

Sergiu SAVA

## Imanența și spectrele fenomenologiei heideggeriene a morții

(Cristian Ciocan, *Moribundus sum: Heidegger și problema morții*, Editura Humanitas, București, 2007, 410 p.)

Despre moarte, ca despre atâtea altele, se poate vorbi în mai multe feluri. Această situație este responsabilă de faptul că uneori s-ar putea să fim puțin dezorientați în fața unei perspective asupra morții diferită de a noastră. Observăm, de exemplu, că optica, de obicei rece, nepasională a filosofiei în fața morții, în fața unui subiect care pe unii îi face să urle, poate produce stupoare. Am putea totuși denunța într-o asemenea situație o crasă inabilitate pentru dialog, având în vedere că felurile diferite de a vorbi despre moarte nu trebuie să rămână neapărat exterioare unele de altele, dezorientarea generată de diferență fiind un bun catalizator al înțepenirii în anumite presupoziii fără prea mare eficiență în câmpul filosofiei.

Nu o astfel de atitudine rigidă este de întâlnit în volumul intitulat *Moribundus sum: Heidegger și problema morții*. Acest fapt este cum nu se poate mai firesc dacă ne gândim că autorul, Cristian Ciocan, este doctor în filosofie (volumul menționat are la bază tocmai teza de doctorat susținută în 2006 la Universitatea din București), membru fondator al *Societății Române de Fenomenologie*, editor al revistei *Studia Phaenomenologica*, coautor al volumului *Levinas Concordance* (Springer, 2005, 955 p.)<sup>1</sup>. Miza cărții despre problema

morții la Heidegger, așa cum precizează și autorul, este cu preponderență descriptivă: prezentarea modului în care se articulează tema morții în intimitatea lucrării fundamentale a lui Heidegger – *Ființă și timp* – și plasarea acestei cercetări în contextul filosofiei secolului XX. Corespunzător mizei fixate, volumul este structurat pe două părți, clar delimitate, fiecare cu o sarcină specifică ce concurează la împlinirea obiectivului propus.

Prima parte își propune, folosindu-se de o lectură imanentă, traversarea pas cu pas a palierelelor problematice în care fenomenul morții intervine în analitica existențială, ceea ce presupune analiza raporturilor conceptuale cu alte fenomene care circumscriu întreprinderea heideggeriană. Teza înaintată este aceea că investigarea problemei morții „va putea deschide nucleul cel mai profund al analiticii existențiale a *Dasein*-ului și al proiectului ontologic heideggerian ca întreg” (p. 17), permițând astfel recuperarea întregii problematizări din *Ființă și timp*.

Cu scopul de a asigura un teren ferm și coerent, care va permite o cercetare cât mai riguroasă a fenomenului morții așa cum este el descris de Heidegger, primul capitol încearcă, sub exigența unei „analize milimetrice”, o schițare a întreg ansamblului analiticii

<sup>1</sup> Mai multe date despre Cristian Ciocan pot fi accesate la adresa

[www.phenomenology.ro/index.php?option=com\\_content&task=view&id=22&Itemid=36](http://www.phenomenology.ro/index.php?option=com_content&task=view&id=22&Itemid=36).

existențiale. Acest demers este ghidat de întrebarea privitoare la identitatea a ceea ce este numit „existențial” [*Existenzial*], astfel că sunt trecute în revistă toate acele structuri de ființă ale *Dasein*-ului pe care Heidegger le numește explicit astfel.

Începând cu al doilea capitol, fără a aduce neapărat un deficit de rigoare, unitatea de măsură a analizei devine mai flexibilă, în această notă urmând să se desfășoare întreg restul investigației. Problema morții își face debutul în discursul din *Ființă și timp* odată cu nevoia asigurării unei integralități încheiate a analiticii *Dasein*-ului situat între viață și moarte, încât termenul în raport cu care Cristian Ciocan desprinde primele articulații ale descrierii heideggeriene a fenomenului morții este cel de *totalitate*. Moartea, prin urmare, este surprinsă în contextul asigurării conceptului de totalitate și al asigurării validității ontologice aferente analiticii existențiale.

Următorul capitol este dedicat tematizării heideggeriene a morții *celuilalt*. Putem vorbi în acest caz de o simplă determinare a conceptului de *totalitate*, a cărui exigență face necesară testarea posibilității de a accede la integralitatea *Dasein*-ului prin intermediul raportării la moartea celuilalt. Potrivit lui Cristian Ciocan, putem desprinde, urmând (con)textul heideggerian, cel puțin trei motive pentru a infirma această posibilitate: moartea, ca moarte a *Dasein*-ului, trebuie să fie înțeleasă în registrul faptului-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu [*Jemeinigkeit*]; moartea exclude, prin calitatea de a fi non-relațională, faptul de a fi laolaltă [*Mitsein*]; acest efect al morții se răsfrânge chiar și asupra „intersubiectivității” așezate sub semnul impersonalului „se”, constituind momentul deciziei de a alege între autenticitate și inautenticitate.

După stabilirea orizontului în care se desfășoară cercetarea heideggeriană a morții, următoarele trei capitole se apleacă asupra *modului* în care *Dasein*-ul are acces la propria moarte, mod determinat de starea de deschidere [*Erschlossenheit*], precum și asupra consecințelor relației cu moartea pentru modalizarea structurilor stării de deschidere. Astfel, fiecare capitol are în vedere unul din existențiali care constituie starea de deschidere – *înțelegerea, situarea afectivă* sau *discursul* – și raportul pe care respectivul existențial îl întreține cu fenomenul morții.

Odată cu capitolul 7, analiza discursului heideggerian despre moarte își fixează ca loc al desfășurării a doua parte din *Ființă și timp*, fiind orientată asupra raporturilor pe care fenomenul morții le întreține cu principalele elemente constitutive investigate în restul lucrării lui Heidegger: conștiința, temporalitatea și istoricitatea. În felul acesta, demersul din prima parte a volumului semnat de Cristian Ciocan își duce la bun sfârșit sarcina propusă – aceea de a schița fenomenul morții în dimensiunea ontologică pe care i-o conferă Heidegger în lucrarea sa fundamentală, precum și aceea de a evidenția modul în care fenomenul morții interferează cu totalitatea elementelor principale ale analiticii existențiale. În aceeași notă pozitivă poate fi evocată optica imanentă care traversează investigația din această primă parte, reușind asigurarea unor repere legitime privitoare la întreprinderea heideggeriană, utile în special pentru a doua parte a cercetării, și evitând astfel riscul unor distorsiuni datorate unei perspective străine de contextul heideggerian. Totuși, uneori investigația lui Cristian Ciocan se poartă în marginea textului semnat de Heidegger, intervenind cu unele problematizări care surprind anumite insufi-

ciențe ale analizei heideggeriene, acestea evidențiind trecerea de la o imanență a textului la o situare în imanența fenomenului cercetat<sup>2</sup>, pe care, în măsura în care poate fi reproșată drept o inconsecvență, o putem pune sub semnul acelei „trădări fertile” menționată de Cristian Ciocan (p. 395)<sup>3</sup>. În această manieră este elaborat întreg ultimul capitol al primei părți, care tratează problema morții prin raport cu cea a vieții. O astfel de abordare se vede din start situată într-o poziție oarecum transcendentă față de contextul heideggerian – ce se sustrage determinării ființei *Dasein*-ului prin intermediul noțiunii de viață –, fapt care îl va îndreptăți pe autor să vorbească de un *antivitalism* al ontologiei fundamentale (pp. 226-227). Această perspectivă antivitalistă își va extinde spectrul și asupra unor probleme asociate vieții: problema animalității și cea a trupului viu. Intenția explicită a lui Cristian Ciocan este aceea de a sesiza care sunt resorturile ascunse ale acestei direcții asumate de Heidegger, precum și consecințele antrenate. Prin această intenție de a surprinde o anumită ipostază a nespusului gândirii lui Heidegger, autorul nu se rupe doar de imanența textului heideggerian – caz în care logica heideggeriană ar putea rămâne nealterată, deci la fel de eficientă –, ci și de presupuzițiile sale, care dau naștere logicii aferente.

În acest fel este deschisă calea către a doua parte a cărții lui Cristian Ciocan, care își propune, prin intermediul unei

metode istoric-comparative, să ofere anumite deschideri permise sau chiar generate – mai mult negativ, ca reacții adverse – de problematizarea heideggeriană a morții. În felul acesta, este evitată o perspectivă unilaterală asupra investigației din *Ființă și timp* a problemei morții, perspectivă sub care risca să se plaseze cercetarea lui Cristian Ciocan din prisma adoptării unei lecturi imanente. Filosofii luați în calcul pot fi împărțiți în două categorii: filosofi germani, cu care Heidegger a avut un contact direct și care au avut o oarecare înrâurire asupra dezvoltării filosofiei sale – Scheler, Jaspers, Husserl – și filosofi francezi, care s-au raportat, mai mult critic, la fenomenologia heideggeriană a morții – Sartre, Levinas, Derrida. În felul acesta este relevată importanța pe care problema morții a căpătat-o în secolul XX și rolul central al lui Heidegger în acest orizont.

Parcurgând întreaga ei întindere, putem considera cartea lui Cristian Ciocan ca fiind o reușită, fapt cu atât mai meritoriu cu cât este vorba de primul volum de exegeză din spațiul românesc dedicat prin excelență problemei heideggeriene a morții. În primul rând poate fi menționată claritatea scriiturii, datorată în special caracterului riguros, analitic chiar (în special în primul capitol) al modului în care este condusă cercetarea. Acest fapt imprimă investigației o coordonată rece și lucidă, care nu ezită, atunci când este cazul, să evidențieze aspectele problematice, uneori chiar contradictorii ale materialului avut în atenție. De asemenea, trebuie remarcată atenția sporită acordată derulării coerente a cercetării, fiind fixate explicit sarcinile propuse, metoda de lucru, spațiul de joc al cercetării, concluziile rezultate sau sarcinile ce se deschid pentru o cercetare viitoare.

<sup>2</sup> Vezi, în special, capitolul III (*Moarte și alteritate. Moartea celuilalt*, pp. 134-149).

<sup>3</sup> În același timp, această abordare din interior a fenomenului cercetat poate fi legitimată prin recursul la determinarea pe care o dă Cristian Ciocan cercetării problemei filosofice a morții ca «perpetuă și complicată pendulare, între viață și referințe, între frisonul finitudinii și bibliografiile obligatorii, între înțelegerea „trăită” a morții și ocurențele conceptuale din textele cercetate» (p. 7).

Totuși, dincolo de relevarea aspectelor pozitive ale cărții lui Cristian Ciocan, este utilă evidențierea caracterului ei uman, supus unor mai mici sau mai mari imperfecțiuni, astfel că lectura devine mai relaxată, iar autorul își poate clarifica, mai mult sau mai puțin, situația de unde pleacă mai departe. Două aspecte doar, potențial problematice, aș vrea să menționez. Dincolo de meritele evidente ale primului capitol (indiscutabil cel mai reușit), care ar putea fi utilizat cu mult folos drept îndrumar pentru cineva care dorește să surprindă articulațiile de bază ale lucrării fundamentale a lui Heidegger, ne putem întreba dacă dimensiunea milimetrică a analizei puse la lucru în interiorul său este pe deplin justificată în economia cărții. Ar trebui să fim atenți în special la faptul că, așa cum am precizat deja, investigația lui Cristian Ciocan, după acest capitol, se va situa la un nivel puțin mai lejer, care face ca anumite precizări și distincții, foarte corect elaborate în primul capitol, să nu mai fie utilizate atunci când este luată în calcul tema principală a cărții – interpretarea ontologică a fenomenului morții. Un al doilea aspect criticabil ar fi „echivalarea” pe care Cristian Ciocan o realizează, în câteva momente ale cărții, a unor concepte specifice fenomenologiei heideggeriene cu anumite concepte din metafizica tradițională. Menționez aici corespondența dintre deținerea-prealabilă [*Vorhabe*] și înțelegerea la nivelul senzației (p. 72), dintre *Dasein* și suflet (p. 239) sau dintre ego-ul natural și dimensiunea ontică a *Dasein*-ului (p. 316)<sup>4</sup>. Spun că acest aspect este criticabil deoarece echivalarea unui concept heideggerian cu unul al metafizicii tradiționale – fie și

<sup>4</sup> E drept că acest ultim caz al echivalării ar putea fi pus, dintr-o anumită perspectivă, pe seama lui Husserl, și nu a lui Cristian Ciocan, încât ar putea fi exclus din lista echivalărilor.

doar pentru un moment – atrage automat și transferul complexului de sens (de prejudecăți) în care termenul cu care se face echivalarea era angrenat, transferul logicii metafizicii tradiționale, în cele din urmă, atât de improprie discursului heideggerian<sup>5</sup>. Acest mecanism al transferului este certificat chiar de Cristian Ciocan atunci când, privitor la determinarea heideggeriană a morții ca plecare-din-lume [*Aus-der-Welt-gehen*] sau ca pierdere a faptului-de-a-fi-în-lume [*In-der-Welt-sein verlieren*], arată că verbele „a pleca” și „a pierde” implică imediat întrebarea privitoare la *cine* pleacă, *cine* pierde sau *unde* pleacă (p. 238). Lipsa răspunsului la asemenea întrebări îl determină să conchidă că ne situăm în plină aporie și să indice prezența unor dificultăți fundamentale privitoare la determinarea *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume [*In-der-Welt-sein*]. Dar și în cazul lui Heidegger poate fi vorba de o scăpare de moment când utilizează verbele amintite sau, cum sugerează Cristian Ciocan, de o îngrădire pe care o generează limbajul, încât ar trebui să ne întrebăm dacă nu cumva e necesar să trecem dincolo de această logică, deci, implicit, dincolo de întrebările care nasc aporia.

<sup>5</sup> Nu este de la sine înțeles de ce anume am concepe harta filosofiei ca dispunând de anumite toposuri definitive, în care s-ar succeda, de-a lungul istoriei, diverse conținuturi. Uneori, odată cu conținutul, este expulzat și toposul aferent – am putea chiar spune, urmându-l pe Nietzsche (*Știința voioasă*, § 108), că excluderea unui conținut, cel puțin în anumite cazuri, trebuie să fie însoțită și de asumarea depășirii golului rămas în urmă.

Gim GRECU

## Vulnerabilitatea etică. Emmanuel Levinas

(Emmanuel Levinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*,  
Editura Humanitas, București, 2006, 372 p.)

În 2006 a apărut, în colecția Acta Phaenomenologica a editurii Humanitas, traducerea cărții lui Emmanuel Levinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, realizată de către Cristian Ciocan, Miruna Tătaru-Cazaban și Bogdan Tătaru-Cazaban. Levinas este un autor destul de bine reprezentat în cultura română prin traduceri ale cărților sale<sup>1</sup>. Îndeobște, se consideră că operele sale majore sunt *Totalitate și înfinit* și *Altfel decât a fi...* Așadar, cel interesat de filosofia lui Levinas dispune astăzi de principalele sale eforturi de gândire.

Fără îndoială, textele sale sunt dificile. Această trăsătură se datorează mizelor pe care el și le propune, mize care, înainte de toate, trebuie surprinse corect. Vorbim, totuși, despre un filosof care a introdus fenomenologia lui Husserl și Heidegger în Franța, apoi a deturnat-o într-o direcție fecundă (urmată și dez-

voltată de Jean-Luc Marion, Michel Henry și alții), un filosof care a fost o resursă recunoscută de sens pentru filosofi din afara fenomenologiei: Jacques Derrida, Maurice Blanchot, Paul Ricoeur, dar și pentru fostul Papă, Ioan Paul al II-lea<sup>2</sup>.

Înțelesul sintagmei din titlul cărții aduse spre recenzare, „altfel decât a fi”, nu trimite la opusul lui „a fi”, la „a nu fi”, într-o dialectică ființă-neant, deși formula „altfel decât” trimite în afara lui „a fi”. Altfel și nu altceva decât a fi, adverb și nu pronume. Așadar, Levinas se poziționează în acel *tertium non datur* exclus din dialectica lui a fi și a nu fi, recuzând ontologia, contestându-i discursul

<sup>2</sup> Aici consider că este locul pentru a face câteva referiri la receptarea sa în spațiul cultural românesc: dispunem de un salutar număr dedicat lui Levinas de către revista *Studia Phaenomenologica* (nr. VI, 2006, editorul revistei fiind Cristian Ciocan); în rest, de lucrarea de doctorat a lui Vianu Mureșan: *Heterologie: introducere în etica lui Levinas* (un comentariu supra-saturat lingvistic, lipsit de claritatea necesară mai ales unei introduceri, anunțate în titlu), de o carte orientată biografic, scrisă de Malka Salomon și apărută la editura Hasefer: *Emmanuel Levinas: viața și amintirea lui*, apoi de o carte scrisă în franceză de Delia Popa și apărută la editura ieșeană Lumen: *Les aventures de l'économie subjective et son ouverture à l'altérité*, precum și de un număr de studii și articole în reviste orientate (și) filosofice. Este de menționat și că unul din traducători, Cristian Ciocan, este co-autorul cărții *Levinas Concordance*, apărută în 2006 la cunoscuta editură internațională Springer, reprezentând un index exhaustiv al conceptelor levinasiene.

<sup>1</sup> Doar voi menționa aici titlurile semnificative: *Moartea și timpul*, *Totalitate și înfinit*. *Eseu despre exterioritate*, *Între noi*. *Încercare de a-l gândi pe celălalt*, *Când Dumnezeu devine idee*. Cel din urmă titlu reprezintă de fapt o traducere nefericită, deși textul cărții este bine tradus. Titlul original, *Quand Dieu vient à l'Idée*, sugerează un Dumnezeu care vine în idee, pentru a-i anula forța rațională, nicidecum nu implică faptul că Dumnezeu ar deveni o idee. O altă observație pe care țin să o fac, și care poate fi semnificativă pentru lipsa de coeziune a culturii autohtone în aceste vremuri, e aceea că fiecare carte a lui Levinas tradusă la noi, și sunt șase până acum, a apărut la câte o editură diferită, cu traducători diferiți.

limitativ, constrângător<sup>3</sup>. Aceasta implică faptul că, pentru a înțelege mizele gândirii levinasiene, trebuie cunoscute datele acestei dialectici care subîntinde istoria filosofiei occidentale (date ce se regăsesc de altfel frecvent în criticile levinasiene, într-un mod adesea sublimat, ceea ce poate îngreuna surprinderea relevanței ideilor sale în cazul unui cititor mai puțin avizat). Heidegger este cel care a acuzat această istorie că a căzut în uitarea ființei. Prin „*a fi*”, prin ființă este înțeles ceea ce se arată, se manifestă de la sine, accesibil întrucât și în măsura în care se arată cuiva (fie el ego, subiect, *Dasein*) finit. Heidegger criticase uitarea amfibologiei fundamentale ființă-ființare, survenită prin rămânerea logosului la nivelul ființării. Efortul heideggerian a unit manifestarea ființării cu temporalitatea, cu devenirea lor intrinsecă, anulând caracterul spectral al celui care sesizează manifestarea ființei, implicându-l în chiar această manifestare. Asta a însemnat revelarea conjuncției fundamentale dintre manifestare, temporalitate și înțelegere, ca esență a ființei.

Levinas însă afirmă: „faptul că nu se poate filosofa înainte de manifestarea a ceva nu implică defel că semnificația lui «a fi», corelativă oricărei manifestări, ar fi sursa acelei manifestări și a oricărei semnificații, după cum s-ar putea gândi în urma lui Heidegger, și nici că faptul de a se arăta ar fi fundamentul a tot ceea ce se manifestă, după cum crede Husserl”<sup>4</sup>. Centrul de greutate al acestei chestiuni fundamentale este situat în cel care înțelege ființa, în subiect. Pentru ca ceva să se arate, trebuie să se arate cuiva. Ființările „se descoperă prin calitățile lor, iar calitățile prin trăirea care este tem-

porală”<sup>5</sup>. Or, ce înseamnă a surprinde calitățile ființării, sau a surprinde ființa, pentru un subiect? Cum se coagulează ceea ce se manifestă?

La Kant răspunsul era a percepția transcendentă, o unitate ce funcționează ca identificare, flexibilă temporal, îmbinare între intuiție și concept. Pentru Husserl, substratul intuitiv, hyletic este captat, e integrat intențional, iar manifestarea se conjugă cu intenționalitatea conștiinței (structurată transcendentă). Prezentul, origine a experienței, este locul de conjuncție a manifestării ființării, punctul de întâlnire dintre ființă și trăire, a cărui inteligibilitate este dată de temporalizare, de faptul de a putea surprinde defazarea manifestării, prin identificarea și tematizarea ființării de-a lungul devenirii.

Experienței îi este „anesteziată” imanența pentru a o face inteligibilă, pentru a o putea numi și înțelege. Este captată în senzații – sensibilitate în vederea cunoașterii, iar intuiția (opusul clasic al conceptului) este suspectată de Levinas că este deja încadrată conceptual, idealizată. Dacă la Kant avem corespondența intuiției și conceptului, fenomenologia secolului XX își propune, mai ambițios, să fluidizeze această legătură, să o plieze pe efectivitatea trăitului temporalizat. Altfel spus, să așeze sensul ființei în schematismul a percepției transcendente (dezvoltată afectiv), ca inteligibilitate fluid conectată la experiență, ca manifestare continuă a conștiinței. Heidegger a renunțat la formalismul inerent conectării conștiinței intenționale la experiență, mutând schematismul într-o constituție existențială a *Dasein*-ului, atentă la dispoziții afective (*Stimmungen*) mai degrabă decât la certitudini noetico-noematice.

Motivul urcării la acest nivel al genezei inteligibilității este dat tocmai de

<sup>3</sup> „Mai degrabă superlativul decât negarea categoriei este cel care întrerupe sistemul”, *Altfel decât a fi*, p. 34

<sup>4</sup> *Altfel decât a fi*, p. 149

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 80

mizele pe care Levinas și le propune. Cursul gândirii sale ajunge până aici pentru a deschide un „altfel decât a fi”, pentru „spargerea unității originare a apercepției transcendente”<sup>6</sup>. Această încercare e-normă de a filozofa căutând a da drept de cuvânt experienței non-captabile, non-tematizabile, ba mai mult, de a arăta că doar așa se poate face dreptate semnificațiilor experienței, este numită de Levinas etică.

Poarta de intrare a alterității, ca alteritate în raport cu ființa („altfel decât”) este sensibilitatea subiectului, însă o sensibilitate ne-înscrisă cognitiv (senzații, intuiții), neîncadrabilă conceptual. În genere, filozofic vorbind sensibilitatea se opune conceptului, însă ajunge a se conjuga cu acesta, dobândind astfel o legitimitate fără de care ar rămâne ceea ce sensibilul e fără concept la Kant: un haos nediferențiat de impresii. Husserl a eliminat (și Kant o făcuse, în alt mod), ieșind din nihilism, persistența deranjantă a unui în sine al ființării, care ar slăbi până la *Weltschmerz* înțelegerea celor ce sunt, așezând ferm intenționalitatea pe un continuum temporal stabil în aventurile sale, fără să ametească atunci când primește impulsuri neîncadrabile ale sensibilității. Din *Lebenswelt* conștiința extrăgea fire de senzații, pentru a le torce pe ghemul ego-ului.

Siguranța de sine a gândirii se petrece întotdeauna în dauna expunerii la experiență. Levinas acuză tocmai această siguranță, propunând un subiect ce trăiește expus, mai cu seamă expus celuilalt. Etica sa este dreptatea făcută celuilalt, atunci când nu subiectul decide cine este celălalt, și nici cum să acționeze în raport cu acesta, ci menținerea expunerii furnizează aceste repere.

Înțelesul primar al sensibilității este, pentru Levinas, proximitatea, experiența

concretă a interacțiunii cu celălalt. Desigur, aducerea în limbaj, tematizarea sunt acțiuni indispensabile manifestării temporale, comunicării, inteligibilității. Pentru ca ceva să poată să se arate, trebuie să poată fi numit, identificat, re-prezentat de-a lungul temporalității. Trebuie ca manifestările să se pună în conjuncție temporală, să se coaguleze în jurul unor poli de inteligibilitate. Recurenta distincție levinasiană Rostire-Rostit (*Dire -Dit*) surprinde și reconsideră tocmai diferența dintre exprimarea efectivă și instanțierile ei la nivelul limbajului și al gândirii. Întrebarea care survine aici este dacă exprimarea inter-umană concretă poate fi redusă la un mesaj, la comunicarea unor înțelesuri, mai bine zis dacă poate fi redusă și reconvocată memorativ în semnificația ei sau deține și o semnificație care se pierde odată ce Rostirea devine Rostit.

Levinas consideră că nașterea semnificației, a primei semnificații, vine din chiar întâlnirea inter-umană. Ea este chiar această întâlnire. Altfel spus, Rostirea conține, indiferent de mesajul rostit, un plus de semnificație, originar, iar încercarea de păstrare a sa în Rostit e trădată, ca preț al manifestării ontologice. Alte texte ale sale dezvoltă această întâlnire sub numele de ospitalitate, așezând-o în anterioritatea tematizării ca activitate intențională a conștiinței. Conjugată cu imposibilitatea captării chipului celuilalt într-o încercare de vizare plastică, această ospitalitate este întâmpinare a celuilalt anterioară tematizării sale, este o pace cu care subiectul se deschide aproapelui dar și străinului, în virtutea faptului că celălalt este muritor, vulnerabil, expus suferinței și nevoilor, înainte de a primi alte determinări.

Diacronia timpului, acea risipire inevitabilă a duratei dincolo de eforturile de conjuncție pe care conștiința le poate

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 303

încerca<sup>7</sup>, raportate la viața subiectului, devin pasivitate, răbdare, a răbda durata timpului, suportare în care alteritatea marchează subiectul fără ca el să poată tematiza această influență. Înainte de a reuși să-l cunosc pe celălalt (facem aceasta vreodată îndeajuns de bine?), vulnerabilitatea sa mă solicită cu o cerință pe care nu o pot găsi în mine ca decizie a sinelui (o morală activă a voinței), ci care mă precede. Înainte de a reuși să mă constituie în funcție de ceea ce înțeleg, înainte de a acționa în funcție de criterii pe care le pot institui, sunt constituit de vulnerabilitatea celuilalt, care îmi solicită ajutorul fără a aștepta (o împlinire a vizărilor conștiinței mele, certitudinea mea). Față de această identificare responsabilizatoare subiectul nu are unde să se ascundă, nu are cum să refuze solicitarea, chiar dacă nu o înțelege. Trebuie să-i răspundă cu „un

răspuns unic, unul ce nu este înscris în gândirea universală”<sup>8</sup>. Levinas însuși numește aceasta traumatism, condiție de ostatic al celuilalt, iar singura ieșire e substituirea celuilalt – a trăi pentru celălalt, a te bucura și a suferi prin el.

Am ținut, în aceste câteva rânduri, să subliniez acest caracter de excepție în raport cu ființa pe care subiectul îl experimentează în vulnerabilitate, în relația concretă cu celălalt. Totuși, Levinas nu desconsideră în nici un caz gândirea, înțelegerea. Lăsându-i lui ultimul cuvânt: „Tematizarea este, deci, inevitabilă pentru ca semnificația însăși să se arate; dar este și sofism din care se naște filosofia, dar este și trădare pe care filosoful este chemat să o reducă”<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> „Oare timpul de dincolo de conștiință nu este modalitatea psihismului unde evenimentul ontologic se destramă?”, *Moartea și timpul*, Editura Apostrof, Cluj, 1996, p. 162

<sup>8</sup> *Alfel decât a fi*, p. 297

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 310



Daniel-Petru MAZILU

## Șapte fragmente despre cartea *Heraclit strălucitorul*

(Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Heráclito el esplendente*,  
Bricklediciones, Santiago de Chile, 2006, 170 p.)

### Fragmentul I

Pentru unii dintre oamenii care s-au îndeletnicit cu filosofia și care au acordat valoare de adevăr soluțiilor acesteia, Heraclit (aprox. 535-475 î.Hr.) rămâne un presocratic foarte interesant și cu idei suficient de accesibile, în special cu privire la constituția lumii fizice. Pentru alții, însă, el este *Obscurul*. Această etichetă antică împiedică oarecum apropierea serioasă de ideile filosofului grec a cititorilor de azi “mai slabi de înger”. Împotriva unei astfel de piedici s-a ridicat de curând hermeneutul chilian (filosof și teolog) Jorge Eduardo Rivera Cruchaga<sup>1</sup>, prin publicarea lucrării sale *Heraclit strălucitorul (Heráclito el esplendente)*. În cele ce urmează, câteva cuvinte despre această nouă lucrare a profesorului Eduardo Rivera care pornește, fără îndo-

ială, de la două studii heideggeriene<sup>2</sup> și de la contactul său cu filosoful spaniol Xavier Zubiri.

### Fragmentul II

Mai întâi, trebuie spus că pentru cititorii de limbă spaniolă apariția cărții nu este o surpriză. Aceștia cunosc preocupările autorului, un veritabil intelectual creștin<sup>3</sup>, pentru filosofia de la Thales la Heidegger și după. Mai nou și cititorul român poate afla mai multe despre acest deosebit intelectual chilian, lecturând *Antologia de filosofie chiliană*<sup>4</sup>. În al doilea rând, se cuvine făcută precizarea că avem de-a face aici cu o nouă traducere a câtorva dintre fragmentele lui Heraclit<sup>5</sup> în limba spaniolă și cu o trudă hermeneutică substanțială. Revenind la textul în sine, constatăm că este

<sup>1</sup> Filosof chilian, născut la Santiago de Chile în 1927, licențiat în Filosofie și Teologie. Studiază filosofia și teologia la Freiburg, Heidelberg și München. Îi audiază pe Heidegger, Anton Vögtle, Bernard Welte, Eugen Fink și Hans-Georg Gadamer, ultimul fiindu-i profesorul coordonator al tezei de doctorat. În Spania îl audiază pe Xavier Zubiri. Dintre lucrările sale amintim: *Konmaturales Erkennen und vorstellendes Denken, La Filosofía en la Universidad, El Banquete. Una vía hacia Dios, Filosofía griega. De Tales a Sócrates*, traducerea, prologul și notele la *Ființă și timp* de Martin Heidegger, *Heidegger y Zubiri, Itinerarium cordis* și altele. Pentru mai multe date, a se vedea *La Filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Ed. Trotta, Barcelona, 2003, edición de Patricio Brickle.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*: „Logos (Heraklit, Fragment 50)” și „Aletheia (Heraklit, Fragment 16)”.

<sup>3</sup> *La Filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Ed. Trotta, Barcelona, 2003, edición de Patricio Brickle, p. 12, unde editorul spune că “un intelectual poate fi foarte bine un creștin”.

<sup>4</sup> *Antologie de filosofie chiliană*, Editura Paideia, București, 2007, traducere de Irina Emilia Strat. Această carte urmează încă uneia ce a deschis posibilitatea publicării acestei antologii, lucrare intitulată *Filosofia azi. Prima întâlnire academică româno-chiliană*, Ed. Universității din București, 2005, editori: Mircea Dumitru, Adrian-Paul Iliescu și Patricio Brickle.

<sup>5</sup> Fragmentele 50, 45, 72, 1, 2, 16, 123, 54, 51, 8, 80, 53, 10, 41, 32.

structurat în felul următor: o introducere (pp. 11-21), partea I (pp. 25-110) și partea a II-a (pp. 111-170). Vom evidenția aici, din lipsă de spațiu, câteva dintre ideile introductive dimpreună cu traducerea și exegeza fragmentului 50.

### Fragmentul III

De cum se așterne la scris, profesorul Eduardo Rivera transmite stări de spirit. Dintru început, ideile i se par secundare, cuvintele și ele. O anumită tristețe, mai întâi sufletească și apoi raționalistă, te întâmpină imediat: „Heraclit «obscurul». Așa l-au numit. În realitate trebuiau să îl numească exact invers: «strălucitorul»<sup>6</sup>. Abia după această concluzie, pe care o poți presupune ca izvorând dintr-o trudă îndelungată, urmează argumentele. Heraclit, spune autorul, reprezintă în istoria filosofiei „momentul emoționant în care omul se îndepărtează cu dificultate de mituri, deschizându-se în fața adevărului filosofiei”<sup>7</sup>. În acest context inedit, stilul său fragmentar aduce „lumina aletheiei”. „Obscuritatea filosofului”, subliniază hermeneutul chilian, nu izvorăște din el însuși, ci din situația absolut nouă în care se găsește. Și în ce situație se găsește omul despărțit de miturile fondatoare? Sau, mai târziu, cum va înțelege de exemplu creștinul rostul existenței în genere punându-L pe Dumnezeu Pantocratorul între paranteze? Ca un „naufragiu”, cum avea să spună Ortega y Gasset, ori ca o rătăcire ontologică, conform Sfintei Scripturi<sup>8</sup>. Eduardo Rivera sugerează un altfel de răspuns: dimpreună cu lumea îndepărtată de momentele augurale și sacre, Heraclit se găsește “într-o peșteră”.

<sup>6</sup> Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Heráclito el esplendente*, p. 11.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>8</sup> V.T. Isaia, 59: 10, Ieremia, 8: 5.

Obscuritatea lui este una de circumstanță, dar și de comuniune, este obscuritatea peșterii. Filosoful încearcă să iasă din ea prin întrebări de felul: Care este substratul ultim și originar a tot ceea ce există? Ce se poate înțelege prin *physis*? În ce chip poate fi asemănată natura cu un foc (*πυρ*)? Heraclit „simte”, spune autorul, prezența a ceva care cuprinde în sine toate celelalte lucruri și care prin acest ceva „toate” (*pánta*)<sup>9</sup> una sunt. Astăzi, orice student al anului I de la filosofie știe, probabil, că acest ceva este „ființa”. Ce poate nu știe însă e că Heraclit nu a numit-o niciodată așa cum a îndrăznit Parmenide prin termenii *cón* și *eínai*. De ce oare?

### Fragmentul IV

Dacă Parmenide exaltă nașterea ființei, filosoful din Efes trăiește momentele augurale ale apropierii de ființă<sup>10</sup>. Heraclit vorbește despre *physis* ca despre un foc (*πυρ*). Dar oare putem concluziona de aici că focul este un simbol al ființei? Dimpotrivă, spune profesorul Eduardo Rivera: „ființa însăși este foc în sensul său cel mai înalt, focul vieții și al luminii, focul luptei împotriva întunericii. Termenul «foc» este cel mai potrivit pentru a desemna ființa atunci când aceasta se înfățișează pentru prima oară înaintea omului”<sup>11</sup>. De aceea afirmă autorul despre cuvintele lui Heraclit că sunt „strălucitoare” (*esplendentes*) și că „presupusa lui obscuritate este o permanentă promisiune de lumină”<sup>12</sup>. Filosoful luptă pentru a-și putea exprima intuițiile. Nu e ușor de spus cât de mult l-au ajutat sau nu termenii grecești. Dificultatea aceasta o resimt și traducătorii

<sup>9</sup> Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Heráclito el esplendente*, p. 18.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 16.

săi. Sunt oare termenii spanioli mai clari decât cei grecești? Cum să traduci „logos”? Dacă traduci prin „cuvânt” (*palabra*), ce se înțelege la rigoare prin acest termen? Teama aceasta se răsfrânge asupra tuturor fragmentelor sale. Poate vreun traducător de-al său să găsească în limba sa cuvinte mai clare decât a fost însuși Heraclit?

### Fragmentul V

„Să începem cercetarea noastră cu fragmentul 50”, ne îndeamnă autorul<sup>13</sup>.

„Oùk èmou, àllà tou lógou àkòusantas ómologeîn sophon èstin en pánta éinai”.

Cum să talmăcești acest text misterios? Într-o „traducere aproximativă”<sup>14</sup> s-ar putea zice așa: „Nu pe mine, ci logosul ascultându-l este înțelept a spune că toate una sunt”<sup>15</sup>. Dar imediat hermeneutul chilian subliniază dificultatea înțelegerii și a traducerii acestui text prin întrebări precum: Despre ce se vorbește în acest fragment? Este vorba chiar despre logos sau mai degrabă despre necesitatea de a fi ascultătorii? Se vorbește despre înțelepciune sau despre unitatea tuturor lucrurilor? Vedem totuși că autorul înțelege enunțul fragmentului drept o implicație ipotetică de forma: dacă A, atunci B. De aceea îl și desface în două părți: prima – „Nu pe mine, ci logosul ascultându-l” și a doua – „este înțelept a spune că toate una sunt”. Din acest moment începe o analiză detaliată. Ce mister ascunde negația din început? Dacă Heraclit insistă să nu fie ascultat

(„nu pe mine”), de ce vorbește, de ce se pune la început? Nu cumva tocmai spre a (se) nega (pe sine)? Autorul chilian vede aici însuși destinul filosofiei, faptul de a fi de la începuturile ei „un continuu și teribil nu”<sup>16</sup> adresat călduței credințe în mituri a mulțimii<sup>17</sup>. Dar trece și dincolo de asta pentru că spune că prin negația lui Heraclit depășim disputa dintre *alétheia* și *doxa*. Cu ea inaugurăm o dispută a eului cu sine, o încercare a acestuia de a deveni purtător al unui mesaj pe care îl primește ieșind în întâmpinarea logosului<sup>18</sup>.

Avem aici o smerire a eului de care filosofia europeană va fugi cu pași repezi în secolele următoare și un *ek-stasis* al lui. În această aflare în afara sa, eul întâlnește logosul. Cine sau ce este logosul, arată hermeneutul chilian, Heraclit nu ne spune. Heidegger însuși înțelege această tăcere a filosofului antic cu privire la logos ca „faptul cel mai obscur al obscurității acestui gânditor”<sup>19</sup>. Nici Eduardo Rivera, poate de dragul fidelității filosofico-hermeneutice, nu riscă un răspuns dinspre creștinism<sup>20</sup>, de exemplu. Ne spune doar că putem înțelege pe moment că în virtutea ascultării de acest logos „Heraclit este un gânditor”. Gândirea lui este, așadar, ascultare (*ákoúein*). Dar logosul vorbește/emite sunete pentru a putea fi ascultat? În grecește, spune autorul, ver-

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>14</sup> Iată variantele în limba franceză și engleză: „Il est sage d’écouter, non pas moi, mais mon verbe, et de confesser que toutes choses sont un.” și „It is wise to hearken, not to me, but to my Word, and to confess that all things are one.”

<sup>15</sup> *Ibidem*. „No a mí, sino al logos escuchando, es sabio con-decir [con el logos] que todo es uno.”, p. 25.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>17</sup> Ideea se întâlnește și la Ortega y Gasset mult mai amplu dezvoltată. Vezi José Ortega y Gasset, *Originea și epilogul filosofiei*, trad. Sorin Mărculescu, Ed. Humanitas, București, 2004, pp. 107-119.

<sup>18</sup> Aici autorul chilian evidențiază excelent oralitatea stilului lui Heraclit, punându-l în legătură cu stilul Bisericii creștine primare, dar nu merge mai departe cu analiza comparată.

<sup>19</sup> M. Heidegger, „Heraklit”, GA 55, p. 242.

<sup>20</sup> *Sfânta Scriptură*, ediția jubiliară a Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, „Evanghelia după Ioan”, I, 1: 51.

bul „a asculta” necesită nu un acuzativ, ci un genitiv: avem de-a face, aşadar, cu ascultarea logosului, cu supunerea faţă de el. Aparţine logosul unui om? Este un om? Este logosul Fiul lui Dumnezeu, cum spune Sfânta Scriptură? Nu, scrie filosoful chilian. Logosul este ceva mai presus de toţi oamenii, iar ascultarea de el îl înţelepţeşte pe om.

Există posibilitatea, subliniază Eduardo Rivera, ca logosul despre care vorbeşte Heraclit să fie chiar „fiinţa”. Care este argumentul cel mai tare pentru a susţine afirmaţia aceasta? Faptul că înţelegându-se, ascultând de logos, omul înţelege că toate una sunt (*ben panta einai*). Or, la sfârşitului fragmentului III din textul meu, citându-l pe autor, spuneam că „Heraclit «simte» prezenţa a ceva care cuprinde în sine toate celelalte lucruri şi care prin acest ceva toate (*panta*) una sunt”. Suprema înţelepciune ar consta, aşadar, graţie logosului, în recunoaşterea aurală a fiinţei<sup>21</sup>.

#### Fragmentul VI

Heraclit, crede Eduardo Rivera, scrie şi îi învaţă pe alţii, dar nu furnizează o doctrină proprie. El invită la ascultarea faţă de logos, la împreună-înţelegerea/ împreună-spunerea că “toate una sunt”. Rămâne însă o întrebare foarte delicată: Unde aflăm acest logos? Autorul chilian răspunde: în fiecare dintre noi, în lăuntru nostru, dar într-un lăuntru care este deopotrivă şi „un afară” radical<sup>22</sup>. Omul poposeşte „deasupra” logosului, a fiinţei şi de aici, prin ascultarea faţă de logos, se poate adânci în sine însuşi înţelegându-se ca fiind una cu fiinţa.

În finalul acestor exerciţii hermeneutice provizorii, autorul sugerează conexiuni de sens cu fragmentul 112. De altfel, aceasta este metoda sa în toată cartea: traducere aproximativă pentru a putea începe analiza logico-etimologică, urmată de o conexiune cu celelalte fragmente disponibile.

#### Fragmentul VII

Este vremea unui epilog. Fără îndoială, profesorul Eduardo Rivera merită felicitat pentru efortul său. Lucrarea e scrisă bine, plăcută la lectură, chiar prea plăcută. Foarte probabil ca unii cititori interesaţi de istoria conceptului de fiinţă să simtă dorinţa de a citi mai mult decât aceste rânduri introductive. Acestora şi numai lor îmi permit să le spun următoarele: 1) Nu neglijaţi, spre a înţelege la ce se referă termenul fiinţă, ruptura omului antic de credinţele sale religioase. Când dumnezeirea nu a mai fost înţeleasă ca atotţiitoare de omul pervertit în toată fiinţa lui prin păcat, atunci s-au ridicat în văzduh glasurile filosofiei. Înţelepciunea dumnezeiască (*Sfânta Sofia*) a rămas foarte departe de mintea omului întunecat. Totuşi, în gândirea acestuia a rămas nostalgia acestei Sfinte Înţelepciuni. Filosofia – „arta artelor şi ştiinţa ştiinţelor” – a apărut ca o iubire pervertită ce s-a răsucit ruşinată către un surogat de înţelepciune. Prin eforturi chinuitoare, uneori geniale, de la Thales până azi, filosofia a pus în locul golului lăsat de îndepărtarea dumnezeirii un cuvânt: „fiinţa”. Ce ironie amară! Ce catastrofă! Nici când omul nu s-a amăgit mai mult pe sine, nici când nu s-a depersonalizat mai mult ca în aceste veacuri. 2) Mai trist e că drama continuă să îl cuprindă pe omul încreştinat. În absenţa credinţei reale în

<sup>21</sup> Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Heraclito el esplendente*, p. 43.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 42.

Dumnezeu ca Treime și în întruparea Fiului Său, oricine este căzut din înțelegere, adică din comuniune și dragoste cu Dumnezeu și cu restul omenirii din toate timpurile. Descoperirea ființei ca substrat a eclipsat și eclipsează în ochii multora întruparea lui Dumnezeu. Lumea a încercat și încercă și azi să afle începuturile existenței mai cu seamă în chip științific. Dar oare Începutul Cel

fără de început nu S-a întrupat sub ochii noștri? Nu El a spus că este Logosul, Cuvântul lui Dumnezeu pe care trebuie să Îl ascultăm toți spre a fi una în sfințenie? Filosofia trebuie să devină *FiloSofie*, adică iubirea și ascultarea lui Dumnezeu. Ea nu are dreptul de a transforma cele ce există, deci și omul, în probleme de limbaj.

Florin CRÎȘMĂREANU

## A fi modern: binecuvântare sau blestem?

(Leszek Kolakowski, *Modernitatea sub un neobosit colimator*, Editura Curtea veche, București, 2007, 378 p.)

Despre modernitate se discută destul de frecvent în ultima perioadă. De bine sau de rău, nu mai contează, important este faptul că se vorbește. Pe de o parte, progresiștii văd în modernitate o *epocă de aur*, fără de care nu ar putea fi definită civilizația actuală. De cealaltă parte, tradiționaliștii cred că modernitatea nu a generat decât efecte negative pentru posteritate, mai ales în ceea ce privește spiritualitatea. La o primă vedere, ambele „tabere” par a avea dreptate.

Nu putem vorbi însă de modernitate, aceea „inaugurată” de Descartes, fără a aduce în discuție filosofia modernă. Această filosofie nu este una unitară, cum nu este nici filosofia vreunei alte epoci. În fond, nu cred că se poate vorbi de filosofie în acest fel, fie ea chiar și modernă. Filosofia este una, nici veche, nici nouă. Ceea ce poate fi considerat scolastic, modern, sau în alt fel, nu sunt decât filosofări. Se poate spune, într-un anume sens, că filosofia este încă acea *știință căutată* de Stagirit, pe care însă nu au găsit-o nici modernii Leibniz sau Kant. Ultimul, în *Opus postumum*, trad. fr. de F. Marty, Paris, PUF, 1986, p. 245 *sqq.*, spune că „filosofia este doctrina și exercițiul înțelepciunii, nu o simplă știință (...). Filosofia, în sensul propriu al termenului, nu există încă și poate că nu va exista niciodată. E posibilă numai filosofarea, adică un exercițiu al rațiunii...”.

Despre modernitate ne vorbește și Leszek Kolakowski în recentul volum tradus la noi de Mihnea Gafița *Modernitatea sub un neobosit colimator*, București, Editura Curtea veche, 2007, 378 p. L. Kolakowski este născut la 23 octombrie 1927 în Radom, Polonia, și este fără îndoială cel mai important filosof polonez în viață. Este deja cunoscut cititorilor de la noi prin alte două traduceri: *Religia. Dacă nu există Dumnezeu... despre Dumnezeu, Diavol, Păcat și alte necazuri ale așa-numitei filosofii a religiei*, București, Editura Humanitas, 1993; și *Horror metaphysicus*, București, Editura All, 1997. De „noi”, filosoful polonez este „legat” prin intermediul lui Mircea Eliade: semnează *Introducerea* la ediția poloneză a *Tratatului de istorie a religiilor*, traducere de Jan Wierusz-Kowalski, Varșovia, 1966.

Scrierile lui L. Kolakowski pot fi acuzate de orice altceva numai de lipsa erudiției și a stilului nu. Dar, nu-mi propun să discut aici evoluția sa intelectuală, una destul de sinuoasă, ci doar considerațiile sale cu privire la modernitate. Încercând să surprindă complexitatea acestui fenomen, el privește modernitatea din diverse unghiuri: raportul omului cu Dumnezeu, „rolul” diavolului, moralitatea, politica, și multe altele. Opinia mea este că autorul polonez, în eseurile sale, pune față în față creștinismul cu iluminismul, cu doctrinele totalitare și de ce nu, câteodată, cu propria doctrină.

Așa cum ne anunță autorul de la bun început, eseurile sale „nu-și propun să contureze nici un fel de 'filosofie', ci, mai curând, niște predici cvasi-filosofice” (p. 5). Structura volumului pe care îl avem în discuție se sprijină pe patru părți care, la rândul lor, sunt formate din 23 de eseuri publicate în diverse locuri, perioade de timp și limbi diferite. Se adaugă la acestea și un *Epilog*. Toate acestea însă sub aceeași cupolă: „atitudinea față de modernitate”. L. Kolakowski recurge la autoritatea lui Hegel și Collingwood pentru a susține că „nici o epocă, nici o civilizație nu este capabilă să se autoidentifice conceptual. Acest lucru nu se poate face decât după apusul ei” (p. 9). Autorul nostru pare a scăpa din vedere următoarea excepție: epoca noastră. „Noi” suntem singurii care ne-am numit propria epocă: *postmodernism*, sau mai nou: *post-postmodernism*....

Gânditorul polonez ne spune că „ciocnirea dintre antici și moderni este una fără sfârșit, probabil, și nu vom scăpa niciodată de ea, pentru că exprimă, de fapt, tensiunea firească dintre structură și evoluție” (p. 10). Dintotdeauna au existat gânditori moderni. Spre exemplu, Iamblichos în *Misteriile egiptene*, VII, 5, afirmă că, prin excelență, grecii sînt iubitori ai noului și că nu prea țin cont de tradiție. Ioan din Salisbury în *Metalogicon*, II, 17 vorbește despre *opinioniones modernorum*, iar W. Ockham este considerat chiar de contemporanii săi un modern. Dar pe lângă autori care au promovat sau reprezentat modernitatea, au existat și critici ai acesteia. Asemeni lui L. Kolakowski, ne limităm la modernitatea „clasică” inaugurată de Descartes. Vico, Rousseau, Tocqueville, Husserl, Heidegger, Jaspers și mulți alții s-au arătat critici față de proiectul modernității. Nietzsche pare a ocupa un loc special în această situație. L. Kolakowski îl consideră „profetul

modernității” (p. 18), dar la fel de bine filosoful german este și un critic al acesteia. În fond, totul ține de o anumită interpretare.

Modernitatea nu este inventată de Descartes, dar el este „unul dintre vinovații” acestei perioade (p. 16). După L. Kolakowski, filosoful francez se face „vinovat”, printre altele, de următoarele fapte: „a izgonit definitiv, cel puțin la prima vedere, conceptul de Cosmos, adică ideea de ordine a naturii dublată de finalitate. Lumea a devenit lipsită de suflet și numai plecând de la această premisă a putut evolua știința modernă” (pp. 16-17); „Descartes, cu toate probele sale inatacabile ale existenței lui Dumnezeu, a contribuit decisiv la dezvoltarea ateismului european” (p. 59). Rădăcinile proiectului cartezian trebuie căutate însă mai „jos”, în scolastică. Nominaliștii au fost cei care au adus modificări esențiale cu privire la raportul dintre sensibil și inteligibil, dintre teologic și laic, dar abia Descartes a desăvârșit proiectul lor. Pentru a înțelege lumea creată, prezența lui Dumnezeu este neimportantă. Lumea noastră este guvernată de legile mecanicii, care funcționează fără cusur, iar atunci când o cercetăm, nu avem nevoie nici măcar să amintim de Dumnezeu (p. 140). În acest sens, se poate vorbi de problema răului, adică de răul pe care îl facem cu voia noastră și cel pe care îl săvârșim fără de voia noastră. Deci, este vorba de intenție și lipsa acesteia. Se poate ușor sesiza răul făcut de un tiran, de un dictator împotriva unei persoane sau a unor mase de oameni. În acest caz nu avem de-a face cu o situație echivocă. Dificultatea survine în momentul în care cineva nu dorește să facă un rău intenționat, și totuși îl face la nivel de consecințe. De aceea nu vom ști în ce grad sunt vinovați Platon pentru „origi-

nile totalitarismului”, Descartes pentru „ateismul european” ș.a.m.d.

L. Kolakowski nu întârzie prea mult asupra ideii de progres adusă de modernitate, dar desființează efectiv mitul progresului printr-un simplu exemplu: „mi s-a povestit că, în apropierea unui lagăr de exterminare nazist, unde solul era splendid fertilizat cu cenușa nenumăratelor trupuri ale victimelor arse în crematorii, varza creștea atât de repede, încât nu mai avea timp să-și formeze căpățâna obișnuită și producea, în schimb, o tulpină dreaptă, pe care frunzele rămâneau răsfirate; se pare că nu era comestibilă” (p. 23). Până la urmă, înclin să cred că este o „răzbunare” a firescului din natură. Firesc ce este din ce în ce mai zdruncinat în ultimul timp. Reacțiile nu se lasă însă așteptate...

Gânditorul de origine poloneză distinge între „istoria mentalităților” și „istoria ideilor”. Din punctul meu de vedere, prima istorie ar fi reprezentată de acei oameni ai unei epoci care nu se evidențiază prin nimic altceva decât prin normalitate. Sunt oamenii pe care îi întâlnim în viața de zi cu zi. Din acest motiv poate, mentalitățile sunt cel mai greu de schimbat. Ele se sprijină pe acele „presupoziții absolute” de care vorbește Collingwood. Acestea sunt cel mai greu de modificat, dar odată reușit acest lucru asistăm la trecerea de la o paradigmă la alta, de la o mentalitate la alta. Pe de altă parte, istoria ideilor aparține elitelor. Despre această istorie citim în cărți și învățăm la școală. Ea reprezintă dimensiunea dominantă. De regulă, când ne raportăm la o astfel de istorie (a ideilor) credem că ne raportăm la istoria omenirii în întregul ei. K. Popper argumenta împotriva unei astfel de idei. Noi nu avem acces decât la un fragment al istoriei (și „istoria ideilor” reprezintă un astfel de fragment, chiar dacă unul

semnificativ prin comparație cu alte asemenea fragmente). Nu vom cunoaște niciodată istoria în întregul ei, deoarece nu avem acces direct la acele evenimente, ci doar prin anumite surse indirecte. Asupra istoriei, de orice fel ar fi ea, nu putem avea decât puncte de vedere. Din acest motiv, interpretarea joacă un rol esențial în înțelegerea unor astfel de evenimente. Pretenția de obiectivitate întâlnită în „științele spiritului” (W. Dilthey) nu este infirmată dar i se evidențiază limitele. Limite prezente și în „științele naturii” (ca să folosesc tot terminologia lui W. Dilthey).

Cu toate că îl citează frecvent pe K. Popper, la care critică „societatea deschisă” (p. 245 *sqq.*), L. Kolakowski lasă impresia că nu ține seama de un principiu director impus de Popper: *interpretarea istorică*. Pretenția de a interpreta modernitatea în întregul ei este o utopie asemeni celor pe care le critică autorul în paginile eseurilor sale. Pe de altă parte, interpretarea sa este justificată dacă se rezumă doar la punctul de vedere religios. Personal cred că așa trebuie văzut demersul lui L. Kolakowski. Consecințele care se desprind din eseurile sale sunt, în egală măsură, atât acelea ale unui filosof al religiei cât și ale unui filosof al culturii. Pentru L. Kolakowski, „primă este credința în ceea ce se numește *valori absolute*” (p. 215) și „credința sau lipsa de credință în „valorile absolute” (p. 231). Deci, din punctul de vedere al ierarhiei, mai întâi avem *credința* și mai apoi *valorile*. Mai mult decât atât, el nu-și propune o „teorie generală a sensului religiei (...) ci o *interpretare* a statisticilor, interpretare derivată, la rândul ei, dintr-o metafizică arbitrară a naturii umane” (p. 96). Miza eseurilor sale este una religioasă: „respingând sacrul, noi respingem propriile limite” (p. 107). Doar perspectiva teologică îndreptățește pe deplin această



atitudine critică față de modernitate. Cred că demersul filosofului polonez depinde mult de ceea ce afirma Collingwood cu privire la „presupoziții”, mai ales cu privire la „presupozițiile absolute”, care nu sunt altceva decât credințele religioase ale unei populații la un moment dat.

Poate nu întâmplător, pe ultima pagină a prezentului volum, L. Kolakowski,

fără a da numele autorilor, invocă *hortus deliciarum* (Hieronymus Bosch), *colonia penitenciară* (Franz Kafka) și *corabia nebunilor* (Théodore Géricault). Nu știu de ce, dar aceste trei trimiteri, destul de voalate, privesc lumea noastră, dacă nu una *post-modernă*, sau *recentă*, atunci cu siguranță una *modernă*.

Lucian IONEL

## Moartea, angoasa și râsul

(Françoise Dastur, *Moartea. Eseu despre finitudine*, Editura Humanitas, București, 2006, 118 p.)

„A arăta că tocmai angoasa morții stă la baza tuturor bucuriilor și a tuturor fericirilor noastre” – astfel este exprimat, în prefață, scopul lucrării *Moartea. Eseu despre finitudine*, prima traducere în limba română din opera lui Françoise Dastur. Autoarea a oferit mediului academic francez lucrări importante, orientate asupra gândirii lui Husserl, Heidegger și Merleau-Ponty. Deși cartea de față a fost inițial destinată unei colecții menite să ofere unui public larg reflecții asupra unor probleme filosofice fundamentale, acest eseu nu doar trece în revistă teme esențiale și perspective consacrate în jurul morții, ci îndrăznește să propună o înțelegere inedită a raportului autentic cu această „pură posibilitate a imposibilității”, așa cum a numit Heidegger moartea. Elementul inedit, dar care poate naște totodată dispute, îl reprezintă, pe de o parte, modul în care autoarea înțelege raportul metafizicii cu moartea, iar pe de altă parte, soluția inedită pe care o oferă în vederea unui raport autentic cu moartea, anume râsul.

Îndreptându-și privirea spre întreaga metafizică de la Platon la Hegel, Dastur critică felul în care aceasta s-a raportat la moarte. Nu doar religia a încercat să învingă moartea apelând la fuga din fața adevărului morții, ci metafizica a căutat permanent să o îmblânzească, să caute un remediu împotriva ei. Pentru Dastur, atât timp cât moartea e privită ca o trecere sau ca o plecare (*decessus*), atât timp cât omul încearcă să depășească,

prin „idealism”, finitudinea și continuitatea, raportul său cu moartea și totodată cu propria existență e unul neautentic. În domeniul religiei, eshatologia a reprezentat desăvârșirea acestei încercări de a o depăși, de a plasa sfârșitul dincolo de ea și de a concepe un sfârșit ce nu întrerupe existența, ci deschide posibilitatea unei vieți eterne pentru cei drepti, *apokastasis panton*. Așadar, creștinismul reprezintă, după Dastur, polul contrar unei asumări autentice a morții. Ce anume însă reproșează metafizicii?

Bănuind că moartea a fost mereu un obiect al spaimei pentru om, autoarea descoperă în filosofie numeroase situații ale relativizării morții, adică ipostaze în care moartea fost considerată ca stăpână doar asupra trupului, în timp ce sufletul era capabil de a atinge experiența eternității. Argumentul folosit e acela că eternitatea nu este decât o producere a temporalității însăși, finitudinea omului proiectând tocmai infinitul. În limbaj kantian, nemurirea e un postulat al unei rațiuni finite. De asemenea, începând cu Descartes, filosofia modernă postulează un ego transcendental care depășește finitudinea individuală. Totodată, a priori-ul kantian al acestui ego este livrat din exterioritate, ceea ce atrage postularea unei transcendențe formale. În acest reflex, pe care și Kant l-a moștenit, Heidegger a văzut reminiscentele tradiției filosofice occidentale. „A se menține de-a lungul disoluției, a depăși moartea,

acesta este programul filosofiei; este vorba de o metafizică a devenirii, care afirmă subzistența subiectului de-a lungul devenirii, și care își găsește astfel, în viață și în moarte, condiția depășirii lor” (p. 57). După Dastur, metafizica a dovedit o incapacitate de principiu în a înfrunta cu adevărat moartea, recunoscând mortalitatea celui ce gândește, dar îmblânzind moartea prin imortalitatea a ceea ce este gândit. În ce măsură este îndreptățită această perspectivă?

Strădania metafizicii nu este aceea de a învinge moartea în sensul interpretat și acuzat de Dastur, ci de a oferi o înțelegere a morții, de a îi găsi un loc într-un *Weltanschauung*. Așadar, nu într-un sistem explicativ care să diminueze iminența morții sau care să reducă omul la dimensiunea sa biologică, ci într-un întreg al înțelegerii lumii. Faptul-de-a-exista moartea în sens autentic nu presupune în mod imediat o anumită credință despre moarte, ci presupune o stare-de-deschidere, numită de Heidegger *Angst*. Așadar, ceea ce Dastur judecă în istoria filosofiei nu este raportul, de altfel inaccesibil, al omului Platon cu moartea, ci locul pe care moartea îl avea în *Weltanschauung*-ul lui Platon, mai precis în metafizica sa. Judecata lui Dastur este o judecată metafizică. Ea se întemeiază, în tradiție fenomenologică, pe faptul că moartea reprezintă sfârșitul lumii *Dasein*-ului, deci al orizontului în care ființa se deschide, astfel încât faptul-de-a-muri demonstrează că „neființa este”. Totuși, Heidegger a dovedit prudență în relația dintre metafizică și dimensiunea existențială a ipseității, o dimensiune unde e posibilă autenticitatea.

Dincolo de criticile aduse filosofiei și dincolo de anumite cazuri ce erau demne de a fi luate în considerare (Seneca, Marcus Aurelius), Françoise Dastur amintește că pentru Platon

filosofia însemna „a învăța să mori” (deși în sensul desprinderii sufletului de trup) și, pe de altă parte, afirmă că „discursul filosofic asupra morții e un discurs despre faptul-de-a-fi-muritor-ca-atare” (p. 35). După Dastur, moartea ca obiect al discursului filosofic se referă la moartea proprie, la o moarte-a-mea. „Filosofia în întregul ei este o tentativă de a se deschide în mod autentic către această posibilitate extremă care este moartea, adăstând cu gândul în preajma ei.” (p. 81) Așadar, dacă discursul filosofic este un discurs despre faptul-de-a-fi-muritor ca atare, cum mai putem susține că același discurs obnubilează specificul morții? Oare judecata ce atribuie metafizicii încercarea de a găsi un remediu asupra morții nu e una fără temeii? Ar fi fost preferabil ca filosofii să se fi temut de moarte, tocmai pentru a dovedi că o percep ca moarte proprie? Dar tocmai frica e departe de a fi un mod autentic al omului de a se raporta la moarte. Iar dacă am judeca așa-numiții „metafizicieni” după criteriile pe care Dastur (pe urmele lui Heidegger) le consideră a fi condițiile unei raportări autentice la moarte, care ar fi verdictul? Și de ce să ne așteptăm la o percepție filosofică a morții mai adecvată decât idealismul filosofiei anterioare, atâta vreme cât soluția propusă de cartea de față este aceea a răsului?

Dastur se înscrie în tradiția heideggeriană care consideră a fi mai proprie ființei umane expresia „sum moribundus” decât „cogito sum”. Iar acest fapt-de-a-fi-muritor nu se deschide ulterior *Dasein*-ului ca un simplu fenomen, unul căruia i-ar lipsi pe deplin caracterul dezirabil, ci abia acest fapt-de-a-fi-muritor face posibilă existența umană. În ciuda modului în care e percepută în cotidianitate, unde e înfruntată în modul „fugii”, moartea nu e o

limită exterioară vieții umane, nici un fenomen conștientizat odată cu decesul celuilalt, ci faptul-de-a-fi-muritor este determinația originară a *Dasein*-ului, această existență sub regatul finitudinii. Existența umană nu e privită, așa cum Sartre o face, ca o sumă de evenimente, ci ca un întreg (*holon*) făcut posibil de fenomenul morții. În acest sens, omul poate ajunge la împlinire și poate, așa cum au spus-o atâția gânditori, să devină ceea ce este. „Ființa nu este deci nimic altceva decât darul pe care ni-l face moartea în atot-puternicia sa” (p. 110). În ciuda aparenței, această afirmație a lui Dastur nu își propune să definească sau să lumineze sensul ființei, tema principalei lucrări a lui Heidegger. Afirmația are funcția de sublinia că, pentru *Dasein*, faptul-de-a-fi-muritor face posibilă deschiderea ființei „aici”. Iar această caracteristică de a fi muritor este, pentru Dastur, una specifică ființei umane, alături de limbaj, gândire și răs.

Lucrarea *Moartea. Eseu despre finitudine* conține și anumite puncte de ruptură față de filosofia lui Martin Heidegger. Când Dastur scrie că „fuga dinaintea morții este chiar necesară menținerii sale în existență” (p. 76), autoarea postulează imposibilitatea de a trăi autentic în mod consecvent, de a rămâne în angoasă, credință pe care o repetă pe parcursul cărții, identificând aceeași atitudine la Aristotel, dar și în mitul peșterii al lui Platon, unde cel eliberat e obligat de însăși condiția sa umană să se reîntoarcă în peșteră, aflată sub dominația lui *doxa*. În ciuda dificultății pe care o întrevăde, Heidegger elaborează posibilitatea unei existențe autentice, care să se manifeste consecvent în viața concretă a omului, sub forma unei stări de hotărâre premergătoare morții<sup>1</sup>.

Ce anume o determină pe Dastur să susțină că prin răs omul întreține, „în mod paradoxal”, raportul cel mai autentic cu moartea? Ceea ce apropie răsul de angoasă este caracterul său incontrollabil, faptul că presupune o „eliberare de apăsările și de înrobirile cotidieneității” și rolul său de a ne aminti de inocența devenirii. Dastur citează din Bataille, care vedea în răs „punctul de ruptură, de deplină abandonare, anticiparea morții”. Ceea ce s-ar putea imputa acestei simetrii între răs și angoasă, dincolo de caracterul de emoție sau de fenomen psihic al uneia (respectiv emoției), și existențialul la care trimite angoasa, anume starea-de-deschidere, nu există o interdependență care să poate fi justificată, sau vreo cauzalitate, reciprocitate evidentă, cu toate că Dastur privește angoasa ca fiind veselă. Ce s-ar putea imputa acestei asocieri între angoasă și răs? În primul rând, există o distincție între caracterul de fenomen psihic al răsului și acela de existențial al angoasei. Pentru Heidegger, angoasa nu este o emoție psihică, ci un mod al *Dasein*-ului de a se deschide lumii. Prin urmare, în cartea lui Dastur nu găsim o justificare a conexiunii între emoția răsului și situarea afectivă a angoasei. Iar dacă răsul ar putea fi considerat o dispoziție afectivă, și nu doar un act emotiv ce urmează celei a angoasei, cum s-ar putea argumenta o astfel de înlănțuire? În întreaga istorie a filosofiei putem întâlni un element eliberator al conștientizării finitudinii, în sensul unei „detașări”, al unei deschideri spre ludic, însă acest fapt nu a însemnat apelul la „răs”. La Heidegger, fenomenul angoasei presupune un fel de disconfort deplin, în vreme ce răsul nu prezintă această caracteristică.

Pentru Dastur, nu există un rost al existenței, iar a găsi un rost al acesteia nu

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Ființă și timp*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 411.

poate însemna decât a te iluziona. Existența este gratuită, și tocmai această gratuitate a ei provoacă râsul. Dezvăluirea morții deschide tocmai „gratuitatea existenței”. Așa cum ultima frază a cărții o spune, jocul cosmic ilustrează iresponsabilitatea și amoralitatea, iar oriunde se încearcă vreo ispășire, oriunde domnia finitudinii nu e recunoscută, moartea este uitată. Prin urmare, a nu uita moartea înseamnă a recunoaște domnia finitudinii, ca lipsă a rostului, ca amoralitate și iresponsabilitate. Oare ce putem înțelege din aceasta decât perpetuarea unui glas postmodern? Obținerea unui soi de mântuire ca urmare a absenței oricărui judecător. Nietzsche a sperat că omul – supraomul – își va deveni sieși propriul judecător și va avea totuși de ispășit o lege proprie, un reper interior. „Nu este, așadar, vorba în nici un fel de a «râde de moarte», ci din contră de a găsi în și prin râs un just raport cu ceea ce ne înspăimântă în

moarte” (p. 10). Dar oare nu tocmai acest râs înlănțește moartea? Oare nu tocmai el face ca *aletheia* să fie uitată, ca sensul ființei să nu mai fie căutat? Aceasta este o ruptură decisivă între Dastur și Heidegger. Iar cei care fie au fost speriați de gândul propriului lor fapt-de-a-muri, fie au fost uimiți de acest miracol al existenței, cei care au încercat să înțeleagă acest fenomen al morții, cât și, odată cu el, acest fapt-de-a-fi, cei care fie au îmbrățișat absurdul, fie au visat la Olimp, aceia, asemeni unui Parmenide, Platon, Nietzsche, Kierkegaard, Camus, Heidegger, au păstrat o oarecare solemnitate în fața acestor mari gânduri. Faptul că Heraclit a constatat cândva că „Aion [durata vieții fiecăruia] este un copil care se joacă, mutând mereu pietrele de joc” naște mai degrabă tristețea absurdului și tragedia neputinței decât puterea de a râde.