DOI: 10.59277/SIFU.2025.01

HERMENEUTICA SINUCIDERII: O ISTORIE A IDEILOR FILOSOFICE PRIVIND SINUCIDEREA ÎN ANTICHITATE

ADRIAN CIOCIOMAN

Abstract: In this study, I examine the problem of suicide and the ways in which it is articulated as a freely chosen death within ancient philosophy. Beginning with contemporary debates on the topic, I turn to Plato's account, in which life is not at our disposal and suicide is regarded as an immoral act that offends the gods. I then reconsider the hedonistic perspective, according to which Epicurus allows suicide when the self is deprived of pleasure and overwhelmed by pain. Epictetus's Stoic ethics is treated here as a radical moral stance, wherein suicide appears as a necessity in the absence of a good life. Finally, I analyze Seneca's hermeneutical construction of the concept of suicide, understood as a "noble" or "beautiful" death.

Keywords: suicide, death, reduction, radicalization, self, metaphysical positioning.

INTRODUCERE

Problema sinuciderii a fost prea puțin dezbătută în filosofie. Chiar dacă Albert Camus atenționa că ea este *cea mai importantă și cea mai apăsătoare problemă a gândirii umane*[1], pe care noi am ascuns-o sub preș, nu s-a încumetat încă nimeni să cerceteze istoria gândirii și să scoată la lumină cele mai pregnante perspective asupra sinuciderii. Cu atât mai puțin a urmărit cineva maniera în care s-au formulat aceste idei despre sinucidere. Astăzi, această problemă devine apăsătoare. Societățile în care trăim acceptă relativ ușor despărțirea de un seamăn, iar era tehnologiei vine la pachet cu invenții noi ce țin seama și de moartea voluntară. Bunăoară, o companie elvețiană a creat recent o capsulă care te poate ajuta să mori în câteva minute. Chiar și sinuciderea a ajuns astfel un lucru la îndemâna oricui. Până deunăzi, am lăsat pe mâna sociologilor consemnarea istoriei sinuciderii, iar psihologii s-au ocupat de descoperirea cauzelor și de ameliorarea lor. Însă în istoria gândirii umane, reflecția asupra sinuciderii este o temă frecventă.

În Antichitate, gânditorii s-au preocupat de problema sinuciderii. Diogenes Laertius scrie despre un anume Hegesias ce îndemna la sinucidere, motiv pentru care a fost expulzat din Alexandria. Din păcate, nu ne-a mai rămas niciun text semnat de acest filosof și nu cunoaștem, astăzi, înțelesul pe care-l atribuia el sinuciderii. La fel se întâmplă și cu cirenaicii, cu cinicii. Chiar dacă avem câteva însemnări și unele mențiuni cu privire la sinucidere, ne este foarte greu să deducem cum anume s-a formulat acel concept de sinucidere. Pe de altă parte, ne-au rămas și texte integrale sau parțiale în care vedem menționată problema sinuciderii și despre care ne putem pronunța. Cât timp avem acces la maniera în care un filosof își

[1] Albert Camus, *Mitul lui Sisif*, trad. Magda Jeanrenaud, Iași, Editura Polirom, 2020, p. 13.

construiește metafizica, putem urmări și cum se constituie viziunea sa despre sinucidere.

În dialogul *Phaidon*, această idee e exprimată ca situare metafizică a sinelui. Gândul sinuciderii este, de fiecare dată, raportat la acela care ține viața în mâinile sale, iar acesta este zeul. Noi suntem inferiori ontologic zeului. Nu ne-am dat singuri viața și în consecință nu ne-o putem lua după bunul plac, doar cel care a dat viața poate să facă acest lucru, căci ea îi aparține numai lui. Sinuciderea devine astfel un act interzis din punct de vedere moral. Maniera în care se formulează viziunea platoniciană despre sinucidere poate fi foarte ușor ilustrată prin cazul morții lui Socrate, căci, în scrierile sale, Platon nu acceptă că Socrate s-a sinucis, ci susține că a fost condamnat la moarte.

Pentru Epicur, sinuciderea este un act îngăduit atunci când sinele își pierde sensul pentru care trăiește. Acest sens este, bineînțeles, plăcerea în toate formele sale. Cât timp sinele trăiește în orizontul plăcerii, sinuciderea rămâne un act irațional și de neconceput, însă când sinele este privat de plăcere și apare durerea, sinuciderea devine un act permis. Astfel, sinuciderea este gândită în raport cu plăcerea, sinele însuși fiind redus mai mult sau mai puțin la această plăcere, iar când ea dispare, decizia de a muri din proprie alegere este îngăduită.

Situarea metafizică a sinelui determină și perspectiva radicală asupra sinuciderii ce-i aparține lui Epictet. Această perspectivă raportează sinele și sensul său la ideea de viață bună. Chestiunea sinuciderii se pune atunci când o asemenea viață bună este umbrită de plăceri și maculări ale sufletului. De această dată, sinuciderea nu ni se prezintă doar ca act îngăduit, ci chiar ca act necesar pentru eliberarea sufletului de corpul care a devenit un prizonier al plăcerilor. Și aici perspectiva asupra sinuciderii se împletește cu orizontul moral al sinelui.

Pentru Seneca, sinuciderea apare ca soluția individului de a scăpa de suferință. Această perspectivă asupra sinuciderii derivă și ea din situarea metafizică a sinelui asociată cu atitudinea sa în fața morții. Premisa curajului în fața morții și a vieții bune determină momentul când sinuciderea poate avea loc. Ca pentru Epictet, ea este acceptabilă atunci când sinele nu mai reușește să aibă o viața bună.

Exercițiul hermeneutic legat de aceste patru perspective asupra sinuciderii face parte dintr-un proiect în care îmi propun să recuperez cele mai importante viziuni privind *moartea liber aleasă*. Pentru problemele cu care se confruntă lumea contemporană, aceste perspective asupra sinuciderii continuă să fie relevante, fapt care arată că rămânem tributari unor astfel de viziuni. De aici și necesitatea readucerii lor în actualitate.

ACTUL DE DONARE A VIEŢII

Discursul despre sinucidere apare ca un discurs legat de situarea metafizică a sinelui. La Platon, bunăoară, această situare ține de actul de donare a vieții. Această donare se opune abandonării a ceea ce deținem. Cum poate fi acceptată sinuciderea din moment ce singurul bun aflat în posesia noastră, care este viața, nu-mi aparține de fapt? Cum aș putea suprima ceea ce stă doar în puterea și voința zeului să suprime? *Viața mea stă în mâna zeului, el este stăpân asupra mea și asupra vieții*

mele, el este cel ce zămislește viața și o suprimă după bunul său plac. Orice încercare de a-mi suprima viața este, în fond, o lipsă de recunoaștere a zeului, adevărata putere tutelară a vieții[2]. Eu sunt stăpân asupra deciziilor mele *morale,* dar nu sunt cel care decide asupra nașterii și nici asupra morții. Din moment ce zeul este cel ce zămislește viața, el este singurul care poate decide și asupra morții. Moartea ni se întâmplă, la fel ca viața. Din moment ce acceptăm că viața nu ne aparține, din moment ce atribuim s*uflarea* (Ψυχή) ei zeului și nu unei contingențe, suntem siliți să acceptăm că viața noastră e un dar. Ea nu mai poate fi privită ca bun al nostru, singurul bun la îndemână, ci ca bun care stă în mâinile *zeului* (θεός**)**. Totuși, Platon acceptă că ne stă în putere să ne luăm viața, că acest bun care nu stă, sub nicio formă, în mâinile noastre, poate fi suprimat și fără ajutorul zeului. O frânghie ateniană sau o sticluță de cucută ne pot fi părtașe într-un astfel de zaiafet. Zeul nu se poate împotrivi, el nu poate suspenda voința liberă a sinelui. O astfel de suprimare a vieții este, în fond, o nerecunoaștere a darului primit de la zei, un gest de nesupunere ce atrage după sine pedeapsa morală. Îți poți suprima viața, te poți răzvrăti împotriva zeului, dar suporți mânia acestuia, pedeapsa necesară. N-ar fi o nebunie să-l nesocotești pe zeu și să-i stârnești mânia? N-ar fi o nebunie să pierzi promisiunea unei vieți veșnice alături de Socrate și toți cei asemenea lui? Ce folos ar avea toate acestea? Ce poate fi mai rău decât pierderea acestei promisiuni? Nu s-ar putea face niciun raționament care să ne permită să evadăm din această *închisoare* (σώμα). Totul este săvârșit în vederea morții, spune Platon. Însă această *moarte* (θανατου) apare ca o poartă ce conduce către ceea ce este vizat din timpul vieții – nemurirea. Orice acțiune ce ne abate de la acest țel este una irațională. Pe scurt, sinele își pierde sensul propriu dacă-și urmărește suprimarea, în loc să-și poarte cu adevărat de grijă (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ).

Maniera în care Platon se raportează la problema sinuciderii decurge în mod necesar din *ontologia sa morală*. Viața e trăită în vederea morții și a nemuririi, adică în vederea unei treceri la un nivel superior al ființării. *Cumpătarea* (σωφροσύνη) și *grija față de sin*e sunt o continuă *pregătire pentru moarte* (μελέτη θανατου); pentru aici și acum aceste comportamente morale sunt rodul unei vieți bine îngrijite. Problema sinuciderii apare astfel în sfera unei asemenea poziționări în care orizontul moral al sinelui se împletește cu statutul ontologic al ființării. Platon operează cu grade ontologice diferite ale ființăriilor. Omul își are viața în mâinile zeului la fel cum viața animalului din ogradă stă în mâinile stăpânului său. Astfel, orizontul moral al sinelui este determinat de statutul ontologic. Un act precum sinuciderea este, din capul locului, condamnabil și de neconceput. Un astfel de act este similar unei suprimări ontice a ființării. Omul se află în orizontul unei reduceri a sinelui propriu din moment ce-și lasă viața în mâinile zeului, căci libertatea sa de a făptui se reduce la voința zeului, în timp ce *rațiunea* (λόγος) sa este redusă la ceea ce este sau nu în concordanță cu gradul ontologic. Reducerea sinelui circumscrie statutul ontologic al omului, statut în care el nu-și poate depăși condiția ființării sub tutela zeului și nu-și poate suprima viața pentru că ea nu este a lui, ci îi este donată de la bun început. Libertatea de a ne sinucide n-ar însemna o încercare de a elibera *sufletul din închisoarea trupului* (σῶμα σῆμα), ci o suprimare

[2] Platon, *Phaidon (Φαίδων)*, trad. Petru Creția, București, Editura Humanitas, 2006, 61c-63d.

ontică. Actul sinuciderii este văzut ca nebunie. Un sine ce-și decide singur suprimarea ontică nu poate fi, din perspectiva lui Platon, decât un sine nebun sau imoral. Cel ce se sinucide este condamnat pentru actul său de către zei, la fel cum în unele state europene ale secolului nostru unui suicidar i se întocmește dosar penal pentru decizia liberă de a-și lua viața. În ambele cazuri, cel păgubit nu este sinele ce decide asupra propriei vieți, ci zeul sau statul. În ambele cazuri, actul de a te sinucide este văzut ca nebunesc, ieșit din comun, irațional și de neacceptat.

Poziția lui Platon cu privire la sinucidere nu privește atât orizontul unei decizii cu valențe morale, cât orizontul unei situări metafizice a sinelui prestabilită și arbitrară. Cum să fie posibilă *moartea liber aleasă*[3] când viața și moartea nu se află în propriile mâini, când cel păgubit e zeul, nu sinele liber să aleagă?

Povestea morții lui Socrate, relatată de Platon, ne-ar putea lămuri cu privire la această poziționare față de sinucidere[4]. Nu pot ignora această poveste complicată și nici nu e cu putință să nu iau în considerare ipoteza sinuciderii lui Socrate. Această poveste devine cu atât mai problematică dacă ne întrebăm: ce putem înțelege prin sinucidere și ce acțiune poate fi considerată drept un act de suprimare a vieții? Din capul locului, Socrate nu s-a opus condamnării sale la moarte, el a acceptat temnița, lanțurile și, într-un final, cucuta. Nici discipolii săi nu l-au putut convinge *să părăsească Atena*[5], nici *țipetele Xantipei*[6]. Cucuta a băut-o singur. Oare această poveste sumbră clarifică faptul dacă Socrate a fost ucis în urma condamnării sale sau și-a luat singur viața, refuzând să plece din Atena? Oare apărarea sa a fost formulată în vederea salvării proprii sau în vederea salvării Atenei? Și dacă a fost în vederea salvării Atenei, nu este oare și martiriul un act sinucigaș? O să încerc să răspund la aceste întrebări riscante pentru a urmări cum se formulează poziția lui Platon privind sinuciderea.

În *Apologia lui Socrate*, apărarea se elaborează ca respingere a tezei potrivit căreia atitudinea lui Socrate cu privire la educația tinerilor și cu privire la credințe este indezirabilă. Nu pare, cel puțin în primă instanță, că Socrate încearcă să se apere pe sine, ci, mai cu seamă, că dorește să pună în lumină ignoranța detractorilor. Adică să pună în lumină răul ce provine din ignoranță și să înlăture eroarea privind atingerea unui bine suprem. Socrate *urmărește doar adevărul*[7], iar nu salvarea proprie. El pune binele cetății înaintea binelui său atunci când refuză să fugă din Atena. Se detașează de sine pentru a asculta mai bine *cuvintele zeului*[8]. Apărarea lui se formulează, mai cu seamă, ca un discurs despre bine și adevăr, nu ca încercare de a scăpa de cucută. În cursul apărării, Socrate se așează

[3] Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor*, trad. Alexandru Al. Șahighian, București, Editura Humanitas, 2012, max. 36, p. 105.

[4] Povestea morții lui Socrate este folosită în interes metodologic. Nu am în vedere nici adevărul istoric și nicio relatare a sa din alte perspective, ci numai utilizarea sa în vederea reliefării principiului metodologic avut în vedere.

[5] Platon, *Criton*, *Opere* I, trad. Marta Guțu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1975, 49e.

[6] Platon, *Phaidon (Φαίδων)*, trad. Petru Creția, București, Editura Humanitas, 2006, 60a.

[7] Platon, *Apologia lui Socrate*, trad. Francisca Băltăceanu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1975, 18d-20d.

[8] *Ibidem*, 21b.

pe sine în mâinile zeului, i se oferă acestuia. Nu e important ce se întâmplă cu mine, Socrate din Atena, pare a spune el, de asemenea, ci ce se întâmplă cu binele comun, adevărul și frumosul; viața aparține zeului și doar el decide când o poate suprima, iar dacă această suprimare se face în vederea apărării adevărului, a binelui și a frumosului, atunci e cu atât mai onorabil faptul că zeul m-a ales pe mine.

Adoptând o asemenea perspectivă asupra morții lui Socrate, nu putem spune că el și-a suprimat viața, că moartea sa a ținut de voința sa ori a atenienilor, ci că moartea sa a ținut de voința zeilor. El, ca urmare a reducerii sinelui propriu la voința zeilor și ca urmare a faptului de a-și oferi viața acestora, devine un instrument al dezvăluirii ignoranței și minciunii. El, în această privință, devine irelevant pentru sine. Moartea lui valorează cu atât mai puțin pentru sine, cu cât e mai valoroasă pentru adevăr, bine și frumos. Având în vedere acest prinos al sinelui și reducere a sa, se poate spune că Socrate nu s-a sinucis, că el nu și-a luat viața în mod liber, ci și-a lăsat viața în mâinile zeului.

Dacă l-am compara pe Socrate cu Iisus[9] și am considera, într-un mod arbitrar, rupt de adevărul istoric și în scop metodologic, că el a fost un martir și că a murit pentru credințele lui, pentru cetate și pentru binele suprem? Oare este martirul un sinucigaș? Oare alege liber martirul atunci când optează pentru cucută, cruce, rug sau funie? În primă instanță, martirul pare că alege moartea în detrimentul ruperii sale de propriile credințe și că ar fi gata să se arunce de pe o stâncă dacă cineva i-ar cere, fie și în glumă, să renunțe la adevărurile sale. Reducerea sinelui la acțiunile ce derivă din propriile credințe coroborată cu actul de donare a vieții n-ar face din martir un sinucigaș. El nu se mai are pe sine în stăpânire, viața lui nu-i aparține, sinele său nu voiește decât ceea ce *se* voiește. Martirul ar putea fi un sinucigaș doar dacă voința sa are resorturi subiective, doar dacă el s-ar sinucide de dragul de a se sinucide și nu de dragul cetății, al binelui suprem sau al oricărei alte credințe. La Platon, sinuciderea nu poate fi asimilată decât dorinței de a-ți lua viața împotriva voinței zeilor. Un martir își lasă viața în mâna zeilor, el este, dacă putem spune astfel, un actor ce joacă în piesa scrisă de zei, pe scena creată de zei, cu publicul trimis de zei. De altfel, martirul nu-și poate lua viața, el și-o dă sau, mai degrabă, și-a dat-o deja. El nu poate suprima ceea ce nu-i stă în putere. Socrate nu-și poate lua viața, căci viața lui este în mâinile zeului. Nici Iisus nu se poate lăsa crucificat numai ca urmare a unei opțiuni personale. Viața lor nu ține, sub nici o formă, nici de voința lor, nici de contingență, ea este decisă deja de voința zeului. Perspectiva platoniciană asupra sinuciderii se conturează în orizontul acestei voințe. Chiar dacă Socrate înghite singur cucuta, el nu se sinucide, căci acest act nu ține, sub nici o formă, de voința lui. Nici martirul nu și-ar da viața dacă ar putea convinge omenirea altfel că ceea ce crede reprezintă adevărul absolut. Sinucigașul își suprimă în mod voit viața, iar suicidarul își subminează metafizic sinele trăind în orizontul morții[10].

---

[9] Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, trad. George Bondor și Claudiu Tipuriță, București, Editura Trei, 2020, p. 42.

[10] Jean Améry, *Despre sinucidere, Discurs asupra morții liber alese*, trad. Corina Bernic, București, Editura Art, 2012, p. 12.

Cu privire la această trăire în orizontul morții putem insista hermeneutic mai mult asupra argumentului împotriva sinuciderii lui Platon. Căci acesta se formulează, în primă instanță, ca argument al unei perspective de sorginte ontologică. Iar ceea ce este vizat prin această viață trăită în orizontul morții nu este moartea în sine, ci viața de după moarte. Moartea rămâne doar un intermediar, o punte ce duce către tărâmul lui Hades. În cazul sinuciderii, însă, această moarte devine scop în sine. Din acest motiv, sinuciderea la Platon este, mai cu seamă, o suprimare ontologică și nu un act liber ales ce poate intra în sfera unui calcul moral. O viață trăită în orizontul morții este, până la urmă, o viață trăită așa cum *se* trăiește. Tot ceea ce iese din sfera acestui *se* impersonal intră în orizontul unei vieți pierdute, ca scop și obiect vizat. Cazul lui Socrate este cu atât mai relevant pentru clarificarea acestei vieți trăite cum *se* trăiește, căci el nu pierde din vedere tocmai acest orizont al morții. Și tocmai aceasta arată că avem de-a face cu o ucidere a lui Socrate și nu cu sinuciderea lui. El își dă viața și astfel își păstrează ființarea în orizontul morții fără a avea voința de a se sinucide. Având în vedere acest orizont al donării, precum și miza reducerii sinelui, putem concluziona cu privire la acțiunea lui Socrate în sensul că el nu s-a sinucis de vreme ce și-a lăsat viața în mâna zeului.

Această interpretare a morții lui Socrate se bazează pe perspectiva lui Platon asupra sinuciderii. Platon discută rareori în opera sa chestiunea sinuciderii și a consecințelor sale. Printr-o raportare generală la morala și ontologia platoniciană, am încercat să scot la lumină înțelesul pe care el îl atribuie sinuciderii. Abordând metodologic istorisirea morții lui Socrate, a ieșit la lumină ce nu este sinuciderea și faptul că Platon tratează moartea lui Socrate ca pe una care urmează porunca zeilor și nu ca pe o moarte liber aleasă. Concluzia este că sinuciderea implică voința de a-ți suprima viața, fără însă a fi o donare a ei. Astfel, sinuciderea se formulează, în perspectiva lui Platon, ca manieră liberă a voinței de a-ți suprima propria viață și de a nesocoti voința zeilor. Sinuciderea este *moarte liber aleasă* și nimic altceva.

REDUCȚIA SINELUI CA SITUARE METAFIZICĂ ÎN RAPORT CU PLĂCEREA

Gândul legat de sinucidere apare în filosofia lui Epicur, neformulat explicit, ca manieră a sinelui de a se lepăda de ceea ce nu mai este propriu vieții. Acest propriu, ca element impersonal ce se impune fiecărui sine, se exprimă ca senzualitate[11]. Orice nu este propriu acestei senzualități, tot ceea ce scapă puterii acestui impersonal ce vine peste fiecare sine este, din capul locului, ceva ce nu îi este propriu vieții. Altfel spus, tot ceea ce nu intră în sfera unei senzualități oarecare se află în orizontul morții, căci *moartea se manifestă ca lipsă a senzației*[12].

[11] Prin senzualitate mă refer la cele trei puncte de cunoaștere ale lui Epicur: senzație, anticipație, afect. Vezi Epicur, *Scrisoare către Herodotos*, frag. 62–68, p. 327–328, în Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C.I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Iași, Editura Polirom, 1997, com. Frag. p. 572.

[12] Epicur, *Scrisoare către Herodotos*, frag. 64–65, p. 43–44, în Epicurea, *Epicur, Trei scrisori, Maximele fundamentale, Gnomologicum Vaticanum, Diogenes, Inscripția de la Oinoada*, trad. Constantin Balmuș și Adelina Piatkowski, București, Editura Științifică, 1999.

Această lipsă a senzației nu trebuie privită ca stare inertă a sinelui, ci ca poziționare în raport cu *cele două stări pasive ale sufletului: plăcerea* (ἡδονή) *și durerea* (λύπη)[13]. *Senzația* este acea parte a cunoașterii ce le pune laolaltă pe cele două. Altfel spus, plăcerea și durerea nu sunt doar manifestări ale sufletului (Ψυχή) ca stări, ci manifestări prin care sinele își constituie o formă de cunoaștere. Aceasta capătă valențe morale atunci când cele două stări ale sufletului intră sub incidența afectului și sunt valorizate ca dezirabile și indezirabile. Plăcerea[14], ceea ce e dezirabil, devine maniera prin care sinele își afirmă viața. Imediat ce această afirmare a vieții este anulată de ceea ce este indezirabil, *moartea poate fi considerată legitimă ca evadare a sinelui dintr-o condiție lipsită de plăcere*[15]. Gândul privind sinuciderea nu se formulează ca îndemn și nici ca explicare a ceea ce decurge în mod necesar din lipsa plăcerii, ci ca derogare ce rezultă în urma pierderii *sensului vieții*[16]. Altfel spus, din moment ce sufletul nu-și mai poate urma înclinația firească spre plăcere și este extrem de chinuit de durere și de ceea ce este indezirabil, evadarea prin moarte este permisă. *Morala plăcerii pe care o formulează Epicur presupune o înțelegere specifică a condiției umane*[17]. Tot ceea ce nu este propriu acestei condiții umane nu este propriu nici vieții ca atare. Sinuciderea este legată de condiția umană și ea are un caracter moral, căci ceea ce nu este propriu vieții nu este doar contrar naturii umane, este contrar și moralității prin care sinele își afirmă viața. Plecând de la această înțelegere a condiției umane ce se exprimă prin înțelesul sinuciderii ca act moral, un anume Hegesias formulează chiar o filosofie ce *îndeamnă la sinucidere*[18]. Din descrierile doxografului Diogenes Laertius – căci nu ne-a rămas nimic de la acest Hegesias – rezultă că sinuciderea era pentru el o formă de abandonare a vieții recomandată în cazul absenței plăcerii. Această înțelegere a sinuciderii nu este prezentă la Epicur, care nu prezintă sinuciderea ca formă necesară de acțiune în absența plăcerii, ci admite că sinuciderea poate fi permisă în astfel de circumstanțe, cu toate că, pentru Epicur, *viața în sine* este o sursă inepuizabilă de plăcere.

În raport cu această plăcere prin care se definește înțelegerea condiției umane, putem determina și situarea metafizică a sinelui. Aceasta din urmă apare ca reducere a sinelui la plăcere, căci plăcerea reprezintă sensul pe care sinele și-l atribuie, dar și menirea ce rezultă deja din însăși condiția umană. Trebuie menționat că această plăcere nu este doar o calitate ce poate lipsi unui om, la fel cum, în mod excepțional, îi pot lipsi văzul sau vorbitul, ci este ceva indispensabil condiției umane, dă sens vieții și afirmă viața prin faptul mișcării prezent în ea. *Pe lângă Hegesias, cel menționat mai sus, care s-a sinucis fiind nemulțumit de viață și care, anterior, a fost alungat din Alexandria întrucât chema la sinucidere, au mai fost și alți filosofi în Grecia antică, precum Zenon sau Cleante, care s-au sinucis disprețuind*

[13] Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C.I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Iași, Editura Polirom, 1997, XXIII, p. 321.

[14] Plăcerea, în concepția lui Epicur, este o stare de mișcare, activă, ci nu pasivă așa cum se regăsește la cirenaici. Vezi Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C.I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Iași, Editura Polirom, 1997, XXVIII, p. 342.

[15] Gheorghe Vlăduțescu, *Etica lui Epicur*, București, Editura Științifică, 1972, p. 41.

[16] *Ibidem*, p. 39.

[17] *Ibidem*, p. 40.

[18] Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C.I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Iași, Editura Polirom, 1997, VII, P. 113, vezi și com. notă, p. 381.

viața[19]. În toate aceste cazuri avem de a face cu o situare metafizică a sinelui în raport cu plăcerea. Chiar și Socrate este elocvent aici. El a renunțat la viață ca toți ceilalți, chiar dacă această renunțare nu apare ca privare a plăcerii și urmărește alte principii. Totuși, Socrate amintește vârsta sa înaintată și faptul că nu mai are rost să fugă, căci oricum moartea sa este aproape[20]. Și pentru el plăcerea de a trăi este umbrită de vârstă și de scăderea capacității de a se bucura, de a simți plăcere. Chiar dacă Epicur este de acord cu Platon în privința lui Socrate și a morții lui atunci când afirmă că „ei i-au ucis pe cei mai credincioși dintre oameni, ca Socrate”[21], perspectiva sa privind sinuciderea poate îngădui și interpretarea potrivit căreia Socrate s-a sinucis datorită absenței plăcerii sau, mai cu seamă, ca urmare a privării de plăcere prin apariția durerii. Acest raport dintre plăcere și durere, pe care-l întâlnim și la Platon, ne permite o privire suplimentară legată de îngăduința de a ne pune capăt vieții. Plăcerea și durerea (τὸ λυπηρόν) nu pot sta niciodată împreună[22], fie simțim plăcere – și aceasta se manifestă ca atare în faptul senzualității noastre –, fie simțim durere și atunci suntem privați în mod necesar de plăcere. De vreme ce ele nu pot sta niciodată laolată, se poate înțelege că, atunci când durerea este atotprezentă, sinele pierde sensul propriei vieți, în el nu se mai poate afirma viața și astfel sinuciderea devine un mod de a ieși din ea. Fie plăcere, fie nimic sau, pentru a reformula spusa unui gânditor medieval, mai bine nimicul decât lipsa plăcerii.

Cu privire la renunțarea la viață ca urmare a vârstei înaintate putem lua în considerare moartea lui Zenon. După Diogenes Laertius, Zenon, aflat la o vârstă înaintată, a căzut, și-a rupt degetul și „muri pe loc, înăbușindu-se singur”[23]. Alte surse citate de doxograf menționează faptul că el n-a mai vrut să mănânce. Pentru Zenon, vârsta înaintată este o condiție a sinelui în care acesta nu-și mai poate afirma viața. Apariția durerii (ἀλγηδών), ruperea degetului, alungă prezența plăcerii, iar sensul vieții se pierde. În acest caz, renunțarea la viață se face în urma unei dureri fizice ce zădărnicește plăcerea și anulează sensul originar al vieții. Actul sinuciderii se produce ca renunțare la ceva ce nu mai este în conformitate cu condiția umană. Stoic sau nu, Zenon s-a raportat la viață prin prisma raportului dintre durere și plăcere și a ales moartea atunci când prima a învins-o pe cea din urmă.

Tot de la Diogenes Laertius, aflăm povestea morții lui Cleante, discipol al lui Zenon, poreclit și „măgarul” sau „cel ce udă noaptea grădinile”. Despre Cleante se spune că ar fi fost un om harnic care ar fi venit în Atena cu patru drahme. Pentru a se întreține, uda noaptea grădinile, iar ziua filosofa alături de mentorul său Zenon. Ajunge la o vârstă înaintată și suferă o infecție la gingii. Doctorii îi interzic să

[19] Georges Minois, *Istoria Sinuciderii Socieatatea occidentală în fața morții voluntare*, trad. Mircea Ionescu, București, Editura Humanitas, 1995, p. 51.

[20] Platon, *Criton*, *Opere* I, trad. Marta Guțu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1975, 53 e.

[21] Diogenes din Oinoanda, *Despre natura lucrurilor, Inscripția din Oinoada*, frag. 11, col. I, în Epicurea, *Epicur, Trei scrisori, Maximele fundamentale, Gnomologicum Vaticanum, Diogenes, Inscripția de la Oinoada*, trad. Constantin Balmuș și Adelina Piatkowski, București, Editura Științifică, 1999, p. 135.

[22] Platon, *Phaidon (Φαίδων)*, trad. Petru Creția, București, Editura Humanitas, 2006, 60 c.

[23] Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C.I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Iași, Editura Polirom, 1997, XXVI, p. 225.

manânce două zile. După trecerea celor două zile, doctorii îi permit să mănânce din nou, dar Cleante refuză, invocând vârsta înaintată și faptul că a trăit deja destul. Astfel, Cleante se sinucide prin înfometare la o vârstă similară celei a mentorului său Zenon[24]. Aidoma lui Zenon, Cleante renunță la viață în momentul în care durerea ia loc plăcerii. El preferă să moară decât să trăiască o bătrânețe dureroasă.

Jocul dintre durere și plăcere pe care-l menționează Platon legat de posibila fugă a lui Socrate, și care apare apoi la Epicur sub forma raportului dintre stările pasive ale sufletului, ne apropie de înțelesul pe care Epicur îl dă sinuciderii.

În acest context, trebuie să lămurim, în prelabil, conceptul de plăcere, căci în funcție de înțelegerea sa putem lămuri, ulterior, ce putem înțelege prin sinucidere. La Epicur, plăcerea este considerată, pe de o parte, un atribut esențial al condiției umane, iar, pe de altă parte, ca fiind ceea ce dă sens vieții, ca o manieră de afirmare a vieții. Spre deosebire de cirenaici, Epicur gândește *plăcerea ca o formă de mișcare*, ca acțiune, ca ceva aflat în act, și nu ca o formă de pasivitate (πάθος), ca ceva care i se întâmplă sinelui. Introducerea conceptului de mișcare, de punere în act, face necesară și introducerea conceptului de alegere, căci „lipsa de tulburare și lipsa de suferință sunt plăceri în stare de repaus; bucuria și veselia se învederează în activitate, în mișcare”[25]. Altfel spus, bucuria și plăcerea sunt alegeri ale sinelui, și nu ceva pe care el doar le suferă. Plecând de la această înțelegere a plăcerii ca alegere, putem determina ce se poate înțelege prin sinucidere. Am menționat anterior că gândul sinuciderii apare ca posibilitate, ca renunțare la viață în lipsa plăcerii. Această renunțare nu este însă un îndemn ce survine în mod necesar din lipsa plăcerii, ci o simplă posibilitate, ceva ce stă în puterea sinelui. O asemenea posibilitate se actualizează prin alegere, căci numai prin ea sinele se poate anihila atunci când e părăsit de plăcere. Sinuciderea este, din această perspectivă, o alegere a sinelui părăsit de plăcere, este o *moarte liber aleasă*, iar nu o formă de obiectivare a sinelui sau o formă de evoluție necesară. Moartea prin înfometare a lui Cleante a fost rezultatul propriei sale alegeri; el se vindecase de infecția la gingii. Degetul lui Zenon s-ar fi vindecat dacă el n-ar fi murit prin autoînfometare, până și Socrate ar fi scăpat de cucută dacă ar fi fugit din cetate așa cum îi propusese Criton. Toate au fost morți liber alese, din perspectiva filosofiei lui Epicur. Acești filosofi au ales posibilitatea de a renunța la sine atunci când plăcerea nu a mai putut face față durerii.

A rămas nelămurit aspectul impersonal, cel care susține logic această perspectivă asupra sinuciderii. Acest element *impersonal* se referă, pe de o parte, la faptul că noi nu mai suntem prezenți atunci când murim, căci „moartea, cel mai înfricosător dintre rele, nu are nici o legătură cu noi, dat fiind că atâta vreme cât existăm, moartea nu există, iar când vine, noi nu mai suntem”[26], iar, pe de altă parte, la

[24] Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C.I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Iași, Editura Polirom, 1997, VII, p. 257.

[25] Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C.I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Iași, Editura Polirom, 1997, XXVIII, p. 342.

[26] Epicur, *Scrisoare către Menoikeus*, XXVII, în Epicurea, *Epicur, Trei scrisori, Maximele fundamentale, Gnomologicum Vaticanum, Diogenes, Inscripția de la Oinoada*, trad. Constantin Balmuș și Adelina Piatkowski, București, Editura Științifică, 1999, p. 84.

maniera în care ne trăim viața, căci trebuie să „trăiești cum se cuvine și să mori cum se cuvine”[27]. Impersonalul indică absența sinelui din ecuația vieții, a morții și a plăcerii. Cel ce iubește plăcerea o iubește pentru că aceasta e natura lui. E fără putință detașarea de ea sau măcar să dorești acest lucru. Plăcerea e înclinația naturală a sinelui. A trăi cum se cuvine nu înseamnă decât o consimțire (*consensus*)[28] la propria-mi condiție. A nu consimți la condiția umană înseamnă să te împotrivești vieții, un act imoral, căci el nu afirmă viața, ci o siluiește. Elementul impersonal poate avea un caracter normativ ce nu poate fi ignorat dacă ai în vedere afirmarea vieții. El reprezintă ceea ce îi este propriu vieții. A nu consimți la acest dat impersonal este echivalent unui act de asceză, de împotrivire față de natura autentică a sinelui. A nu consimți la propria ta condiție e similar faptului de a nu consimți să-ți trăiești propria viață. La Epicur, derogarea privind sinuciderea are în vedere un astfel de caz în care nu mai poți accepta viața pentru că nu-ți mai poți urma condiția și sensul. Dacă nu accepți acest element impersonal, le pierzi pe cele două din capul locului. Elementul impersonal admite sinuciderea ca pe o formă de a nu mai putea accepta viața, căci, din această perspectivă, a nu mai putea aproba cerințele acelui element impersonal este similar cu a trăi degeaba, „a umbla neîngropat”. De aceea moartea nu are nicio legătură cu noi, ea ni se impune din afară, devenim incapabili să mai consimțim la ceva și astfel sinele dispare și apare moartea. Fie că e fizică sau nu, ea apare. Derogarea privind sinuciderea exprimă faptul că oricum trăim degeaba din moment ce nu mai putem consimți la acele aspecte impersonale. Din acest motiv, ea nu este nici îndemn, nici evoluție necesară, e alegere: alegerea de a trăi ca un mort-viu sau de a muri în momentul în care nu mai poți consimți, în momentul în care plăcerea dispare și face loc durerii.

RADICALIZAREA HERMENEUTICII SINELUI

Perspectiva lui Epictet asupra sinuciderii este opusă față de cea a lui Platon și este, în cele din urmă, cea mai răspândită viziune din perioada antică cu privire la un pretins drept de a-ți suprima viața. Conform acestei perspective, care nu pune, totuși, în centrul său conceptul de sinucidere, vieții îi este indispensabilă o trăire bună. Această bună trăire a vieții se referă la o îngrijire a sufletului în detrimentul corpului: „mai urgentă este îndreptarea sufletului decât a corpului, căci e mai bună moartea decât viața urâtă”[29]. Sinuciderea apare ca un mod de a scăpa de ceea ce nu mai este în conformitate cu o *viață bună* (ἀγαθὴ ζωή). Totuși, ea nu este o formă de renunțare, precum în filosofia lui Epicur, ci o manieră de asumare a alegerilor. Epictet consideră că „înțelepciunea se arată prin rezistența la plăceri, prostia prin

[27] Epicur, *Scrisoare către Menoikeus*, XXVII, în *Epicurea: Epicur. Trei scrisori. Maximele fundamentale. Gnomologicum Vaticanum. Diogenes. Inscripția de la Oinoada*, trad. Constantin Balmuș și Adelina Piatkowski, București, Editura Științifică, 1999, p. 85.

[28] Termen folosit de Abelard pentru a explica maniera în care ne dedăm păcatului. Vezi Petrus Abelardus, *Etica*, trad. Dan Negrescu, București, Editura Paideia, 1994.

[29] Epictet, *Manualul și fragmente*, trad. C. Fedeleș și D. Burtea, pref. Traian Diaconescu, București, Editura Saeculum Visual, 2002, Frag. 91, p. 57.

sclavia absolută față de dânsele”[30]. Astfel, sinuciderea reprezintă sfârșitul probabil ce rezultă dintr-o înlănțuire de alegeri nefericite. Alegerea *plăcerii* (ἡδονή) în detrimentul *grijii față de sine* (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) este o astfel de alegere ce te poate conduce către ceea ce este preferabil în cazul unei vieți urâte, moartea. Nu numai că te poate conduce, Epictet spune chiar că e preferabilă moartea în lipsa unei vieți bune. Și astfel acest îndemn la sinucidere capătă și o tentă moralizatoare. În măsura în care alegi ceea ce este respingător pentru sufletul tău și optezi pentru plăcere și pentru înclinațiile corpului, e mai bine să mori decât să trăiești o viață desfrânată și lipsită de cumpătare. Din acest punct de vedere, Epictet transformă sinuciderea într-un act moral, el asociază un *Bine* (ἀγαθόν) morții de bună voie a unui sine ce nu a aderat la o viață bună. Altfel spus, mai bine să mori decât să trăiești cum nu trebuie trăit; astfel poți lua o decizie mai bună pentru sufletul tău decât alegând plăcerea și poftele trupului. De-a dreptul radicală și operând cu o reducție absolută, această perspectivă este des întâlnită în gândirea antică. Hegesias opera cu o radicalizare asemănătoare în raport cu plăcerea, Pitagora a murit pentru a nu încălca principiile unei vieți bune, până și Socrate a băut cucută în numele dreptății și adevărului. Întâlnim aici o radicalizare a moralei cumpătării și a grijii față de sine îndreptată, de această dată, către sinucidere. Această radicalizare transformă pretinsul drept de a te sinucide în obligația morală de a te sinucide.

În acest cadru al radicalizării moralei cumpătării se conturează ideea de sinucidere a lui Epictet. Cum anume ar trebui să ne raportăm la o astfel de cumpătare și ce înseamnă ea în fapt? Cât de relativă este ea și care este criteriul ei de delimitare? Nu știm. La fel ca la Platon, ne putem întreba oricând ce ar putea însemna o astfel de *cumpătare* (σωφροσύνη) cu privire la băutul vinului sau la mâncatul cărnii de oaie sau la cantitatea de miere din vin. Căci dacă această cumpătare se referă la pondere sau gramaj, atunci ar trebui să-i găsim un criteriu clar de delimitare, iar dacă se referă la abstinență, atunci ea nu mai este cumpătare, ci asceză. În oricare dintre aceste cazuri avem de a face cu o radicalizare. Ni se prescrie o rețetă pe care trebuie să o urmăm întocmai, o normă de la care nu ne putem sustrage și pe care nu o putem contesta. În caz contrar, moartea e preferabilă. Aici sinele este redus la cumpătare, la o viață bună prescrisă de Epictet, căci o „viață frumoasă este condiționată de moderație”[31]. În altă ordine de idei, Epictet descrie această cumpătare ca o continuă *pregătire pentru moarte* (μελέτη θανατου), ea *se practică în vederea așteptării morții și a celor mai cumplite suferințe*[32]. Acea *viață frumoasă se formulează doar ca raport între ceea ce poți să faci și ceea ce nu ține, sub nicio formă, de tine*[33]. Cumpătarea ține de maniera în care sinele se raportează la el însuși atunci când este expus înclinațiilor trupului. Ea este, în fond, o îngrijire a sufletului în vederea morții, mai mult decât un mod de viață benefic pentru *aici* și *acum.* Tocmai din acest motiv, cumpătarea, laolaltă cu îngrijirea

[30] Epictet, *Manualul și fragmente*, trad. C. Fedeleș și D. Burtea, pref. Traian Diaconescu, București, Editura Saeculum Visual, 2002, Frag. 111, p. 60.

[31] Epictet, *Manualul și fragmente*, trad. C. Fedeleș și D. Burtea, pref. Traian Diaconescu, București, Editura Saeculum Visual, 2002, Frag. 27, p. 102

[32] Cristian Iftode, *Filosofia ca mod de viață*, Pitești, Editura Paralela 45, 2010, p. 74.

[33] *Ibidem,* p. 77.

sufletului, sunt preferabile în raport cu plăcerea sau desfrânarea, căci sunt utilizate pentru un *după* categoric și nu pentru un *acum* trecător. Dacă sinele urmează calea lui *acum*, a plăcerii și a desfrânării, atunci moartea e preferabilă, căci *acum*-ul chinuie sufletul, iar moartea ar fi modul prin care sufletul este eliberat din chinul plăcerii trupești. Printr-un asemenea argument, Epictet reușește radicalizarea moralei stoice. Această radicalizare oferă însă și o perspectivă asupra vieții ca atare. Ea fie este bună și trăită în cumpătare și cu grijă față de suflet, fie nu este deloc. Viața indezirabilă, lipsită de valoare, pierde teren în fața morții ce devine preferabilă, dezirabilă, eliberatoare. În formularea acestei perspective nu se operează cu nici un criteriu clar de delimitare a vieții bune de viața rea. Nu este foarte clar de ce viața își pierde valoarea intrinsecă atunci când nu este trăită conform normei, la fel cum nu ne este foarte clar de ce este preferabilă moartea. Epictet ne propune cumpătarea și operează cu o radicalizare. Un hedonist este captivul răului absolut, în cazul său doar moartea e preferabilă. Dar cum e cu putință așa ceva?

Epictet face disticția între *ceea ce îmi stă în putere, ceea ce pot controla și ceea ce nu-mi stă în putere și nu se află sub controlul sau alegerea mea*[34]. Fiind o parte centrală a gândirii filosofului stoic, această distincție ridică totuși câteva semne de întrebare cu privire la atitudinea lui Epictet privind sinuciderea. Nu este foarte clar dacă o trăire bună, o viață bună țin în mod absolut de propriul sine sau nu, căci dacă ele țin în mod absolut de propriul sine, atunci nu se iau în vedere cazurile unui destin tragic, iar dacă nu țin în totalitate de propriul sine, atunci morala pentru o viață bună este perimată și viața bună, ca urmare a propriilor alegeri, se transformă în șansă sau contingență. Când punem gândul sinuciderii în raport cu această distincție, vom întâmpina o nouă serie de dificultăți. Pentru primul caz în care viața bine trăită ține în mod absolut de propriul sine, tensiunea dintre alegere și ceea ce nu ține de noi, ceea ce este accidental, predestinat sau urmează o rațiune ultimă a naturii nu este sesizată. Ce viață trăită bine poate avea Bobi, un bărbat trecut de treizeci de ani care nu a putut umbla niciodată, care nu a putut formula niciodată o propoziție și nu s-a putut niciodată dezlipi de scaunul său cu rotile, de butelia de oxigen și de prosopelul său? Viața lui nu a depins niciodată de alegerile lui, el a fost condamnat să nu poată controla nimic în ceea ce-l privește, să nu poată alege nimic cu privire la niciun lucru. Are o viață rea, de netrăit și n-a avut nici șansa cea mai mică de a opta pentru o viață bună. Oare ar trebui să se sinucidă mâine sau trebuia să o facă de ieri? Nici măcar asta nu poate alege. Din perspectiva lui Epictet, ar fi preferabilă moartea. Dar alegerea morții sau a vieții nu ține de Bobi nici măcar acum. În cazul unei astfel de sorți tragice, tensiunea dintre alegerea unei vieți bune și cazul tragic în care nu ai acces la alegere sunt evidente. Pe scurt, dacă urmăm linia trasată de filosoful stoic, Bobi n-ar avea dreptul la viață pentru că nu poate avea o viață trăită bine. Iată radicalizarea moralei stoice a lui Epictet. În cel din urmă caz, în care viața bună nu ține în totalitate de propriile noastre alegeri și este condiționată și de ceea ce nu ne stă în putere iese la lumină aceeași tensiune. Bunăoară, dacă trăiesc o viață cumpătată

[34] Epictet, *Manualul și fragmente*, trad. C. Fedeleș și D. Burtea, pref. Traian Diaconescu, București, Editura Saeculum Visual, 2002, max. 1, p. 73.

și-mi îngrijesc sufletul și mă îmbolnăvesc de diabet, având o predispoziție genetică, sau de orice boală necruțătoare sau sunt chinuit de o iubire neîmpărtășită precum Werther[35], oare mai e cu putință să am o viață bună? N-ar fi și în această situație preferabilă moartea în lipsa unei vieți bune? Pesemne că această radicalizare a moralei stoice nu numai că pune morala în fața valorii vieții ca atare, dar operează și cu o tensiune pronunțată între ceea ce îmi stă în putere și ceea ce nu depinde de mine. Pentru a aceentua această tensiune, ne putem gândi la faptul că Epictet ne îndeamnă să murim înaintea oricărui inconvenient ce ne împiedică să trăim bine.

Pentru a limpezi apele și a lămuri cum se constituie acest raport dintre faptul de a renunța la viață și trăirea bună, trebuie să cercetăm problema suferinței, căci, din cele spuse mai sus, se poate înțelege că Epictet nu acceptă suferința în interiorul vieții. În primă instanță, modelul hermeneutic al lui Epictet propune distincția dintre *ceea ce îmi stă în putere și ceea ce nu depinde sub nicio formă de mine*.[36] Ceea ce îmi stă în putere, maniera în care mă raportez la cutare sau cutare lucru, este cea care poate provoca suferința, căci *suferința sălășluiește numai în mine, nu în lucruri, la fel și binele sau răul, după caz*.[37] Altfel spus, ceea ce provoacă suferință poate fi doar propriul *sine* (ἑαυτοῦ), nu un altul, nici întâmplarea sau ceea ce nu îmi stă în putere. Similară cu maxima nietzscheeană „nu există acțiune morală, există doar interpretarea unei acțiuni ca fiind morală”[38], maxima filosofului stoic nu propune o valorizare nemărginită a lucrurilor ca fiind în cutare sau cutare fel, ci, mai cu seamă, urmărește maniera în care raportul dintre noi și lucruri ne provoacă suferință sau bucurie. Cu alte cuvinte, Epictet ne propune să nu cădem în dependențe sau, mai cu seamă, să rămânem imuni față de cele ce nu țin de noi. Această perspectivă nu înlătură *suferința* (πάθος) din viață, este, mai cu seamă, o manieră de escamotare a ei. Dacă rămân insensibil în fața unei tragedii pentru că aceasta nu a depins de puterile mele, dacă-mi moare copilul, precum lui Augustin, și nu a depins de mine supraviețuirea lui, atunci acest lucru ar trebui să nu mă întristeze, căci nu a depins de mine. Mai departe, dacă mă îmbolnăvesc grav sau dacă sunt exilat, n-ar trebui să mă întristez, căci aceste lucruri nu stau în puterea mea. Așa iese la lumină această escamotare a suferinței.

Suferința este o stare la care te aștepți, cumpătarea și îngrijirea sufletului sunt necesare în așteptarea unui astfel de moment. Nu este foarte clar care este raportul dintre această suferință și sinele ce tânjește după o viață bună. Suferința la care te aștepți se formulează ca o încercare de a ascunde sinele de durerile ei și tocmai o astfel de escamotare ne conduce la o încercare de eliminare din viață a suferinței. Nefiind niciodată prezentă, ci fiind ceva așteptat, ea face parte doar din sfera posibilului, iar când este aici, ea ne indică deja că moartea este preferabilă prezența

[35] Vezi J. W. Goethe, *Suferințele tânărului Werther*, trad. Alexandru Philippide, București, Editura Rao, 1995.

[36] Epictet, *Manualul și fragmente*, trad. C. Fedeleș și D. Burtea, pref. Traian Diaconescu, București, Editura Saeculum Visual, 2002, max. 1, p. 73.

[37] Epictet, *Manualul și fragmente*, trad. C. Fedeleș și D. Burtea, pref. Traian Diaconescu, București, Editura Saeculum Visual, 2002, max. 10, p. 76.

[38] Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, trad. Victor Scoradeț, pref. Vasile Muscă, București, Editura Ideea Europeană, 2016, p. 106.

sale. Gândul privind sinuciderea se articulează în orizontul acestei prezențe a suferinței în interiorul vieții. Atât timp cât suferința e așteptată, viața bună are grijă de suflet, când suferința e aici, trăirea bună se transformă în chin, iar moartea e preferabilă.

Fără îndoială, pentru Epictet sinuciderea nu apare ca alegere liberă sau contingentă, ci ca alegere necesară în scopul *purificării* (καθαρισμός). Aici nu este vorba despre un concept al sinuciderii pentru insul nihilist sau pentru cel ce nu are parte de dragoste, ci despre o pedeapsă morală. Din moment ce moartea devine preferabilă atunci când viața este rea și nu se mai află în orizontul normelor care definesc o viață bună, iar viața își pierde valoarea intrinsecă doar pentru că nu este în cutare sau cutare fel, atunci acest concept al sinuciderii nu poate fi formulat în afara pedepsei morale. Spus mai clar: fie trăiești o viață bună și te îngrijești de sufletul tău și de darul zeilor, fie mori, căci moartea e preferabilă unei condiții de ocară a sufletului. O asemenea moarte nu survine ca pedeapsă a zeilor, nici ca urmare a hedonismului, ci ca manieră de purificare. Ea trebuie să fie alegerea menită salvării propriului suflet. Iată cum moartea e și pedeapsă morală și salvare a sufletului. Astfel, ne raportăm la sinucidere ca la o *moarte liber aleasă,* ca la o alegere.

Conceptul sinuciderii formulat de Epictet a devenit influent tocmai prin ambiguitatea sa, prin aporie și inconsistență. El exprimă, fără îndoială, o manieră periculoasă de a ne raporta la *moartea liber aleasă* și la modul în care ar trebui să trăim. Acest concept impune și o normă morală în afara căreia viața își pierde valoarea intrinsecă. Însă fie că e vorba despre o moarte liber aleasă sau nu, această perspectivă trebuie tratată cu deosebită prudență, căci, îndată ce ai îmbrățișat-o, vei fi prins într-un joc nesfârșit al argumentelor pro și contra *morții liber alese*.

MOARTEA FRUMOASĂ CA SITUARE METAFIZICĂ ÎN RAPORT CU TRĂIREA

Urmând linia trasată de filosofia stoică, putem spune că asocierea înțelegerii sinuciderii cu orizontul etic al sinelui se constituie ca formă de estetizare a existenței. La Seneca, această estetizare se formulează nu numai cu privire la o trăire bună, ci și cu privire la o moarte frumoasă, lipsită de durere și eliberatoare. Această moarte nu mai este o salvare a sufletului, precum gândea Epictet sinuciderea, decât în măsura în care vine laolaltă cu suprimarea unei suferințe. Atât timp cât moartea nu se manifestă ca suprimare a suferinței, ea rămâne în orizontul unei estetizări a vieții ce nu se desfășoară în afara sensului pe care sinele și-l asumă, ci, dimpotrivă, cel mai adesea, dă sens acelui sine ce deja nu mai este. Primul exemplu pentru o astfel de estetizare a existenței în raport cu moartea este sfârșitul lui Socrate, exemplu utilizat și de Seneca[39]. Moartea lui Socrate nu este nici eliberatoare, nici tragică, din acest punct de vedere. Este frumoasă, căci ea dă

[39] Seneca, *Scrisori către Luciliu*, trad. Gheorghe Guțu, introducere și tabel cronologic de Dionisie Pîrvuloiu, București, Editura Humanitas, 2020, scrisoarea LXX, p. 223.

sens existenței lui Socrate, chiar dacă acest sens vine atunci când Socrate nu mai este. Până la urmă, acest paradox în care sinele capătă sens atunci când el nu mai este vădește estetizarea existenței, căci o moarte frumoasă este prinsă într-un orizont al eliberării, al lipsei de durere și al interogației fără răspuns. În cazul lui Socrate, moartea dobândește un sens în măsura în care ea e suferită (πάθος/passio) în vederea a ceva. Socrate nu moare în lanțuri și nici nu este *aruncat într-o groapă și lăsat acolo în beznă fără hrană până la epuizare*[40], el moare pentru legi, dreptate și binele suprem. Cu atât mai mult, atenianul Socrate moare fără suferință și fără strigăte ce semnalează sfârșitul său. Moartea lui este frumoasă întrucât apare ca situare metafizică a sinelui său în raport cu trăirea bună. Pentru acest atenian, nu exista nimic mai urât decât fuga din cetatea sa, lașitatea și nerespectarea legii, așa încât el a preferat moartea, căci „a muri frumos înseamnă a scăpa de primejdia de a trăi urât (*bene autem mori est effugere male vivendi periculum*)”[41]. Și iată că Socrate a scăpat de această primejdie, a trăit frumos și a murit frumos. La fel a *murit și sclavul german ce urma să intre în luptă cu fiarele și și-a luat viața numaidecât înghițind bureți îmbibați în mizerie umană și astfel s-a sufocat*[42]. În final, moartea frumoasă, așa cum ne este ea prezentată de Seneca, nu este altceva decât o moarte ce ne scapă de căderea în ghearele urâtului, este cea ce estetizează existența când noi nu mai suntem deja acolo, căci să „mori mai devreme sau mai târziu n-are importanță. Importanță are dacă mori frumos sau mori urât.”[43]

Socrate a avut curajul de a muri, a așteptat moartea ca pe o binefacere; la fel și sclavul german, care a preferat să moară de mâna sa și pentru care au fost preferabile mizeriile umane și asfixierea față de fiarele sălbatice ce urmau să-l sfâșie spre amuzamentul publicului. Acest curaj de a muri este o încercare de a ascunde sinele în raport cu o viață urâtă. Moartea frumoasă e dezirabilă chiar și atunci când ea este provocată de propriile mâini. Iar Seneca formulează o rațiune a morții plecând de la acest curaj de a muri. *Putem trăi în felurite moduri, dar ce ne strânge pe toți laolaltă este moartea*[44]. Curajul (*virtus*) în fața acestei morți este oglindirea unei vieți bine trăite. Cât timp optezi pentru o viață bună, o să preferi o moarte frumoasă, căci „ este urât lucru să furi ca să trăiești, dar este frumos lucru să pui mâna pe orice, ca să mori”[45]. Tot astfel, *moartea se exprimă ca o ultimă suferință*[46]. Ea rămâne în orizontul dezirabilului atât timp cât nu mai există suferință după aceasta. Curajul în fața morții este, mai cu seamă, curajul față de suferința morții trăite. Curajul lui Socrate constă în puterea de a rezista în temniță și de a bea de bună voie cucuta, curajul sclavului în a-și lua viața cu propriile mâini înainte de a muri la fel ca toți ceilalți asemenea lui. În cele din urmă, *nu există o rațiunea pentru a muri, ci doar certitudinea că vei muri și că, în mod inevitabil, natura noastră ne conduce către moarte*[47]. Curajul constă în a avea o moarte conformă

[40] *Ibidem*, scrisoarea LXX, p. 223.
[41] *Ibidem*, scrisoarea LXX, p. 223.
[42] *Ibidem*, scrisoarea LXX, p. 226.
[43] *Ibidem*, scrisoarea LXX, p. 223.
[44] *Ibidem*, scrisoarea LXX, p. 227.
[45] *Ibidem*, scrisoarea LXX, p. 227.
[46] *Ibidem*, scrisoarea XXX, p. 117.
[47] *Ibidem*, scrisoarea LXX, p. 227.

unei vieți bune, adică o moarte frumoasă. Să ne reamintim de moartea lui Cleante, stoicul grec ce a refuzat să mai mănânce după o infecție a gingiilor. El n-a așteptat să se stingă în suferință și neputință, a ales moartea, căci acea moarte era în conformitate cu viața bună pe care o avusese. Chiar și în momentul în care se afla în proximitatea acesteia, după ce n-a mâncat două zile ca să-i treacă infecția gingiilor, el a decis să continue să refuze mâncarea și să moară întrucât că a ales și nu silit de cursul naturii.

Alegerea faptului de a muri (*suicidium*) se formulează, la Seneca, ca manieră de a te elibera de ceea ce nu mai este în conformitate cu o viață bună. Bunăoară, *atunci când suferi de o boală incurabilă sau ești mutilat, le vei face un serviciu prietenilor și celor apropiați dacă vei alege să mori rezonabil*[48]. Nu ne este foarte clar ce înseamnă a muri rezonabil sau a muri frumos. Nu avem, până acum, niciun criteriu de delimitare a morții frumoase de moartea urâtă în afara raportului cu viața bună și a curajului trezit în fața morții. Oare sclavul german, despre care ne vorbea Seneca, a avut o moarte frumoasă? Nu era mai preferabil să moară ca un martir la fel ca toți cei asemenea lui sacrificați în arenă pentru bunul plac al stăpânilor? Nu știm în cele din urmă cum ne construim o moarte frumoasă, nici măcar o viață frumoasă. Cert este că, la Seneca, indicatorul principal pentru a muri frumos este timpul. Trebuie *să murim la timp*[49]. Această moarte prinsă în orizontul timpului le cuprinde pe toate celelalte. Când vine acest timp și cum îl putem identifica n-avem de unde să știm. Cert este că moartea la timp însoțită de curaj și conformă vieții bune reprezintă moartea frumoasă. Pentru sclavul german, a muri la timp înseamnă a muri înainte de a fi aruncat în arenă, iar pentru Socrate, a aștepta în temniță până în ziua când este silit să bea cucută. Acest „a muri la timp" se formulează mai degrabă ca o reflecție a sinelui asupra a ceea ce a fost și urmează să fie decât ca un calcul utilitarist de tipul celui al lui Bentham. Timpul morții ține mai degrabă de alegerea sinelui de a muri în raport cu viața bună, decât de un raționament ultim și bine cumpănit. Din acest punct de vedere, a muri la timp înseamnă a dori propria moarte cu orice preț. Ca pe o *ultimă suferință ce ne scapă de toate celelalte*[50] și ca pe o formă de curaj ce ne permite să ne desprindem de viață. În opoziție cu aceste formulări stă cazul lui Bobi, menționat mai sus. Bobi nu a murit la timp și nici nu-și poate alege să moară, nu-și poate face singur acest bine despre care Seneca ne spune că este cuprins în moartea frumoasă. El este prins în urâtul lui, în scaunul cu rotile, prins de tubul de oxigen ce zace atârnat de acel scaun și prins în incapacitatea sa de a putea să formuleze un „vreau să mor" definitiv. Oare cum ar putea Bobi muri la timp dacă nici măcar timpul nu-i aparține, cu atât mai puțin alegerea sau curajul, iar raportul cu viața bună ar fi o glumă? Într-un asfel de caz, ies la lumină limitele viziunii lui Seneca despre

[48] *The stoics reader, Selected Writings and Testimonia*, translated, wich Introduction by Brad Inwood and Lloyd P. Gerson, The Account Preserved by Stobaeus, Inc. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2008, p. 124.

[49] Dana Jalobeanu, *Spectacolul Filosofiei. Cum citim scrisorile lui Seneca?*, București, Editura Humanitas, 2022, p. 191.

[50] Seneca, *Scrisori către Luciliu*, trad. Gheorghe Guțu, introducere și tabel cronologic de Dionisie Pîrvuloiu, București, Editura Humanitas, 2020, scrisoarea XXX, p. 117.

moartea liber aleasă. Atunci când nici nu poți alege și nici nu ai un binefăcător oare mai poți muri frumos?

Teoria lui Seneca despre sinucidere nu se află în orizontul unei radicalizări așa cum se întâmplă cu gândul privind *moartea liber aleasă* la Epictet. Pentru Seneca, dreptul de a renunța la viață nu suportă o constrângere, nu este asociat cu o normă de la care nu ne putem abate, căci există acest timp al morții de bunăvoie ce ne aparține. La Epictet, moartea se impune de îndată ce se sesizează lipsa unei vieți bune, la Seneca moartea apare atunci când sinele decide că i-a venit timpul. Această alegere a morții face ca teoria lui Seneca despre sinucidere să se contureze, la drept vorbind, ca una privind o moarte liber aleasă ce nu suportă nici criterii coercitive, nici norme morale; ea ține, de fiecare dată, de sinele ce alege când și cum să moară. Pentru sclavul german care urmează a fi sfâșiat de fiare sau pentru gladiatorul ce refuză să trăiască în sclavia arenei după bunul plac al stăpânului, această moarte aleasă de bunăvoie este o formă de căutare a ceea ce e preferabil unei vieți în asemenea condiții. Moartea devine preferabilă, iar viața un bun ce poate fi dat din mână devreme ce oricum era în mâna altcuiva. *Mai mult decât o renunțare la viață în lipsa unei vieți bune, cel ce alege să-și curme viața o ia în propriile-i mâini*[51]. E o formă de recâștigare a sinelui ce nu mai e deja acolo, când el își aparține sieși, în sfârșit. Tocmai această recâștigare se exprimă ca estetizare a existenței; prin ea are loc moartea frumoasă, iar curajul se manifestă ca recâștigare a unui sine ce nu mai e deja acolo, ce se recâștigă cu prețul vieții.

Cu privire la teoria despre sinucidere a lui Seneca s-a spus multă vreme că ea este un îndemn la moarte. Creștinii, bunăoară, n-ar accepta nicicând un drept de suprimare a propriei vieții. Mergând pe drumul trasat de Platon, moartea ar trebui să aștepte voința divinității care ne cârmuiește viața. Este inevitabilă această tensiune între viața ce ne aparține și o putem suprima oricând și viața ce nu ne este, în niciun fel, în stăpânire. La limită, această tensiune se transformă într-o dilemă morală al cărui răspuns l-am aflat deja. Ce faci dacă viața proprie nu stă în puterea ta și ești pus să ucizi, să furi sau să vatămi altă ființare? Ce faci când nu poți alege dacă să urmezi calea unei vieți bune sau nu și drumul tău e un infern care se desfășoară în zăngănit de lanțuri? Seneca răspunde limpede: te sinucizi! Iar acest răspuns nu este un îndemn la suprimarea vieții, ci, mai cu seamă, o soluție rezonabilă de a pune capăt suferinței. Este o derogare, o modalitate de a scăpa de ceea ce este ireparabil și de neputința de a alege cum să trăiești. Dacă creștinismul pune valoarea vieții deasupra tuturor valorilor și o așează în mâinile zeului, stoicismul lui Seneca pune demnitatea de a trăi după propria voință pe primul loc. Din moment ce o anumită formă de viață nu-mi aparține, din moment ce suferința umbrește orice fel de trăire sau acțiunile mele sunt sub controlul altcuiva, se cade să mor, căci moartea mă redă mie însumi și este ultima suferință. Astfel, teoria lui Seneca cu privire la sinucidere nu este un îndemn pentru suprimarea vieții, ci o soluție ultimă ce recuperează sinele atunci când el deja nu mai este.

[51] Dana Jalobeanu, *Spectacolul Filosofiei, Cum citim scrisorile lui Seneca?*, București, Editura Humanitas, 2022, p. 191.

Sinuciderea n-a fost pentru Seneca doar o teorie filosofică, ci chiar o practică, o soluție de scăpare pe care el însuși a folosit-o atunci când a fost acuzat de complot împotriva împăratului Nero. De la Tacit știm că Seneca a decis să-și ia viața imediat ce a aflat că va fi acuzat de trădare. *Și-a tăiat venele, vorbind în același timp cu cei din jur despre subiecte filosofice; apoi a băut otravă ca Socrate și s-a lăsat dus într-o baie de aburi unde a murit asfixiat*[52]. Precum sclavul german ce a preferat să moară înecat cu bureți îmbibați de mizerii umane, Seneca a preferat să moară din propria sa alegere, a ales să moară la timp. Putea să fie judecat și decapitat, spânzurat sau ars pe rug, înecat sau pus să-și sape groapa și îngropat de viu[53]. A ales să moară la timp, să-și reducă suferința la fel ca acel sclav ce a ales să nu fie sfâșiat de fiare, suferința ca urmare a unei asfixieri era preferabilă, fie ea și cu bureți îmbibați în fecale. Seneca a preferat *moartea liber aleasă* pentru a se recâștiga pe sine atunci când el nu mai era deja acolo.

IPOTEZA SINUCIDERII CA FORMĂ DE OBIECTIVARE A SINELUI

Perspectivele antice asupra sinuciderii au ca punct central sinele care alege dacă și cum vrea să moară, indiferent dacă e vorba de sinele care se răzvrătește în fața zeului și reușește să-i stârnească mânia, de sinele care preferă moartea atunci când nu mai găsește deloc plăcere, de cel ce vrea să-și salveze sufletul chinuit de viciile trupului sau de cel ce decide că a venit timpul să moară demn, să moară frumos. Toate trimit către o *moarte liber aleasă*. Cu toate că aceste perspective asupra sinuciderii se formulează metafizic, ele nu alterează sinele. Moartea voluntară rămâne la îndemâna lui. Și atunci cum e cu putință ca astăzi *moartea liber aleasă* să fie doar un simptom al sinelui ce nu mai este el însuși? În psihologie, actul sinuciderii apare doar atunci când sinele este alienat în raport cu el însuși; în sociologie se caută factori determinanți. Sinele nu mai este cel care alege să moară, ci cel care este determinat să moară. Astfel, actul sinuciderii nu-i mai aparține, în niciun fel. Sinele este obiectivat, funcționează sub dicteu automat. Dacă încercăm să analizăm morțile lui Cleante sau Seneca o să le găsim o multitudine de factori ce au condus la ele, ca și cum moartea lor voluntară era inevitabilă, ca și cum erau predeterminați să moară de mâna lor. Unde s-a pierdut sinele? Pe ce poteci întunecoase bâjbâie el după alegere? Când vorbim despre sinucidere, astăzi, avem impresia că sinele nu mai este acolo, că dezbatem o idee atât de abstractă încât un sine nu mai are loc lângă ea. În loc să vorbim despre moartea lui cutare, vorbim despre depresia lui sau despre condițiile sociale ce au determinat sinuciderea. Obiectivăm sinele, îi răpim ceea ce a recâștigat prin sinucidere, răpim din acel act subiectul însuși, pe cel care a ales moartea. Această perspectivă a sinelui obiectivat

[52] Dana Jalobeanu, *Spectacolul Filosofiei. Cum citim scrisorile lui Seneca?*, București, Editura Humanitas, 2022, p. 189, notă de subsol în care autoarea citează din J. Ker, *The Deaths of Seneca*, cap. 8.

[53] Acestea erau metodele uzuale prin care cei condamnați la moarte erau executați.

se reflectă foarte bine în societățile noastre și în legile lor. Cele mai multe state occidentale interzic actul sinuciderii prin lege.

Prin prezentarea perspectivelor antice asupra sinuciderii am vrut să readuc în actualitate acel sine nealterat ce decide când dorește să moară. De asemenea, ar fi necesară continuarea acestei cercetări și parcurgerea și celorlalte perioade istorice. Scopul este acela de a înțelege cum anume am ajuns să obiectivăm sinele și să facem din sinuciderea autentică un act ce nu ne mai este la îndemână.