

# Influențe antice în filosofia morală contemporană din Marea Britanie

## 1. O viață care merită să fie trăită

De la Socrate (469-399 î.Hr.) și până la Augustin (354-430), filosofia morală antică acoperă o perioadă de mai bine de 800 de ani. În acest răstimp, o serie de școli filosofice au luat naștere, au înflorit și au decăzut. Majoritatea celor care au reflectat la problematica filosofică în genere, inclusiv la problematica morală, au aderat la una dintre aceste școli; dacă erai filosof în acele timpuri era probabil să fii, cu bună știință, fie platonician, fie aristotelian sau epicurian, fie stoic sau cirenaic ori pyronian ori pitagorician – iar dacă nu erai nici una din toate acestea, atunci trebuia să fii conștient că te situezi în marginea principalelor tradiții. Aderarea însemna o opțiune (*hairesis*) – în traducere literală „erezie“ – cuvânt ce doar ulterior a ajuns să semnifice o opțiune rea. Fiecare din aceste școli ținea la mare cinste un anumit corpus de scrieri, anume cele ale fondatorului ei sau ale vreunui alt grup de „bătrâni“ aparținând perioadei de aur dintre 500 și 200 î.Hr. Și, cu toate că unii dintre filosofii de mai târziu au vorbit și chiar au scris în latină, aceste scrieri canonice au fost toate în limba greacă, ele fiind larg accesibile și minuțios studiate în întreaga perioadă a antichității. Astăzi, cele mai multe dintre ele sunt pierdute; dintre operele filosofilor importanți, doar cele ale lui Platon și Aristotel au ajuns la noi într-o formă aproape completă; pentru celelalte școli filosofice suntem nevoiți să ne bazăm în principal pe fragmente și pe relatări adesea nesigure.

„Filosofia“ acestor scrieri acoperea mai multe subiecte: gramatica, logica, teoria literară, cosmologia, fizica, psihologia, morala și teoria politică

(alte tipuri de preocupări intelectuale erau practicate, în antichitate, mai cu seamă în afara școlilor: e vorba, înainte de toate, de matematică, medicină și teoria dreptului). Totuși, aderarea la o școală însemna mai mult decât acceptarea și apărarea unui anumit corp de concepții tradiționale, ori decât încercarea de a contribui cu propriile gânduri originale la dezvoltarea acelei tradiții. O școală era o comunitate, având de obicei un sediu (cele mai multe erau situate în Atena), comunitate în care se practica un mod de viață. E adevărat că mulți aderenți nu au urmat niciodată cursurile în sediul central și mulți alții au petrecut acolo, ca învățăcei, prea puțină vreme – lucru ce li se întâmplă adesea și studenților din universitățile moderne. Cu toate acestea, aproape toți stoicii, epicurienii, platonicienii sau aristotelicienii priveau spre comunitatea ateniană – așa cum era aceasta în timpul vieții lor sau așa cum fusese odinioară – ca spre modelul felului în care ar trebui ei înșiși să-și croiască viața în calitate de soți, judecători, dascăli, funcționari și câte altele, sau în care ar trebui să viețuiască grupurile coagulate în jurul câte unui învățător local. Ceea ce era *hairesis* a unei anumite filosofii, era totodată *hairesis* a unui mod de viață.

Tradiția care vede filosofia ca pe un mod de viață ne vine de la Socrate (469-399 î.Hr.). Socrate nu ne-a lăsat nimic scris; ceea ce știm despre personalitatea și învățătura sa, știm din relatări indirecte, mai cu seamă din cele ale unora care l-au cunoscut, cum sunt Aristofan, Xenofon și, mai ales, Platon. Avem de la Platon (427-347 î.Hr.), în afara unui număr de opere minore, în jur de 34 de dialoguri (câteva ar putea fi neautentice), care redau, aproape toate, conversații la care s-ar putea bănuși că Socrate a luat parte în Atena, celelalte personaje fiind de asemenea – în măsura în care putem verifica lucrurile – oameni reali, pe care Socrate i-a întâlnit sau i-ar fi putut întâlni. Când poporul Atenei l-a condamnat pe Socrate la moarte în 399 î.Hr., Platon avea 27 de ani; într-un loc sau două, acesta se înfățișează pe el însuși fie ca prezent, fie ca absent de la întâlnirea socratică pe care o redă, însă niciodată el nu se prezintă ca luând parte efectiv la conversație. Convențiile literare ale timpului îi permiteau o mare libertate în relatarea a ceea ce a spus Socrate. Pe măsura înaintării în vârstă – Platon a ajuns să trăiască aproape optzeci de ani – el a început să-l folosească pe Socrate în calitate de purtător de cuvânt (unul dintre mai mulți) pentru vehicularea unor idei ce aparțineau cu evidență propriului său secol, al patrulea, și nu

secolului lui Socrate. Într-adevăr, nu putem să ne îndoim de faptul că vederile purtătorului de cuvânt din multe dialoguri sunt chiar opiniile lui Platon, un Platon care ne oferă astfel propria sa doctrină (în toată evoluția ei, surprinzător de prelungită; doar Bertrand Russell, dintre filosofii demni de menționat – care a trăit încă și mai mult – pare să-și fi schimbat atât de des părerile). Totuși, în lucrările lui Platon pare să subziste mult din ceea ce a fost în realitate personajul Socrate, mai cu seamă – mi se pare firesc să presupunem – în lucrările sale timpurii, scrise puțin după moartea lui Socrate sau chiar înaintea ei.

Această schiță istorică a fost menită să pregătească terenul pentru două observații pe care Platon le atribuie lui Socrate. Prima apare în *Apărarea lui Socrate*, care nu e un dialog, ci recrearea de către Platon a discursului în care Socrate s-a apărat fără succes împotriva acuzațiilor de impietate și de corupere a tineretului, acuzații ce i-au adus moartea. Socrate spune aici că o viață lipsită de interogații (*without examination*) (acesta se consideră acum a fi înțelesul lui *anexetastos* din respectivul context, mai degrabă decât „nescrutată critic“ – *unexamined*) nu merită să fie trăită de o ființă umană; iar în rândurile anterioare ni se explică faptul că ceea ce consideră el a fi cel mai mare bine pentru o ființă umană e să discute despre virtute (sau bine) și să-și pună sieși întrebări, ori să le pună altora, pe teme despre care oamenii s-au obișnuit să-l audă vorbind (Platon, *Apărarea lui Socrate*, 38 a 1-6). Avem aici o mărturie asupra felului în care trebuie să-ți duci viața, mărturie prin care putem neîndoielnic întrezări, în cuvintele lui Platon, atât vocea autentică a maestrului său, Socrate, cât și convingerile sale cele mai sincere: trebuie să te angajezi în cercetare sau, cum o numește el altundeva, filosofie, mai cu seamă pe tema virtuții. O asemenea activitate, desfășurată sub forma dezbaterii față în față, este, după părerea lui Socrate, binele cel mai mare pentru orice ființă umană.

Aceiași mesaj e transmis printr-un pasaj al dialogului *Gorgias*. Socrate spune:

„Vezi doar, că pentru orice om cu un dram de minte, nu poate exista un subiect de discuție mai important decât cel dezbătut de noi, și anume ce fel de viață trebuie să ducă. Cea la care mă îndemni tu..., să

vorbească adică în fața poporului, să practice retorica și politica,... sau să-și închine viața filosofiei ? Și prin ce se deosebește această viață de cea dintâi ?” (Platon, *Gorgias*, 500 c, traducere de Alexandru Cizek; Platon, *Opere I*, Editura Științifică, București, 1974).

Aceste pasaje ne furnizează o întrebare – „Cum trebuie să trăim?” – și un răspuns la această întrebare. Răspunsul, „filosofează”, va trebui comparat mai târziu cu alte răspunsuri, aparent diferite, inclusiv cu unul provenit de la Socrate însuși. Mă voi opri însă acum la întrebarea „Cum s-ar cuveni să trăim?” sau „Ce face dintr-o viață de om o viață care merită să fie trăită?”, întrebare care surprinde problema fundamentală a filosofiei antice a moralei, lăsată moștenire tuturor urmașilor de către Socrate și Platon. Iar acești urmași, ca și Socrate, de altfel, nu au deosebit-o de întrebarea: „Care e cel mai mare bine pentru ființa umană?”

Uneori cauzele mici produc efecte mari. Oricum, efectul acestor observații atribuite lui Socrate a fost unul mare, conferind filosofiei morale a antichității un program specific. În timpurile moderne problema fundamentală a filosofiei morale a fost una ce se referea la acțiunile individuale, mai degrabă decât la ansamblul vieții; ea a fost: „Ce conferă unei acțiuni caracterul de corectitudine morală?” (*What makes an action right?*) mai degrabă decât „Cum trebuie să trăim?”. Probabil că preocupările noastre moderne se originează în concepția după care moralitatea e un fel de legislație, iar a trăi bine înseamnă a face ceea ce e permis. Pentru moment nu are importanță dacă această sugestie e corectă sau nu (voi spune mai multe lucruri despre ea în continuare); ceea ce importă este că filosofia morală britanică din secolul al XX-lea a moștenit concepția modernă cu privire la sensul problemei fundamentale și, prin urmare, se află în opoziție cu tradiția antică. Dacă așa stau lucrurile, atunci rezultă că, la cel mai profund nivel, influența lui Platon și Aristotel, ca și a filosofiei morale antice în genere, asupra felului în care a fost dezvoltat acest subiect în Marea Britanie a fost slabă sau, chiar mai mult decât slabă, a fost una ce a scos în evidență deosebirile.

Dacă aceasta este ceea ce cred eu, vă veți întreba, desigur, de ce am acceptat să contribui cu un asemenea capitol la o carte de filosofie morală contemporană britanică. Două sunt motivele acceptării mele. Primul: cel

mai profund nivel nu e și singurul; cu toate că anticii vedeau problema lor diferit de cum o vedem noi, ei au spus, discutând-o, multe lucruri care au o tot atât de directă legătură cu filosofia lor morală ca și cu a noastră. Voi descrie mai jos câteva modalități în care opera acestora, și mai cu seamă cea a lui Aristotel, a influențat serios pe urmașii lor britanici din secolul al XX-lea. Al doilea: e posibil ca lucrurile să se schimbe; în ultimii cincisprezece ani a apărut o mișcare nouă în filosofia lumii de limbă engleză (inclusiv cea britanică – dar granițele naționale, spre deosebire de cele lingvistice, au contat prea puțin în filosofie pe parcursul celei de-a doua jumătăți a secolului nostru), numită variat, *etica virtuții* sau *neo-aristotelică*, mișcare ce recunoaște divergența fundamentală pe care am amintit-o și care susține că, în unele privințe cel puțin, avem mai multe de învățat de la tradiția antică decât de la cea modernă.

Intenția mea e să fac două lucruri în restul lucrării. Mai întâi voi descrie oarecum mai detaliat felul în care s-a dezvoltat tradiția antică, înainte de toate în opera elevului lui Platon, Aristotel (384-322 î.Hr.), dar cu luarea în considerare și a altor *haireseis* antice. Acest lucru va evidenția diferența față de gândirea modernă, așa cum voi demonstra formulând critici la adresa filosofiei antice a moralei din propriul meu punct de vedere (modern). Apoi mă voi apleca asupra modalităților mai puțin fundamentale în care filosofii antici – și, iarăși, în primul rând Aristotel – au influențat gândirea britanică recentă în acest domeniu.

## **2. Fericirea**

„Noi, oamenii, oare nu dorim să fim fericiți?“, întrebă Socrate (Platon, *Euthydemos*, 278 a, 3, trad. Gabriel Liiceanu)<sup>1</sup>. „Nu e oare viața fericită ceea ce-și dorește fiecare?“, întrebă Augustin (*nonne ipsa est beata vita quam omnes volunt?*, *Confessiones*, 10. 20. 29 și multe alte locuri). A fost un loc comun, de la începutul și până la sfârșitul antichității, ca fericirea

---

<sup>1</sup> În original: “All we humans want to be well off”, unde *well off* are sensul de “prosperi”, „în bunăstare” sau „norociți” (n. trad.).

(*happiness*) – în grecește, *eudaimonia*, identificată cu a-ți merge bine, a face bine (*doing well*) sau a fi prosper (*well off*), să fie gândită în sens universal. Și nu numai atât, dar ea era gândită numai pentru sine, niciodată în vederea a altceva. Spune Platon: „Și nu mai e nevoie să-ntrebăm de ce vrea să fie fericit cel care vrea aceasta; răspunsul pare a pune punct aici chestiunilor“ (trad. C. Papacostea; Platon, *Banchetul*, 205 a, 2-3, Editura de Vest, Timișoara, 1992; *telos dokei echein he apokrisis*); caracterizarea dată de Aristotel acestei situații e „scop ultim în sens absolut“ (*most final end*), *teleiotion telos* (*Etica nicomahică*, 1097 a, 30-b 6). Aristotel merge chiar mai departe, spunând că *eudaimonia* e singurul lucru dorit vreodată numai pentru sine, susținere din care el a putut deduce teza tare că orice altceva doresc oamenii, ei îl doresc, cel puțin în parte, în vederea fericirii (*Etica nicomahică*, 1102 a, 2-3); acesta este scopul comun al tuturor strădaniilor noastre.

Practic, toți filosofii antici au acceptat această teză tare referitoare la natura sau psihologia umană. Practic, toți aceștia au considerat că teza are implicații morale, deoarece – credeau ei – ea antrenează faptul că *binele* cel mai mare pentru om e propria sa fericire. Această legătură e, de obicei, neformulată explicit (la Platon, bunăoară), dar e cât se poate de explicită la Aristotel; căci, conform acestei teze, *orice* om urmărește propria sa fericire și o consideră drept singurul său scop final; prin urmare, ea trebuie să fie lucrul pe care e *corect* (*right*) să-l urmărim, după cum trebuie să *fie* binele cel mai mare pentru oricine; a gândi altfel înseamnă a gândi – în mod absurd – că o părere universal împărtășită ar putea fi greșită (această maximă e formulată în *Etica nicomahică*, 1153 b, 25-8). Dar dacă toate acestea sunt adevărate și dacă fericirea fiecărei persoane este într-adevăr binele cel mai mare pentru acea persoană, atunci mai rezultă și că un răspuns adevărat la problema fundamentală a filosofiei morale („Cum trebuie să trăim?“) ar putea fi: „Trebuie să ne angajăm în acele activități sau să urmărim acele stări, care compun fericirea noastră“. Desigur, un asemenea răspuns ridică pe dată o altă întrebare: „În ce constă fericirea umană?“; iar diferitele școli filosofice au dat, după cum vom vedea, răspunsuri diferite la această întrebare subsecventă. Dar natura fericirii le-a limitat într-un fel răspunsul la problema fundamentală: nici unul dintre noi nu trebuie să îmbrățișeze un mod de viață care țintește la un alt scop ultim decât propria fericire.

Dacă un asemenea punct de vedere e discutabil sau nu depinde de o serie de lucruri pe care va trebui să le cercetăm în continuare. El ar fi cu siguranță discutabil dacă ar fi privit ca răspuns la problema fundamentală a filosofiei morale moderne: „Ce face ca un act să fie moralmente corect?“. Dar anticii nu l-au propus ca răspuns la această întrebare și prea puțini dintre ei ar fi fost de acord, poate chiar nici unul, că toate acțiunile care contribuie la fericirea unui agent sunt și moralmente corecte sau viceversa. În al doilea rând, el ar fi discutabil pentru acei filosofi care au refuzat din principiu să derive concluzii prescriptive din enunțuri cu privire la natura sau psihologia umană, să derive, altfel spus, un „trebuie“ dintr-un „este“. Au fost, la un moment dat, mulți filosofi, ținând de tradiția analitică a secolului al XX-lea, care au subscris celor spuse de David Hume (171-76):

Pare cu totul de neconceput cum această relație nouă („trebuie“) poate fi dedusă din altele („este“) care sunt complet diferite de ea (D. Hume, *A Treatise on Human Nature*, 3. 1. 1.).

Dar dominația dogmei humeene în tradiția filosofiei analitice a încetat cu cel puțin douăzeci și cinci de ani în urmă și e discutabil dacă însuși Hume – care nu a spus totuși „este de neconceput“ – a crezut în ea.

În al treilea rând, chiar aceia care nu sunt de acord cu derivarea aristotelică a ceea ce *este* binele cel mai mare din ceea ce este *socotit* în mod universal ca fiind astfel – sau, în orice caz, ca fiind singurul bine ultim – ar putea să se îndoiască de faptul că fericirea poate fi distribuită într-un asemenea rol. Așa cum am văzut, Aristotel nu e singurul care crede într-un răspuns pozitiv; el spune că „mulți oameni sunt în bună măsură de acord“ cu el (*Etica nicomahică*, 1095 a, 17-18) și destinul a vrut ca, în cele șapte secole care au urmat, majoritatea filosofilor să fie de acord cu el. Dacă ei au avut dreptate sau nu, aceasta depinde de o chestiune de interpretare: care e sensul cuvântului „fericire“ – grecescul *eudaimonia*? Două lucruri aș vrea să spun în legătură cu aceasta; unul sigur, altul, discutabil. Cel sigur e că *eudaimonia* nu e chiar același lucru cu fericirea (*happiness*), deoarece fericirea este un sentiment, iar *eudaimonia*, nu. Când spun că fericirea e un sentiment, înțeleg următorul lucru: nu poți fi fericit fără a te simți fericit

și nu poți să te simți fericit fără a fi fericit (în acest sens, a fi fericit e ca și a fi speriat, de pildă, sau amuzat, sau surprins, dar e altceva decât a fi amenințat, de exemplu, sau vinovat, sau sănătos). *Eudaimonia* nu e, în acest sens, un sentiment, deoarece ea e starea în care lucrurile îți merg bine, în care „faci bine“ (*eu prattai*) sau înflorești; sensul literal pare a fi „a avea un daimon bun care are grijă de tine“. E perfect posibil să fii *eudaimon* fără să știi că ești și, așa stând lucrurile, să te simți nefericit; invers, e posibil să te simți fericit ignorând o nenorocire care te-a făcut, în realitate, *ne-eudaimon*; de exemplu, poți muri fericit fără să știi că tocmai ți-ai pierdut copilul; în aceste condiții tu nu mori *eudaimon*. Din asemenea motive, o serie de cercetători americani și britanici au propus să traducem cuvântul „*eudaimon*“ prin „înfloritor“ (*flourishing*) sau „prosper“ (*well off*), mai degrabă decât prin tradiționalul „fericit“ (*happy*), care ne-a parvenit prin intermediul cuvintelor „*felix*“ și „*beatus*“. În ciuda acestui fapt, „fericit“ rămâne traducerea obișnuită și, probabil, cea mai bună; dar nimeni nu trebuie să o utilizeze fără a-și reaminti că *eudaimonia* nu este un sentiment.

Cu aceste constatări în minte, să ne întrebăm acum dacă *eudaimonia* e potrivită pentru rolul în care a fost distribuită prin consensul filosofilor antici, anume acela de a fi lucrul în vederea căruia fiecare dorește orice altceva. Aici ne confruntăm cu o altă problemă de interpretare. Mulți învățați au optat pentru o înțelegere a consensului ca fiind *definitiv*: ei susțin că a poseda *eudaimonia* înseamnă a poseda ceva ce este binele ultim (*final*) al ființei umane, ceva ce face ca viața să merite să fie trăită; și mai spun că orice răspuns la întrebarea „Cum trebuie să trăim?“ care neagă că ar trebui să urmărim *eudaimonia* este pur și simplu ininteligibil. Cealaltă opțiune, legată de traducerea „înflorire“, refuză să accepte că acest consens oferă singurul răspuns posibil la întrebarea fundamentală a anticilor „Cum trebuie să trăim?“. Răspunsul la această întrebare nu trebuie să fie, așa cum am crezut, „Fă-ți viața cât poți mai *eudaimon*“; există multe alte răspunsuri alternative, toate ignorate sistematic de o tradiție obtuză, cum ar fi: „Preamărește-l pe Dumnezeu“, „Pregătește-te pentru viața viitoare“, „Slujește-ți semenii“, „Gustă plăcerile vieții“, „Participă la formele de muncă și de deconectare ale comunității tale“ sau „Supune-te legii morale“. Unele dintre aceste alte lucruri nu pot fi făcute fără a te bucura de o anumită

înflorire (bună-stare) – de exemplu, s-ar putea să ai nevoie de sănătate – și, dacă e așa, prescripția conform căreia trebuie să faci aceste lucruri atrage după ea prescripția conform căreia trebuie să contribui la înflorirea (bună-starea) ta în aceeași măsură; dar aceasta din urmă numai ca mijloc pentru atingerea scopului tău ultim, care e altul. Natura înfloririi (bună-stării) umane poate fi totodată modelată de asemenea proiecte sau de altele, astfel încât ea să poată ajunge să constea în (mai degrabă decât să fie un mijloc pentru) ceva de genul supunerii la legea morală. Dar, chiar și în acest caz, înflorirea, *eudaimonia*, va fi, într-o asemenea viziune, o descriere secundară, nu descrierea fundamentală a felului în care trebuie trăită o viață de om.

Această dezbateră savantă nu e finalizată în vreun fel, cred eu; dar însăși existența ei a avut o influență semnificativă asupra filosofiei morale britanice din secolul al XX-lea. Încă din vremea lui Hobbes (1588-1679) și Hume a existat în rândul filosofilor britanici o solidă tradiție a egoismului psihologic, doctrina conform căreia nimic nu poate determina un agent să acționeze dacă acțiunea în cauză nu ni se înfățișează ca fiind în interesul agentului sau contribuind la înflorirea sa personală. J. S. Mill (1806-1873) a propus un *Principiu al Utilității* : „Acțiunile sunt corecte (*right*) în măsura în care tind să sporească fericirea și sunt incorecte (*wrong*) în măsura în care tind să sporească inversul fericirii“ (*Utilitarianism*, ed. Dent., Everyman, 1993, p.7); el a încercat fără succes să întemeieze acest principiu pe „adevărul psihologic“ (cum îl bănuia el a fi) că „natura umană e astfel constituită încât nu dorește nimic ce nu e fie parte a fericirii, fie mijloc în vederea acesteia“ (*ibid.*, p. 40). Dar aici, ceea ce are aparența unei aplicări a maximei aristotelice după care ceea ce vreau toți trebuie să fie bun nu e, în realitate, așa ceva; căci, după părerea lui Mill – ca și a lui Bentham (1748-1832) înaintea sa – fericirea pe care fiecare dintre noi o dorește e propria sa fericire (egoism psihologic), dar fericirea pe care fiecare dintre noi trebuie să o promoveze are un caracter general (utilitarism). Recent, dar fără a încerca să facă să rezulte utilitarismul din aceasta, d-na Philippa Foot (1920-) a susținut că „judecățile morale... conferă temeieri pentru acțiune numai în conjuncție cu interesele și dorințele“ (P. R. Foot, *Virtues and Vices*, p. 177).

Pozițiile acestor filosofi sunt mai subtile și mai diferite între ele decât poate sugera această schiță. Ceea ce par a avea ele în comun este teza că

o ființă umană nu poate fi determinată să acționeze într-un anumit fel decât de considerentul că înlăptuirea acelei acțiuni îi va da *ei* satisfacție și, prin urmare, va produce o stare de lucruri care-și va găsi un loc în concepția sa despre propria *eudaimonia*. Filosofii atrași de un asemenea gen de egoism au fost conștienți de faptul că originile sale se află în antichitate, în special în faimoasa încercare din *Republica* lui Platon de a propune dreptatea, *dikaiosyne*, ca rețetă pentru *eudaimonia* personală.

### 3. *Natura*

Anticii au fost cât se poate de conștienți de faptul că teza lor, conform căreia viața fericită e cel mai bun lucru, nu ne ajută prea mult să definim viața pe care trebuie să o ducem, chiar dacă ea exclude (așa cum am arătat) o serie de definiții posibile. Căci, așa cum scria Aristotel:

„Dat fiind că există un acord general asupra faptului că *eudaimonia* este binele suprem, ar trebui, poate, să lămurim mai bine ce anume este ea“ (*Etica nicomahică*, 1097 b, 22-4).

Urmărind să lămurim mai bine ce anume este ea, vom invoca „întrebarea subsecventă“, de care am amintit: „În ce constă fericirea umană?“. Aristotel recunoaște că, în acest punct, consensul încetează; el consideră că, în vremea sa, erau împărțășite mai multe răspunsuri diferite la această întrebare. Aceste răspunsuri au putut, totuși, să se suprapună sub un aspect spectaculos în concepțiile precursorilor și moștenitorilor săi filosofici, dat fiind că opiniile majorității școlilor convergeau cu privire la următoarea teză: *natura* umană e astfel constituită încât noi nu vom fi fericiți decât prin manifestarea *virtuților*.

Referirile la natură, *physis*, sunt vădite în încercările anticilor de a găsi identitatea binelui suprem. Stoicii au pus adesea semnul egalității între viața bună și viața conformă naturii (*natural life*):

Zenon (din Citium, c. 333-262 î.Hr., părintele școlii stoice) își reprezenta scopul astfel: „a trăi în armonie“ (*to homologoumenos zen*)... deoarece aceia care trăiesc în conflict sunt nefericiți...

## Cuprins

Prefață .....	5
<b>Influențe antice în filosofia morală contemporană din Marea Britanie</b> .....	7
O viață care merită să fie trăită .....	7
Fericirea .....	11
Natura .....	16
Virtutea .....	17
Voința .....	23
Regulile .....	25
Concluzie .....	26
Bibliografie .....	29
<b>Două teze aristotelice despre eudaimonia</b> .....	31
1. Prima teză: cel mai bun lucru realizabil este eudaimonia .....	31
2. Prima teză: a cui eudaimonia? .....	36
3. Apărarea fără succes a primei teze: a face bine .....	38
4. Apărarea fără succes a primei teze: mândria .....	43
5. Primul atac eșuat asupra primei teze .....	46
6. Al doilea atac eșuat asupra primei teze .....	49
7. A doua teză: bunăstarea este calitatea bună în acțiune .....	51
8. Apărarea reușită a celei de-a doua teze: prietenia .....	56
9. Apărarea eșuată a celei de-a doua teze: dreptatea .....	59
10. O altă încercare: sinele și alții .....	61
11. O ultimă încercare: exercițiul .....	64
12. Concluzie .....	67
Bibliografie .....	71