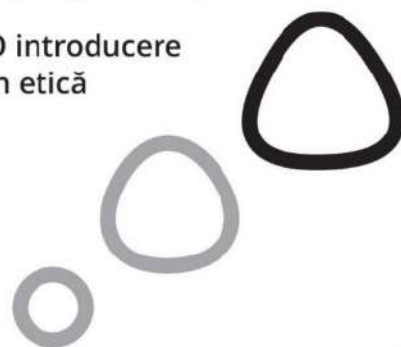


Viata
bună

CRISTIAN IFTODE

Viata bună

O introducere
în etică



TREI

Cuprins

<i>Cuvânt-înainte</i> de Mircea Dumitru.....	10
Introducere	11
0.1 A te pune în locul celuilalt și ipocrizia morală.....	11
0.2 Partea de vină a filosofiei morale	13
0.3 Fericire sau viață bună?	22
0.4 Generalități care te privesc sau turnura practică a filosofiei.....	26
0.5 Plan de acțiune	30
0.6 Pledoaria pentru pluralism etic și triunghiul vieții bune: cadru conceptual.....	33
0.7 Episodic sau narativ: o viață bună este o poveste cu tâlc?.....	41
0.8 Experiențial sau narativ: diferența dintre o experiență avută și amintirea ei.....	52
0.9 Autoevaluare	56
Capitolul 1. Etică și morală, etică sau morală	58
1.1 Rădăcini bifurcate.....	58
1.2 Perspective divergente cu privire la sensul eticii și sfera moralității. Responsabilitate la puterea a doua	71
1.3 Deprinderi, desprinderi, rupturi: travaliu etic asupra sinelui sau corectitudine morală? Diogene și Nietzsche, profeți ai vieții adevărate.....	80

1.4 Maximaliști și minimaliști sau de la grija de sine la principiul indiferenței morale față de sine. Neutralitate și supraveghere în „societatea de securitate”	88
Capitolul 2. Antici și moderni, antic sau modern	101
2.1 Noul subiect antreprenorial, cultura acceptării de sine și neajunsurile ei	101
2.2 În oglindă: înțelepciunea chineză a vieții bune și morala celui mai lung studiu al fericirii. Imparțialitate și „schizofrenie” morală	113
2.3 Morala antichității și morala modernilor: neînțelegeri cu privire la particularism	123
2.4 Antic, modern, contemporan: vârsta autenticității	132
Capitolul 3. Întrebarea lui Socrate și tiparele majore de gândire morală	138
3.1 Trei moduri diferite de a înțelege o întrebare	138
3.2 Problema intuițiilor morale	151
3.3 Există un nucleu comun tuturor teoriilor etice?	157
3.4 Limitele imparțialității, pluralismul moral și moștenirea culturală hibridă	165
3.5 <i>Știrile de la ora 5</i> , pedeapsa justă pentru viol și cum ar rezolva Aristotel dilema trenului	181
Capitolul 4. Genealogia subiectului etic	195
4.1 O istorie a identității morale în diferențe	195
4.2 Constituirea sinelui ca subiect moral: libertate, disciplină, orbire	209
4.3 Subiectivare biopolitică versus subiectivare etico-estetică	228
4.4 O tipologie a sinelui	247
4.5 Critica și viitorul democrației	260

Capitolul 5. Corectitudine mai presus de bine?	274
5.1 Critici generale aduse filosofiei morale moderne	274
5.2 În apărarea filosofiei morale moderne: o recitare a lui Kant	295
5.3 Pentru o teorie complexă a motivației morale	315
5.4 Paranteză despre imperativul categoric	323
Capitolul 6. Etica virtuții astăzi și tehnologia sinelui în Antichitatea greco-romană	332
6.1 Etica virtuții ca remix	332
6.2 Noțiuni de bază revizitate	342
6.3 Practică, identitate narativă și tradiție	363
6.4 Terapie filosofică și antrenament etic (Din nou despre subiectivare)	370
6.5 Sistemul exercițiilor spirituale	390
Capitolul 7. O turnură postmodernă: etica sinelui ca estetică a existenței	434
7.1 Șapte păcate ale eticii virtuții	434
7.2 „Postdatoria”. Două tipuri de etică postmodernă	449
7.3 Estetica existenței și arta de a trăi în secolul XXI	468
7.4 În loc de încheiere: Etica sinelui și posibilitatea altruismului. Suntem cu toții coautori	485
<i>Notă de mulțumire</i>	499
<i>Bibliografie</i>	503
<i>Indice al principalelor nume și concepte</i>	534

Cuvânt-înainte

Să fi pierdut, oare, filosofia contactul cu lumea contemporană, cu problemele ei reale și acute? Dacă privim cu luciditate la ceea ce fac filosofi „profioniști” de azi (sau cel puțin aceia care slujesc filosofia academică), cu greu ne-am putea ascunde sentimentul că aceștia scriu cărți și articole pentru colegii lor, care, de cele mai multe ori, sunt chiar singurii care pot urmări și înțelege o dezbatere purtată cu argumente foarte tehnice și abstruse, într-un limbaj de cele mai multe ori rebarbativ.

Totuși, lumea are nevoie ca filosofia să aibă grijă de preocupările și nevoile ei, de aspirațiile, de gândurile, dar și de temerile ei; o nevoie resimțită mai acut atunci când crizele, parcă fără sfârșit, pe care le traversăm ne somează să reflectăm asupra rosturilor și faptelor noastre. În clipe de cumpănă am dori ca cineva să ne fie ghid și să ne arate căi și opțiuni de explorat: Cum să trăim bine și frumos? Cum să fim autentici și adevărați, în acord cu cei care contează în viețile noastre, dar și cu propria noastră natură intrinsecă? Întrebări grele și importante, întrebări asupra cărora merită să reflectăm lucid și serios, pentru ca „viața noastră să merite să fie trăită” cu succes și cu folos.

Cristian Iftode este ghidul nostru ideal în acest periplu exploratoriu al căilor vieții bune și autentice. Viața bună. O introducere în etică este un dozaș subtil și just între filosofia academică problematizatoare și filosofia ca îndrumar pentru cei care simt nevoia acestei însoțiri și prietenii intelectuale cu cei care iubesc înțelepciunea. Un foarte erudit cunoscător al istoriei filosofiei și, cu precădere, al istoriei doctrinelor morale, al eticii aristotelice a virtuților, Iftode ne conduce cu un profesionalism desăvârșit, dar fără ostentație sau aroganță intelectuală, pe căile argumentării etice. În final, o bună și reușită lecție de morală este nu aceea în care ni se predică doct valorile, ci aceea în care ni se arată cum să practicăm virtuțile, pentru ca viețile noastre să fie împlinite, iar noi să fim împăcați cu ceilalți și cu noi înșine.

Recomand această carte tuturor celor care simt nevoia unui erudit și prietenos partener de dialog, care cu răbdare și empatie ne deslușește complicata hartă a filosofiei morale, pentru a ne ajuta să aflăm, pentru noi înșine, cum anume practicarea virtuților ne poate apropia de trăirea unei vieți bune, frumoase și autentice.

MIRCEA DUMITRU

Introducere

0.1 A te pune în locul celuilalt și ipocrizia morală

Filosofia morală modernă s-a axat pe ideea potrivit căreia a fi moral înseamnă a alege să faci tu însuși ceea ce gândești că toți oamenii ar trebui să facă în locul tău. Dar poate că cele mai importante alegeri de viață sunt acelea legate de lucruri pe care simți că pur și simplu „trebuie” să le faci, deoarece gândești că nimeni altcineva nu le-ar putea face în locul tău.

„Bine, dar în al doilea caz oare nu asumi că, dacă eu aș fi în situația ta, aș gândi la fel?” ar putea să mă întrebe un cititor fervent al lui Kant. „Tot ce se poate, dar dacă ai fi în această situație a mea, nu ai mai fi tu, ci eu...”

Cartea de față pornește de la o constatare lesne de făcut cu privire la realitatea socială contemporană. Pe de-o parte, e limpede că la nivelul dezbaterilor și luărilor de poziție publice, moralitatea se constituie într-un plan de referință de cea mai mare importanță, dacă nu chiar în dezideratul central: judecăm în termeni preponderent morali inițiativele politice și calitatea oamenilor care ne guvernează, gradul de toxicitate a vieții sociale, provocările viitorului sau noile aplicații tehnologice ale științei. O asemenea pondere a moralei în sfera publică (*Öffentlichkeit*), în arena unde se presupune că ne

strângem laolaltă pentru a identifica problemele societății, a discuta și a căuta soluții pentru acestea, explică avântul pe care l-a căpătat etica *aplicată* în ultimele decenii, un câmp interdisciplinar al dezbaterilor etice, cu o autonomie crescândă față de filosofia morală. Pe de altă parte, în sfera vieții de zi cu zi, a modului concret în care ne ducem existența și ne imaginăm fericirea sau viața bună, suntem siliți să constatăm că valorile și considerentele etice sunt departe de a juca un rol dominant. Atunci când se văd confruntate cu aspirația de a asigura o viață confortabilă și îndestulată pentru noi și copiii noștri, de a elimina sau diminua „pericolele sociale” sau factorii de risc; atunci când se văd contrabalansate cu ambițiile noastre de influență și putere, cu dorința de a fi recunoscuți de semenii noștri — nu doar în sensul validării, ci și al popularității sau celebrității; atunci când par a intra în conflict cu visul de a fi bogați și faimoși sau chiar, aparent mai nobil, cu ideea progresului în cunoaștere, pe care nimic nu ar trebui să îl frâneze, ei bine, în toate aceste situații, valorile morale se văd plasate „la coada listei”.

Dacă judecăm lucrurile în plan social, conduita morală este, întâi de toate, o așteptare pe care o avem *de la ceilalți*, mai ales dacă sunt figuri publice, și abia apoi, un eventual răspuns pe măsură din partea noastră, adesea de ochii lumii. Cincul modern învață de mic să jongleze cu două măsuri — sau mai multe. Nu e vorba că societatea ne-ar face răi, ci că ochiul privat al rațiunii publice tinde să împartă lumea în „șmecheri” și „fraieri”.

0.2 Partea de vină a filosofiei morale

De un lucru putem fi siguri: discrepanța frapantă dintre locul ocupat de morală sau etică în sfera dezbaterilor publice și acela pe care îl dețin în chip efectiv considerentele morale în existența noastră de zi cu zi nu va face decât să se adâncească mai mult, în condițiile în care nu vorbim deschis despre ea. Cartea de față își propune să investigheze partea de vină a filosofiei morale moderne, adică a eticii, așa cum a ajuns să fie studiată și predată în universități, pentru această contradicție sau schizoidie socială. Cum ajunge etica să nu mai fie cu adevărat relevantă — sau de o importanță cu totul secundară — pentru modul în care chiar ne trăim viața de zi cu zi?

Ei bine, un prim pas este să devii fascinat de visul unei teorii etice *totalizatoare*: o teorie întemeiată pe descrierea corectă a „naturii umane așa cum este ea” și de aceea considerată capabilă să ofere soluții universale la toate dilemele vieții noastre morale. Acest vis a animat proiectul iluminist al „științei moralei” și a produs, la adversarii acestuia, reacția la fel de nesocotită de a întoarce spatele concluziilor formulate pe baza cercetărilor experimentale din științele omului, concluzii fatalmente provizorii și revizuibile, dar cât se poate de prețioase, la momentul lor. Însă chiar și atunci când ne-am lecut de credința potrivit căreia știința poate oferi descrierea ultimă (indiscutabil adevărată) sau oglindirea fidelă a ceea ce sunt oamenii în esența lor¹ — sau de asumția

¹ La fel de bine aș putea spune: atunci când slăbește încrederea în posibilitatea unei separații nete între „fapte” și „valori” (Putnam, 1981) sau atunci când ajungem să vedem „măsura” incomensurabilă în care

că am putea extrage, simplu, dintr-o asemenea descriere obiectivă, regulile generale despre *cum să trăim* — rămânem cu reflexul metodologic de a privi etica strict ca pe un domeniu onorabil de cercetare *teoretică*, din ale cărei rezultate să desprindem eventuale „aplicații” practice. Pe cât de convingător se legitimează etica în sensul unei discipline utile de studiu și cercetare, pe atât pare să slăbească sensul eticii ca *disciplină de viață* autoimpusă.

Un al doilea pas sau, mai bine spus, o a doua parte de vină: în momentul în care etica este gândită din capul locului ca fiind despre corectitudinea morală în *relațiile cu ceilalți*, sensul și întemeierea ei originare — în și ca *relație cu sine* — sunt pierdute sau „refulate”. Exprimată în felul cel mai simplu, ideea este următoarea: *modul în care ne purtăm cu ceilalți depinde, în mod covârșitor, de modul în care ne raportăm la noi înșine*. Modul în care ne înțelegem pe noi înșine și ne construim pe noi înșine; ideile și convingerile pentru care suntem dispuși să luăm atitudine, să ne angajăm; principiile pe care ajungem, într-adevăr, să le „încorporăm” și să le vădăm în existențele noastre, nu doar să le vehiculăm în explicații *post factum*; identificările socio-culturale pe baza cărora ne articulăm identitatea personală — toate acestea decid cu privire la modul în care ne trăim viețile. Acesta este orizontul pornind de la care se definește matricea propriei căutări a *vieții bune*.

Pentru epicurieni sau stoici, la fel ca și pentru ceilalți gânditori ai Greciei antice și, în mod special,

discursul științific — de fapt, orice discurs care pretinde să stabilească faptele — produce un „supliment”, un surplus de realitate (Foucault, 2014), în loc să o oglindească fidel.

pentru Aristotel, întrebarea primară a eticii nu era „Ce fel de acțiuni sunt corecte?”, ci „Ce fel de persoană să fiu?” sau „Ce stil de viață și conduită să adopt?” Însuși termenul „etică” derivă din *êthos*, însemnând „caracter”. Ce fel de persoană este cineva și ce stil de viață adoptă vor avea, fără îndoiială, o relevanță directă pentru acțiunile pe care acesta le săvârșește... A fi „fericit” și a fi o persoană „bună” merg, în chip necesar, mână în mână... pentru o ființă umană care trăiește cea mai bună viață posibilă pentru o ființă umană. Întrebarea, deopotrivă pentru Platon, Aristotel, epicurieni sau stoici, era ce fel de viață este cea mai bună, ce fel de viață constituie „fericirea”... Aici, însă, există pericolul unei neînțelegeri... Marea parte a gândirii moderne, influențate de creștinism, acreditează această opoziție polară între altruism și egoism: conform acestei viziuni, dacă ne gândim la noi înșine *cât de puțin*, înseamnă că sacrificăm interesele altora celor ale noastre... S-ar putea să existe o speranță mai realistă de a încuraja oamenii să acționeze în interesul altora, dacă a face aceasta e văzut ca făcând parte, deopotrivă, din interesul lor propriu veritabil, mai degrabă decât să vedem interesul propriu și acțiunea în interesul celorlalți ca fiind în mod necesar antitetice (Sharples, 2003, 82-84).

Câtă vreme starea noastră de bine e cântărită în termeni strict economici, a face ca acțiunile săvârșite în folosul celorlalți să decurgă din interesul propriu nu poate lua, în peisajul mental ce caracterizează mare parte din filosofia

morală modernă, altă formă consistentă logic decât aceea a interacțiunilor repetate dintre aceiași indivizi, în contextul cooperării sociale. În fond, ar exista numai două variante în care e rezonabil să văd un avantaj personal decurgând, pe termen mediu și lung, din a arăta bunăvoință față de ceilalți: situații de cooperare ce se repetă exact cu aceleași personaje sau situațiile în care îmi construiesc o reputație bună, câtă vreme e limpede că viața noastră socială se bazează pe bârfa, adică pe o permanentă evaluare a conduitei celorlalți și răspândire a informațiilor mai mult sau mai puțin avizate despre ceea ce fac semenii noștri.

Aceasta nu este însă o formă de întrajutorare care să poată trece „testul lui Gyges“. Îngăduiți-mi să folosesc această denumire pentru a trimite la o întrebare primară pe care Platon a lăsat-o moștenire eticienilor din toate timpurile, prin intermediul unei faimoase parabole inserate în cartea a II-a a *Republicii* (359d — 361d), unde ni se povestește despre un păstor cumsecade, Gyges, care, descoperind un inel ce-l face invizibil, devine peste noapte cel mai mare nelegiuit. Testul e simplu de formulat: *Ce faci în situația în care ești sigur că, acționând imoral, vei scăpa nedescoperit sau, cel puțin, nesancționat de semenii tăi?*

Secolele al XIX-lea și XX au abundat în explicații evoluționiste ale originii sociale a moralității, explicații mult mai simpliste în realitate decât cea oferită de însuși Darwin:

În ultimă instanță, simțul (*sense*) nostru moral sau conștiința noastră se constituie ca un sentiment (*sentiment*) extrem de complex, avându-și mai întâi originea în instinctele sociale, călăuzit în mare

măsură de aprobarea semenilor noștri, guvernat de rațiune, interes propriu și, în vremuri mai noi, de simțăminte (*feelings*) religioase profunde; sentiment întărit de instrucție și obișnuință, toate acestea combinate (Darwin, 1981, 165-166).

Să recunoaștem, e vorba de o explicație complexă, nuanțată, multinivelară: dar poate că nu și de una completă sau, oricum, complet dezvoltată. Ce ne pot aduce, în plus, filosofii și tradițiile de spiritualitate ale Antichității? O înțelegere directă a faptului că *împlinirea* mea depinde, în mod strict, de calitatea *relațiilor* pe care le întrețin cu cei din jurul meu, de armonia la care pot accede în plan sufletesc și pe care o pot proiecta în exterior. Altfel spus, a înțelege că îngrijirea de sine e, de la un capăt la altul, întrețesută cu grija de ceilalți și că măsura „dezvoltării personale“ e chiar gradul de întrajutorare dintr-o comunitate. Ei bine, această perspectivă ce poate părea extravagantă, dacă nu desuetă, în zilele noastre se constituie, de fapt, în singura șansă de a sparge cercul strâmt al *reciprocității*, sinonim cu ajustarea egoismelor pentru a obține un și mai mare profit (măsurabil).

La prima vedere, pare evident că „aproape orice activitate de cooperare presupune o anumită tensiune între interesul propriu și interesul colectiv, între Eu și Noi“ (Greene, 2013, 21). Această observație trivială ține însă de o înțelegere strict orizontală, materială, palpabilă a interesului propriu (de tipul „cea mai mare felie din tort să fie a mea“), înțelegere dominantă astăzi, spre deosebire de o grilă morală diferențind tipuri distincte de „iubire de sine“, așa cum găsim în cartea a IX-a a *Eticii*

Nicomahice a lui Aristotel¹. Atunci când eticile antice deosebeau între viața consacrată acumulării de bogății, viața petrecută în căutarea onorurilor publice și aceea axată pe practicarea virtuților, aveau în vedere tocmai diferite feluri (sau chiar *trepte*) de interes propriu. Beneficiile obținute din practicarea virtuților erau multiple și numai parțial cuantificabile.

În primul rând, mai multă ordine, limpezime a minții și autodisciplină permit fructificarea oportunităților favorabile și realizarea scopului urmărit în viață.

În al doilea rând, actele de curaj, generozitate, compasiune etc. aduc subiectului *evoluat* din punct de vedere etic o plăcere intrinsecă practicării binelui. „Dezvoltarea personală” a subiectului etic presupune, astfel, o treaptă culturală, deci un alt stadiu decât cel al moralității „tribale” înțelese ca rezultat direct al evoluției naturale. Punctul de plecare poate fi mecanismul *empatiei*, pe care neurobiologii de azi îl consideră dezvoltat pornind de la grija maternă, pe suportul fiziologic al oxitocinei (Greene, 2013, 38). Dar fără antrenament etic, implicând efortul susținut în mod rațional de a acționa în conformitate cu preceptele virtuții în orice situație, indiferent de câștigul imediat sau anticipat, e de așteptat ca înclinațiile noastre

¹ Ca observație generală despre volumul citat mai sus, problema nu e că Greene (2013) spune multe lucruri triviale în bestsellerul său, ci că unele dintre acestea doar par așa, pentru că sunt foarte răspândite în zilele noastre, dar rămân contestabile din unghi filosofic. Este și cazul conceptului de „interes propriu” (*self-interest*) cu care operează cercetătorul american, fără a-i da vreo definiție, ci lăsându-l să funcționeze în subînțelesul său utilitarist. Simpla etimologie a cuvântului „interes” denotă o „îesătură a ființei” („a fi între”, *inter-esse*): „interesele” sunt chiar modul nostru de a fi conectați la lume, astfel încât e la fel de adevărat că nu există altfel de interese decât cele *proprii* anumitor subiecți și că *interesul* nu trebuie niciodată identificat cu o închidere („egoistă”) în sine.

altruiste să fie, de obicei, mai slabe decât dorința de a profita cât mai mult de ceilalți sau, pur și simplu, de a nu ne periclita bunăstarea și a lăsa pe altcineva să sară în ajutor. Experimente faimoase, conduse de Latané și alți cercetători, au pus în evidență faptul că „întotdeauna, creșterea numărului de potențiali salvatori diminuează șansele ajutorului oferit în mod individual” (Miller, 2004, 114). Nu e vorba că nu îmi pasă de suferința aceluia străin: dar dacă alții ar putea la fel de bine să ajute în locul meu, de ce să nu o facă ei? În legătură directă cu acest gen de situații, o lege după care s-ar părea că funcționăm în mod spontan spune ceva de felul următor: „Responsabilitatea împărtășită cu alții e o răspundere *diminuată*”. De unde și faimoasa „tragedie a bunurilor comune”, conform formulei lui Garrett Hardin (1968).

În fine, un efect greu cuantificabil al conduitei etice superioare e că armonia sufletească a persoanei virtuose e proiectată și în exterior, se răsfrânge asupra semenilor cu care interacționează, contribuind astfel la ameliorarea relațiilor sociale și a cooperării interumane. Atât Grecia, cât și China antică par să fi înțeles foarte bine acest lucru, așa cum vom vedea ceva mai târziu¹.

¹ În aceste condiții, e ironic, dar deloc surprinzător faptul că atenienii din zilele noastre înregistrează scorurile cele mai joase în jocurile de cooperare de tipul *Public Good Games* (Greene, 2013, 75). În loc să sugereze că acești oameni par să fie mai puțin altruști decât locuitorii altor țări sau că posedă un simț al comunității deficitar, din rațiuni culturale ce ar fi constituit un factor causal cheie în criza economică a Greciei, Greene ar fi putut să ia în calcul un raport invers: scorurile sunt joase tocmai pentru că grecilor le-a fost indusă, din rațiuni economice și politice direct legate de istoria lor recentă, o neîncredere generalizată față de modul în care se cheltuiește banul public! Desigur că danezii nu au aceleași probleme de încredere *în sistem*.

Să luăm acum în calcul și un al treilea pas făcut în modernitate, combinând abordarea „științifică” a moralei cu „punctul impersonal de vedere”. O teorie etică axată pe coduri și proceduri decizionale riscă să trateze faptele noastre ca pe niște entități de sine stătătoare¹: ca și cum semnificația faptelor noastre ar fi inteligibilă independent de contextualități sau de modul în care cutare acțiune se inserează în istoria personală a unui agent, văzută nu doar ca istorie a ceea ce i se întâmplă, ci ca istorie a maturizării și (auto)modelării sale. Evaluate prin referirea lor directă la coduri și proceduri, faptele mele *sunt și nu sunt* „ale mele”, în fond, de vreme ce pot fi inserate și explicate într-un complex de factori cauzali impersonali. Investigând procesul prin care societatea europeană ajunge de la animalitatea cinică („kynică”) la cinismul modern, Sloterdijk nu ezita să formuleze acest verdict general: „Formula prescurtată a istoriei științei secolului XX ar trebui să sune cam așa: calea scientismului, de la pozitivism la cinismul teoretic (funcționalism)” (Sloterdijk, 2003, 97). Dincolo de moda efemeră sau de retorica publică, existențialismul pare să rămână vocea care strigă în pustiu, amintindu-ți că *nimeni nu alege în locul tău*.

¹ O ipoteză genealogică asupra căreia voi reveni a fost, nu cu mult timp în urmă, avansată de G. Agamben (2016, 43): potrivit filosofului italian, separarea acțiunii de calitate sau firea actantului, ca și înțelegerea acțiunii strict „în efectivitatea ei”, adică independent de caracterul acesteia de operă a unui autor concret, și-ar găsi originea în elaborări teologice de limbă latină inițiate în secolele III-IV și cristalizate în secolul al XII-lea (prin *Sentințele* lui Petru din Poitiers), elaborări ce urmăreau să evidențieze modul „instrumental” în care sacerdotul creștin „administrează” taina botezului sau a împărtășaniei, dată fiind valoarea *intrinsecă* a acestora.