

AUTOCREAȚIA CA JOC SERIOS

CRISTIAN IFTODE
Universitatea din București

Self-creation as a Serious Game. Drawing his inspiration from Kierkegaard's considerations about the aesthetical stage and Nietzsche's idea of a "great style" of self-creation, but most of all from his rediscovery of ancient Greek and Latin ethics under the sign of the Socratic principle of "care of the self", Foucault will advance, in his last years, the ideal of an "aesthetics of existence" conceived as a way of subjectivation which is both ethical and aesthetical. In this paper I try to explore, drawing on Foucault, the possibility of understanding self-creation as a personal project that reconciles the variations of the aesthetic game with the ethical seriousness of a life conduct. I will present a brief history of the philosophical idea of self-creation, in order to suggest multiple ways of understanding the ethical work on ourselves by analogy with the process of artistic creation.

Keywords: self-creation; Foucault; ethics as care of the self; aesthetics of existence; dandyism; authenticity; artistic creation

1. INTRODUCERE

În viziunea lui Kierkegaard, *seriousul* este pecetea stadiului etic, prin opoziție cu un stadiu estetic și cu o viață estetică marcate de joc și experiment, de căutarea cu orice preț a plăcerilor subtile și efemere, a „interesantului”, de istovirea în nemijlocit (*Sau-Sau*). Voința de *a te crea pe tine însuși* rămâne, pentru protestantul Kierkegaard, semnul unei „disperări a sfidării” (*Boala de moarte*)¹ pe care acesta o opune veritabilei *alegeri de sine*², expresie absolută a libertății sinonimă, însă, din perspectivă creștină, cu încuviințarea sau asumarea pleneră și etern valabilă a chipului hărăzit³.

¹ Søren Kierkegaard, *Boala de moarte*, traducere din limba germană de Mădălina Diaconu, Ed. Humanitas, București, 1999, pp. 133–144.

² Søren Kierkegaard, *Opere*, II /2, *Sau-sau. Un fragment de viață editat de Victor Eremita. Partea a doua. Cuprinzând hârtiile lui B. Scrisori către A.*, traducere din daneză, introducere și note de Ana-Stanca Tabarasi, Ed. Humanitas, București, 2009, p. 228.

³ „Acest sine pe care îl alege astfel e infinit concret, pentru că este el însuși, și totuși cu totul diferit de sinele său dinainte, pentru că a fost ales în mod absolut. Acest sine n-a existat înainte, deoarece s-a ivit abia prin alegere și totuși a existat, doar fusese «el însuși»”; „Omul devine el însuși, fiind același care era înainte până și în cele mai neînsemnate detalii specifice, și totuși devine un altul, pentru că alegerea pătrunde și transformă totul. Astfel, personalitatea sa finită devine infinită în alegerea prin care el se alege pe sine la modul infinit” (S. Kierkegaard, *Boala de moarte*, p. 228; p. 236).

Inspirat de Kirkegaard, dar și de considerațiile lui Nietzsche despre „Marele Stil” și mai cu seamă de redescoperirea eticii antice sub semnul dezideratului socratic al *îngrijirii de sine*, Foucault va propune, în ultimii săi ani, idealul unei „estetici a existenței” concepute ca mod de subiectivare *deopotrivă* etică și estetică. În acest studiu, îmi propun să explorez, pe urmele lui Foucault, posibilitatea de a înțelege *autocreația* ca proiect personal ce armonizează variațiile *jocului* estetic și *seriozitatea* etică a unei conduite de viață. Voi porni de la caracterizarea sumară a trei „tipuri ideale”⁴ de raportare la sine (descoperire de sine; renunțare la sine; creație de sine). Voi încerca să prezint *en raccourci* coordonatele unei istorii filosofice a ideii de autocreație, concentrându-mă apoi pe ceea ce diferențiază proiectul foucauldian al unei „estetici a existenței” de ideea lui Rorty de „viață estetică”, sinonimă cu o etică strict *privată* a „îmbogățirii de sine” (*self-enlargement*). În final, voi susține, sprijinindu-mă și pe anumite interpretări novatoare ale parcursului intelectual foucauldian⁵, că ceea ce ar trebui să înțelegem din concepția lui Foucault despre etică în sensul de „artă” sau „estică a existenței” *nu* este raportarea la propria viață ca la o operă de artă încheiată și perfectă. Mai curând, e vorba de încercarea de a gândi *subiectivarea* etică (altfel spus, constituirea sinelui ca subiect etic al unei conduite de viață) prin analogie cu modul în care se desfășoară *procesul* creației artistice, *travaliul* artistului ce nu se poate baza pe standarde eterne ale bunului gust, ci este forțat să experimenteze diferite metode sau stiluri de-a lungul vieții și să-și încredințeze operele judecării unui public.

2. TREI „TIPURI IDEALE” DE RAPORTARE LA SINE

Pentru un număr considerabil de gânditori și istorici ai ideilor contemporane, termenul *autocreație* trimite la o dimensiune esențială a modernității. Pe urmele lui Baudelaire, M. Foucault merge până la a socoti autocreația drept definitorie pentru „atitudinea de modernitate”: „Pentru Baudelaire, omul modern nu este cel care pornește să se descopere pe el însuși, să-și dezvăluie tainele și adevărul ascuns; este cel care caută să se inventeze pe sine. Modernitatea nu îl eliberează pe om conform ființei lui proprii; ci îi impune sarcina unei elaborări de sine”⁶. Există însă și posibilitatea de a vedea autocreația drept unul dintre cei doi versanți ai culturii

⁴ Folosesc sintagma „tipuri ideale” în sensul impus de M. Weber: constructe abstracte (*Gedankenbilder*) obținute „prin potențarea *mentală* a anumitor elemente ale realității”. Funcția acestor concepte ar fi de a ne permite „să *elucidăm* pragmatic și să facem inteligibil *specificul*” unor conexiuni din realitate, „prin referire la un *tip ideal*” care nu este de găsit, în puritatea lui conceptuală, în realitatea empirică (Max Weber, „Obiectivitate și înțelegere în economia politică”, capitolul 3 în Daniel Hausman (ed.), *Filosofia științei economice: antologie*, traducere de Dorin Stanciu, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 104).

⁵ Timothy O’Leary, *Foucault and the Art of Ethics*, Continuum, London and New York, 2002.

⁶ Michel Foucault, „Ce sunt Luminile? (I)”, în *Ce este un autor? Studii și conferințe*, traducere de Bogdan Ghiu, Ed. Idea Design & Print, Cluj, 2004, p. 73.

moderne a *autenticității*. Astfel, dacă *expresivismul* romantic se axează pe descoperirea de sine, asumând existența unui presupus „sine adevărat”, „grădina fermecată” a interiorității, combinație unică de trăsături individuale ce se cuvin exprimate și etalate ca atare în viața de zi cu zi, *existențialismul* tinde să crediteze un înțeles al autenticității eminentemente *proiectiv*, implicând dezideratul alegerii de sine sau al angajării pentru un viitor: „Într-un cuvânt, existența este proiect, iar reflecția este proiect de a asuma acest proiect”; „Conștiința autentică... se înțelege pe sine în structura ei cea mai profundă drept creatoare... autenticitatea ne dezvăluie că suntem condamnați să creăm și în același timp că trebuie să fim această creație la care suntem condamnați”⁷. Vedem cum Sartre se desparte aici de Kierkegaard, înțelegând alegerea de sine, marcă a existenței autentice, drept sinonimă cu autocreația, nu cu asumarea plenară a unui sine etern „pus” de altcineva, în speță de Dumnezeu.

Se poate susține că, dincolo de contextualități socioculturale, suntem mereu confrunțați cu trei alternative fundamentale sau „tipuri ideale” (folosesc sintagma lui Weber pentru că e vorba de trei categorii abstracte care în practică admit o serie întreagă de combinații sau subsumarea lor ca momente sau stadii ale raportării la sine într-un parcurs existențial singular, în timp ce în planul reflecției admit contaminări sau transferuri de vocabular de la un tip la altul): (a) descoperire de sine; (b) renunțare la sine; (c) creație de sine.

(A) *Descoperirea de sine* se referă la modul în care Ch. Taylor definește *cultura autenticității*: noua „înțelegere a vieții care emerge odată cu expresivismul romantic de final de secol XVIII, potrivit căreia fiecare dintre noi are felul său de a realiza umanitatea și este important să-l găsim și să-l trăim pe al nostru, în loc de a ne supune prin conformarea cu un model impus din afară de societate, de generația anterioară sau de autoritatea religioasă ori politică”⁸. Idealul modern de autenticitate ar fi fost făcut posibil de o „cotitură expresivistă” având în scrierile lui Rousseau „punctul de plecare” și în opera lui Herder „prima ei articulare importantă”⁹, pentru a ajunge, în societatea occidentală contemporană – sub forma unui „expresivism simplificat” – un veritabil „fenomen de masă”¹⁰. „Autenticitatea” devine astfel marota „dezvoltării personale” și a industriei *self-help*, îndemnul din spatele tuturor „rețetelor” despre cum să te regăsești pe tine însuși și să-ți îmbunătățești viața¹¹. Taylor insistă asupra faptului că teza avansată de Herder, potrivit căreia fiecare om are propria sa „măsură” de a realiza umanitatea, pe care trebuie să o descopere în interiorul său și să o articuleze, conține un element nou, fără precedent istoric, și anume „noțiunea de originalitate”¹². Se poate însă argumenta că această valorizare a *originalității* și

⁷ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Ed. Gallimard, Paris, 1983, p. 495; p. 530.

⁸ Charles Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 2007, p. 473.

⁹ Charles Taylor, *The Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1989, p. 368.

¹⁰ Ch. Taylor, *A Secular Age*, p. 474.

¹¹ Cf. Charles Guignon, *On Being Authentic*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, London, 2005, p. VIII.

¹² Ch. Taylor, *The Sources of the Self*, p. 376.

singularității oricărei ființe umane este înrădăcinată în teologia creștină, care a insistat mereu asupra faptului că ființa umană este creată după chipul și (întru) asemănarea lui Dumnezeu (*Gen. 1: 26–7*), misterul sau taina persoanei fiind că fiecare dintre noi este o „icoană” *singulară* a lui Dumnezeu, o „măsură” singulară (după cum se va exprima și Herder) a acestei asemănări divine. Dionisie pseudo-Areopagitul, unul dintre cei mai influenți scriitori creștini din vechime, insista deja asupra faptului că există o „măsură a participării” la virtuțile divine specifică fiecărei creaturi în parte și definindu-i acesteia locul în univers¹³. La fel, unii dintre cei mai importanți teologi ortodocși ai secolului al XX-lea recunosc drept coordonată esențială a religiei lor o „conștiință creștină a caracterului unic și a valorii veșnice a fiecărei persoane umane”¹⁴.

(B) Cel puțin la prima vedere, ideea de *renunțare la sine*, veritabil laitmotiv al atâtor tradiții religioase și spirituale cu precădere orientale, se situează la antipodul idealului modern de autenticitate înțeles în context *individualist* (ceea ce Tom Wolfe a etichetat în anii '70 drept *the me, me, me culture*). Noțiunea de autenticitate combină traducerea idealului antic al *guvernării de sine* în termeni individualiști de *proprietate* sau luare în posesie a vieții mele (*self-ownership* sau *enownment*) cu ideea de *originalitate*, având rădăcini în teologia persoanei, dar înțeleasă de regulă ca expresie a unui sine privat, nuclear, monadologic. Creștinismul răsăritean se plasează atunci în divergență față de această înțelegere a autenticității, stipulând nevoia ascetică de „lepădare de sine” sau *kenôsis* (*self-loss* sau *releasement*), în acord cu îndemnul evanghelic: „Cine ține la sufletul lui îl va pierde, iar cine-și pierde sufletul lui pentru Mine îl va găsi” (*Mat. 10: 39*). Dostoievski este exponențial pentru viziunea potrivit căreia tensiunile și conflictele sociale ce caracterizează lumea modernă se datorează excesivei centrări pe sine și individualismului extrem, fracturând comunitățile și alterând relațiile personale, încurajând agresivitatea, invidia, competiția acerbă și generând în ultimă instanță alienare și deznădejde¹⁵. Singura soluție este, atunci, abnegația, transcenderea punctului de vedere individual, consacrarea vieții unui scop mai înalt decât tine însuși¹⁶. În aceeași ordine de idei, se cuvine amintită ipoteza lui Foucault, pentru care originile dezideratului descoperirii de sine se găsesc în practicile ascultării (*exagoreusis*), elaborate în primele instituții monastice creștine¹⁷. În fond, mărturisirea sau confesiunea creștină ar trebui considerată drept emblematică pentru apariția istorică a unui tip nou de raportare la sine: *hermeneutica sinelui*, văzută ca „interpretarea (*déchiffrement*) meticuloasă, analitică, a stărilor de conștiință ale cuiva,

¹³ Cf. Vladimir Lossky, „La notion des «analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite”, în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 5, 1930.

¹⁴ Arhimandrit Sofronie, *Viața și învățătura stareșului Siluan Athonitul*, trad. I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2004, p. 249.

¹⁵ Feodor Dostoievski, *Frații Karamazov*, 2 vol., trad. O. Constantinescu și I. Dumbravă, Ed. Corint, București, 2014.

¹⁶ Cf. Ch. Guignon, *op. cit.*, p. 4.

¹⁷ M. Foucault, „About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth”, *Political Theory*, 21, 2, 1993.

citirea (*lecture*) urmelor dorinței în propriile gânduri etc.”¹⁸. Gânditorul francez vedea, însă, aici un „paradox” al eticii creștine și, totodată, sursa dificultăților moderne de a întemeia întreaga experiență umană pe un înțeles „pozitiv” al sinelui. E vorba de faptul că această hermeneutică a sinelui, în accepția ei originară, nu reprezenta un scop în sine, ci doar un mijloc, un pas către *renunțarea la sine*, mișcarea kenotică prin care sufletul purificat se oferă pe sine iubirii lui Dumnezeu¹⁹.

(C) Foucault va contrasta subiectul scindat, „divizat” (*coupé*) al eticii creștine, „separat de sine printr-un secret și constrâns la sarcina indefinită, în chip necesar interminabilă, de a se constitui pe sine ca obiect al unei cunoașteri obsesive și totodată inaccesibile”, cu subiectul etic al Antichității greco-romane, un subiect pur și simplu „decalat” (*décalé*), proiectiv, separat de sine doar „prin distanța unei opere (*oeuvre*) de împlinit: opera vieții (*oeuvre de vie*)”²⁰. Aici s-ar afla rădăcinile greco-latine ale ideii de autocreație (*autopoiesis* sau chiar *ethopoiesis*, cu un termen împrumutat de la Plutarh²¹). Sinele nu mai este conceput ca un secret *originar*, ci ca o operă *finală* față de care ființa umană „așa cum este”, adică needucată, neantrenată filosofic, rămâne într-un decalaj sau lipsă de concordanță calificată de Seneca drept *stultitia*: acea *nestatornicie* în gândire și acțiune caracteristică celui care nu se îngrijește de sine. Nu mai este (sau mai bine zis încă nu este) vorba de subiectul introspecției, ci doar de acela al „concentrării atletice” și „fortificării etice”, aspirând la o deplină stăpânire de sine. În esență, grija de sine (*epimeleia heautou*) – „principiu fundamental pentru a caracteriza atitudinea filosofică de-a lungul aproape întregii culturi grecești, elenistice și romane”, potrivit lui Foucault²² – nu ar fi implicat descoperirea de sine în sens modern, introspectiv, ci, mai curând, *creația sau modelarea de sine*. În joc nu e scrutarea „profunzimilor” Eului, ci o raportare modificată la actele mele și la „exterior”, altfel spus, la întreaga rețea de practici și discursuri care în egală măsură exprimă și constituie acest sine care „este mereu în afara sa”²³. Rezultă că subiectul „îngrijirii” nu este individul care își închină un cult narcisist sie însuși, ci ființa umană capabilă să se raporteze la propria viață ca la o materie brută ce trebuie modelată prin precepte etico-estetice sau reguli de conduită. Proiectul filosofic fundamental ar fi fost acela de a da o anumită formă sau „stil” propriei vieți, aceasta fiind semnificația pe care Foucault o va atribui, în ultimele sale convorbiri și texte, ideii de *estetică a existenței*: nu „exaltarea dandysmului, ci efortul de a face vizibile în fluxul existenței principiile de acțiune”²⁴. E vorba de a nu trăi la întâmplare, de a mă raporta la propria viață ca la un *întreg* (conform îndemnului

¹⁸ Frédéric Gros, „Le souci de soi chez Michel Foucault: A Review of *The Hermeneutics of the Subject*”, *Philosophy and Social Criticism*, 31, 5–6, 2005, p. 697.

¹⁹ M. Foucault, „About the Beginning of the Hermeneutics of the Self”, p. 222.

²⁰ Fr. Gros, *op. cit.*, p. 705.

²¹ M. Foucault, *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981–1982)*, traducere de B. Ghiu, Ed. Polirom, Iași, 2004, p. 230.

²² *Ibidem*, p. 20.

²³ Edward McGushin, *Foucault's Askēsis: An Introduction to the Philosophical Life*, Northwestern University Press, Evanston, IL, 2007, p. 301.

²⁴ Fr. Gros, *op. cit.*, p. 704.

aristotelic), de „a trăi coerent” (*homologoumênos zen*, potrivit doctrinei stoice). Estetica existenței, în această accepție antică, ar presupune o supraveghere continuă a propriei conduite și un permanent exercițiu de autocontrol urmărind instaurarea deplinei armonii între cuvinte și fapte, între „ceea ce spun că trebuie făcut” și „ceea ce realmente fac”²⁵, prin practicarea unei game ample de exerciții spirituale sau „tehnici ale sinelui”, cum ar fi examenul de conștiință sau analiza reprezentărilor. Modelul antic al îngrijirii de sine sau *ascezei* filosofice pare, astfel, să ne confrunte cu o alternativă provocatoare: în locul obiectivării subiectului prin intermediul confesiunii, să încercăm „subiectivarea unui discurs adevărat într-o practică și într-un exercițiu de sine însuși asupra sieși”²⁶. Înțeleasă în aceste coordonate greco-latine, estetica existenței s-ar opune expresivismului romantic, prima părănd să implice punerea între paranteze a „interiorității” și concentrarea pe actul de a „încorpora” un discurs de adevăr, altfel spus, efortul de a ne schimba în mod radical viața și felul de a fi în acord cu un model („extern”) îmbrățișat pe deplin (în Antichitate, acesta era identificat cu viața *înțeleptului*). Mai mult chiar, Foucault merge până la a afirma că „a face din propria viață obiectul unei *technê*, a-ți transforma prin urmare viața într-o operă – operă care trebuie să fie (așa cum trebuie să fie tot ce este produs de o bună *technê*, de o *technê* rațională) frumoasă și bună – implică în chip necesar libertatea și opțiunea celui care utilizează propria sa *technê*”²⁷. Astfel s-ar explica multitudinea de „arte de a trăi” (*technê tou biou*) pe care le-ar fi produs Antichitatea greco-latină.

²⁵ *Ibidem*, p. 703.

²⁶ M. Foucault, *Hermeneutica subiectului*, p. 319.

²⁷ *Ibidem*, p. 402. E limpede că o asemenea afirmație va stârni reacții critice din partea filosofilor morali obișnuiți să gândească etica în termeni strict normativi și prin apel la instrumente cvasijuridice (norme, coduri, proceduri decizionale). Protestând împotriva acestei „juridificări” treptate a culturii morale europene, Foucault propune, în introducerea la volumul al doilea din *Istoria sexualității*, să distingem trei înțelesuri ale termenului *morală* – codul moral, conduita reală a indivizilor și relația sau raportul cu sine – rezervând denumirea de *etică* pentru ultimul palier menționat. S-ar putea astfel realiza „o istorie a «eticii» și a «asceticii», înțeleasă ca istorie a formelor subiectivării morale și a practicilor sinelui destinate a o asigura” (M. Foucault, *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, Ed. Gallimard, Paris, 1984, p. 41). Schema conceptuală a subiectivării etice pe care o avansează gânditorul francez, prin raportare directă la eticile Antichității greco-latine, urmărește, cred, tocmai depășirea acestei prejudecăți atât de răspândite în zilele noastre, ce pune semnul egalității între moralitate și un sistem de reguli menit să ne limiteze libertatea, să ne reprime, să ne oblige la o conduită acceptabilă din punctul de vedere al societății. Pentru Foucault, etica nu este nimic altceva decât „practica reflectată (*réfléchie*) a libertății” (M. Foucault, „L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, în *Dits et écrits II. 1076–1988*, Ed. Quarto Gallimard, 2001 p. 1530). Menirea ei primară este aceea de a ne face să înțelegem *cât de liberi suntem de fapt*, în loc de a ne obliga la respectarea unui cod moral cu pretenții de universalitate: liberi să optăm pentru un anumit tip de raportare la sine, să facem dintr-un anumit aspect al conduitei noastre obiectul evaluării morale, să înțelegem în mod diferit natura regulilor morale, să ne antrenăm etic în maniere diferite și, în ultimă instanță, să ne fixăm diferite mize sau finalități dezirabile din punct de vedere moral, care să ne motiveze în eforturile noastre cotidiene de a deveni mai buni. Departate de a ne îngrădi libertatea, etica, înțeleasă ca „estetică a existenței” sau *praxis* al modelării de sine și autoformării, ar fi chiar școala libertății noastre, adică mijlocul, indicat deja de filosofii din Antichitate, de a ne elibera din robia pasiunilor devoratoare și a dorințelor nesăbuite. În același timp, etica sinelui ar constitui și ultimul focar de rezistență la diferitele strategii de control puse în joc de bioputerea modernă, strategii ce au drept țel condiționarea noastră socioculturală, adică disciplinarea indivizilor și „normalizarea” populației.

Trebuie totuși remarcat faptul că interpretarea lui Foucault – o arheologie a ideii de *autocreație* axată pe „cultura sinelui” elaborată în Antichitatea târzie (chiar dacă susținută și printr-o serie întreagă de referințe la opera lui Platon, precum și de mărturii cu privire la tradiții filosofico-spirituale anterioare) – a fost criticată de unii istorici reputați ai filosofiei grecești, printre care și P. Hadot, pe motiv că descrierea foucauldiană a „tehnicilor sinelui” „s-ar concentra, tocmai, mult prea mult pe «sine», sau cel puțin pe o anumită concepție despre sine”²⁸. Or, din perspectiva lui Hadot, finalitatea asceticii filosofice greco-romane implica transcenderea punctului de vedere individual și identificarea cu „rațiunea universală”, adică dobândirea unui fel de conștiință cosmică.

E limpede, însă, că Foucault nu era interesat de o prezentare strict istorică a spiritualității greco-latine, ci de furnizarea unui cadru conceptual generic pentru un proces de autocreație sinonim cu o „estetică a existenței” adecvată vremurilor noastre, axată pe libertatea ființelor umane de a inventa noi *stiluri* de existență, motiv pentru care a insistat „mult mai mult pe exercițiile de autosubiectivare și fortificare etică a sinelui de către sine etc., în același timp marginalizând exercițiile spirituale vizând disoluția subiectului într-o totalitate cosmică”²⁹.

3. IDEEA FILOSOFICĂ DE AUTOCREAȚIE ÎN MODERNITATE

Oricum ar sta lucrurile în privința acurateței istorice a perspectivei interpretative foucauldiane, e limpede că, în epoca modernă, ideea de *autocreație* a căpătat, treptat, tot mai multă importanță pentru cultura și mentalitatea occidentale. Renașterea aduce în prim-plan un ideal aristocratic al modelării de sine (*self-fashioning*), implicând un proces de construcție a identității personale și a imaginii publice în acord cu un set de precepte etico-estetice³⁰. *Modelarea de sine* implica toate palierele existenței, de la grija deosebită pentru vestimentație și maniere, până la antrenamentul sportiv și aleasa educație umanistă. Ulterior, acest ideal este întruchipat, în epoca modernă, de fenomenul *dandysmului*. Evocând figura legendarului George Brummell, B. d’Aurevilly surprindea dimensiunea de spiritualitate *sui generis* a dandysmului (spiritualitate *light*, fără îndoială, ivită la intersecția dintre cultivarea sinelui și cultul aparențelor): „Ar fi oare drept să îi negăm spiritul din simplul motiv că nu se prea dedica lucrurilor îndeobște atribuite inteligenței? Era, în felul său, un mare artist; doar că arta sa nu putea fi clasificată și nu se exersa într-un timp anume. Era chiar

²⁸ Pierre Hadot, „Réflexions sur la notion de «culture de soi»”, în *Exercices spirituels et philosophie antique. Nouvelle édition*, Ed. Albin Michel, Paris, 2002, p. 324.

²⁹ Fr. Gros, *op. cit.*, pp. 698–699.

³⁰ Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, University of Chicago Press, Chicago, 1980.

propria-i viață, sclipirea nepieritoare a înzestrărilor hărăzite spre a se dezvolta doar printre semeni. Fascina prin însăși persoana sa, așa cum alții fascinează prin operă. Valoarea îi era instantanee³¹. Iar dacă vorbim de spiritualitate pentru a califica, în sens generic, orice formă de travaliu asupra sinelui, se cuvine să recunoaștem, pe urmele lui Baudelaire, și dimensiunea *ascetică* a dandysmului: „această doctrină a originalității și eleganței... impune «ambitioșilor și umililor ei sectari» o disciplină mai despotică decât cele mai teribile religii; ...ascetismul unui dandy, care-și transformă corpul, comportamentul, sentimentele și pasiunile, întreaga existență într-o operă de artă³². Să adăugăm însă că dandysmul, la fel ca „marele stil” nietzschean, reprezintă, în ultimă instanță, o formă de *hiperindividualism*, caracterizat de vanitate nemăsurată, păstrarea distanței față de ceilalți, năzuința de a ieși în evidență în orice împrejurare și cu orice preț, de a fi întotdeauna *original*, „plăcerea de a uimi și orgolioasa satisfacție de a nu fi niciodată uimit³³”.

Fr. Nietzsche este gânditorul emblematic pentru idealul modern, (hiper)individualist, de *autocreație*, fiind și inspiratorul esteticii avangardiste. „Noi însă vrem să devenim ceea ce suntem, cei noi, cei unici, cei fără de asemănare, cei ce-și sunt proprii legiuitori, cei ce se creează pe sine!”³⁴. În acest context, Nietzsche enunță și faimoasele sale considerații despre „marele stil”, subiect al atâtor reluări și interpretări contemporane: „A «conferi stil» caracterului tău – iată o artă majoră și rară! O exercită cel care vede în întregime tot ceea ce firea sa îi oferă ca puteri și slăbiciuni, pentru a le integra apoi unui plan artistic, până când fiecare dintre ele apare drept artă și rațiune, însăși slăbiciunea încântând privirea (...) Urâtul ce n-a putut fi îndepărtat este aici ascuns și dincolo transfigurat în sublim³⁵”. Luând în calcul anumite considerații expuse în *Voința de putere*, există posibilitatea de a înțelege propunerea gânditorului german drept o etică *sui generis*, în sensul unei concepții a vieții bune ca „viața cea mai intensă”, pe modelul „gestului perfect” la care accezi în sport sau în artă după un lung antrenament, expresie a maximei concentrări, a perfecte integrări a forțelor în joc, fără pierdere de energie sau „reactivitate” în sens nietzschean³⁶. Trebuie să recunoaștem, însă, că o asemenea înțelegere a „marelui stil” nu oferă *niciun temei pentru a alege perfecționarea acestui gest mai degrabă decât a altuia*, altfel spus, pentru valorizarea unei anumite alternative de viață bună.

³¹ Barbey D'Aurevilly, „Despre dandysm și despre George Brummell”, în B. d'Aurevilly, *Dandysmul* (antologie), traducere de A. Babeți, Ed. Polirom, Iași, 2013, pp. 42–43.

³² M. Foucault, „Ce sunt Luminile?”, pp. 72–73.

³³ Charles Baudelaire, „Dandy-ul”, în B. d'Aurevilly, *Dandysmul* (antologie), p. 129.

³⁴ Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idoliilor*, traducere de L. Micescu, S. Dănilă, Al. Șahighian, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 203.

³⁵ *Ibidem*, p. 173.

³⁶ Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie?*, Ed. Grasset, Paris, 2002, pp. 166–167.

4. VERSIUNI CONTEMPORANE ALE DEZIDERATULUI AUTOCREAȚIEI

În zilele noastre, cei mai de seamă promotori ai idealului autocreației sunt considerați a fi fost filosofii R. Rorty și M. Foucault.

(A) Rorty pledează pentru ideea de „viață estetică” sinonimă cu o etică strict *privată* a „îmbogățirii de sine” (*self-enlargement*), în siajul filosofiei nietzscheene, dar și în opoziție directă cu ascetica filosofică sau creștină axată pe ideea de „purificare”³⁷.

Concepția sa este una mai curând *individualistă* sau un altoi între individualismul liberal și estetica romantică, presupunând „privatizarea” eticii prin separarea netă public/privat, un crez etic sinonim cu cel al unei „vieți estetice” „înseamnând «perfectiune privată» și «autocreație», o viață motivată de «dorința de a se îmbogăți pe sine», «dorința de a îmbrățișa cât mai multe posibilități» și de a reuși să iasă din cantonarea acelor «descrieri moștenite» cu privire la sine – dorință exprimată prin «căutarea, în plan estetic, a unor noi experiențe și a unui nou limbaj»³⁸. Din multitudinea de critici aduse lui Rorty de către Shusterman, el însuși un estetician declarat neopragmatist, aș menționa – reformulând – doar câteva.

Fixându-se în opoziția „purificare de sine”/ „îmbogățire de sine”, Rorty opune „viața ascetică” vieții estetice, în loc să o vadă pe prima, așa cum a făcut Foucault în volumele doi și trei din *Istoria sexualității*, mai degrabă ca o modalitate a „esteticii existenței” cu rădăcini indiscutabile în etica anticilor. „Cineva poate alege, foarte bine să ducă o viață de fermier legat de pământ și de familie (în schimbul uneia de profesor universitar care călătorește cu avionul și își schimbă soțiile), pur și simplu datorită unor bucurii de ordin estetic precum ordinea, coerența și armonia”³⁹. Se poate susține că filosofia ca *ascetică* nu exclude estetica existenței decât în versiuni iresponsabile sau inconsistente de hedonism vulgar, hedonism care se opune, de fapt și de drept, oricărui ideal estetic (nu doar etic) de armonie, eleganță și ordine existențială.

O altă mare problemă identificată de Shusterman ar fi că „Rorty confundă esteticul cu ineditul radical”⁴⁰, adică vehiculează ideea potrivit căreia valoarea unei creații artistice, inclusiv a creației de sine, depinde în mod strict de gradul ei de noutate, de originalitatea ei radicală.

Se poate, de aceea, argumenta că Rorty, pentru a uza de o distincție propusă de A. Renaut, confundă *autonomia* subiectului (neexcluzând, ba chiar solicitând

³⁷ Richard Rorty, „Freud and moral reflection”, în *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers II*, Cambridge University Press, New York, 1991; R. Rorty, *Contingență, ironie și solidaritate*, traducere de C.S. Ștefanov, Ed. All, București, 1998.

³⁸ Richard Shusterman, „Etica postmodernă și arta de a trăi”, în *Estetica pragmatistă: Artă în stare vie*, traducere Ana-Maria Pascal, Ed. Institutul European, Iași, 2004, p. 230. Shusterman citează expresii din cele două studii ale lui Rorty indicate mai sus.

³⁹ R. Shusterman, *op. cit.*, p. 251.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 253.

validarea *intersubiectivă* a regulilor de viață asumate) cu *independența* individului care s-ar crea pe sine în chip radical, de la zero.

Modelul de viață estetică propus de Rorty se bazează în chip esențial pe „o distincție fermă între privat și public”. Faptul că autocreația nu se poate elabora într-un „limbaj privat”, ci este „dependentă de alții”, de vocabularele precursorilor, ca și de „bunăvoința” străinilor din viitor⁴¹, ar putea fi un argument suficient pentru a submina dihotomia netă privat/public, cheia de boltă a viziunii rortyene⁴². Se poate, apoi, obiecta că sinele este „întotdeauna produsul unui spațiu public”⁴³; sau, în termenii lui Heidegger, că impersonalul „se”, *oricine-le (das Man)*, face parte din constituția noastră de ființă, orice înțelegere de sine nefiind posibilă decât pe fundalul posibilităților istorice moștenite și disponibile într-o societate și cultură determinate.

Accentul pus de Rorty pe dihotomia public/privat, după ce a subminat atâtea structuri ierarhic-opozitive ale discursului filosofic tradițional, trădează inerentele limitări ale abordării sale cu privire la „viața estetică” și îl expune obiecțiilor de exponent intelectual al capitalismului târziu american⁴⁴. De fapt, acesta este și fondul pornind de la care cred că Rorty nu reușește să aprecieze cum se cuvine anvergura proiectului de estetică a existenței schițat de „ultimul” Foucault, sensul întoarcerii acestuia la greci⁴⁵.

(B) În ceea ce privește demersul lui Foucault, s-ar părea că „estetica existenței” iese din cadrele individualismului modern⁴⁶ și implică o certă dimensiune *comunitară*, probată de întoarcerea la dezideratul socratic al îngrijirii de sine, conceput ca mod de „intensificare a relațiilor sociale”⁴⁷ și veritabil „motor pentru acțiunea politică”⁴⁸. Estetica existenței, ca „etică a sinelui”, rămâne singurul focar de rezistență la puterea disciplinară, implicând, pe de-o parte, rezistența la *normalizarea* biopolitică sau conformismul social și, pe de alta, rezistența la izolare sau *însingurare*, la „tot ceea ce separă individul, rupe legăturile sale cu ceilalți, fracturează viața comunității,

⁴¹ R. Rorty, *Contingență, ironie și solidaritate*, pp. 89–90.

⁴² *Ibidem*, p. 148.

⁴³ Shusterman, *op. cit.*, p. 257.

⁴⁴ „Nu trebuie să fii foarte profund sau critic pentru a observa în elogiul pe care ironistul îl aduce noutății, în «demersul său estetic de căutare a unor noi experiențe și limbaje», exact acel cult străvechi al noului care alimentează ritmul rapid al consumului în societatea noastră capitalistă... Încercarea ironistului de a dobândi tot mai multe vocabulare noi este corespondentul filosofic al încercării consumatorului de a-și spori consumul”. În plus, „non-eul rortyan, alcătuit din «cvasi-euri» incompatibile, concentrate pe vocabulare multiple, pare, într-adevăr, să convină perfect puterilor care guvernează o societate de consum: un sine fragmentat, confuz, avid după mărfuri, dar fără o integritate ordonată cu ajutorul căreia să se împotrivescă acestor obiceiuri de consum ori sistemului care le manipulează și profită de pe urma lor” (*Ibidem*, pp. 258–259).

⁴⁵ R. Rorty, „Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault”, în *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers II*, Cambridge University Press, New York, 1991.

⁴⁶ Cf. M. Foucault, *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*, Ed. Gallimard, Paris, 1984, pp. 58–60.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 74.

⁴⁸ Fr. Gros, *op. cit.*, p. 701.

forțază individul să se plieze pe el însuși și îl leagă de propria sa identitate de o manieră constrângătoare”⁴⁹.

Așa cum menționam la început, preluând o sugestie a lui O’Leary, ceea ce trebuie să înțelegem din concepția foucauldiană despre etică în sensul de artă sau estetică a existenței nu este raportarea la propria viață ca la o operă de artă încheiată și perfectă: mai curând, analogia vizează încercarea de a gândi raportarea la sine și „viața bună” mai aproape de felul în care se desfășoară *procesul* creației artistice. Altfel spus, nu sensul de *oeuvre*, cât acela de *travail*, nu „perfecțiunea fenomenală” și aparența frumoasă reprezintă ceea ce s-ar constitui în ideal etic în era postdatoriei, ci ideea de travaliu sau „asceză” etică în vederea autocreației, gândită prin analogie cu modul în care artistul se raportează la propria artă, prin analogie cu procesul sau *lucrarea* artistică.

5. CONFLUENȚE ÎNTRE ETIC ȘI ESTETIC

În partea finală a acestui studiu, îmi propun să evidențiez, în prelungirea propunerii lui Foucault, mai multe paliere pornind de la care se poate surprinde și dezvolta analogia complexă între raportarea artistului la opera sa și raportarea unui subiect etic la propria conduită de viață.

(A) Mai întâi, se cuvine remarcat faptul că alternativa *descoperire de sine vs. inventare de sine*, care a stârnit polemici filosofice interminabile în plan teoretic, devine irelevantă din punct de vedere *practic* în procesul de subiectivare etico-estetică, atunci când operăm analogia dintre *praxis*-ul etico-filosofic și creația (*poiesis*) artistică: un artist nu stă să cântărească măsura în care propria operă este expresia sinelui său „adevărat”, ori un mod de a se distanța sau chiar de a fugi de sine însuși, asumându-și condiția de inadaptat, de marginal și inventând lumi imaginare și Euri multiple (*JE est un autre*). Pessoa vorbea de poetul „simulant” și, prin extrapolare, putem vedea orice operă a unui artist ca pe o reinventare de sine. „Cântarul” adevărului artistic este întotdeauna la Ceilalți, la public, la „prietenii critici”, ceea ce consider că deschide și spre o regândire salutară a noțiunii de *autenticitate* nu ca o virtute strict individuală, ci ca una deopotrivă personală și *socială*⁵⁰.

(B) Întreaga retorică postmodernă a îmbrățișării diferenței și a respectului pentru alteritate riscă să fie o lozincă goală, sub a cărei mască de toleranță să se ascundă individualismul extrem și indiferența morală, dacă nu este susținută de preocuparea genuină de a deveni tu însuși „un altul”, cumva similar cu interesul unui artist pentru experimentarea a diferite modalități de exprimare artistică sau a diferite *stiluri*, până

⁴⁹ M. Foucault, „The Subject and Power”, în *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, editat de H. Dreyfus și P. Rabinow, Chicago University Press, Chicago, 1983, pp. 211–212.

⁵⁰ Cf. Cristian Ifode, „Capcanele autenticității și rădăcinile creștine ale ideii de «sine autentic»”, în Marin Bălan și Valentin Mureșan (editori), *Etica în știință, religie și societate*, Ed. Universității din București, 2015, pp. 264–266.

la a-l găsi pe „al său” (conceptul lui Nietzsche de „obiceiuri de scurtă durată”⁵¹ ar putea aici servi ca o excelentă placă turnantă între etică și estetică).

(C) O etică sau estetică a existenței care nu se bazează pe reguli universale de conduită se aseamănă cu „o operă de artă pentru care nu pot fi deduse principii ale bunului gust. Noi, precum artistul, nu avem nici un model de urmat care să ne garanteze un rezultat bun sau frumos”⁵². O etică ce nu mai propune coduri cu pretenție de universalitate se asociază unei estetici care nu caută să formuleze rețete pentru capodopere. Mai departe, la fel precum gustul estetic solicită, după cum recunoștea însuși Kant, un fel de *sensus communis* – adică o mediere intersubiectivă, dialogică, angajând un registru comunitar, câtă vreme orice artist caută să-și formeze un *public*, având o nevoie vitală de recunoaștere –, se poate susține că lucrurile nu stau, în fond, diferit nici pentru o etică personală în forma unei „estetici a existenței” (aspect subliniat, printre alții, de Fr. Gros sau E. McGushin⁵³).

(D) Orice mare artist (să spunem, un mare pictor) trece prin diferite perioade sau etape de creație și experimentează o serie întreagă de stiluri diferite de-a lungul vieții, fiind influențat și influențând, la rândul său, alți artiști ai timpului. Practic, fiecare nouă expoziție a unui asemenea artist este un prilej pentru a-i aprecia originalitatea, inovațiile tehnice, noile modalități de abordare. Pe scurt, orice expoziție a sa este *altfel* decât cele precedente – un mod de a se desprinde de orice imagine care i-ar fi fost deja atașată de critici, de orice etichete, un mod de a-și surprinde și „activa” din nou publicul. Însă, atunci când avem ocazia de a vizita o expoziție *retrospectivă* a unui mare artist, nu va fi deloc greu să recunoaștem un fir comun al operei sale, teme recurente și o amprentă stilistică inconfundabilă. Pentru a oferi un exemplu arhicunoscut, este destul de ușor, până la urmă, să afirmi despre un Picasso din orice perioadă: „Acesta este un Picasso!”. În chip analog, poate că această „operă în lucru efemeră, ce nu va fi vreodată încheiată”⁵⁴, care este un sine *proiectiv*, nu poate deveni decât subiectul unei constatări *retrospective*: nu e altceva decât „precipitatul” a numeroase variații, jocuri serioase, „obiceiuri de scurtă durată” și experimente cu sine.

Prin analogie cu procesul de creație artistică, am putea, astfel, vorbi de ceva precum „verticala” unei opere a vieții (*oeuvre de vie*), depistabilă în urma încercării a diferite stiluri de existență. Fără perspectiva acestei „sedimentări” treptate, echivalând *de facto* cu o reinstituire a dezideratului autenticității „într-un sfârșit”, iar nu într-o

⁵¹ Fr. Nietzsche, *Știința voioasă*, § 295, p. 178.

⁵² Th. O’Leary, *op. cit.*, p. 132.

⁵³ McGushin argumentează, în chip tranșant, că „pentru Foucault, estetica existenței se petrece întotdeauna într-o comunitate și răspunde unei comunități, definindu-se atât în termenii atașamentelor, cât și ai rupturilor ei față de acea comunitate” (E. McGushin, *op. cit.*, p. 301). Modelul autocreației implică astfel o condiție existențială „socratică”, o condiție similară, în fond, cu cea a artistului modern care își confirmă apartenența la o anumită tradiție nu prin îmbrățișarea ei necondiționată, ci prin criticarea ei, prin abaterea de la normele artistice în vigoare și prin violentarea gustului unei epoci: „scandalul” inițial nu va întârzia să devină un nou *canon*, dacă ai succes!

⁵⁴ Th. O’Leary, *op. cit.*, p. 133.

descoperire nemijlocită a vreunui „adevărat” sine, toată discuția despre posibilitatea modelării de sine mi se pare că devine inconsistentă: *cine* modelează pe cine și la ce bun? Ceea ce nu se poate reduce, dizolva sau depăși definitiv este speranța că te-ai vădit cu adevărat în actele și spusele tale, că te-ai „decantat”, că ai mers pe o verticală, chiar dacă, pe moment, părea că mergi în toate direcțiile, că experimentezi obiceiuri „scurte” etc.

Aceasta este ironia eforturilor pe care cineva le face pentru a-și schimba felul de a privi, pentru a-și modifica orizontul a ceea ce cunoaște și a încerca să se desprindă un pic. M-au făcut acestea, în chip efectiv, să gândesc altfel? Poate că, cel mult, mi-au permis să gândesc altfel ceea ce gândeam deja și să percep ceea ce am întreprins dintr-un unghi diferit și într-o lumină mai limpede. Credeam că mă îndepărtez, dar mă regăsesc pe verticala propriului sine (*On croyait s'éligner et on se trouve à la verticale de soi-même*). Călătoria împropătează lucrurile, învechind [îngroșând] raportul cu sine⁵⁵.

Poate că „adevărurile” noastre nu pot niciodată încremeni, nu pot lua forma unor certitudini definitive, fiind numai idei *recâștigate*, aici și acum, odată cu fiecare dialog, cu fiecare polemică. În aceeași ordine, aș cita și o afirmație a lui Diderot: „opinia noastră veritabilă nu este cea de la care nu ne-am abătut niciodată, ci aceea la care ne-am întors cel mai adesea”⁵⁶. *Extrapolând, poate că sinele meu proiectiv, acest misterios „cine” care se arată și se ascunde odată cu fiecare acțiune „a mea”, nu poate face decât obiectul unei constatări retrospective: nu este decât „precipitatul” a numeroase variații, al credințelor, ideilor călăuzitoare și angajamentelor asumate în decursul vieții.*

În acest punct ne putem reaminti de Kierkegaard, cel care, în ciuda verdictului critic față de ideea creației de sine (în care vedea expresia unui orgoliu „demonic”, luciferic), avansa în mod explicit concepția despre sine sau faptul de a deveni tu însuși, sine autentic, ca un soi de „mișcare pe loc”⁵⁷: „dezvoltarea trebuie să constea în faptul că sinele se desprinde înfinit de el însuși în momentul infinitizării (*Unendlichmachung*) și revine înfinit la sine însuși în finitizare (*Endlichmachung*)”⁵⁸.

Asumând faptul că nu pot descoperi *pur și simplu* cine sunt „cu adevărat” și că articularea propriilor concepții de viață se face întotdeauna pe baza posibilităților de (auto)interpretare disponibile în cultura mea, rămân doar cu *speranța* că încercarea cât mai multor perspective și permanenta punere la încercare a convingerilor asumate, în spațiul dialogului liber, va permite, în cele din urmă, „decantarea” ideilor mele directe. Situația mi se pare, încă o dată, similară cu cea a artistului care nu își

⁵⁵ M. Foucault, *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, p. 19.

⁵⁶ Denis Diderot, „Conversație între D'Alembert și Diderot”, citat de Bernard Williams, „From Sincerity to Authenticity”, în *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton University Press, 2002, p. 192.

⁵⁷ S. Kierkegaard, *Boala de moarte*, p. 86.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 77.

poate găsi stilul sau „vocea” decât la capătul unei munci răbdătoare, al unui travaliu îndelungat. Aceasta muncă este însă una săvârșită cu *pasiune*: nu e vorba de a încerca în mod mecanic sau programat diverse stiluri și modalități de expresie, ci de a te lăsa pasionat, rând pe rând, de acestea! Din nou, mi se pare că această condiție, indispensabilă în procesul de creație artistică, se cuvine transferată și în registrul autocreației, adică al subiectivării etico-estetice: în „reinventarea” periodică de sine trebuie să fie vorba, de fiecare dată, de (o nouă) *pasiune*. Pasiunea, prin credința ei *de moment* în veșnicie⁵⁹, furnizează modalitatea de a trece testul „eterneli reînțarceri”, replica lui Nietzsche la testul kantian al universalizării maximei voinței ca mijloc de a proba valabilitatea morală a intențiilor agentului. Urmând interpretarea sugerată de G. Deleuze, doctrina Eternei Reînțarceri ne-ar oferi, astfel, un criteriu *etic-selectiv* de eliminare a „semi-voințelor”, a „căldicelului”, a ceea ce aș vrea „o dată, doar o singură dată”, test convertibil într-o veritabilă „tehnică a sinelui”, pentru a uza de sintagma foucauldiană: Tot ce vreau, să vreau astfel încât să-i vreau și eterna reînțarcerere! Să vreau ceva, orice, dar să asum că e *pentru totdeauna!*⁶⁰.

(E) Aș mai sugera o ultimă dezvoltare posibilă a analogiei complexe dintre constituirea sinelui ca subiect al unei conduite etice de viață și procesul creației artistice. Artistul care produce o operă se sustrage alternativei egoism/altruism, creând, deopotrivă, pentru sine și pentru ceilalți. La fel, grija de sine, din care decurge trăirea vieții ca o operă unitară, deși complexă, cu mai multe fire și piste abandonate, se concretizează, în numeroase privințe, în grijă de ceilalți, în grijă pentru semenii mei. Mai mult, îngrijirea de sine *are nevoie* de ceilalți pentru a se pune în practică: de ceilalți funcționând nu doar ca instanță de validare a credințelor și opțiunilor mele, ca prieteni critici, ci și ca *parteneri* indispensabili în acest proces de subiectivare etico-estetică. După cum afirma Seneca, „nimeni nu poate fi fericit dacă este atent numai la sine, dacă întoarce totul în propriul său folos: se cuvine să trăiești pentru altul, dacă vrei să trăiești pentru tine”⁶¹.

Modul în care valorizăm „viața bună” este, finalmente, măsura în care viața *mea* a făcut mai bună viața *celorlalți*, a contribuit la fericirea lor. În chip analog, opera de valoare nu este opera originală cu orice preț, ci aceea care stârnește adeviziunea

⁵⁹ Aș cita, în acest context, din memorabilul paragraf 295 din *Știința voioasă*, la care făceam mai devreme referire: „Cred mereu că faptul acesta mă va satisface pentru totdeauna – chiar și obișnuința de scurtă durată are acea credință a pasiunii, credința în veșnicie (...) Și într-o zi, i-a trecut timpul; lucrul acela bun se desparte de mine, nu ca ceva ce m-ar dezgusta acum, ci în pace și cu foamea de mine astâmpărată – ca și a mea de el, ca și cum ar trebui să ne fim recunoscători unul altuia și să ne strângem mâinile la despărțire. Noul așteaptă deja la ușă, împreună cu crezul meu – nezdruccinatul nebun și înțelept! – că acel lucru nou va fi cel adevărat, ultimul adevărat” (Fr. Nietzsche, *Știința voioasă*, p. 178).

⁶⁰ *Ibidem*, p. 209; Gilles Deleuze, *Nietzsche și filosofia*, traducere de B. Ghiu, Ed. Ideea Europeană, București, 2005, p. 81; G. Deleuze, *Nietzsche*, traducere de B. Ghiu, Ed. All Educațional, București, 2002, p. 30.

⁶¹ Seneca, *Epistole către Lucilius*, vol. I, traducere de Ioana Costa, Ed. Polirom, Iași, 2007, Scrisoarea XLVIII, pp. 154–155.

entuziastă a unui public, emoționând și, pe această cale, influențând felul în care oamenii se raportează la ei înșiși și la diferite aspecte ale vieții. Celălalt mă inițiază, mă susține ca partener, dar este și *efect* al grijii mele de sine, așa cum și eu devin efect al grijii lui de sine, în varianta ideală: iată cum raportarea la sine și relația cu celălalt – dubla fundamentare a eticii – se conciliază, în cele din urmă, în opera vieții, această vremelnică, dar neîntreruptă *lucrare*. Artistul vieții lui se sustrage opoziției altruism/egoism.

