

DEPINDE RELAȚIA CU CEILALȚI DE RAPORTAREA LA SINE?

DANIEL NICA
Universitatea din București

1. INTRODUCERE DESPRE „O INTRODUCERE”

Cea mai recentă lucrare a lui Cristian Iftode, *Viața bună. O introducere în etică*, este o carte care oferă mult mai mult decât promite. La prima vedere, subtitlul pare să anunțe doar un simplu text de familiarizare cu noțiunile elementare ale filosofiei morale. Însă universul filosofic pe care îl propune autorul este mult mai generos, care întrece cu mult ambițiile reduse ale unei cărți introductive. *Viața bună* este o lucrare de cercetare, un text provocator, în care autorul modifică focusul obișnuit al filosofiei morale, deplasând accentul de pe problema corectitudinii morale asupra conceptului de viață bună.

Această deplasare a accentului investigației etice pe problema vieții bune deschide un orizont bogat de mize filosofice ale cărții lui Cristian Iftode. De la tematizarea, pe urmele lui Foucault, a eticii ca „practică reflexivă a libertății” și până la schițarea unei teorii complexe a motivației morale, de la încercarea de a construi discursul etic în afara opoziției altruism *vs* egoism și până la o sistematizare originală a „tehnologiilor sinelui”, se deschide o suită amblă de mize și linii de cercetare. Având în vedere această pluralitate de ambiții teoretice, e greu să reducem *Viața bună* la un singur pariu filosofic. Însă dintre toate acestea, răzbate totuși o ipoteză ambițioasă care traversează întreaga lucrare și pe care autorul o anunță, de altfel, încă din primele pagini: „*modul în care ne comportăm cu ceilalți depinde, în mod covârșitor, de modul în care ne raportăm la noi înșine*” (p. 14).

În acest articol, îmi propun să clarific implicațiile acestei idei și să îi identific eventualele limite.

2. CE PRESUPUNE „COORIGINARITATEA RAPORTĂRII LA SINE ȘI A RAPORTĂRII LA CEILALȚI”?

Fără a rămâne tributari unei viziuni nostalgice sau rețauraționiste, Cristian Iftode afirmă că recuperarea vocației antice a eticii ca modelare de sine este „un mijloc de a refonda raportarea morală justă, la aproapele nostru”, asumând astfel „cooriginaritatea raportării la sine și a raportării la ceilalți” (p. 79). Preluând o distincție oarecum uzuală în filosofia „continentală”, aceea dintre *morală* (înțeleasă,

modern, ca teorie a corectitudinii, ca relație cu ceilalți) și *etică* (înțeleasă, în sensul antic, ca raportare la sinele propriu, ca edificare a sinelui), Iftode își propune să arate că etica nu reprezintă o obsesie egoistă pentru propria autorealizare, ci este chiar condiția de posibilitate a moralei. Pe scurt, sugestia lui Iftode este că ar trebui să regândim etica astfel încât buna relație cu ceilalți să decurgă dintr-o bună raportare la sine. Dar, dacă mergem până la capăt pe urmele acestei sugestii, nu cumva ar trebui regândit chiar rolul filosofiei morale? Poate că, astfel regândită, ea nu trebuie să ofere soluții la dezbateri sterile¹, ci să ne ajute – așa cum o făcea pe vremea stoicismului – la „subiectivarea”, adică la internalizarea principiilor morale, devenind ceea ce Pierre Aubenque numea „o pedagogie a afectivității”. E oare acesta un proiect fezabil?

Dacă etica devine sinonimă cu „îngrijirea de sine”, mai e oare posibil ca, în lumea democrațiilor liberale, o lume tot mai sfâșiată de dezacorduri, să găsim formule rezonabile de arbitraj și rezolvare a dezacordurilor, dilemelor și conflictelor? Inclusiv Iftode recunoaște că genul acesta de întrebare incomodă este inevitabilă în lumea de azi, o lume lipsită de omogenitatea pe care o avea cetatea antică, locul de naștere al eticii virtuții (p. 436). Soluția la care a ajuns filosofia modernă a fost transformarea eticii dintr-un discurs de edificare personală într-unul de cercetare impersonală a celor mai raționale soluții de conviețuire socială, de armonizare a intereselor divergente. O astfel de transformare duce, inevitabil, la asumarea de către eticienii moderni a perspectivei dez-angajate, a „punctului impersonal de vedere”, a viziunii „academice” asupra eticii. Dar atunci cum putem acuza filosofia morală că nu mai oferă instrumente de automodelare, din moment ce filosofia morală nici nu își mai propune acest lucru, cel puțin din modernitate încolo?

Care este, de fapt, critica lui Cristian Iftode la adresa filosofiei morale moderne? Faptul că eticienii de azi sunt atrași mai mult de rezolvarea dezacordurilor etice decât de problema autorealizării? Nu aceasta pare să fie. În fond, centrarea interesului eticienilor contemporani asupra corectitudinii morale vine deja în prelungirea unei tradiții de câteva sute de ani. Plus că aici converg majoritatea finanțărilor destinate cercetării științifice, unde filosofii moralei pot concura cu succes. Mai degrabă, observația lui Cristian Iftode vizează faptul că filosofia morală a rămas încremenită în proiectul modernității, sfâșiată între două domenii paralele, cel al edificării de sine și cel al rezolvării dilemelor morale, adică între vocația sa personală, dar reprimată, și cea impersonală, dar foarte atractivă și profitabilă pentru eticienii de azi.

Dacă acest divorț dintre cele două dimensiuni este motivul îngrijorării, mă tem că nu (mai) există nicio posibilitate de reconciliere a celor trei (nu doar două) roluri ale eticii. Cu această ocazie, putem observa că, mergând pe linia deschisă de

¹ O astfel de perspectivă corespunde inclusiv ideii mai vechi a lui Cristian Iftode, prezentă mai mult implicit decât explicit în această carte, dar tematizată ca atare într-o lucrare mai veche de-a sa: Cristian Iftode, *Filosofia ca mod de viață*, Pitești: Paralela 45. 2010. Din perspectiva acestei idei, filosofia academică ratează o parte importantă a vocației originare a filosofiei, care era aceea de a oferi o artă de a trăi, un mod prin care viața gânditorului este transfigurată, nu doar o nesfârșită serie de puzzle-uri conceptuale, lipsite de noimă existențială.

Iftode, etica s-ar vedea chemată să ofere trei soluții diferite, nu doar două: (i) soluții practice de unificare și fortificare a sinelui, (ii) mijloace practice de subiectivare a preceptelor de bună conduită în relația cu ceilalți și (iii) soluții teoretice la marile dezacorduri morale ale umanității. Primele două ar corespunde palierului eticii autoedificării, iar ultima ar corespunde palierului eticii corectitudinii. E greu de crezut că, în cultura noastră liberală, individualistă, vom avea condiții sociale și resurse conceptuale pentru o astfel (re)unificare a filosofiei morale. Oare cum ar arăta o teorie care ar încerca să ofere simultan cele trei soluții diferite, pe care le aminteam mai sus? Oricum, trebuie menționat că și Iftode se distanțează explicit de „visul unei teorii etice *totalizatoare*” (p. 13).

Dar atunci cum ar putea ca o bună raportare la sine să conducă la o bună relație cu ceilalți? Nu cumva, în epoca hiperspecializării, ar trebui să ne resemnăm cu două domenii distincte și ireconciliabile sau, eventual, complementare: unul al eticii (ca edificare de sine și, respectiv, subiectivare a normelor) și altul al moralei (ca investigație procedurală, impersonală), ba chiar să instituim cât se poate de clar această distincție între cele două domenii, nu doar să ne rezumăm la vagi distincții livrești? Autonomizarea unui domeniu separat al eticii (ca relație cu sinele, care totodată ar promite să ducă la subiectivarea unor precepte de bună conduită în relația cu ceilalți) ar presupune automat că o astfel de preocupare nu ar mai putea să ofere proceduri de decizie pentru marile provocări și dileme morale ale lumii de azi. Pentru aceste probleme, ar rămâne utilă filosofia morală, așa cum este aceasta concepută în tradiția analitică. Însă, dacă e să gândim în spiritul lui Cristian Iftode și a altor gânditori din aceeași familie filosofică, măcar putem spera că o astfel de autonomizare a eticii ca relație cu sinele ar facilita măcar internalizarea unor principii morale elementare: să nu minți, să nu îi faci pe ceilalți să sufere, să fii drept, să-ți ții promisiunile, să fii generos etc.

Să presupunem, de dragul argumentului, că o astfel de autonomizare a eticii sinelui ar fi dezirabilă sau măcar mai dezirabilă decât lăsarea edificării morale pe seama altor discipline². Însă trebuie să ne întrebăm dacă o astfel de autonomizare este fezabilă, adică să ne întrebăm în ce măsură mai e posibil, în lumea de azi, să gândim că buna relație cu ceilalți depinde de buna relație cu sine. Care ar putea fi elementul-cheie în reconcilierea celor două raportări „cooriginare” ale eticii: relația cu sine și relația cu ceilalți? Cristian Iftode nu răspunde răspicat la această întrebare. De altfel, una dintre caracteristicile abordării sale este refuzul de a da răspunsuri tranșante ori simpliste la întrebări complexe, care ascund atât presupuziții teoretice

² Și totuși poate ar merita să ne punem și următoarea întrebare: de ce filosofia și nu, bunăoară, științele educației sau psihologia (sau, urmându-l pe Richard Rorty, poate chiar literatura) sunt responsabile de internalizarea principiilor morale și de edificarea sinelui? Nu cumva, mai degrabă, ar trebui să acceptăm că singurele sarcini de care e într-adevăr capabilă filosofia sunt – așa cum face, de altfel, și Iftode în această lucrare – să avertizeze asupra pericolului unei subiectivări biopolitice, a transformării „subiectului etic” în „subiect antreprenorial” sau să se întoarcă asupra propriei sale istorii pentru a-și recupera, exegetic și hermeneutic, originile ori pentru a explica într-un mod genealogic felul în care etica a glisat de la edificarea de sine la reflecție impersonală.

complicate, cât și o istorie încărcată, sinuoasă, cu multe rupturi și răsturnări de mentalitate. Și totuși, din lectura cărții lui Cristian Iftode, răzbate un răspuns posibil. Raportarea la sine și relația cu ceilalți ar putea redeveni cooriginare numai dacă recuperăm (și, eventual, ajustăm) structura antică a raportului dintre bine și corectitudine. Căci – așa cum insistă, în repetate rânduri Iftode, făcând acest lucru cu o doză vădită de insatisfacție – filosofia morală modernă stă sub semnul principiului *right over good*, adică a supremației corectitudinii asupra binelui (pp. 35, 81, 85 etc.).

Spre deosebire de etica antică sau de cea creștină, în care distincția dintre acțiuni morale și imorale era derivată din identificarea binelui suprem (complet și autosuficient), morala modernă presupune că – așa cum sintetizează J. Rawls – „principiile corectitudinii [...] impun restricții asupra concepțiilor despre bine”³. Acesta este un principiu atât metaetic, cât și etic⁴. Morala modernă inversează raportul tradițional dintre bine și corectitudine și, astfel, privilegiază punctul de vedere impersonal, singurul apt să arbitreze între diferitele concepții rivale despre bine (nu întâmplător, Rawls dezvoltă celebrul experiment al „vălului ignoranței”, care poate fi privit drept o versiune contemporană a principiului kantian al universalizabilității).

În aceste condiții, pariul lui Cristian Iftode pare să fie nici mai mult, nici mai puțin decât restaurarea priorității binelui asupra corectitudinii. Obiectivul nu ar fi restaurarea eticii antice, cu toate presupuzițiile sale, ci mai degrabă reinstituirea supremației binelui, dar într-o manieră adecvată vieții contemporane. Oricum, ideea de prioritate a binelui asupra corectitudinii morale pare să promită că, la fel ca în cazul eticii antice, armonia de sine ar conduce și la armonia cu ceilalți. Altfel spus, pentru a duce o viață bună, este necesară nu doar căutarea fericirii proprii, ci și buna administrare a libertății. Iar această administrare a libertății, adică „practica reflexivă a libertății” ar implica și relația noastră cu ceilalți, nu doar alegerile care ne privesc strict personal. În acest fel, buna relație cu ceilalți ar decurge din căutarea unei vieți bune. Însă acum se impune și o întrebare substanțială, care trebuie atacată frontal: în ce constă, mai exact, o viață *bună*? Care este *binele* ființei umane?

Această glisare de la „bun” la „bine” nu este întâmplătoare. Ea corespunde structurii formale a oricărei etici tradiționale a sinelui, aceasta fiind vizibilă mai ales în celebrul argument aristotelician al funcției. Dacă vrem să căutăm viața

³ John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press of Harvard University Press, 1971, p. 27.

⁴ E important de precizat că un astfel de principiu este nu doar metaetic, ci și etic, deoarece, în cazul utilitarismului, există o dublă relație dintre bine și corectitudine. Din unghi definițional, adică metaetic, binele este superior corectitudinii, căci corectitudinea morală este definită în funcție de ideea de bine (adică de utilitate). Iar din acest punct de vedere, utilitarismul este diferit de kantianism. Însă, din unghi substanțial, din unghi etic, adică al priorității normative, atât utilitarismul, cât și deontologismul dau prioritate ideii de corectitudine morală, acreditând supremația corectitudinii asupra binelui.

bună, trebuie să descoperim care este *binele* omului, iar ca să descoperim acest lucru, trebuie să identificăm care este funcția esențială a ființei umane. La Aristotel, acest lucru presupunea o discuție despre natura umană. Însă Iftode este precaut și, urmând linia Nietzsche-Foucault, refuză să asume că există o natură umană, o esență atemporală, comună tuturor indivizilor. Însă, pentru a identifica binele individului, e necesară totuși o analiză a condiției individului. Cu alte cuvinte, înainte să căutăm coordonatele împlinirii de sine, avem nevoie de o prealabilă filosofie a subiectului. Prin urmare, până la a schița un posibil răspuns despre viața bună, cred că ar fi util un scurt ocol prin maniera în care Iftode tematizează ideea de individ sau, mai bine spus, ideea de subiect. În secțiunea următoare, voi face acest lucru, reconstruind în termenii mei, concepția lui Iftode despre subiect.

3. FILOSOFIA SUBIECTULUI ȘI ÎNTREBAREA DESPRE BINELE OMULUI

Din întreaga carte a lui Cristian Iftode, răzbate ideea că raportarea la sine, pe scurt etica, are în prim plan ceea ce eu aș numi *subiectul ca administrator al propriei sale vieți*. Insist asupra faptului că încercarea de reconstrucție pe care o schițez aici, împreună cu terminologia folosită sunt ale mele, așa că îmi asum eventualele neînțelegeri și erori de abordare. Conceptul aceasta, pe care eu l-am numit „subiect ca administrator al propriei sale vieți”, reprezintă o cotitură ambițioasă în raport cu presupuzițiile curente ale filosofiei morale. Iftode nu încearcă să contureze un subiect-judecător, ca în cazul eticii moderne, această „dublare a dreptului în sfera relațiilor private, nereglementate juridic” (p. 27), ci un fel de subiect-administrator. (Menționez, în paranteză, că termenul „administrator” ar corepunde termenului elin *oikonomos* (οἰκονόμος), care, în Grecia antică, îl desemna pe stăpânul unei case ori al unui domeniu sau pe intendentul care se ocupa de buna gospodărire a respectivei case ori domeniu. Totodată, „administrator” s-ar potrivi grecescului *kubernētēs* (κυβερνήτης), care însemna navigator sau conducător, termen care l-a dat atât pe latinescul *gubernator*, cât și pe românescul „chivernisit”). Oricum, să reținem că e vorba despre un sine care își administrează, care își conduce și își gestionează înclinațiile, dorințele și gândurile. Acum, posibilitatea de a înțelege această autoadministrare a subiectului este dublă: fie o administrație de tip antreprenorial, în care logica economică a costurilor și beneficiilor e cardinală, fie o administrație de tip teleologic, în care dorințele, înclinațiile și gândurile servesc unor scopuri fundamentale, au anumite funcții-cheie, ce trebuie realizate, în ciuda unor calcule economice suboptimale.

Iftode respinge raportarea antreprenorială și pare că pariază pe un tip de administrare teleologică, în care raportarea la sine refuză supremația calculelor de rentabilitate. Mergând mai departe, și această administrare teleologică ar putea fi clasificată în două subdirecții: există o teleologie naturală, cosmică, holistă, în care scopurile sunt date. Această viziune reprezintă o marcă a eticii virtuții și a

creștinismului, adică a unei lumi holiste, în care sinteza public-privat este aproape deplină. Pe de altă parte, există o teleologie instituită în plan privat, în care scopurile și funcțiile sunt liber asumate, specifică prezentului nostru individualist, pluralist, fragmentat (și totodată specifică ideii că etica e „practica reflectată a libertății”). Acest tip de teleologie este unul – am putea să-i spunem – „artistic”. Nu am ales acest nume întâmplător, ci fiindcă el corespunde, între altele, și preferinței lui C. Iftode pentru ceea ce Michel Foucault numea „estetica existenței”. Pe scurt, a-ți trăi viața ca o operă de artă.

O astfel de analogia estetică pare atractivă. În artă, nu există criterii absolute de excelență, nu există „arta adevărată”, adică nu există o cale regală, o singură idee de frumos; ba chiar ar trebui să recunoaștem, alături de bună parte a esteticii contemporane, că frumosul nici măcar nu este singurul obiect al artei. Transpus în plan existențial, acest lucru presupune depășirea vechiului concept de „natură umană” și asumarea pluralismului valoric. Între altele, această analogie este atractivă, întrucât, așa cum arta scapă de opoziția egoism vs. altruism, așa și estetica existenței promite să fie soluție etică ce transcende această opoziție modernă, sursă a nenumărate dificultăți teoretice și limitări psihologice.

Punând acum capăt acestui argument – și, în fond, sintetizând chiar o bună parte din lucrarea discutată aici –, teza lui Iftode pare să fie una de sorgine aristotelică: o viață este bună prin faptul că este *bine* trăită, adică subiectul-administrator se ocupă *bine* cu administrarea acesteia. În lumina ideii de estetică a existenței, putem reformula teza de mai sus, spunând că individul, ca autor al propriei sale existențe, este un bun artist⁵. E totuna cu a spune că omul, ca ființă liberă, are ca sarcină practica libertății, invenția de sine. Dar nu orice practică, ci una reflectată, „bine cumpănită”. Dar ce înseamnă *bine* administrată, ce înseamnă *bine* cumpănită? Revenim la întrebarea pusă mai devreme: ce este acest „bine”? Cine decide că această operă de artă, care este chiar viața noastră, este o operă valoroasă?

În cazul artei propriu-zise, evaluatorul competent, responsabil de validare estetică, este ceea ce Arthur Danto numește „lumea artei” (*art world*). Acesta e probabil cel mai bun convingător răspuns, care s-a dat în estetică. Lumea artei, adică suma de profesioniști și instituții: galeriștii, ceilalți artiști, criticii de artă, experții din muzee și alte instituții similare etc. Care ar fi însă „lumea eticii”, experții competenți în evaluarea unei estetici a existenței, a unei „bune administrări”, a unei bune cumpăniri a practicii libertății? Avem astfel de „profesioniști”?

Nu există decât două răspunsuri posibile: unul negativ, iar altul pozitiv. Dacă nu există astfel de evaluatori, care să ateste dacă opera de artă este valoroasă ori nu, adică dacă viața este sau nu bună, atunci înseamnă că individul singular se află

⁵ Merită adăugat faptul că, în cazul esteticii existenței, ceea ce are importanță nu e (doar) obiectul estetic, produsul sau opera (adică sinele), ci – așa cum sublinează și Timothy O’Leary – ne interesează și munca de elaborare („travaliul etic”, cum spune același Foucault). Cf. Timothy O’Leary, *Foucault and the Art of Ethics*, London and New York: Continuum, 2002. Altfel spus, importantă nu e doar forma finală, ci și actul de a da o formă, procesul de automodelare, adică în fond subiectivarea sau, altfel spus, administrarea de sine.

într-o dublă ipostază: atât de artist, cât și de evaluator. Dar, în felul acesta, cădem într-un subiectivism periculos, ca acela pe care îl critică și Charles Taylor în *Etica autenticității*⁶. Nici Iftode nu ar fi de acord cu prăbușirea într-un astfel de subiectivism, în care valoarea unui mod de viață (și, prin urmare, a alegerilor individuale) ar fi decisă în mod unilateral de individul însuși, în afara oricărui „fundal de inteligibilitate”, a oricărui „orizont de semnificație”. De altfel, autorul a vorbit în repetate rânduri⁷ despre dimensiunea socială a autenticității și, prin extensie, a autorealizării. Prin urmare, s-ar părea ca singurul răspuns plauzibil este că trebuie să existe un evaluator extern, diferit de subiectul-artist. Cine ar putea fi aceștia?

În etica lui Aristotel, evaluatorul unei vieți bune este înțeleptul practic (*phronimos*). Însă această soluție aristotelică este valabilă în cadrul holist, organicist al cetății antice, în care binele individual era isomorf binelui general. Înțeleptul practic este, în fond, vocea autorizată a cetății, care, chiar dacă asumă un pluralism al mijloacelor (virtuțile sunt mai multe, nu una singură), rămâne fidelă unui monism al scopurilor (binele este, în fond, unul singur, același pentru orice ființă cu adevărat rațională). În esență, evaluatorul este chiar comunitatea. Crede oare Cristian Iftode că e posibil un astfel de evaluator competent în lumea noastră liberală, individualistă, o lumea care e pluralistă nu doar în privința mijloacelor, ci și a scopurilor?

Poate că un posibil răspuns pozitiv ar veni doar dacă autorul ar îmbrățișa o perspectivă cvasi-comunitariană de tipul celei îmbrățișate de Alasdair MacIntyre. Însă Cristian Iftode nu pare să facă un astfel de pas, el rămânând prins la mijloc între critica sporadică a individualismului și îmbrățișarea totală și explicită a pluralismului (un pluralism al scopurilor, care nu e posibil decât în societățile individualiste). Ar trebui menționat că însuși MacIntyre respingea eticheta de „comunitarian”, conștient că trăim într-o epocă „după virtute”, în care criza liberalismului modern nu e ușor de depășit⁸. Potrivit lui MacIntyre, impasul modernității nu poate fi depășit direct, printr-o îmbrățișare directă a versiunilor multiculturaliste ale comunitarianismului, care – așa cum s-a văzut după moartea lui MacIntyre – au condus la o fragmentare și mai mare a corpului social și la apariția unor fenomene riscante, cum e de exemplu, celebra „politică a identității” (*identity politics*). Soluția lui MacIntyre era combinația dintre recuperarea raționalității teleologice și ancorarea în anumite practici sociale, organice, determinate și validate istoric – adică ancoarea în tradiție. În lipsa unei concepții despre tradiție, care lipsește din cartea lui Iftode, este greu de înțeles care sunt premisele pentru unificarea grijii față de sine cu grija față de ceilalți.

⁶ Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press, 1991.

⁷ Vezi: Cristian Iftode „Assessing Enhancement Technologies: Authenticity as a Social Virtue and Experiment”, *The New Bioethics*, 25:1, 24–38, 2019. Emilian Mihailov, Alexandra Zorila & Cristian Iftode (2021) „Taking Relational Authenticity Seriously: Neurotechnologies, Narrative Identity, and Co-Authorship of the Self”, *AJOB Neuroscience*, 12:1, 35–37. 2021.

⁸ Alasdair MacIntyre, „I’m not a Communitarian, But...”, în *The Responsive Community. Rights and Responsibilities*, 1/3, 1991.

Oricum, Iftode nu pare să fie un adept al filosofiei comunitariene, nici în versiunea nonliberală a lui MacIntyre, nici în versiunile liberale și multiculturaliste de tip Walzer sau Taylor. Deci, întrebarea despre evaluatorul competent al vieții ca operă de artă rămâne una deschisă, la care Cristian Iftode poate răspunde în detaliu într-o viitoare continuare, deja anunțată, a lucrării *Viața bună*. O astfel de întrebare este, în fond, întrebarea despre bine, care, în cartea pe care am discutat-o aici, nu primește un răspuns detaliat. Fără un astfel de răspuns, ideea că relația cu sine este condiția bunei relații cu ceilalți rămâne o ipoteză atractivă, dar vulnerabilă, așa cum este și în opera lui Foucault. Până să primim acest răspuns, ne mulțumim cu o această propedeutică erudită, admirabil scrisă, care deschide o serie întreagă de piste interesante de discuție, anunțând un program ambițios de cercetare, o introducere care oricum oferă multe răspunsuri la marile întrebări ale eticii. *Viața bună* rămâne – așa cum spuneam la început – o carte care oferă mai mult decât promite și care îi conferă lui Cristian Iftode un loc important în istoria filosofiei românești.