



MOARTEA CELUILALT  
*Explorare fenomenologică*

Cristian Ciocan

TEXT

équivalences

arguments

3.2004



EDITION: ADRIAN REZUŞ (ed.)

© 2004 ARGUMENTS [L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X 2<sub>ε</sub>-EDITION]

© 2001–2004 CRISTIAN CIOCAN (Bucharest, Romania & Paris, France) [TEXT]

© 2003 SALVADOR DALÍ ESTATE [GRAPHICS S. Dalí: *Ugolino & Ruggieri*]

© 2003 SALVADOR DALÍ ESTATE [LOGO Salvador Dalí: *Centaure*]

© 2004 ÉQUIVALENCES [PDFL<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X – HYPERSCREEN]

**This electronic edition is a *non-profit* publication**

**produced by** PDF<sub>T</sub>E<sub>X</sub> 14.H &

**created by** L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X 2<sub>ε</sub> with HYPERREF & HYPERSCREEN

PDF<sub>T</sub>E<sub>X</sub>14.H © 2001 HÀN THÉ THÀNH

L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X 2<sub>ε</sub> © 1993–2001 THE L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X3 PROJECT TEAM *et al.*

HYPERREF © 1995–2001 SEBASTIAN RAHTZ

HYPERSCREEN © 2001-2002 ADRIAN REZUŞ [based on PDFSCREEN]

PDFSCREEN © 1999–2001 C. V. RADHAKRISHNAN

TYPESET BY ROMANIAN<sub>T</sub>E<sub>X</sub> © 1994–2001 ADRIAN REZUŞ

PRINTED IN THE NETHERLANDS – DECEMBER 26, 2004





**Cristian Ciocan**

**MOARTEA CELUILALT**

*Explorare fenomenologică*

**Studia phænomenologica**

Humanitas

Bucureşti

2001





# Moartea celuiilalt


## *Explorare fenomenologică*<sup>0</sup>

### I. Introducere

Vom încerca de-a lungul acestor pagini o explorare a fenomenului morții celuiilalt. În primă instanță, aici poate fi vorba doar de o tentativă de recunoaștere a teritoriului pe care moartea celuiilalt îl deschide, pornind însă de la o prealabilă deprindere a modului în care acesta invită la a fi privit, în măsura în care orice survolare și orice urmărire se cuvine să-și obțină, de la exigențele acestui teritoriu însuși, regulile implicite care îi

---


<sup>0</sup>A reprint from *Studia phænomenologica* (Humanitas, Bucharest), 1, 2001, pp. 137–177. The author (b. 1974) studied philosophy in Bucharest, Cluj [Klausenburg / Kolosvár] and Paris (BA in Philosophy at the University of Bucharest, 1999; MA in French Philosophy at the University « Babeș-Bolyai », Cluj, 2000; MA in Philosophy at University of Paris XII, 2000). Since 1999 he is involved in a PhD research programme at the University of Bucharest (on *Finitude and corporality: the phenomenology of death* [Finitudine și corporalitate: fenomenologia morții]) supervised by Prof. Dr. Gabriel Liiceanu, and is currently a PhD Student in Philosophy at the University of Paris IV, Sorbonne (research project: *La mort, la corporéité et le problème du vivant. Une analyse des approches phénoménologiques contemporaines*, supervised by Prof. Dr. Jean-François Courtine). Cristian Ciocan is a founding member and the executive vice-president of the Romanian Society for Phenomenology, as well as of the Center for Research in Phenomenology (Faculty of Philosophy, Bucharest), co-editor of *Studia phænomenologica* (Humanitas, Bucharest) – together with Gabriel Cercel –, co-ordinator of the book series *Acta phænomenologica* (Humanitas, Bucharest), and the administrator / moderator of the online [Yahoo!] *Newsletter of Phenomenology*. His publications, scattered in philosophical journals (*Alter – Revue de phénoménologie*, *Revista de filosofie* [Bucharest], *Studia phænomenologica*, *Studia Universitatis « Babeș-Bolyai »* [Cluj], etc.) include research papers on phenomenology, mainly on Heidegger and Levinas.



guvernează traiectoria și maniera înaintării. Iar această tentativă de recunoaștere nu poate avea deocamdată alt scop decât acela de a cuceri o mai bună vizibilitate asupra fenomenului pe care încearcă, descriind, să-l înțeleagă.


O astfel de descriție fenomenologică va trebui să aibă în vedere, nu în ultimul rînd, specificitatea caracterului fenomenal care ni se livrează și ne este accesibil în cazul fenomenului morții celuilalt. Fenomenalitatea și fenomenalizarea de un caracter cu totul aparte prin care faptul morții unui altul se desfășoară și ne poate apărea, devin astfel sarcini pentru o comprehensiune adecvată. Investigarea tipului de fenomenalitate și dezvăluirea straturilor fenomenale în care moartea celuilalt ne întâmpină și ne provoacă, atît comprehensiv cît și, mai ales, în orizontul spontaneității pre-reflexive a „trăitului“, nu pot porni însă decât de la defrișările teoretice pe care, istoric, fenomenologia le-a întreprins, de la clarificările conceptuale și terminologice prealabile cu care putem deja opera, de la ceea ce, anterior, a fost instituit ca „soluție“ – provizorie sau parțială, dar oricum operantă – la întrebarea fundamentală „ce este un fenomen“. În acest sens, nu poate fi vorba aici de o simplă asumare a unei terminologii specioase, nici de o proliferare savantă în marginea unui „jargon filozofic“, și nici de preluarea „partizană“ unei anumite paradigme fenomenologice în pofida altora, ci de încercarea de a identifica tocmai acele „cuvinte“ care pot să-și păstreze încă forța de a numi, mai ales pentru că „ceea ce ar trebui numit și pus în lumină“ reclamă, prin caracterul său fundamental și ascuns, o acută întâmpinare terminologică. Tocmai atenția concentrată asupra fenomenului morții celuilalt, și însuși acest fenomen în apariția sa, ar trebui să fie sursa și legitimarea unei numiri sau a alteia, precum și o garanție a faptului că nu vom cădea necondiționat într-o sterilă vîinare de cuvinte și într-un inutil hățîș verbal.

Un discurs fenomenologic despre moarte se cuvine deci să debuteze cu descriția



acestui fenomen. Această descripție trebuie să-i evidențieze structurile, să expliciteze funcțiile momentelor sale constitutive, să pună în lumină sensul concret-fenomenal al acestora și să scoată astfel la iveală organizarea internă a fenomenului. Descrierea acestui fenomen lasă posibilitatea ca sensul său să se întrevadă și, astfel, să ajungem la o înțelegere a sa. În plus, doar în urma unei astfel de descripții interpretative putem înțelege forța unei fenomenologii a morții și putem sesiza posibilitatea unei explorări a ceea ce ne este accesibil. Mai mult, doar astfel putem identifica acele limite dincolo de care ceva întotdeauna ne scapă și se sustrage înțelegerii. Doar astfel, deci, am putea înțelege limitele însele ale unui discurs fenomenologic și ale unei optici astfel îndreptate către fenomenul morții celuilalt. Posibilitatea fenomenologiei și limitele acestei posibilități pot fi, prin urmare, întrevăzute prin excelență tocmai în confruntarea comprehensivă cu un astfel de fenomen problematic și paradoxal, prin instalarea lipsită de eschive în chiar inima unui astfel de fapt-limită. Caracterul liminar al acestui fenomen este cel care, prin chiar paradoxalul manifestării sale, poate într-adevăr circumscrie aria în care o legitimitate fenomenologică se poate exercisa descriptiv, precum și punctul dincolo de care însăși această legitimitate încetează. Pornind de aici, statutul, preeminența, pretenția și specificitatea unui demers fenomenologic ar putea fi ulterior clarificate, în raport cu discursul despre moarte al unor alte discipline teoretice.

În prima parte a §7 din *Sein und Zeit*, explicitarea fenomenalității indică o triplă structură, etajată, ierarhizată, a fenomenului. Sensul fundamental este cel de „arătare de sine“ (*das Sichzeigende, das Offenbare*), în raport cu care celelalte două sensuri sînt derivate, ca modificări privative care nu pot fi înțelese decît pornind de la „ceea ce se arată în sine însuși“ (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*): și anume, „aparența“



(*der Schein*) – cînd ceea ce se arată se arată cum *nu* este în sine însuși și astfel se disimulează – și „apariția“ (*Erscheinung*) ca anunțare sau indicare a ceva care nu se arată prin ceva care se arată (*das Sichmelden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt*)<sup>1</sup>.

Determinarea caracterului fenomenal specific fenomenului morții impune identificarea modului în care această triplă structură formală ar putea fi relevantă și funcțională în acest cadru problematic. Dar sînt oare suficiente aceste precizări heideggeriene pentru a clarifica nu doar structura formală specifică a fenomenului morții, ci și încărcătura fenomenală care apare o dată cu acest fapt? Se supune oare acest fenomen unei explicitări de acest fel? Această triplă determinare conceptuală poate ea oare să epuizeze conținutul faptului pe care îl avem acum în vedere? Este fenomenul morții un fenomen „de drept comun“ care să se poată oferi exhaustiv inteligibilității pornind de la „ceea ce se arată în sine însuși“? Nu am fi oare expuși, prin întrebuintarea strictă și exclusivă a acestei explicitări heideggeriene, riscului unui schematism conceptual, care să nu fie apt de a da seama în mod integral de structura aparte a fenomenului morții, de sintaxa momentelor sale constitutive și de conținutul fenomenal deschis de un astfel de fapt? Oare are într-adevăr loc aici o integrală oferire în deschiderea vizibilității, pe care o privire fenomenologică să o poată lua în calcul? Sau mai degrabă, ca fenomen-limită, din constituția fenomenului morții nu face oare parte (prezent sau posibil) și un versant invizibil, ad-vers, care nu ar putea vreodată să ajungă în imperiul vizibilului dar pe care, cu toate acestea, nu avem voie, metodologic, dacă nu „să nu îl luăm în calcul“, cel puțin să îi periclităm posibilitatea? Nu impune, prin urmare, însuși fenomenul morții căutarea complementară a unor alte modalități de explicitare

---

<sup>1</sup>Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, <sup>3</sup>1931, pp. 28–30.






a fenomenalității?

## II. „Lumea morții“ ca orizont prealabil al descripției

Care ar putea fi calea de acces pe care, în încercarea de a tematiza fenomenologic moartea celuilalt, o putem avea la acest fenomen? Care este punctul pornind de la care putem întreprinde o descripție a unui astfel de fapt? Ce putem avea în vedere, întâi de toate, dacă intenționăm să eliberăm teritoriul în care moartea celuilalt să se poată manifesta? Pornind de la ce anume ar putea o descripție fenomenologică să-și înceapă parcurgerea și înaintarea? Care sînt „unghiurile“ de unde putem să țintim o mai bună vizibilitate a fenomenului?


Ne dăm, desigur, seama că undeva s-a petrecut ceea ce este numit „moarte“, știm că faptul de a fi murit al unui om tocmai a avut loc, prin suita de „obiecte“ care, de cele mai multe ori, își fac apariția într-o astfel de situație: cortegiul funerar, doliul, înmormîntarea, ritualul, etc. Aceste lucruri pot varia ca formă și semnificație, în funcție de specificul tipului de civilizație. Dar nu specificul „regional“ al conținutului lor factic interesează în cadrul acestui discurs, care nu se vrea unul de antropologie a morții. Nu semnificația tipului de înmormîntare sau specificitatea ritualică contează aici, ci în primul rînd constituția și funcția formală a unor lucruri care, mereu, apar în jurul unei morți – și mai ales elocvența lor fenomenologică – iar aceasta deoarece o fenomenologie a morții nu se explicitează în primul rînd ca o morfologie a fenomenului morții, ci mai degrabă ca o sintaxă a elementelor lui.

Se cuvine însă ca accesul privilegiat pe care o privire fenomenologică și-l alege să fie tocmai o ființare dintre cele care „apar“ în jurul unei morți? Oare o ființare sau




alta (sau chiar „totalitatea“ lor) este cea care, întâi de toate, ne „atinge“ și ne izbește în accesul spontan pe care îl avem la fenomenul morții celuilalt? Oare o ființare, din cele care apar în jurul unei morți, este cea care poate marca diferitul și diferența pe care o moarte le aduce în lume? Pe de altă parte, pot aceste ființări care însoțesc o moarte să pună în lumină însăși integralitatea acestui fenomen? Sînt ele, izolate sau însumate, în funcțiile lor specifice, apte de a constitui un punct adecvat de acces pentru o investigație ferită de habitudinile unei priviri obiectivatoare? Sînt ele „pe măsura“ deschiderii fenomenale care survine în moartea celuilalt, pentru a putea servi drept „unghi de deschidere“ potrivit exigențelor pe care o privire fenomenologică le are? Nu ar trebui oare avut în vedere ceva prealabil, care să poată conferi tuturor acestor ființări sensul (co)apartenenței lor la același fenomen, astfel ca ele să nu riște să fie abordate de artificialitatea unei priviri care, detașat, doar „vede“ și astfel „obiectivează“? Ce trebuie în prealabil captat pentru ca aceste ființări care apar în preajma unei morți să poată fi ele însele adecvat înțelese în concretețea fenomenologică a apariției lor? Care este, deci, orizontul în care „sintaxa elementelor“ care „compun“ fenomenul morții ni se poate arăta?

În preajma unei morți și o dată cu ea survine, apare și se constituie o atmosferă distinctă, un aer diferit, o consistență aparte care își revendică o concretă diferență în raport cu realul înconjurător; un loc privilegiat își delimitează granițele, o aură a preajmei și a faptului capătă contur. Printr-o moarte, o parte din lume se izolează, se coagulează în omogenitatea care astfel survine și se determină pe sine ca „lume“ a morții. Această lume a morții își revendică o anumită separație și autonomie și, astfel, pretinde un mod propriu de a fi care o singularizează. Ceea ce „populează“ lumea morții îi poartă în așa măsură amprenta, încît inițiativa de a decupa acest orizont nu



aparține „conștiinței care meditează asupra ei“, ci chiar lumea morții, instituindu-se ea însăși, se decupează și își impune propriile sale granițe. Ca o „calitate“ specifică ce învăluie și înglobează faptul, lumea morții îi asigură caracterul unitar și îi deschide, ca orizont prealabil, posibilitatea manifestării spre o exterioritate a vizibilității.

Lumea morții, lumea unei morți, este populată de ființări, de „obiecte“: cortegiul funerar în multiplicitatea sa morfologică, cimitirul, doliul, cei îndoliați și „actele“ lor, ritualul de înmormântare, monumentele funerare și, ca ființare privilegiată, trupul mort al celui mort. Însă lumea morții nu devine prin aceasta o simplă și neutră sumă a acestor ființări. Ele, deși sînt parte integrantă a lumii morții, nu o „constituie“, ci sînt întrucîtva semnele ei, sînt „exteriorizările“, concretizările prin care ea invadează spațiul și își constituie vizibilitatea, manifestări fenomenale, vizibile, accesibile prin urmare „percepției“. Lumea morții le învăluie pe acestea „pe deasupra“, este atmosfera în care ele stau și apar, cea în care ele se pot arăta ca atare, drept ceea ce ele sînt. Elementele care „fac parte“ din lumea acelei morți își au proveniența de sens în chiar acea lume care le întemeiază, în măsura în care le permite să se arate ca atare. Ca o atmosferă semnificativ încărcată, lumea morții este deschisă de faptul de a fi murit al celui mort. Acest fapt constituie lumea, ea este astfel inaugurată și astfel țîșnește. Ființările care populează lumea morții sînt cele care o pun în evidență, dar lumea morții este cea care face ca ele să țină laolaltă și să constituie un fenomen unitar. Lumea morții este ansamblul structural în care moartea unui om apare, se fenomenalizează și se exteriorizează, de care ea e înconjurată, cea care o anunță sau o indică prin constituirea exteriorității sale. Astfel fiind, ea are un caracter predominant afectiv: lumea morții este resimțită. Se întîmplă să vezi un convoi funerar; ceva se încheagă în jurul aceluși cortegiu; chiar dacă „nu te implică“, o „știi“, o înțelegi ca atare în chiar




această separație întrucîtva indiferentă de ea. Această închegare consistentă care se distinge de spațiul „necontaminat“ al lumii obișnuite, este ceea ce în primul rînd e vînat aici ca „lume a morții“<sup>2</sup>.

Reflecția privitoare la moarte își are proveniența tocmai în solicitarea pe care ceea ce se încearcă a fi înțeles o adresează gîndirii. Această solicitare care predetermină și orientează reflecția este prezentă, istoric, ca temă constantă a gîndirii, ca perpetuă întrebare, iar necesitatea ca acest efort de înțelegere să fie mereu (re)parcurs își are proveniența în chiar această solicitare constantă, în acest apel neliniștitor născut din „niciodată-pe-deplin-înțelesul“ faptului. Reflecția se află astfel dominată și orientată de obiectul ce îi este livrat, cel care îi impune acesteia calea de acces, precum și modul în care ea trebuie să se apropie comprehensiv de ceea ce îi este dat ca sarcină. În cadrul prezentei reflecții descriptive, primul pas al acestei apropieri s-a soldat cu prealabila determinare a lumii morții, ca orizont constitutiv în care integralitatea fenomenului morții devine manifestă. Relația dintre ființările lumii morții și lumea morții ca atare este una dublă: lumea morții permite accesul la înțelegerea ființărilor în ceea ce ele sînt,

---


<sup>2</sup>Această indicație terminologică, „lume“ a morții, nu își revendică proveniența de la momentul constitutiv al determinației de *In-der-Welt-sein* caracteristică *Dasein*-ului, așa cum este precizat în textele heideggeriene din 1925–1930: *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, (1925), GA 20, Vittorio Klostermann, 1994, §§19–26, în special §21; *Sein und Zeit* (1927), §§14–24, în special §18; *Despre esența temeiului* (în *Repere pe drumul gîndirii*, trad. Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Ed. Politică, 1998 (p.82 și urm.); *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (1929–1930) GA 29–30, §§42–50, 62–67, 74–76, (*Dasein-ul ca Weltbildend*). Acest orizont se află poate într-o sporită vecinătate cu conceptul de lume indicat în dezvoltările lui M. Dufrenne din *Fenomenologia experienței estetice* referitoare la o lume a operei de artă, o lume ca o aură, ca un halou care marchează diferența în raport cu spațiul obișnuit.



ele se pot arăta ca atare doar „în interiorul“ acelei lumi, și, pe de altă parte, ființările, care *aparțin* lumii morții, o pun pe aceasta în lumină, o semnalizează, o „vizibilizează“. Relația aceasta de coapartență își are însă proveniența în ceva care se află dincolo de termenii acestei relații, ceva în funcție de care însăși relația e cu putință. La acel strat fenomenal care, în arhitectonica faptului, se sustrage în primă instanță privirii, la acel ceva în funcție de care devine inteligibilă relația dintre lumea morții și ființările care o semnalizează, putem ajunge doar dacă urmărim cu atenție urmele, semnele care ne ies în cale, dacă reușim să sesizăm cu acuratețe ce indică fenomenul avut aici în vedere. Abia astfel devine într-adevăr cu putință o reconstrucție comprehensivă a structurii arhitectonice a fenomenului morții celuilalt, prin desfolierea și precizarea straturilor fenomenale care îl constituie.

### III. Trupul mort ca ființare privilegiată a lumii morții

Prima observație pe care o putem lua în seamă este aceea că ființările care aparțin lumii morții (cortegiul funerar, doliul, cimitirul, etc.) pun în lumină o anumită ființare care, deși face parte, și ea, din lumea morții, revendică o preeminență și o statură de un cu totul alt ordin – drept ceea ce este pus în lumină de toate celelalte ființări – care o singularizează în raport cu ele, o separă și o instituie centrală. Această ființare primă, în raport cu care toate celelalte au un statut secund, este trupul mort al celui mort. Ființările secundare trimit, vizează, intenționează, pun în lumină ființarea primă a lumii morții. Funcția de trimitere este esențială integralității lumii morții, a cărei structură poate fi determinată în primă instanță ca o rețea de funcții de trimitere, o rețea care își vădește o organizare în raport cu un centru, cu o ființare centrală: trupul




mort<sup>3</sup>. Referirea explicită, prin însuși modul lor de a fi, a ființării (secunde ale) lumii morții, în direcția ființării preeminente, trimiterea lor care arată (așa cum „arăți cu degetul“) trupul mort al celui mort – centru „spațial“ al lumii morții, axă a acelei lumi în funcție de care toate celelalte gravitează – această referire și trimitere pot fi determinate ca indicare. Ființările secunde indică ființarea privilegiată, semnalând astfel modalitatea sa specifică de apariție și calitatea care îi conferă o centralitate în lumea morții: este trupul mort al celui mort.

Însă pe cine solicită, întâi de toate, trupul mort și care este maniera solicitării pe care el o adresează din centralitatea lumii morții pe care el o instituie? Din „mulțimea supraviețuitorilor“, cui i se adresează prin excelență trupul mort, instituindu-l astfel drept al doilea pol al relației pe care o moarte o deschide? Care sînt caracteristicile acestui „supraviețuitor privilegiat“, care îl fac apt să constituie o prezență distinctă în integralitatea fenomenului morții? Care este, apoi, modalitatea de acces a acestui supraviețuitor preeminent la moartea celuilalt și la lumea morții astfel deschisă? Abia

---

<sup>3</sup> Această trimitere sau referire formală, ca funcție semnificativă, își găsește desigur o reală înrudire (dacă nu chiar condiția de posibilitate) cu ceea ce Heidegger în *Sein und Zeit*, §17, „*Verweisung und Zeichen*“, explicitează privitor la *die Weltlichkeit der Welt*. Însă dacă putem vorbi de o „centralitate“ proprie acelei *Verweisungsganzheit* ustensilice determinată ulterior ca *Bewandtnisganzheit* (§18), aceasta este *Dasein*-ul aflat de fiecare dată în orizontul preocupării, ca „punct terminus“ al destinațiilor ustensilice („Das primäre Wozu ist ein Worum-willen. Das « Um-willen » betrifft aber immer das Sein des *Daseins*, dem es in seines Sein wesentlich *um* dieses Sein selbst geht“, SuZ, p. 84). Dar pe lângă faptul că, în analiza noastră, nu specificul ustensilic al raportului de trimitere este cel care contează (rămîne de clarificat dacă într-adevăr ustensilitatea are în acest context vreo forță explicativă de prim rang), centralitatea pe care o comportă lumea morții nu este *Dasein*-ul – cel care de fiecare dată *eu* sînt – ci trupul mort al *Celuilalt*, care tocmai că are sensul heideggerian de *Nichtmehrdasein*, *Aus-der-Welt-gehen*, *das In-der-Welt-sein verlieren* (SuZ, §47, p. 238).




în măsura în care modalitatea de a fi a „supraviețuitorului“ în raport cu „moartea celuilalt“ poate fi adecvat explicitată, devine într-adevăr cu puțință obținerea unei interpretări integrale a acestui fenomen.

Anunțarea morții celuilalt, împreună cu chemarea pe care o poartă, destituie acum, ca printr-un șoc, pentru cel instituit ca „supraviețuitor“, orice caracter cotidian al „determinării“, al „ordinii“ și al „controlabilului“ lumii sale și instituie o altă configurație a preajmei, în mare măsură haotică și cu greu asimilabilă. Deja o dată cu primul pas în care moartea celuilalt se exteriorizează și se manifestă ca deschidere a lumii morții, pe registrul „auditiv“ al „aflatului“, situat în prealabilul oricărei efective vizibilități, o radicală răsturnare și deturnare de sens începe să capete proporții. O dată cu moartea celuilalt, însăși lumea proprie nu mai pare în regulă, ea nu mai funcționează în coordonatele sale cotidiene, în ritmurile sale „firești“, iar cel anunțat, cu atât mai puțin<sup>4</sup>. Ești anunțat și auzi astfel un apel cu un încărcat caracter irezistibil – căruia ai putea, desigur, „în principiu“, să nu-i dai curs, dar în nici un caz nu te poți preface că nu îi auzi convocarea, apelul, cerința, ireductibile și imperioase – o convocare care, deși are o sursă întrucîtva precizabilă, ajunge să pară că vine de niciunde, din indeterminarea și incontrollabilul unei deschideri „auditive“. Violența prin care lumea unei morți se deschide, ca fractură a lumii cotidiene, ca breșă în „aerul calm al amiezii“, ca strigăt mut ce denunță și anunță neverosimilul și inacceptabilul morții, străpungerea vehementă, chirurgicală, scandaloasă aproape, a „obișnuitului“ lumii în care se trăiește „zi

---

<sup>4</sup>Lumea dată, aproape la propriu, „peste cap“ și cel care aude, restituit în mod violent unui strat aflat dinainte de orice organizare a „experienței“, dinainte de orice „domesticire“ cotidiană și liniștitoare; nu poate fi întrevăzută aici o modificare esențială, al cărei caracter analogic cu „reducția“ forțată și spontană suportată, spre exemplu, în angoasă, în plictis, sau în alte stări limită, nu poate fi lesne negat?




de zi“, survenirea abruptă, seismică și stridentă a unui „cu totul altceva“ în orizontul familiarității, toate acestea sînt moduri în care „lumea morții“ țîșnește și „își face loc“ în „lumea cotidiană“, ca incizie, ca invazie, ca năpustire. Această dislocare – cu o multiplă semnificație fenomenologică – a orizontului mundan este un indiciu al modului în care lumea morții își cucerește inițial exterioritatea.

Introducerea în cîmpul vizibilității unei lumi a morții se produce astfel în panica ce survine o dată cu aflarea morții cuiva, iar aici apare o accelerare (a reacțiilor, a sentimentelor, a gîndurilor, a acțiunii), o accelerare care inițial nu e organizată, direcționată în vederea a ceva (precum e graba, de exemplu, de a ajunge „la timp“ la o întîlnire), un „amestec“ lăuntric cu multiple proveniențe (totuși structurate temporal: memorie și trecut; așteptare și viitor; prezență paradoxală, inacceptabilă și inasimilabilă), laolaltă cu o acutizare radicală a atenției șocate. Căci aflarea, panica, accelerarea, confuzia se petrec într-o „stare de șoc“<sup>5</sup>. Acestea duc întîi de toate la apropierea de cîmpul vizibilității pe care acest fapt îl deschide, la intrarea în proximitatea efectivă a trupului mort, la imersiunea tot mai nestăpînită în lumea acestei morți care exercită o presiune în fața căreia nu te poți eschiva. Te îndrepti ca și cum ai fi atras magnetic, ești absorbit și determinat de o necesitate a cărei proveniență nu o poți sesiza. Ești chemat, invocat, convocat în fața faptului, ești solicitat de caracterul imperativ și năucitor al

---


<sup>5</sup>Șocul, ca scurtcircuitare a funcționării obișnuite a „conștiinței“, o restituie pe aceasta unui regim „sălbatic“, pre-reflexiv, de manifestare, un stadiu pre-cotidian de funcționare, anterior oricărei fixări habituale, și tocmai prin aceasta o astfel de experiență „limită“ devine revelatoare pentru o investigație fenomenologică. Acest fapt nu a scăpat în ultimele decenii mai ales, fenomenologiei franceze în special, prin atenția tot mai pregnant îndreptată asupra stărilor abnorme ale conștiinței, ținînd de psiho-patologia fenomenologică și de impactul, tardiv ce-i drept, al psihiatriei și psihanalizei asupra fenomenologiei.





întîmplatului, ești smuls din obiceiurile tale curente, ești scos din preocuparea cotidiană. Nu mai poți face orice, nu poți sta impasibil, ca și cum ai fi aflat că tocmai s-a întîmplat „ceva“, oarecare și indiferent, nu poți, cu alte cuvinte, „să-ți vezi de treabă“ în continuare.

Aceste observații pot primi replica, desigur legitimă, că, dimpotrivă „indiferența este un fapt curent“. Nu s-ar cuveni, astfel, să accentuăm excesiv această formă de impact pregnant pe care moartea celuilalt o are asupra supraviețuitorului dacă, „în realitate“, ea lipsește sau este de cele mai multe ori diminuată. Întîmpinarea față de această replică își permite momentan să ofere doar indicația că toate acestea nu reflectă decît o formă de „alienare“ (iar aceasta fără vreo conotație valorică sau morală, ci strict fenomenologică, ca fenomen deja „declinat“, „de-căzut“ de la axa unei *fenomenalizării plenare*); e drept că amploarea în care cel mort este adeseori „uitat“ și ignorat de către supraviețuitori chiar în „evenimentul“ morții și a înmormîntării sale nu este deloc un fapt neglijabil. Însă această opacizare locală a supraviețuitorilor față de cel mort și această inadecvare fenomenologic-rudimentară a unui fapt sărăcit nu pot fi înțelese decît *negativ* și *privativ*, pe fundalul pozitiv al unei comprehensiuni a fenomenalizării plenare, care astfel trebuie construită în mod fenomenologic. De aici decurge și exigența interpretativă ca relația dintre cel mort și supraviețuitor să fie înțeleasă în amploarea unei determinări fenomenale „pline“, saturate, deci în termenii unei alterități frontale, care are, chiar și în deplina absență a concretizării ei într-un „caz“, un caracter fenomenologic „imperativ și regulativ“. Exigența fenomenalizării plenare face ca într-o explorare fenomenologică precum aceasta, atît descripția cît și o modalitate constructivă a fenomenului să devină instrumente deopotrivă de necesare. Iar aceasta tocmai pentru că descripția fenomenologică se exercită asupra unui




fenomen *construit* în mod fenomenologic, și nicidecum asupra unor „fapte empirice“. Construcția descriptivă sau descripția constructivă obține în acest fel un „model ideal“ al faptului care poate funcționa ca axă a inteligibilității pentru cazurile „empirice“ private. „Cazurile“ nu pot însă contesta acel ceva în funcție de care ele au o anumită inteligibilitate. „Indiferența“, ca fenomen privativ, cu gradele sale distincte, nu poate fi înțeleasă decît de la o prealabilă înțelegere a „non-indiferenței“.

Stau în fața trupului mort și-l văd, după ce în prealabil m-am apropiat, atras și absorbit în proximitatea trupului mort, atras și absorbit de trupul mort în proximitatea sa, cerut, solicitat, invocat, convocat; după ce, anterior, auzisem și aflasem astfel despre moartea celui mort. Aud, mă apropii și văd. De ce *trebuie* să mă uit? De ce sînt *obligat* să privesc? *Ce* văd și *de ce* mă uit?

Văd trupul mort. Cum îl văd? Îl văd într-o simultaneitate a privirii prezente și a amintirii (acum) prezentificate, îl văd *în limita* dintre privire și amintire, o limită care nu le desparte în primul rînd, ci mai ales le înglobează și le integrează într-un tot al prezenței mele în fața lui.

Amintirea prezentificată sau re-prezentată, ca aducere a unui „trecut“ într-un „prezent“, ca reluare care re-prezintă („mental“) o „imagine“ cîndva avută în față ca prezență, poartă cu ea pe acela ca „viu“, acela care este acum în fața mea absent ca mort, amintirea „trecutului nostru comun“, a întîmplărilor parcurse laolaltă, a succesiunii aparițiilor aceluia în lumea mea. Amintirea se instalează astfel într-o dislocare a trecutului reamintit și a prezentului actului amintirii, în tentativa, imposibil de împlinit, de a suprapune aparițiile lui ca viu și apariția sa de acum, ca mort. Temporalizarea în fața trupului mort implică în mod esențial această reluare (ca amintire) a trecutului într-un prezent care contestă întrucîtva viitorul. Intenția acestei suprapunerii



(prezentă în orice act al amintirii) provine din necesitatea spontană a identificării unei identități care este însă, acum, prin moartea celuilalt, imposibilizată sau cel puțin extrem de problematică. Din pricina acestei fracturi instituite de moartea celuilalt, eșuează orice intenție a suprapunerii pentru identificarea unei continuități care să stea la temeiul identității (fie ea și metamorfice) a celui aflat în fața mea. Modalitatea în care intenția eșuează în cazul amintirii prezente în fața trupului mort este în mod cert distinctă de felul în care ea eșuează în cazul altor procese de reamintire. Căci, într-adevăr, această intenție de suprapunere prezentă în actul amintirii este specifică oricărui act al amintirii, din pricina dislocării esențiale dintre trecut și prezent, a discontinuității realului și a conștiinței, și, din aceleași motive, această intenție de suprapunere (în vederea identificării unei identități) eșuează întotdeauna și, astfel, este mereu nesaturată.

Însă în ce constă diferența dintre tipurile acestea specifice de „eșuare“? Cum și de ce diferă în mod radical amintirea, eșecul și nesaturarea într-un caz și în celălalt? Oare doar pentru că dislocarea și discontinuitatea nu mai sînt în cazul morții celuilalt, negliabile și nu mai pot fi trecute „ușor“ cu vederea, precum în cazul celorlalte amintiri? Această modalitate a amintirii nu capătă într-adevăr un statut distinct prin faptul că ea, ca amintire, se temporalizează și se instituie în felul său specific ca amintire *în fața trupului mort*? Nu este oare însăși co-prezența privirii care privește trupul mort și a amintirii, cea care modifică, prin însuși faptul pe care privirea îl poartă, natura acestei amintiri? Frontalitatea inertă, stupefiantă a trupului mort nu este ea cea care determină o calitate anumită a rememorării, radical diferită de orice nostalgică „amintire de demult“? Prin ce anume, deci, (și mai ales *cum*) amintirea care se produce în fața trupului mort îl „angajează“ pe cel ce stă în față și îl implică „nebănuț mai mult“?




Că acest fapt se petrece într-adevăr se vedește măcar din caracterul „traumatizant“ care însoțește această amintire și care nu se cuvine expedit cu o facilă explicație de tip psihologic<sup>6</sup>.

Într-adevăr, aici nu este vorba doar de „obișnuită“ neputință de a unifica „experiența“, trecutul și prezentul, neputință care de regulă nu e traumatică, deși la rîndul ei poate crea perplexități mentale celui a cărui intelectie poate suporta astfel de problematizări. Am putea spune că, în cazul morții celuilalt, reluarea trecutului se petrece într-un prezent care destituie posibilitatea viitorului, adică a capacității de viitorizare, tocmai datorită faptului că celălalt „a dispărut“. Pornind tocmai de la imposibilizarea viitorului, ca destituire a posibilității sale de viitorizare, se produce reluarea trecutului ca reamintire, în instituirea prezentului în care supraviețuitorul este instalat.

Însă nu este oare o neprecută afirmație aceea că „celălalt a dispărut“? Moartea celuilalt implică oare *absența* celuilalt în sensul de *dispariție* a lui? Dar putem, dimpotrivă, presupune în sens riguros fenomenologic, o altă modalitate a prezenței pe care celălalt o poate avea și „în“ moarte, o prezență diferită de prezența sa intramundă factică și de prezența „afectivă“ în memoria celor lăsați în urmă? Însă, pe de altă parte, a spune că „a dispărut“ este oare perfect legitimabil din punctul de vedere al unei stricte rigori fenomenologice? Determinarea ca „dispariție“ nu are ea deja ca fundament o *decizie inatetabilă fenomenologic* referitoare la ceea ce scapă privirii și e

---


<sup>6</sup>O analiză fenomenologică percutantă, efectuată cu instrumente conceptuale preponderent husserliene, a prezenței celuilalt *ca mort* pentru un „supraviețuitor“, este întreprinsă de Jan PANTOČKA în *Phénoménologie de la vie après la mort* [Ms.101/3], manuscris publicat postum în *Papiers phénoménologiques*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon 1995, pp. 145–156.



inaccesibil înțelegerii? Este o asemenea decizie acceptabilă? Este acel *Seinsverlust* un fapt cert și asigurat? Poate, deci, o optică fenomenologică consecventă, care își poate asuma „totalitatea presupuzițiilor“ de ordin metodologic care îi stau la bază și care, mai ales, își poate înțelege anticipativ „consecințele teoretice“, poate ea să decidă *ceva* referitor la dispariția sau ne-dispariția „celui mort“?

Un fapt este sigur: un travaliu fenomenologic nu are voie să pornească de la o decizie prealabilă, de la o anterioară „credință“, deși nu ar fi, în principiu, exclus ca el să ajungă la una. Însă precauțiile cu care trebuie să se orienteze „retina fenomenologică“ sînt masive și se cuvin constant asigurate. „Destituirea posibilității viitorului“ nu înseamnă în primul rînd că eu, supraviețuitor, privitor și martor, aș fi acum privat de viitor, deși în moartea celui alt o semnificativă „afectare“ a propriului viitor nu poate fi contestată. În joc este, cel puțin, faptul că el, cel mort, are acum viitorul imposibilizat, anihilat, dar aceasta doar în măsura în care prin „viitorul său“ înțeleg ceva ce, în mod necesar, trebuie să îmi poată fi într-un fel accesibil. Aceasta ar implica, de bună seamă o prealabilă (ne)înțelegere implicită a timpului (și mai ales a modului în care „timpul poate fi atribuit celui alt“, ca *timp al celui alt* și, în speță, ca *viitorizare a celui alt*); iar aceasta poate, dimpotrivă, tocmai să bareze calea către posibilitatea de a sesiza în mod genuin acest fapt.

Tocmai pentru că optica investigației este ferm determinată de exigența fenomenologică a eliberării de presupuziții împovărătoare și fundamental neclarificate teoretic, caracterul „viitorului“ propriu celui mort trebuie deocamdată să rămînă decis într-un spațiu al indecidabilului. Atitudinea strict fenomenologică nu ne permite nici să afirmăm o „realitate“ sau o efectivitate a acestui viitor, printr-o deturnare, în moarte, a calității și structurii timpului „terestru“ și a temporalizării „terestre“ către un alt fel




de timp și o altă temporalizare, înțelese sau nu ca „eternitate“. Dar aceleași exigențe metodologice nu ne permit nici să-i periclităm acesteia posibilitatea teoretică pentru înțelegere. Nu putem, însă, pe de altă parte, nici să rămînem asfixiați în abundența acestor determinări negative, în acest exces metodologic privativ, ca între niște Skylla și Caribda ale interdicției care, astfel, amputează posibilitatea oricărei avansări în defrișarea pe care o încercăm să o întreprindem<sup>7</sup>.

În faptul morții, viitorul celuilalt, în sensul de capacitate de viitorizare a sa, are, prin urmare, un caracter eminentement problematic. Însă o formă a destituirii temporalității celuilalt (măcar pe versantul care ne este accesibil, *wieviel Schein – soviel Sein*) ni se impune în mod evident și, fără a ridica această evidență parțială la stadiul unei exhaustivități ne-obținute fenomenologic, trebuie să o avem provizoriu în calcul și să operăm cu ea în continuare. Destituirea viitorului celuilalt prin moartea sa are o semnificație decisivă pentru înțelegerea modului de a fi al supraviețuitorului și a fenomenului morții ca atare.

Întîmpinarea la care ar trebui acum să răspundem este următoarea: în ce măsură destituirea viitorului celuilalt afectează propria mea temporalizare? Faptul că celălalt, prin moarte, își „pierde“ viitorul (sau capacitatea de viitorizare, de proiecție, deci existența – în sens heideggerian), desigur că mă afectează, dar mă afectează „doar afectiv“, „emoțional“ (eventual ca *Mitsein* și *Fürsorge* modalizate autentic); în nici un caz nu putem presupune că acest fapt afectează în vreun fel „constituția mea de

---

<sup>7</sup>Nu înseamnă defel prin aceasta că o gândire fenomenologică „slabă“ ar trebui să înlocuiască trivaliul ferm și hotărît cu care ne-a deprins fenomenologia, fie ea husserliană sau, mai ales, în acest subiect, heideggeriană, fapt care ar constitui, de bună seamă, doar o formă de abdicare. Intervine totuși temerea în fața unui „triumfalism“ fenomenologic care nu ar ști să rămînă „într-atît de fenomenologic“ încît să reușească să-și tematizeze propriile limite, propriile posibilități și imposibilități.



ființă“; deci nu sînt afectat „*ontologic*“.


## IV. Optica directoare. Celălalt – un El sau un Tu?

Abordarea acestei întîmpinări, în vederea eventualei sale depășiri, trebuie să pornească de la cîteva constatări care au, din nou, un caracter metodologic, menite să clarifice optica necesară care trebuie să determine travaliul nostru comprehensiv, cea care poate aborda fenomenul morții celuilalt cu cele mai multe șanse de a-i capta conținutul comprehensiv. Spre exemplu, o determinație esențială a opticii heideggeriene din *Sein und Zeit* referitoare la modalitatea accesului pe care trebuie să îl avem la fenomen este cea de *Durchschnittlichkeit*, caracterul mediu<sup>8</sup>. Exigența fenomenologică este, prin urmare, cea de a lua ființarea așa cum se arată în caracterul său mediu, *zunächst und zumeist*, iar în cazul *Dasein*-ului, în cotidianitatea sa curentă. Oare această exigență heideggeriană trebuie să determine reflecția și în ceea ce privește fenomenul morții celuilalt<sup>9</sup>? Adică, trebuie oare să ne interogăm asupra morții unui celălalt neutru, așa cum o putem identifica în mod cotidian, în sensul unui celălalt

---

<sup>8</sup>SuZ, § 9, pp. 43–44.

<sup>9</sup>În cadrul ontologiei fundamentale, analiza heideggeriană a fenomenului morții, *Sein und Zeit* §§46–53, are drept scop explicitarea structurii existențiale a *Dasein*-ului, „cel care de fiecare dată eu sînt“, în integralitatea sa, și a semnificației *existențiale* pe care o are moartea *proprie* în ansamblul acestei structuri, iar moartea *celuilalt* nu intervine decît în măsura în care poate clarifica, privativ în primă instanță, tematica directoare: sensul *ontologic* al morții *proprie*. Analiza noastră, deși decisiv îndatorată defrișării heideggeriene, vizează, în schimb, clarificarea fenomenului morții celuilalt *pentru el însuși*, axul director al interogației și focalizarea privirii fiind exclusiv îndreptate asupra specificității acestui fenomen. *Doar din acest unghi* pot fi înțelese *adecvat* delimitările prezentei investigații față de textul heideggerian.



oarecare, unul printre alții, nediferențiat, celălalt ca „el“ al impersonalului „se“, al lui *das Man*<sup>10</sup>? Care trebuie să fie „pronumele“ (personal) director în investigația morții celuilalt? Cine este (sau cine trebuie să fie) acest „celălalt“ despre a cărui moarte ne întrebăm: un „*El*“ sau un „*Tu*“?


Optica prezentei explorări intenționează să surprindă moartea celuilalt pornind de la registrul zenital sau axial al frontalității unui *Tu*, în măsura în care moartea oricărui *El* nu poate fi înțeleasă optim – deci cu posibilitatea completitudinii *sale* – decât pornind de la frontalitatea unui *Tu*. O investigație în sens invers, „de la *El* la *Tu*“, nu este totuși mai puțin legitimă și necesară. Moartea unui *Tu* pare însă să aibă privilegiul de a deschide un fenomen în mai mare măsură „saturat“, cu o completitudine a determinării față de care moartea unui *El* rămîne inevitabil „săracă“<sup>11</sup>. Nu e

---

<sup>10</sup>SuZ, § 47, *Die Erfahrbarkeit des Todes der Anderen und die Erfassungsmöglichkeit eines ganzen Daseins*. În acest paragraf, Heidegger arată în ce măsură moartea unui altul *nu* poate funcționa ca o *Ersatzthema* pentru înțelegerea morții *propriei* și de ce substituirea comprehensivă falsifică în mod fundamental accesul autentic la moartea proprie.

<sup>11</sup>Cîteva precizări privative trebuie făcute aici. Determinările de fenomen „saturat“ și, respectiv, „sărac“, cu varianta intermediară, „fenomen de drept comun“, sînt propuse de analizele lui Jean-Luc Marion și au ca punct de pornire sensul fenomenalității la Kant și la Husserl. Fenomenul *saturat* indică un *exces* de donație intuitivă care nu mai poate fi cuprins, stăpînit și dominat de concept, redus la el. Fenomenul *sărac în intuiție* – iar aici Marion are în vedere fenomenele de tip „matematic“ – e cel pentru care „materia“ intuitivă e infimă; în sfîrșit, fenomenul *de drept comun* e cel în care donația poate fi cuprinsă și captată de concept, iar prin vizare succesivă se poate, în principiu, atinge stadiul adecvării, al completitudinii, al evidenței și al adevărului. Evident, dacă avem în calcul aceste explicitări, moartea unui *Tu nu* este neapărat un „fenomen saturat“, ci doar unul în mai mare măsură adecvat, „mai generos“, mai complet în donație – ca posibilitate – decât moartea unui *El*. Însă dacă păstrăm ca operațională distincția dintre „moartea unui *Tu* – fenomen saturat – posibilitatea






vorba, însă, de a spune că moartea unui El ar fi un fel de „subspecie“ a morții unui Tu, ci mai degrabă că este un fenomen care nu și-a epuizat posibilitățile de fenomenalizare, un fenomen rudimentar, „nedezvoltat“, neîmplinit. Mai mult chiar, moartea unui El, în mod esențial, *nu poate* avea acces nici măcar la *posibilitatea* ontologică de a se desăvârși, de a se satura, de a se fenomenaliza complet. A avea acces la această posibilitate înseamnă deja a fi o moarte a unui Tu.

A înțelege moartea unui celălalt aflat în ipostaza lui Tu, precum și relația dintre această moarte și modificările pe care le suportă temporalitatea sa, ca destituire (aparentă sau nu) a timpului celuilalt, ca imposibilizare a caracterului său viitorial, dar mai ales ca afectare radicală a temporalității supraviețuitorului, impune o prealabilă indicare a fundalului în care această moarte poate interveni, și anume a raportului frontal și viu prin care se constituie o alteritate pregnantă de ordinul unui Tu. Doar pe fundalul înțelegerii acestui mod plinar al raportului viu cu celălalt poate fi înțeleasă radicalitatea brutală a rupturii acestei alterități prin moartea celuilalt, precum și sensul fenomenologic pe care aceasta îl instaurează în raport cu timpul celuilalt, cu temporalitatea proprie și, în cele din urmă, cu constituția temporală a lumii morții înseși<sup>12</sup>.

---

unei completitudini fenomenale“ și „moartea unui El – fenomen sărac – incompletitudine“, trebuie subliniat ceea ce numește Marion prin „saturat“ se află pe un cu totul alt palier fenomenal și numele care i s-ar cuveni ar fi poate, dacă putem spune astfel, acela de fenomen „supra-saturat“. Pe de altă parte, însă, o formă incontestabilă de exces fenomenal e prezentă în chiar alcătuirea fenomenului morții celuilalt, tocmai acel exces care face ca el să fie considerat ca fenomen-limită.


<sup>12</sup>O comodă habititudine în exegeza heideggeriană face ca, de regulă, să apară un soi de „tic hermeneutic“ de proveniență levinasiană (cf. de ex. *Le Temps et l'autre*, PUF, 1994, pp. 18–19) referitor la problematizarea celuilalt în *Sein und Zeit*. Se spune, prin urmare, că „la Heidegger“ celălalt e



Avem aici, prin urmare, relația care se realizează între doi oameni și, cu aceasta, între cele două temporalizări ale celor doi oameni. Cum putem înțelege această relație și această realizare? Acești doi oameni care ulterior vor deveni termeni în structura reciprocă Eu-Tu (iar în cadrul analizei noastre: cel ce stă în fața celui mort și cel mort) pot oferi o înțelegere a acestei relații doar dacă anterior au satisfăcut exigențele unei întâlniri. În măsura în care în chip frontal ei și-au stat unul în fața celuilalt și și-au asumat ireductibila alteritate într-un mod nefalsificat, întâlnindu-se deci, ceva ca un *noi* s-a instituit. Acest fenomen al întâlnirii este la un moment dat instaurat, saturat și împlinit și, astfel, se constituie o structură de „noi“, o coapartenență, o conferire reciprocă ce deja este altceva decât fiecare în parte. „Fiziologia“ acestui „noi“, modul în care el se constituie, în care el funcționează, în care el își capătă succesivele (și succintele) împliniri dar și eșecuri, toate acestea s-ar cuveni supuse în detaliu unei

---

întotdeauna un anonim în masa indefinită a lui *das Man*, și că *Mitsein* este existențialul care se epuizează în „dictatura impersonalului Se“, deci în neautenticitate. *Dasein*-ul descris de Heidegger este, în ipostaza sa autentică, pradă unui solipsism existențial-ontologic, solitudinea în al său *eigentliche Sein zum Tode* ca *Vorlaufen* e necesară, deci un raport *autentic* cu un alt *Dasein* e imposibilizat prin înseși presuposițiile autorului lui *Sein und Zeit*. Problema, desigur, se cuvine dezbătută amplu în altă parte. Putem totuși să indicăm locul în care Heidegger, în contextul ontologiei fundamentale, deschide breșa unui raport autentic cu celălalt, chiar dacă acesta nu e elaborat explicit: SuZ, §60, p. 298. Decizia (*Entschlossenheit*) în raport cu sine însuși aduce pentru prima dată *Dasein*-ul în posibilitatea de a-i lăsa pe ceilalți „să fie“ în putința lor cea mai proprie de a fi. . . *Dasein*-ul poate deveni „conștiința“ celuilalt. Din faptul de a fi sine însuși autentic (*eigentlichen Selbstsein*) al deciziei țîșnește pentru prima dată faptul autentic de a fi-laolaltă-cu-un-altul (*das eigentliche Miteinander*). Astfel, arhitectonica ontologiei fundamentale permite pornind de aici, de la *Fürsorge* modalizat autentic, explicitarea unui raport frontal, fără necesitatea unei „depășiri“ a cadrului problematic astfel instituit.



interogații amănunțite. Caracterul inefabil, dar și poliedric – și poate de aceea adeseori nerecunoscut de un ochi obișnuit să vadă exclusiv univoc – al acestei „relații“, al acestui organism numit „noi“, face imposibilă într-o anumită măsură o descriere limpede și clară. Traectoria lăuntrică a acestui fapt al frontalității nu este una simplă, nici liniară și nici singulară, are neregulate creșteri și descreșteri, istoviri, atenuări, dar și efervescente și bruște îmbogățiri, o alcătuire refractară la orice tentativă de descripție, tocmai prin surpriza care îi este esențială și prin creativitatea incomparabilă și non-omologabilă (cu alte „cazuri“) ce-i este constitutivă. Un „propriu“ atât de dens și de decisiv, încât o descripție a unei astfel de constituirii nu poate fi decît „mărturisire“, care nu poate, desigur, să țină locul unei analize „obiective“ a ceva care trebuie să depășească posibilele concretizări.

Această coapartenență instaurează o structură inefabilă și dinamică, în care fiecare dintre cei doi „face parte“, care nu se rezumă totuși la „însumarea“ celor doi (ca „părți“) și care, deși se naște și din unul și din altul, nu e „în puterea“ nici unuia dintre ei. Un „noi“ ca o *altă* prezență, ca o altă *prezență*, distinctă și paradoxală în separația și lipsa de separație față de fiecare dintre cei doi, o prezență în care de fiecare dată noi ne sîntem dați unul celuilalt, o prezență care, ea mai întîi, ne permite să ne fim oferiiți unul celuilalt în acest fel și nu într-altul<sup>13</sup>. Apartenența organică,

---

<sup>13</sup> Acest „noi doi“ situat în prealabilul oricărui „noi“ vast al comunității, poate căpăta concretitudinea specifică în „raporturi“ distincte de alteritate frontală, oricum *ulterioare* structural, cînd „celălalt“ este fie cel care „mi-a dat viață“, fie cel care „din mine s-a născut“, fie „prieten“, fie „om pe care îl iubesc“ etc. iar fiecare modalitate a frontalității pretinde, de bună seamă pe fundalul unei determinări „generale“, explicitări care să țină cont de încărcătura fenomenală specifică. De aceea și moartea celuilalt ar trebui investigată fenomenologic, cu o sporită concretitudine, în fiecare „caz“ în parte, fără ca prin asta fenomenologia să devină „sociologică“. Mai mult, această concretizare




înrădăcinarea celuilalt „în ființa mea intimă“, prezența lui pregnantă, deja constitutivă, sînt formulări care vor să indice ceva din această „violență“ a întîlnirii frontale, o radicalitate care este, poate, primordială în raport cu distanța neutră și separația „juridică“ a unui „raport etic“. Tocmai pentru că acest „noi“ în mod constitutiv mă atinge în „străfundurile ființei mele“, moartea celuilalt poate ajunge să doară „cu durerea cărnii“. De aceea despărțirea de celălalt, mai ales în varianta radicală a morții sale, sînt resimțite ca moduri ale amputării, ca niște distincte și specifice morți proprii. Cum altfel să înțelegi ruina și năruirea care se produc o dată cu moartea celuilalt? Cum să înțelegi proveniența smintitei disperări care urmează morții celuilalt? Cum să înțelegi durerea și rădăcinile sale, fără a derapa într-o nesatisfăcătoare (pentru că unilaterală și derivată) explicație psihologică asupra „emotivității oamenilor“?

Într-un „noi“ constituit „termenii“ săi nu sînt și nu mai pot fi stăpîni acestui „noi“. De aceea surprerea din interior a acestui „noi“ pare că este o insultă vinovată la adresa lui. De aceea moartea celuilalt are aerul că ne „insultă“ deși, propriu-zis, n-o face. De parcă el *nu are voie, nu are dreptul* să moară, de parcă moartea lui *nu-i mai aparține integral*<sup>14</sup>. Iar dacă acest „noi“ capătă într-un fel o temporalitate proprie (diferită ca

---

ar trebui să țină seama chiar și de modificările fenomenale care intervin, spre exemplu, o dată cu „vîrsta“ aceluia Tu care a murit. Căci se poate spune că o moarte a unui copil diferă major de moartea unui „bătrîn“. Similar, modificările fenomenale care intervin și structurează o situație concretă, cu răsturnările de optică pe care le aduc, precum cea a unei îndelungate și istovitoare stări de muribund, a „unei morți care nu se mai sfîrșește“ și care ajunge la a modifica însăși putința prezenței integrale a unui supraviețuitor, toate acestea trebuie avute, desigur, în vedere de o investigație mai aplicată. Investigația noastră se situează însă la un nivel în mai mare măsură formal și, desigur, prealabil și pregătitor, schițînd cumva axial ramificațiile unui teritoriu, pornind de la care traiectul modificărilor să-și poată identifica într-un fel proveniența și, inclusiv, criteriul de inteligibilitate.

<sup>14</sup>Evident, aceste considerații nu au nici o legătură și, mai mult, sînt chiar la antipodul observațiilor



„natură“ de temporalitatea specifică fiecăruia), o „existență“ proprie care depinde și nu depinde de termenii în care își are proveniența, moartea celuilalt, ca destituire a viitorului său și *prin* această destituire, fracturează temporalitatea acestui „nou organism“ și anihilează viitorul acestui „noi“ care *deja îmi este propriu*.


Prezența mea în fața trupului mort este constituită, așadar, ca prezență în fractura unui „noi“ frînt, de simultaneitatea privirii prezente și a (re)amintirii prezentificate, prezență situată în dislocarea dintre ceea ce amintirea aduce cu sine și ceea ce privirea care privește trupul mort oferă. Pentru a surprinde cu o sporită acuratețe sensul acestei dislocări, „alcătuirea“ lăuntrică a acestei falii produse de moartea celuilalt, limita în care eu, ca supraviețuitor mă aflu, investigația noastră trebuie acum să urmărească atît explicitarea material-fenomenale a trupului mort, a încărcăturii sale fenomenologice, cît și modalitatea în care privirea supraviețuitorului reușește să înfrunte acest cîmp fenomenal. Abia o dată cu minima explicitare a privirii prezente, sensul integralității prezenței mele de supraviețuitor și martor ar putea fi întrevăzut.

Dar este oare deja deschis orizontul comprehensiv pornind de la care modalitatea specifică în care supraviețuitorul „vede“ trupul mort al celuilalt să poată fi explicitată? Este oare deja asigurat locul de unde am posibilitatea și legitimitatea fenomenologică de a începe interogația referitoare la transformarea care, fenomenal, îmi este accesibilă, ca trecere de la „trup viu“ la „trup mort“, de la prezența celuilalt la absența lui, de la „viață“ la „moarte“<sup>15</sup>? Așadar, înainte de a avea acces la problema trupului

---

heideggeriene din *Sein und Zeit* §51, *Das Sein zum Tode und die Alltäglicheit des Daseins*, referitoare la înțelegerea cotidiană a morții celuilalt ca „inconveniență socială“, ca „lipsă de tact“, indicînd ca topos literar *Moartea lui Ivan Ilici* de L. N. Tolstoi.

<sup>15</sup>Despre trupul mort, Heidegger scrie în SuZ, §47, p. 238: „*Sfîrșitul* ființării ca *Dasein* este *începutul* acestei ființări ca prezență inertială (*Vorhandenes*)“. Această descriere a modificării „produse“ de




ca trup *mort*, amplul teritoriu în care această accesibilitate se poate naște trebuie cel puțin schițat. Astfel, sensul fenomenologic al corporalității umane în logica unei intersubiectivități radicale și frontale, ca trup *propriu* și ca trup *al celuilalt*, problemă capitală și cu dificultăți din cele mai îngrijorătoare, persistă în prealabilul unei corecte înțelegeri a morții celuilalt și a modului în care trupul său mort mi se poate oferi<sup>16</sup>.

---

moarte, rămîne poate infimă și nesatisfăcătoare, categoria de *Vorhandensein* neputînd să acopere amploarea fenomenală pe care o manifestă, pornind de la el însuși, trupul mort. Deși Heidegger nuantează ulterior că nu este vorba de un simplu *Körperding*, că trupul mort este de fapt „mai mult“ decît un lucru material lipsit de viață (*ein leblosen materielles Ding*), că faptul de a fi lipsit, depozat, privat de viață, de a(-și) „pierde viața“, face ca „trupul mort“ să nu poată aparține pur și simplu categoriei „lucruilor“, punctul de plecare – determinarea de *Vorhandensein* – domină și orientează observațiile heideggeriene despre trupul mort. Absența unei tematizări explicite a corporalității (și deci și a viului), refuzul principal al lui Heidegger de a aborda această problemă în cadrul ontologiei fundamentale, sînt desigur marcante în această problematică, împiedicînd astfel o mai concretă și mai amplă determinare a modului de a fi al trupului mort. Pe lîngă o astfel de modificare, de la trup la „trupul mort ca *Vorhandensein*“, Heidegger indică și o secventă modificare și ocultare, de la *Vorhandensein* la *Zuhandensein*, cînd corpul celui mort devine „materia“ asupra căreia se exercită anatomistul sau medicul legist, cînd se preocupă, spre exemplu, cu autopsia.

<sup>16</sup>Carierea fenomenologică a tematicii referitoare la corporalitatea umană este într-adevăr uriașă, fiind și în ultimele decenii în centrul dezbaterii fenomenologiei franceze. De la problematica husserliană a corporalității ca „treaptă“ necesară prin care un raport intersubiectiv se poate constitui, ca soluție în fața pericolului solipsismului transcendențial, distincția dintre *Leib* și *Körper* (*chair* și *corps*) domină cîmpul de investigație fenomenologică. Dacă la Heidegger problema pare că e neglijată (deși ea apare mai mult sau mai puțin disimulat sau în filigran, de la tematizarea spațialității existențiale și de la destrucția animalității – ca o determinație a esenței umane în sens tradițional – și pînă la seminarul de la Zollikon), ea își găsește masive dezvoltări în spațiul fenomenologic contemporan, în succesiunea distanței dintre Husserl și Heidegger, la Merleau-Ponty, Jan Patočka, Michel Henry, Didier Frank, Marc Richir, și în școala de psihiatrie de influență fenomenologică *Daseinsanalyse*. Observațiile



Pe acest fundal asigurat s-ar putea ridica în mod adecvat problema sensului pe care trupul *mort* al *celuilalt* îl poate căpăta în raport cu un supraviețuitor, și mai ales modul în care privirea fracturată a supraviețuitorului este atinsă de însăși calitatea de trup mort a trupului mort. Iar aceasta, tocmai pentru că „natura“ unei priviri este întotdeauna decisiv configurată de ceea ce ea privește.


## V. Trup, privire și chip

Întrebările prin care poate fi deschis și semnalat acest teritoriu, deși nu ne imaginăm că vor primi aici răspunsurile pe care le așteaptă, pot fi astfel formulate: ce sens are pentru mine trupul meu? Ce înțeleg prin faptul că trupul meu este *al meu*? Ce sens are această „apartenență“ a trupului meu la „mine însumi“? Ce raport există între caracterul vizibil al trupului meu ipostază de corp situat într-o anumită exterioritate și sensul primordial al trupului meu, prealabil față de orice exteriorizare și funciar inaccesibil unei vederi exterioare<sup>17</sup>? Ce este pentru mine trupul celuilalt și în ce mod

---

noastre încearcă să fructifice măcar în mod tangențial și infim clarificările astfel obținute.

<sup>17</sup>Trupul propriu are privilegiul acesta paradoxal de a se livra atît unei „percepții interne“ – așa cum numai tu îți poți „simți“ trupul din *interiorul* lui, de *dinăuntru* (ca *fiind* însuși acest trup), și astfel trupul propriu este decis invizibil atît mie cît și celuilalt – dar și posibilității unei „percepții externe“, cînd el e sesizat, din exterior, mai degrabă în calitate de corp. Doar eu îmi pot simți, spre exemplu, durerea fizică; celuilalt îi este radical inaccesibilă. De aceea, cu cuvintele lui Jean-Luc Marion, medicina nu poate avea acces decît la corpul meu și niciodată la trup. De aceea și moartea e un „eveniment“ în primul rînd al trupului și nicidecum al corpului. De aceea, medicina, în pofida oricăror progrese posibile, nu are în mod esențial nici o putere asupra morții. Problematika *analogizării* dintre *Leib* (ca trup – al meu) și *Körper* (corp – al celuilalt), cuplarea (*Paarung*) non-reflexivă care face cu puțință transferul de sens de la trupul meu la corpul celuilalt – instituindu-i



celălalt mi se arată prin trupul său și ca trup al său? Ce „relație“ mi se vădește între „celălalt“ și propriul său trup? Ce sens ar putea avea un astfel de „între“? Cum se poate (în mod minim) explicita problema accesului la propriul trup și la trupul celuilalt? Ce „încărcătură“, ce semnificație fenomenologică are acest acces?


Îmi pot vedea, atinge, simți propriul trup. S-ar spune că astfel „am acces“ la el<sup>18</sup>, numai că acest acces este cu puțință doar pornind de la el însuși, cu el cu tot, în permanența în care îmi este, dintotdeauna și deja, dat, *co-dat*, în lipsa de separație (care mereu mi-e proprie) față de el, deși întotdeauna aş putea garanta totuși că „eu nu sînt mîinile mele și nici ansamblul părților mele trupesti“. Dintotdeauna deja instalat în acela despre care spun „trupul meu“, întotdeauna pornind de la el, cu el cu tot, în orice ieșire extatică în „lume“ (în care, de altfel, mă aflu dintotdeauna deja), purtîndu-l mereu, fiind purtat mereu de el, relația dintre „mine“ și „trupul meu“ rămîne enigmatică și, dacă e gîndită „inaugural“, perplexizantă. În această ieșire extatică *pornind de la trupul meu, cu tot cu trupul meu și ca trup al meu* (purtat și purtător), pot avea acces la un altul, la celălalt. Trupul meu, spațialitate „la purtător“, mai proprie decît spațialitatea specifică mediului meu ambiental, *limită* (care eu însumi sînt) între „mine“ și „lumea exterioară“, graniță ca „loc de manifestare“ al aceluia despre care rostesc „eu însumi“, manifestare *către* sau *înspre* spațialitatea (secundă) a

---

sensul de trup, întruparea (*Verleiblichung*) corpului celuilalt – și de la corpul celuilalt la trupul meu, încorporarea (*Verkörperung*) trupului meu, sînt, evident, idei directoare ale celei de-a 5-a *Meditații carteziene*.

<sup>18</sup>Exemplul predilect al tematizării fenomenologice a corporalității umane este cel al mîinii drepte care atinge mîna stîngă, exemplu care apare inițial la Husserl, fiind preluat de Merleau-Ponty (trupul fiind astfel tematizat ca *chair*, „loc“ liminar și chastic, *voyant-vu, touchant-touché, sentant-senti*) asigurîndu-i-se astfel o posteritate fenomeno-logică certă și prodigioasă.






mediului ambiental, către lume, către ceilalți, către lucruri, trupul meu rămîne mereu această enigmă phorică, impropriu și propriu, el și eu.

Ieșirea mea extatică constantă (*pornind de la, cu tot cu și ca* acest trup al meu în care sînt dintotdeauna deja instalat) face cu putință intrarea în orizontul deschiderii mele a unui celălalt (pe care îl pot vedea, auzi sau atinge, etc.). El îmi apare astfel în orizontul meu fenomenal, drept ceea ce poate fi văzut, auzit, atins etc., ca trup (sau corp, evident, „animat“) și rămîne de cele mai multe ori în acest registru mediu, în lumea sa „privată“, în semi-indiferența „comerțului“ pe care, zilnic, îl avem cu cei din jur, o semi-indiferență care permite ca „în mod funcțional“ să ne mișcăm (cu lejeritate) în lumea „obiectivă“ care ne este comună<sup>19</sup>, unii printre alții, anonimi printre anonimi, fiecare pe „culoarul“ propriu, fiecare cu propria sa „treabă“. Celălalt este în acest stadiu un moment intramundan (oarecum des-figurat), chip ocultat, privire neprivită, implicare grăbită în complicatele traiectorii ale acestei lumi funcționale.

Depășirea stadiului instituit de presiunea (constant exercitată) a „comerțului“ pe care îl avem cu anonimii ceilalți – o presiune care ne face să nu fim în stare să privim chipul celuilalt și să-l lăsăm să iasă din ocultarea în care este dintotdeauna deja instalat – fracturarea orizontului cotidian în *saltul* către chip, este ceea ce se produce în „întîlnire“. În întîlnire se arată celălalt *ca* un celălalt anumit, într-o individuare radicală și frontală, iar pregnanța manifestării sale (*în și ca* limită a sa: trupul său) se concentrează în jurul chipului său și a privirii sale. Prezența celuilalt *ca fiind celălalt* se semnalizează și se fenomenalizează în chip, în privire, în voce. Privirea mea, ca

---

<sup>19</sup> „*Si ma main gauche touche ma main droite...*“, *monde privé, ídios kósmos și monde commun, kóinos kósmos*, cf. Maurice MERLEAU-PONTY, *Le Visible ei l'invisible*, (Gallimard, 1964, pp.17–48).




modalitate ce „depășește“ simpla vedere, privește chipul și privirea celuilalt, depășind astfel atât registrul trupului/corpului „obiectivat“ și al unei simple spațialități care i-ar fi proprie ca trup, cât și vederea indiferentă și indisponibilă a comerțului zilnic pe care îl avem cu ceilalți, în lumea stringentă a scopurilor, necesităților și a preocupărilor curente. Experiența fundamentală a privirii chipului celuilalt, a „privirii în ochi“ și a „privirii privirii celuilalt“, nu doar că ascunde, în acest context, o bogăție fenomenologică ce o instituie ca experiență intersubiectivă de prim rang, dar ea rămîne, ca indiciu al eliberării de urgența preocupării, principalul punct de reper prin intermediul căruia un sens autentic al alterității poate fi aici descifrat.

A asculta vocea celuilalt, spre deosebire de simpla auzire preocupată a ceea ce el spune, o auzire care doar vizibilizează (căci auzirea spusei lui, auzire a ceea ce el spune prin spunerea care, funcțional, pune în vedere, pune în lumină, evidențiază sau arată întotdeauna *altceva*, avînd astfel caracteristica vizibilității), a asculta vocea *celuilalt* ca voce a celuilalt este o modalitate de acces la celălalt complementară privirii<sup>20</sup>. Prin ascultare și privire am acces la celălalt ca voce și chip. Chipul și vocea sînt supremele manifestări în „sensibil“ a celuilalt care, în esența sa, este non-senzorial, trans-senzorial. Auzirea „vizualizantă“ a spusei lui și vederea grăbită a privirii cotidian (auto)preocupate sînt forme care ratează întîlnirea cu celălalt și, astfel, forme „degradate“ în raport cu ascultarea vocii și privirea chipului.

În privirea chipului și a privirii celuilalt, în stupefacția în care, la un moment, dat te

---

<sup>20</sup>Enigmatica frază din *Sein und Zeit*, §34 „...als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt“, amplu și subtil comentată de Jacques DERRIDA în *Heidegger's Ear. Philopolemology (Geschlecht IV)*, publicat în John Sallis (ed.), *Reading Heidegger*, pp. 163–218, vizează poate tocmai rădăcina ontologică a unui fapt care în acest cadru poate privi alteritatea radicală a celuilalt.




trezești întrebându-te „oare la *ce* privește?“, în trimiterea pe care o instituie privirea celuilalt care la rîndul său te privește pe tine, poți presimți întrucîtva „zvonorile“ propriului chip, poți descoperi genuin, deși încă neclar și implicit, ceva referitor la un chip propriu, poți începe să bănuiești că „ai și tu un chip“. *Propriul* chip, care *nu* mi se oferă și *nu poate* să mi se ofere, devine întâia oară tematizabil pornind de la chipul *celuilalt*, locul în care se naște astfel o (altă) redescoperire de sine și o (altă) recuperare a lui „eu însumi“. Astfel, celălalt, și numai el, este cel care are puterea de a-mi institui chipul propriu, prin privirea lui, la rîndul ei privită. Nu doar ceilalți, anonimi și indiferenți, pe care îi întîlnesc în comerțul cotidian al preocupării, sînt lipsiți de chip, des-figurați. Eu însumi stau în pierderea chipului atîta vreme cît *un* celălalt eminent nu vine să mă scoată din anonimatul solipsismului preocupat<sup>21</sup>. Experiența privirii într-o oglindă, cea a vederii unei fotografii proprii, sau cea, mai complicată chiar, a privirii unui (auto)portret<sup>22</sup>, pot fi considerate ca *analogon* al unei oferiți a propriului chip. Nu s-ar înțelege, însă, că ceea ce vedem „în oglindă“ sau „în fotografie“ nu este niciodată *chipul*, ca supremă manifestare, ci „o față“, ca ansamblu expresiv de date „empiric descriptibile“. Astfel, în oglindă nu mă văd niciodată „pe mine“, ci

---

<sup>21</sup>Problema spinoasă a preeminenței unui „pronume personal“ asupra altuia comportă mai multe soluții, fie ca preeminență a *ego*-ului asupra celuilalt pe care îl constituie în sfera sa de imanență transcendentală ca pe un *alter ego* (Husserl), fie ca *Dasein* care, doar prin autenticitatea sa rezolută, poate ca *Mitsein* să se deschidă, *el* în primul rînd, asupra unui altul în mod autentic, rămînînd desigur „stăpîn al propriului destin“ (Heidegger), fie, ca eminență și înălțime a lui *Autruvi*, supremație a lui Tu asupra lui Eu, Celălalt fiind de fapt cel care mă „constituie“ pe mine (Levinas).

<sup>22</sup>„...autoportretele; în aceste cazuri, noi știm că pictorul a pictat invizibilul măcar al unei priviri, a sa proprie; că a privit această privire și ea l-a privit privind-o; încrucișarea invizibilelor (privirilor) a avut deci loc...“ Jean-Luc MARION, *Crucea vizibilului*, Deisis, Sibiu, 2000, p. 47.



întotdeauna pe „un altul“, cel care „îmi poartă semnalmentele“ și a cărei figură apare mereu în cartea mea de identitate. „Eu însumi“ sînt pentru alții, de fapt, perfect inidentificabil, iar pentru mine chipul meu îmi e radical invizibil. Aceste ipostaze ale „confruntării“ cu propria „vizibilitate“ trebuie, desigur, investigate separat, în specificitatea pe care o pretind.


Chipul celuilalt, prin deschiderea ochilor săi în primă instanță, deci *celălalt ca privire*, îmi înfățișează prezența lui acolo, de față, manifestarea sa ca un altul al meu. El este prezent prin chipul său; chipul său este fenomenalizarea acelu „el însuși“ de dincolo de orice posibilitate de înfățișare, chipul îl preia și mi-l oferă pe „el însuși“ (acel „el însuși“ nelocalizabil și întrucîtva netematizabil), chipul îl manifestă și-l traduce în registrul vizibilității pe cel care nu este de fel un „vizibil“. Nominativul invizibil („el însuși“) este vizibilizat sau se vizibilizează prin cele ce-i stau sub regimul genitivului (cele „ale sale“ – trupul său, mișcările sale și, fundamental și prim, chipul său, mai ales ca privire a sa). Chipul său, ca formă de traducere a prezenței inefabile a celuilalt într-o „prezență de întîlnire“, o prezență care mi se oferă, este „poarta“ prin care celălalt mi se arată, este deschiderea lui, dezvăluirea lui, prezentarea lui. „Localizarea“ supremei pregnanțe în care celălalt mi se arată sînt ochii săi. Celălalt *mă privește*. Dublul sens al acestei expresii – *mă vede și sînt responsabil în privința lui* – indică, desigur, o structură esențială a întîlnirii. Dar, dacă mă privește, și el la rîndul său *mă are în vedere*, iar raporturile se constituie în mod reciproc, în dublă direcție, în măsura în care și eu, la rîndul meu, îl privesc pe el. Și îl privesc tocmai în ochi, acea privire în ochi care marchează, deplin manifestată, ceea ce este numit într-un sens originar și nepericlitat, „întîlnire“.

Cînd îl privesc cu adevărat pe celălalt – și îl *privesc*, nu doar îl „văd“ – nu îi



privesc trupul, ca trup expresiv ce apare în lumea mea, animat și semnalizator. Când îl privesc, nu îi privesc doar „fața“ (culoarea pielii, configurația frunții și a nasului, forma buzelor...), nu îi privesc doar „ochii“ în culoarea lor inconfundabilă, nu doar că îi văd expresiile feței. Îi privesc, în privilegiate și supreme clipe, tocmai privirea cu care el, la rîndul său, privește. Această privire a privirii celuilalt, experiență trans-senzorială, atestă stupefiantul fapt că celălalt, prin chipul său, nu este, în mod esențial, nimic determinat, ci *este privire*. Celălalt este chip, chipul este privire, celălalt este privire pe care eu o privesc. În aceeași măsură, când îl ating cu adevărat pe celălalt, nu îi ating doar mîinile, umerii sau capul, ci îi ating atingerea cu care el mă atinge, la rîndul său, pe mine. Când îl ascult cu adevărat pe celălalt, și nu doar îl „aud“, ci ascult și ascultarea lui. Autentica privire, ca privire a privirii ce „păstrează“ în sine chipul celuilalt și pe celălalt ca fenomenalizare în chip, este o privire a strălucirii privirii celuilalt, privire a „luminii ochilor“ lui, dar și privire a neantului de dincolo de orice concretețe „empirică“, a neantului privirii sale în absoluta sa indeterminare.


O dată cu această traiectorie în zig-zag a reflecției noastre, cu oscilarea constantă și controlată între aparițiile acestui fapt poliedric, prin urmărirea cu „atacuri și retrageri“ a faptului, ni s-a impus desigur importanța și necesitatea unei adecvate înțelegeri a unui „noi“ viu, pe fundalul căruia moartea ar putea fi interogată, atît ca fractură a acestui „noi“ cît și, mai ales, ca specificitate fenomenală a trupului mort. Și astfel ne putem întreba: cum anume ne „solicită“ trupul mort? Ce reclamă trupul mort ca specificitate proprie, ce anume îi marchează și îi individualizează prezența sa paradoxală în „centrul“ lumii morții? De unde poate proveni orientarea în conformitate cu care să accentuăm interogația noastră privitoare la fenomenul morții și astfel să avansăm cumva în traiectul reflecției pe care o încercăm aici? Ce anume este „osten-



tativ“ în trupul mort, ce anume „ne sare în ochi“, ce vedem și la ce ne uităm de cele mai multe ori cînd privim trupul mort al celui mort? Ce altceva, în afară de fixitatea și imobilitatea specifice trupului încremenit al celui mort, ne poate oferi un punct de reper și o arie privilegiată de interogație? Indicația pentru aproximarea unui răspuns este spontană și se impune ca evidență: privim „chipul“ celui mort. Privirile ne sînt atrase, absorbite de chipul celui mort, priviri care nu se pot dezlipi de chip, priviri ca halucinate.

În chipul celui mort se vădește cu supremă pregnanță faptul de a fi murit al celui mort. Chipul acestuia este cel care arată în modul cel mai decisiv faptul că această „transformare“ a fost suportată și că s-a petrecut. Chipul celui mort concentrează marca absenței celui alt, iar aceasta tocmai pentru că în primă instanță chipul este prima, suprema și privilegiata fenomenalizare în registrul vizibilului, întruparea și întruchiparea prin excelență a ceea ce „este un om“. Dar chipul celui mort mai este el oare un chip? Nu este el mai degrabă o mască, o opacizare și pietrificare, încremenire, imobilitate și inexpresivitate? Nu este oare doar un semn al absenței și al lipsei, în timp ce chipul este, în mod esențial, întruchipare a prezenței?


Or, tocmai ochii săi prin care, ca deschis, mi se arată atunci cînd mi se prezintă, sînt, acum, închiși. Închiderea ochilor marchează cea decisivă închidere a accesului la el, retragerea celui alt din manifestare, retragere a privirii sale care refuză astfel să mai se lase privită, absență a ceea ce a fost prezent, dispariție și plecare. El nu mai e „acolo“. Dependența „firească“ a genitivului (cele „ale sale“) de nominativ („el însuși“), dependență care indică cea condiție de „apartenență la“ nominativ, cel care conferă sens și prezență genitivului, este acum suspendată, fisurată, destituită în mod irevocabil. Moartea – ca și cum cineva și-ar abandona, ca nominativ, orice genitiv,



orice exterioritate, și orice posesie.

În moarte, celălalt își închide ochii și nu mă mai privește. Cît de copleșitoare este această „închidere a ochilor“ mai ales în cazul faptic al celui care moare cu ochii deschiși! Chiar dacă ochii sînt faptic „deschiși“, absența „privirii“ sau măcar a „vederii“ arată o mai originară închidere în raport cu care cea faptică e derizorie și nesemnificativă. Pupilele fixe, ochii sticloși și înghețați ai celui mort, în mod absurd deschiși, insuportabil deschiși, vădesc într-un mod violent absența și părăsirea. Ochii deschiși ai celui mort sînt închiși de către supraviețuitori, aflați astfel în insuportabila confruntare cu o privire vidă. Pot fi înțelese în această manieră, din această direcție determinată fenomenologic, spasmul și repulsia pe care le resimți în fața orbitelor goale ale orbitelor – iar cele trei romane ale lui Ernesto Sábato vorbesc cu prisosință despre acești „ochi stinși“, despre aceste „orbite pustiite“. Și nu e oare plînsul o privire inundată de absența privirii celuiilalt, ochi înecați de nevederea lui?


Retragerea privirii celuiilalt și refuzul drastic cu care privirea supraviețuitorului este brutal întîmpinată de opacitatea și mușenia celui mort care „nu mă mai privește“, configurează și determină calitatea stringentă a privirii supraviețuitorului. Dar oare formula negativă („nu mă mai privește“) acoperă ambele sensuri ale formulei afirmative, cel al privirii și cel al răspunderii? Afectează oare negația unitatea dintre cele două sensuri? Nu se întîmplă oare o răsturnare, în măsura în care celălalt, deși nu mă privește în sensul privirii și vederii, mă privește mai mult în sensul grijii și responsabilității? Anihilarea primului termen al binomului (de sensuri), afectarea lui decisă de către negație, este simultană cu o extindere exponențială a importanței celui de al doilea termen. Funcția negației în cazul formulei „mă privește“ în cele două sensuri ale sale, răsturnarea care o produce prin afectarea negativă a unui sens și exacerbarea



(pozitivă!) a celuilalt, corespunde astfel caracterului *unidirecțional* al relației cu cel mort, exclusiv dinspre supraviețuitor spre cel răposat. *Eu* sînt cel care îi dedic o suită de reacții: îi vorbesc, îl plîng, îl invoc, îl privesc, îl conjur și îi cuprind mîinile într-ale mele. El, în schimb rămîne nu doar pasiv, ci opac și impenetrabil, întrucîtva ostil în lipsa sa de privire, închis în pietrificarea sa. Cel mort *este* și *nu este* diferit de cel pe care îl știam, pe care îl știu și pe care mi-l amintesc; cel puțin nu știu „cît“ de diferit este. În această diferență și discontinuitate care îi fac problematică identitatea (și mie identificarea!) se insinuează o densă și virulentă indecizie care mă face pe mine, ca supraviețuitor, să oscilez, violentat, între imposibilitatea de a recunoaște în acel trup mort pe cel știut și imposibilitatea de a-l părăsi. Această oscilație are loc tocmai în imposibilitatea de a înțelege trupul mort, stupoarea, perplexitatea și panica resimțite în fața absurdității sale de semn părăsit de semnificație. Și tocmai în convergența acestor imposibilități își are răspunsul (sau lipsa de răspuns) întrebarea „de ce mă uit la trupul mort“.

Abia ca mort, în ireversibilitatea acestui fapt, în imposibilitatea deplină de a-l mai avea pe celălalt în față, el mi se arată cu o sporită forță. Abia cînd celălalt e mort îmi dau seama, în toată amploarea sa acuzatoare, de precaritatea esențială a prezenței mele în fața chipului său, iar abia concretețea acestei precarități tăioase face cu puțință o nouă confruntare, mai radicală și mai aspră, cu sine însuși și cu iluziile în care acest „sine“ s-a deprins să locuiască. „Cît am amînat să vorbim!“ constată amar un personaj al lui Eliade în fața morții tatălui său. Cît de puțin l-am ascultat, ce atenție diminuată i-am acordat! Însă ceea ce se „regretă“ nu este, în primul rînd, absența „auzului“ celuilalt și deci imposibilizarea vorbirii mele, pentru că în mod fundamental sînt privat de *vocea* lui, de rostirea pe care mi-o adresa și pe care o primeam, ascultător,






la mine, și nicidecum de faptul că „pe *mine* acum nu mai are cine să *mă* audă“. Nu „auzul“ celuiilalt, faptul că *el* mă ascultă pe mine, este primordiala pierdere, tocmai pentru că accentul ar cădea în acest caz doar într-o aceeași dispunere egologică pe care moartea celuiilalt vine, de fapt, să o zdruncine. Or, în moartea celuiilalt, faptul fundamental nu este acela că „*eu* l-am pierdut pe *el*“, ci acela că „*eu* l-am pierdut pe *el*“. Raportul dintre ascultare și rostire, autentic înțeles, nu poate privilegia supremația egologică a unui „pe *mine*“ dezabuzat de pierderea *sa*, „gelos și indispus“ de „toate aceste neajunsuri“ pe care celălalt mi le produce, chiar și murind. Nu pasivitatea lui de „receptacol“ al propriilor *mele* proiecții (active, bineînțeles) de *ego* care se expune și se manifestă pe „scena lumii“ este cea care reușește să determine adecvat o autentică pronunțare a lui Tu, pentru că celălalt nu poate fi „pretextul“ propriilor mele manifestări, fără ca prin aceasta el să își piardă statutul preeminent de Tu și să devină iar un semi-anonim al cărui chip este încet-încet acoperit de excesul și nestăpînirea propriilor proiecții. Ceea ce se manifestă cu o elocvență severă și ruinătoare tocmai în moartea celuiilalt este faptul că celălalt are o majoră și radicală preeminență asupra mea, chiar dacă rămîne arareori discernabilă<sup>23</sup>. Moartea celuiilalt este, astfel, *începutul de-centrării ego-ului*, al scoaterii acestuia din mecanismul „auto-referirii“, al „auto-

---

<sup>23</sup>Privilegiul acesta al morții celuiilalt a fost atins din plin și cu multe consecințe de reflecția lui Emmanuel Levinas. Limitele și deficiențele unei subiectivități „triumfătoare“ și „virile“ sînt investigate printr-o optică care accentuează sensul fenomenologic al unor fapte, precum slăbiciunea, vulnerabilitatea, durerea, suferința, care deschid spre tematizare un spațiu „etic“. În ce măsură însăși optica levinasiană, maximalizată, exacerbată, devine excesivă și „deficientă“ la rîndul său, nu poate constitui decît obiectul unei interogații separate și laborioase, dat fiind faptul că poziția fenomenologică a lui Levinas este, poate, una dintre cele mai dificile situații teoretice în nervurile fenomenologiei contemporane.



proiecției“ și „auto-satisfacerii“<sup>24</sup>. Iar faptul că tocmai moartea, cu ireversibilul său inacceptabil, este cea care împlinește această funcție rămîne, poate, o formă aspră și tardivă a „ispășirii“.

Absența chipului și a privirii celuilalt care să se ofere privirii mele, absența vocii sale care să se ofere ascultării mele, aceste absențe și dispariții au, desigur, caracterul unei retrageri. Absența celuilalt, ca retragere din prezență reprezintă o absență a primordialiei sale manifestări, a fenomenalizării sale originare în chip, privire și voce. „Contactul“ cu el este „întrerupt“ în măsura în care „straturile de mediere“ prin care deschiderea reciprocă a întâlnirii este posibilă dispar. Însă, el numai prin și ca aceste straturi de mediere mi se poate oferi, ca manifestări și fenomenalizări ale sale („el“ *ca atare* fiind mereu non-manifestabil, non-fenomenalizabil, trans-empiric, non-spațial, invizibil și non-tematizabil). Retragerea din manifestare are pentru mine, în măsura în care pot avea în vedere doar manifestatul, caracterul dispariției. Ceea ce era semn viu (chip și privire), prezență și expresivitate, înfățișare-aici, devine un semn mort, înțepenit, care (însă? doar?) *evocă* semnul viu care la rîndul său înfățișa și prezenta prezența celuilalt.

Trupul mort, părăsit prin retragerea prezenței din manifestare, „evocînd“ prezența „vie“ a celui întruchipat ca Tu, are caracterul unui „monument“ care „aduce

---

<sup>24</sup> Această de-centrare pe care moartea celuilalt o „înfăptuiește“ răspunde poate faptului pentru care în lumea morții *centralitatea* nu e a *Dasein*-ului, ci a trupului mort al celui mort. Dacă avem în vedere un *eigentliche Mitsein* pe care îl înțelegem în moartea celuilalt ca Tu, *Dasein*-ul nu este și nu poate fi în fața trupului mort *das primäre Wozu als ein Worum-willen* al unor funcționalități ustensilice, el astfel își pierde centralitatea. Semnificative sînt, desigur, tocmai acele „experiențe“ fundamentale care descentrează *Dasein*-ul, care deposedează pe „cel care de fiecare dată eu sînt“ de această „așezare preocupată în centrul lumii“.




aminte“. Memoria-reamintirea este solicitată și forțată de acest monument pe care nu-l putem clasa sub nici un chip într-un muzeu sau așeza pe un soclu. Co-prezența însăși a amintirii și privirii nu provine, așadar, în primul rînd dintr-o situare afectivă, ci din chiar încărcătura apariției trupului mort pentru cel „lăsat în urmă“ și din caracteristicile esențiale ale modului său de a fi. Trupul mort – monument care, stupefiant, evocă – obligă și determină amintirea, iar ca semn mort, desfigurat, inertial întins în fața mea, îmi solicită privirea, fracturînd-o.

Dar, în absența chipului și a privirii care să fie privite, mai este aceasta o privire în sensul aproximat pînă acum? Este oare o privire aceea care țintește spre ceea ce *nu* mai e chipul celuilalt? Atunci ar fi o simplă vedere, o simplă vizualizare? Dacă a vorbi de privire rămîne, în această modificare, problematic, deoarece chipul și privirea celuilalt s-au retras, în mod cert nu putem vorbi de simplă vedere sau vizualizare, iar aceasta tocmai datorită faptului că retragerea chipului și a privirii și-a lăsat urma în urmă, astfel că ceea ce apare acum nu este un „simplu obiect“ pe care să-l vedem, ci marca unei absențe, o des-figurare. Iar această des-figurare monumentală nu este nicidecum văzută, ci e în continuare privită, dar privită cu o *privire fracturată*, sfîșiată la rîndul ei. Carnea zdrobită a privirii întîlnește aici opacitatea monumentală a unui trup devenit stîncă.

Această des-figurare ce urmează retragerii chipului rămîne astfel, prin caracterul monumental (mnemic-hypomnezic) și prin marca absenței și pierderii, sub imperiul privirii, deși nu în modalizarea sa inițială, spontană și fundamentală. Trupul celui mort nu mai este o limită deschisă – care să permită o formă de „translucid“ sau de „transparent“ între „el“ ca prezență și „lumea“ către care (se) deschide – ci e doar un semn mort, închis și opac, al infinitei lui absențe în dezmărginirea lumii pe care el tocmai





a părăsit-o. Acest semn părăsit de semnificație, acest semn absurd care mai are doar forța monumentală de a reaminti, este așadar doar spațialitate. Temporalitatea care se fenomenaliza prin această spațialitate este acum destituită, astfel că spațialitatea părăsită de temporalitate este specifică trupului mort. Trupul, ca *limită* dintre „el însuși“ și lume, se transformă prin moarte într-o „bornă“ care nu mai dă seama de nici un teritoriu, care nu mai separă și nu mai de-limitează. Spațiul temporalizant (sau temporalizarea spațializantă) se de-temporalizează, rămânând doar spațiu, inertă întindere, trup mort. Iar această ne-limitare a sa determină pe „supraviețuitori“ să înfăptuiască gestul final, înmormântarea trupului mort.

Trupul mort este înțeles, pornind de la prealabilul caracterului de *trup*, și în sensul de „cadavru“, cuvânt care apare o singură dată în paragrafele dedicate morții din *Sein und Zeit*<sup>25</sup>, fiind o expresie a „atitudinii teoretice“, îndepărtate și specializate a anatomistului și a medicului legist. Sensul de „cadavru“ al trupului mort este un sens secund și derivat și nu unul de primă instanță așa cum este reclamat de fenomenologie. Sensul de cadavru este unul degradat tocmai prin faptul mediației informaționale a

---

<sup>25</sup>SuZ, § 47, p. 238. Trupul mort al celui mort poate intra „sub forma de“ simplu cadavru (*Leiche*) în atenția „impersonalizată“, modificată teoretic, cu o modificare de „retină“ care transformă calitatea de trup mort în cea de cadavru. În plus, cadavrul poate deveni, printr-o secundă falsificare, chiar un posibil obiect de preocupare (*Besorgen*) pentru anatomia patologică. Medicul legist, practicându-și „treaba“, făcând autopsia spre exemplu, nu se află determinat ca sollicitudine (*Fürsorge*), ca modalitate de „întâmpinare“ a unui alt *Dasein*. „Cadavrul“, „cel mort“ este subit, printr-o fractură, modificat în ființa sa, și devine obiect de cercetare, de studiu, ființare intramundană ustensilică. Această privire specializată, teoretică, îndepărtată de „experiența“ genuină, nu are (și nu poate să aibă) în vedere sensul primordial și originar de trup mort și de aceea nu poate fi înțeleasă decât ca modalitate falsificatoare, de mascare, de ocultare a fenomenului asupra căruia se exercită. Aici are loc, de fapt, o suprapunere a modificărilor falsificatoare a privirii, o ocultare etajată, o multiplă mascare stratificată.




caracterului public, care, în regimul unor știri TV, face dintr-un trup mort un simplu cadavru, băltind în anonimitatea, indiferența și depersonalizarea în care e plasat de „media“, preluat apoi în înțelegerea cotidiană referitoare la moartea aproapelui și la moartea proprie. O raportare care să se sustragă atât caracterului derivat al modului specific medicului legist, cât și caracterului degradat al „schimbului de informații“, este decisivă, dacă ceva privitor la trupul mort se vrea a fi înțeles. Trecerea de la *trup* la *trupul mort*, apoi la *corp* și, în sfârșit, la *cadavru*, marchează astfel de-personalizarea, dispariția ca ocultare și mascare treptată a chipului și, în cele din urmă, chiar a urmei sale.

## VI. „Centrul“ și „originea“ lumii morții


Însă, în mod esențial, trupul acesta este un trup *mort*, și anume cel care, prin felul său de a fi, este „pus în lumină“ de toate ființările înconjurătoare, cele care aparțin acelei morți, prin funcția de indicare și trimitere care le este constitutivă. Trupul mort al celui mort este „în centrul atenției“ atât a supraviețuitorilor, cât și, dacă forțăm întrucîtva cuvintele, a lucrurilor, care sînt toate *în vederea* acestei ființări privilegiate și centrale. *Trupul* mort este în centrul lumii morții tocmai pentru că este trup *mort*. Ființările ce aparțin lumii morții pun în lumină tocmai faptul de a fi murit al celui mort, deci caracterul de trup *mort* al *trupului* mort. În această focalizare văd eu trupul mort, pus în mod pregnant în lumină, arătat și indicat.

Dacă ființările ce aparțin lumii morții, ca orizont și loc deschis de fiecare moarte, semnalizează și exprimă într-un fel propriu acest fapt de a fi murit, în sensul că îi poartă urma și amprenta, că fiecare ființare e marcată de participarea sa la lumea



morții, ele – doliul, obiectele de cult funerar, cimitirul, etc. – fac ca fenomenul morții (faptul de a fi murit al celui mort) să se întrevadă în mod *mediat*. Ele indică faptul de a fi murit al celui mort *prin intermediul* indicării și punerii în lumină (intermediare și prealabile) a trupului mort care, el abia, indică în primă instanță faptul de a fi murit al celui mort, *nemediat* și decisiv, prin fixitatea și opacitatea sa, ca urme ale pierderii și de-posedării. Trupul mort al celui mort este cel care indică *cu cea mai mare pregnanță* faptul de a fi murit al celui mort. În înțeles fenomenologic însă, nu ființările lumii morții indică și anunță (în sens „activ“) faptul de a fi murit al celui mort, ci mai degrabă faptul de a fi murit *se* anunță pe sine și *se* indică prin aceste ființări, prin lăsarea urmei sale asupra lor, prin amprentarea lor. Similar, dar la un nivel sporit de pregnanță și concretitudine fenomenală, nu trupul mort indică și anunță faptul de a fi murit al celui mort, ci mai degrabă acest fapt de a fi murit *se* anunță și *se* indică în mod privilegiat prin modul de a fi al acestei ființări privilegiate. Această etajată „polifanie“ dă seama de modul în care un fapt sau un mod de a fi se fenomenalizează *ca* ființare și se arată *printr-o* ființare.

Faptul de a fi murit al celui mort se lasă întrevăzut, își lasă amprenta și urma asupra celor care aparțin lumii morții, dar într-un mod *secund* și *derivat*. El se anunță și se indică prin intermediul „atmosferei“ inconfundabile ce domină fiecare ființare care participă la lumea morții, dar anunțarea aceasta (a ceva care nu se arată prin ceva care se arată, această fenomenalizare a nevăzutului și a invizibilului *în* și *ca* văzut și vizibil) este una *mediată*, adică este dată și oferită doar prin intermediul trupului mort al celui mort. Din această pricină, toate cele ce populează lumea morții se strâng și se adună în jurul trupului mort, îl încercuiesc, îl înconjoară, fac cerc în jurul lui, iar trupul mort se vedește astfel a fi centrul în jurul căruia ele gravitează. Această atracție și gravitare




a ființării lumii morții în jurul trupului mort se legitimează fenomenologic tocmai prin faptul că ele nu își pot primi specifica „încărcătură“ fenomenală de sens decît de la „sursa centrală“ care le domină, de la trupul mort care, astfel, prin însăși această „atribuire de sens“, prin chiar această „iradiere neagră“, le *obligă* la con-centrarea și strîngerea care le e proprie.

Acest centru fenomenalizat al lumii morții este, la rîndul său, urmă a centrului nefenomenalizat și nefenomenalizabil, invizibil și dominator, constitutiv de lume, originea adevărată a unei lumi factice a morții: *faptul de a fi murit al celui mort*. Pentru o minimă precizie terminologică, vom păstra determinația de „centru al lumii morții“ pentru ființarea privilegiată, trupul mort, în timp ce prin „origine a lumii morții“ vom înțelege faptul de a fi murit al celui mort.

## VII. Sacralitatea ca posibil sens focal al trupului mort


Recuperarea „experienței“ primordiale din fața trupului celui mort, păstrarea acestei experiențe în propria spontaneitate a „trăitului“, în genuina sa originalitate, sus-trasă constructelor teoretice implicite în care de regulă este preluată, și deci *anterioară* oricăror opțiuni și decizii implicit-teoretice care determină înțelegerea unui astfel de fapt, este tocmai ceea ce își propune o explicitare fenomenologică. Aceasta își poate obține, astfel doar, propriile sale structuri conceptuale, în legitimarea fenomenală care le e specifică. „Retina“ fenomenologică trebuie prin urmare să persiste și să accentueze constant aceste asigurări metodologice legitimize. Modalitățile în care experiența originală a faptului este modificată și transformată prin preluarea ei (de asemenea spontană) în cadre și structuri semi-comprehensive care funcționează în mod implicit,



care „îmblinzesc“ sălbăticia originală a unui astfel de întâmplat – ritualizarea fiind o formă primordială de domesticire – toate acestea constituie desigur o problemă a cărei explicitare nu este de fel facilă și nici simplu de întreprins, iar în acest context este în mod decis impracticabilă. Trebuie astfel să persistăm în stabila înrădăcinare în genul acestui fapt de a fi în fața trupului mort, pentru a recupera în primă instanță sensul *concreteței* acestui trup mort, sensul frust, „material“ al acestui trup mort *concret*, în concretitudinea frapantă, cu care ni se impune. Această concretitudine poate fi însă lesne trecută cu vederea, ignorată, lăsată în mod minimal să apară doar în periferia privirii, pe fundalul unor considerații „abstracte“ referitoare la fenomenul morții.


Ea a fost, deși succint, totuși multiplu determinată de-a lungul acestor pagini, prin accentuarea unor aspecte fenomenale ale trupului mort și a modalităților în care ele „intră“ în orizontul supraviețuitorului. Multiplicitatea aceasta ar trebui, însă, înțeleasă în posibilul sens *focal* care i-ar fi propriu, în unitatea care ar submerge acestei diseminări fenomenale, în strângerea-laolaltă a disparității unor apariții necesar unitare. Către ce sens *unitar* și concret converg, prin urmare, determinările fenomenale evidențiate pînă acum? Cum am putea păși în vederea identificării acestui sens (care, prin caracterul său unitar, ar putea fi considerat fundamental) al concretitudinii trupului mort? Întru ce converg atracția halucinantă pe care trupul mort o exercită, straniețea în care el stă, opac și impenetrabil, mut și ostil, înfiorător în des-figurarea care în mod atroce îndurerează, închis în absurditatea amenințătoare și subteran periclitantă care îi e proprie și în lipsa oricărui răspuns? Cum pot fi înțelese convergent imposibilitatea de a părăsi trupul mort, imposibilitatea de a-l înțelege în fractura a cărei urmă este, imposibilitatea de a recunoaște în acest trup pe cel știut și perplexitatea secventă a celui ce-l privește, și, astfel, imposibilizarea oricărui „comportament“






curent, a oricăror obiceiuri „mundane“, scurt-circuitarea abruptă a confortului cotidian, fractura radicală a „funcționării“ obișnuite, în panica, stupefăcerea, groaza chiar, pe care trupul mort le naște, care este oare sensul focal în care toate acestea se unesc și care este dimensiunea care le cuprinde pe toate laolaltă? Ce înțeles poate să aibă această „aură“ a trupului mort și această forță pe care el, în mod efectiv și eficace o are, această putere care domină lumea morții și care se răspîndește în ea, „contaminînd“ ființările care îi aparțin? Care este caracterul propriu al acestei ostentative *diferențe* care, ca trup al celui mort, întîmpină – brutal, ostil, fascinant, amenințător – și atrage, irezistibil și sufocant, privirea zdrelită și halucinantă a celui „lăsat în urmă“? Cum ar putea fi determinat unitar caracterul *radical* al acestui *diferit* care șochează obiceiurile cotidiene și care determină, organizînd, o altfel de preajmă care se constituie astfel ca lume a morții? Ce „natură“ are această diferență radicală „încărcată“ cu un soi de stranie „putere“ efectivă, care se manifestă „în“ trupul mort, revendicîndu-i acestuia preeminența sa specifică, înălțimea sa dominatoare?

Nu își găsesc oare toate aceste întrebări singurul răspuns posibil în afirmarea unui *caracter sacru* al trupului mort? „Conținutul“ pregnantei iradierii propriie trupului mort nu își află oare sensul în determinarea sacralității? Nu are oare trupul mort, în arhitectonica efectivității sacralului ce „sur-vine în lume“, un anumit loc ce nu-i poate fi contestat? Încărcătura efectivității pe care acest trup o capătă în moarte nu deschide oare către un altfel de „registru“ al „experienței“, care modifică radical – chiar dacă doar „momentan“ – atît „felul de a fi“ al celor „lăsați în urmă“, cît și constituția și calitatea unei preajme astfel instaurate? Desigur, trupul mort, deși îi e proprie o pregnanță ce pare că nu-i poate fi trecută ușor cu vederea, nu are, în „geografia“ sacralului, o poziție centrală, axială, și nici una a cărei „înălțime și putere“ să o „facă“ perfect



vizibilă. Afirmarea (în acest context destul de rezervată) a fundamentalei sacralități a trupului mort ar deschide, desigur, problema „provenienței“ acestei sacralități și cea a relației dintre moarte și sacru. Rezerva care trebuie să însoțească această afirmare, abruptă într-o anumită măsură, se datorează faptului că teritoriul astfel deschis, și vast și inefabil, pretinde multiple precauții metodologice, năruie orice temerară încercare de a-l încercui și spulberă orice iluzie referitoare la înaintarea în hățșurile acestui traiect reflexiv. Această rezervă nu provine însă doar dintr-o siguranță diminuată a „descrierii“ unui astfel de caracter sacru al trupului mort, ci mai ales din imposibilitatea (contextuală doar?) de a defrișa în mod asigurat această problematică astfel deschisă, și de a întreprinde o interogație adecvată în acord cu rigoarea fenomenologică pe care metodologic, ne-am impus-o.

O privire cu mai multe șanse de acces la această dimensiune a sacralității trupului mort și a „puterii“ sale ar putea fi aceea care ar încerca să descrie, *cu o optică negativă în primă instanță*, dar cu o rețină ferm determinată *fenomenologic*, sensul unor „experiențe“ radical abnorme cum ar fi, de exemplu, aceea a „batjocoririi“ unui „cadavru“, pentru a sesiza care este interdicția *fenomenală* sau care este „temeiul“ fenomenologic pentru care o astfel de „faptă“ este „pedepsită conform legilor“ oficiale sau nu, care e legitimarea fundamentală față de care toate celelalte „interdicții“ se arată a fi derivate, neclarificate și supraadăugate. Pentru că exigența și stringența care contează *întâi de toate* (și care are o absolută preeminență față de „legile“ însele care reglementează și pedepsesc) este cea pe care o adresează „lucrul însuși“, trupul mort, și nu considerentele diverse pe care supraviețuitorii se întîmplă să le aibă. Dincolo de faptul că, în sintagma „batjocorirea cadavrului“, o prealabilă deraiere și decădere a opticii este deja atestată – „cadavrul“, ca nume măcar, este urma unor multiple ocultări



și mascări, care ar trebui prin urmare străbătute, perforate în sens *invers* – trebuie sesizat în ce măsură „se greșește“ *nu* în primul rînd „familiei îndurerate“, *nu* „memoriei celui mort“ (dacă prin aceasta se înțelege vreodată ceva), *nu* „umanității“ (căci care ar fi acea „umanitate“ ofensată?), *nu* „bunurilor obiceiuri ale comunității noastre“, ci *înainte de toate* trupului mort însuși, în felul său propriu de a fi, în concretețea sa fenomenală. Exigența pe care „faptul însuși“ o adresează este ceea ce ar trebui dezvăluit printr-o investigație fenomenologică.

Sensul „sacralității“ specifice trupului mort ca atare este cel care face ca astfel de „raportări“ abnorme să capete caracterul hulei, al blasfemiatorului și al sacrilegiului, al unui malefic care nu are deocamdată nevoie să fie pus în legătură cu o situație, o opțiune sau o concepție de natură religioasă.

## VIII. Temporalitatea și spațialitatea lumii morții

Să aducem acum în discuție raportul, deja indicat, dintre trupul mort, centrul lumii morții, și faptul de a fi murit al celui mort, ca origine a lumii morții, pentru a vedea ce relevanță are el pentru stadiul actual al reflecției derulate aici. Această relevanță revine, în primă instanță, la introducerea unor indicații privitoare la posibilitatea de a sesiza și concepe „spațialitatea“ și „temporalitatea“ specifice lumii morții, precum și raportul dintre acestea.

Faptul de a fi murit *deschide* lumea morții. Lumea morții țîșnește și iese la lumină din acest fapt de a fi murit și prin el. Faptul de a fi murit o instituie, proiectînd împrejur atmosfera unei lumi a morții, constituind-o. Clipa survenirii morții poate fi înțeleasă heideggerian ca sfîrșit al temporalizării celui care suportă faptul de a muri. Clipa morții




marchează astfel sfârșitul cronologiei intime a *Dasein*-ului înțelegă ca temporalizare a temporalității<sup>26</sup>. Însă, ca sfârșit al temporalizării, ca „încetare“ a ei, clipa morții pare că nu aparține temporalizării înseși. Moartea, ca „sfârșit“ al temporalizării, este „dincolo“ de ea, chiar dacă se fenomenalizează pentru mine, ca exterior, într-un timp. Într-un raport medical se consemnează ora, minutul și chiar secunda aceluia *exitus* prin care medicina determină temporal faptul de a muri, dar aceasta nu înseamnă decât că această determinare se întemeiază pe o înțelegere derivată a timpului, ca timp al calculării, timp al exteriorității falsificate. Pentru cel care moare, moartea sa nu este și nu poate fi temporală. Meditația lui Epicur „...când moartea vine...“ nu lasă să se vadă tocmai acest fapt esențial: că moartea *nu are* și nu poate să aibă un „când“ al ei „în“ care „ar veni“. Moartea nu aparține cronologiei, iar dacă spunem „clipă“ a morții, ar trebui să avem în vedere ceva înrudit cu acel *Augenblick*, acel *exaíphnes* necuantificabil și, poate, netematizabil temporal. Această „clipă“ a morții nu e un „când“ înregistrabil în cronologia „orizontală“ a unei parcurgeri proprii, în acord cu unitatea temporalizării triplu extatice a propriei temporalități sau ca puțință a unei „sinteze temporale“ a conștiinței. Dimpotrivă, ea survine, vine „pe deasupra“, cade „kairologic“ în orizontalitatea cronologiei fracturând-o, destituind-o. Moartea ține astfel mai degrabă de o „kairologie“ decât de o „cronologie“. Clipa morții punctează, ca limită – oscaron lipsit de dimensiuni – suspendarea temporalității celui care moare; ca un astfel de *kairós* care retează puțința oricărei parcurgeri, celălalt, ca mort, se detemporalizează<sup>27</sup>. Clipa morții, „prin“ care survine faptul de a muri, nu este, de

---

<sup>26</sup> *Sein und Zeit*, §§61–66, mai ales §65, *Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge*.

<sup>27</sup> În acest context, sensul grecescului *kairos* nu urmărește decât să indice separația și diferența fundamentală dintre „clișeele“ timpului – fie ele înțelese extatic ca temporalizare, fie în sensul „vulgar“,




aceea, în timp; ea poate fi „înțeleasă“ ca (intra)temporală (în *acea* secundă, în acel ceas, în *acea* zi) doar din afară, din exterior, deci în mod esențial neînțeleasă, dar aceasta fără să însemne că „din interior“ ar fi posibilă vreo înțelegere (înțelegerea ca fapt temporal este, s-ar părea, imposibilă celui ce „se detemporalizează“). Deși moartea nu este temporală, urmele și urmările sale sînt. Însă *doar* urmele sale sînt temporale.

Moartea celuilalt îmi oferă astfel posibilitatea de a conștientiza în mod pregnant că

---

ca *nûn* – și „ne-clipa“ indeterminată a sur-venirii morții, cu radicala și esențiala ei sur-priză care destituie flagrant timpul. De aceea, sensul de „oportunitate“, „ocazie favorabilă“, ca intersecție prieluitoare a unor conjuncturi factice, nu este aici avut în vedere, și de asemenea nici calitatea trăirii eshatologice, non-cronologizate, așa cum sînt ele interogate în textele heideggeriene din anii '20 referitoare la creștinismul primar. Pe Heidegger, confruntat cu facticitatea descrisă în *Etica Nicomahică* și, pe de altă parte, cu calitatea eshatologică a vieții factice în creștinismul primar (epistolele paulinice către Tesaloniceni și către Galateni), tematizarea fenomenologică a temporalității în facticitatea pre-teoretică a „trăitului“ l-a determinat încă de timpuriu (mai ales în cursurile freiburgheze din 1920–1922) să se apropie comprehensiv de sensul grecescului *kairós*. Deși termenul nu apare deloc în *Sein und Zeit*, importanța observațiilor obținute în *acea* vreme de Heidegger este atît de semnificativă, încît l-a făcut pe unul dintre cei mai străluciți exegeți ai acelei perioade (Theodore KISIEL, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Univ. of California Press, 1993) să afirme că „numele propriu“ al proiectului ontologic din 1927 este cel de *Kairology of Being*. Pentru aceeași problematică cf. Michel HAAR, „Le moment (*kairós*), l'instant (Augenblick) et le temps du monde (Weltzeit), [1920–1927]“, în Jean-François COURTINE (ed.), *Heidegger 1919–1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, J.Vrin, 1996, pp. 67–90 și Otto PÖGGELER, „Destruction and moment“, în Th. KISIEL & J. van BUREN (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York, 1994, pp. 137–156. Pentru semnificația istorico-religioasă a lui *kairós*, cf. Eugen CIURTIN, „Cartografii ale oportunității. Partea întâi, Regimul temporal“, în *Archævs*, fasc.1, 1997, pp. 7–70.




„timpurile“ noastre diferă, că „avem“ sau „sîntem“ temporalizări distincte, că temporalizăm separat. Aceasta nu înseamnă că „natura“ temporalizării ar fi diferită de la un caz la altul, ci doar că faptul temporalizării mele ca *Dasein* este distinct de faptul temporalizării celui alt ca *Dasein*, că fiecare „stă“ în timpul propriu, că timpul aparține în mod privat fiecăruia, ca *Dasein* determinat de *Jemeinigkeit*. De aceea, doar moartea celui alt mă face să înțeleg în mod original separația temporalității (a temporalizării) și separația noastră ca atare, diferența și abisul dintre noi. Aceste considerații privitoare la „starea de aruncare“ în care de fiecare dată ne aflăm deja, nu periclitează totuși indicațiile pe care le-am dat anterior în privința „întîlnirii“ și a temporalității specifice a lui „noi“, ba chiar, s-ar părea, ele constituie condițiile de posibilitate pentru aceasta.

O dată cu survenirea kairotică a faptului de a fi murit al celui mort, se instituie treptat, amplificîndu-se, lumea invadatoare a morții. Ea invadează spațiul, învăluind și cuprinzînd ființările lumii morții, integrîndu-le ca apartenențe, organizîndu-le în jurul trupului mort, structurînd și modificînd astfel „spațiul obișnuit“ prin instituirea unei alte forme de spațialitate. Această spațialitate se determină prin delimitarea și trasarea „granițelor“ proprii, în autonomia și coagularea diferitului pe care lumea morții îl instituie, ca o strîngere în preajma centrului gravitațional și absorbant al lumii morții, o spațialitate în care „coordonatele“ spațiului sînt, prin urmare, *în funcție de* acel centru care „magnetic“ atrage. Spațialitatea lumii morții nu este, așadar, o spațialitate neutră și indiferentă, „matematic-omogenă“, ci una *calitativ* determinată de proximitatea iradiantă a acelui focar de putere, o spațialitate deja *fixată, ancorată* în axul central al lumii morții. Acest tip de spațiu invadator ține astfel de însuși felul în care faptul de a fi murit al celui mort se fenomenalizează și-și cucerește exterioritatea.



Temporalitatea specifică lumii morții are un similar caracter invadator, care se vedește în faptul că această constituire a lumii morții, ca temporalitate, nu respectă „canoanele” constituirii cronologice obișnuite. Temporalitatea lumii morții nu „urmează” în mod strict survenirii clipei morții celuilalt, ca un exclusiv „de atunci înainte” sau un „de acum încolo”, ci aici se produce o formă de reprojectare invadatoare în „trecut”, ca recuperare „în” acea lume a morții și „pentru ea” a *faptului de a fi muribund* al celuilalt. Ambiguitatea stării de muribund face ca ea să fie numită, abia ulterior și retrospectiv, „finală” și, astfel, o dată cu „certificarea” sa, prin faptul de a muri al celui mort, să se arate ca fiind deja constitutivă pentru lumea morții. Starea de muribund, care ar pretinde o analiză fenomenologică amănunțită, este o stare ambiguă tocmai pentru că moartea nu e niciodată certă în privința momentului survenirii ei (*Mit der Gewißheit des Todes geht die Unbestimmtheit seines Wann zusammen*, SuZ §52, p. 258), nici măcar în această stare pe care, abia ulterior și retrospectiv, o determinăm ca „finală”. În chiar acest fapt de a fi pe moarte, „final” este un cuvânt care nu are un sens clar, fiind implicat într-un teritoriu simultan configurat de speranță, teamă și resemnare, un teritoriu în care încurajările se întrepătrund cu ceea ce este numit „ultime discuții” și „rămas bun”. Această indeterminare a *cînd*-ului morții indică desigur faptul că moartea este posibilă „în orice moment”, deci, oricare fiind, despre acest moment nu pot „ști” dacă este „imediat” sau „mai încolo”. Posibilitatea pierderii celuilalt, totdeauna difuză și constantă, devine mult mai acută și explicită în starea de a fi muribund și, astfel, generează o nesiguranță sporită, care duce la atitudinea dublă, ambiguă în fața muribundului.

Așadar, clipa kairotică (trans-temporală sau a-cronologică) ce survine ca moarte cotopește, de asemenea, și trecutul, asupra căruia explodează invadator, preluându-l și



integrându-l ca pe ceva constitutiv. Un sens deplin determinat al structurii temporale a lumii morții nu poate fi însă întrevăzut decît în măsura în care, în mod prealabil, structura temporală a „faptului de a fi muribund“, așa cum ea se răsfrînge asupra preajmei care o suportă, ar fi deja în mod minim explicitată, pornind de la un fundal fenomenologic asigurat. Această ascendență, acest caracter „crescător“ sau „urcător“ către un *eschaton* pe care îl manifestă timpul orientat al muribundului – cu diferitele sale grade, între care „iminența“ are un sens privilegiat – poate fi explicitat doar printr-o investigație amănunțită asupra „cîmpului fenomenal“ pe care îl deschide un fapt de a fi muribund, deci printr-o tematizare care să aibă în vedere acest fenomen în mod integral.

Temporalitatea caracteristică lumii morții nu coincide cu intratemporalitatea din care se naște conceptul comun de timp, ca timp „obiectiv și omogen“, timpul curgerii pe care se întemeiază orice viziune științifică și orice registru cotidian al calculului cu timpul, timpul ceasului. Dar ea nu se confundă nici cu ceea ce Heidegger numește temporalitate originară (autentică sau neautentică), temporalizarea „spontană“ a *Dasein*-ului, ca proces în care sînt implicate deopotrivă de originare cele trei extaze ale temporalității pe care sînt grefate momentele structurale ale constituției acestei ființări. Ca timp al *lumii* morții, aceasta pune în joc un alt tip de temporalitate, care *se organizează* în jurul evenimentului morții celuilalt, un timp structurat și configurat de acea survenire. Într-adevăr, *kairós*-ul trans-temporal, clipa inclasabilă a faptului de a muri al celuilalt, ca origine a temporalității lumii morții (și care, ca origine, este „în afara“ acestei temporalități), survine în cronologia obișnuită a „lumii reale“ și o modifică, prin irumperea *în* ea, *din* ea, dar și *din afara* ei, a lumii morții și a propriei sale temporalități. O transformă, întîi ca structură, organizînd proximitățile






temporale în care s-a manifestat și, în cele din urmă, modifică însăși calitatea timpului, determinându-l ca timp al lumii morții și ca timp al morții (timp al urgenței și al urgentării, timp al confruntării și al deciziei, timp al panicii și al plînsului, timp presant și istovitor). Vertebrearea lumii morții pe registrul temporalității – produsă o dată cu apariția (de niciunde apărută) a faptului morții celuilalt – invadarea reproiectivă sau, mai degrabă, retroproiectivă, „spre“ trecut, a acestei temporalități, laolaltă cu trecerea într-o altă calitate a „trăitului“ sînt, astfel, caracteristici prin care acest fapt pretinde o explicitare temporală distinctă.

Temporalitatea lumii morții este, prin urmare, instituită de faptul de a muri al celuilalt (*originea* lumii morții). Ea acoperă și preia retrospectiv „trecutul“ faptului de a fi muribund ca versant întotdeauna mai mult sau mai puțin incert al acestei temporalități și al acestei lumi, și „parcurge“ efectiv versantul concentrat asupra trupului mort – centrul „spațial“ al lumii morții. În preluarea trecutului de către temporalitatea lumii morți (prin integrarea faptului de a fi muribund), centrul *spațial* (trupul mort) își vădește esențiala legătură cu centralitatea, de asemeni spațială, pe care muribundul (și trupul său periclitat) o are în ascendența acestui versant care anticipează pregnanța factică a morții, în faptul de „a fi pe moarte“ al cuiva. Deși este limpede că trupul mort își are într-un fel „proveniența *factică*“ în muribundul „instalat“ în trupul său periclitat, trebuie totuși accentuat faptul că, în mod fundamental, sensul trupului periclitat al muribundului este cel care își are „proveniența *esențială*“, ca proveniență de sens, în trupul mort al celui mort (doar de la care pornind se produce reproiectarea într-un trecut al muribundului astfel preluat și integrat).

Dacă avem în vedere raportul dintre *originea (temporalității)* lumii morții – *faptul de a muri* – și *centrul (spațialității)* lumii morții – *trupul mort al celui mort* și, reproiec-



tiv, muribundul în trupul său periclitat – și dacă, de aici pornind, luăm în considerare secvența spațializare și exteriorizare, ca extindere și invadare asupra ființării („secunde“), care astfel „intră în“ lumea unei morți, putem sesiza sensul raportului dintre temporalitatea și spațialitatea lumii morții. Preeminența temporalității în raport cu spațialitatea (pe care relația dintre „originea“ și „centrul“ lumii morții o face în mod intuitiv mai clară) nu indică altceva decât că spațialitatea aceasta însăși nu poate fi înțeleasă, în nervurile sale, decât pornind de la temporalitatea lumii morții care o face posibilă, că ea (ca spațialitate) este în mod „natural“ exteriorizare și fenomenalizare și, ca atare, țîsnire și irumpere pornind de la temporalitate. De aceea, relația pe care temporalitatea lumii morții – cu specificile sale funcții – o are cu spațialitatea acestei lumi ar putea fi determinată ca o relație de „întemeiere“.

## IX. Mormînt și trup, chip și absență


Cum am putea înțelege, ajunși astfel în acest punct, modul în care „sfirșește“ o lume a morții? Cum se destramă lumea unei morți și cum putem explicita destituirea temporalității sale specifice? Care este cealaltă „extremitate temporală“ a lumii morții și în ce rezidă caracterul concret al sfîrșitului acestei lumi? Privirea noastră interogativă trebuie să insiste în continuare în preajma trupului mort așa cum a fost pînă acum înțeles, pentru ca, pornind (*tocmai* și *doar*) de aici, să încercăm să aflăm calea către răspunsurile acestor întrebări. Căci „aventura“ trupului mort în lumea morții nu se sfîrșește o dată cu un „a sta în fața“ supraviețuitorului pustiit de absența celui mort, în stranietatea sa absurdă, inacceptabilă și inasimilabilă, în sacralitatea sa fascinantă și înspăimîntătoare.



Întreaga „orchestrare“ a ființării care participă la lumea morții țintește, în afară de „a pune în lumină“ faptul de a fi murit al celui mort, și către alte aspecte decisive care intervin în ansamblul fenomenului morții. Unele dintre acestea, precum faptul de „a te ruga pentru soarta postumă“ a celui mort, așa cum apare într-o existență determinată religios, nu sînt direct accesibile în acest context<sup>28</sup>. Altele însă, mai „controlabile“, precum ceea ce este de regulă numit „înmormîntare“, pot fi mai lesne accesibile reflecției. Iar trupul este, într-adevăr, într-un fel sau altul, înmormîntat. Însă nu ar fi oarecum absurd să ne întrebăm „care este sensul înmormîntării trupului mort?“ sau „de ce trupul mort este îngropat?“, cînd sînt de la sine înțelese motivele „respectului“ și „comemorării“ care fac ca supraviețuitorii, într-un difuz „așa se cuvine“, să se îngrijească de „rămășițele pămîntești“ ale mortului, onorîndu-l astfel, făcîndu-i „o înmormîntare frumoasă“ și un mormînt „de eternă reamintire“? Sau cînd studii istorico-culturale (M. Vovelle, Ph. Ariès) sau antropologice (L. V. Thomas) au precizat deja funcțiile de coagulare socială ale riturilor funerare (coeziunea societății, dar și a „istoriei“ sale, legătura cu „strămoșii“, etc.) și au descris traiectoriile pe care le-a parcurs istoric „cultul mormintelor“; cînd încărcătura pregnant religioasă a înmormîntării, în pofida oricărei „desacralizări“, învăluie mereu, discret sau nu, efectivitatea acestui fapt, și cînd, pe lângă toate acestea, considerentele igienico-sanitare nu sînt, la rîndul lor, deloc neglijabile? Care ar fi, atunci, „considerentele“, poate mai originare, în orice caz fenomenologice, care determină înmormîntarea trupului mort, dacă gîndim acest


---

<sup>28</sup>Posibilitatea abordării acestei probleme ar fi mai asigurată abia după lămurirea „conținutului“ relației dintre moarte și sacru, pornind de la sacralitatea trupului mort, tematizare care ar trebui, desigur, să se instaleze și în aria de comprehensiune a unui discurs religios sau istorico-religios, într-o intersectare care ar permite poate o vizibilitate sporită asupra faptului.



fapt în prelungirea reflecției de pînă acum și în lumina clarificărilor la care sperăm că am ajuns? Ce *altceva* în afară de (și *înainte* de) faptul că, într-un tîrziu, acel trup ne-ar „deranja“ și ne-ar „stînji” în preocupările noastre curente, ce anume ne *obligă* să înmormîntăm trupul mort al celui mort? În ce sens trupul mort însuși ne *cere* și ne *pretinde* ca la un moment dat să-l îngropăm, să-l acoperim, și să-l ascundem?

Nu cumva tocmai absurditatea acestui trup părăsit de prezența celuilalt, a acestui semn părăsit de semnificație cere ca acesta să dispară la rîndul său din orizontul vizibilului? Nu cumva primordiala absență (celălalt *mort*), în raport cu primordiala prezență (celălalt *viu*) obligă o secvență destituire a *prezenței secunde* a unei absențe (spațialitate detemporalizată, inertială, a *trupului mort*) și, prin urmare, o *secundă trimitere-în-absență* (*înmormîntarea*) a ceea ce a rămas „prezență a absenței”, semn fără sens, trup mort? Nu cumva Absența își întinde tot mai mult și mai eficace dominarea, pînă la a-și anihila și firavele prezențe care o mai pot manifesta și semnala ca absență? Căci orice absență, pentru a putea *fi* în orizontul nostru, trebuie să fie semnalată de o (oarecare) prezență a ei. Iar tocmai în această expansiune devoratoare a Absenței își va afla sensul, în cele din urmă, sfîrșitul lumii morții pe linia temporalității sale specifice. În retragerea prezenței celuilalt, urma retragerii este efectivă, des-figurarea chipului este ea însăși prezentă, iar, în cele din urmă, chiar și urma desfigurată, ca „bornă” ce nu mai limitează nimic, trebuie să se retragă la rîndul ei din prezență. Dispariția „celui ce se fenomenalizează” atrage după sine dispariția aceluia „prin care (nu) se (mai) fenomenalizează”. Ca „bornă” ce nu mai limitează nimic, în origina sa „inutilitate”, trupul mort ca spațialitate „pură”, *de-temporalizată*, este *implasabil*. El nu își mai poate găsi loc în orizontul vizibilului și trebuie in-vizibilizat, coborît în nevăzutul adîncului pămîntului. Opac, închis în el însuși precum pămîntul,




în dispariția radicală a oricărei deschideri, strâns în imposibilizarea absolută a oricăror „ferestre“, trupul mort este remis, ca într-un fel de „gest al dreptății“, „gliei“, enigmaticului pămînt.

Desfigurarea nu poate fi pur și simplu *văzută*, pentru că nu e „obiect“, ci e urmă a părăsirii chipului; dar nici nu poate fi *privită*, tocmai pentru că privirea e *doar* a chipului. Dacă desfigurarea monumentală a trupului mort nu poate fi văzută, nici privită, și obligă o *privire fracturată* „să se uite la el“, tocmai această fracturare dureroasă a privirii pretinde ca trupul mort să devină „de-nearătatul“, pentru ca astfel, într-un sfârșit, fractura să se cicatrizeze.

Des-figurarea trupului mort și fractura privirii supraviețuitorului cer ca trupul mort să nu mai fie *arătat* în des-figurarea sa, să nu mai fie *văzut*. Desfigurarea, ca pregnantă a absenței chipului, *nu mai dă voie și nu mai are voie* să fie arătată și văzută. Trupul mort, *înainte* de faptul că nu poate (în mod „natural“) să rămînă la nesfârșit în orizontul vizibilității celorlalți, *nu are dreptul* să rămînă astfel, nu are legitimitatea ontologică pe care *prezența* (nominativului) i-o conferea. Nu orice are voie să rămînă pe lume. Prezența e cea care decide rămînerea în deschisul vizibilului.


Trupul mort este un astfel de monument care, spre deosebire de toate celelalte monumente, nu are și nu dă voie să fie „la nesfârșit“ expus. Vine un ceas în care spune: „ajunge!“, „gata!“. Faptul că, spre exemplu, în tradiția creștină, trupurile „ne-strictăcioase“ ale unor sfinți sînt *arătate* credincioșilor, nu constituie un contra-argument fenomenal al acestor considerații, ci mai degrabă le *atestă*, în sensul în care aceste trupuri continuă, în mod excepțional, să manifeste o *prezență* (de proveniență sacră sau divină). Ele, în „lumina“ care le e proprie, poartă încă în mod specific o formă de prezență și astfel, se sustrag „obișnuitei“ absurdității opace a trupului mort. În



schimb, trupul mort care nu semnifică, „ne-luminat“, dacă ar fi în continuare păstrat în deschis, ar căpăta, ca o persistentă, ostentativă și ilegală absență a prezenței (și ca prezență a absenței), caracterul hulei, al blasfemiatorului, o *sacralitate malefică*. Un motiv în plus pentru a fi acoperit și îngropat; și, poate, tocmai în uitarea *acestei* obligații „fenomenologice“ de a îngropa trupul mort își are proveniența acel „așa se cuvine“ cotidian și nereflectat care circulă difuz.

Tocmai în acest registru putem căuta sensul fenomenologic original și fundamental al înmormântării. *Pornind de aici* trupul mort este înmormântat, iar toate celelalte „motive“ sînt mai degrabă derivate. Trupul mort este pus în mormînt. Mormîntul reprezintă un „strat“ fenomenal intermediar obligatoriu care este „așezat“ *între* supraviețuitor și trupul mort care *nu mai are și nu mai dă voie* să fie văzut. Acest strat intermediar este acum cel care mai poate fi *văzut* și care, el doar, mai trebuie văzut. Obligativitatea acestei interpuneri, a așezării a ceva „între“, arată că, de fapt, *nu* trupul mort este pus „în“ mormînt, ci mormîntul este *pus peste* cel mort, în treptata dar ferma separație care încet-încet, se instaurează între cei „vii“ și cei „morți“. În acest sens, trupul mort este, de fapt, „ceea ce este insuportabil“, ceea ce este alungat, acoperit, mascat. Prezența absenței (trupul mort al celui mort) este destituită și trimisă-în-absență (înmormîntată), într-o absență secundă care la rîndul ei are o formă de prezență (mormîntul, piatra funerară, etc.). *Mormîntul* devine acum limita *vizibilă* care ne separă de ceea ce a devenit *invizibil* (ca „de nevăzut“, care nu mai are voie și nu mai dă voie să fie văzut)<sup>29</sup>. Dimensiunea monumentală a trupului mort,

<sup>29</sup>Mormîntul este, ca o astfel de limită vizibilă care indică și trimite la invizibilul dindărătul ei, un *analogon* al trupului celui viu, care și el a fost determinat ca limită vizibilă dintre el ca invizibil și „lume“. *Mormîntul* este, astfel, analogon al *trupului*. Nu este oare surprinzătoare redescoperirea, pe




care forțează reamintirea (explicitată deja) a supraviețuitorului, este transferată asupra unor registre monumentale mai „firești“, mai „normale“: mormîntul, inscripțiile sale. Mormîntul ca monument face posibilă în continuare, și chiar determină amintirea celui mort, preluînd ca un strat de mediere funcția monumentală a trupului mort<sup>30</sup>. Îndepărtarea trupului mort, ca o „consecință“ a înseși îndepărtării celui alt de noi, prin moartea sa, face parte din constituția esențială a fenomenului morții. „Viii cu viii și morții cu morții“, iată o sintagmă curentă care își revelează acum un sens legitimat fenomenal. Astfel, înmormîntarea este de fapt o *înlocuire* a trupului mort, desfigurat prin plecarea chipului, cu un analogon mai puțin devastat și devastator, mai puțin malefic și mai puțin periclitant în absurditatea sa, cu mormîntul ca monument funerar, care are funcția de mască, de acoperămînt. Monumentul funerar păstrează într-o anumită măsură funcțiile trupului mort, însă la un nivel „acceptabil“ și „suportabil“ de prezență, atunci cînd trupul mort însuși devine inacceptabil, intolerabil și insuportabil în prezența sa proprie invadată de absență. Monumentul funerar păstrează, ca monument, funcția reamintirii, iar ca ființare prezentă, poate fi văzut. *Privirea fracturată* din fața trupului mort devine *vedere* a mormîntului iar fractura se cicatrizează. Cel mort devine astfel, din acel „tu“ constitutiv celui „noi“ *tocmai destituit*, un „el“

---

această cale, a raportului de proveniență orfico-pitagoreică dintre *sôma* și *sêma*?

<sup>30</sup>În raport cu multiplicitatea morfologică a modurilor în care supraviețuitorii înțeleg să „îndepărteze“ trupul mort, înmormîntarea pare să aibă o *preeminență strict fenomenologică*, un caracter axial, criteriu în funcție de care (și pe fundalul cării) ar putea fi descrise fenomenologic celelalte modalități posibile. Astfel, prin accentuarea caracterului monumental al trupului mort, poate fi fructificată legătura dintre „mormînt“, „memorie-amintire“, „rememorare-comemorare“ și „monument“, legătură pe care limba greacă o pune în lumină prin multiplicitatea sensurilor lui *tò mnemeïon* și prin familia de cuvinte din care acesta face parte.

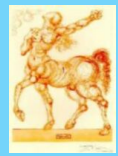


care rămîne în același timp mereu păstrat. Trecerea de la *trupul viu* (chip ce se arată), la *trupul mort* (desfigurare) și, apoi, la *mormîntul* care acoperă trupul înmormîntat (ascundere a desfigurării), corespunde trecerii de la *privire* la *privire fracturată* și, în cele din urmă, la o (deloc simplă) *vedere*, o trecere de la un „tu“ decis și efectiv în prezența sa, la un „tu“ paradoxal, problematic în absența și non-responsivitatea sa iar apoi la un „el“ al celui despre care doar ne aducem aminte.

Prin înmormîntare, lumea morții a atins unul din momentele decisive ale temporalității sale. Efectivitatea acestui moment este *ultima* din registrul acestei temporalități, tocmai pentru că ceea ce urmează înmormîntării nu-și primește sensul decît pornind de la aceasta, ca prelungire, difuză sau nu, a efectivității sale inițiale. Mormîntul este cel care devine acum, într-un fel, centru spațial al lumii morții, al acestui „versant“ de lume, și în jurul acestui centru se manifestă preocupările celor care participă încă la lumea morții. Muribundul în trupul său periclitat, trupul mort și mormîntul constituie astfel modalizări ale centrului spațial al lumii morții, concretizări care sînt însă structural organizate și ierarhizate de modalitatea supremă și efectivă, trupul mort al celui mort.

Prelungirea efectivității inițiale a înmormîntării, „cultul mormintelor“, este astfel ultima secvență temporală a lumii morții, organizată în jurul unei prezențe (mormîntul) a absenței de gradul doi (absența trupului mort + absența celui alt ca viu și prezent). Această prelungire se sfîrșește la un moment dat, sfîrșindu-se astfel și lumea morții, cînd pînă și această prezență de gradul trei a unei absențe (mormînt + trupul mort + celălalt ca prezență) devine o absență. Această absență de gradul al treilea marchează sfîrșitul lumii morții, ca „victorie“ finală a cotropitoarei Absențe care, în „autofagia“ sa, își trimite-în-absență pînă și ultimele prezențe care o fac să „fie“ *ca*





absență. În această desăvârșită auto-anihilare a absenței, când nimeni nu mai știe și nu mai are cum să știe „ceva“ despre acea moarte, lumea morții sfîrșește, se destramă, se risipește în nimicnicie. Timpul ei, acum, s-a sfîrșit.







# Cuprins

Moartea celuilalt – <i>Explorare fenomenologică</i> . . . . .	5
I. Introducere . . . . .	5
II. „Lumea morții“ ca orizont prealabil al descripției . . . . .	9
III. Trupul mort ca ființare privilegiată a lumii morții . . . . .	13
IV. Optica directoare. Celălalt – un El sau un Tu? . . . . .	23
V. Trup, privire și chip . . . . .	31
VI. „Centrul“ și „originea“ lumii morții . . . . .	45
VII. Sacralitatea ca posibil sens focal al trupului mort . . . . .	47
VIII. Temporalitatea și spațialitatea lumii morții . . . . .	51
IX. Mormânt și trup, chip și absență . . . . .	58

