gândim, cu atât mai puțin să o trăim.

Putem, cel puțin, să ne străduim să fim virtuoși.

Putem și trebuie să o facem! Dar nu este suficient pentru fericire. Kant arată că binele suprem – adică armonia, conjuncția între fericire și virtute – este de neatins pe această lume. În timp ce anticii considerau fie că fericirea asigură virtutea, fie că virtutea asigură fericirea, dar că, în orice caz, acestea merg întotdeauna împreună, Kant constată că această concepție este contrazisă de experiență: există ticăloși fericiți sau, cel puțin, mai fericiți decât mulți oameni de treabă, care pot fi, în schimb, îngrozitor de nefericiți. Pe această lume, fericirea și virtutea nu merg împreună, nu pentru că ar fi incompatibile (Kant nu e chiar atât de pesimist aici), ci pentru că nimic nu le garantează conjuncția, ponderea, armonia, nimic nu-l asigură pe virtuos că va obține fericirea.

Ce se poate face în acest caz?

Trebuie transpusă această armonie într-o altă lume, într-o altă viață: trebuie postulată o viață după moarte și un

Dumnezeu judecător, astfel încât oamenii cinstiți să fie, în sfârșit, fericiți, iar cei răi pedepsiți. Este ideea creștină de recompensă și pedeapsă, de infern și paradis. De acum înainte, trebuie să ne ocupăm mai puțin de ce ne poate face fericiți și mai mult de ceea ce ne face *demni* de a fi fericiți. Este principiul moralei: „Comportă-te în așa fel încât să fii demn de a fi fericit“. Îți va asigura acest lucru fericirea? Pe această lume, nimic nu o garantează. Prin urmare, trebuie să crezi în Dumnezeu și într-o viață după moarte pentru a nu te cuprinde disperarea în viața prezentă. Este ceea ce Kant numește „un postulat al rațiunii practice“ și principiul religiei. Acest lucru nu e o dovadă că Dumnezeu există (un postulat nu e o dovadă), acest lucru nu obligă la credință (un postulat nu este o datorie), dar ne conduce spre credință – iată singurul mod, pentru un subiect moral, de a evita nonsensul. Este ceea ce s-a numit „orizontul de speranță“ al kantianismului, care este, nu întâmplător, și dimensiunea lui religioasă. Nu e mai puțin adevărat că, despărțind fericirea de virtute, arătând că, pe această lume, nimic nu garantează conjuncția lor, Kant privilegiază, de fapt și de drept, virtutea: trebuie să-ți faci mai întâi datoria; fericirea nu va veni – dacă vine vreodată – decât după aceea. În acest sens, filosoful german se apropie mai mult de stoici decât de epicurieni, chiar dacă nu crede, spre deosebire de stoici, în binele suprem decât după moarte. Dacă dovedim că suntem demni de a fi fericiți (acesta este sensul moralei), putem spera să fim doar după moarte (acesta este sensul religiei). Cât despre cei care nu au religie, ei nu se pot sustrage totuși de la morală; dar ei sunt condamnați, dacă sunt lucizi, la disperare...

Prin urmare, nu ar trebui să facem niciodată o faptă bună animați de dorința de a fi fericiți...

Dacă o facem punând condiții, nu este o faptă bună, în sensul moral al termenului (care presupune, dimpotrivă, că datoria e necondiționată). Dacă facem bine pentru a fi fericiți, acțiunea noastră este egoistă. Așadar, este lipsită de valoare morală. De pildă, creștinul care nu face bine decât pentru a se mântui nu face bine cu adevărat (pentru că acționează într-un mod egoist) și nu va fi mântuit. Dacă dăm un ban unui sărac spunându-ne că ne scurtăm purgatoriul cu câțiva ani, nu realizăm decât o acțiune egoistă în plus; avem toate motivele să credem că sejurul în purgatoriu, pentru cei care cred în el, va rămâne neschimbat... Așadar, singurul mod de a acționa virtuos ar fi acela de a face fapte bune *fără să așteptăm nimic în schimb*. Din acest punct de vedere, morala se poate lipsi de speranță. Dacă facem o „faptă bună” cu speranța de a obține vreun beneficiu, fapta nu este moralmente bună, ci interesată, deci egoistă. A acționa moral înseamnă a-ți face datoria, cum spune Kant, „fără a spera nimic în schimb”. Morala, în esența ei, nu are nevoie de speranță. Este ceea ce o justifică, altminteri, s-ar găsi într-un impas. Nu speranța fericirii condiționează morala; morala este cea care justifică această speranță.

O fericire pentru cei răi?

Cu toate acestea, nu trebuie, oare, să sper că există un Dumnezeu care să mă răsplătească pentru faptul de a-mi fi făcut datoria?

Să sper, da! Cu condiția însă de a nu acționa animat de acest motiv! Morala, în esența sa, este dezinteresată: trebuie să ne facem datoria pentru că este, pur și simplu, datoria noastră, fără a avea în vedere un alt scop în afara datoriei înseși. Pe de altă parte, religia ne dă speranța că vom fi răsplătiți... Kant rezumă, după cum se știe, câmpul filosofiei sub forma a trei mari întrebări: „Ce pot ști?“, „Ce trebuie să fac?“, „Ce îmi e permis să sper?“. Prima – „Ce pot ști?“ – reprezintă chestiunea teoretică, aceea a limitelor și condițiilor cunoașterii: Kant îi consacră *Critica rațiunii pure*. Cea de-a doua – „Ce trebuie să fac?“ – reprezintă chestiunea morală: Kant îi consacră *Critica rațiunii practice*. Cea de-a treia – „Ce îmi e permis să sper?“ – reprezintă chestiunea religioasă. Ne-am fi așteptat să o abordeze în cea de-a treia mare operă a sa, *Critica facultății de judecată*. Dar, de fapt, el o abordează în toate trei lucrările. Ceea ce spune mult despre importanța pe care i-o acordă. Aceste trei probleme sunt totuși diferite. Religia nu propune nici cunoaștere, nici morală (Kant, spirit liber și modern, își dă seama că nu e necesar să crezi în Dumnezeu pentru a face știință sau pentru a acționa moral), ci speranță. Trebuie deci să dăm moralei ceea ce ea pretinde, adică să-ți faci datoria fără a aștepta nimic în schimb, și, în același timp, să dăm religiei ceea ce ea permite, adică speranța că, acționând în așa fel încât să ne câștigăm dreptul de a fi fericiți, vom fi așa și după moarte. Dar nu această speranță este cea care motivează acțiunea virtuoasă. Revoluția kantiană constă în faptul de a nu fi supus morala religiei, așa cum se întâmpla tradițional, ci mai degrabă să supună religia moralei. Nu datorită credinței în Dumnezeu facem fapte bune, ci

datorită faptelor bune putem avea speranța unei vieți fericite după moarte. Aceasta este, poate, adevărata revoluție kantiană: religia nu mai este cea care fundamentează morala, morala fundamentează religia.

Nici pentru greci fericirea nu se putea despărți de virtute, iar o viață înțeleaptă sau virtuoaasă aducea mai multă fericire decât o viață fără principii care nu face mare caz de virtute...

Este adevărat și pentru secolul al XVII-lea, de pildă, la Spinoza: înțeleptul, care cunoaște și iubește adevărul, este mai fericit decât ignorantul, care se lasă condus de pasiuni... Cu toate acestea, moralitatea, în sensul modern al termenului, se definește mai puțin prin cunoașterea adevărului și mai mult prin locul pe care îl acordăm celuiilalt: un individ moral, pentru moderni, nu este un individ egoist sau mai puțin egoist decât alții, în timp ce un om rău este de un egoism sălbatic, gata să-i facă pe alții să sufere pentru plăcerea sa personală. Or, considerată din acest punct de vedere, moralitatea nu poate fi suficientă pentru fericire: foarte adesea, suntem nefericiți tocmai pentru că ne pasă de celălalt! Suferința persoanelor la care ținem este un obstacol în calea fericirii noastre; nefericirile umanității ne împiedică să fim pe deplin fericiți. Astfel, nu mai dispunem de mijloacele frumoasei încrederi grecești, nici chiar a frumosului optimism al clasicilor. Modernitatea ne-a învățat că fericirea și virtutea nu merg neapărat mână-n-mână și că pot uneori chiar să se opună. Poate suntem mai mult evrei decât greci. Cunoașteți frumoasa formulă a Eccliazatului: „Căci unde este multă înțelepciune, este și mult necaz, și cine știe multe are și multă durere...”

Pentru a fi fericiți, ar trebui să renunțăm la adevăr, la a vedea lumea așa cum este?

Nicidecum! Dar dragostea noastră de adevăr, ceea ce aș numi luciditate, determină mai puțin o relație cu ceilalți și mai mult un raport cu sine. Acest lucru ține mai puțin de morală, cred, și mai mult de înțelepciune. Aceasta este legătura cu fericirea, cel puțin dacă vrem ca ea să fie autentică. Orice fericire adevărată presupune un raport cu adevărul, căci, trăind în minciună sau în iluzie, nu vom cunoaște decât o falsă fericire iluzorie. Astfel încât înțelepciunea – fericirea urmărită de filosof – constă în a trăi cât mai fericit cu putință, desigur, însă nu orice fel de fericire. Nimeni nu s-ar gândi să considere înțelepciunea o fericire obținută doar prin droguri sau iluzii. Înțelepciunea este fericirea într-un adevăr – maximum de fericire în maximum de luciditate. Putem spune fără să greșim că morala nu e suficientă.

Epicur propunea un fel de dietetică, de regim al plăcerilor, dar nu ignora el, oare, natura umană? Nu e în natura umană să dorești și să dorești mereu mai mult?

Epicurismul își face, oare, iluzii despre oameni sau nu suntem noi capabili să fim epicurieni? Antropologia sa este falsă sau suntem noi slabi? Într-una dintre ultimele sale scrisori, din care s-a păstrat un fragment, Epicur, pe patul de moarte, îi scrie unui prieten: „Îți scriu în această preafericită zi a vieții mele, care este și ultima. Durerile renale și intestinale sunt atât de mari, încât nimic nu le-ar putea mări intensitatea; dar sunt contracarate în mine de bucuria pe care o resimt la amintirea conversațiilor pe care le-am purtat împreună.“ Epicur se înșală atâta timp cât nu suntem

capabili să fim epicurieni; dar are dreptate dacă suntem capabili să devenim. În asta constă diferența dintre filosofie și înțelepciune: filosofia este un discurs, în timp ce înțelepciunea este o practică, o experiență, un anume fel de a exista și de a acționa. Acestea fiind spuse, există înțelepciuni și înțelepciuni. Trebuie să recunoaștem că este greu să fii un autentic epicurian, să fii fericit în mijlocul suferințelor și al frământărilor. Această înțelepciune epicuriană este inaccesibilă oamenilor obișnuiți; ea este valabilă, poate, pentru Epicur, dar, în ceea ce mă privește, mă simt incapabil. Îmi trebuie deci o altă înțelepciune.

Scena 2

Dorința barocă

În secolul al XVII-lea, secolul lui Hobbes, al lui Pascal și al lui Spinoza, ideea de fericire nu mai este deja ce era. Se discută acum despre ceea ce ne lipsește și despre dorință.

Să gândim ca Hobbes, să trăim ca Epicur

O altă înțelepciune, spuneți. Să avansăm atunci în istorie. Să ne întoarcem către un alt filosof, mai conștient de limitele naturii umane, de aspirațiile sale. N-ar trebui, oare, să adoptăm teza lui Hobbes care arată că este în natura umană să dorim mereu și din ce în ce mai mult?

Spre deosebire de Epicur, cu toate că și el era materialist, Hobbes arată, într-adevăr, că este imposibil să-ți limitezi dorințele la cele susceptibile de o împlinire totală. De ce? Pentru că dorința se trăiește în timp. În natură, subliniază Hobbes, nu există decât prezentul. Dar omul, cu ajutorul imaginației, se proiectează mereu în viitor. De aceea, fericirea, scrie Hobbes, „nu rezidă în repausul unui spirit satisfăcut“. Nu există un bine suprem, nici un scop ultim: „Cel ale cărui dorințe au fost îndeplinite nu poate trăi mai mult decât cel ale cărui senzații și lucruri imaginate au luat sfârșit“. Ataraxia epicuriană ar însemna moartea.

Fericirea, pentru Hobbes, nu este un repaus. Este „un continuu mers înainte al dorinței, de la un obiect la altul, obținerea primului nefiind decât drumul care duce spre cel de-al doilea“. Ceea ce omul vrea, mai presus decât orice, nu este plăcerea, ci puterea: „Astfel“, conchide Hobbes, „pun pe primul loc, considerând-o înclinația generală a întregii umanități, o dorință permanentă și neobosită de a obține putere după putere, dorință care nu încetează decât odată cu moartea“.

Ce relație există între putere și fericire?

Următoarea relație: „Puterea unui om constă în mijloacele sale prezente de a obține un bun aparent viitor“. Îndată ce dorința se înscrie în timp, îndată ce, așa cum scrie Hobbes, „obiectul dorinței omului nu este de a se bucura o singură dată și într-un singur moment, ci de a-și asigura pentru totdeauna îndeplinirea dorinței sale viitoare“, orice dorință devine dorință de viitor, deci dorință de putere. Iată-ne foarte departe de Epicur! Teoria fericirii ca bine suprem este înlocuită cu o teorie a puterii ca obiect al unei căutări nedefinite. Problema este, în acest caz, de a ști dacă ceea ce ne mână în luptă este goana după fericire sau goana după putere. Ar putea fi și una, și alta. Mi se pare că, dacă Hobbes are – din păcate – cel mai adesea dreptate în ceea ce privește omul, Epicur are dreptate în ceea ce privește fericirea. Antropologia hobbesiană este mai adevărată; etica epicuriană mai corectă. Dacă ar fi să alegem, și câteodată trebuie să o facem, să gândim atunci ca Hobbes și să trăim mai degrabă ca Epicur...

Ar fi preferabil să dăm câștig de cauză moralei, chiar dacă ea se înșală în privința oamenilor...

Fericirea ține mai puțin de morală, care se bazează pe datorie, și mai mult de etică, definită ca o artă de a trăi. Fericirea nu poate fi impusă și nici nu impune: a fi fericit nu este o datorie! Cât despre alegerea între etica epicuriană și antropologia hobbesiană, ea se impune uneori. Aceasta nu înseamnă însă că ele sunt întotdeauna incompatibile. Dacă Hobbes are dreptate în privința oamenilor înseamnă că nu vom fi niciodată pe deplin fericiți, nici pe deplin satisfăcuți, nici pe deplin înțelepți. Mi-e greu să contest asta. Dar a nu fi niciodată pe deplin înțelept nu înseamnă neapărat a fi complet nebun! Există grade ale înțelepciunii: putem fi *mai mult sau mai puțin* înțelepți. Montaigne îmi pare a fi cel mai bun reprezentant al acestei înțelepciuni relative: putem fi mai mult sau mai puțin înțelepți, mai mult sau mai puțin nebuni, mai mult sau mai puțin fericiți, mai mult sau mai puțin nefericiți.

Important e, deci, să încercăm să fim înțelepți...

Important este să reușim, pe cât posibil, să devenim ceva mai înțelepți! Faptul că nu putem atinge niciodată înțelepciunea absolută nu este un motiv pentru a ne refugia în nebulie. Cu atât mai mult nu este unul pentru a renunța să mai învățăm ceva, sub pretextul că, oricum, nu vom ști niciodată tot! Același lucru e valabil și pentru înțelepciune: faptul că nu o putem atinge întru totul nu este un motiv pentru a renunța să ne apropiem de ea. Este preferabil un dram de înțelepciune decât deloc.

Dorința nu aduce fericire

Acest dialog imaginar pe care tocmai l-ați reconstituit între Epicur și Hobbes; doi gânditori pe care îi despart mai multe secole, mă face să mă gândesc la un alt dialog, cel dintre Callicles și Socrate, contemporani de data aceasta. Callicles afirmă că fericirea înseamnă capacitatea de a fi fericit, adică de a utiliza toate mijloacele pe care le ai la dispoziție pentru a trăi și a alimenta cele mai puternice pasiuni. Numai cei puternici, cei care posedă calitățile, mijloacele, talentul etc. pot atinge această fericire. Replica lui Socrate este că a trăi astfel înseamnă a trăi într-o insatisfacție permanentă, căci dorința este, prin natura ei, insașiabilă. Este acest răspuns al lui Socrate pe deplin convingător?

Aș fi dispus să-i dau dreptate lui Socrate în ceea ce privește morala: apologia pe care o face Callicles dreptului pe care l-ar avea cel mai puternic este imorală. În schimb, spre deosebire de Socrate, trebuie să admitem că fericirea și binele sunt două lucruri diferite, că omul cumsecade care nu reușește va fi, de multe ori, mai puțin fericit decât ticălosul care reușește. În discuția dintre Socrate și Callicles, prefer să nu dau dreptate nici unuia. Socrate greșește: binele (în sensul moral al termenului) și fericirea sunt două lucruri diferite. Dar și Callicles greșește: cu toate că și ticălosul care reușește ar putea fi fericit, el nu ar fi mai puțin condamnat din punct de vedere moral. În sfârșit, Socrate are dreptate în această privință, dat fiind că este puțin probabil ca un om rău să fie cu adevărat fericit pentru că cel care dorește puterea, bogăția sau gloria va dori mereu mai mult: e ca un butoi al Danaidelor. Dacă a fi fericit înseamnă să ai ceea

ce îți dorești, omul pasionat al lui Callicles nu va fi nici odată fericit: imediat ce obține un lucru, el vrea mai mult; el este condamnat la insatisfacție.

A dori nu înseamnă, așadar, a vrea să-ți îndeplinești dorința, ci a dori mereu tot mai mult...

A dori înseamnă a urmări împlinirea acestei dorințe, atât timp cât ea nu este satisfăcută. Dar după aceea? Dacă dorința e generată de ceea ce îți lipsește, așa cum susține Socrate în *Banchetul*, nu putem dori decât altceva, decât ceea ce nu avem... Cum să atingem fericirea? Dorim să devenim milionari? Nu suntem fericiți pentru că nu avem ceea ce dorim. Să presupunem că am câștigat un milion la loto. Fericirea nu va dura prea mult timp: foarte repede, vom dori altceva, de exemplu să fim iubiți sau să devenim miliardari. Astfel, Socrate și Callicles greșesc, dar fiecare din motive diferite. Virtutea nu este suficientă pentru fericire și nici fericirea pentru virtute. Nu este un motiv de a renunța la una sau la cealaltă.

Putem spune, deci, că fericirea nu rezidă în satisfacerea dorințelor noastre...

Nu, atâta timp cât dorința izvorăște dintr-o lipsă. A fi fericiți înseamnă să avem ceea ce ne dorim. Dar, dacă dorința izvorăște dintr-o lipsă, nu dorim, prin definiție, decât ceea ce nu avem: prin urmare, nu avem niciodată ceea ce dorim (imediat ce avem un lucru, încetăm să-l mai dorim) și din această cauză nu suntem niciodată fericiți... În schimb, fericirea poate izvorî din satisfacerea dorințelor noastre, dacă dorim ceea ce facem sau ceea ce avem (ceea ce nu ne lipsește).

Dacă vrem să mergem în timp ce mergem, să mâncăm în timp ce mâncăm, dorințele ne sunt pe deplin satisfăcute și nimic nu ne împiedică să fim fericiți. Fiecare hotărăște dacă rămâne prizonier al lipsei – de pildă, al dorinței orientate spre viitor (speranța) – sau dacă vrea să trăiască în prezent, dorind, cu alte cuvinte, ceea ce face sau ceea ce-i face plăcere. Dificultatea provine din faptul că dorința se orientează spontan spre ceea ce ne lipsește: nu știm să dorim decât ceea ce nu avem, decât ceea ce sperăm, când, de fapt, ceea ce aduce fericirea nu este lipsa, ci plăcerea, nu speranța, ci dragostea și acțiunea.

Geniul lui Pascal

Putem fi deci fericiți având ceea ce dorim, cu condiția să trăim în prezent. Cu toate acestea, un alt filosof, Pascal, spune că nu putem trăi niciodată fericirea în prezent și că ne petrecem viața așteptând-o sau temându-ne că ea nu va dura; de aceea, finalmente, nu suntem niciodată fericiți: „Astfel, nu trăim niciodată cu adevărat, ci doar sperăm că trăim, și, pregătindu-ne mereu să fim fericiți, e inevitabil să nu fim niciodată“.

Să găsim fericirea în *a avea*? Nu prea cred. Putem pierde oricând ceea ce avem: iată cum fericirea se destramă în angoasă... Să găsim fericirea în *a fi*? Aceasta presupune că suntem ceva și că e suficient să fim pentru a fi fericiți... Faceți experimentul pe care vi-l propune Pascal: instalați-vă în camera voastră, stați acolo douăzeci și patru de ore fără să faceți nimic și veți constata că simplul fapt de *a fi* nu ajunge pentru a fi fericiți, ci conduce, dimpotrivă, la

plictis, angoasă, nemulțumire, tristețe... Fericirea nu constă în *a avea*, dar nici în *a fi*. Ea constă în *a acționa*: omul nu se poate bucura cu adevărat decât de ceea ce face. Singura fericire a omului se realizează în act, o fericire în acțiune.

Lăsați un om singur într-o cameră fie și numai câteva minute: va muri de plictiseală sau de deznădejde, trăind experiența nimicului, cu sentimentul că e condamnat să nu fie nimic, dat fiind că va muri. Omul își inventează așadar o goană după fericire pentru a fugi de acest prezent angoasant. Dacă Pascal are dreptate, atunci căutarea fericirii nu este decât o iluzie, un mod de a se evita și de a se uita pe sine – prin alcool, zgomot, muncă, joc...

Pascal este un „geniu înfricoșător“, remarcă Paul Valéry. Și acest geniu este cu atât mai pregnant în antropologia sau psihologia sa, pe care tocmai ați evocat-o. Pascal este cu adevărat inegalabil în ceea ce privește modul foarte tranșant în care spune ce suntem: el arată că omul nu poate rămâne doar cu el însuși fără să cadă în plictis, dezgust, deznădejde, pentru că el descoperă atunci cât de puțin reprezintă și cât de puțin îl așteaptă. Ce suntem? Aproape nimic. Ce ne așteaptă? Nimic: neantul, moartea. De aici și „divertismenul“, în sensul pascalian al termenului, adică acest val de ocupații pe care ni le impunem și care par să urmărească fericirea, dar care, în realitate, nu servesc decât la a ne distrage atenția de la noi înșine și de la moarte. De pildă, regele care se duce la vânătoare, chipurile ca să ucidă un iepure... Dacă i s-ar aduce iepurele gata prăjit, și-ar da seama că nu iepurele îl face fericit: ceea ce contează nu este trofeul, spune Pascal, ci vânătoarea; nu iepurele, ci faptul

de a-l urmări, pentru că, în timp ce alergăm după iepure, nu ne gândim la moarte... Condiția nefericită a omului. Ne prefacem că suntem fericiți, ca să uităm că nu suntem și că vom muri.

Totuși, putem spera, așa cum susține tot Pascal, la o fericire în altă viață...

Da, este chiar singura fericire posibilă pe această lume, după Pascal. De ce nu suntem fericiți? Pentru că nu dorim decât viitorul, care nu e niciodată aproape. Este chiar fragmentul pe care l-ați amintit adineauri. Pascal explică faptul că nu trăim niciodată pentru prezent: trăim puțin pentru trecut și mult mai mult pentru viitor. Și fragmentul se încheie cu ceea ce ați citat: „Astfel, nu trăim niciodată cu adevărat, ci sperăm să trăim, și, pregătindu-ne mereu să fim fericiți, e inevitabil să nu fim niciodată“.

În acest caz, trebuie să renunțăm la fericire?

Potrivit lui Pascal, nu. Însă trebuie să o căutăm în religie: „Nu există fericire în această viață – scrie Pascal în altă parte – decât ca speranță a unei alte vieți.“ De fapt, acesta ar fi și argumentul pariului: religia are mai multe avantaje, inclusiv în această viață. Mă îndoiesc. Dar, chiar dacă ar fi așa, unde s-a mai pomenit ca gândirea să se supună avantajelor? Mai bine îți vinzi sufletul celui care oferă mai mult... Dar să revenim la fericire. Dacă Pascal are dreptate, atunci un ateu nu poate scăpa de disperare și, implicit, nici de nefericire. În ceea ce mă privește, am vrut să aduc în discuție tocmai acest „și implicit“. Cred, ca și Pascal, că un ateu lucid și coerent nu poate evita disperarea, deoarece la capătul

drumului nu îl așteaptă nimic altceva decât moartea. Dar refuz să gândesc ca el că disperarea înseamnă neapărat o nefericire.

Atunci ce este?

Ne putem imagina – și mi s-a întâmplat să trăiesc așa ceva – o disperare fericită sau o fericire disperată. Este ceea ce eu numesc o *disperare voioasă*. Este chiar singura fericire, în afara credinței, care poate fi imaginată. Nu sperăm decât la ceea ce nu avem. Dacă sperăm la fericire înseamnă că nu suntem fericiți. Dimpotrivă, dacă am fi pe deplin fericiți, n-am mai avea la ce să sperăm: aceasta ar fi înțelepciunea. Fericirea și disperarea pot deci – și trebuie, pentru ateu – să fie asociate: atâta timp cât sper la fericire, nu sunt fericit; atunci când sunt fericit, nu mai am la ce să sper. Este concepția lui Spinoza: „Nu există speranță fără teamă, nici teamă fără speranță“, scrie el în *Etica*. Înseamnă că înțeleptul, care trăiește, prin definiție, fără teamă (este ceea ce numim seninătate), trăiește și fără speranță (dacă ar spera la ceva, ar trăi cu teama că această speranță ar putea să nu-i fie îndeplinită). Nu, nicidecum, să nu mai aibă nici o dorință! „Dorința e însăși esența omului“, scrie Spinoza: dacă înțeleptul n-ar mai avea dorințe, el n-ar mai fi o ființă umană. Pentru că el nu dorește decât ceea ce este (nu mai este vorba de speranță, ci de iubire) sau ceea ce face (nu mai este vorba de speranță, ci de voință). Astfel, fericirea spinozistă este o fericire disperată, în sensul literal al cuvântului: nu o fericire tristă – care sună paradoxal și foarte puțin spinozist –, ci o fericire care nu speră nimic. Realul îi ajunge. Or, prin definiție, sperăm la cu totul altceva decât

la realitate. Regăsim, mai mult sau mai puțin, aceeași idee în tradițiile orientale, mai cu seamă în cele budiste sau hinduiste. În *Sâmkhya-Sûtra* (care citează *Mahabharata*) putem citi: „Numai cel disperat este fericit; fiindcă speranța este cea mai îngrozitoare tortură, iar disperarea cea mai deplină fericire“. Speranța este cea mai îngrozitoare tortură, pentru că nu sperăm decât ceea ce nu avem. Iar disperarea este cea mai deplină fericire pentru că numai cel care nu spera nimic se poate bucura plenar de ceea ce este. De aceea am vorbit, chiar în prima mea carte (intitulată *Tratat despre disperare și beatitudine*) despre o înțelepciune a disperării. Speranța ne face prizonierii a ceea ce ne lipsește: obstacolul în calea fericirii este tocmai speranța care o urmărește! Înțelepciunea constă în a nu mai spera la fericire; este singurul mod de a o trăi.

Scena 3

Paradoxul filosofilor

A-ți trăi viața cu speranța fericirii, a nu trăi decât cu condiția de a fi fericit este, fără îndoială, cel mai bun mijloc de a fi... nefericit. Pentru a atinge fericirea, spune filosoful, nu trebuie să o cauți...

Absența nefericirii

După Kant, fericirea este satisfacerea tuturor înclinațiilor noastre: o astfel de definiție nu cumva ne-ar putea face să credem că fericirea este imposibilă?

E adevărat... Dacă această definiție a fericirii este pertinentă, nu am fi niciodată fericiți. De aceea, cred că trebuie să se propună o altă definiție. Kant a arătat – nu mai revin asupra acestui aspect – că există o distanță ireductibilă între morală și fericire. Însă trebuie să renunțăm la fericire tocmai din acest motiv? Nu sunt deloc convins. Într-adevăr, definiția fericirii ca împlinire a tuturor înclinațiilor noastre se referă mai degrabă la ceea ce s-ar putea numi *felicitas*, care nu este tocmai la îndemână. Dorințele noastre fiind nedefinite, fluctuante, revenind mereu, cum ar putea fi ele îndeplinite în totalitate? Acesta nu este decât un vis, nu o experiență! Pentru a gândi fericirea, este mai

bine să ne sprijinim pe o experiență incontestabilă, cea a nefericirii. Or, experiența nefericirii este cea a unui interval în care orice bucurie pare imposibilă: ne trezim dimineața cu sentimentul că ziua care începe va fi lipsită de orice bucurie – pentru că am pierdut ființa pe care o iubeam cel mai mult pe lume, pentru că suferim de o boală incurabilă, pentru că trăim în sărăcie... Suntem nefericiți: bucuria a devenit imposibilă. Prin contrast, putem numi „fericire” intervalul de timp în care bucuria este percepută ca fiind nu mereu prezentă, ci imediat posibilă (ea poate apărea fără ca ceva esențial să se schimbe în ordinea lumii). Ne trezim dimineața și simțim că bucuria poate apărea în orice moment: suntem fericiți. Acest lucru nu ne împiedică să avem uneori griji, neliniști, necazuri. Cine nu le are? Dar, dacă ni s-a întâmplat cel puțin o dată în viață să fim cu adevărat nefericiți, vom putea face diferența. Cât de bine este să nu fii nefericit! Cât de bine este să știi că bucuria este posibilă imediat!

Este, pe scurt, o problemă de definiție.

Definițiile nu sunt importante în sine, ci pentru că ne permit să gândim și să trăim. Dacă prin „fericire” înțelegem o bucurie constantă, imuabilă, perenă, atunci înțelegem greșit atât bucuria, care este mișcare, schimbare, fluctuație, „trecere”, cum spune Spinoza, cât și fericirea, care nu e decât spațiul interior (dar deschis asupra lumii) al unei bucurii posibile. Refuzăm să o trăim și, în mod absurd, suntem nefericiți pentru că nu suntem fericiți! Cu siguranță, ar trebui să procedăm exact invers: să ne sprijinim pe experiența nefericirii, atunci când am depășit-o,

și mai ales pe cea a bucuriei, atunci când o trăim sau când ne amintim de realitatea sa trecută sau posibilă... Pe această bucurie trebuie construită fericirea, și nu pe o beatitudine inaccesibilă. Dacă așteptăm ca toate dorințele să ni se îndeplinească, atunci nu vom fi niciodată fericiți. Este preferabil să procedăm invers: să fim fericiți pentru că nu suntem nefericiți!

Această nouă definiție pe care o propuneți nu încercați să vadă în fericire un simplu negativ al nefericirii?

Definiția mea e mai modestă decât cea a lui Kant, dar nu este pur și simplu negativă. Fericirea este atunci când nu suntem nefericiți, dar este și – sau mai ales – atunci când bucuria pare a fi imediat posibilă, *a fortiori* când este reală. Ea nu este permanentă, se duce, vine, dar nu ne desparte de ea nimic insurmontabil. Fericirea este legată prin aceasta de imaginar, dar acest imaginar face parte din existența noastră, din experiența noastră reală de viață. Acest lucru îmi elucidează un fapt sociologic care m-a surprins multă vreme. Când francezii sunt întrebați, prin sondaj, dacă sunt fericiți, majoritatea răspund „da”. De când sunt mai edificat asupra fericirii, înțeleg mai bine acest răspuns. Dacă aproximativ 80% dintre francezi se declară fericiți nu înseamnă că sunt în mod constant bucuroși, acest lucru s-ar vedea, și nici că toate dorințele li s-ar fi îndeplinit, dimpotrivă. Pur și simplu, ei simt că nu sunt nefericiți cu atât mai clar, cu cât au trecut prin asta în alte perioade ale vieții lor sau cu cât văd în jurul lor mai mulți oameni nefericiți. Au sentimentul că pentru ei bucuria ar fi imediat posibilă: ei știu că ea va apărea în ziua, în săptămâna

respectivă, că vor fi momente de bucurie, uneori intensă, uneori difuză, momente suficiente pentru a justifica o existență, pentru a-i da culoarea și gustul, chiar dacă uneori amar, al fericirii.

Susțineți deci o concepție destul de modestă despre fericire.

Da, pentru că și fericirile noastre sunt așa. Definiția mea are meritul de a corespunde experienței noastre de viață. Fericirea nu este un absolut, ci este o modalitate – eminemamente relativă – a existenței, cu suișurile și coborâșurile sale, cu bucuriile ei care vin și pleacă... Trebuie să nu fi cunoscut deloc nefericirea – sau să nu fi iubit deloc viața – ca să disprețuiești această fericire! Nu există fericire absolută (*felicitas*), dar, atât timp cât nu suntem nefericiți, suntem *mai mult sau mai puțin* fericiți sau *oarecum* fericiți. Nu are rost să facem mofturi! Nu este cazul să procedăm ca nihilistii sau ca decadenții care pretind că realitatea nu-i satisface. Un lucru pe care l-am învățat în viață și care mă apropie totuși de o formă de înțelepciune este următorul: a fi *oarecum fericit* e deja o fericire.

Sensul vieții

De îndată ce ne gândim la fericire, ne gândim totuși la sensul vieții, ca și cum a fi fericiți ar fi singurul scop al existenței noastre...

Este, poate, o capcană. În ceea ce mă privește, aș susține mai degrabă contrariul: momentele cele mai fericite (cele în care bucuria nu este numai posibilă, ci și reală, strălucitoare, tulburătoare) sunt acelea în care problema sensului

vieții nu se mai pune. Cumva pentru că am fi descoperit sau am fi atins acest sens? Nicidecum. Ci pentru că viața, aici și acum, e suficientă pentru a ne împlini.

Ce înțelegeți prin „sens“?

E o noțiune dificilă, în primul rând pentru că este dublă: ea se poate referi atât la semnificație (sensul unei fraze), cât și la direcție sau scop (sensul de curgere al unui fluviu, sensul unui act). Dar, pentru fiecare dintre aceste două accepțiuni – și acest lucru amplifică dificultatea –, sensul trimite la altceva decât la el însuși. Sensul unui cuvânt nu este acest cuvânt (dacă pun întrebarea „Doriți o ceașcă de cafea?“, nu propun cuvântul „ceașcă“). Sensul unui act nu este acel act. De exemplu, dacă mă deplasez pe autostradă în sensul Paris-Marsilia, Marsilia este sensul deplasării mele timp de mai multe ore. Și ar fi la fel dacă aș veni cu avionul de la New York sau de la Pekin: Marsilia poate deveni un sens în orice colț al lumii. În afară de unul. Există un singur loc unde Marsilia nu are un sens: la Marsilia. Când suntem acolo, nu putem să mergem acolo. Sensul este întotdeauna în altă parte față de locul în care ne aflăm. Sensul aparține întotdeauna alterității, iar realitatea identității.

Ce concluzie trageți în legătură cu fericirea?

Sensul vieții nu poate fi decât o altă viață (acesta este sensul oferit de religii) sau o viață altfel (cea pe care o sperăm). Dar dacă urmărim altceva decât viața reală înseamnă că viața așa cum este nu ne satisface, înseamnă deci că nu putem fi fericiți. Fericirea nu constituie sensul vieții decât

pentru cei care nu sunt fericiți. Cei care sunt fericiți nu caută altceva decât viața lor așa cum este, așa cum trece, așa cum se inventează și se transformă în orice moment. Din acest motiv, experiența fericirii nu este deloc o experiență a sensului; este o experiență a prezentului, a realității, a adevărului imediat disponibil. Viața, spune Montaigne, „trebuie să-și fie propriul său scop“. Scopul vieții este viața. Cea mai intensă fericire este experiența unui moment – am putea spune eternitatea –, în care problema sensului nu se mai pune, fiindcă viața, acum și aici, este suficientă ca să ne împlinească.

Dacă a trăi este suficient, de ce să mai cerem sprijinul filosofilor pentru a gândi fericirea?

Pentru că a trăi, cel mai adesea, nu vine de la sine. Cu atât mai bine pentru cei care nu au nevoie de filosofie pentru a fi fericiți, pentru cei care au un fel de înțelepciune spontană. Acest lucru nu înseamnă că ei nu pot filosofa sau că nu-și pot pune întrebări asupra vieții sau asupra lumii, dar pentru ei filosofia devine mai puțin urgentă. Pentru ceilalți – de pildă, pentru mine –, filosofia este cu atât mai necesară, cu cât sunt incapabili, fără ea, să iubească viața așa cum este.

A fi fericiți ar însemna, așadar, să considerăm viața propriul său scop?

Viața, da, nu fericirea! Dacă iubim viața numai în anumite condiții, numai atunci când este fericită, înseamnă că nu iubim viața, ci fericirea. Or, ceea ce trăim, bun sau rău, e viața noastră: iată că însăși dorința de a atinge fericirea

devine un obstacol. Atâta timp cât dorim fericirea, și nu viața, avem de ales: fie sperăm la o fericire pe care nu o avem (deci nu suntem fericiți), iar fericirea va fi amânată *sine die*; fie sperăm că fericirea de care ne bucurăm în prezent va dura mereu, caz în care ne temem că ea se va sfârși: fericirea va fi atunci umbrită de angoasă sau de neliniște, mergând uneori până la dispariție. Adevăratul secret al fericirii este că nu o putem atinge decât renunțând să o căutăm – nu pentru că am fi găsit-o, ci pentru că am înțeles că importantă nu este fericirea, care nu e, în fond, decât o idee, un ideal, ci viața reală, așa cum este ea, fericită sau nefericită. Cunoașteți formula lui Flaubert: „Câte lacrimi au curs pentru cuvântul *fericire!* Fără el am trăi mai liniștiți...” Nu e într-un totuș greșit. Totuși, dacă acest cuvânt există, trebuie să-l utilizăm. Important e să nu cădem în capcană. Dacă iubim fericirea, însăși viața ne îndepărtează de ea aproape întotdeauna. Dimpotrivă, dacă iubim viața, chiar și în momentele de suferință, de spaimă, de nenorocire, atunci, atâta timp cât suntem în viață, obiectul iubirii noastre ne este aproape. De unde paradoxul: numai cel care a renunțat la căutarea fericirii poate fi fericit; numai cel care iubește viața mai mult decât fericirea poate fi fericit. Este un paradox pe care Alain l-a enunțat atât de bine: „Fericirea este o recompensă pe care o primesc cei care nu o caută”.

A învăța să ne bucurăm

Ne poate ajuta filosofia să trăim acest paradox?

Trebuie să trecem de la speranța fericirii la dragostea de viață, chiar dacă viața nu este întotdeauna demnă de

a fi iubită. Și de ce ar fi? Nu valoarea vieții justifică dragostea pe care i-o purtăm; dimpotrivă, dragostea pe care i-o purtăm conferă valoare vieții. Dragostea nu depinde de valoarea obiectului său: ea este cea care creează valoare. „Nu dorim un lucru pentru calitățile sale“, scrie Spinoza, „ci pentru că îl dorim îi găsim calități“. Astfel încât efectul filosofiei este un efect al gândirii, prin conținutul său teoretic, dar și un efect al dorinței, prin conținutul său practic și afectiv: trebuie să învățăm să trăim, să apreciem ceea ce ni se oferă și să ne bucurăm, adică să învățăm să iubim.

Deci, atunci când ne punem întrebări asupra sensului vieții, ne aflăm deja în afara fericirii.

„Atunci când ne punem întrebări asupra sensului vieții“, spunea Freud, „suntem bolnavi.“ N-aș merge până acolo. Nu e cazul, firește, să evităm a ne pune problema sensului. Important este să înțelegem, cât mai repede posibil, că fericirea există în momentul în care această problemă nu se mai pune. Poate fi un moment de iluminare, de fericire fulgurantă, de extaz uneori, dar poate fi de asemenea – și cel mai adesea – o experiență foarte simplă. Facem o plimbare care ne încântă, trăim o experiență erotică sau amoroasă care ne împlinește, petrecem o seară cu prietenii și, deodată, ne dăm seama că această experiență – plimbarea, dragostea, sexualitatea, prietenia – se justifică prin ea însăși, și nu în funcție de un sens ce ar trimite mereu la altceva. Această experiență este atât de plină, atât de fericită, atât de simplă, încât nu mai are nevoie de altă justificare. Din acest moment, nu mai suntem în căutarea sensului, ci în experiența realului, a adevărului, a prezenței. Căutarea

sensului conduce întotdeauna la religie, pentru că nu există un sens decât al alterității: sensul vieții nu poate fi decât o altă viață (după moarte), sensul lumii poate fi doar altceva decât lumea, adică Dumnezeu. Cu atât mai bine pentru cei care cred! Dar filosoful nu este un hermeneut. El nu caută sensul, ci adevărul. Și ceea ce a găsit înțeleptul sau mai degrabă ceea ce simte el, aducându-i bucurie, nu este nicidecum sensul, mereu absent, ci un pic de real, mereu prezent, sau de adevăr, care este etern – realul și adevărul care îl cuprind, îl traversează, îl poartă de ici-colo și care, în prezent, se contopesc...

Nu avem, oare, tendința să credem că viața nu merită trăită decât dacă ne aduce fericirea?

Viața nu are valoare decât pentru cel care o iubește. Din fericire, acest lucru se întâmplă aproape întotdeauna. Există în noi o pulsione de viață, cum spune Freud, ceea ce stoicii numeau tendință (*hormê*), ceea ce Spinoza numește *conatus* (tendința oricărei ființe de a persevera în ființa sa), ceea ce face viața plăcută. O altă formulă a lui Alain: „Viața e minunată prin ea însăși și dincolo de toate inconvenientele...” Există o experiență fundamental pozitivă a vieții, care ne face să considerăm – în ciuda nenorocirilor și a grijilor – că ea nu este un inconvenient, orice ar spune Cioran, ci un cadou formidabil. Viața nu este un spațiu gol care trebuie umplut. În primul rând pentru că viața nu e niciodată goală: chiar dacă stăm degeaba, constatăm nu o absență, ci prezența vieții înseși. Este spiritul filosofiei zen. A contempla viața așa cum este, așa cum trece, nu înseamnă întotdeauna a trăi experiența unei absențe,

spre deosebire de ceea ce pretinde Pascal, înseamnă, uneori, și a trăi experiența unei plenitudini. Atâta timp cât suntem în viață, atâta timp cât atenția ne este trează (și nu suntem numai în așteptare), nu putem vorbi de vid, deoarece viața este prin ea însăși autoexperiență de sine, iar ceea ce i se confirmă în această experiență este propria sa putere de a exista și de a acționa, cum spune Spinoza, care face parte din puterea infinită a naturii. Lipsă? Oare a cui, din moment ce totul este lângă noi? Numai în momentul în care dorim altceva decât ceea ce este (altceva decât tot!) apar sentimentul de vid și lipsa. Numai atunci când așteptarea înlocuiește atenția, apare plictisul. Dacă dorim bogăția, când nu o avem, vom constata vidul bogăției care ne lipsește; dacă sperăm o poveste de iubire pe care nu o trăim, viața noastră e lipsită de acea iubire și ne plictisim. Nu vă reproșez nimic: mi se întâmplă și mie. Dar încerc să înțeleg. Nu viața este vidă; devine vidă ori de câte ori dorim altceva decât viața însăși.

Să rămânem vii

De fapt, dorința ar fi cea care ne face nefericiți...

Nu întotdeauna și nu orice dorință! Dorința nu înseamnă lipsă decât atunci când este dorința unui obiect absent. Este dorința în concepția lui Platon: „Ceea ce nu avem, ceea ce nu suntem, ceea ce ne lipsește, iată obiectele dorinței și ale iubirii...“ Din fericire, nu este cazul întotdeauna. Experiența erotică este, în acest sens, una dintre cele mai elocvente. A dori un bărbat sau o femeie pe care nu-l sau nu o avem înseamnă a trăi experiența lipsei, a

frustrării, a vidului. Însă a dori un bărbat sau o femeie care este lângă noi, care ni se dăruiește, cu care facem dragoste, înseamnă, dimpotrivă, să experimentăm o prezență, o putere, o plenitudine. Un alt exemplu: alimentația. Foamea este o lipsă, deci o suferință: ajungem să ne dorim hrana pe care nu o avem. Apetitul, din contră, este o putere: este puterea de a ne bucura de ceea ce mâncăm, de ceea ce nu ne lipsește. Această dorință nu este lipsă, ci putere. Nu este dorința lui Platon, ci a lui Spinoza: puterea de a te bucura și bucuria în putere! Nu e greu de văzut de ce parte se află fericirea: în nici un caz de partea lipsei, ci de partea puterii și a bucuriei – nu de partea lui Platon, ci de partea lui Spinoza.

Rămâne problema suferinței și a nefericirii...

Îi putem opune două lucruri: acceptarea și lupta. Care merg împreună. Trebuie să acceptăm nefericirea, privind-o în față, pentru a găsi mijloacele de a o combate; și a combate nefericirea este deja o fericire. Aceasta este diferența dintre experiența nefericirii și cea a depresiei. În *Doliu și melancolie*, Freud arată că melancolicul (în sensul psihotic al termenului) este cel care a pierdut „capacitatea de a iubi”, adică de a se bucura. În timp ce nefericitul care nu e depresiv nu și-a pierdut capacitatea de a iubi: de aceea se poate iubi pe sine, îi poate iubi pe cei apropiați, poate iubi lupta pe care o duce împotriva nefericirii... A iubi cu adevărat viața nu înseamnă să o iubești numai când este fericită, cu condiția fericirii, ci să o iubești așa cum este ea, fericită sau nefericită, cu plăceri și suferințe, tristeți și bucurii. Dacă, chiar în momentele de nefericire, ne încăpățânăm

să rămânem vii înseamnă că ceva continuă să reziste în noi, perseverând, ceva care iubește, ceva ce iubim și noi. Dacă, dimpotrivă, depresia și melancolia ne împing spre sinucidere înseamnă că această capacitate de a iubi viața a dispărut sau este prea slabă, pentru că ea a fost, de pildă, prea rănită de realitate (mai ales în cazul doliului: atunci când nu mai știm să-l iubim decât pe cel dispărut) sau înfrântă de suferință sau tristețe: nu mai avem gustul vieții, viața nu mai are deci gust sau poate, uneori, doar pe acela atroce al angoasei sau al durerii... Aceasta exprimă oarecum, prin diferență, ce este sănătatea psihică: este un anumit gust pentru viață, care permite să o apreciem și să ne bucurăm de ea – să o iubim.

Fericirea este deci tributară aptitudinii noastre de a iubi?

„A iubi înseamnă a te bucura“, spunea Aristotel; iar Spinoza: „Iubirea este bucuria însoțită de ideea cauzei exterioare“. Este experiența noastră a tuturor. Numai iubirea produce bucurie; nu există iubire decât în bucurie (chiar și atunci când suferim din dragoste: ceea ce ne torturează este bucuria pe care o pierdem sau care ni se refuză). Or, bucuria, reală sau posibilă, este adevăratul conținut, așa cum am văzut, al fericirii. Ceea ce înseamnă că numai faptul de a iubi aduce fericirea. Din nou, e experiența noastră a tuturor. Cum ar putea fi fericit cel care n-ar iubi pe nimeni și nimic, cel care nu s-ar iubi nici măcar pe sine? „Nimeni n-ar alege să trăiască fără prieteni“, spunea Aristotel. Cred că este tulburătoare fraza acestui uriaș geniu (să amintim că *philia*, tradusă de obicei prin „prietenie“, se aplică oricărei forme de iubire căreia nu-i lipsește obiectul, inclusiv

în cuplu sau în familie⁵). Cum ar putea suporta viața cel care nu iubește pe nimeni și nimic? Această melancolie, pentru a relua cuvântul lui Freud, constituie o urgență medicală: sinuciderea bate la ușă... Cum sinuciderea rămâne o excepție, văd în aceasta un fel de veste bună: iubirea este aproape întotdeauna cea mai tare. Mai tare decât moartea? Atâta timp cât trăim, da!

⁵ Vezi, pentru această problematică, André Comte-Sponville, *Mic tratat al marilor virtuți*, traducere de Dan Radu Stănescu, Bogdan Udrea și Corina Hădăreanu, Editura Univers, București, 1998, cap. „Philia”, pp. 266-293 (n. tr.).

Actul II

Inventarea paradisului

Scena 1

Paradisul pierdut

În timp ce filosofii se străduiesc să găsească înțelepciunea în lumea aceasta evitând bucuriile înșelătoare, religia dă aripi ideii de fericire și o instalează cu hotărâre în cer.

Grădina Edenului

Cum a apărut ideea că fericirea poate sălășlui altundeva, într-o altă lume botezată „paradis“?

Jean Delumeau: Cuvântul „paradis“ provine dintr-un vechi termen persan, *pari-daiza*, care a devenit mai târziu în greacă *paradeisos*. Trimite la ideea unei grădini înconjurate de ziduri care o protejează împotriva vânturilor fierbinți ale deșertului. Această imagine a fericirii a apărut firesc sub pana unor oameni care trăiau în regiuni foarte aride: au imaginat fericirea într-un loc verde, cu multă apă, flori și vegetație – acesta este deci sensul primar al cuvântului „paradis“. În primele secole ale creștinismului, termenul nu are încă sensul de fericire veșnică; singura mențiune a „paradisului“ în Evanghelie se găsește în cuvintele lui Isus către „tâlhăru cel bun“: „Astăzi vei fi cu mine în rai“ (Luca 23, 43). Îl anunță pe „tâlhăru cel bun“ că, imediat după moarte, va fi cu Isus în locul în care cei drepți așteaptă învierea. Este vorba de *sheol*-ul din tradiția iudaică, dar

care-și va fi pierdut conotațiile sumbre: nu este infernul, ci un fel de anticameră a unei fericiri mai mari. Arta bizantină a reprezentat acest loc odată cu învierea lui Cristos: este vorba de *anastasis*, în care poate fi văzut Isus ieșind din mormânt și întinzând mâna lui Adam și Evei, urmați, la rândul lor, de dreptii din Vechiul Testament. El îi conduce pe toți către lumina veșnică – lumina învierii sale. Semnificația actuală a termenului „paradis“ a apărut mai târziu. Aceasta a evoluat cu timpul de la „loc de așteptare“ liniștit (nu purgatoriu) la „veșnică locuire“ aproape de Dumnezeu.

Paradisul, după Cristos, nu este, prin urmare, un loc, ci o stare...

Dacă ne rezumăm la ce spun Evangheliile, Cristos nu a descris niciodată ceea ce noi numim „paradis“. Când se referă la lumea promisă celor drepti folosește expresia „împărăția cerurilor“. Și n-a descris mai mult această împărăție. Nici n-a evocat-o ca loc, ci mai degrabă ca „situație“, într-un sens aproape sartrian al termenului, care semnifică starea în care un om se simte implicat și angajat.

Atunci, noi să fi inventat paradisul?

Nu l-am „inventat“, ci i-am dat treptat formă. În cea mai autentică și durabilă doctrină creștină, „împărăția cerurilor“ evocă ideea unei apropieri, chiar a unei intimități cu Creatorul, și a unei omeniri împăcate în jurul lui Dumnezeu, în timp ce toate nedreptățile și nefericirile de pe pământ vor fi dispărut. Acest viitor etern, cum spune Sfântul Pavel în Epistola către Corinteni (1 Corinteni 2, 9), îl reprezintă „cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit și la

inima omului n u s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El“. Această cuvântare a Sfântului Pavel a fost repetată neîncetat de-a lungul timpului în învățătura Bisericii și a fost întotdeauna înțeleasă astfel: nu trebuie să încerci să-ți imaginezi ce va fi fericirea în lumea de dincolo.

Fericirea veșnică

Fericirea din „împărăția cerurilor“ nu poate fi deci localizată, descrisă?

Când este gândită ca veșnică, fericirea este un act de credință: aceasta presupune credința într-un Dumnezeu care va împăca omenirea cu ea însăși în jurul persoanei sale și în iubirea sa. O astfel de fericire ține de mister: nu este descrisă, ci este așteptată. E dincolo de orice imaginație sau localizare, să o descrii ar însemna deja să o pierzi. Luther a insistat asupra acestui lucru în *Conversații la masă*: „Așa cum copiii în trupul mamei știu puține despre nașterea lor, tot așa și noi știm puține despre viața veșnică“.

Credinciosul speră astfel la o fericire despre care nu știe și nici nu trebuie să spună nimic...

Despre această fericire nu se poate spune nimic concret sau definitiv, tocmai pentru că e vorba de o speranță greu de descris. Catehismul, redactat ca urmare a Conciliului de la Trento (1545-1563), îndeamnă să nu încerci să pătrunzi misterul împărăției cerurilor. Se spune: „Această fericire [din paradis] este atât de mare, încât nimeni [...] nu-și poate face o idee exactă [...]. Acum nu este posibil să înțelegem

măreția acestor bunuri; nu se pot arăta spiritului nostru. Trebuie să fi intrat în slava lui Dumnezeu.“ Doar când vom intra în această lume de dincolo vom ști ce fericire ne este hărăzită. E vorba de o speranță bazată pe un act de credință. Credinciosul are credință, adică „încredere“, în ceea ce a promis Cristos: promisiunea împărăției cerurilor. Cât despre detaliile vieții de dincolo, el trebuie să aibă încredere în Dumnezeu: este cea mai autentică convingere creștinească în această privință.

Dacă această fericire nu poate fi descrisă, cum s-a ajuns la situarea ei într-un loc? Cum s-a produs această asociere între fericire și paradis?

Omul are nevoie de imagini. De aceea a încercat să-și concretizeze aspirațiile către fericire și să dea o reprezentare a fericirii veșnice. Reamintesc faptul că sensul primar al cuvântului „paradis“ vine din Geneză, unde desemna doar minunata grădină terestră, și așa este înțeles de Sfântul Augustin și de Sfântul Toma din Aquino, în *Summa Theologiae*. Or, această grădină era evocată ca un loc pierdut, și am trăit astfel mult timp cu nostalgia acestui paradis pierdut. În stadiul actual al cunoașterii, primul text creștin în care fericirea în lumea de dincolo este pomenită ca o veșnicie într-o grădină a deliciilor datează din secolul al III-lea. A fost elaborat în cercul Sfântului Ciprian. „Locul lui Cristos, locul de grație“ este înfățișat ca „un pământ îmbelșugat pe ale cărui câmpii înverzite cresc plante hrănitoare și care păstrează neatinsse florile parfumate“. Minunatul mozaic al Sfântului Apolinar *in classe*, de la Ravenna, datând din secolul al VI-lea, e mărturie a unei concepții similare: sub o cruce simbolizând Schimbarea la Față, se vede o întinsă

câmpie înverzită, cu arbori impunători, cu ierburi înalte, flori, păsări albe și oi. Este cea mai mare câmpie edenică a artei creștine ce reprezintă în mod evident lumea de dincolo, cu oițele simbolizându-i pe cei aleși.

Nu cumva doar am transpus în lumea de dincolo frumusețile din lumea de aici?

Într-adevăr, e o constatare pertinentă, dar cred că artiștii nu se lăsau înșelați de imaginile lor și că vedeau în această transfigurare a naturii cel mai frumos mod de a reprezenta o fericire pe care nici un cuvânt n-o poate reda. Trebuia redat privirii ceea ce nu poate fi văzut decât prin ochii credinței. Această figurare era în sine un act de credință.

Ierusalimul ceresc

După reprezentarea ca grădină, paradusul a fost asociat cu o cetate ideală, Ierusalimul ceresc.

A fost, într-adevăr, o altă formă de a imagina paradusul. Sursele acestei reprezentări a Ierusalimului ceresc se găsesc nu numai la Sfântul Augustin, ci și la Ezechiel și în Apocalipsă. Este cetatea „desăvârșită“. Autorul Apocalipsei scrie în capitolul 21: „Și am văzut cetatea sfântă, noul Ierusalim, pogorându-se din cer de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă împodobită pentru mirele ei [...]. Având slava lui Dumnezeu. Lumina ei era asemenea cu cea a pietrei de mare preț, ca piatra de iaspis, limpede cum e cristalul. Și avea zid mare și înalt [...]. Și zidăria zidului este de iaspis [...]. Temeliile zidului cetății sunt împodobite cu tot felul de pietre prețioase.“ Credincioșii primesc asigurarea că, în

acest nou Ierusalim, „moarte nu va mai fi; nici plângere, nici strigăt, nici durere nu vor mai fi“. Focalizarea pe aspectele dramatice ale cărții este atât de mare, încât se uită adesea adevărata sa semnificație. Nu e vorba de a nega torentul de imagini terifiante pe care le conține Apocalipsa, ci de a vedea că esența acestei profeții este un mesaj de speranță destinat victimelor persecuțiilor lui Domițian de la sfârșitul secolului I. Speranța pe care o evocă și o promite Apocalipsa este cea a unei lumi împăcate și fericite. Cartea se termină deci cu imaginea unei fericiri absolute într-un oraș care are în centru figura cristică a Mielului. Încă din primele timpuri ale creștinismului, speranța într-o astfel de fericire a fost foarte mare. Faptul că fericirea a fost reprezentată sub forma unei grădini sau a unei cetăți cerești este un aspect secundar în raport cu esența, care a fost și rămâne speranța fundamentală. Acesta este sensul în care trebuie interpretată Epistola către Evrei (Evrei 9, 11) în care Cristos este numit „Arhiereu al bunătaților celor viitoare“. Isus este cel prin care vom accede la fericirea din lumea de dincolo. El este cel care ne deschide porțile.

Isus deschide porțile fericirii absolute fiindcă îl înfrânge pe acest dușman ereditar al omului care este moartea...

Da. Cristos ne duce spre fericire pentru că este învingătorul răului și al morții. Este necesar să subliniem aici o noutate a creștinismului față de iudaism. Deși se trage din iudaism, creștinismul a afirmat „învierea cărnii“, care în vechiul iudaism abia era schițată, în care credința în viața veșnică a apărut târziu. Istoricii o datează, în genere, la începutul secolului al II-lea î.e.n.

Scena 2

Paradisul reformat

De la grădina originală, imaginea paradisului evoluează în timp: iată-l acum sub forma unui cer locuit de îngeri, apoi ca o curte cerească... Dar și aceasta va fi reformată.

Curtea cerească

Imaginea care ne vine spontan în minte pentru a evoca paradisul, acest loc al fericirii veșnice, este mai degrabă un cer locuit de îngeri decât un Ierusalim etern...

În decursul timpului, artiștii au îmbogățit universul edenic, brodând mai întâi pe marginea celor două teme, aceea a Ierusalimului ceresc și a grădinii Edenului, insistând mai apoi, din ce în ce mai mult, asupra figurii Fecioarei Maria, regina cerurilor. Evlavia pentru Fecioara Maria a stimulat considerabil îmbogățirea iconografiei paradiselui, plecând în special de la Adormirea Maicii Domnului, reprezentând îngerii care poartă trupul Fecioarei în paradis. Reprezentarea fericirii eterne a fost astfel asociată cu cea a Mariei, fecioară și mamă deopotrivă, fiind astfel îndulcită și înfrumusețată după imaginea femeii perfecte. Firește, numeroase imagini ale paradiselui s-au limitat la scena Judecății de Apoi, respectând o organizare codificată: de

o parte, aleșii care urcau liniștiți către paradis; de cealaltă parte, diavolii care se lăsau în voia unei farandole infernale și pitorești în jurul damnaților. Trebuie însă să depășim această metaforă restrictivă, căci grădina Edenului apare ca un loc al liniștii și al frumuseții; iar în Ierusalimul ceresc nu se regăsește nici o reprezentare a nefericirii și a damnării. În plus, evlavia față de Fecioara Maria a schimbat atmosfera paradiziacă. În sfârșit, monarhia pe cale de a se naște, cu riturile și curtea sa, a sugerat alte reprezentări: cele ale curții cerești. Maria, înveșmântată în haine somptuoase, apare din ce în ce mai des în mijlocul curții cerești, alcătuite din îngeri și sfinți.

Fecioara devine atunci regina cerului, împărăteasa fericirii veșnice.

Da. Acest lucru se remarcă mai ales în pictura din secolul al XV-lea: tot ce fac mai frumos croitorii Occidentului este pus pe umerii locuitorilor curții cerești și în special pe cei ai Mariei. Acestei explozii de culori și de mătăsuri i se adaugă un element nou, legat de evoluția civilizației noastre: prezența îngerilor cântăreți și muzicanți.

Muzica îngerilor

După liniștea din grădina Edenului urmează astfel muzica îngerilor...

Asistăm, într-adevăr, la o adevărată invazie a muzicii în reprezentările paradisului. Așa se face că în epoca Renașterii paradisul era de neconceput fără muzică. Secolul al XV-lea și prima jumătate a secolului al XVI-lea marchează

vârsta de aur a reprezentărilor paradisului prin îngerii muzicanți. Aș da ca exemplu un tablou flamand, de la sfârșitul secolului al XV-lea sau începutul celui de-al XVI-lea – care se găsește la Muzeul de Arte Frumoase din Bilbao –, care o reprezintă pe Maria ca regină a cerurilor, ținându-și fiul pe genunchi și înconjurată de o orchestră de îngeri. Ansamblul este pictat într-un registru cromatic cu totul neobișnuit, în nuanțe pastelate și cu mult mov. Tot așa, în Catedrala din Sens, în partea dreaptă a transeptului se găsește un vitraliu din prima jumătate a secolului al XVI-lea, în care pot fi numărați vreo șaizeci de îngeri muzicanți: o adevărată orchestră simfonică. Poate fi menționată și biserica din Saronno, în Lombardia, pe cupola căreia un elev al lui Leonardo da Vinci, Grandezio Ferrari, a pictat vreo două sute patruzeci de cântăreți și muzicanți. Paradisul și muzica deveniseră de nedespărțit.

De aici o nouă concepție: fericirea în paradis înseamnă să fii cu Isus Cristos, lângă Maria, în curtea sa, și să asculți o muzică încântătoare.

La mijlocul secolului al XVI-lea se ajunsese la o situație-limită. Transpunând în paradis tot ce este mai frumos pe pământ, nu apărea, oare, riscul ca acesta să devină prea „terestru”? Or, fericirea promisă în lumea de dincolo nu trebuie să fie atât obiectul unei reprezentări, cât al unei credințe: catehismul Conciliului de la Trento afirmă acest lucru, iar protestantismul, la rândul său, pune în opoziție sobrietatea credinței cu exuberanța reprezentărilor aproape teatrale ale paradisului. În acest context, arta barocă a schimbat privirea *asupra* paradisului într-o privire *spre* paradis,

speculând toate resursele perspectivei, ale racursiului și ale *trompe-l'oeil*-ului.

Mereu mai sus, mereu mai frumos

Putem spune că reprezentarea paradisului era prea frumoasă ca să dureze și că nu putea decât să decadă?

În orice caz, odată cu nașterea artei baroce, începe o nouă perioadă în istoria reprezentărilor paradisului, mai precis, cu fresca lui Correggio, pictată în 1535, pe bolta Catedralei din Parma, care înfățișează Adormirea Maicii Domnului. Această ridicare a Mariei la ceruri devine o temă privilegiată a iconografiei catolice, care va reprezenta de-acum încolo mai mult ascensiunea spre înaltul cerurilor decât paradusul: îngerii și sfinții sunt atrași spre un cerc al luminii și al fericirii. Înmulțirea cupolelor și a bolților, stăpânirea tehnicii perspectivei, *trompe-l'oeil*-ul și racursiul permit acum figurări amețitoare ale zborului. Aproape toate imaginile baroce ale paradisului, din a doua jumătate a secolului al XVI-lea până la sfârșitul celui de-al XVIII-lea, se caracterizează prin acest zbor către lumină. În contrapartidă, s-a ajuns la o reprezentare mai puțin concretă și mai diafană a paradisului: s-a renunțat la imaginile poate prea pământești ale perioadei medievale și ale începutului Renașterii, pentru a se sugera o lume de dincolo mai mult râvnită decât descrisă. Totuși, arta barocă, mai ales în Mexicul secolului al XVII-lea și al XVIII-lea și în țările germanice în momentul de apogeu al rococoului, a încercat să transforme însăși clădirea bisericii într-un loc edenic: așa se explică, în interiorul acesteia, abundența de aur, de materiale rare,

de culori și de... tămâie. Biserica devine un fel de teatru ce oferă privirii lumina Ierusalimului ceresc.

*Este paradisu*l perioadei baroce altceva decât un „spectacol fastuos“, cu mulți îngeri în mișcare?

Fără îndoială. Dar traduce mai ales o imensă aspirație la fericirea ce rămâne misterioasă, chiar abstractă.

Paradisul este în noi

*Dar așa-zisa perioadă „barocă“, care a fost cea Reformei catolice, a privilegiat mistică și interiorizarea. De aici și întrebarea: paradisu*l nu este mai degrabă în sufletul omului decât în cerul îndepărtat?

Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să facem un ocol prin protestantism. Reforma a fost ostilă imaginilor. Fără să fie iconoclast, Luther nu avea încredere în reprezentările paradisului – rămânând totuși deschis față de muzică. Luteranismul a favorizat deci o interiorizare a paradisului și a refăcut legătura cu o veche tradiție mistică, ale cărei ecouri le găsim și în perioada contemporană, în scrierile Terezei din Lisieux: Luther și Sfânta Tereza din Lisieux au vorbit aceeași limbă, a interiorizării. Pentru ei, paradisul este, mai întâi de toate, în interiorul fiecăruia, chiar dacă putem trăi toată viața căutându-l fără să-l găsim. Interiorizat, el este, inevitabil, indicibil și nereprezentabil. Dar convingerea că există o fericire posibilă, ascunsă în fiecare suflet omenesc, este o constantă a creștinismului, pe care o împarte cu alte religii.

Intră acest lucru în contradicție cu ideea unei lumi de dincolo, a unui „loc“ în care am fi fericiți?

Un istoric nu este futurolog, dar mi se pare că, atâta timp cât va exista speranța într-un paradis, va exista și posibilitatea – și chiar probabilitatea – unei experiențe mistice, care să descopere în sine prezența și promisiunea acestui paradis. Ultima mistică ce ne mai rămâne nouă, modernilor, este exact această speranță într-un paradis interior și într-o fericire ce trebuie descoperită în sine. Nu este deci cazul să vedem o opoziție între chemarea spre lumina paradisului, atât de elocvent exprimată de arta barocă, și umila căutare a unei prezențe divine în interiorul fiecăruia dintre noi. Zborurile și aurul din iconografia barocă sunt acum Istorie. Dar căutarea lui Dumnezeu în liniștea sufletului transcende secolele și civilizațiile. Fără îndoială, nu e lipsită de importanță pentru ceea ce numim astăzi „întoarcerea spiritului religios“.

Cerul nu mai este ce era

A modificat știința reprezentările noastre asupra unei lumi de dincolo a fericirii?

Înainte de revoluția științifică, paradisul era „localizat“, așa cum se întâmplă încă în Islam. Își avea locul în cadrul cosmografiei moștenite de la Aristotel și Ptolemeu, care concepeau universul ca fiind închis, limitat și împărțit într-o lume aflată deasupra Lunii, o lume pură, și o lume aflată dedesubtul Lunii, supusă timpului, schimbării, nașterii și morții. Mai întâi Copernic și apoi mai ales Galilei, Kepler și Newton au răsturnat cu totul această reprezentare a lumii. Universul devine nedefinit, dacă nu infinit, și de-acum înainte devine imposibil să localizezi „empireul“,

adică sfera considerată „locuința lui Dumnezeu, a îngerilor și a celor aleși” – după formula consacrată. Or, în reprezentările cosmografice până în secolul al XVII-lea, empireul învăluia întregul univers. Astfel, o planisferă portugheză de la sfârșitul secolului al XVI-lea, dedicată regelui francez Carol al IX-lea, reprezintă pământul cu o vădită grijă pentru exactitate, ținând cont de descoperirile recente. Dar, dincolo de pământ, tot cosmografia moștenită de la Aristotel are întâietate, fapt dovedit de următoarea inscripție pe partea superioară a planisferei, marcată cu litere de aur pe fond roșu: „Empireu, sălașul lui Dumnezeu, al îngerilor și al celor aleși” – aceasta era atunci reprezentarea colectivă dominantă. Dar revoluția științifică pulverizează această localizare a paradisiului. Dumnezeu va rămâne fără sălaș precizat.

După revoluția științifică, nu cumva revoluția mentalităților a bulversat și ea reprezentarea paradisiului?

A doua revoluție este, într-adevăr, cea a sentimentelor, care începe, în Franța cel puțin, odată cu publicarea *Noii Eloize* a lui Rousseau. În această carte, un pastor protestant îi cere lui Julie, aflată în ceasul morții, să se desprindă de bunurile din această lume, de figura ființelor iubite, deoarece în lumea de dincolo nu mai există nici soț, nici soție. Julie ripostează, spunând că, din contră, ea speră să-l poată iubi în lumea de dincolo pe cel pe care n-a avut dreptul să-l iubească pe pământ. *Noua Eloiză* a lui Rousseau corespunde schimbării de mentalitate ce atinge nu numai Franța, ci întreaga Europă: fericirea veșnică începe să fie din ce în ce mai des identificată cu ideea de a-i regăsi pe cei pe care i-am iubit și care ne-au iubit. Paradisul devine astfel – și

rămâne și acum – locul regăsirii ființelor dragi. Totuși, această temă a regăsirii nu este nouă în creștinism și nu a așteptat revoluția sentimentelor și epoca modernă pentru a fi pusă în evidență. Un iezuit din secolul al XIX-lea, F.R. Blot, reluând o lucrare dominicană anterioară, a încercat să inventarieze toate vechile texte creștine în care este dezvoltată tema regăsirii celor dragi în paradis. Titlul cărții sale este semnificativ: *În cer, ne recunoaștem*, 1863. De fapt, aspirația la reîntâlnirea cu cei dragi în lumea de dincolo a traversat întreaga istorie a creștinătății.

Scena 3

Paradisul regăsit

În perioada modernă, paradisul devine ideea unei alte lumi mai abstracte, în care i-am regăsi pe cei pe care i-am iubit – împăcându-i pe cei care cred cu cei care nu cred.

Clubul celor aleși

Am putea crede că această credință în reîntâlnirea cu cei pe care i-am iubit nu este proprie creștinismului și că a fost „inventată”, sau cel puțin valorizată, doar de societatea noastră contemporană...

Nici vorbă. Ceea ce credem că este nou în creștinism, adică ideea că cei pe care i-am iubit ne văd și că îi vom revedea, datează, de fapt, din primele secole ale Bisericii, mai exact de la Sfântul Ciprian, care-și exprima dorința și convingerea că va regăsi ființele iubite în lumea de dincolo: „De ce să nu ne grăbim și să nu alergăm pentru a ne vedea patria și pentru a ne saluta strămoșii? Acolo ne așteaptă în număr mare cei care ne-au fost dragi. Suntem doriți de o mulțime de rude, de frați și de copii. Instalați în siguranță, ei au grijă acum de mântuirea noastră. Să mergem să-i vedem și să-i îmbrățișăm, ce bucurie pentru ei și pentru noi.” Să-l cităm și pe Tertulian: „Dumnezeu nu-i

va mai despărți pe cei pe care i-a unit, dacă nu permite despărțirea lor nici în această viață inferioară“. Sfântul Ambrozie scrie la moartea fratelui său: „Fratele meu, ce altă consolare îmi rămâne dacă nu speranța că te voi întâlni curând? Fie ca despărțirea noastră, prin plecarea ta, să nu fie lungă, iar prin rugăciunile tale fă-l să vină cât mai degrabă lângă tine pe cel care te regretă amarnic.“ Credința în reîntâlnire se regăsește și în această rugăciune a aceluiași Sfânt Ambrozie: „Doamne, nu mă despărți, după moarte, de cei care mi-au fost dragi“. Și aș putea continua cu citate de acest fel, nu-l voi reține însă decât pe cel al Sfântului Bernard de Clairvaux care se adresează fratelui său defunct: „Îmbrăcându-te în Dumnezeu, nu te-ai lepădat de grija pentru noi, căci El însuși are grijă de noi. Tu ai respins orice slăbiciune, dar nu mila și compasiunea. În sfârșit, pentru că milostenia nu moare niciodată, nu mă vei uita niciodată.“ Ca un ultim exemplu, mă mai opresc la Tereza din Avila care, trăind experiența paradisiului printr-un extaz, spune: „Primele persoane pe care le-am văzut au fost tatăl și mama mea“. Fericirea înseamnă deci să-i regăsești pe cei dragi în lumea de dincolo – și aceasta pentru eternitate.

Chiar și în societatea noastră, pe care o considerăm decreștinată, ar putea, oare, această speranță la întâlnirea din lumea cealaltă să-i facă pe oameni să-și amintească de cei dispăruți de Sărbătoarea Tuturor Sfinților?

Fără îndoială că o astfel de speranță nu moare. Pentru necredincioșii care merg totuși să pună flori pe mormintele celor dispăruți, e vorba, cu siguranță, de irealitatea viitorului, însă e clar că ei își doresc reîntâlnirea – fără să

creadă în ea. În acest scop și pentru a vedea împlinindu-se această speranță, ei L-ar reinventa pe Dumnezeu, dacă le-ar sta în putere. Pentru creștini, în schimb, această regăsire trimite la dogma „comuniunii sfinților“. Retablul *Mielul mistic* al fraților Van Eyck de la Gand, terminat în 1432, reprezintă exact comuniunea sfinților: după Judecata de Apoi, cei aleși, veniți din cele patru puncte cardinale, se adună, scăldați într-o lumină divină, pe o întinsă câmpie edenică, mărginită de clădirile și zidurile Noului Ierusalim. Aici sunt împletite cele două teme majore ale paradisului: cea a grădinii Edenului, devenită veșnică, și cea a cetății cerești. Această adunare a celor aleși marchează sfârșitul timpului și lasă să se întrevadă deja ce va fi în Lumea de Apoi, după ce toate lucrurile au fost împlinite, iar timpul consumat. Această comuniune a sfinților este un fel de „club“ al preafericiiților – cei care au găsit fericirea veșnică în cer.

O eternitate de iubire

Ca atare, fericirea ar fi o eternitate de iubire...

O eternitate de iubire și mai ales, o repet, dorința de a-i regăsi pe cei pe care i-am iubit pe pământ. În această iubire pe cât de infinită, pe atât de eternă, îi vom iubi deopotrivă pe Dumnezeu, pe apropiații noștri și întreaga omenire. Odată ce vom fi aproape de cei dragi regăsiți, îi vom iubi pe toți ceilalți, cunoscuți sau necunoscuți. În paradusul creștin al lumii de dincolo, nu va mai fi decât iubire – a lui Dumnezeu pentru oameni, a oamenilor pentru Dumnezeu și a oamenilor pentru oameni. Prezentarea paradisului

ca prilej de regăsire apare, printre altele, ca un mesaj de speranță. Aș mai spune că, dacă nu crezi în cer, meditația în fața urnei sau a mormântului este un mod de a vorbi din nou cu cei dragi și de a-i regăsi măcar prin gânduri și amintiri. Dacă ești credincios, trăiești cu speranța că această regăsire, în liniște și amintire, va deveni realitate în lumea de dincolo. Într-un fel, această speranță de a-i regăsi pe cei dragi – irealitate a viitorului pentru unii, realitate a viitorului pentru ceilalți – îi apropie pe credincioși și necredincioși. Căci cei care cred în ceruri și cei care nu cred se adună lângă morminte pentru a-i smulge pe morți din tăcerea lor și pentru a se smulge pe ei dintr-un prezent în care cei iubiți nu mai sunt. Este vorba, probabil, de o religie „populară”. Dar creștinismul nu este o religie elitistă: propune tuturor această speranță a regăsirii, în mod special celor dezmoșteniți care au cunoscut cel mai puțin fericirea pe pământ.

Această fericire absolută nu este, oare, cea a unui paradis pierdut, care s-ar găsi întotdeauna în urma noastră?

Paradisul nu este, după părerea mea, un paradis pierdut. Fericirea nu trebuie conjugată nici la trecut, nici ca un viitor ireal. Menirea noastră este de a atinge o stare eternă de pace și fericire, și această stare, pentru credincioși, nu poate fi trăită decât alături de Dumnezeu, în paradisul Lui. În ciuda suferințelor și a trudei de pe pământ, Dumnezeu cheamă omenirea la pace și fericire. Nu cred că există un „păcat original” care ne-ar fi despărțit definitiv de fericire. În plus, concepția tradițională de „păcat original” a fost însoțită de atâtea amenințări și de teroare, încât efectul a

fost descurajarea, chiar disperarea. În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, Sfântul Alfonso din Liguria înființează, la Napoli, Ordinul lui Cristos Mântuitorul pentru a contribui la creștinarea și evanghelizarea regiunilor înapoiate din Italia de Sud. Constatând că predicile fondate pe teroarea Judecății de Apoi și a infernului au un efect negativ, el pledează pentru o pastorală mai clementă. Spiritul moderat pe care îl propune pătrunde treptat în practica și pastorala catolică, mai ales în secolele XIX și XX. Preluând ideea teologului elvețian Ray-Mermet, redemptorist și autor al lucrării *A crede* (vol. I, 1981), propun să vedem în textul Genezei o profeție scrisă la trecut: „Nu, omenirea nu s-a născut într-un paradis pământesc. Acel cer de fericire și de divină prietenie descris în Geneză 3 este modelul creației; nu a fost, ci trebuie să vină. Nu l-am lăsat în urmă, ci este în fața noastră. Este planul lui Dumnezeu pentru sfârșitul timpului. Este plasat la începutul Bibliei fiindcă începem întotdeauna prin a stabili modelul.“

Prin urmare, Adam nu ar reprezenta omul minunat care am fost, ci acela care vom fi...

Mai trebuie scrisă o bună parte din istoria omenirii. La început, a trebuit să ieșim din animalitate. Omul va fi divinizat la capătul acestui drum. Promisiunea fericirii nu se bazează pe o nostalgie a trecutului, ci indică un drum de parcurs, la mijlocul căruia se află venirea lui Isus și învierea sa. Moartea și învierea lui Cristos ne fac să înțelegem că suntem și noi chemați la această viitoare divinizare. Fără îndoială, trăim zilnic experiența „păcatului“, prin înclinațiile noastre rele, prin greșelile și neputința de a îndeplini

ceea ce e bun. Dar nu toate faptele noastre sunt în mod necesar rele, ca și cum am fi supuși fatalității răului încă de la „păcatul original“. Filosoful Paul Ricoeur a denunțat de curând, în pedagogia creștină tradițională, o limitare și o focalizare excesivă asupra răului, așa încât am ajuns să nu vedem binele din jurul nostru și nici pe cel făcut de noi. Această focalizare filosofică și mediatică asupra răului, omniprezentă astăzi, înseamnă a lipsi omenirea de o parte din istoria și patrimoniul ei. Nu trebuie să ne fie frică să vedem într-o astfel de focalizare asupra răului o formă de antiumanism.

Toți în paradis?

Această fericire pe care o promite paradisul nu este totuși o fericire pentru toți: vor fi, cum spune Evanghelia, mulți chemați, dar foarte puțini aleși...

Specialiștii în ebraică și aramaică sunt de acord că formula „mulți chemați, puțini aleși“ nu are sensul dramatic care i s-a conferit cândva. Ea aparține literaturii proverbelor: sunt, într-adevăr, numeroase proverbe în Evanghelii, care își au originea în tradiții orale. Afirmția „mulți chemați, puțini aleși“ nu este deci o teză teologică. În plus, cum ebraica și aramaica nu cunosc comparativul, traducerea este obligată să recurgă la perifraze, iar sensul cel mai apropiat ar fi acesta: „Dacă ați fost cu toții chemați nu înseamnă că veți fi neapărat aleși“. Există o diferență sensibilă între acest sens și cel ce afirmă că doar câțiva vor avea privilegiul de a-L vedea pe Dumnezeu și deci de a trăi o fericire veșnică. Totuși, iau în serios profeția Judecății de Apoi care nu este

nici parabolă, nici proverb, ci conține o semnificație teologică precisă: Dumnezeu ne va judeca în funcție de comportamentul față de aproapele nostru.

O judecată după înviere?

Aceasta din urmă a fost subiect de dezbateri în lumea iudaică: saducheii o negau, în timp ce fariseii o afirmau. Cât despre creștinism, acesta a revendicat în mod categoric învierea tuturor, fericirea luând apoi forma unei victorii asupra morții și a răului. Isus însuși și primele comunități creștine erau convinși de sfârșitul iminent al lumii: „nu va trece neamul acesta“ înainte de a veni împărăția lui Dumnezeu. Astfel, domneau deopotrivă o spaimă și o speranță a unui sfârșit al timpului sau, mai precis, convingerea că timpul nu așteaptă: „S-a împlinit vremea și s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu. Pocățiți-vă și credeți în Evanghelie“; „că nu știți nici ziua, nici ceasul“ – dar această zi este aproape. Accentul era pus nu atât pe goana după fericire, cât pe apropierea timpului Judecății, care urma să-i împartă definitiv pe oameni în două categorii.

Li se refuză paradisul celor mai mulți oameni prin această Judecată, așa cum susține Sfântul Augustin?

Într-adevăr, a existat o tensiune între o speranță nemăsurată și una mărunță. Prima pleacă de la cuvintele lui Isus rostite la Cina cea de taină: „Acesta este sângele meu care pentru mulți se varsă“; și, urmându-l, Sfântul Pavel afirmă că Dumnezeu vrea ca „toată lumea să fie mântuită“. În schimb, Sfântul Augustin a folosit expresia „mulțimea celor damnați“ pentru a-i desemna pe cei care nu vor fi

mântuiți: îi includea aici atât pe păgânii Antichității, cât și pe copiii care au murit nebotezați și pe creștinii care nu vor fi primit suficientă grație divină pentru a fi mântuiți. Acum câțiva ani, în cadrul unei reuniuni a preoților în regiunea Côtes-d'Armor, la care am fost invitat să particip în calitate de istoric, un preot mi-a mărturisit că mama sa, o mamă bună, nu a îndrăznit să-l sărute pe fratele său nou-născut înainte de botez. Această povestioară se referă la anii 1960. Este vorba de convingerea, foarte răspândită la acea vreme, că nou-născutul se afla în mâna diavolului. De aceea botezul copiilor presupunea în mod tradițional și o exorcizare. Tot așa, practica acelor „sanctuale de odihnă“, numeroase în estul Franței, din Alsacia până în Alpi, derivă din aceeași doctrină a „mulțimii celor damnați“: dacă li se năștea copilul mort, părinții îl duceau într-un „sanctuar de repaus“, adesea închinat Fecioarei Maria, și îl așezau pe altar. Cei adunați se rugau, aprindeau lumânări; iar atunci când li se părea că acest copil se însuflețește puțin, că prinde ceva culoare, că respiră un pic și chiar că are o picătură de lapte pe buze, se trăgeau clopotele și se grăbeau să-l boteze: era mântuit! Căci, după învățătura Sfântului Augustin, un copil mort nebotezat era condamnat să trăiască pentru veșnicie departe de Dumnezeu. Aceste două practici sunt o dovadă a faptului că simplii credincioși adoptaseră doctrina „mulțimii celor damnați“ a Sfântului Augustin. Odinioară, cei mai mulți teologi au predicat învățătura numărului redus al celor aleși – lucru greu de înțeles astăzi. Astfel, deși era împotriva filosofilor, marele apologet catolic, abatele Bergier, contemporanul lui Voltaire, nu se temea să afirme că acești filosofi nu puteau fi combătuți pertinent, susținând

în continuare doctrina „masacrantă“ a Sfântului Augustin. A început atunci să elaboreze un *Tratat al mântuirii*, ce se voia o revizuire a tezei augustiniene. Dar, în urma criticilor ce i s-au adus, a distrus manuscrisul.

Promisiunea unei fericiri eterne presupune totuși ideea de a o filtra în prealabil printr-o judecată.

Cred, într-adevăr, că va trebui să dăm socoteală de ceea ce am făcut și să ne asumăm anumite responsabilități. A scrie, de exemplu, înseamnă a acționa și, prin urmare, a fi susceptibil de judecată. Dar, pentru un creștin, o problemă importantă este de a ști dacă există un loc sau mai degrabă o situație în care oamenii vor fi supuși suferințelor veșnice.

Infernul pentru ceilalți

Dacă admitem că paradusul este o stare de fericire completă și definitivă, nu cumva infernul este, prin opoziție, locul unei nefericiri veșnice?

Pentru mine, infernul este moartea veșnică și e vorba, evident, de o pedeapsă. Dar eu pledez pentru un infern minimal. Dacă există persoane cărora, din cauza purtării lor trecute, li se va refuza fericirea veșnică, bănuiesc că la Judecată vor fi martorii fericirii celor aleși, fericire la care ei nu au dreptul. Apoi, vor fi reduse la neant. Să admiți că există, pentru aceste persoane, un loc al suferințelor ar însemna că Dumnezeu nu ar triumfa, până la urmă, asupra răului. Suferința celor damnați ar fi tocmai aceea de a nu atinge fericirea de a trăi cu Dumnezeu. Această suferință îi va conduce la moarte, nu și la o tortură veșnică. Când Isus

vorbește de un foc „ce nu se stinge“, recurge la o metaforă pentru a lăsa de înțeles că va exista într-adevăr o pedeapsă eternă după încheierea socotelilor lumești.

Frica de infern nu s-a atenuat odată cu speranța paradisului?

Cu siguranță. În plus, secolul XX a cunoscut infernul pe pământ. Odată cu Shoah-ul, bomba atomică, masacrul armenilor, genocidul comandat de Pol Pot, s-a întâmplat ce era mai rău. Atunci oamenii au înțeles că nu vor vedea paradisul pământesc și că infernul poate exista și aici. Așa se face că predicile tradiționale din timpul postului care descriau infernul cu o precizie terifiantă sunt acum depășite.

Cei care nu știu să se bucure de viață

Filosofia contemporană, mai ales după Nietzsche, a arătat cum creștinismul se hrănește dintr-un fel de ură pentru viață, un dispreț pentru lume: să-ți imaginezi o fericire în altă lume nu înseamnă cumva să disprețuiești, indirect, viața de aici?

Mult timp, într-adevăr, nu a existat nici o apologie creștină a fericirii pe pământ. Astfel – ca să dau un singur exemplu – Hébert, preot la Versailles, la începutul secolului al XVIII-lea, le spunea părinților într-o predică: „Dacă aveți fiice, păstrați-le puritatea trupurilor și nu vă arătați veseli în fața lor. [...] De ce credeți, frații mei, că Domnul cere taților să nu pară veseli în fața fiicelor lor? Pentru a-i învăța în ce măsură trebuie să inspire un aer grav, modest și serios, care este cea mai importantă podoabă și pe care

trebuie să o aprecieze mai mult decât frumusețea lor, bogăția, nașterea și celelalte binefaceri ale sorții.“ Râsul a fost uneori considerat chiar un păcat, după convingerea, afirmată de Sfântul Ioan Crisostomul și de Bossuet, că „Isus nu a râs niciodată“. Sfântul Bernardin din Siena, reluând o formulă a Sfântului Ieronim, spunea: „A râde și a te bucura în viața aceasta nu e lucru de om cugetat, ci de frenetic“.

Nu e tocmai un îndemn la veselie, cu atât mai puțin la fericire...

Dacă ne concentrăm atenția asupra unor astfel de idei, putem înțelege critica lui Nietzsche, potrivit căreia creștinismul este ură față de viață și opune credința fericirii. Este adevărat că literatura monastică a formulat teoria disprețului față de lume, numită *contemptus mundi*: viața este păcătoasă, fiind marcată de păcatul originar. Important este, prin urmare, să te pregătești pentru viața cea adevărată, cea de dincolo, prin mortificări, asceză și dispreț pentru lucrurile pământești. Este adevărat și că doctrina *contemptus mundi*, inventată de și pentru călugări, a fost apoi propusă unei civilizații întregi. Cele mai multe texte despre *contemptus mundi* nu se găsesc în Evul Mediu, ci în secolul al XVII-lea, care a insistat asupra idealului retragerii departe de lume. Solitarii janseniști de la Port-Royal au aplicat această doctrină la viața cotidiană. Ceea ce era idealul câtorva călugări și asceți a fost uneori prezentat ca model pentru toată lumea. Chiar și predicile destinate marelui public au avut destul de des ca temă acest ideal al disprețului față de lume.

Creștinismul propovăduiește totuși compasiunea și deschiderea către ceilalți, ceea ce pare contradictoriu.

Absolut. Pe lângă doctrina *contemptus mundi*, creștinismul a exaltat în permanență binefacerile milei, adică ale devotamentului față de aproape, mai ales față de bolnavi, de suferinzi și de cei mai săraci. Idealul creștin a fost întotdeauna de a alina suferința celorlalți pentru a le aduce un pic de fericire pe pământ. Exemplul Sfântului Martin și cel al Sfântului Francisc din Assisi nu fac decât să confirme că a existat întotdeauna o grijă creștină pentru a alina suferințele și pentru a învinge disperarea, boala și sărăcia. De-a lungul timpului și în ciuda discursului despre disprețul față de lume, milostenia creștinească nu a încetat să aibă grijă de cei năpăstuiți, făcând o datorie pentru credincioși din a alina rănilor și durerile. Isus, la timpul său, a fost cunoscut ca un „vindecător“ care alina mereu durerile și bolile și care învia morții.

Creștinii sunt totuși considerați niște oameni care nu știu să se bucure de viață...

Începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea, creștinismul și-a dat, într-adevăr, seama că discursul său moral tradițional era prea auster și că neglijase o dimensiune a ființei umane, nevoia de plăcere și fericire. Această constatare a condus la o relectură a textelor evanghelice și s-a redescoperit că Isus nu a trăit niciodată ca un ascet, că umplea vasele din Cana cu vin și că nu refuza invitațiile la masă, lucru care i-a adus, de altfel, reproșurile fariseilor. Acest „gust pentru viață“ fusese treptat șters din discursul creștin tradițional. Dar acum este pus în valoare, ca reacție la criticile

de tip nietzscheean. Este ca și cum creștinismul redescoperă dimensiunea trupească și, de aici, fericirea pământescă, fără a neglija totuși faptul că omul e destinat veșniciei. Criticile adresate creștinismului au tendința de a-l „încremeni” în timp, fără a ține cont că el a fost continuu marcat de dinamism și reforme.

Există un fel de carpe diem creștin, un fel de iubire de viață proprie credinciosului?

Să te bucuri cinstit de viață, cu grija transcendentă a unei fericiri în lumea de dincolo, acesta ar fi *carpe diem*-ul creștin.

Oile la dreapta, caprele la stânga

Cum a putut creștinismul să dezvolte două atitudini atât de diferite precum cea a retragerii din lume și cea a grijii pentru ceilalți?

Creștinismul a susținut cu aceeași intensitate aceste două conduite, care nu sunt incompatibile, chiar dacă ascultă de „logici” diferite: atitudinea retragerii, în care aproapele însuși poate dispărea, și comportamentul caritabil. Sfântul Martin a dobândit o imensă popularitate tocmai datorită gestului prin care și-a tăiat în două haina pentru a-i da jumătate unui sărac. Tot așa, Sfântul Francisc din Assisi a fost supranumit în timpul vieții *alter Christus* (alt Cristos) – nici un alt sfânt nu a avut până atunci parte de un astfel de elogiu – tocmai datorită sărutului pe care i l-a dat unui lepros. Să reduci istoria creștinismului occidental la ideologia *contemptus mundi* înseamnă să uiți jumătate sau trei sferturi din faptele creștine: trebuie – din

punct de vedere istoric – să îmbini idealul disprețului – și nu al urii – față de lume și exigența devotamentului față de ceilalți. Profeția Judecății de Apoi, în Evanghelia după Matei (Matei 25), arată că Dumnezeu nu le va cere credincioșilor cunoștințe de catehism, ci acte de iubire pentru aproapele lor și ajutor pentru ceilalți.

Ce spune ea mai exact?

Următoarele: „Când va veni Fiul omului întru slava Sa, și toți sfinții îngeri cu El, atunci va ședea pe tronul slavei Sale [...] și-i va despărți pe unii de alții [...]. Și va pune oile de-a dreapta Sa, iar caprele de-a stânga. Atunci va zice Împăratul celor de-a dreapta Lui: Veniți, binecuvântații Tatălui meu, moșteniți Împărăția cea pregătită vouă [...]. Căci flămând am fost și mi-ați dat să mănânc; însetat am fost și mi-ați dat să beau; străin am fost și m-ați primit [...]. Adevărat zic vouă, întrucât ați făcut unuia dintr-acești frați ai mei, prea mici, mie mi-ați făcut. Atunci va zice și celor de-a stânga: Duceți-vă de la mine, blestemaților, în focul cel veșnic, care este gătit diavolului și îngerilor lui. Căci flămând am fost și nu mi-ați dat să mănânc...” Doar acesta va fi criteriul Judecății: cel al ajutorului și al devotamentului.

Dacă disprețul față de lume este însoțit de iubirea de aproape, să fie el însoțit și de această iubire de viață, dragă filosofilor, cum am văzut cu André Comte-Sponville?

Creștinismul de azi ne învață că viața este bună și, prin urmare, criticile de altădată ale lui Nietzsche sunt mult mai îndreptățite. Recitind astăzi Evangheliile, cum am semnalat mai devreme, teologii insistă asupra atmosferei de

sărbătoare care a marcat mai multe episoade din viața lui Isus, mai ales nunta din Cana. Isus nu a disprețuit niciodată banchetele și în timpul unei astfel de mese a instituit sfânta taină a împărtășaniei, care este în centrul practicii creștine. Masa pascală este o sărbătoare a prieteniei cu participarea lui Isus („prezența Lui reală“).

Există totuși un ascetism creștin. Atunci în ce epocă trebuie situată originea sa?

Poate trebuie legat de tradițiile eseniene, care sunt puțin cunoscute. În orice caz, în istoria creștină, sihaștrii și asceții pustietăților au luat locul martirilor. Dacă cei din urmă își sacrificaseră viața, pustnicii – acești noi martiri – și-au sacrificat nu viața, ci viața lor în lume. În iconografia și textele Evului Mediu, asceții pustietăților ocupă un loc de cinste, urmând în ierarhie imediat după martiri. Ei întruchipau idealul vieții sacrificate, un alt mod de a-și sacrifica viața. Acest ideal explică îndelungata insistență creștină asupra privațiunilor: ele exprimau dăruirea de sine într-un act de credință. La toate acestea se adăuga convingerea, întărită de experiență, că lumea de aici poate, fără îndoială, să aducă bucurii trecătoare, dar nu o fericire durabilă. În lupta dintre trecător și veșnic, nu e greu de intuit ce fel de fericire trebuia să triumfe în ochii creștinului.

Porțile speranței

În concepția creștină, poate fi imaginată o fericire durabilă pe pământ?

Creștinismul și cea mai mare parte a religiilor și filozofilor admit că viața cotidiană poate oferi bucurii trecătoare,

mai mult sau mai puțin numeroase și intense, în funcție de destinul fiecăruia, dar că viața pe pământ nu aduce și nu va aduce Fericirea, adică o bucurie perfectă și durabilă. Între sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului XX, oamenii s-au alimentat totuși din convingerea că știința, tehnica și ameliorarea generală a condițiilor de viață aveau să producă în același timp progres și virtute și că aveau să facă posibilă fericirea pe pământ. În 1913, Albert Quantin a publicat o utopie intitulată *În plin zbor*. Putem citi aici: „Civilizațiile actuale se prezintă în fața viitorului lor ca un copil de trei luni înaintea unui bătrân de o sută de ani. Sunt extrem de tinere. Se vor transforma de nenumărate ori [...]. Evoluția se va face în sensul progresului și al fericirii, căci a te întoarce ar însemna moartea. Viața va înflori neîntrerupt, iar utopia, încă de acum, deschide porțile speranței.“ Așa se face că pentru numeroși utopiști din secolul al XIX-lea și începutul secolului XX, vârsta de aur nu se afla în trecut, ci trebuia să vină.

Putem spune, în acest caz, că politicul a uzurpat concepția creștină a unui paradis, pentru a o seculariza?

Nostalgia paradisului pământesc s-a combinat cu milenarismul derivat din Apocalipsă, pentru a ajunge la o ideologie a progresului și a speranței într-o fericire durabilă pe pământ. Secolul al XIX-lea a cântat astfel venirea „unor noi ceruri și a unui nou pământ“. Or, ceea ce caracterizează epoca noastră, începând cu Primul Război Mondial, este prăbușirea acestei speranțe. Nimeni nu mai așteaptă de la știință și de la tehnică siguranța unei fericiri terestre perpetue. Marele Război a constituit în această privință

o ruptură incontestabilă cu trecutul, chiar dacă, dintr-un punct de vedere filosofic, prăbușirea speranței începuse mult înainte, odată cu Feuerbach, filosof ce îl precedă pe Marx, și cu Nietzsche. Credița în fericirea pe pământ nu a rezistat disperării născute la Verdun; oamenii au înțeles atunci că marile speranțe ale secolului al XIX-lea și ale începutului de secol XX erau „utopii“ și că niciodată nu se vor realiza. Termenul de „Utopie“ a fost creat de Thomas Morus în 1516: desemna ținutul de „nicăieri“. Fără îndoială, paradisu creștin poate fi numit, într-un fel, o „utopie“, în sensul că e plasat în afara timpului și a spațiului. Dar creștinismul postulează, ca și alte religii și mai multe filosofii, că nu tot ce se circumscrie realului este închis în timp și spațiu.

Cu toate acestea, paradisu constituie o realitate pentru creștinism.

Într-adevăr, cred că paradisu constituie o realitate, inaccesibilă atât științei, cât și altui mijloc uman de investigare. Catehismul Bisericii Catolice, publicat în 1992, comentează formula „Tatăl nostru care ești în ceruri“ printr-o precizare: „Este vorba nu de un loc, ci de o stare“. Pentru creștinism, paradisu ar fi, prin urmare, atât în noi, cât și în afara noastră. Toți cei aleși se vor scălda într-o stare paradiziacă ilimitată în timp și spațiu. Această fericire va fi, desigur, una personală, o realizare de sine. Dar va rezulta și din comuniunea cu ceilalți aleși și cu Dumnezeu, pe care Îl vom vedea atunci față în față. Isus a profețit, în *Fericiri* (Matei 5, 1-12), o stare paradiziacă: „Fericți cei ce plâng,

că aceia se vor mângâia. Fericii cei ce flămânez și însetează după dreptate, că aceia se vor sătura. Fericii cei milostivi, că aceia se vor milui...“ Aceste *Fericiri* descriu o situație, care nu aparține prezentului, ci viitorului, situație care vine în urma victoriei asupra morții. Această stare de fericire va reprezenta o inversare radicală a tuturor stărilor de suferință din lumea asta: ar fi un fel de versiune pozitivă a ceea ce a fost trăit negativ.

De ce ar fi viața alături de Dumnezeu o garanție a fericirii?

„Viziunea beatificată“ este un termen teologic ce desemnează faptul de a-L vedea pe Dumnezeu. Această viziune te face fericit și te va face fericit pentru totdeauna. Este strâns legată de o comuniune intensă cu omenirea adunată în jurul Lui. A-L vedea pe Dumnezeu te face fericit pentru că înseamnă a vedea iubirea cu ochii tăi. Formula „Dumnezeu este iubire“ se găsește în Prima Epistolă a Sfântului Ioan. După părerea mea, ar fi de dorit să se publice pentru contemporanii noștri un *Crez* care să înceapă cu formula „Dumnezeu este iubire“. Pentru creștini, nu este nici o îndoială că paradisul înseamnă iubire, pentru Dumnezeu și pentru ceilalți, cei pătrunși de iubirea divină. „Utopia“ creștină, care nu poate fi situată nici în timp, nici în spațiu, este și va fi întâlnirea cu Dumnezeu și împăcarea absolută a oamenilor lângă Creatorul lor. Contrar afirmației negative a lui Jean-Paul Sartre, ceilalți vor fi nu infernul, ci paradisul nostru. Credința în această „utopie“ nu poate decât să te incite să lucrezi pentru „împărăția lui Dumnezeu“.

Opiul credincioșilor

Nu cumva reprezentarea luminoasă a unui paradis este un antidot pentru spaimile și suferințele de aici?

Într-adevăr, istoric vorbind, așa a fost. În întreaga istorie a creștinismului, mai ales în țările catolice, credincioșii vedeau adesea reprezentări ale paradisului: sculpturi, picturi, vitralii, retabluri înfățișau paradisul sub diverse forme în biserici, pe străzi sau în piețe. Ei vedeau paradisul, dar infernul nu era departe. În timpul lui Ludovic al XIV-lea, un copil din patru nu ajungea la vârsta de cinci ani, unul din doi nu împlinea 20 de ani, iar mortalitatea în rândul adulților era mult mai mare decât astăzi. O căsătorie dura în medie 15 ani. La toate acestea se adăugau cifrele ridicate de mortalitate din timpul ciumei: se estimează astfel că în trei ani (1348–1350) ciuma neagră a omorât cel puțin o pătrime, dacă nu o treime, din populația Europei. Mai târziu, la Milano în 1630, la Napoli în 1656, la Marsilia în 1720, ciuma a ucis jumătate din populație în două sau trei luni de vară: la Marsilia, în jur de 60.000 de locuitori din 120.000 și-au găsit moartea. În timpul Sfântului Vincent de Paul nu era deloc o raritate să dai peste o persoană moartă de foame pe străzile Parisului. Populația devenise destul de fatalistă și terorizată de epidemiile de ciumă. Nu e de mirare că, în aceste condiții, toți erau preocupați de ce va fi după moarte, de viața de după viața aceasta.

Astăzi nu mai privim moartea în același fel.

Altădată, orice creștin, catolic sau protestant, știa încă din copilărie că sensul ultim al vieții sale era dincolo. Existau,

așadar, o cultură a paradisului și, în revanșă, o cultură a infernului și a purgatoriului. În schimb, în zilele noastre am extins limitele morții, am încercat să o dăm uitării și am luat distanță față de pastorală care insistă asupra „scopului ultim“ și a destinului etern al omului. Totuși, dacă astăzi putem amâna moartea, nu vom putea șterge niciodată caracterul său ineluctabil.

Actul III

Visul modernilor

Scena 1

Voluptatea Luminilor

Fericirea s-a întors printre noi! Odată cu Epoca Luminilor, fericirea coboară din cer pentru a locui din nou pe pământ și în conștiințe.

Binefacerile plăcerii

Se poate, oare, afirma că secolul al XVII-lea a inventat – sau a reinventat – ideea unei fericiri adevărate, accesibile pe pământ?

Arlette Farge: Nu știu dacă trebuie să mergem atât de departe, căci secolul al XVIII-lea nu este complet decreștinat: pentru mulți, referințele rămân Cerul, Diavolul, Dumnezeu și religia. Desigur, ideea fericirii ține mai curând de reflecție, de filosofie, de vis sau de experiență decât de un dat care ar veni din cer. Secolul al XVIII-lea nu respinge, în numele rațiunii, tot ce ține de domeniul credinței, al creștinismului și al religiei: manifestă chiar un gust foarte pronunțat pentru miraculos, straniu și superstiții. Totuși, lumea rațiunii se impune și este apărată de mari scriitori și filosofi precum Voltaire, Diderot, Rousseau. În ciuda tuturor ideilor primite de-a gata despre Secolul Luminilor, este adevărat că secolul al XVIII-lea este și un secol angoasat.

Provine această angoasă din dorința de a căuta cu orice preț fericirea fără a o găsi?

Angoasa vizează, într-adevăr, atingerea fericirii: secolul al XVIII-lea încearcă să experimenteze fericirea, dar nu poate determina cu exactitate prin ce mijloace o poate atinge. Este un secol care își caută identitatea, încercând să găsească în același timp fericirea pe pământ. De aceea, ideea de fericire în secolul al XVIII-lea s-a asociat cu o mare sensibilitate, cu un loc important acordat simțurilor, cu imaginarul. De altfel, e foarte dificil – și, fără îndoială, fals – să afirmăm că secolul al XVIII-lea spune „una” sau „alta”. În realitate, secolul al XVIII-lea nu spune nimic; este populat de bărbați și femei din clase sociale diferite, și ei sunt cei care trăiesc, gândesc și-și improvizează istoria, într-o manieră uneori omogenă, alteori conflictuală.

În ce sens?

În secolul al XVIII-lea, oamenii descoperă plăcerea și voluptatea. Fiecare literat subliniază binefacerile acestora, iar Saint-Hyacinthe, în a sa *Culegere de scrieri diverse* din 1736, notează: „Voluptatea este arta de a te bucura de plăceri cu delicatețe și de a le gusta cu sentiment”. Astfel, rafinamentul devine un imperativ; acesta se transformă într-o estetică pentru elite, care îl cultivă uneori chiar în detrimentul purității sufletului. Nu trebuie totuși să tragem concluzia că voluptatea e numai una a simțurilor; ea apare ca o practică morală și ca o experiență la care trebuie să aspiri: conversația, lucrurile împărtășite, schimburile de idei, descoperirea țin de voluptate, cu condiția ca

regulile armoniei și ale gustului rafinat să fie întotdeauna respectate. Sociabilitatea și căutarea unei companii selecte pot fi numite și voluptate; când Rousseau scrie în *Noua Eloiză*: „Existăm pentru a trăi în societate precum păsările în stol“, el exprimă foarte bine acest gust al oamenilor pentru companie, această plăcere de a trăi în societate.

Dar sunt toate acestea rezervate doar unei elite?

Evident, ne referim doar la lumea oamenilor cultivați, adică la un mediu care știe să-și verbalizeze emoțiile; dar trebuie să ținem seama de întreaga societate și să fim foarte atenți la diversitatea condițiilor sociale: plăcerea simțurilor, gustul, sociabilitatea, voluptatea se înscriu în contexte sociale foarte precise. Totul depinde, desigur, și de sex, de vârstă și de poziția din ierarhia socială. Fericirea nu arată la fel pentru un meșteșugar, un negustor bogat sau un aristocrat; pentru a putea căuta rafinamentul, trebuie să ai un trai îndestulat și să trăiești într-un climat în care aparențele contează. Ceea ce nu înseamnă deloc că populația săracă nu caută gustul și plăcerile, ci doar că trebuie să treacă două bariere: cea economică, care nu permite acumularea unor bogății suficiente, și cea interioară, reprezentată de judecata elitelor, întotdeauna gata să considere că săracii nu pot pretinde să acceadă la experiența estetică.

Caută oamenii secolului al XVIII-lea să-și înmulțească plăcerile? Fericirea înseamnă pentru ei colecționarea lor?

Elitele secolului al XVIII-lea sunt prea raționale pentru așa ceva și nu caută să-și înmulțească plăcerile. Modul lor de existență, de-a lungul secolului, le face să-și pună multe

întrebări. Într-adevăr, aristocrații sunt îndepărtați treptat de puterea monarhică în favoarea marii burghezii; ce tip de fericire pot regăsi ei în aceste condiții? La ce fericire pot aspira, când, de fapt, ce voiau ei era fericirea politică? Înlăturați de la această fericire politică, vor trăi într-un microcosmos, cel al Curții, și toată fericirea lor se reduce la faptul de a fi remarcați de rege. În această situație, fericirea lor este cea a libertinajului, care este, în realitate, o disciplină extrem de constrângătoare, o căutare constantă și neliniștită a puterii și a distincției.

Și ceilalți, cei care nu sunt la Curte?

Oamenii simpli își caută fericirea pe alte căi: pentru ei nu se pune problema de a colecționa plăceri, ci de a-și găsi un echilibru economic satisfăcător și de a trăi în bună înțelegere cu cei din jur și din vecinătate. Fericirea lor rezidă și în curiozitatea pentru informație, în înțelegerea politicii duse de prinții care-i conduc. Poporul refuză din ce în ce mai mult starea de pasivitate și încearcă să afle mai mult, să învețe, să gândească singur.

Libertini erudiți

Avem tendința de a vedea în libertin un om perfect fericit, un juisor!

Trebuie să avem o imagine mai serioasă și mai complexă despre libertini. Libertinul este adesea un mare erudit, un savant care reflectează la formele seducției sale. Înlăturat în permanență de puterea regelui, el nu mai reușește – sau

într-o prea mică măsură – să-l seducă. Locul care-i revine este din ce în ce mai restrâns: grația sa este totodată și dizgrația sa. Libertinajul nu este – cum s-a putut crede din cauza unei simplificări excesive a acestei posturi – o căutare a fericirii și a plăcerilor trupului, ci voința de a capta atenția bărbaților și a femeilor din sfera puterii, susceptibili de a împărți favori și o poziție socială mai bună. În cercul închis pe care îl reprezintă Curtea pentru aristocrație, regele își exercită puterea distribuind semnele distincției, iar libertinul își alege „prada” tocmai în funcție de acest sistem de distincții, pentru a ajunge cât mai sus într-un sistem foarte ierarhizat. De altfel, ceea ce-și dorește nu este atât posesiunea trupului unei femei, cât seducerea spiritului ei; aici se află miza. Libertinajul este o căutare a puterii pe căile seducției. Asta nu înseamnă că plăcerea e interzisă, dimpotrivă; să obții atenția celei pe care o seduci, să-i stăpânești spiritul reprezintă, în sine, o formă de fericire.

Asta ne duce cu gândul la cinismul din Legăturile pri-mejdioase și la Sade...

Nu trebuie să stabilim un paralelism între această atitudine și cea a lui Sade și a sadismului, pentru că aici e vorba de o captare ce nu presupune deloc intenția de a face pe cineva să sufere, ci de a poseda o persoană, inteligența ei, sufletul ei, chiar fără a intra, uneori, în posesia trupului. Trebuie totuși să-l „închizi” pe celălalt, să-l faci prizonierul seducției exercitate asupra sa. Astfel va fi viața Doamnei de Fontanges, fascinată până la moarte de Valmont, personajul romanului lui Choderlos de Laclos, *Legături pri-mejdioase*.

Binele poporului

Secolul al XVIII-lea avea, oare, în vedere o fericire pentru toți, atât pentru straturile sociale populare, cât și pentru oamenii de la Curte?

Nu, nu este cazul. Mai întâi, mi se pare riscant să avansăm ideea că straturile sociale populare sunt chiar fericite: cunosc prea mult vicisitudinile, precaritatea, instabilitatea, doliul, rănilor și lipsurile. Generalizările în istorie sunt, de altfel, întotdeauna suspecte, chiar false. Spiritul Luminilor nu și-a stabilit ca prioritate definirea unei fericiri pentru popor. Căci care ar fi utilitatea acestei fericiri? Chiar și la filosofii cei mai luminați, ca Voltaire, găsim texte surprinzătoare în care putem citi că fericirea straturilor populare sau rurale celor mai joase prezintă prea puțin interes, din moment ce această parte a populației nu are nici măcar timpul să se gândească la fericirea ei. Bărbații și femeile din popor nu pot avea pasiuni, deoarece se consacră cu totul muncii: însăși ideea de fericire le-ar rămâne, prin urmare, străină. Dacă poporul nu se gândește la fericire e pentru că acesta nu ar gândi deloc, nu ar simți nimic – nici emoții, nici aspirații, nici dorințe. Nu există deci nici o preocupare de a democratiza fericirea; dacă fericirea ține de registrul pasiunilor, atunci săracii nu pot avea pasiuni, într-atât sunt de absorbiți, se spune, de propria supraviețuire. Dependența și supunerea lor sunt necesare pentru ca societatea să nu cadă în anarhie. Filosoful Jean Blondel scrie astfel în lucrarea *Despre oameni așa cum sunt și cum trebuie să fie* (1758): „Ei au mai puține pasiuni pentru că au mai puține idei. Obișnuința de a suferi îi face să piardă obișnuința de a crede că suferă...”

Am putea afirma că secolul al XVIII-lea a inventat democrația politică, însă nu și pe cea a fericirii, în timp ce Jefferson chiar înscrie dreptul la fericire în Constituția Americană?

Nu sunt sigură că oamenii acestui secol au inventat democrația – un termen un pic anacronic –, dar au gândit o societate bazată pe egalitate și pe refuzul de a se supune în mod pasiv monarhului. Fericirea poporului nu se regăsește în centrul convingerilor lor politice, deoarece, pentru ei, poporul nu gândește. Am impresia că până și istoricii contemporani au apelat la această idee, că poporul mănâncă, iubește, moare, dar nu gândește deloc. Săracul, se zice, nu poate avea gânduri, nu poate nici măcar să simtă nefericirea – sau fericirea. Pentru filosofii Luminilor, poporul este un corp fără conștiință. Poliția și spitalele vor încerca totuși să facă „bine“ poporului, fie și numai pentru că, atunci când el cade într-o nefericire extremă, există riscul să se revolte și să amenințe ordinea socială. Secolul al XVIII-lea știe foarte bine să numească și să situeze nedreptățile, adică locurile unde se manifestă puterea, și apără ideea unei fericiri în și prin dreptate. Cu toate acestea, acest secol nu aduce în prim-plan o fericire pentru toți, căci încearcă să respecte – împotriva a tot și a toate – ordinea și ierarhiile, să creeze un spațiu public care vizează în primul rând oamenii educați și elitele luminate.

Ce forme îmbracă fericirea și dreptatea la care vă referiți?

Fericirea și dreptatea înseamnă, înainte de orice, recunoașterea dreptului de a exista și de a gândi, de a denunța nedreptățile, nedreptăți care sunt flagrante. Inegalitatea sare

cu atât mai mult în ochi, cu cât meseriile se disting printr-o îmbrăcăminte specifică, iar omul poartă veșmintele condiției sale. Și pedepsele sunt foarte vizibile, pentru că sunt aplicate în public, în văzul și spre știința tuturor: prin urmare, nimic nu este mai transparent decât condiția socială. Mai ales gloata este expusă la stâlpul infamiei, la biciuire și la tragerea pe roată, și nu cei înstăriți sau bogați. Cu timpul, oamenii secolului al XVIII-lea se revoltă împotriva privării de drepturi și de cuvânt.

Ce idee despre fericire își fac meșteșugarii?

Meșteșugarii reprezintă o categorie socială organizată în corporații. Fiecare corporație de meserii cunoaște o strictă reglementare, având jurați care controlează drepturile și îndatoririle fiecăruia. În prăvălia meșteșugarului trăiesc calfele și ucenicii săi. Calfele, organizate în bresle, știu să se grupeze pentru a-și apăra drepturile. Toate aceste meserii (tinichigii, pantofari, tâmplari, cazangii etc.) sunt meserii așa-zise „reglate”, dat fiind că sunt organizate și protejate. Ideea de fericire se traduce adeseori prin onoarea lucrului bine făcut, prin voința de a urca pe scara socială și printr-un fel de sociabilitate călduroasă în sânul atelierului sau al prăvăliei. Pentru meșter și soția sa, fericirea înseamnă menținerea reputației: muncă serioasă, moravuri cinstite, calfe harnice, comenzi numeroase.

Dar țărani?

La țară, agricultorii, fermierii și zilierii trăiesc într-un cu totul alt cadru, iar deasupra lor plutește ideea, indusă de elite și filosofi, că fericirea se construiește printr-o legătură

indisolubilă cu natura. Ce contează că trăiesc în sărăcie sau în mizerie? Simplul fapt că trăiesc în contact permanent cu natura reprezintă, în sine, o garanție a fericirii. Astfel, la oraș este exaltat gustul pentru riturile și pentru viața câmpenească. Frumusețea naturii i-ar face pe agricultori buni și fericiți. În schimb, luxul și lipsa de măsură a orașului l-ar face pe om rău. Fericirea are astfel parfumul miriștii și al câmpiilor: „Nu am multe, dar trăiesc în pace“, zice un țăran în cartea lui Jean Blondel, pe care am amintit-o mai devreme.

Fericirea pe pajiște

Pentru acest Secol al Luminilor și al rafinementului, fericirea s-ar găsi pe pajiște?

Natura conturează imaginea unei fericiri rurale. În genere, avem impresia că secolul al XVIII-lea este unul al orașelor, dar el are ca model și fericirea „câmpenească“. Cum foarte bine a arătat Rousseau, orașul corupe, este un loc al luxului și al voluptăților, în timp ce natura ne apropie de esențial, adică de ciclurile liniștitoare ale anotimpurilor; ea este simbolul proșpețimii și al inocenței. Mă refer aici la natura originară, înainte de apariția corupției în societate și în orașe. Acest lucru e cât se poate de clar în *Tabloul Parisului* pe care-l realizează Louis Sébastien Mercier în 1782: orașul este periculos. Louis Sébastien Mercier este un foarte cunoscut cronicar al secolului al XVIII-lea. El observă Parisul, locuitorii săi, toanele sale, circulația, luxul și nedreptățile cu un ochi de sociolog contemporan. Nimic nu-i scapă, și scriitura sa alertă ritmează cadența veselă și dură a capitalei. Citindu-l, îl simți totodată fascinat și

nelineștit: schițează un portret înspăimântător al populației pariziene – pe care o vede încovoiată și zdrobită – cu mulțimea sa de nefericiți cu fețe hidoase. Apologia naturii nu corespunde aici nostalgiei după un paradis pierdut, imaginii secularizate a paradisiului, ci exprimă voința de a se întoarce la o stare în care nimic sau aproape nimic nu a fost atins sau distrus de om. Nu este în nici un caz vreo aluzie la o lume divină, la paradisul primilor oameni.

Să fie vorba de fericirea lui Robinson Crusoe, fericirea omului întors la starea lui originală?

Da, ceva de acest gen, dar oamenii Revoluției îi vor adăuga și un ideal social. Într-adevăr, ei încearcă să construiască o societate rațională din punct de vedere politic și aspiră la o fericire virtuoasă, grație căreia oamenii vor fi uniți printr-o legătură fraternă. Acest ideal al unei fericiri „neîntinate”, inocente, exprimă și frica oamenilor secolului al XVIII-lea și ai Vechiului Regim față de pasiuni: fericirea, morală sau fizică, rezidă în „mediocritate”. Nu e ușor de definit această noțiune. După Robert Mauzi (*Ideea fericirii în literatura și gândirea franceză din secolul al XVII-lea*), „ea este acel interval destul de îngust care separă ce-i prea mult de ce-i prea puțin. Într-o parte, inima se scufundă în lăcomia săracilor; în cealaltă, vertijul luxului e cel care o ametește. Numai o bunăstare onestă ne permite să atenuăm asperitățile vieții, fără a ne abate de la plăcerile intime.”

Ce înseamnă fericirea în mediocritate?

Fericirea este justa cale de mijloc, o „transpunere socială a ideii de odihnă”, după părerea lui R. Mauzi: nu trebuie,

așadar, să fii nici prea bolnav, nici prea sănătos, fiindcă orice exces antrenează devieri și rătăcirii. Fericirea rezidă în ceea ce este mediocru, mediu. Numeroase tratate de medicină despre sănătate îndeamnă oamenii să se „mena-jeze“, să se ridice încet, să meargă lent etc. „Mediocritatea“ se opune violenței pasiunilor, exceselor acestora; este o condamnare a orașului zgomotos și tumultuos care exacerbează dorințele. Medicina impune astfel o concepție despre fericire și despre starea de bine valabilă pentru toți: bărbați, femei, copii; aceasta este norma medicală care se impune oamenilor pentru a-i conduce spre fericire. Sănătatea, ca și virtutea și fericirea cer ca lucrurile să fie făcute fără grabă sau exces. Nu este vorba de o asceză, care ar fi un exces prin însăși natura ei, ci de un fel de „dietetică“, de regim al mediocrității. Teza lui Aristotel, după care virtutea se află întotdeauna la o justă distanță mediană între două rele, este reluată și medicalizată: astfel, tratatele despre corp ne învață diverse practici prin care putem atinge o fericire durabilă – fericirea celui care se apără de toate excesele – emoționale, alimentare, fizice sau sexuale.

Nefericirea unora...

Pot emite, oare, păturile populare aceeași pretenție la o astfel de fericire a „căii de mijloc“?

Această categorie a populației – compusă din zilieri, manufacturieri, sacagii – duce o viață pe care o suportă fără a o fi ales. Mai toți și-au părăsit satul pentru Paris, acest „oraș-miraj“, care împreună cu Lyon și Marsilia reprezintă cele trei mari orașe ale Franței. Parisul este fascinant datorită

posibilităților de muncă pe care le oferă. Dar Parisul epocii revoluționare este și oraș, și sat: la poarta Maillot crește grâul, pe câmpiile de la Gentilly e cultivată fasolea, pe Montmatre se întinde vița-de-vie. Parisul are tot atâtea crânguri câte bulevarde: aici poți să-ți ascunzi iubirile, poți să te întâlnești cu cine vrei, fără să-ți pese de consecințe, mai ales în cazul femeilor, care riscă adesea să aibă parte de întâlniri nefericite. Sena ocupă un loc important, dând naștere unei activități extraordinare, care nu mai există astăzi: totul vine pe apă, aprovizionarea cu lemne, grâu, mâncare; ca să nu mai vorbim de călătorii: copiii dați la doică pleacă pe vase trase la edec și revin după mai multe luni sau chiar ani, dacă au supraviețuit, la părinții lor, tot pe calea apei. Parisul este un loc cvasiacvatic: se merge pe jos de-a lungul malurilor, tot acolo se muncește și se organizează traficul și alte munci mărunte. Este o lume foarte activă, în care corpul este în permanență solicitat, de la ora trei dimineața, de muncă, de mersul pe jos. În același timp, trebuie să se știe că această societate este în mod fundamental mixtă: bărbații și femeile nu sunt separați, așa cum o va cere secolul al XIX-lea; ei muncesc și merg împreună, se întâlnesc în cabarete, într-un melanj care oferă șanse și expune la riscuri, dar care face parte din obiceiurile acestei epoci și ale acestei populații muncitoare.

Este o societate a promiscuității?

Este o societate „poroasă”, foarte corporală și gestuală: oamenii cântă, dansează, beau, muncesc, suferă, au parte de diverse accidente corporale, fac închisoare. Corpul, supus în permanență muncii, bătailor sau violenței, nu se poate odihni, nu poate face nimic „încetișor”, așa cum o cere

norma medicală. Aș zice că este un corp brutalizat, solicitat, expresiv, iar acest lucru se petrece și în suferință, și în plăcere. Totuși, corpul „explodează”, cum am spune noi astăzi, fără ca aceasta să implice neapărat ideea de dezmăț sexual. Adesea cuplurile sunt despărțite de distanță; soțul, de exemplu, rămâne la țară, în timp ce soția vine la Paris pentru a câștiga bani. Neputându-și găsi locuință, trăiește în concubinaj, iar locuințele sunt atât de precare, încât atrage inevitabil o anumită promiscuitate. Populația dă adesea dovadă de o mare feroare; dar dacă frecventează cârciumile nu înseamnă că nu trăiește și într-o durere care o marchează. Există o apăsare aproape cotidiană, la care se adaugă și rigoarea normelor: de unde și rolul poliției, sub autoritatea monarhiei, de a controla zilnic emoțiile poporului.

Oare poporul inspiră teamă?

Poporul este una dintre preocupările majore ale monarhiei și filosofilor, căci „în privința poporului, totul este posibil”; ne putem aștepta la orice din partea poporului, ca și din partea femeii de altfel, considerată prea instinctuală și isterică – astfel, vom da adesea peste expresia „popor femelă”. Poporul inspiră teamă, dar în același timp monarhia pretinde entuziasm popular, adeziune și chiar aclamații, organizând petreceri, focuri de artificii. Poliția este totuși chemată să supravegheze și să stăpânească veleitățile de răzvrătire și adunările amenințătoare.

Nu se încearcă ascunderea devianților, a nefericiților?

Momentul-cheie este, fără îndoială, 1656, când se instaurează ceea ce s-a numit „marea închidere” – pe care a analizat-o atât de bine Michel Foucault: se ia hotărârea

să fie închiși toți săracii, pentru că, fiind extrem de numeroși, ei constituie o populație nomadă care se mută dintr-un oraș într-altul pentru a încerca să-și găsească de lucru. Această populație e considerată ignorantă și, prin urmare, incontrollabilă. Printre săraci și cerșetori se pot găsi atât soldați dezertori, cât și familii care nu se mai pot hrăni din munca câmpului. Or, se consideră că cerșetoria reprezintă o dezordine gravă pe care poliția, foarte bine structurată, trebuie s-o supravegheze și s-o stăpânească. Această poliție a fost mobilizată pentru a-i închide pe săraci în spitale sau închisori, ștergându-le prezența și făcându-i invizibili, asanând astfel peisajul: miza reală e, așadar, mai degrabă aceea de a le nega existența decât de a-i împiedica să producă dezordine. În acest context, asistăm la construirea unor mari spitale, ca spitalul Bicêtre sau Salpêtrière. Acolo sunt închiși și bolnavii, și nebunii, și săracii, și devianții, intenția rămânând aceeași: dacă acești oameni nu mai sunt văzuți e ca și cum n-ar exista. Toți marginalii sunt acum adunați pentru a-i face să dispară din peisaj. Această închidere costă foarte mult monarhia: spitalul Salpêtrière poate primi 3.000 de femei, Bicêtre 4.500 de bărbați, iar numărul copiilor abandonați este de 20.000 pe an. Cu toate acestea, se dorește ca asupra acestei populații flotante să se exercite un control social printr-o organizare rațională: acesta este adevăratul sens al „marii închideri“, necesitate absolută pentru inspectorii de poliție și guvernanți. Totuși, întreprinderea se dovedește mai degrabă inefficientă, căci lumea „închiderii“, marcată de promiscuitate și relații „subterane“, favorizează evadarea: din închisori scapă tot atât de mulți câți intră.

Pe scurt, trebuie să-i închizi pe unii pentru a proteja fericirea celorlalți.

Fără îndoială că această tentativă de supraveghere și control este motivată de o idee a fericirii sociale, căci, dacă populația nu este expusă spectacolului cerșetoriei, ea se va considera fericită și va crede că regele are grijă de „bunăstarea” sa. Totuși, lucrurile nu stau chiar așa: de fiecare dată sau aproape de fiecare dată când un cerșetor este arestat la Paris, se declanșează o revoltă sau o răzmeriță. Toată lumea știe că e posibil ca, de azi pe mâine, să-ți pierzi slujba, să te îmbolnăvești sau să fii rănit, ajungând astfel la cerșetorie. Să te revolți împotriva arestărilor înseamnă să previi ceea ce ți se poate întâmpla într-o bună zi și ție.

Crede, oare, monarhia că, închizând marginalii, prin mobilizarea poliției, o face spre binele lor?

Nu există câtuși de puțin în epocă ideea de prevenție: se pornește totuși de la ideea că nefericitul va fi astfel apărat de toate viciile și că va fi, într-un fel, protejat. În realitate, îl așteaptă moartea: spitalele reprezintă, într-adevăr, hăul groazei, sălașul morții – cum penetrant observă cronicarii și memorialiștii, adesea indignați în fața atâtor suferințe.

Prin urmare, nu putem evita să vorbim despre nefericire...

Nu poți vorbi de fericire fără a ține seama de semnele și amprente nefericirii. Într-adevăr, este situația prin excelență a claselor celor mai sărace. Nefericirea înseamnă înainte de toate doliu, pierderea unui copil, a unui frate sau a părinților. Văduvia, doliul repetat, boala, foamea, sărăcia conturează soarta cotidiană – deși nu aș vrea să dau o

perspectivă mizerabilistă. Contrar prejudecăților despre acest secol, moartea rămâne un scandal: chiar dacă ți-ai pierdut șase copii din opt, tot resimți de fiecare dată nenorocirea. Moartea nu ajunge niciodată ceva familiar și, în ciuda mortalității infantile ridicate, există un atașament matern: dovadă sunt femeile care-și abandonează copiii, lăsând sub bonețică sau sub scutec un bilețel pe care scriu: „A fost botezat, vă jur“, „Îi place mult să fie mângâiat pe cap la ora cutare“. Câteodată, unele femei sunt cuprinse de remușcări și, după ce au obținut o situație economică mai bună, revin la spital încercând să-și recupereze copiii.

Controlul plăcerilor

Politica, sub Vechiul Regim, viza controlul asupra fericirii sau a plăcerilor poporului?

Nu cred că se poate spune așa ceva, fiindcă monarhia are și alte scopuri de atins, în primul rând cuceririle teritoriale. Dar este adevărat că organizarea polițienească este absolut fantastică: totul este notat, observat, arhivat, încercându-se astfel să se stabilească un control permanent și eficient. Această încercare traduce intenția de a dociliza corpurile – pentru a relua termenii lui Michel Foucault. Cu toate acestea, eșecul ei este aproape constant. Pentru a asigura fericirea supușilor săi, obsesia majoră a regelui și a locotenentului său de poliție este „liniștea publică“; aceasta presupune ca săracii să nu fie văzuți și să rămână „liniștiți“, ordonați. O astfel de idee despre fericire o regăsim și în tratatele de poliție, mai ales în cel mai important dintre ele, *Tratatul de poliție* al lui Delamare: poporul

trebuie să aibă acces la o fericire care să nu afecteze ordinea publică; fericirea în sânul națiunii presupune ca individul să-și facă simțită prezența cât mai puțin sau aproape deloc. Pentru elite, inegalitatea dintre oameni este ușor de justificat: este necesară echilibrului social, fericirii comunității. Așa se face că Voltaire scrie în *Dicționar filosofic*, la rubrica „Egalitate”: „Specia umană, așa cum este ea, nu poate nici măcar subzista dacă n-ar exista o armată de oameni utili care nu posedă absolut nimic.”

Există în schimb, pentru aristocrați, o fericire nesupusă controlului, în care totul este permis?

Nu, căci dezmățul e considerat un delict: poliția supraveghează ceea ce numește „marele dezmăț” al aristocraților sau al seniorilor veniți din străinătate, tot așa cum supraveghează homosexualitatea (ultima condamnare la moarte a unui homosexual datează din 1746), preoții pervertiți, preoții desfrânați și locurile de prostituție. Regele ține ca aristocrații să nu ocupe un loc prea important în sânul puterii; de aceea fac obiectul unui control strict.

Să fii rege înseamnă să ajungi la fericirea supremă?

Regele este mai degrabă cel care, în numele lui Dumnezeu, trebuie să distribuie fericirea decât cel care se bucură de fericirea supremă. Împărțirea fericirii sub forma liniștii reprezintă pentru el o datorie. Fiecare ordonanță regală începe cu următoarea formulă: „Regele se adresează supușilor săi căroră le-a dorit întotdeauna fericirea...” Dacă regele asigură fericirea supușilor săi, el e legitimat, în schimb, să aștepte din partea lor fidelitate și dragoste: fericirea nu

poate însemna altceva decât supunerea față de acest rege care le asigură pacea și liniștea, la fel cum Dumnezeu asigură binele și mântuirea. Regele are totuși dreptul la fericire personală. Suveranul trebuie să fie puternic, viril, prin urmare, nu e de neconceput și nici șocant să aibă amante. Dar există coduri care trebuie respectate; astfel, când Ludovic al XV-lea pleacă la război în Flandra, în loc să o ia cu el pe regină, cum ar fi trebuit să facă oficial, comite gafa de a pleca împreună cu amanta sa, ducesa de Châteauroux. În mințile oamenilor, sexul și războiul nu merg împreună, iar, dacă regele vrea să câștige războiul, soția legitimă, regina, este cea care trebuie să-l însoțească, și nu amanta. De asemenea, monarhul trebuie să facă dovada virtuții în fața marilor evenimente. De altfel, el este o persoană extrem de vizibilă, care se expune în public în diverse împrejurări: cu ocazia acelor molitve ale soției sale (când tânăra lăuză, primind în biserică slujba de curățire, își poate relua viața socială și publică), a căsătoriei Delfinului etc. Supușii n-au nici cea mai vagă idee despre fericirea regelui, însă regele administrează fericirea supușilor din punct de vedere geografic, demografic, prin poliție, armată, prin intendenții care sunt prezenți în toate provinciile, prin organizarea serviciului drumurilor, a aprovizionării, a controlului finanțelor, a impozitelor, a distribuirii bunurilor. El se află într-un raport total cu populația.

Scena 2

Nașterea materialismului

Secolul al XVIII-lea este animat de un spirit de curiozitate față de toate bizareriile și extravaganțele vieții: fericirea rezidă în descoperire, dar și în sărbătoare. Ești fericit bând ciocolată și asistând la nunta regelui.

Gustul pentru miraculos

Dacă ar trebui să trasăm un tablou al plăcerilor, într-un oraș ca Parisul secolului al XVIII-lea, ce ar trebui să menționăm?

Există, înainte de toate, o plăcere colectivă: cea a sărbătorilor – fie marile sărbători de la Versailles, fie cele, mai modeste și populare, de pe Pont-Marie sau Pont-Neuf. Zilele libere sunt și ele numeroase. Dar mai există și plăcerea muzicii, a focurilor de artificii, a ursarilor, a montgol-fierelor, a vaselor de pe Sena cu zbaturile lor magice. În general, fericirea este asociată cu plăcerea simțurilor și cu cea a descoperirii. În momentele de exuberanță colectivă, aristocrații se amestecă cu poporul și sunt animați de aceeași curiozitate. Secolul al XVIII-lea este un secol în care totul este spectacol, atât la oraș, cât și la sat. Parisul este un

oraș-miraj, unde lumea vrea neapărat să vină pentru a se îmbogăți, dar este și un oraș care zvâcnește, aducând nefericirea: el atrage și respinge în același timp; provoacă tuturor claselor sociale sentimente contrarii extrem de puternice. Cât despre nobilime, aceasta locuiește cel mai adesea la țară și călătorește cu ușurință. Există, de asemenea, în cazul intelectualilor, legături durabile și intense cu străinătatea, mai ales cu Rusia. Totuși, oamenii secolului al XVIII-lea nu visează la locuri paradiziace: pentru ei, formele esențiale ale fericirii prind contur prin schimburi de idei, conversație și spectacol. Populația este însetată de informație: este uimită de tot ceea ce este „extravagant“ sau diferit, chiar monstruos, tot ceea ce vine de departe: indianul din America, copilul cu două capete, omul cu saboți elastici care încearcă să treacă Sena etc. Există astfel o fericire în a învăța, a vedea, a ști, a se informa, aflând noutățile la Tuilleries, informându-se asupra vieții din străinătate. Fericirea constă în a învăța tot ce e nou, căci cunoașterea e o formă de putere – aceea de a fi informat și de a gândi.

Secolul al XVIII-lea este totuși considerat secolul rațiunii...

Dar este și secolul mesmerismului, al magnetismului, al experiențelor „paranormale“. Tot plăcerea schimbului de idei, curiozitatea motivează aceste incursiuni în neobișnuit. Există o apetență pentru miraculos, o reală voință de a crede în incredibil. Această atracție pentru extravagant nu este un semn al decreștinării poporului. Decreștinarea presupune un aspect fundamental: desacralizarea puterii, reactualizarea ideii unui rege de drept divin.

Chermeze și ciocolată

Ca să dăm un pic de viață acestui secol, ne-am putea imagina cum arăta fericirea atunci?

Numărul mare de zile libere, care corespund sărbătorilor marilor sfinți, introduce festivalul în cotidian: sărbătoarea Sfântului Martin este o zi de libații în onoarea săracilor, a milei, a generozității și a darului; și cea a Sfântului Hubert este o zi de veselie, la fel ca cea a Sfintei Genoveva, patroana Parisului și ocrotitoarea de calamități (dacă plouă prea mult sau prea puțin, trebuie să i se înalțe rugi Sfintei Genoveva și să i se plimbe racla prin tot Parisul, într-o procesiune solemnă). Sărbătorile publice, regale și creștine, sunt întotdeauna mari sărbători populare. Mai există și Sfânta Luni – cea ce explică de ce, chiar și în zilele noastre, unele magazine sunt închise luna: în această zi, vinul e mai ieftin dincolo de vămi, adică de barierele care înconjoară Parisul, unde se percepe o taxă; oamenii părăsesc în aceste zile cartierele pentru a celebra viața, bucuria de a nu munci, de a bea și de a dansa.

Este o ambianță de „chermeză“ în oraș...

Nu, e vorba mai degrabă de ceremonii. Nu trebuie să uităm focurile de artificii pe care familia Ruggieri le-a adus în Franța din Italia și care sunt o încântare absolută pentru întreaga populație. În sfârșit, mai există și sărbătorile impuse, comandate de monarhie: acestea sunt sărbători ostentative, ceremonii ale puterii, organizate întru gloria regelui, pentru a celebra o victorie, nunta unui prinț sau revenirea în viața publică a unei regine, după nașterea unui copil.

Ceremoniile publice, demonstrații ale puterii, erau incomparabil mai numeroase decât în zilele noastre. Astfel, nunta prințului moștenitor, în 1770, atrage o mulțime uriașă de oameni, evenimentul provocând mai mulți morți: lumea se grăbește, se îmbulzește în direcția Pieței Grève (ce poartă azi numele Hôtel-de-Ville); aristocrații în calești lovesc poporul care merge pe jos; trei sute de persoane mor atunci de apoplexie.

Există o mare fervoare în acest secol. Lumea se dă în vânt după jocurile pe apă, dar, mai presus de orice, după această „otravă“, acest „drog“ care este ciocolata. E o delicată foarte scumpă, iar a bea ciocolată, pentru privilegiții care își permit acest lux, e aproape sinonim cu beția. Descoperirea acestei băuturi nu ține de anecdotă – e datoria istoricului de a merge dincolo de marile evenimente pentru a da viață cotidianului: aroma ciocolatei, ca și cea a cafelei nu pot fi savurate decât de cei bogați, dat fiind că sunt niște produse scumpe; ciocolata e, așadar, o substanță necunoscută, care provoacă plăceri inedite, un gust și o căldură de neimaginat până atunci.

Fericirea nu se găsește decât în stradă? Nu există și fericire „privată“, în spațiul intim al fiecăruia?

În această epocă, nu există spațiu privat. Intimitatea, așa cum va fi ea inventată de secolul al XIX-lea, nu există încă, iar fericirea nu se află niciodată acasă, ci în altă parte: pe stradă, în saloane și, uneori, la Curte. Nu putem vorbi nici măcar de ideea unui spațiu privat: apartamentele claselor populare comunică între ele, în timp ce nobilii locuiesc la etajele cele mai bune, dar până și aceștia din urmă

se ciocnesc permanent de meșteri și muncitori, care ocupă celelalte etaje. Precaritatea obligă la promiscuitate: meșterul trăiește în atelierul său, iar sub masa de lucru doarme „calfă“. Scenele de viață cotidiană, așa cum le-a pictat Chardin, sunt, în realitate, niște scene publice în care se amestecă copiii, părinți și... vecini. Fericirea nu se află „acasă“. Strada, vecinătatea, cartierul sunt locurile care aduc fericirea sau nefericirea. Munca, salariul, dar și reputația devin mijloace prin care poți fi fericit și respectat.

Care sunt nefericirile pe care le oferă spectacolul străzii?

Mă gândesc la execuțiile publice, de pildă. Nu sunt sigură că ar trebui socotite printre sărbătorile și bucuriile străzii, chiar dacă poporul dă năvală. Sunt menționate numeroase revolte de eșafod, în care mulțimea ia apărarea victimei. Acestea survin mai ales în cazul executării servitorilor condamnați pentru furt din casa stăpânului. Sau, alteori, mulțimea se înfurie pe călău dacă acesta „ratează“ execuția. Unele persoane asistă cu frică la condamnările la moarte, dar cel mai adesea e vorba de un mod de a fi martor la acest mare act al morții. Vorbim, așadar, de un spectacol al morții, ceea ce antrenează tot soiul de întrebări: ce înseamnă, de fapt, să mori? Dacă sufletul părăsește corpul, ar putea fi, oare, văzut? Se asistă la un fel de mister. De altfel, oamenii Secolului Luminilor sunt mari amatori de teatru, spațiu pe care-l transformă uneori în loc de desfrâu și de excese. Poliția e nevoită, prin urmare, să exercite un control ferm. Teatrul poate fi subversiv, iar publicul dă aici dovadă de virulență: urlă și râde, îi interpelează pe actori și reacționează întotdeauna cu entuziasm.

Arta de a plăcea

Nu este și iubirea o mare preocupare a acestui secol?

A fi îndrăgostit este o fericire care se învață și care pretinde un rafinament din ce în ce mai mare. Seducția este însă forma cea mai râvnită a fericirii: se primesc scrisori, cadouri – chiar și în clasele populare –, bilețele, pânglicuțe. Tachinarea, micile glume și așa-zisa împotrivire îi fac pe oameni fericiți. A plăcea cuiva, a râde, a privi chipul celuilalt și a-i acorda unele favoruri constituie întotdeauna o garanție a plăcerii.

Ocupă femeile un loc important în acest joc al seducției?

În clasele populare, femeile sunt supuse multor violențe, nu se bucură de nici o libertate și de nici un drept civil. Sunt subordonate bărbatului și sunt deseori rău tratate. Totuși, mi se pare că femeia secolului al XVIII-lea este, poate, mai „fericită” decât cea a secolului al XIX-lea: are cel puțin libertatea de a pleca și de a veni, de a bea vin, singură, în cabaret, de a munci, de a hoinări etc. Cât despre femeile nobile, acestea conduc saloane, construindu-și astfel o formă de sociabilitate intelectuală. Acolo își exersează spiritul, simțul ironiei. Femeia secolului al XIX-lea va fi, în schimb, mai asuprită, mai constrânsă, mult mai obligată să se supună.

Să adăugăm că arta de a plăcea și arta conversației devin adevărate tehnici ale fericirii: sociabilitatea secolului al XVIII-lea este una extrem de caldă. Saloanele sunt locurile unor discuții și polemici, în care esențial este să conversezi și să seduci prin spirit. Femeile, care nu puteau accede la

posturi de jurnaliști, literați, politicieni etc., au reușit să înființeze saloane științifice și literare foarte frecventate și cu o excelentă reputație. Femeile aristocrate și intelectuale – cum ar fi Doamna d'Épinay – au ajuns să exercite astfel o mare influență. În saloane, se discută de toate, se polemizează pe orice temă și se mobilizează cea mai înaltă seducție, aceea de a-l „manipula“ pe celălalt cu blândețe și pasiune. E vorba de o seducție intelectuală în care femeile nu joacă rolul de „prețioase ridicole“, ci de animatoare ale dezbaterilor. Sociabilitatea mondenă, reprimată sub regimul auster al lui Ludovic al XIV-lea și al Doamnei de Maintenon în secolul al XVII-lea, presupune căldura și gustul de a împărtăși, de a conversa și de a descoperi. Încă o dată este vorba de o fericire procurată de și în schimbul de idei.

Femeia secolului al XVIII-lea nu este, așadar, supusă unei morale înrobitoare.

În secolul al XVIII-lea, ea participă în mod natural la viața publică. Are puterea de a-și expune părerea, de a participa la răzmerițe: o găsim chiar în fruntea tuturor luptelor, pentru că, fiind mai greu de pedepsit decât bărbatul, se afișează, mândră, în fața poliției. În timpul Revoluției, femeile erau atât de „deranjante“, încât se va ajunge la excluderea lor din Adunări – ceea ce reprezintă o adevărată lovitură pentru femeile secolului al XVIII-lea, atât de active în viața publică.

Secolul Luminilor marchează totodată și nașterea gândirii materialiste, economice și liberale...

Fiziocrații acestui secol reflectează mult la economie și asistăm, într-adevăr, la nașterea gândirii liberale, fără a

putea spune însă că este imediat pusă în practică. Lumea meșterilor și a corporațiilor beneficiază totuși de o anumită libertate, iar, pentru ei, satisfacția vine odată cu banii. În această privință, se conturează două curente antinomice. Pe de o parte, Diderot și Voltaire justifică luxul, cu condiția ca acesta să aibă ca scop plăcerea; nu e vorba atât de posesia unor bunuri, cât de justificarea banului ca mijloc de a atinge o anumită voluptate. Nu e bine să acumulezi, să capitalizezi, ci să cheltuiești. Tendința de a economisi este condamnată și poate fi asimilată zgârceniei sau inactivității. Pe de altă parte, filosofi ca Rousseau apără ideea de frugalitate, de „mediocritate”: banul, bogăția tulbură pacea și corup individul; bogații sunt, evident, nefericiți, iar banii nu pot fi în nici un caz un instrument al fericirii. În mod paradoxal, săracii ar fi atunci cei mai fericiți oameni, din moment ce nici măcar nu-și pun problema fericirii, nu se frământă din cauza ei. Pentru Rousseau, fericirea săracilor constă în forța brațelor și în muncă.

De altfel, nu este epoca în care se naște și conceptul de muncă, valorizat ca o calitate esențială?

Ba da. Dăm aici peste o idee fundamentală a secolului al XVIII-lea, conform căreia lenea este cea care împiedică voința, „moleșește” și „efeminează”, adică slăbește. Înainte de sfârșitul secolului al XVIII-lea, fiziocrații apără necesitatea unei unități a națiunii, singura entitate capabilă să favorizeze o circulație constantă a muncitorilor, a bunurilor și a bogățiilor. Franța este, într-adevăr, în continuare dominată de cutume diverse, iar legislația și dreptul nu sunt încă unificate: această absență a unității, toate aceste

nenumărate și variate cutume, care generează impozite și taxe, împiedică circulația bunurilor. Mai toate regiunile – Normandia, Franche-Comté etc. – au jurisdicții și economii diferite, ceea ce împiedică națiunea să devină prosperă. Școala fiziocraților, ce-și propune să depășească această stare de parcelare, cunoaște un avânt important și pregătește secolul al XIX-lea. Acești „economisti” *avant la lettre* susțin că prin comerț se va ajunge la o stare de pace și de înțelegere frățească dincolo de orice frontiere: există astfel o aspirație către un progres vizând binele omenirii, chiar dacă oamenii Luminilor sunt uneori trași înapoi de trecut: pe aceeași pagină, Voltaire poate să denunțe nedreptatea și intoleranța – căroro le cad victime familia Calas și cavalerul de La Barre, executați pentru blasfemie –, dar și să compare poporul cu un animal. *Enciclopedia*, sub coordonarea lui Diderot, este plină de astfel de contradicții.

Se poate spune că oamenii secolului al XVIII-lea – nu doar revoluționarii – au o apetență mai mare pentru plăcere și caută bunăstarea în consum?

Marea parte a populației încearcă, înainte de toate, să supraviețuiască și continuă să se afle într-o stare accentuată de dependență economică, socială și politică. Poporul nu poate vedea în consum o promisiune a fericirii pentru simplul motiv că nu are acces la el. Ar trebui, de fapt, să ne reprezentăm o populație sleită fizic, mutilată, uzată; ar mai trebui apoi să ținem cont de cei 20.000 de copii abandonați în fiecare an și de incidența mare a cerșetoriei (mai mult de un sfert din populație cerșește). Fericirea constă, prin urmare, în supraviețuire. Dar, parcurgând arhivele

epocii, se resimte și o insașiabilă dorință a claselor populare de a exista, de a avea o „imagine“, un chip, o ființă proprie, liberă. Iar acest popor reprezintă – nu trebuie să uităm – nouă zecimi din populația Parisului. Aș mai menționa, în sfârșit, și o voință foarte puternică de a gusta sociabilitatea vecinătății, de a fi bine integrat în viața unui cartier.

Scena 3

O nouă idee în Europa

Oamenii se nasc liberi și egali între ei. Dar fericiți? Revoluția Franceză vrea să instaureze o societate mai dreaptă, deci o societate mai aptă să le propună tuturor, săraci și nobili, partea lor de fericire.

Dreptul de a exista

„Fericirea este o idee nouă în Europa“, afirmă Saint-Just...

Este ideea pe care au apărut-o revoluționarii. Saint-Just înțelege să introducă fericirea într-o lume reală, să o încarneze în niște principii egalitare, în care dreptatea și virtutea se întâlnesc. Pentru spiritul revoluționar, nesupunerea față de un monarh reprezintă deja un pas înainte spre fericire, iar poporul, acum suveran, devine propriul lui supus, situație ce reduce ocaziile de nefericire sau nedreptate. „Fericirea este o idee nouă“, afirmă Saint-Just, fiindcă știe că înainte, sub Vechiul Regim, orice situație socială sau economică se lovea de bunul plac al regelui, apoi de drepturile cutumiare și de dorințele seniorilor. A-l da jos pe rege e o promisiune, pentru bărbați și femei, a unei fericiri posibile, susceptibile de a se înscrie în viața de toate zilele.

S-ar putea spune că Revoluția Franceză a fost animată de dorința de a instaura fericirea pe pământ?

Pentru cea mai mare parte a populației secolului al XVIII-lea, ideea fericirii rezidă în egalitate și în simplul fapt de a exista, nu ca o ființă lipsită de voință în fața suveranului, ci ca un adevărat cetățean, independent față de rege. Tocmai acestei supuneri vor oamenii să-i pună capăt în anii 1750. Săracii și meșteșugarii vor să-și poată exprima opinia și să poată judeca: fericirea este, așadar, înainte de toate, această voință de a exista, de a gândi – chiar de a gândi împotriva regelui și a legilor, lucru care până atunci echivala cu o blasfemie și un sacrilegiu.

Să fie, oare, această voință cea care a animat mulțimea în asediul Bastiliei?

Cel puțin este o voință care îi îndepărtează progresiv de rege și marchează începutul unei separări de acesta. Toată istoria secolului al XVIII-lea este traversată de căutarea unei fericiri intelectuale, care este și una a lecturilor, a descoperirilor – astronomice sau științifice –, a raționamentelor filosofice și politice. Poporul trebuie să lupte și el pentru a obține posibilitatea de a gândi și de a gândi liber. Fericirea trimite astfel la o anumită idee de libertate și egalitate, fraternitatea nefiind încă concepută: oamenii se nasc liberi și egali în drepturi, dar nu sunt neapărat și frați. Această fericire presupune o luptă, nu atât împotriva nobilimii, cât împotriva poliției și a monarhiei. Totuși, înfruntările nu sunt niciodată directe, cu excepția celor din timpul revoltelor și al foametei.

Așadar, revendicările lor se opun mai degrabă poliției decât Bisericii?

Așa este, chiar dacă astăzi există părerea general împărțită că Revoluția a avut cauze religioase. În anii 1750, Biserica se scindează între poziția Romei, atașată de monarhie, și preoții janseniști, apropiați de straturile sărace și populare – în timp ce primul jansenism a fost mai degrabă aristocratic. Parohiile în care prezența lor este foarte importantă sunt parohiile cele mai sărace din Paris, ca Maubert-Mutualité, Saint-Germain-l’Auxerrois sau Saint-Jacques-du-Haut-Pas, în apropiere de Val-de-Grâce. Jansenismul se pune astfel în slujba poporului, opunându-se monarhiei și Papei: sfintele taine pe care acești preoți le administrează, mai ales sfânta împărtășanie, nu sunt considerate legitime de către Roma. Or, această condamnare provoacă un scandal atât de mare, încât unii istorici îl consideră una dintre cauzele Revoluției. Să refuzi ultima taină sfântă înseamnă, într-adevăr, să-i refuzi unui suflet demnitatea, liniștea și mântuirea. Aceste evenimente, în aparență religioase, va determina poporul să se despartă de monarhie: se spune că regele nu are nici o putere asupra sufletelor și nu le poate hotărî mântuirea. E vorba aici de o nouă concepție despre fericire a claselor populare: grija de a veghea la mântuire le revine de-acum încolo oamenilor, fără ca vreun ordin de sus să le-o impună. Individizii aspiră la dreptul de a gândi singuri, inclusiv împotriva ordonanțelor unui rege, care este totuși reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ, locotenentul lui Cristos. Această căutare a fericirii conturează un spațiu al „opiniei publice“, adică al unui drept și al unei capacități de a gândi de unul singur și de a dispune liber de propria

persoană – regele nu are de ce să se amestece în speranțele, gândurile și fericirea oamenilor. Suveranul împarte, fără îndoială, pâinea și lucrul, dar nu trebuie să dirijeze conștiințele.

Să fi condus, oare, această aspirație la dreptul de a exista și de a gândi inevitabil la Revoluție?

Contrar tezelor pe care le susțin unii istorici, Revoluția a fost absolut imprevizibilă: chiar și la 13 iulie, nimeni nu putea să prevadă căderea Bastiliei, ce urma să aibă loc pe 14. Revoluția a fost neașteptată în formele pe care le-a luat, dar ceea ce a precipitat evenimentele a fost, fără îndoială, fuga la Varennes. Într-adevăr, când Ludovic al XVI-lea pleacă la Varennes, întreaga fericire a poporului se spulberă, tatăl își părăsește copiii, nici nu se mai respectă dreptatea, nici nu se mai face dreptate, pentru că regele a dezertat. Dacă regele, asemenea lui Dumnezeu, este cel care trebuie să asigure protecția și fericirea poporului său, el a batjocorit prin fuga sa chiar această fericire. Pot exista și alte explicații pentru evenimentele revoluționare, dar Varennes reprezintă traumatismul unei națiuni. Un rege care pleacă în străinătate este un rege care se sustrage de la datorie, de la funcție și care intră în contradicție cu el însuși, cu virtutea și onoarea sa, cu locul său lângă Dumnezeu. Din acest moment, ideea că trebuie intentat un proces suveranului cucerește conștiințele. Scena arestării de la Varennes este foarte semnificativă în acest sens: regele este recunoscut după efigia de pe monede. Or, banii reprezintă și impozitul, și puterea, adică supunerea față de rege, care este ca un tată, un reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ – chiar

dacă nu este iubit. Discursurile revoluționarilor vor purta amprenta acestei voințe de a reda fericirea poporului, independentă de monarhie și rege, dar conformă cu virtuțile eroice ale fraternității și dreptății, respectând binele comun și împărțirea bogățiilor. O astfel de fericire cere în mod necesar abolirea privilegiilor și refuzul drepturilor senioriale considerate exorbitante și arbitrare.

Revoluția marchează momentul zero al fericirii...

Da, dacă precizăm că este o fericire râvnită, chiar visată, idealizată. Nu cunosc nici un alt moment în Istorie în care să existe o asemenea unanimitate în dorința de a instaura fericirea pentru o întregă societate, chiar dacă au existat, în perioada revoluționară, tatonări, erori, nedreptăți și momente de Teroare. Proiecția unei fericiri pământești a devenit posibilă și legitimă. Păstrând proporțiile, cred că doar episodul Rezistenței, din secolul XX, a avut aceeași forță de convingere și o influență similară asupra Istoriei. Revoluționarii sunt perfect conștienți că scriu și fac Istoria, că instaurează egalitatea și libertatea, că pun capăt societății senioriale și arbitrariului regal. Justiția seniorială era, într-adevăr, privită ca o injustiție, ca o încălcare a drepturilor, iar idealul de fericire, așa cum este formulat de revoluționari, conduce la dispariția acestor privilegii, pentru a stabili egalitatea cetățenilor, pentru a contribui la binele public și pentru a se conforma exigențelor Virtuții, cea pe care o slăvesc Saint-Just și Robespierre. Revoluționarii au o idee foarte înaltă despre virtute: de aceea îi condamnă pe aristocrați care reprezintă, după ei, desfrâul și necuviința. Așa putem înțelege mai bine pamfletele împotriva Mariei Antoaneta,

care devine simbolul concupiscentei și al viciului. Fericirea revoluționarilor e de neconceput fără virtute sau morală: în acest sens sunt Robespierre și Saint-Just moralști.

Tirania fericirii

O astfel de fericire ce nu poate fi disociată de virtute nu conduce, oare, la Teroare?

În istorie coexistă două interpretări ale evenimentelor revoluționare: fie se susține că Revoluția purta în germen Teroarea încă de la 14 iulie 1789, fie se constată pur și simplu doar faptul că Revoluția a fost urmată de episodul Terorii – ceea ce e diferit. De fapt, revoluționarii sunt oameni modelați de societatea Vechiului Regim; sunt mari burghezi, chiar și aristocrați, a căror concepție despre putere este moștenită de la Vechiul Regim, și aceasta este, de altfel, problema punctuală asupra căreia ei se înfruntă: iacobini, girondini, montagnarzi apără poziții antagoniste. Cât despre Robespierre și Saint-Just, aceștia susțin că nedreptatea trebuie eliminată până când totul devine drept. Astfel, e imposibil să acorzi chiar și cel mai neînsemnat loc „dușmanilor fericirii“. Este vorba aici de un fel de tiranie a fericirii, în numele virtuții. Dar această tiranie nu se conturează total în urma evenimentelor de la 14 Iulie: firește că Parisul nu și-a dorit Teroarea. Ea a fost provocată de conflicte ideologice și de putere. E adevărat însă că, în numele unei fericiri strâns legate de virtute, s-a ajuns la această dorință de a face *tabula rasa* din trecut, de a elimina nedreptatea și răul. Acestea duc la o formă de puritanism, motivat de voința de a instaura fericirea cu orice preț.

Oamenii Revoluției nu erau niște burghezi care aspirau la o fericire rezervată până atunci aristocraților?

Într-adevăr, istoricii au susținut că Revoluția din 1789 a fost nu una populară, ci una burgheză. Totuși, revoluționarii sunt tot atât de înflăcărații și imprevizibili ca întregul popor. Danton e un om din popor, tatăl său fiind negustor de mărunțișuri. Fericirea pe care oamenii de la 1789 o construiesc este fericirea marelui negustor, a marelui meșteșugar dornic să strângă, să economisească și să-și limiteze cheltuielile pentru a se menține undeva la mijloc, în „mediocritate“. Fericirea sa este una a virtuții economice, tristă, matematică, rațională. Meșteșugarul resimte în același timp un complex de inferioritate față de nobili, pe care îi invidiază pentru plăceri, somptuozitate și risipă. El rămâne neclintit în această ranchiună și frustrare, construindu-și fericirea în amărăciune. Putem vedea aici prefigurarea personajelor lui Balzac, care invidiază fastul, dar care trăiesc cu economie, „meschin“. Morala acestor oameni este de a limita cheltuiala și imaginația: plăcerea lor stă în economie, și nu în romanesc sau marivodaj. În acest sens, marii negustori economi sunt demni urmași ai marilor bigoți ai secolului al XVII-lea.

S-a pierdut cumva această „dulceață“ a vieții ce caracterizează secolul al XVIII-lea?

Secolul al XIX-lea a fost destul de dur, de întunecat, chiar dacă asistăm la o formă accentuată de emancipare a proletariatului și la apariția unui anume feminism. Această epocă a dezvoltat și o obsesie pentru igienă, curățenie, sănătate: a fost un secol moralizator și neliniștit. Treptat, s-a

pierdut câte ceva din fervoarea, din viața corpului și a simțurilor. Secolul al XVIII-lea a fost tumultuos, violent – câteodată îți riscai viața coborând în stradă seara sau pur și simplu circulând –, dar exista o intensă activitate a trupurilor, în permanență era zgomot, dădeai peste cai, boi, pisici, câini, țipete, febră, beție, gesturi, elanuri... În prezent, trăim într-un alt fel de complex corporal și fizic: corpul nostru e mai puțin sau altfel solicitat, în orice caz, este poate mai fericit fiindcă e mai bine îngrijit. Dar în acest proces de civilizare a moravurilor, drag lui Norbert Elias, am pierdut, poate, sensul carnalului colectiv, am uitat ce înseamnă promiscuitatea, schimbul permanent, viața alături de cineva, apăsătoare fără îndoială, dar călduroasă. Am câștigat o democrație adevărată, dar a apărut spectrul tehnocrației și al indiferenței.

Epilog

Fericirea în prezent

Ce mai rămâne din Epoca Luminilor?

Ce rămâne din această idee nouă, din această fericire publică inventată de secolul al XVIII-lea? Nu considerăm astăzi fericirea o afacere personală, intimă?

Arlette Farge: Pentru cei mai mulți dintre noi, într-adevăr, fericirea este înainte de toate o chestiune privată: să ai un apartament, copii, să faci carieră etc. Am pierdut uneori limbajul unei fericiri publice și cuvintele pentru a o exprima, excepție făcând, poate, epoca actuală în care societatea noastră luptă pentru ca un orizont public european, sau chiar mondial, să propună tuturor egalitatea de șanse. Or, oamenii secolului al XVIII-lea au inventat cuvintele pentru aceasta, punând capăt lipsei lor de egalitate și libertate. Secolul al XVIII-lea este și un secol fascinant prin curiozitatea și voința de a ști: noi am pierdut, mi se pare, această curiozitate publică pentru că, sub ochii noștri, în fiecare seară, o revărsare de imagini ne duce la saturație, chiar la resemnare. Imensa curiozitate a secolului al XVIII-lea, împărțită de toate clasele sociale, făcea ca oamenii să vorbească despre tot, să dorească ca totul să fie inventat, fiecare după nivelul și după gradul său de informație și de bogăție. Fericirea consta, în parte, în această plăcere a schimbului, în acest joc al seducției, al atracției, iar sărbătoreșcul era prezent pe stradă, dar și în saloane. Aș adăuga, în sfârșit, și faptul

că am pierdut expresia și limbajul senzualității corpului, al gesturilor, fervoarea, expresivitatea. Cu alte cuvinte, am pierdut ceva din relația cu celălalt – fie ea tandră sau violentă – și din participarea la viața publică sau politică. În același timp, mai există o speranță, pentru că suntem conștienți de asta și suferim. Ca atare, lucrurile s-ar putea schimba.

Ce mai rămâne din paradis?

Societatea noastră contemporană nu pare să mai creadă în fericirea veșnică: într-un recent sondaj realizat printre creștinii practicanți, s-a putut constata o diminuare a credinței în înviere. Să însemne acest lucru sfârșitul credinței în paradis?

Jean Delumeau: Există o incompatibilitate între a te declara creștin și a nu crede în învierea lui Isus și în cea a oamenilor, grație învierii lui Cristos: credința creștină rezidă, într-adevăr, în credința într-o lume de dincolo care ne este deschisă prin învierea Mântuitorului. Este ceea ce iconografia bizantină a reprezentat frecvent prin *anastasis*, adică, cum am văzut, coborârea lui Isus în sălașul morților pentru a conduce omenirea la fericirea eternă. Aceasta a fost misiunea „Mântuitorului“ care ne-a salvat de la moarte și de la tot ceea ce ne îndepărta de iubire, adică de Dumnezeu.

Această pierdere a credinței într-o lume de dincolo nu cumva se explică prin dorința din ce în ce mai puternică, chiar și pentru creștini, de a fi fericiți aici și acum?

De vreo cincizeci de ani, în țările occidentale, progresele științei și ale tehnicii au deschis posibilități de confort,

de transport și de bunăstare, care n-au mai existat în istoria omenirii: ni se oferă astfel o șansă de a fi fericiți pe care predecesorii noștri n-o aveau. Ne-am rupt de fatalismul generațiilor precedente și am refuzat să ne resemnăm în fața nenorocirilor. Creșterea speranței de viață în Occident explică importanța pe care o acordăm vieții și plăcerilor lumești. Într-adevăr, așteptările și speranțele noastre de fericire concretă ne îndepărtează de la grija pentru lumea de dincolo. Trăim astfel într-un fel de iluzie a vieții eterne. Moartea ne ajunge întotdeauna din urmă, dar ne trăim viața evitând să ne gândim la ea. Moartea a părăsit societatea noastră: chiar și pentru credincioși, este pentru mai târziu și pentru alții. Cu cât frica și inconfortul se estompează, cu atât se îndepărtează ideea unui paradis și a unei fericiri în lumea de dincolo. În perioadele de frică, în momentele cele mai sumbre ale istoriei, când viața era grea și nefericită, paradisul, speranța unei fericiri eterne într-o altă lume constituiau un fel de antidot. Acum, că viața este mai ușoară din punct de vedere material, imaginea acestui paradis și-a pierdut din intensitate. Cum dispunem din plin de mijloacele materiale pentru a ne bucura de viață, dăm mult mai multă importanță sorții noastre pe pământ și amânăm mereu gândul la moarte.

Credința în fericirea din lumea de dincolo mai are sens pentru contemporanii noștri, preocupați de o fericire văzută doar ca o realizare de sine?

Este legitim și de dorit să încerci să te „realizezi” cât mai mult, cu condiția totuși ca aceasta să nu se facă în detrimentul celuilalt. Totuși, orice om, la sfârșitul vieții, își dă

seama că nu și-a realizat decât o parte din dorințele și visurile sale: perfectă realizare de sine este imposibilă. Este un ideal de fericire care nu se va putea îndeplini niciodată pe pământ. Fără îndoială, există vieți mai „reușite“ decât altele, dar nimeni nu poate afirma la sfârșitul vieții: „Am reușit tot ce mi-am propus să întreprind, am avut parte de toată fericirea pe care mi-am dorit-o“. Există întotdeauna pe pământ o distanță ireductibilă între dorință și realitate: dorim mai mult decât putem obține. De aici, pentru orice credincios, și aspirația către o depășire a fericirii pământești. Insatisfacția este fundamentală pentru om și explică toată viața noastră.

Iov, nefericitul din Biblie, spune: „Mă așteptam la fericire și iată că a venit nefericirea; așteptam lumina și a venit întunericul“ (Iov 30, 26). Să fie, oare, fericirea mereu îndepărtată?

Există numeroase texte în Biblie, mai ales în cartea lui Iov și în Ecleeziast, despre fragilitatea vieții umane. Dar Iov nu credea în înviere. Această credință, după cum am văzut, a apărut târziu în iudaism. Iov nu spera la o răsplată definitivă, în altă lume, dincolo de timp. După încercări și suferințe, el înțelegea să-și regăsească bunurile pe acest pământ.

Pierderea paradisiului nu este însoțită și de pierderea speranței?

Pierzând speranța, pierdem sensul vieții: dacă viața e nefericită, ajungem la neant și trebuie să ne întrebăm: „Pentru ce să trăim?“. „Viața e cabaretul neantului“, a spus poetul

Léon-Paul Fargue. Filosofia contemporană, mai ales prin Heidegger, a definit omul ca o ființă muritoare și a făcut din acceptarea morții cea mai autentică atitudine a omului. În schimb, pentru creștin, moartea, oricât de greu de acceptat ar fi, este trecerea spre o lume de dincolo a bucuriei.

Această credință nu transformă religia într-o consolare?

Religia nu a „inventat” paradisul pentru a ne consola de nefericirile vieții. Din contră, cred că există în noi o aspirație către etern, o chemare la „divinizare”. Speranța într-o lume de dincolo a fericirii este poate o consolare, dar, mai mult decât atât, este convingerea că dificilul pelerinaj de aici conduce la lumina de dincolo. Această credință dă sens prezenței noastre pe pământ, ne dă o cheie pentru a înțelege propriile noastre acte și pentru a ne reciti trecutul. Omul nu este pe pământ dintr-o întâmplare, chiar dacă este produsul evoluției. În zilele noastre, mulți aspiră totuși la fericirea imediată fără speranță, care sfârșește cel mai adesea în deziluzie, descurajare și sentimentul de a fi pe drumul către neant. Această dorință a unei fericiri fără speranță mi se pare o atitudine fără viitor și semnul confuziei în care se găsește societatea noastră contemporană. A profita din plin de viață, aici și acum, înseamnă, în definitiv, a transforma viața în „cabaretul neantului”. Pentru că nimic din prezentul și din trecutul nostru nu ne face să ne închipuim o viață lumească lipsită de boală și suferință. Astfel, fie toate acestea nu au nici un sens, fie sensul se află dincolo de moarte și luminează încă de acum bucuriile și suferințele din lumea aceasta.

Ce mai rămâne din înțelepciunea antică?

Utopia Epocii Luminilor este în derivă, paradisul la fel. Prin urmare, azi revenim la filosofie. A dori fericirea nu cumva înseamnă a dori ca ea să dureze veșnic?

André Comte-Sponville: Dacă ar fi așa ar însemna să vrem imposibilul! Suferim, murim... Cum ar putea fericirea să dureze veșnic? Trebuie să renunți la ideea de permanență a fericirii, de perenitate a ei, și să te bucuri de prezența ei atunci când o întâlnești: este deja o fericire să te trezești dimineața simțind că bucuria este imediat posibilă. Este ceea ce ne învață și „travaliul doliului“ despre care vorbea Freud. Am pierdut ființa pe care o iubeam cel mai mult pe lume: bucuria ni se pare imposibilă, avem impresia că nu vom mai fi fericiți niciodată... Și iată că, după șase luni sau doi ani, descoperim că bucuria a redevenit posibilă, chiar reală... Acest moment ne dovedește că travaliul doliului s-a încheiat sau, în orice caz, că este pe calea cea bună, că fericirea renaște încetul cu încetul... Doliul își are sursa în tristețe, însă ne conduce și la bucurie. De aceea este necesar. Dat fiind că suntem muritori, nu există fericire fără acceptarea propriei noastre morți și a celorlalți. Aceasta este înțelepciunea lui Montaigne: „Orice mulțumire a muritorilor este muritoare“. La fel ca orice fericire.

A fi fericit ar însemna atunci să te bucuri de o clipă frumoasă, de „o oră bună“?

Atenție! Fericirea nu trebuie redusă la „micile bucurii ale vieții“, la micile plăceri, la micile satisfacții. E adevărat că pentru a fi fericit trebuie să renunți la eternitatea fericirii,

cel puțin dacă gândim eternitatea ca o durată infinită. Această durată infinită nu poate fi decât suma unui trecut și a unui viitor, adică a două neanturi. Am putea spune că nu există decât în imaginația noastră. Trecutul nu este, arată Sfântul Augustin, deoarece nu mai este; viitorul nu este deoarece încă nu este. Atunci cum ar fi posibilă suma lor? Singurul lucru care există este prezentul, care durează, fără îndoială, deoarece se perpetuează, dar care nu este nici o durată care să poată fi determinată cu precizie, nu este nici un interval de timp. Căci cât timp ar putea ține prezentul? O oră? Bineînțeles că nu! Pentru orice oră ce se scurge, o parte a trecut, cealaltă trebuie să vină și nimic nu este prezent, din această oră, în afară de momentul actual și fără durată care separă acest trecut de acest viitor. O secundă? Nici ea: din această secundă ce se scurge, o parte (de exemplu treizeci de sutimi) a trecut, iar alta (șaptezeci de sutimi) va veni. Prezentul? Este între cea de-a treizecea sutime de secundă și cea de-a treizeci și una. Dar între aceste două sutimi de secundă nu este nimic temporal, în orice caz, nu un interval de timp: prezentul este acest nimic, care este toată realitatea. Nu este un interval de timp, ci realitatea timpului. Nu o durată, ci prezența a ceea ce durează. Este ceea ce s-ar putea numi eternitate, dar în cu totul alt sens: nu o durată infinită (suma unui trecut și a unui viitor), ci un prezent fără durată, care rămâne prezent. Ființa în act: actul de a fi. Nu ca substanță, ci ca devenire. Nu ca substantiv, ci ca verb. Este prezentul însuși. Nu trăim decât din prezent, iar prezentul nu încetează să se schimbe, deci să se perpetueze. Ieri? Nu mai este. Mâine? Încă nu este. Nu există decât prezentul. Întotdeauna este

azi. Întotdeauna este acum. Prezentul este locul nostru – unicul: suntem deja în eternitate. De multe ori nu ne dăm seama de acest lucru. Suntem impregnați de lipsa trecutului (regretul, nostalgia) sau a viitorului (speranța). Neantul ne stăpânește pentru că îi aparținem. Dar se întâmplă ca noi să ne fabricăm din această eternitate imediată experiența, să „simțim și să experimentăm“, cum spune Spinoza, „că suntem veșnici“ (nu pentru că vom fi, într-adevăr, așa după moarte, ci pentru că suntem pur și simplu aici și acum). Iar bucuria este aici! Și plenitudinea este aici! Această experiență a bucuriei în dimensiunea ei de eternitate merită alt nume decât cel de fericire; este, ceea ce putem numi, odată cu Spinoza, beatitudine. Beatitudinea nu este nici satisfacerea tuturor dorințelor noastre, nici o bucurie imuabilă (nu este *felicitas*). Este dimensiunea de eternitate a fericirii, care reprezintă, de altfel, și dimensiunea ei de adevăr: a fi fericit, nu atât imaginând o bucurie posibilă, ci grație unei experiențe adevărate (și, prin aceasta, eternă: adevărul este întotdeauna etern) oferite de o bucurie imediată. Această experiență ține, dacă doriți, de mistică, în orice caz, de viața spirituală, și nu de religie: este un mod de a trăi în prezentul etern.

Există deci mai multe fericiri?

Bineînțeles! Există chiar o infinitate – câte persoane, atâtea clipe fericite... Dar, pentru a sintetiza și a fi mai clari, putem distinge trei tipuri principale de fericire sau trei moduri de a o gândi. În prima accepțiune, fericirea este concepută ca o bucurie imuabilă și constantă, care ar rezulta, de pildă, din împlinirea tuturor dorințelor noastre:

este ceea ce eu numesc *felicitas*. Ideal al imaginației, cum spunea Kant, și nu al rațiunii. Singur raport autentic pe care îl putem întreține cu această fericire este de a înceta să mai credem în ea: nu vom atinge niciodată *felicitas*, cel puțin nu în această viață, și nu vom fi fericiți aici decât renunțând la ea.

A doua concepție a fericirii este relativă: suntem *mai mult sau mai puțin* fericiți (atunci când nu suntem nefericiți) sau *aproape* fericiți (deci fericiți) de fiecare dată când bucuria ni se pare posibilă în imediat, moment în care ni se pare cu atât mai aproape, mai ușor de atins sau mai prezentă. Este *fericirea* în sensul obișnuit al cuvântului.

În sfârșit, există și fericirea înțeleptului, pe care o numesc *beatitudine*. Aceasta e o fericire imediată, trăită în realitate (și nu imaginând o bucurie), deci în eternitate (și nu în suma – inevitabil imaginară – a unui trecut și a unui viitor). Nu suntem eterni: ne schimbăm în permanență, îmbătrânim și ne îndreptăm spre moarte. Dar putem cunoaște, aici și acum, momente de eternitate. Nu suntem înțelepți. Dar avem momentele noastre de înțelepciune. Cel care a „simțit și experimentat” această beatitudine (care ar fi ca un fel de eternitate fericită, ca o bucurie eternă) nu o va uita niciodată. Asta nu-l va putea împiedica însă să moară în cele din urmă. Dar moartea sa nu-l va putea împiedica să fie etern.

Să însemne aceasta că trebuie să renunțăm la toate dorințele noastre? Să fie, oare, fericirea o luptă împotriva dorinței?

În nici un caz! Dacă dorința este însăși esența ființei umane, cum spune Spinoza și cum cred și eu, nu ne-am

putea lepăda de dorințele noastre decât lepădându-ne de umanitatea, ba chiar de animalitatea noastră – devenind un cadavru sau un zeu! Prea puțin pentru mine! Nu este nicidecum vorba de a elimina dorința, ci de a dori altfel. Dorința poate fi gândită și trăită în două moduri diferite – după Platon sau după Spinoza. Pentru Platon, dorința este lipsă. Nu ne dorim decât ceea ce nu avem. Prin urmare, nu suntem niciodată fericiți, din moment ce a fi fericiți înseamnă a avea ceea ce ne dorim. Dacă nu dorim decât ceea ce nu avem (căci dorința este lipsă), nu avem niciodată, prin definiție, ceea ce dorim. Asta nu înseamnă însă că dorințele nu pot fi îndeplinite niciodată, ci că, imediat ce o dorință este îndeplinită, ea se anulează ca dorință (nu mai este lipsă, odată ce e satisfăcută, deci nu mai este dorință, odată ce dorința este lipsă). Nu avem, așadar, niciodată ceea ce *dorim*, la prezent, ci, cel mult, ceea ce *am dorit*, la trecut. Or, a fi fericiți nu înseamnă să avem ce *am dorit*, ci ceea ce *dorim*: prin urmare, nu suntem niciodată fericiți. Pe scurt, în măsura în care dorința este lipsă, fericirea e ratată inevitabil: nu o putem trăi niciodată, putem doar să sperăm la ea.

Atunci e vorba de a trăi altfel dorințele.

Da. Putem gândi – și trăi – dorința în alt mod: nu după Platon, ci după Spinoza. Pentru Spinoza, dorința nu este o lipsă, ci o tendință, în sensul în care se vorbește despre tendință sexuală sau poftă. Tendința sexuală nu înseamnă să dorești ceea ce-ți lipsește (aceasta e frustrarea), ci, dimpotrivă, capacitatea de a te bucura de cel sau cea care nu-ți lipsește, care este aici, care ți se dăruiește. A-ți fi poftă nu

înseamnă a fi lipsit de hrană (a-ți fi foame), ci a avea capacitatea de a te bucura de hrana care nu-ți lipsește. La începutul mesei, nu le urezi comensilor *foame bună* („îți doresc să duci lipsă de hrană!“), ci *poftă bună*: „Iată, nu ducem lipsă de mâncare, avem din belșug, îți doresc să te poți bucura de hrana care este aici“. Prin urmare, nu se pune problema să-ți anulezi dorințele, ci să le transformi – să treci de la dorința a ceva ce lipsește la dorința a ceva care nu lipsește, altfel spus, la dorința a ceea ce este. A dori ceea ce nu este înseamnă a spera; a dori ceea ce este înseamnă a iubi. E vorba, prin urmare, de a spera ceva mai puțin și de a iubi ceva mai mult.

Aceasta ar presupune transformarea dorinței în plăcere, fiindcă, până la urmă, pofta sau desfătarea este o plăcere...

Da, înseamnă să trăiești dorința ca plăcere! Și în acest caz experiența erotică este revelatoare. Cel care crede că dorința sexuală este dorința de orgasm (care anulează temporar dorința) nu a înțeles în ce constau bogăția și plăcerea vieții erotice. Dacă miza nu ar fi fost decât atingerea orgasmului pe calea cea mai scurtă, masturbarea ar fi de ajuns și, în plus, ar fi mai eficientă. Dar cine s-ar mulțumi cu atât? Erotismul este exact contrariul. Nu atingerea plăcerii pe calea cea mai scurtă, ci chiar bucuria acestui drum – cu cât este mai lung, cu atât mai bine! Nu a suprima dorința, ci a o cultiva, a o dezvolta, a o face să dureze și să renască. Este ceea ce se numește *a face dragoste*, nu? Ceea ce trăim, în actul iubirii, este exact un *act*: nu este nici o stare, nici o posesie, ci bucuria dorinței în act, dublată de dorința pentru celălalt. E vorba mai puțin de a transforma dorința în plăcere, cât de a te bucura de însăși această dorință. Este o lecție pentru

întreaga noastră existență. Am putea spune că fericirea nu este altceva decât „iubirea realizată a dorinței rămase dorință” – reluând o expresie a lui René Char în legătură cu poezia. Dorința, așadar, nu mai este lipsa obiectului său (cui i-a lipsit vreodată un poem?), ci capacitatea de a te bucura și desfăta de acest obiect – capacitatea de a iubi.

Dar speranța? Este și ea tot experiența unei lipse?

Speranța este o dorință, dar nu orice dorință este o speranță. Care ar fi, în câmpul general al dorinței, caracteristicile speranței? Eu aș distinge trei. Prima sună cam așa: nu poți spera, prin definiție, decât ceea ce nu ai – speranța este o dorință căreia îi lipsește obiectul (speranța înseamnă dorință fără bucurie). A doua: speranța este o dorință a cărei împlinire nu depinde de noi. Este ceea ce distinge speranța de voință – speranța înseamnă dorință fără putere. În sfârșit, a treia caracteristică: speranța este o dorință despre care nu știm dacă este sau va fi îndeplinită – speranța înseamnă dorință fără cunoaștere. Acest lucru exprimă deopotrivă forța speranței (care este cu atât mai puternică, cu cât suntem noi mai slabi: de fiecare dată când ne lipsesc plăcerea, puterea sau cunoașterea, speranța este inevitabil acolo) și slăbiciunea sa (care nu face altceva decât să o redea pe a noastră: de fiecare dată când apare speranța, plăcerea, voința și cunoașterea dispar). Stoicii aveau dreptate văzând în speranță o pasiune, și nu o virtute. Spinoza avea dreptate văzând în speranță o „lipsă de cunoaștere” și o „néputință a sufletului”, de care e bine să te eliberezi cât mai mult cu putință. Voința valorează mai mult. Cunoașterea valorează mai mult. Dragostea valorează mai mult.

Totuși, nu putem considera speranța realizarea dorinței, experiența unei plenitudini?

Reluând exemplul experienței erotice, nu văd ce speranță ar putea presupune ea: dimpotrivă, intensitatea experienței erotice rezidă în faptul că nu lasă loc nici unei speranțe. Tot așa, când citesc un poem, nu sper nimic, sunt pur și simplu copleșit: „Frumosul“, spunea Paul Valéry, „este ceea ce ne duce la disperare“. În general, această afirmație e valabilă pentru tot ceea ce ne copleșește. Sunt fericit nu când sper mai mult decât de obicei, ci când mă bucur de ceea ce este, încât – sunt cele mai frumoase momente ale vieții – nu mai sper la nimic altceva. Nu sper nici măcar la prelungirea acestei fericiri – cum nu există speranță fără spaimă, aș fi imediat tulburat de ideea că nu va mai dura mult și că voi fi alungat din această stare. Dimpotrivă, momentele de speranță nebună pot fi clipe de suferință teribilă, tocmai pentru că nu există speranță fără teamă. Gândiți-vă la părinții ai căror copii sunt grav bolnavi: ei speră cu atât mai mult în vindecarea lor, cu cât le este mai teamă de moarte, iar asta nu-i face decât mai nefericiți. Îmi veți spune că e de preferat așa decât să-și vadă copilul murind... Evident: mai degrabă teama decât groaza. Dar, pe de o parte, mai degrabă un copil sănătos (nu trebuie să speri că se va vindeca, ci doar că va fi mereu sănătos: speranța e mai dulce pentru că teama e mai slabă). Pe de altă parte, când survine, moartea suprimă atât teama, cât și speranța, permițând astfel travaliul doliului. Cea mai groaznică situație pe care mi-o pot imagina e cea a părinților ai căror copii au dispărut de ani de zile și care nu știu dacă sunt sau nu în viață: în acest caz, nu este posibil nici un doliu; părinții sunt

condamnați permanent la speranță și la teamă. Ce poate fi mai groaznic? Mai potrivit fericirii? Dacă fericirea presupune absența fricii, atunci ea presupune, chiar prin aceasta, și absența speranței. Asta nu înseamnă că fericirea atrage după sine melancolia sau depresia, ci că merge mână-n mână cu un soi de disperare senină sau de deziluzie. Doar cel care nu speră la nimic este pe deplin fericit; doar cel care este pe deplin fericit nu mai are nimic de sperat.

Prin urmare, vă opuneți clar credinței, dat fiind că aceasta presupune speranța...

Repet: sunt ateu și cred, împreună cu Pascal și Kant, că un ateu lucid nu poate fugi de disperare. Încerc deci să gândesc o fericire care să nu aibă nevoie de speranță. Ceea ce nu înseamnă că un credincios nu poate fi fericit. Poate fi fericit cu atât mai mult cu cât, spun unii, el speră la o altă viață („eternitatea unei fericiri infinite“, spunea Pascal) după moarte. Totuși, această speranță nu garantează reușita. Cel care ar fi sigur că va ajunge în paradis ar păcătui prin orgoliu: doar Dumnezeu, dacă există, poate hotărî acest lucru, iar noi știm că necunoscute sunt căile Domnului... Contrar optimismului teologic al multor contemporani ai noștri (care cred în paradis, dar nu mai cred în infern: câștig sigur!), Pascal reamintește, odată cu toată tradiția creștină, că paradisul nu este garantat, că nu toți vor fi mântuiți și că aceasta nu depinde doar și în primul rând de noi, ci de Dumnezeu și de grația Sa. Or, dacă sperăm la paradis, ar spune Spinoza, ne este teamă că nu vom ajunge acolo. Iată-ne întreaga viață bântuită de frica damnării. Mai poate fi vorba de fericire? În plus, dacă fericirea înseamnă

viața întru Domnul, atunci nu vom avea parte de o fericire deplină decât după moarte; ceea ce am avut, în lumea aceasta, nu este decât speranța acestei fericiri, amestecată cu frica de a nu o atinge. Vă trimit la Pascal. Este un geniu fantastic. Dar ne învață el să fim fericiți?

Credincioșii nu se pot lipsi de speranță?

Ca toate ființele umane, ei cunosc clipe de fericire și de nefericire. Iar clipele lor de fericire, ca și ale noastre, sunt făcute din bucurie și iubire, mai mult decât din speranțe – și mult mai mult decât din unica speranță a unei vieți de după moarte, despre care nu prea știm nimic! Acesta este adevăratul spirit al creștinismului, în ceea ce are el mai profund. Dintre cele trei virtuți teologice (credința, speranța, mila), a treia, spunea Sfântul Pavel, este cea mai mare: „Toate celelalte voi trece, doar mila va rămâne“. Speranța va muri? Da, căci în paradis, pentru credincioși, nu va mai trebui să sperii la nimic! Credința va pieri? Da, căci în paradis vom fi întru Dumnezeu: nu va mai trebui să crezi în El, ci să-L cunoști sau să-L contempli! Pe scurt, în Împărăție, nu vor mai fi nici credință, nici speranță, ci milă și iubire! Ei bine, părerea mea de ateu convins este că suntem deja în Împărăție, aici și acum: e vorba de a locui în acest spațiu, material și spiritual deopotrivă – lumea, Împărăția –, în care nu e nevoie să crezi în nimic, căci totul trebuie cunoscut, în care nu trebuie să sperii la nimic, căci totul trebuie făcut (ceea ce depinde de noi) sau iubit (ceea ce nu depinde de noi).

Revenim în final la același gând: nu cumva spectrul morții ne confiscă orice bucurie? Cum putem fi fericiți

și cum putem iubi viața când știm că, oricum, totul se va sfârși rău?

Aceasta este condiția tragică a omului... Și aici Pascal este incontornabil: „Ultimul act este sângeros, oricât de frumoasă ar fi în rest comedia. Pământ va fi aruncat deasupra și asta pentru totdeauna.“ Dar pentru asta trebuie să renunți la viață? Bineînțeles că nu! Înțelepciunea cere mai degrabă să iubești viața așa cum este – fragilă, muritoare, trecătoare –, în loc să speri la alta (nemuritoare). Disperarea voiasă înseamnă să nu mai speri la nimic, nici măcar la viața viitoare. Dacă speri să mai trăiești și peste doi ani înseamnă că ți-e frică să nu mori. În acest caz, speranța și moartea merg împreună. Experiențele fericirii pe care le-am trăit au fost mai degrabă experiențe în care, ca să reiau expresia lui Proust, „însăși ideea de moarte îmi devenea indiferentă“. Naratorul pășește pe pavajul Pieței San Marco din Veneția sau în curtea palatului Guermantes sau mănâncă madlena muiată în ceai și, brusc, are experiența timpului regăsit, adică a eternității (nu în sensul unei durate infinite, ci ca „un pic de timp în stare pură“: ca prezent). Aceasta este adevărata experiență a fericirii. Știm că vom muri, iar asta nu schimbă nimic din ceea ce trăim, aici și acum. Moartea nu-i împiedică să fie fericiți decât pe cei care speră la o fericire eternă. Or, evident, fericirea nu poate dura veșnic, pentru că vom muri. Pentru cei care trăiesc, dimpotrivă, fericirea ca pe o deschidere, imediată, către o bucurie posibilă sau reală, moartea nu mai ridică nici o problemă – pentru că soluția este viața. Iar pentru asta viața nu trebuie să fie nemuritoare! Trebuie să iubești viața, dar să o iubești așa cum este, adică efemeră. De unde

și frumoasa formulă a lui André Gide din *Fructele Pământului*: „Faptul că nu ne gândim suficient la moarte nu înseamnă că prețuim suficient fiecare clipă din viața noastră“. Moartea nu ne împiedică să ne bucurăm de viață așa cum este ea. Ba dimpotrivă: dacă ne gândim la moarte cu luciditate, viața, așa scută cum e, devine cu atât mai prețioasă. Tocmai pentru că viața nu va dura veșnic, pentru că vom muri, fiecare clipă este neprețuită. Valoarea vieții este cu atât mai mare, cu cât iese mai mult în evidență, cum spune Gide, pe „fondul foarte întunecat al morții“. Stelele strălucesc cu atât mai intens, cu cât cerul e mai întunecat; și ziua este presărată de stele; dar nu le vedem, căci nu există acest „fond foarte întunecat“. De aceea, se întâmplă să nu mai vedem viața sau să o considerăm banală, pentru că am uitat că vom muri. Gândul la moarte este un mod de a iubi încă și mai mult viața. Departe de a ne împiedica să fim fericiți, acesta ar trebui să ne determine să fim fericiți fără a mai aștepta!

Fără a mai aștepta ce?

Să mergem până la capăt! Să fim fericiți fără a aștepta înseamnă, printre altele, fără a aștepta să fim înțelepți. Aceasta e înțelepciunea lui Montaigne: viața este mai prețioasă decât filosofia, iar o fericire adevărată – chiar imperfectă, așa cum este orice fericire – valorează mai mult decât o fericire ideală, care nu e altceva decât mit sau minciună. Să nu mai visăm la înțelepciune! Să nu mai visăm la fericire! „Viața“, scrie Montaigne, „este o mișcare materială și corporală, acțiune imperfectă a propriei sale esențe, și dereglată; mă străduiesc să o servesc așa cum mi-o cere“.

Fericirea nu este la capătul drumului, ea este chiar drumul. Un drum plin cu obstacole, confuz, anevoios? Da, aproape întotdeauna. Dar, dacă nu ne place dificultatea sau dacă nu o acceptăm, cum am putea iubi viața? Fericirea nu înseamnă odihnă; este un efort care ne duce la reușită sau un eșec pe care trebuie să-l depășim. Prin urmare, nu există fericire fără curaj, ceea ce dă dreptate stoicilor. Dar nu există fericire nici fără plăcere, ceea ce-i dă dreptate lui Epicur, nici fără iubire, ceea ce-i dă dreptate lui Socrate – care nu voia să fie expert decât în iubire –, lui Aristotel („A iubi înseamnă a te bucura“), lui Montaigne („Eu, unul, iubesc viața“), lui Spinoza („Iubirea este o bucurie“), lui Freud (când am pierdut „capacitatea de a iubi“ înseamnă că suntem bolnavi) și nouă tuturor. Fericirea nu constă nici în a fi, nici în a avea. Ci în acțiune, în plăcere și în iubire.

Cuprins

<i>Prolog</i>	5
Actul I	
La originile înțelepciunii	
Scena 1. O căutare antică	17
Scena 2. Dorința barocă	44
Scena 3. Paradoxul filosofilor	54
Actul II	
Inventarea paradisului	
Scena 1. Paradisul pierdut	69
Scena 2. Paradisul reformat	76
Scena 3. Paradisul regăsit	84
Actul III	
Visul modernilor	
Scena 1. Voluptatea Luminilor	107
Scena 2. Nașterea materialismului	125
Scena 3. O nouă idee în Europa	135
<i>Epilog. Fericirea în prezent</i>	143

Cea mai frumoasă istorie a fericirii

În colecția Demonul teoriei
au apărut:

1. Pierre Bourdieu, *Despre televiziune*
2. Hans Magnus Enzensberger, *Cei care aduc
groaza. Eseu despre perdantul radical*

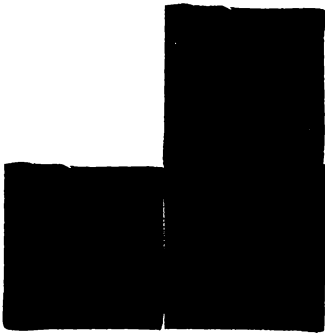
În curs de apariție:

4. François Furet, Ernst Nolte, *Fascism și
comunism*
5. Pascal Engel, Richard Rorty, *La ce bun
adevărul?*

Atenție, demonul teoriei ne face cu ochiul! Ca
orice demon care se respectă, nu doarme
niciodată: e prezent oriunde, oricând, dar nu
oricum.



**demonul
teoriei**



Să mergem până la capăt! Să fim fericiți fără a aștepta înseamnă, printre altele, fără a aștepta să fim înțelepți. Aceasta este înțelepciunea lui Montaigne: viața este mai prețioasă decât filosofia, iar o fericire adevărată – chiar imperfectă, așa cum este orice fericire – valorează mai mult decât o fericire ideală, care nu e altceva decât mit sau minciună. Să nu mai visăm la înțelepciune! Să nu mai visăm la fericire! [...] Fericirea nu este la capătul drumului, ea este chiar drumul.

Un drum plin cu obstacole, confuz, anevoios? Da, aproape întotdeauna. Dar, dacă nu ne place dificultatea sau dacă nu o acceptăm, cum am putea iubi viața? Fericirea nu înseamnă odihnă; este un efort care ne duce la reușită sau un eșec pe care trebuie să-l depășim. Prin urmare, nu există fericire fără curaj, ceea ce dă dreptate stoicilor. Dar nu există fericire nici fără plăcere, ceea ce îi dă dreptate lui Epicur, nici fără iubire, ceea ce îi dă dreptate lui Socrate, lui Aristotel, lui Montaigne, lui Spinoza, lui Freud și nouă tuturor. Fericirea nu constă nici în a fi, nici în a avea. Ci în acțiune, în plăcere și în iubire.

Experiența fericirii nu este deloc o experiență a sensului; este o experiență a prezentului, a realității, a adevărului imediat disponibil. [...] Scopul vieții este viața. Cea mai intensă fericire este experiența unui moment – am putea spune eternitatea –, în care problema sensului nu se mai pune, fiindcă viața, acum și aici, este suficientă ca să ne împlinească.

ISBN 978-973-124-081-7



9 789731 240817

^

EDITURA
ART