

OPINII DESPRE CĂRȚI

ÎN OBIECTIV: Cristian Iftode, *Viața bună. O introducere în etică*. București, Editura Trei, 2021, 543 p.



VIAȚA BUNĂ

PAUL GABRIEL SANDU
Facultatea de Filosofie, Universitatea din București

Sarcina oricărui autor care scrie o introducere în etică este una cel puțin ingrată: aceea de a da seama de universul vast al teoriilor etice și perspectivelor morale diferite, deseori contradictorii, care clamează aproape invariabil universalitatea. Tocmai de aceea, orice lucrare de introducere în etică riscă să se transforme într-un muzeu al teoriilor morale „scoase din uz”, iar plimbarea prin acest vast cimitir conceptual – fie ea și însoțită de un ghid competent și reconciliant – pare a avea drept unic efect asupra cititorului ceva de felul acelei misologii în privința căreia avertiza Platon. Căci deseori în urma lecturii unei astfel de cărți nu rămâi deloc cu o idee clară în privința conceptelor de bine și de rău, a ceea ce este corect sau incorect moral, ci te deprinzi, mai curând să le privești cu suspiciune. Te întrebi, poate, dacă nu cumva suntem ființe fundamental egoiste, capabile de a imagina teorii etice sofisticate, dar funciarmente incapabile de a le pune în practică sau cel puțin indiferente la adresa valorilor și normelor etice în conduita noastră zilnică. Sau, tot la fel de grav, devii prizonierul întrebării dacă etica este, în genere,

posibilă; sau dacă suntem condamnați la un relativism moral de la care nu ne mai poate salva nimic. Costurile acostării într-o astfel de perspectivă sunt extrem de mari și încă mai greu de asumat: imposibilitatea de a mai evalua practicile sociale ale altor culturi, imposibilitatea de a concepe ceva de felul unui progres moral etc.

Lucrarea lui Cristian Iftode, *Viața bună*, este însă o altfel de introducere în etică, una prin care cititorul este de la bun început avertizat în privința „vinei filosofiei morale moderne, așa cum a ajuns să fie studiată și predată în universități” (p. 13), această vină fiind declinată de autor în diverse moduri. Scopul acestei reflecții preliminare este acela de a sublinia nevoia de a regândi etica pornind de la „sensul și întemeierea” ei originare (p. 14) ce vizează relația cu sine, însă nu într-un chip teoretic ori abstract, ci ca manieră concretă în care ne constituim, printr-un soi de travaliu, de „asceză”, ca subiecți morali. Tocmai din această cauză, unul dintre firele roșii ale volumului este, în mod aparent paradoxal, „o *genealogie* a subiectului etic interesată [...] de fracturi, tensiuni și diferențe” (p. 139) sau, pentru a folosi o altă formulare a autorului, „o istorie a identității morale în diferențe” (p. 195). O atare încadrare a întrebării fundamentale a cărții se impune aproape ca necesară, cu atât mai mult cu cât autorul volumului recunoaște din capul locului eșecul filosofiei (filosofilor!) morale moderne, dar nu încearcă să-l cosmetizeze sau să-l îmblânzească, nu-și propune să găsească ceva de felul unui numitor comun tuturor teoriilor etice – precum J. Rachels în celebra sa *Introducere în Etică*¹ – și nici nu încearcă să construiască o meta-teorie etică prin intermediul căreia să tranșeze, așa-zicând, problema. Dimpotrivă, punctul de pornire al acestei lucrări – și ceea ce o face să fie mult mai mult decât o simplă introducere în etică – este recunoașterea acestei crize și transformarea ei, prin apel la paradigma elaborată inițial de Anscombe, împărtășită și extinsă apoi de MacIntyre, și la instrumentarul conceptual elaborat în principal de Foucault, într-un „nou început”. Căci soluția pentru care optează autorul la problema că eticile consecințialiste, la fel ca și cele deontologice „se află într-o veritabilă fundătură filosofico-psihologică” (p. 279) – și, s-ar putea adăuga, conceptuală – este revenirea la și recuperarea critică a eticii aristotelice a virtuții. Prin această „Kehre”, Iftode revine, într-un prim pas, la întrebarea fundamentală a gândirii antice – cea care dă, de altfel, și titlul volumului – și anume: „Cum s-ar cuveni să trăim”? (*Republica* I, 352d). Această întrebare aparent simplă, dar care se acoperă însă cu o bună parte a istoriei filosofiei occidentale, reclamă, spre a primi un răspuns în termeni moderni, clarificarea unei serii întregi de probleme legate de diversele maniere de înțelegere a subiectului etic, de posibilitățile sale de „subiectivare” etico-estetică, sau de ceea ce Foucault numea „tehnologii ale sinelui”.

Însă dacă paradigma aretologică nu poate fi pur și simplu reinstăluită ca atare într-o epocă marcată – așa cum observă Ch. Taylor în repetate rânduri – de idealul autenticității deseori înțeles într-o manieră rudimentară, dacă nu de-a dreptul denaturată, și care se află la originea unei rupturi între individ și comunitate care ar fi fost inimaginabilă pentru gânditorii antici, în ce fel poate fi ea relevantă astăzi?

¹ Cf. J. Rachels, *Introducere în etică*, trad. D. Angelescu, București, Punct, 2012, Cap. I.

Răspunsul schițat de Iftode la această întrebare, prin care încearcă, de fapt, traducerea eticii aristotelice a virtuții în termenii eticii autenticității pornește de la teza extrem de interesantă că, dacă pentru Aristotel, din perspectivă ontologică, orice ființă este „ceea ce era a fi” (*Metafizica*, VII, 4, 1029b), adică are în mod necesar o esență deja determinată, din perspectivă etică ființa (umană) nu are o esență individuală, ci este ceea ce alege să fie, modelându-și sau transformându-și caracterul, „esența”, prin acțiunile sale, prin habitualitățile pe care alege în mod deliberat să le cultive. Astfel, nu doar că etica excelenței și etica autenticității sfârșesc prin a fi privite ca „aliați naturali ce se completează una pe alta” (p. 340), ci, susține Iftode, etica autenticității ajunge să-și dobândească sensul adevărat și deplin abia dintr-o perspectivă aretologică. Numai astfel idealul autenticității ajunge să fie înțeles nu doar ca „refuzul de a-ți asuma o «identitate», un «caracter», ci [ca] opusul unei vieți trăite la întâmplare, inconsecvent și inconsistent” (p. 341). Iftode respinge în mod convingător, prin această abordare hermeneutică, ideea incomensurabilității celor două paradigme etice, idee altfel extrem de uzuală, argumentând că oricât am încerca să vorbim despre dizolvarea, pulverizarea sau multiplicarea sinelui din paradigmă sartriană sau nietzscheeană, de exemplu, și Sartre admite, pe urmele lui Heidegger, nevoia unui proiect fundamental sau a unei alegeri originare (p. 350), la fel cum și din perspectiva lui Nietzsche, „dionisiacul trebuie pus într-o formă stoică” (p. 479), de vreme ce dezideratul suprem fixat de el pentru „viața bună” („marele stil”) este acela de a te înstăpâni asupra haosului care ești². Conjugarea acestor două perspective etice aparent incomensurabile are drept miză, în ultimă instanță, focalizarea discuției asupra problemei raportului cu sine care determină atât felul în care ne raportăm la ceilalți, cât și, implicit, varietatea de „arte de a trăi”, diversitatea manierelor concrete de subiectivare. Acest raport cu sine, care face obiectul unora dintre cele mai ample analize cuprinse în volum, se poate consuma, argumentează Iftode, în trei moduri fundamentale, funcție a modului în care este conceput sinele: fie ca sine originar, fie ca sine final, fie ca sine multiplu (p. 249 și urm.).

Dacă pentru antichitatea greco-latină raportul cu sine este așezat cu precădere sub zodia sinelui final, cel care trebuie modelat în urma unor îndelungi practici de subiectivare, prin exerciții asupra propriului sine, gândirea creștină concepe sinele, în mod fundamental, drept „sine hermeneutic” (Foucault), adică sine originar, asupra căruia trebuie exersată introspecția și care este necesarmente nu un sine care se creează prin acțiune, ci unul care se cunoaște, se dezvăluie sieși plîindu-se asupra sa, adâncindu-se în încăperile propriului „castel interior” (Teresa de Avila) sau exersând celebra *continentia* (înfrânare, continență) augustiniană. Prin contrast cu aceste două perspective unitare asupra sinelui, gândirea postmodernă propune „raportarea la sine ca la o *multiplicitate* ireductibilă de voci, poziții, tendințe, vocabulare, personaje” (p. 255). Iftode argumentează însă că acest sine multiplu nu poate să fie conceput – așa cum propun, de exemplu, Deleuze și Guattari sau Rorty

² Cf. Fr. Nietzsche, *Voința de putere: Încercare de transmutare a tuturor valorilor*, trad. de C. Baci, Oradea, Aion 1968, § 842.

alături de mulți alții – ca o pulverizare într-o pluralitate eminentemente ireductibilă fără a sfârși într-o lungă serie de aporii. Căci, simplificând foarte mult lucrurile, nu se poate vorbi despre o neîncetată reinventare de sine acolo unde se asumă disoluția oricărei unități sau continuități a sinelui – în fond *cine* s-ar mai putea reinventa? –, chiar dacă sinele ajunge să nu fie altceva decât un „cuier” de care pot fi agățate, ca niște costume, diverse roluri sociale. Mai mult decât atât, în lipsa acestei „minime unități a sinelui”, care ar implica detonarea ideii de subiect, am fi forțați să admitem o serie de consecințe extrem de grave de ordin moral, politic sau psihologic, așa cum avertizează pe drept cuvânt Iftode, printre altele, dizolvarea oricărui concept de responsabilitate sau solidaritate.

O soluție la această problemă a concepției asupra sinelui – soluție pe care Iftode o discută încă din capitolul introductiv – este conceptul de identitate narativă propus de Ricoeur sau Taylor, prin care autorul *Vieții bune* încearcă să gândească ceva de felul unei „identități slabe” a sinelui care să permită o anumită coerență în multiplicitate și care să facă posibilă recunoașterea retroiectivă de sine (ca altul) și proiectarea într-un sine viitor. Această recunoaștere a alterității imanente a sinelui este esențială, argumentează Iftode, pentru deschiderea față de alteritatea Celuilalt. Însă dacă această pluralitate este să mai răspundă la întrebarea: „cine?”, dacă, altfel spus, trebuie să rămână un *cine* care să se raporteze la sine ca fiind plural, legitimând astfel tocmai pluralitatea sa intrinsecă, atunci acesta nu poate fi altul decât *sinele final*, perspectiva finală sau ceea ce Iftode numește „dimensiunea teleologică” a subiectivării (p. 488). Dacă este evident că în lipsa unei atare perspective finale discuția despre identitatea narativă a sinelui devine ininteligibilă, nu este deloc de la sine-înțeles cum apare această perspectivă finală unificatoare sau care este, așa-zicând, cusătura pe dos a narațiunii care permite nu doar ca sinele să fie altul, ci și – mai important – ca alterizarea sinelui să nu se consume ca disoluție, ci să permită o formă de decantare. Iftode oferă un răspuns ingenios la această întrebare, propunându-ne să privim sinele originar drept elementul-cheie care permite juxtapunerea celor două paradigme etice discutate anterior, făcând cu puțință „împletirea” sinelui final cu cel multiplu, medierea dintre cele două. Căutarea autenticității, „speranța că, la capătul atâtor experimente cu sine se va vădi *cine eram cu adevărat*”, devine astfel „ingredientul indispensabil pentru o viață bună, trăită cu sens” (p. 489). Cele trei tipuri de raportare la sine discutate în capitolul patru ajung astfel să fie concepute ca momente ale unei dialectici a subiectivării. Dar al cui este acest ideal, această speranță? Cum ar trebui să înțelegem în acest context dezideratul autenticității?

Dacă el „armonizează” sublimând sinele multiplu în sinele final, oare multiplicitatea lui nu ajunge să fie una iluzorie? Mai putem vorbi, în acest caz – în siajul lui Nietzsche și a conceptului său de obișnuințe de scurtă durată pe care îl preia Iftode –, de „finalități succesiv asumate”, fără ca prin asta să admitem implozia oricărui concept de sine originar? A te înstăpâni asupra haosului care ești, așa cum ne cere Nietzsche, nu înseamnă oare nu atât a fi ceea ce ai fost dintotdeauna deja, ci a fi (a vrea) mereu mai mult decât ești?

Cu alte cuvinte, întrebarea crucială care se ridică aici – și pe care chiar autorul *Vieții bune* o formulează ca atare în ultimul capitol al lucrării – este dacă nu cumva „e încă o scamatorie dialectică să asumi că încercarea periodică de «rescriere» sau reinventare de sine reprezintă singura șansă a unei descoperiri autentice de sine, constatată numai retrospectiv, «într-un sfârșit»” (p. 494). Mai mult, oare nu cumva acest sine original este, în cele din urmă, o formă de totalizare care sufocă pluralitatea și diversitatea (infinitul) „stilurilor” ce nu mai pot fi gândite acum după modelul „gestului perfect”, așa cum propune Nietzsche? Există oare vreo posibilitate – pentru a parafraza o formulare celebră a lui Derrida³ – de a pune stăpânire pe însăși mijloacele de a gândi problema identității și alterității?

În fond, problema cu care ne confruntăm aici este dacă sinele original e singurul răspuns posibil – chiar dacă fundamental problematic, așa cum constată chiar autorul *Vieții bune* – la întrebarea cu privire la posibilitatea împletirii sinelui multiplu cu sinele final, singura manieră de a gândi o unitate fără a submina caracterul de finalitate asumată a multiplicității sinelui. În fond, dacă înțelegerea în „cheie narativă” a propriei existențe este inevitabilă, cine este acel sine care *ne spune* povestea? Nu este el oare un sine a cărui identitate e construită în însăși diferența narațiunii și care, în fond, nu este povestitor decât în măsura în care este el însuși povestit? Sinele final, cel care spune povestea, este am putea spune, un efect al narațiunii; sau, cu alte cuvinte, nu autorul, ci actorul ei, cel care nu se poate cunoaște pe sine și nu este decât rolurile jucate. Identitatea de sine constituită retrospectiv este, într-un anumit sens, „rezultatul” acestui periplu prin stațiile subiectivării etico-estetice. Dar, dacă este ca aceste „stații” să fie concepute, așa cum ne pretinde Nietzsche, drept finale și asumate până la capăt, după modelul gestului perfect – ceea ce pare, la o primă vedere cel puțin, eminentemente contradictoriu –, atunci acest periplu nu poate să fie unul de felul unei *itineranțe*, care are necesarmente o destinație unică, ci trebuie să fie, mai curând, unul de felul mișcării într-un labirint care se constituie ca atare (ca labirint!) pe măsură ce-l parcurg.

Această distincție poate fi gândită cel mai bine pornind de la un concept elaborat de Grama prin contrast cu conceptul de itineranță, definit drept „mișcare în deschiderea punctuală a propriei sale inaugurări”⁴, „definiție” ce aproximează destul de bine căutarea vieții bune înțeleasă ca dialectică a subiectivării. Contrapartea itineranței – propune Grama – este *eranța*, concept al cărui sens ar putea fi într-o primă fază aproximat pornind de la latinescul *erro* (a rătăci, a merge la întâmplare, a se înșela) și care este o încercare de a gândi „labirintul” pornind nu de la soluția lui, ci de la ceea ce nu reprezintă o soluție, adică de a gândi în lipsa originii. Căci, dacă vreau să evit acostarea într-o identitate finală înțeleasă în sens tare, dacă este ca multiplicitatea sinelui să nu se golească în cele din urmă de conținut, atunci fiecare sine „final”, fiecare *soluție* se consumă ca eșec sau ratare dacă ajunge să fie

³ Cf. J. Derrida, *Diseminarea*, trad. de C. M. Ionescu, București, Editura Univers Enciclopedic, 1997, p. 11.

⁴ S. Grama, *Note pentru o fenomenologie a eranței*, București, Editura Universității din București, 2008, p. 16.

înțeles într-un sens totalizator și nu într-unul care să-i permită iarăși deschiderea față de pluralitate. În fond, spunându-și povestea, sinele final încetează tocmai prin aceasta să fie final, se prinde pe sine ratându-se pe sine, căci devine el însuși încă un personaj al unei alte povești spuse de un (alt) sine care, și el, se prinde și se ratează în mod necesar pe sine, la nesfârșit. Astfel, subiectivarea de sine nu se mai desfășoară în manieră dialectică, ca itineranță, și nu mai este, așadar, o căutare guvernată de un sine originar, ci se produce ca *eranță*. Ceea ce sinele final constituie ca *itineranță* îl constituie pe el însuși ca *eranță*. Unitatea „slabă” a sinelui multiplu nu este, prin urmare, dată de sinele final – soluția unică a labirintului –, ci este o unitate „labirintică”, adică unitatea labirintului constituit de tocmai această mișcare de căutare. Iar motorul acestei căutări, motivul pentru care aleg mereu să mă reinventez, nu este sinele originar, aspirația la autenticitate, ci recunoașterea faptului că singura „soluție” imaginabilă este permanenta încercare de a evita acostarea într-o finalitate „ultimă”, adică de a evita orice soluție, recunoscând, cu alte cuvinte, că orice soluție nu poate fi, în fond, decât provizorie. Rămâne, desigur, de văzut în ce măsură această concepție, schițată mai sus, asupra subiectivării etico-estetice poate oferi un răspuns la alte problemele ce țin de constituirea subiectului ca subiect moral sau politic și care sunt discutate pe larg în acest volum.

Lucrarea lui Cristian Iftode, *Viața bună*, depășește prin anvergura filosofică și acribia hermeneutică miza oricărei lucrări de introducere în etică. Volumul are o miză extrem de ambițioasă, căci își propune să chestioneze problema vieții bune trecând prin toate marile epoci de gândire, subliniind și punând mereu în evidență nu doar elementele ei de continuitate, ci și punctele ei de inflexiune sau de ruptură, fără să simplifice și fără uniformizeze. Este o țesătură extrem de complexă, în care sunt împletite multe curenți și paradigme de gândire și prin care sunt puși în dialog gânditori antici și moderni dintre cei mai diverși și perspective etice dintre cele mai diferite. Toate acestea atestă nu numai capacitatea autorului de a armoniza timbruri și paradigme filosofice diferite, dar vine să confirme și opțiunea sa – altfel explicit afirmată (cf. p. 37 și p. 275) – în favoarea pluralismului etic. Impresionantă este și glisarea permanentă între perspectiva de ansamblu, discuția despre marile paradigme ale gândirii morale, pe de o parte, și claritatea și finețea detaliului hermeneutic, pe de alta. Iftode reușește să explice în termeni simpli, uneori prin apel la exemple din viața cotidiană, concepte și distincții terminologice extrem de complicate, oferind astfel cititorilor și cititoarelor sale o hartă conceptuală fără înțelegerea căreia navigarea unei istorii de două milenii și jumătate de gândire morală este eminentemente imposibilă. *Viața bună* este o introducere în etică ce păcătuiește poate numai prin amploarea și minuțiozitatea ei, „defect” care o ferește însă de riscul simplificărilor excesive și generalizărilor nivelatoare, atât de greu de evitat în cadrul lucrărilor cu un caracter introductiv. Dar tocmai de aceea, deși este o carte de peste cinci sute de pagini, nu este o lucrare care să poată fi citită numai de către studenții la filosofie, ci de oricine este preocupat, sub o formă sau alta, de problema vieții bune.