



ACADEMICA
HUMANITAS

Cristian Ciocan (n. 1974). Doctor în filozofie la Universitatea din București (2006) și Paris IV Sorbona (2009). Președinte al Societății Române de Fenomenologie și redactor-șef al revistei *Studia Phaenomenologica* (din anul 2000 până în prezent). Bursier al guvernului francez (2002–2005) și al Fundației Humboldt (2006–2008). Cercetător, din anul 2010, la Institutul de Filozofie „Alexandru Dragomir“ din București. Autor a numeroase studii de specialitate publicate în reviste academice internaționale: *Research in Phenomenology*, *Journal of the British Society for Phenomenology*, *Revue Philosophique de Louvain*, *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, *Heidegger Studies*, *Philosophie*, *Alter*, *Levinas Studies*, *Synthesis philosophica*. Cărți publicate: *Levinas Concordance* (Springer Verlag, 2005, în colaborare), *Moribundus sum. Heidegger și problema morții* (Humanitas, 2007).

CRISTIAN CIOCAN

ÎNTRUCHIPĂRI

Studiu de fenomenologie
a corporalității

 HUMANITAS
BUCUREȘTI

Această carte apare cu sprijinul CNCS,
cod proiect PN-II-RU-TE-2010-156.

Redactor: Cătălin Cioabă
Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corectori: Patricia Rădulescu, Cristina Jelescu
DTP: Corina Roncea, Carmen Petrescu

Tipărit la Proeditură și Tipografie

© HUMANITAS, 2013

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
CIOCAN, CRISTIAN

Întruchipări: studiu de fenomenologie a corporalității / Cristian Ciocan. –

București: Humanitas, 2013

Bibliogr.

ISBN 978-973-50-3855-7

1

EDITURA HUMANITAS

Piața Presei Libere 1, 013701 București, România

tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51

www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro

Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro

Comenzi telefonice: 0372 743 382 / 0723 684 194

Părinților mei

CUPRINS

<i>Introducere</i>	9
Capitolul I	
Fenomenologia corporalității: pornind de la Husserl	13
§ 1. Trupul ca problemă fenomenologică	13
§ 2. Trup și corp	26
§ 3. Trupul ca organ perceptiv.	50
§ 4. Trupul și constituirea spațialității	73
§ 5. Trupul ca „eu pot“ original	91
§ 6. Perceperea trupului celuiilalt: trup și intersubiectivitate	97
Capitolul II	
Trupul ca fenomen ontologic și aporiile sale: Heidegger	120
§ 7. Trupul <i>Dasein</i> -ului: o „absență prezentă“ și recuperările sale în scrierile de mai târziu.	121
§ 8. Istoria conceptului de viață: polisemia viului	138
§ 9. Conceptul de viață în scrierile heideggeriene timpurii	172
§ 10. Evacuarea conceptului de viață din <i>Ființă și timp</i>	231
Capitolul III	
Fenomenologia corporalității între ontologie și etică: Levinas	254
§ 11. Înlanțuire și nuditate	264
§ 12. De la foame la eros	287
<i>În loc de concluzie</i>	313
<i>Bibliografie</i>	339

INTRODUCERE

Această carte s-a născut prin dezvoltarea anumitor nuclee problematice pe care le-am abordat tangențial, în urmă cu câțiva ani, în marginea analizei pe care am întreprins-o cu privire la reflecția heideggeriană referitoare la problema morții¹. În cursul acelei analize, am fost frapat de absența completă a unei tematizări secunde a corporalității umane în cadrul analiticii existențiale, fapt care a condus în cele din urmă la conceperea unui mod „dezincarnat“ de a concepe moartea, fără nici cea mai mică legătură cu existența întrupată pe care o conștientizăm ori de câte ori ne avem pe noi înșine în vedere. Prin urmare, mi s-a părut necesar să lămuresc ce anume motivează această absență a problematizării corpului în filozofia lui Heidegger, precum și ce anume se ascunde în spatele acestei absențe a trupului în analitica *Dasein*-ului. În același cadru, atenția mea s-a îndreptat și asupra fenomenologiei franceze, într-o încercare de a aprofunda legătura tensionată ce poate fi sesizată între poziția filozofului de la Freiburg și dezvoltările post-heideggeriene ale fenomenologiei. Astfel, m-am apropiat tot mai mult de filozofia lui Levinas și am fost surprins să constat că răsturnarea fenomenologiei heideggeriene a morții pe care Levinas o practică la fiecare pas al abordării sale are *întotdeauna* ca fundal o punere în discuție a fenomenului corporalității, a existenței întrupate.

1. Cristian Ciocan, *Moribundus sum: Heidegger și problema morții*, Humanitas, București, 2007.

Astfel că, între Heidegger și Levinas, între absența frapantă a unei fenomenologii a corporalității în opera majoră a celui dintâi și accentul decis – chiar dacă adeseori nesistematic – asupra trupului din lucrările celui din urmă, am putut descoperi o întreagă rețea de probleme ce pune în joc de fapt întreaga istorie a fenomenologiei, fie și într-un mod difuz. În acest fel, ideea unei fenomenologii a corporalității a intrat în prim-planul preocupărilor mele și m-a determinat să cercetez întâi de toate orizontul de proveniență al acestei problematici în lucrările lui Edmund Husserl, ceea ce mi-a permis să situez într-un mod mai adecvat analizele lui Heidegger și ale lui Levinas. Evident, o lucrare care să dea seama de toate implicațiile fenomenologiei corporalității, una care să abordeze iradierea acesteia și în lucrările altor fenomenologi, precum Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry sau Jean-Luc Marion, este un travaliu de anvergură, pe care reflecțiile prezente nu le pot decât pregăti. În acest prim pas, nu pot decât spera că, pornind de la tensiunea dintre Heidegger și Levinas și de la fundalul problematic husserlian, ar putea fi clarificată, într-un mod cât mai elocvent, o primă rețea de fenomene, care să fie capabilă să deschidă, ulterior, către alte orizonturi fenomenologice care rămân aici, poate, doar la nivel implicit.

Într-un prim capitol, voi trasa principalele linii tematice prin care s-a articulat fenomenologia corporalității. Voi începe cu o scurtă caracterizare a specificului analizei fenomenologice a trupului (§ 1), pentru a tematiza apoi distincția primordială a problematicei noastre, în speță aceea dintre trup și corp (§ 2). În continuare, mă voi focaliza asupra celor patru fire directe ale fenomenologiei husserliene, în dinamica lor transcendentă: dimensiunea perceptivă a trupului propriu (§ 3), constituirea spațialității pe care acesta o face cu puțință (§ 4), sensul său de „eu pot“ original (§ 5) și raportul intersubiectiv deschis de perceperea corpului celuilalt (§ 6).

Capitolul al doilea pornește de la polemica tacită pe care, mai ales în ceea ce privește raportul dintre trup și spațiu, Heidegger o îndreaptă asupra lui Husserl. Astfel, după abordarea transcendentă a corporalității din primul capitol, voi trece în acest capitol secund la versantul ontologico-existențial al acestei probleme, cu dificultățile sale inerente. Iar prima dificultate este legată tocmai de *absența* unei tematizări explicite a trupului în ontologia fundamentală a *Dasein*-ului. Voi argumenta totuși că avem de-a face cu o „absență prezentă“, cu o lipsă care, paradoxal, se face simțită în varii contexte ale ontologiei fundamentale; este totodată o absență care, în textele heideggeriene târzii, va fi reevaluată și recuperată în direcția unui mod esențial de a fi trupesc (§ 7). Această frapantă absență a „trupului *Dasein*-ului“ va pretinde și o contextualizare complexă care să pună în lumină fenomenul vieții: pornind de la schița unei istorii a conceptului de viață la care Heidegger însuși ne invită (§ 8), voi explora labirinturile tematice ale acestei probleme în scrierile heideggeriene timpurii (§ 9), pentru a încheia cu semnificația evacuării conceptului de viață din *Sein und Zeit* (§ 10).

La Heidegger, nu numai că fenomenul trupului propriu este mai mult sau mai puțin marginalizat, dar putem fi frapați de lipsa unei intermediari efective de ordinul trupului și în ceea ce privește „întâlnirea celuiilalt“: formalismul ontologic al lui *Mitsein*, lipsit de orice conotație corporală, pare că subminează totodată și posibilitatea unei interogații etice. Tocmai în acest contrast se va plasa fenomenologia levinasiană a corporalității, care se dezvoltă într-un incontornabil orizont etic. Astfel că, în cel de-al treilea capitol, vom urmări, de-a lungul a două paragrafe, geneza și evoluția fenomenologiei trupului la Levinas, abordând în primă instanță scrierile timpurii, unde corpul este descris ca povară ontologică (§ 11), pentru a urmări în cele din urmă articulația problemei corporalității în filozofia sa târzie, între sintaxa etică a chipului și cea erotică a mângâierii și voluptății (§ 12).

Aceste trei capitole sunt urmate de un text cu aparență concludivă, în care fenomenul erosului este plasat, într-un stil ceva mai liber, în raport cu fenomenul iubirii, în modalizările sale diversificate. Astfel, balansând între concretețea corpului și transfigurarea expresiei, de la dimensiunea transcendențială a corporalității la cea ontologică, apoi de la cea etică la cea erotică, tatonând între trup și chip, studiul nostru și-a descoperit numele care strânge laolaltă toate aceste *întruchipări*.

*

Anumite părți ale acestei cărți au fost publicate, în forme prealabile, în reviste și volume colective. Primul capitol este complet inedit. Din capitolul al doilea, câteva fragmente au apărut în revista *Hermeneia* (nr. 10/2010) și în *Revista de filozofie* (vol. LVII, nr. 1–2, 2010 și LVIII, 5–6, 2011). Din capitolul trei, o parte a apărut în G. Bondor (ed.), *Sensuri ale corpului*, Editura UAIC, 2012, iar o alta în C. Cioabă și B. Mincă, *Liber amicorum. Studii și eseuri în onoarea lui Gabriel Liiceanu*, Zeta Books, 2012. Aceste texte, gândite dintru început ca făcând parte dintr-un tot unitar, au fost recalibrate aici pentru a se integra în mod adecvat în ansamblul cărții.

Capitolul I
FENOMENOLOGIA CORPORALITĂȚII:
PORNIND DE LA HUSSERL

§ 1. Trupul ca problemă fenomenologică

Cum anume a devenit „trupul“ o problemă de prim rang pentru fenomenologie? Există oare un context interogativ special pornind de la care fenomenul corporalității să fi căpătat o preeminență aparte în raport cu alte fenomene, în așa fel încât să poată lua naștere o linie reflexivă de sine stătătoare, una pe care o indicăm acum prin sintagma „fenomenologie a corporalității“? Ce implică însă această formulă și ce deschideri poartă ea? Am putea, desigur, presupune că vocația fenomenologiei este aceea de a aborda toate palierele de experiență, astfel că este inevitabil ca lupa analitică a fenomenologului să întâlnească, mai devreme sau mai târziu, și corpul în dimensiunile sale polimorfe. Cu alte cuvinte, sunt fenomenolog, deci nimic din ce mi se arată nu-mi este străin: iar dacă avem o indiscutabilă experiență corporală, atunci este necesar ca și aceasta să intre, în diversele sale modalizări, în atenția descriptivă a cercetătorului.

Întrebarea este însă: ce anume face ca trupul să capete o semnificație atât de specială pentru fenomenologie? N-ar trebui însă să ne întrebăm totodată, privind și din alt unghi, ce anume face ca fenomenologia însăși să fie privilegiată în raport cu alte modalități de explicitare a corporalității? Astfel, nu doar importanța fenomenului trupului pentru fenomenologie ar trebui lămurită, dar ar trebui justificată și preeminența pe care și-o arogă fenomenologia însăși, comparativ cu alte tipuri de interogație,

în abordarea fenomenului corporalității. Însă la această din urmă întrebare nu am putea răspunde dacă nu am lua în calcul cele mai semnificative paradigme de considerare a corpului, în raport cu care ar trebui apoi să se poată distinge specificul analizei fenomenologice și preeminența ei prezumtivă.

Or, la prima vedere am putea spune că, tradițional, trupul a fost considerat în cel puțin trei optici comprehensive net distincte: cea metafizică, cea teologică și cea științifică. După cum se știe, în istoria filozofiei, tema corporalității nu s-a bucurat de o „cale regală“. De cele mai multe ori, acest subiect a fost împins într-o periferie a gândirii, fiind considerat de rangul doi, aspect accidental, incomparabil ca demnitate teoretică cu temele solare ale raționalității. Binomul trup/suflet s-a bucurat mai întotdeauna de grila hermeneutică „stăpân-sclav“, iar trupul a fost privit ca un *instrument* al sufletului, ca atare el a fost subordonat ontologic acestuia, având o valoare esențială incomparabil mai mică decât rațiunea discursivă. Sufletul (rațiunea, gândirea) trebuie să *stăpânească* trupul, să îl domine în vederea acelui ideal al *eliberării* de sub jugul pulsuniilor primare. Acest dualism a rămas în mare măsură norma pentru înțelegerea esenței corporalității și pentru rolul care i s-a acordat în istoria spiritualist-raționalistă a filozofiei europene. Diferența dintre suflet și trup s-a suprapus apoi peste diferența ontologică dintre ființa veritabilă (eternă și incoruptibilă) și ființa trecătoare (supusă devenirii, morții și coruptibilității), fixând deci o strictă ierarhie axiologică și ontologică între cele două „realități“ constitutive ființei omului. Ceea ce este esențial în om e spiritul său, luciditatea sa, lumina acestei lucidități, claritatea solară a acestei raționalități. Corporalul reprezintă doar o dimensiune a umbrei, ontologic derivată, clarobscur a ceea ce scapă de sub controlul inteligibilului. La rândul lor, afectele au fost gândite preponderent din perspectiva raționalității, ca o contraparte negativă a acesteia, afectivitatea fiind astfel aruncată în teritoriul „iraționalului“. Tot ce cade în afara acestei raționalități – feno-

mene legate de corporalitate sau de afecte – este reprimat și exclus în afara „cetății sensului“. Însă tot ceea ce este reprimat sfârșește prin a reveni, răbufnind, la suprafață; și poate nu e întâmplător că epoca în care trăim exaltă, pe urmele lui Nietzsche, ceea ce raționalitatea a reprimat în mod tradițional: corpul și afectele.

Această problematică grecească a ierarhiei dintre trup și suflet a fost integrată în creștinism, generând tendința ascetică (de stăpânire a trupului) specifică vieții spirituale. Însă teologia creștină a trebuit să iasă din acest pur dualism, deoarece a fost nevoită să explice un fenomen fundamental pentru definirea creștinismului: Întruparea. Faptul că, după prologul Evangheliei lui Ioan, „Cuvântul s-a făcut *trup*“ implică o regândire din temelii a problemei eline a corporalității și a dualismului său inerent: prin Întrupare, trupul însuși este ridicat la rangul de principiu, de realitate primordială. Pornind de la realitatea Întrupării și, apoi, de la faptul că dimensiunea euharistică este esențial legată de ideea de trup („acesta este trupul meu“), că Înălțarea a avut loc „cu trupul“ și că „învierea morților“ va fi la rândul ei „cu trupul“, teologia creștină a afirmat că trupul însuși a fost îndumnezeit. Totuși, cu excepția tratatelor ascetice, trupul ca atare nu a stat în prim-planul atenției reflecției teologice.

Singura atenție sistematică ce i s-a acordat corporalității a venit din perspectiva științei medicale, a fiziologiei și a biologiei. Începând de la corpusul biologic aristotelic, trecând prin școlile medicale elenistice, prin cercetările aplicate reluate în Renaștere, linia de dezvoltare a cercetării medicale și fiziologice va duce în modernitate la înțelegerea trupului uman exclusiv ca organism, ca un compus de organe, ca mașinărie perfectă, creată de natură. În această perspectivă, între organismul animal și trupul uman nu poate fi precizată nici o diferență de ordinul esenței. Această viziune naturalistă, dominantă în lumea de azi, descrie trupul uman ca fiind exclusiv structura fizică a unui individ uman, constând, pe de o parte, în suma unor părți (părțile

corpului: capul, gâtul, trunchiul, mâinile și picioarele) și, pe de altă parte, în articularea mai multor sisteme (circulator, digestiv, respirator, nervos, imunitar, muscular etc.), aceste sisteme fiind compuse din organe (inimă, plămâni, rinichi, ficat etc.), organe care la rândul lor sunt compuse din țesuturi (musculare, nervoase etc.), țesuturile fiind compuse din celule, iar celulele, în sfârșit, fiind determinate de gene.

Avem de-a face așadar cu trei poziții teoretice net distincte referitoare la trup: pe de o parte, e vorba de o depreciere metafizică a corporalității; pe de altă parte, avem de-a face cu o paradoxală reinvestire teologică a ei; în sfârșit, putem sesiza o aprofundare a acestui fenomen pe linia biologiei, medicinei și fiziologiei, în optica dominantă a științelor naturii. Fenomenologia va veni să fixeze un contrast cu aceste poziții teoretice, încercând să redobândească un sens original al corporalității, cercetând acest fenomen pentru el însuși și pornind de la el însuși, fără a se ghida după nici o presupuziție (substanțialistă, ierarhică sau naturalistă), încercând totodată să surprindă integralitatea acestui fenomen și să sublinieze specificitatea ireductibilă a trupului uman în raport cu orice organism animal.

Din perspectiva fenomenologiei, esențială este decriptarea sensului concret-existențial al experienței întrupate, așa cum se arată ea în sfera de experiență proprie, așadar radical distinct de sensul naturalizat al obiectului-corp, care este accesibil opticii teoretizante a anatomiei, fiziologiei, biologiei și geneticii. Faptul că acest sens biológico-medical al corpului a penetrat în cel mai înalt grad simțul comun și că această manieră de a sesiza trupul este astăzi cea mai răspândită și cea mai curentă nu reprezintă, pentru fenomenologie, decât indiciul unei exigențe fundamentale de demarcare a tipului specific de explicitare filozofică ce îi revine acesteia ca sarcină. În acest sens precis, abordarea fenomenologică trebuie să se delimiteze atât de perspectiva filozofiei pre-fenomenologice, cât și de cea a atitudinii pur științifice. Care ar fi atunci principalele diferențe de perspectivă?

Un prim răspuns ar fi că, în fenomenologie, trupul nu e chestionat *ca obiect*. Nu „obiectul corp“ ne interesează, ci *experiența* corporală, sensul faptului de *a fi* întrupat, semnificația faptului de *a avea* trup și de *a fi* un trup. Așadar, nu compoziția așa-zis materială a corpului, alcătuirea lui reică, nici structura sa organică sau funcționalitatea sa biologică, ci modul său de dezvoltare în cadrul experienței spontane și de zi cu zi. Când abordăm fenomenologic trupul nu tematizăm organismul, care nu poate intra în discuție decât pe calea scientismului, iar acesta este automat „scos din joc“, încă de la începutul investigației fenomenologice. Într-adevăr, analiza fenomenologică poate demara doar dacă, într-un pas prealabil și metodic-decisiv, ea decide această „punere în paranteze“ a perspectivei scientiste care vede în corp un organism și nimic mai mult, un obiect între alte obiecte disponibile, având cutare sau cutare structură, trăsături sau funcționalități. Iar dacă această excludere a obiectivismului scientist (fiziologic, biologic, anatomic) este dusă până la capăt, ea trebuie totodată să fie în mod constant menținută de-a lungul întregii investigații.

De aceea, o fenomenologie riguros fixată în câmpul său primordial de experiență nu poate lua în calcul obiecte de tipul „creier“, „stimuli“, „excitații“, „sistem nervos“, așa cum se întâmplă în științele cognitive. Aceste elemente sunt și ar trebui să rămână fundamental *închise* opticii fenomenologice, care trebuie să plece exclusiv de la lumea experienței imediate și să se întoarcă mereu la ea. Fenomenologia corporalității trebuie să pornească doar de la ceea ce se dă în primă instanță și cel mai adesea în experiența imediată a propriului trup și trebuie să ocolească în mod hotărât acele câmpuri de sens care nu sunt accesibile decât prin intermediul unor optici derivate și mediate, precum este cea științifică. De aceea, am putea spune că fenomenologia, pentru a rămâne fenomenologică, trebuie să fie ascetică, trebuie să învețe să se *abțină* de la intrarea pripită în câmpuri de sens care îi sunt esențialmente inaccesibile.

Este de aceea firesc să începem o analiză fenomenologică a corporalității pornind de la fenomenul atingerii sau oboselii, al foamei, erosului sau nudității, de la puțința mea de a mă mișca sau de la dimensiunea spațializantă a propriului trup. Însă, fără îndoială, optica fenomenologică s-ar bulversa în mod fatal dacă în câmpul ei propriu ar intra, ca prin efracție, observații naturalist-științifice. Tocmai de aceea, trebuie ca aceste investigații naturaliste privitoare la corp să fie pur și simplu „ținute la distanță“. Totodată, nici informațiile venite dinspre lumea animală nu ar trebui să fie luate în calcul în cadrul unei cercetări fenomenologice cu privire la trup, în măsura în care, după cum s-a spus, diferența dintre organismul animal și trupul uman este, din punct de vedere esențial, una abisală. Studiul fenomenologic trebuie deci să se limiteze în chip exclusiv la experiența *umană* a corporalității, iar aceasta în regim factic-existențial, deoarece doar pornind de la propria trăire a trupului putem înțelege, explicita sensul său într-un mod pur fenomenologic.

Întrebarea este așadar: care anume este *adevăratul* nostru trup? Cel pe care îl descoperim pe calea analizelor de ordin fiziologic, precum atunci când facem o radiografie și suntem puși în situația de a ne vedea, de exemplu, structura osoasă a organismului propriu, sau atunci când, făcându-ne „analize complete“ aflăm că avem colesterolul ridicat, că ficatul „nostru“ nu gestionează ceva cum trebuie, că avem cutare sau cutare problemă, că ne lipsește cutare sau cutare substanță? Sau, dimpotrivă, cel pe care îl descoperim în orizontul nostru factic de experiență, în câmpul existenței trăite în chip genuin, ca foame năucitoare sau sete năprasnică, în tensiunea efortului așa-zis „fizic“ și în povara oboselii, ca durere resimțită acut în propriul corp vulnerabil, ca dinamică a înstăpânirii asupra lumii și ca putere ce se exercită asupra lucrurilor din preajmă, ca tinerețe ce jubilează în deplinătatea forței sale organice sau ca bătrânețe epuizată și tremurândă, deposedată de orice putere elementară? Adevăratul nostru trup este cel al rețelelor neuronale pe care

omul de știință le explică cu atâta precizie, sau cel ce se arată în întâlnirea de ordin corporal cu celălalt, fie că e vorba de mângâiere sau violență, de erosul încleștării a două trupuri sau de lupta „corp la corp“ cu celălalt?

Nu e vorba, desigur, de a nega pur și simplu că așa-numitul „corp fizic“ este realmente alcătuit din oase și mușchi, din sistemul circulator și nervos etc. El cuprinde, într-adevăr, ca părți ale sale, diversele organe. Acestea, alcătuiind organismul, pot fi mai mult sau mai puțin sănătoase. Boala atacă părți ale organismului, părți ale corpului „fizic“. Însă chiar și Heidegger, care, după cum vom vedea, a evacuat aproape complet trupul din cadrul analiticii sale existențiale, se întreabă la un moment dat dacă nu cumva este nevoie ca „boala [...] – chiar și din punct de vedere medical – să fie concepută primordial *ca fenomen existențial*“¹. Dar dacă până și boala trebuie interpretată în mod existențial, cu atât mai mult trupul ca întreg trebuie explicat fenomenologic, distingându-l în primă instanță de corpul organic.

În acest sens, ar fi nepotrivit, desigur, să încercăm să descifrăm sensul existențial al unei experiențe de ordinul trupului (fenomenologic) prin *măsurarea* urmelor corespondente ale acestei experiențe în orizontul corpului (organic). De exemplu, faptul că se poate *măsura* activitatea neuronală (reflectată la nivel corporal) ce corespunde, la nivel fenomenologic, unei experiențe trupești existențiale (de pildă, că pe un bătrân *il lasă* puterile) nu spune absolut nimic despre *sensul existențial* al acelei experiențe. Fenomenologic trebuie deci să vegheze ca nu cumva reziduurile scientist-biologice care persistă în „inconștientul nostru comprehensiv“ (și care, într-o anumită măsură, domină chiar și înțelegerea cotidiană a corporalității) să revină cumva pe furis și să se infiltreze în chip ilegal în sfera primordială de explicitare, alterând astfel, prin acest ingredient „vătămător“,

1. SZ, p. 247 (s.n.). Siglele utilizate pe parcursul acestei cărți sunt indicate în bibliografie.

caracterul *genuin* al cercetării fenomenologice. Așadar, pe lângă virtuțile analitic-descriptive pe care trebuie să le aibă fenomenologul, el trebuie să fie într-o permanentă alertă cu privire la posibilele intruziuni ce se pot insinua din alte câmpuri de sens, în speță cele obiectiv-științifice.

Dar nu numai observațiile ce sunt furnizate de științele naturii (anatomie, fiziologie, biologie) trebuie puse între paranteze, ci și informațiile care vin dinspre alte tipuri de discurs, circumscrise îndeobște „științelor sociale“ sau chiar disciplinelor așa-zis „umaniste“. Bunăoară, fenomenologia nu poate să permită ca ideile despre corp ce sunt dezvoltate în abundență de psihanaliză, psihologie, sociologie, istorie sau antropologie (sau chiar de alte branșe ale filozofiei înseși) să intre în teritoriul său „purificat“ și îi paraziteze căutarea, o căutare pe care ea o dorește cât mai intactă, cât mai ferită de obstrucții hermeneutice. Poate că tocmai în acest caracter „izolaționist“ al cercetării sale, văzut îndeobște ca o slăbiciune, își poate descoperi fenomenologia vigoarea sa posibilă, tăria sa interogativă. Desigur, pornind de la analiza altor epoci sau a altor culturi umane, pot fi descoperite și explicitate diverse practici care angajează corpul în varii feluri. Dar acest lucru nu reprezintă pentru fenomenologie o sursă de sens *ultimă*, una ce poate fi luată în calcul în mod absolut asigurat, pentru că fenomenologul nu are un acces direct și genuin la lumea vieții din care respectivele semnificații corporale au fost extrase. Iar aceasta, fără a mai pune la socoteală modul în care ele au ajuns la expresie, prin decodarea specifică pe care un istoric sau un antropolog o pune în joc și fără a mai aduce în discuție conceptualitatea pe care diversele discipline o forjează pentru a interpreta fenomenul trupului, una care, pentru fenomenolog, este profund nesigură, în amestecul său de motive și semnificații².

2. Pentru a aminti doar două lucrări recente din spațiul francez, nu poți să nu fii frapat de melanjul de semnificații filozofice, psihanalitice,

Aceste precauții sau rezerve provin și dintr-o altă exigență fundamentală: fenomenologul trebuie să conducă analiza *la persoana întâi*. Întrebarea e deci: ce înseamnă să gândești la persoana întâi trupul ca fenomen? În primul rând, ar trebui să te pui pe tine însuși în joc, pe tine, cel ce intri în exercițiul fenomenologiei. Cu alte cuvinte, nu trebuie să stai retras într-o cutie epistemică, într-o carcasă izolată a conștiinței sau într-un turn de fildeș al filozofului, având o perspectivă „de sus și de deasupra” asupra lucrurilor. A vedea lucrurile „de deasupra”, în întregul lor gata etalat pe suprafața plană a unei lumi plate, reprezintă momentul fatidic care duce la obiectivarea celor văzute, la instanțierea lor ca „simple obiecte”. Această vedere „de sus” – care rămâne mereu ca o ispită în fundalul cercetării, căutând să îi zădărnicească posibilul caracter genuin – trebuie să fie constant subminată sau destructurată, pentru a face loc punerii pe cont propriu a problemelor, punerii în joc a persoanei întâi, a mea, a celui ce filozofează. Astfel, filozoful trebuie să își asume problema corporalității ca pe o problemă proprie, ca întrebare privitoare la propriul caracter întrupat al propriului sine, căutând să-și lămurească, din interiorul orizontului propriei experiențe corporale concrete, sensul și structura acestui fenomen, alcătuirea sa internă, straturile sale fenomenale. El nu trebuie deci să privească corpul așezat într-un fel de muzeu al gândirii, pe un raft epistemic, într-o cutie a cunoașterii, riguros ordonată alături de alte cutii, ci trebuie să lămurească propria experiență corporală din interiorul acestei experiențe și doar pornind de acolo.

istorice, sociologice sau literare din cartea lui Jean-Luc Nancy, *Corpus* (Métailié, Paris, 1992) sau din cea a lui Jacques Derrida, *Le toucher* (Galilée, Paris, 2000). Faptul că aceste lucrări sunt „stimulante” nu este totuși suficient pentru a putea fi luate în calcul într-un demers fenomenologic, acesta din urmă fiind mereu preocupat de „purificarea” surselor sale.

Dar chiar și așa, având în vedere propria experiență corporală, de unde *anume* trebuie să pornească fenomenologul? Este evident că, de cele mai multe ori, trupul propriu nu iese în evidență, mai ales când „totul funcționează”. Întrebarea este deci dacă analiza fenomenologică ar trebui să pornească, întâi de toate, de la ne-ieșirea-în-evidență a corporalității în viața de zi cu zi sau, dimpotrivă, de la situațiile speciale în care trupul *se arată* în el însuși și pornind de la el însuși, bunăoară atunci când resimțim o durere (și aici ar trebui să vorbim despre vulnerabilitate și sensibilitate), când obosim (iar aici ar trebui să aducem în discuție sensul existențial al efortului, al ideii de muncă, căci trupul se arată aici ca greutate și povară), când ne e foame sau sete (caz în care trebuie să punem în joc semnificația fenomenologică a dinamicii dintre carență și umplere), sau când în joc intră erotismul (ca pulsione „naturală”). Apoi, ar trebui să avem în vedere un alt plan mai complex, în care intervin senzori de ordin superior, fie că e vorba de un context *ascetic* (stăpânirea, dominarea nevoilor primare, rezistența), de unul *estetic* (fie că e vorba de privitul în oglindă sau de reprezentarea artistică a trupului), de unul *amoros* (atunci când „pulsionea naturală” amintită anterior este transfigurată printr-o intersubiectivitate personalizată), de unul *generativ* (gestația și nașterea), sau, de ce nu?, de unul *performativ* (fie că e vorba de sport sau de dans).

Este evident că, în toate aceste paliere de experiență, fiecare dintre noi se ghidează după un anumit înțeles *tacit* al ideii de trup, atât în ceea ce privește raportul său cu sine însuși, cât și în ceea ce privește raportul cu ceilalți sau cu lumea înconjurătoare ca atare. Asumăm, într-un fel sau altul, faptul că suntem ființe întrupate, iar fenomenul trupului (atât ca trup propriu, cât și ca trup al celuilalt) ne este astfel cât se poate de familiar. Înțelegem foarte bine că prezența noastră în lume este codeterminată de trupul nostru, că acționăm asupra lumii cu ajutorul trupului nostru și că lumea înconjurătoare și realitățile din interiorul ei acționează și ele asupra noastră, tocmai prin intermediul

acestui trup. Fenomenele de ordinul trupului precum mișcarea și suferința, pudoarea și nuditatea, maternitatea și paternitatea, diferența sexuală și înrudirea, puterea și slăbiciunea, vloga tineretii și lipsa ei în îmbătrânire, sănătatea și boala, toate acestea ne determină mereu și configurează constant modul în care, într-un fel sau altul, ne înțelegem ca *find* în sens trupesc *în lume*. Ne orientăm în această lume considerând în mod spontan că trupul propriu este *aici*-ul pornind de la care lucrurile din jur sunt *acolo* sau *acolo*, mai aproape sau mai departe, așa cum bine a arătat, în repetate rânduri, Husserl. Și relațiile interpersonale, vor arăta fenomenologii, se constituie pornind de la fenomenul trupului. Nu doar că recunoaștem pe cineva după chip, după alură, după mers, după voce, dar, așa cum ne raportăm la noi înșine făcând referire la propriul trup, tot așa ne raportăm la celălalt angajând ceva de ordinul corpului animat ce îmi apare și îmi este dat. Astfel, dimensiunea corporalității inundă *toate* palierele existenței noastre, determinând *orice* mod al nostru de a fi în lume.

Tocmai în acest sens precis corporalitatea ar trebui înțeleasă, dintru început, ca un fenomen *originar și integrator*. Însă de cele mai multe ori dimensiunea originară și atotcuprinzătoare a existenței întrupate este trecută cu vederea. Iar aceasta nu doar datorită faptului că există o sumedenie de preocupări disparate care abordează sau angajează trupul, în diversele aspecte ale acestui fenomen, atacându-l dintr-o pluralitate de unghiuri pragmatice sau interogative: căci într-un fel este abordat corpul de industria parfumurilor, de exemplu, și în alt fel de industria modei care instaurează specia aparte a fotomodelului și a manechinului, ca paradigmă a imaginarului colectiv; într-un sens este angajat trupul în preocuparea pentru sport și în alt sens apare el în orizontul medicinei, al anatomiei și al biologiei; preocupările tot mai stringente legate de o hrană „tot mai naturală“, tot mai „bio“ („sănătatea cu orice preț“), dar și industria cosmetică și preocupările sale pentru amânarea îmbătrânirii

(„frumusețea și tinerețea cu orice preț“) au și ele la bază o *anumită* înțelegere tacită a sensului corporalității; la limită, tot asupra corporalității se exercită și tortura politică în societățile concentraționare, și cruzimea în actele abnorme și patologice, dar și traficul de carne vie în rețelele infracționale ale prostituției; și tot fenomenul corporalității este exploatat astăzi de industria pornografică și de tot ceea ce înseamnă expunerea mediatică a corpului. Corporalitatea nu doar că este un fenomen atotcuprinzător, traversând în mod complet existența umană ca întreg, dar experiența corporalității pare a fi *stratificată* și, mai mult, ea poate fi modificată și modalizată.

Întrebarea este deci dacă, în perimetrul problematicii corporalității, putem identifica anumite straturi fenomenale originare care pot să *determine* alte straturi fenomenale, unele derivate, pe care le motivează și le fac posibile. Mai precis spus, întrebarea pe care ne-o putem pune este dacă nu cumva putem depista forme privative ale faptului de a fi întrupat și dacă nu cumva acestea reclamă, pentru a fi înțelese în mod riguros, o reconducere a lor către un nivel fenomenal fundamental al corporalității. Dar dacă presupunem că putem circumscrie o dimensiune *originară* a corporalității, atunci care ar fi fenomenele care o manifestă și o pun în lumină? Nu este exclus ca, la o analiză atentă, multitudinea de fenomene care circumscriu corporalitatea, în variile sale ipostaze, să se articuleze reciproc și să constituie rețele de trimiteri explicative sau chiar raporturi de întemeiere. Prin urmare, aceasta ar putea fi sarcina unei fenomenologii a corporalității: să reconstituie structura integratoare a acestui fenomen integrator, să pună în lumină dimensiunea sa originară și să explice modul în care se constituie modalizarile sale derivate, încercând astfel să explicitizeze sensul genuin al corporalității.

Că propriul trup determină în mod constant experiența noastră – acest lucru, s-ar putea spune, este de la sine înțeles. Este chiar o banalitate. Însă tocmai în inima acestui de-la-sine-înțeles al corporalității trebuie să se instaleze privirea analitică

a fenomenologului, pentru a putea scoate la nivelul explicitului ceea ce este acolo implicit, pentru a putea pune într-o *altă* lumină acest fenomen prea bine știut și, poate tocmai de aceea, prea lesne trecut cu vederea. Banalitatea fenomenului, caracterul său bine cunoscut nu trebuie deci să ne invite să îl trecem cu vederea. Dimpotrivă, cu cât pare mai bine cunoscut și mai dela-sine-înțeles, cu atât mai mult trebuie el plasat sub lupa fenomenologică, privit cu atenție și cercetat cu acuitate. Căci – se știe – doar atunci când „apăsăm pe concret“, pe banalitatea de zi cu zi, poate țâșni, surprinzător, un nou înțeles sau măcar o nouă întrebare. Iar dacă cercetarea fenomenologică are o anumită intuiție mai mult sau mai puțin vagă a direcției în care se îndreaptă, ea nu știe dintru început *unde anume* va ajunge, unde anume o vor ghida întrebările. Ca în *Călăuza* lui Tarkovski, cercetătorul aruncă înaintea sa întrebarea și apoi o urmează, înaintând oarecum în necunoscut, în orizontul neștiut pe care întrebarea îl deschide. Tocmai de aceea cercetarea fenomenologică este o *explorare*, o înaintare în necunoscut, fără o hartă sigură, fără o busolă infailibilă, alta decât aceea a propriei preînțelegeri, care poate fi confirmată sau infirmată *pe parcurs*. Spre deosebire de alte tipuri de cercetare, care pornesc de la un dat pozitiv deja disponibil, deja asigurat, în fenomenologie cercetătorul trebuie să își *obțină* datul original, să și-l asigure constant, să-l extragă din contexte fenomenale în care el este de cele mai multe ori ocultat, mascat și obturat. Tot așa și noi, întrebându-ne dacă și cum ar putea fi conceput un sens original și integrator al trupului, unul care să premeargă și totodată să cuprindă diversele forme de expresie corporală a existenței umane, nu presupunem că îl avem deja, gata dat, disponibil, apt de a fi arătat cu degetul: iată-l! Dimpotrivă, este mult mai plauzibil ca acest sens original să ne fie dat întâi de toate prin ocultările sale, prin formele sale derivate, private sau sărăcite. Explorarea fenomenologică ia atunci chipul unei operații de desfoliere, de recuperare a unui strat de sens original, ascuns în spatele unor aluviuni care îl acoperă și, uneori, îl fac de nerecunoscut.

Tocmai de aceea, o astfel de cercetare fenomenologică asupra trupului nu se poate reduce la o dimensiune strict exegetică, absolut necesară de altfel, una care trebuie să aibă în vedere articulațiile temei corporalității în cadrul operelor unor filozofi circumscriși ariei fenomenologiei. Pentru ca o cercetare să fie cu adevărat fenomenologică, exegeza privitoare la stadiul problemei în textele unor fenomenologi consacrați nu trebuie să rămână un demers izolat, unul de strictă „istorie a filozofiei“, ci trebuie să predispună cercetătorul către abordarea fenomenelor, confruntând diversele semnificații fenomenologice deja dezvăluite cu „lucrurile însele“. Faptul că fenomenologia corporalității are în esența ei o dimensiune exploratorie înseamnă tocmai că ea este animată de necesitatea de a ataca, frontal sau razant, „lucrurile însele“, în tentativa de a oferi o descriere aplicată a structurii și articulației fenomenelor corporale.

§ 2. Trup și corp

Să precizăm acum o distincție fundamentală care a dominat toate dezbaterile fenomenologice: este vorba de distincția dintre *trup* și *corp* (în germană: *Leib* și *Körper*), distincție care a fost formulată inițial de Husserl, fiind preluată de către Heidegger și aprofundată apoi – dar și transformată – în fenomenologia franceză. Esențial aici este punctul de pornire, în speță atitudinea fenomenologică făcută posibilă de reducție. Aceasta din urmă este principalul concept de metodă al fenomenologiei³, purtând, după cum se știe, și numele de *epoche*, „punere între paranteze“ sau „scoatere din circuit“. Termenul *epoche* este de origine greacă, fiind folosit în mediile filozofilor sceptici, care afirmau că, de vreme ce nu putem cunoaște nimic, cea mai convenabilă

3. Pentru acest procedeu metodic, cf. Hua III/1, §§ 27–32; §§ 56–62, 64.

atitudine este aceea de a ne *suspenda* orice judecată, de a ne abține de la orice afirmație ce ar implica un punct de vedere determinat. Uzajul acestui termen s-a extins și conceptul de *epoche* a ajuns să semnifice suspendarea oricărei judecăți cu privire la existența lumii exterioare. Acest lucru ne duce cu gândul la Descartes și la îndoiala sa metodică și, desigur, nu e deloc întâmplător că prima inspirație a reducăției husserliene, a acestei *epoche* fenomenologice, se află în dubiul cartezian. După cum ne amintim, Descartes și-a propus să se îndoiască de tot ce se putea îndoii, tocmai pentru a ajunge astfel la un punct indubitabil, la un punct absolut sigur care să-i poată servi drept început ferm al exercițiului filozofic de cunoaștere a lumii. Un punct arhimedic similar caută și Husserl, însă într-un alt sens: tema sa nu este *cum e lumea* în ea însăși, ci *cum ne este ea dată*. Lucrurile ne sunt date în conștiință, însă modul donației lor este diferențiat: într-un fel ne este dată o clădire pe care o vedem, așa zicând, „în carne și oase“, atunci când suntem în fața ei, într-un alt fel ne este ea dată dacă vedem o fotografie ce doar o „reprezintă“, într-un alt fel dacă ne-o imaginăm, dacă ne-o amintim etc. Iar reducăția este metoda prin care fenomenologul poate distinge între diversele moduri de donație, putând astfel viza *donația originară* a lucrurilor pe care le vizează. Așadar, Husserl nu practică reducăția, nu pune lumea „între paranteze“ pentru că se îndoiește de ea, cum face Descartes, ci pentru că abia astfel modul efectiv de apariție a lumii i se poate arăta ca atare fenomenologului și i se poate prezenta în mod deplin, fapt care legitimează apoi analiza și descrierea fenomenologică⁴.

4. Hua I, § 9. Cf. § 11, p. 65: „Prin intermediul acestei *epoche* fenomenologice, reduc eul meu natural și viața mea psihică – domeniul experienței mele psihologice interioare – la eul transcendental-fenomenologic, domeniul experienței de sine transcendental-fenomenologice. Lumea obiectivă care există pentru mine, care a existat și va exista pentru mine, această lume împreună cu toate obiectele sale își creează [...] întregul său sens și întreaga sa valabilitate de existență pe care le

Însă ce se întâmplă de fapt când intră în joc reducția? În primul rând, este vorba de o suspendare a tuturor „tezelor transcendente“, începând cu credința prereflexivă în existența lumii, adică încredințarea spontană pe care o am că lumea în care trăiesc există cu adevărat, fapt care stă la baza considerării lucrurilor *ca obiecte*, ca obiecte *reale* într-o lume *existentă de facto*. Reducția este metoda specifică prin care facem trecerea *de la modul normal (atitudinea naturală)* de a considera lumea la *modul fenomenologic (atitudinea transcendentală)*. Dar de ce este nevoie de această reducere? Întâi de toate, pentru că este nevoie să se obțină un câmp de experiență purificat de orice reziduu mundan, iar aceasta deoarece tot ce este mundan este incert. Reducția este deci o separație de lumea obiectivă și de incertitudinile ei, pentru a rămâne doar cu ceea ce se dă în experiență și care poate fi ca atare perceput în mod absolut. Reducem obiectivitatea lumii, reducăm caracterul de existență reală a lumii și păstrăm pentru experiența fenomenologică doar *domeniul immanent*, ceea ce se dă ca atare în fluxul conștiinței noastre. Nu ne interesează, de exemplu, acest birou așa cum există el, ca obiect al lumii exterioare, ci doar modul în care biroul ne apare în fluxul conștiinței noastre. Atunci, se poate întreba cineva, ce anume se reduce prin reducere? Întâi de toate, valabilitatea existenței lumii obiective; odată cu ea se elimină din câmpul de cercetare tot ceea ce nu poate fi justificat cu evidență absolută, apodictică. Iar odată cu lumea obiectivă și cu realitățile ce o populează sunt reduse de asemenea și persoanele care o locuiesc (semenii mei sunt puși între paranteze, ca și opiniile și judecățile lor). Mai mult, chiar și științele despre această lume și rezultatele lor sunt suspendate. Se ajunge astfel la un tip de solipsism, ceea ce înseamnă că fenomenologia nu poate

are în orice moment pentru mine din mine însumi, din mine în calitate de eu transcendental care apare pentru prima dată abia odată cu *epoche* transcendental-fenomenologică.“

fi practică decât pe cont propriu, nu prin transfer: e vorba, dacă vrem, de a învăța să gândim cu doar propria noastră minte și să vedem doar cu propriii noștri ochi.

În sfârșit, ce se obține prin acest procedeu reductiv? Se obține câmpul de experiență pur fenomenologic, care poate fi supus analizei reflexive a fenomenologului. Prin reducția fenomenologică se trece astfel de la considerarea lucrurilor lumii obiective („obiectele“) la sesizarea fenomenelor care, în donația lor genuină, devin analizabile și descriptibile. Nu ne mai interesează lucrurile ca entități reale ale lumii obiective, ci lucrurile *ca fenomene*, lucrurile doar în măsura în care ne apar și așa cum ne apar ele în sfera noastră imanentă. Fenomen, avea să adauge Heidegger, este ceea ce se arată în sine însuși și pornind de la sine însuși: *das Sich-am-ihm-selbst-zeigende*. Cu alte cuvinte, în loc să privesc pur și simplu acest birou, în starea naturală, așa cum orice om privește respectivul birou (fără să reflecteze asupra propriului act de a privi, fără să se concentreze și asupra versantului subiectiv al acestei experiențe), pierzându-se pur și simplu în obiectitatea lucrului însuși, *reduc* biroul natural la fenomenul „birou“ din mintea mea și mă concentrez asupra acestui fenomen și asupra propriei mele percepții care, astfel izolată, poate fi analizată și descrisă în mod articulat, atât pe plan noetic, adică analizând actul conștiinței care vizează, cât și pe plan noematic, analizând ce anume se dă și cum anume se dă în percepție. Pot astfel să analizez, în sfera imanentă a trăirii mele, nu doar *ce anume* percep și *cum anume* percep, ci și articularea acestui act psihic cu alte acte ale conștiinței mele, precum și motivația respectivei percepții și alte structuri care îi stau la bază.

Astfel, prin reducere, lumea în întregul ei este pusă între paranteze, existența ei (și a tuturor lucrurilor din interiorul ei) este neutralizată. Nu mai contăm pe existența lumii, ca în atitudinea naturală, ci cercetăm lucrurile (și mai ales *modul* în care

le vizăm) *din interiorul* atitudinii fenomenologice deja reduse. Astfel, pot analiza în mod autoreflexiv propriile mele acte (percepția, imaginarea, amintirea, anticiparea), întorcându-mă deci asupra lor, descriind structura acestor acte, momentele lor constitutive și raportul lor distinct cu obiectele pe care le vizează. Acest demers analitic autoreflexiv al fenomenologiei este, dacă vrem, un fel de reconstrucție de la zero a tot ceea ce mi se dă, însă întotdeauna pornind de la datele absolute ale conștiinței, de la ceea ce mi se dă intuitiv, în mod original și imediat, în fluxul meu perceptiv.

Acesta este punctul de plecare al fenomenologiei corporalității. Pornim de la „câmpul primordial de percepție“ ce rămâne după ce am operat reducția lumii și a tuturor obiectelor sale, inclusiv a celorlalți oameni, și explorăm câmpul nostru original de experiență. Înăuntrul acestei sfere transcendente, spune Husserl, descoperim un anumit corp care se singularizează în raport cu toate celelalte corpuri: el nu este doar un corp, ci și un *trup*, mai precis, trupul *meu*. Or, tocmai unicitatea lui „ontologică“ trebuie pusă în evidență:

[...] între corpurile aparținând acestei sfere [obținute în urma reducției, *n.n.*] descopăr [...] și *trupul meu*, care se evidențiază prin unicitatea lui, și anume ca fiind singurul care nu e un simplu corp, ci tocmai *trup*, unicul obiect aflat în interiorul stratului de lume pe care l-am obținut prin abstracție și căruia, conform experienței, îi atribui câmpuri senzoriale, deși în diferite modalități (câmpuri de senzație tactilă, termică: cald, rece etc.). El este singurul *în care sunt stăpân* absolut în mod nemijlocit [*in dem ich unmittelbar schalte und walte*] (și, în special, în fiecare dintre *organele* sale). Eu percep kinestezic pipăind *cu* mâinile sau privind cu ochii etc. și pot percepe astfel în orice moment, în care caz kinestezia organelor mele se derulează simultan cu al meu *eu fac* și depinde de al meu *eu pot* [*im Ich tue verlaufen und*

meinem Ich kann unterstehen]; mai departe, punând în joc aceste kinesteze, pot lovi, pot împinge ș.a.m.d. și prin aceasta pot *acționa* în chip trupesc în chip imediat și apoi mediat [*unmittelbar und dann mittelbar leiblich handeln*]. Percepând, eu experimentez (sau pot experimenta) întreaga natură, inclusiv propria mea dimensiune trupească [*eigene Leiblichkeit*], care se raportează, așadar, la ea însăși în cadrul naturii. Acest lucru devine posibil prin faptul că, în orice moment, *prin intermediul* unei mâini eu o pot percepe pe cealaltă, prin intermediul unei mâini eu *pot* percepe un ochi ș.a.m.d., în care caz organul care percepe trebuie să devină obiect, iar obiectul organ activ. [...] Dacă mă reduc pe mine ca om, atunci obțin *trupul* meu și *sufletul* meu sau mă obțin pe mine ca unitate psiho-fizică, iar în ea obțin eul meu personal, care este activ în acest trup și, *prin intermediul* său, în *lumea exterioară* de care este influențat, constituindu-se astfel, în general, într-o unitate psiho-fizică, în virtutea experienței constante a unor astfel de raporturi unice ale eului cu trupul meu corporal [*körperlicher Leib*].⁵

Acest dens fragment, extras din perioada relativ târzie a operei husserliene (prima formă a *Meditațiilor carteziene* datează din 1929), strânge laolaltă mai multe fire analitice privitoare la fenomenul corporalității, linii directe pe care Husserl le-a studiat în amănunt, în repetate rânduri, începând cu prelegerile timpurii din 1907 (*Ding und Raum*), aprofundându-le apoi în scrierile din perioada medie, în special în *Ideen II* și *III* (texte elaborate între 1912 și 1918), și până în lucrări târzii precum *Meditații carteziene* sau *Krisis* (care cuprinde texte elaborate între 1935 și 1937)⁶. Întrebarea primordială este, așadar, prin ce anume

5. Hua I, § 44, p. 128 / trad. rom., p. 131–132 (parțial modificată).

6. În paragrafele care urmează nu vom avea pretenția unei analize exhaustive a fenomenologiei husserliene a corporalității. Aceasta ar trebui

se diferențiază, din punct de vedere fenomenologic, propriul trup (*Leib*) de orice alt corp (*Körper*) pe care îl putem întâlni în lume, pornind de la atitudinea supusă reducției indicată mai sus. Husserl aduce în discuție mai multe caracteristici esențiale, care se întrepătrund și se determină reciproc.

1. Întâi de toate, trupul propriu se individualizează prin aceea că este un organ perceptiv. Primul element esențial ține de faptul că percepem doar *în și prin* propriul trup, astfel că analizele

să aibă în vedere un corpus labirintic de texte, dintre care doar unele au apărut cu acordul explicit al lui Husserl, în timp ce altele au fost publicate de către discipoli, multe dintre ele fiind în manuscris, neavând așadar garanția auctorială ultimă a fondatorului fenomenologiei. Totodată, nu vom putea discuta aici nici evoluția lui Husserl însuși pe parcursul analizelor sale dedicate trupului, analize ce se întind pe mai multe decenii și pe multe paliere problematice. Așadar, în raport cu analizele care urmează, cititorul trebuie să fie prevenit că, „la firul ierbii“, fenomenologia husserliană a corporalității este mai complexă, mai puțin uniformă și unitară, că ea comportă mult mai multe fire problematice, mai încurcate și mai dificil de sistematizat. Pentru aprofundarea acestui subiect, cf. Didier Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, Paris, 1981; James Dodd, *Idealism and Corporeity. An Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1997; Dan Zahavi, „Husserl's Phenomenology of the Body“, *Les études phénoménologiques* 19 (1994), pp. 63–84; Natalie Depraz, *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001, „La traduction de *Leib*: une *crux phœnomenologica*“, *Les études phénoménologiques*, 26 (1997), pp. 91–109; Natalie Depraz, „Leib“, in Barbara Cassin (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Seuil, Paris, 2004, pp. 705–710; Elisabeth A. Behnke, „Edmund Husserl's Contribution to Phenomenology of the Body in *Ideas II*“, in Dermot Moran and Lester E. Embree (ed.), *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy*, volume 2: *Phenomenology: Themes and Issues*, Routledge, London, 2004, pp. 235–264; Claudia Șerban, „*Fungierende Leiblichkeit*: le rôle méthodologique du corps dans la phénoménologie de Husserl“, *Studia Phœnomenologica XI* (2011), pp. 243–264.

fenomenologice dedicate corporalității se înscriu în cadrul temei mai generale a percepției. Faptul că abordarea husserliană a fenomenului corporalității pornește de la o analiză a percepției se datorează bine-cunoscutei asumții generale care dirijează, în întregul său, proiectul filozofic al fondatorului fenomenologiei, anume că percepția este comportamentul *fundamental* al conștiinței și că experiența este în mod *primordial* perceptivă. În contrast, fenomenologia post-husserliană va relativiza întru câtva acest primat al percepției, iar acest lucru își va pune în mod automat amprenta și asupra analizelor ulterioare asupra corporalității. În orice caz, să reținem faptul că, la Husserl, legătura dintre trup și percepție va interveni în chip recurent: faptul că trupul este un organ perceptiv, că este suport al senzațiilor și că este înzestrat cu câmpuri senzoriale diferențiate va deschide o întregă linie interogativă în care elementul central va fi dat de percepția de sine. Întrebarea va fi deci cum anume percepem, prin intermediul trupului însuși, propriul trup ca atare, ca organ perceptiv, în interferența dintre câmpul senzorial tactil și cel vizual.

2. Un al doilea raport în care intră trupul, în strânsă legătură cu dimensiunea perceptivă primordială, este cel spațial. Trupul propriu este „aici“-ul tuturor orientărilor, el constituie în mod original experiența spațială. Aici vor interveni o serie de teme fenomenologice recurente: în primul rând *mișcarea*, atât în sensul de mișcare activă (mișcarea de sine: *Sich Bewegen*), cât și în sensul de mișcare pasivă (faptul de a fi mișcat: *Bewegtwerden*), apoi kinestezele și, în sfârșit, constituirea punctului-zero al orientării, a unui „aici“ pornind de la care eul are intuiția spațiului și a întregii lumi sensibile (orice lucru ce apare are o orientare în raport cu trupul propriu). Vom vedea că polemica heideggeriană vizează tocmai acest punct, prin punerea în joc a unei spațialități existențiale, considerată mai originară decât spațialitatea pur perceptivă.

3. O a treia caracteristică distinctivă este dată de faptul că trupul este acel ceva asupra căruia am putere, în care sunt stăpân

în mod absolut și imediat, că trupul este un suport al eului și că, astfel, constituie o unitate indisolubilă cu sufletul. Trupul propriu (*Leib*) este deci locul originar al lui *eu pot* și, ca origine a putințelor (și posibilităților) mele, el constituie orizontul prezenței mele față de mine însumi. Prima putință în acest registru este cea a mișcării de sine, amintită la punctul anterior.

4. În sfârșit, o altă linie care marchează decisiv analitica husserliană a corporalității apare pe registrul intersubiectivității, fiind legată în speță de perceperea corpului celuilalt și de modul în care subiectivitatea transcendențială atribuie sensul de *trup* acestui corp străin (*Fremdkörper*), pornind de la sensul trupului propriu, într-un proces pe care Husserl îl numește cuplare (*Paarung*). Evident, perceperea corpului celuilalt are o legătură esențială cu perceperea propriului trup și trebuie înțeleasă pornind de la aceasta din urmă, atât în registrul tactil, cât și în registrul vizual. Va fi vorba deci de un proces transcendențial cu patru pași, în care se articulează trupul propriu, corpul propriu, corpul celuilalt și trupul celuilalt. Acest proces de reconstrucție a sensului pleacă în mod necesar de la *trupul propriu*, singurul care îmi este dat în mod absolut. Pornind de aici am posibilitatea, atunci când sesizez în sfera imanentă de experiență *corpul celuilalt*, să îi atribui analogic sensul de trup constituind astfel trupul celuilalt, care îmi este dat doar în mod mediat. Nu doar că sensul corporalității proprii precedă, la nivelul constituirii, corporalitatea celuilalt, dar și în registrul persoanei întâi corporalitatea proprie se constituie întâi ca trup și apoi ca un corp, sau mai precis sensul de corp *depinde de și se întemeiază în* sensul de trup, căci corpul propriu se constituie pornind de la trupul propriu (dimensiunea trupească lăuntrică, *Leiblichkeit*, este originară, iar cea fizic-corporală este derivată). Odată ce unitatea proprie *Leib-Körper* (de trup corporal propriu) este constituită, eu pot constitui și corporalitatea celuilalt: în primă instanță, mi se dă un corp, unul pornind de la care, prin analogie cu propriul meu trup, se va constitui în chip pasiv sensul de *trup* al celuilalt:

corpul celuilalt își primește de la corpul meu întrupat sensul de trup.

Iată deci că, în contextul de emergență a fenomenologiei, avem de-a face cu o abordare destul de tehnică a corporalității, acest fenomen intrând în contexte analitice riguroase, aflate la o semnificativă distanță de orice tip de „incandescență“ problematică. În schimb, în ramificata fenomenologie post-husserliană, analiza corporalității va atinge adeseori cote din ce în ce mai patetice și mai aprinse. O analiză completă a acestei arborescențe nu poate fi întreprinsă decât într-un context special dedicat acestui scop, urmând să explice în detaliu modul în care fenomenologia corporalității, pornind de la această problematică formală și tehnică (în care se vorbește de percepție și simțuri, despre corelarea sau eterogeneitatea câmpurilor senzoriale, dar și despre spațialitate și mișcare, despre kinesteze și intersubiectivitate), a evoluat mai ales în fenomenologia franceză (la Sartre, Henry, Levinas sau Marion) spre o modalitate interogativă mai „fierbinte“, mai „dramatică“, deplasându-se către tematici existențial-concrete, abordând cu precădere o serie de fenomene corporale ce nu intraseră neapărat în prim-planul analizei husserliene: se va vorbi bunăoară despre suferință și vulnerabilitate, despre pudoare și nuditate, despre eros și voluptate, dar și despre semnificația fenomenologică a problematicii teologice a Întrupării.

Vedem așadar că proiectul unei fenomenologii a corporalității nu este omogen și unitar, ci el pendulează de la o abordare „rece“ la una „patetică“, de la o abordare transcendențială la una existențială. Tranziția între aceste două extreme este dată, după cum ne putem imagina, tocmai de turnura ontologică pe care a asumat-o fenomenologia sub influența decisivă a analiticii existențiale a *Dasein*-ului, dar și prin accentul hotărât pe care îl pun scrierile lui Merleau-Ponty asupra diferenței esențiale dintre *trupul subiectiv* și *corpul obiectiv*. Nu este însă un lucru necunoscut că și această diferențiere dintre trupul subiectiv și

corpul obiectiv este, la rândul ei, tot de proveniență husserliană⁷. Este știut faptul că Merleau-Ponty a putut consulta, încă din 1939, mai multe manuscrise husserliene nepublicate, între care și *Ideen II* (deci cu mai bine de 13 ani înainte de publicarea sa în 1952)⁸. Or, în paragraful 42 al lucrării *Ideen II*, Husserl

7. Cf. Maurice Merleau-Ponty, „Le philosophe et son ombre“, în *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, pp. 209 și urm. Michel Henry sugerează că ideea radicală a unui astfel de „corp subiectiv“ apare implicit încă de la Descartes, primul autor al istoriei filozofiei care a explicat-o în mod sistematic fiind Maine de Biran (1766–1824), pe care Henry îl consideră „unul dintre adevărații fondatori ai științei fenomenologice privitoare la realitatea umană“ (*Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris, 1997, p. 12). În schimb, filozofia tradițională a discutat tema corporalității vizând exclusiv „corpul obiectiv“, „la persoana a treia“, cum avea să spună Jan Patočka în textul său „La phénoménologie du corps propre“, publicat în *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, 1988, pp. 139–142. Ca și Henry, și Patočka consideră că la Descartes putem descoperi, întâia oară în istoria filozofiei, primele urme ale „corpului subiectiv“, cf. *ibid.*, pp. 152–154. Pentru contribuțiile lui Patočka la fenomenologia corporalității, cf. Karel Novotný, „Corps, corps propre et affectivité de l'homme“, *Les études philosophiques* 98.3 (2011), pp. 375–393 și Emre Şan, „Corporéité et Existence: Patočka, Merleau-Ponty, Maine de Biran“, *Studia Phenomenologica* XII (2012), pp. 131–154. Virgil Ciomoș a argumentat că putem identifica o „proto-fenomenologie a trupului“ chiar și la Aristotel, cf. *Être(s) de passage*, Zeta Books, București, 2008, pp. 11–38.

8. Ronald Bruzina, „Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty“, în Ted Toadvine, Lester E. Embre (ed.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Springer, Dordrecht, 2002, p. 175. Cf. de asemenea, în același volum colectiv, studiul lui Dan Zahavi, „Merleau-Ponty Reading of Husserl“, pp. 3–22. Pentru a vedea cum era percepută această problematică la sfârșitul anilor '50, este utilă consultarea articolului lui Alphonse de Waelhens, „La Phénoménologie du corps“, publicat în *Revue Philosophique de Louvain* 48 (1950), pp. 371–397, unde, în afara absenței problemei corpului în analitica existențială din *Sein und Zeit*, sunt remarcate cu precădere contribuțiile lui Gabriel Marcel, ale lui Sartre (*L'Être et le néant* apăruse în 1943) și cele ale lui Merleau-Ponty (*Structura comportamentului* apăruse în 1942, iar *Fenomenologia percepției* în 1945). Nimic deci despre Husserl, care nu era cunoscut decât vag și din surse de mâna a doua.

distinge în chip sintetic aceste două modalități de a tematiza fenomenul corporalității⁹: pe de o parte, putem aborda trupul ca fiind văzut din interior (*von „innen“ her gesehen – in „Innen-einstellung“*), caz în care el poate fi descris ca „organ care se mișcă liber [*frei bewegliches Organ*]“, ca acel ceva „prin care subiectul face experiența lumii înconjurătoare“, ca „suport al senzațiilor [*Träger der Empfindungen*]“, ca „întrepătrundere cu restul vieții psihice“, prin faptul că „formează cu sufletul o unitate concretă [*mit der Seele eine konkrete Einheit bildend*]“. Totodată, trupul propriu poate fi considerat și din afară (*von außen betrachtet – in der „Außeneinstellung“*), caz în care el poate fi descris ca „un lucru material având moduri de apariție specifice“, ca fiind „inserat între restul lumii obiective și sfera subiectivă“, drept „centru în funcție de care se grupează restul lumii spațiale“, ca fiind aflat „în raporturi de cauzalitate cu lumea reală exterioară“, ca „moment de basculare [*Umschlagspunkt*] în care raporturile de cauzalitate se transformă în raporturi de condiționalitate între lumea exterioară și subiectul psiho-somatic“, ca „parte intrinsecă a acestui subiect și a proprietăților sale somatice specifice“.

Tocmai pentru a preciza această diferență fenomenologică, Husserl pune în joc distincția terminologică amintită dintre trup (*Leib*) și corp (*Körper*). Distincția este, desigur, esențială tocmai pentru că cei doi termeni sunt reciproc articulați. Husserl forjează în chip recurent o serie de sintagme compuse, precum „corp trupesc“ (*Leibkörper*, uneori scris *Leib-Körper*), „corp de ordinul trupului“ (*leibliches Körper*) sau trup corporal (*körperliches Leib*), fără însă ca diferența dintre cele două straturi de sens să fie atenuată, după cum o arată și pasajul următor din *Krisis*:

[...] în plan pur perceptiv, între „corp“ și „trup“ persistă o diferență esențială. Prin trup înțeleg aici, în speță, singurul trup care îmi este dat cu adevărat în cuprinsul percepției:

9. Hua IV, p. 161.

propriul meu trup. Pornind de aici, putem pune două întrebări, de altfel absolut necesare. În primul rând: cum anume se realizează în cele din urmă acel mod de conștiință în cuprinsul căruia trupul [*Leib*] meu ajunge totuși să capete valabilitatea de ființă [*Seinsgeltung*] a unui corp [*Körper*] între altele? Și, în al doilea rând: cum anume ajung, pe de altă parte, anumite corpuri [*Körper*] din câmpul meu perceptiv să capete valabilitatea unor trupuri, în speță a unor trupuri [*Leiber*] aparținând unor subiecți-eu „străini“?¹⁰

Acest pasaj deschide problematica constituirii intersubiective a corporalității (asupra ei vom reveni ulterior), în care vom surprinde două tipuri de mișcare: *trupul* propriu va căpăta sensul de *corp* (astfel că vom putea vorbi de „în-corporarea“ trupului propriu), în timp ce corpul celuilalt va căpăta sensul de trup („în-truparea“ corpului celuilalt).

Ajunși aici, să remarcăm faptul că distincția dintre *Leiblichkeit* și *Körperlichkeit* nu poate fi redată foarte ușor în limba română. În măsura în care *Leib* și *Körper* nu pot fi traduși indistinct prin „corp“, ar fi desigur complet nesatisfăcător să redăm ambii termeni – atât *Leiblichkeit* cât și *Körperlichkeit* – prin „corporalitate“, lăsând doar contextul să specifice care strat fenomenal anume este în joc. Putem avea în vedere și anumite redări în parafraze, bunăoară am putea spune „corporalitate *vie*“, „corporalitate organică“ sau „corporalitate *proprie*“ pentru *Leiblichkeit*, în timp ce *Körperlichkeit* ar putea fi redat prin „*simplică* corporalitate“. Dar aceste echivalări nu sunt foarte satisfăcătoare, din mai multe motive. Pe de o parte, dacă *Leib* este tradus prin „trup“, pentru a-l diferenția de *Körper* (corp), atunci și traducerea lui *Leiblichkeit* ar trebui să fie legată terminologic de termenul „trup“; or, din păcate, limba română nu posedă un termen precum „trupitate“ (sau „trupescitate“), care să indice

10. Hua VI, p. 109 / trad. rom., p. 194.

caracterul-de-a-fi-trupesc, analog lui „corporalitate“, care semnalizează „caracterul-de-a-fi-corporal“. Soluții articulate pe urmele francezului *chair*, precum „carne“, „carnație“ sau „carnalitate“ deturneză într-o câțva sensul tehnic și neutru al problemei noastre, fie pe registrul gastronomic-măcelăresc (carne), fie pe cel senzual (dorințe sau păcate carnale). Pe de altă parte, termenul *Körper* numește mai multe tipuri de obiect corporal dat în experiența externă: fie că e vorba de simplul corp inert, pur material (precum o piatră sau o masă), fie că e vorba de corpul organic al unui animal pe care îl întâlnim în lume, fie că e vorba de corpul unui alt om, sau chiar de propriul meu corp dat în experiența exterioară, ca obiect spațial. Termenul de „corp“ poate acoperi astfel o plajă fenomenală foarte largă, iar diferențele esențiale care apar în acest câmp nu pot fi explicate pornind de la un același concept. Avem așadar următoarele straturi de sens:

1. Corp pur material, care nu se mișcă prin el însuși, ci poate fi mișcat doar „din afară“;
2. Corp înzestrat cu putința mișcării de sine (corp viu, corp animal);
3. Corpul celuilalt: corp viu în care mi se prezintă un alt om;
4. Corpul propriu: corpul meu, așa cum mi se prezintă în experiența exterioară;
5. Trupul propriu așa cum mi se prezintă în el însuși, în experiența interioară, în sfera pur immanentă.

Este limpede că preocuparea fundamentală a fenomenologiei corporalității privește cele trei straturi de sens indicate la punctele (3), (4) și (5), în relațiile lor de interdependență: atât corpul propriu, în dubla sa donație („din interior“ și „din exterior“), cât și corpul celuilalt. Fenomenologia vizează astfel să explice modurile în care fiecare dintre aceste straturi de sens se raportează la celelalte și le constituie (sau este constituit prin intermediul lor). Este totodată evident că, dată fiind orientarea principială a fenomenologiei, aceste câmpuri de sens sunt – în ordinea constituirii lor (sau a donației: *Gegebenheit*) – „concentrice“: astfel că sensul

indicat la punctul (5), anume cel ce ține de experiența imanentă a propriului trup (așadar așa cum e el trăit „din interior“), este epicentrul acestei problematici, căci acest orizont este, așa cum vom vedea, condiția de posibilitate a oricărei experiențe externe. Doar în măsura în care mă pot resimți pe mine însumi, dinăuntru, într-o primordială auto-afectare, cum avea să spună Michel Henry, pot „apoi“ să resimt ceva care mă afectează „din afară“, într-o așa-numită hetero-afectare. Așadar, doar pornind de la trupul propriu, dat în experiența pur imanentă, poate fi lămurit, ulterior, stratul de sens secund, anume structura corpului propriu, dat ca element al lumii exterioare, dat în „experiența externă“ (când îmi văd mâna așezată pe masă, când îmi ating brațele etc.). Și abia după ce este lămurită articularea acestor două straturi de sens ale corporalității *propriei* – trup „subiectiv“ (dat din interior) și corp „obiectiv“ propriu (dat din exterior) – putem trece la cel de-al treilea strat fenomenologic, în speță cel în care apare și este constituit „trupul *celuilalt*“, în corporalitatea sa specifică. În sfârșit, odată cu al patrulea strat (indicat la punctul (2) mai sus), care vizează „corpul viu“ ca atare, corp înzestrat cu puțința mișcării de sine (corp animal), se pare că ieșim din registrul fenomenologiei *corporalității* și intrăm în câmpul fenomenologiei *animalității*, care are o problematică distinctă și autonomă.

Așadar, dacă revenim la necesitatea de a delimita într-un chip și mai precis distincția dintre *Leiblichkeit* și *Körperlichkeit*, am putea spune că, în schema de mai sus, termenul de *Leiblichkeit* se referă în primul rând la sensul indicat la punctul (5), și abia apoi, prin transfer, la straturile indicate la punctele (3) și (4) (corpul propriu și corpul celuilalt date în experiența externă și înțelese în calitatea lor de „trupuri“). În schimb, *Körperlichkeit* acoperă o plajă de semnificații mai largă: el se referă, așa cum am subliniat mai sus, și la corpurile pur materiale, inerte, și la corpurile vii ale animalelor, dar și la corpurile umane ale celorlalți oameni și la corpul propriu dat în chip extern. Prin urmare, *Leiblichkeit*

nu poate fi tradus îndeajuns de precis prin sintagma „corporalitate *vie*“; căci animalele pe care le întâlnim în lumea noastră ambiantă (sensul 2) au și ele o astfel de corporalitate „vie“: sunt corpuri care se mișcă prin ele însele, fără să le miște nimic altceva din afara lor. Traducerea prin „corporalitate *organică*“ este și ea defectuoasă, pentru aceleași motive, dar și pentru faptul că permite infiltrarea unei pre-conceptualități de tip biologist, așadar a unui difuz punct de vedere scientist (care vede corpul ca un organism, ca un compus de organe), punct de vedere care ar trebui să fie în mod automat „suspendat“ sau „scos din circuit“ în atitudinea fenomenologică. Nici echivalarea cu „corporalitate *proprie*“ nu este complet satisfăcătoare, căci această semnificație este acoperită atât de sensul indicat la punctul (5) (trupul propriu dat în experiența *internă*), cât și de sensul indicat la punctul (4) (corpul propriu dat în experiența *externă*).

Pe de altă parte, nu putem ignora faptul că Husserl însuși folosește termenii de *Leib* sau *Leiblichkeit* și atunci când abordează natura pur animalică (*das animalische Natur*), inclusiv în sensul de „lucru fizic, materie, extensie“¹¹. Întrebarea pe care ne-o punem este dacă termenii de *Leib* și *Leiblichkeit* nu ar trebui să fie totuși rezervați pentru a descrie fenomenologic *exclusiv* experiența intrupată *specific umană*, în diferența ei radicală față de corporalitatea animală, iar aceasta pornind exclusiv de la experiența lăuntrică a trupului propriu (*in „Inneneinstellung“*; cum

11. Hua IV, p. 145. Cf. Christian Lotz, „Psyche or Person? Husserl's Phenomenology of Animals“, în Dieter Lohmar, Dirk Fonfara (ed.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft*, Phänomenologica 177, Springer, Dordrecht, 2006, pp. 190–202. În această distincție, Merleau-Ponty (cf. *La Nature – Notes, Cours du Collège de France*, Seuil, Paris, 1994) îl urmează pe Husserl. Cf. și Anne Gléonec, „Corps animal et corps humain: l'effacement de la propriété. A la naissance de l'institution chez Merleau-Ponty“, *Studia Phänomenologica* XII (2012), pp. 107–130.

spunea Husserl). Într-adevăr, după cum am amintit, în straturile de sens indicate la punctele (3) și (4) avem de-a face cu *corpuri* cărora le putem atribui sensul de *trup*: în speță, pornind de la sensul propriului trup (5) pe care îl are în chip genuin corpul meu (4), și corpul celuilalt (3) capătă, prin analogie (cuplare), sensul de trup. Însă nu este exclus ca o astfel de atribuire în raport cu sensul (2), în speță în raport cu „pura animalitate“, să fie imposibil de fundamentat fenomenologic.

Cu alte cuvinte, credem că fenomenologia corporalității trebuie totuși să fie principal distinctă de fenomenologia animalității. În măsura în care ideea de *Leib* intervine, la Husserl, și în descrierea animalului, întrebarea este dacă nu cumva optica fenomenologică husserliană rămâne totuși captivă într-o schemă explicativă insuficient interogată, o schemă de tip *gen-specie* de proveniență vag metafizică, una în care omul este înscris în chip automat în „regnul animal“, umanitatea fiind determinată de o animalitate subiacentă. Această perspectivă este ilustrată și de schița acelei „științe a trupului“ (*Wissenschaft vom Leibe*) pe care Husserl o intitulează „somatologie“ și o expune în *Ideen III*¹². Această știință este delimitată pornind de la diferențierea dintre cele trei mari regiuni ontologice: (1) regiunea „lucru material“ (*Ding*) de care se ocupă „știința fizică“ și în raport cu care avem „percepția materială“, reică sau pur corporală (*materielle Wahrnehmung, Dingwahrnehmung, Körperwahrnehmung*) a unui obiect spațial mundan¹³; (2) regiunea „trup“ sau „corp viu“ (*Leib* – care include în chip indistinct atât corpurile vii pur animale, cât și cele umane), regiune de care se ocupă „somatologia“, iar aici avem de-a face cu modul specific de aprehensiune a trupului (*Leibesauffassung*), unde intervin receptivitatea la stimuli, câmpurile senzoriale etc.¹⁴; și, în sfârșit, (3) regiunea „suflet“

12. Hua V, pp. 7–19.

13. Hua V, p. 2.

14. Distincția dintre *Körperwahrnehmung* și *Leibwahrnehmung* este aprofundată și în textul *Die Einfühlung. Texte aus dem Jahre 1909*,

(*Seele, seelisches Ich*) de care se ocupă psihologia. Pentru Husserl, nivelul de realitate „superior“ presupune întotdeauna nivelul „inferior“ și se întemeiază pe el: cu alte cuvinte, stratul obiectual „trup“ se întemeiază pe stratul obiectual „corp material“ (nu există trup viu fără o substructură corporal-materială), tot așa cum stratul „psihic/suflet“ se întemeiază pe stratul „trup“ (nu există suflet sau „eu psihic“ fără un trup viu). Somatologia este astfel o „știință generală a corpului“, ea are un caracter eidetic¹⁵ și stă la baza științelor pozitive care abordează corpul (biologia, zoologia, fiziologia sau anatomia).

Abia Heidegger este cel ce va sublinia, așa cum vom vedea îndeaproape, că raportul dintre om și animal, dintre *trupul* uman și *corpul* animal trebuie abordat cu mai multă prudență hermeneutică (în chip *privativ*, va spune el), căci, în pofida unei „abisale înrudiri de ordinul trupului cu animalul [*abgründige leibliche Verwandtschaft mit dem Tier*]“¹⁶, decisivă este întâi de toate diferența fundamentală (la rândul ei abisală!) între esența ek-sistentă a omului și esența simplei ființării vii¹⁷. Astfel, Heidegger respinge în chip ferm orice tendință de a animaliza ființa omului (sau, reciproc, de a umaniza ființa animalului), pornind de la o presupusă similitudine corporal-trupească (tendință care încă se mai face simțită în textele husserliene). În acest sens, Heidegger afirmă că „trupul omului este esențialmente altceva decât un organism animal [*der Leib des Menschen ist wesentlich anderes als ein tierischer Organismus*]“.¹⁸ Această

publicat în Hua XIII, pp. 42 și urm. Percepția trupului este aici legată de perceperea persoanei (deci nu este inclusă și sfera animalității), fiind apoi diferențiată între „perceperea trupului *propriu* [*Wahrnehmung von eigenem Leib*]“ și „perceperea trupurilor *străine* [*Wahrnehmung von fremden Leibern*]“.

15. Hua Mat IV, p. 212.

16. GA 9, p. 326 / trad. rom., p. 308 (modificată).

17. *Ibid.*: „das Lebe-Wesen [...] durch einen Abgrund von unserem ek-sistenten Wesen geschieden ist.“

18. GA 9, p. 324 / trad. rom., p. 306.

opțiune de a delimita ferm între „corpul organic animal“ și „trupul specific uman“ este împărtășită în fenomenologia franceză și de Michel Henry, care se delimitează astfel și el de poziția originală husserliană: „în cazul omului, nu avem de-a face doar cu un *corp viu*, ci cu un *corp uman*, iar proprietățile acestuia din urmă sunt atât de particulare încât avem impresia că avem în fața noastră o structură nouă“, prin urmare caracterele sale „nu pot fi reduse pur și simplu la cele ale corpului viu“¹⁹. În acest fel fenomenologia post-heideggeriană distinge net problematica corporalității de tema animalității, diferențiind astfel între corpul animal și trupul uman. Asumând o atare diferențiere, putem rezerva și noi, la rândul nostru, termenul de *Leiblichkeit* exclusiv experienței umane a corporalității, caz în care el ar trebui să semnifice, cum spuneam, altceva decât simpla idee de „corp ce se mișcă prin el însuși“, simplu corp animat sau animal. Căci, chiar dacă este evident că animalele au și ele corpuri vii, noi nu putem ști dacă și în ce sens putem vorbi în cazul lor de *Leiblichkeit*, deoarece modul lor imanent de a fi, în resimțirea lor trupească de sine, ne este complet închis și, principial, nu putem avea nici un acces legitimat fenomenologic la ființa lor lăuntrică, la „auto-afectarea lor“.

Faptul că Husserl, în pofida rigorii sale fenomenologice bine-cunoscute, pare totuși tributar metafizicii tradiționale poate fi sugerat și de faptul că, în analizele sale privitoare la fenomenul trupului, el se folosește într-un chip destul de lejer de raportul dintre trup și suflet (*Seele*)²⁰, ceea ce din perspectiva fenomenologiei post-heideggeriene pare a fi destul de greu de asimilat. Într-adevăr, destrucția lui Heidegger la adresa marilor dualisme tradiționale are în vedere inclusiv, și încă în chip preeminent,

19. Cf. Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, op. cit., pp. 7–8.

20. Iar aceasta inclusiv în analiza animalului. Cf. exemplul pisicii din *Ideen II*, Hua IV, pp. 175–176.

dualismul metafizic dintre *trup și suflet*. Asumând consecințele acestui demers deconstructiv, fenomenologia post-heideggeriană va pune complet între paranteze ideea de suflet, renunțând la valoarea explicativă a acestei idei. Este semnificativ că, deși tema sufletului a fost complet evacuată de pe agenda post-husserliană a fenomenologiei, celălalt pol al respectivei dualități, în speță trupul, nu a avut aceeași soartă. Așadar, deși nu vom mai întâlni proiectul unei „fenomenologii a sufletului“, vom întâlni însă, și încă abundent, ideea unei fenomenologii a corporalității în toate cele trei generații de fenomenologi post-heideggerieni: atât la Merleau-Ponty sau Sartre, cât și la Henry sau Levinas, și la Marion sau Lacoste. Totuși, chiar dacă fenomenologia se va dispensa de invocarea instanței sufletești, ceva din arhaicul său aspect imaterial va intra totuși în joc în chiar dezvoltarea fenomenului corporalității: corpul se subtilizează devenind trup sau chiar „carne“ (*chair, Fleisch*), iar această subtilizare pare că suplinese absența tematică a instanței „suflet“, care va fi recuperată sau resemnificată pornind de la alte linii de sens (în fenomenologia post-heideggeriană, raportul definitoriu nu va mai fi acela dintre trup și *suflet*, ci acela dintre trup și *existență*, sau dintre trup și *sine*).

Trebuie deci reținut că, în acest sens mai restrictiv, trupul indică acea dimensiune *originară* a corporalității proprii: el este întotdeauna propriu, constitutiv, accesibil numai mie însumi, din interior.²¹ Corpul (*Körper*), în schimb, este exteriorizat,

21. De altfel, și anumite texte husserliene legitimează o atare interpretare mai restrictivă, bunăoară următorul fragment din *Krisis*, Hua VI, p. 220 / trad. rom., p. 378: „eu nu pot afla trupescul însuși, așa cum e el în esența sa proprie, decât cu privire la propriul meu trup, și anume tocmai pornind de la felul în care mă exercit în chip nemijlocit în cadrul acestui corp – și doar a acestuia [*Was Leiblichkeit eigentlich ausmacht, erfahre ich nur an meinem Leib, nämlich an meinem ständig – und einzig in diesem Körper – unmittelbar Walten*]. Doar el îmi este dat în chip

obiectivat, văzut din afară, accesibil și celuilalt, deja spațializat. Într-un fel îmi pot vedea mâna dreaptă (ca parte a corpului), ca pe un obiect străin, mundan, aparținând lumii, și în alt fel *pot* sau *simt* ceva prin intermediul mâinii mele care atinge ceva: văd că mâna mea atinge masa (mâna ca parte vizibilă a corpului meu), tot așa cum pot vedea că celălalt atinge la rândul său masa cu mâna sa, ca parte vizibilă a corpului său; însă *doar ca trup* simt masa în această atingere. Prin și în trupul propriu *percep și simt* propriul corp și, apoi, tot ceea ce mă înconjoară, în speță alte corpuri, care pot fi animate sau nu. Însă *pot fi afectat* de lucrurile înconjurătoare, de corpuri (animate sau nu), doar pentru că întâi de toate sunt *trup*. Iar faptul că sunt trup înseamnă că, *înainte* de a simți corpurile exterioare, și chiar și înainte de a simți propriul corp (așa cum este dat el „din exterior“), *eu mă simt pe mine însumi* (ca trup, din interior). După cum aminteam mai devreme, această simțire de sine poartă în fenomenologia post-heideggeriană numele de *auto-afectare*, aceasta fiind prima activitate originară a trupului²². Altfel spus, faptul că, fiind trup, sunt auto-afectat în mod continuu în imanența ființei mele, face cu puțință să fiu afectat de către corpurile din afara mea. Formulată mai tehnic: *auto-afectarea* este condiția de posibilitate a *hetero-afectării*²³.

După cum vom vedea în continuare, datorită faptului că trupul celuilalt îmi este originar *inaccesibil*, tocmai de aceea eu pot doar să îmi „aprezentez“ analogic faptul că el simte, pornind de la similitudinea cu propria mea experiență. Acest lucru este

originar, din punct de vedere al sensului său [*ist ursprünglich sinnhaft mir gegeben*] [...].“

22. Michel Henry, *Auto-Donation. Entretiens et conférences*, Beauchesne, Paris, 2004, p. 131.

23. Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique*, Grasset, Paris, 2003, pp. 179 și urm. Vezi, de asemenea, *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*, capitolul IV: „La chair ou la donation de soi“, Quadrige/PUF, 2010, pp. 103–129 (Epiméthée, 2001, pp. 99–124).

subliniat întâi de toate de către Husserl însuși, care spune că, în cadrul câmpului perceptiv primordial, „eu pot percepe doar propriul meu trup [*mein Leib*], neputând percepe niciodată un trup străin – în caracterul său trupesc [*ein fremder Leib – in seiner Leiblichkeit*], ci doar în calitatea sa de corp [*Körper*]”²⁴.

Cel mai facil exemplu intuitiv este dat de experiența durerii: nici un altul nu poate simți la propriu durerea mea, deși poate să o transfere analogic, prin empatie, asupra propriei sale experiențe. Nici eu nu pot percepe durerea celuiilalt, deoarece nu am acces la dimensiunea originară a trupului său, ci doar la ceea ce mi se dă drept corp în orizontul meu perceptiv. Pot sesiza *sensul* unui gest expresiv care exprimă durere doar pentru că îl cuplez, printr-un transfer analogic, cu sensul unei senzații grefate în memoria propriului trup, așadar pornind de la o senzație pe care am avut-o pe cont propriu. Cu alte cuvinte, fiecare este prins în *imanețta incomunicabilă* a propriului său trup, neavând acces imediat și direct decât la corpul celuiilalt, nu și la trupul său. Nici chirurgul nu are acces la trupul pacientului pe care îl operează, ci doar la corpul său, și cu atât mai puțin medicul legist. Trupul e accesibil în mod direct doar din interior, fiind întotdeauna propriu. Iar întrebarea este dacă există vreo experiență care să aibă privilegiul paradoxal de a permite o depășire a acestei imanețte incomunicabile a fiecăruia în propriul trup. Poate fenomenologia erosului să ofere un răspuns la această întrebare-limită? Este oare erosul, în speță acela care izvorăște din radicalizarea ultimă a raportului intersubiectiv, acea experiență în care înlănțuirea în propriul trup este depășită, în care granițele dintre *Leib* și *Körper* sunt în chip fulgurant transgresate?

Să mai notăm un lucru: propriul corp este vizibil, trupul însă, ca loc al simțirii, nu îl pot vedea, deoarece el este pur immanent

24. *Krisis*, Hua VI, p. 110 / trad. rom., pp. 194–195 (parțial modificată).

și non-obiectivabil. Polaritatea dintre *vizibil* și *invizibil* – esențială pentru fenomenologie – se suprapune deci cu polaritatea dintre *corpul fizic* (dat în mod transcendent) și *trupul fenomenologic* (dat în sfera originară imanentă). Michel Henry va spune chiar că trupul *fenomenologic*, dat în chip *transcendental*, nu este reductibil nici măcar la determinarea de „corp *uman*”²⁵, care, la rândul ei, așa cum am văzut, nu este reductibilă la sensul de „corp *viu*”, „corp *biologic*” sau „corp *animal*” (toate acestea au un statut fenomenologic *transcendent*). Pentru a sesiza trupul în dimensiunea sa pur *transcendentală*, el trebuie situat în raport cu „subiectivitatea absolută”, și tocmai de aceea Henry va merge până într-acolo încât să determine trupul propriu ca fiind un „corp *absolut*”²⁶.

Această diferențiere dintre corp și trup (*Körper* și *Leib*, transcendent și transcendent, obiectiv și subiectiv, fizic și fenomenologic) poate fi accentuată în continuare: corpul (chiar și cel propriu) aparține, ca structură „materială”, lumii, el este o realitate mundană, interferând în varii feluri cu celelalte entități mundane pe care le întâlnim, acționând „fizic” asupra lor și, reciproc, suportând acțiunea lor „fizică” (lovim sau împingem „cu corpul” lucrurile din jur, dar totodată în chiar acest corp propriu suntem loviți de către ele). Însă trupul originar este *premundan*: ca orizont al receptivității și al resimțirii, el nu este întâlnit *în lume*²⁷, ci este prealabil în raport cu lumea și cu ființările intra-

25. Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, op. cit., p. 11: „De fapt, corpul nostru nu este în mod primordial nici un corp biologic, nici un corp viu, *nici un corp uman*, el aparține unei regiuni ontologice radical diferite, care este aceea a subiectivității absolute. A vorbi de un corp transcendent nu înseamnă a emite o afirmație neverosimilă și gratuită [...]”

26. *Ibid.*, pp. 267–269.

27. Cf. Michel Henry, „Le corps vivant”, în *Auto-Donation. Entretiens et Conférences*, op. cit., p. 115: „Există un corp care nu e cel pe care îl vedem în lume, un corp originar, invizibil, care se identifică cu ceea ce

mundane; am putea spune chiar că este *limita imanentă a deschiderii lumii* și o face pe aceasta cu puțință. Acest lucru este accentuat și de Michel Henry, care afirmă că, în ordinea clarificării fenomenologice, esențial întâi de toate nu este modul în care „trupul propriu“ (trăit în sfera imanentă) se raportează la „corpul propriu“, dat în experiența *externă* (în speță, modul în care îl simte, îl constituie sau îl donează) sau la „corpul celui-lalt“ (dat și el în orizontul exterior al lumii), ci *maniera în care trupul însuși se dă sieși, înaintea* oricărei exteriorizări mundane²⁸.

Acest lucru ține de însăși constituirea ontologică a subiectivității, de modul în care eul, în chip esențial, *este*, în însăși *ființa* sa. În mod fundamental, trupul propriu este acel ceva în care, cu care și prin care eu sunt: eu nu *am* un trup, eu *sunt* trup, eu sunt trupul meu – vor spune fenomenologii în diverse contexte²⁹. La rigoare, trupul nu este *al meu*, așa cum cheile sunt *ale mele*, într-o simplă relație de apartenență și de posesie, ci exist *ca* trup. Iar faptul că ființez întrupat înseamnă că trupul nu este ceva cu care mă întâlnesc când și când, ci eu sunt trupul meu atâta vreme cât sunt. În plus, o *parte* a corpului poate dispărea sau se poate schimba: o mână sau un picior pot fi amputate. Așadar, corpul, având părți detașabile (unele chiar înlocuibile),

eu sunt, care merge, care lovește, care împlinește toate acțiunile mele, care nu aparține domeniului universului, ci celui al lui *cogitatio*.”

28. *Ibid.*, p. 117: „[corpul simțit] presupune un altul, care este corpul ce îl simte, îl atinge, îl aude și îl vede. Suntem reconduși, de la un *corp obiect* [...] la un *corp subiect*, la un corp care este înzestrat de aceste puteri fundamentale de a vedea, a atinge și a auzi, de a se mișca etc. Prin urmare, suntem reconduși de la problema corpului simțit [*corps senti*] la problema corpului care simte [*corps sentant*] – de la un corp dat [*corps donné*] la un corp donator [*corps donnant*] –, nu un corp dat în lume, ci corpul care dă această lume și corpul intramundan și propriul corp ca obiect sensibil. Acest corp donator este corpul originar și fundamental [...]”

29. Martin Heidegger, *Nietzsche I*, GA 6.1, pp. 99–100; Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 175; Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit.*, p. 271.

are o totalitate compozită, deci nu una indisolubilă, esențial integrală. Întrebarea este dacă, în ceea ce privește trupul fenomenologic, mai avem de-a face cu părți *detașabile* și dacă nu cumva ar trebui să deslușim aici ceva de ordinul unei *integralități originare* a corporalității; și, dacă da, întrebarea e cum o putem determina conceptual. Într-adevăr, nimic de ordinul trupului nu dispăre (iar pentru aceasta putem explora complexa problematică a membrului fantomă³⁰). Am putea spune deci că doar corpul „are părți“, care, la rigoare, sunt detașabile, deci totalitatea corpului ar fi una compusă, ea nu este o totalitate originară, apriorică și nici o unitate indecompozabilă. Trupul însă, însoțindu-ne atâta vreme cât existăm, nu se schimbă, nu se alterează, nu se scindează în bucăți: el este o unitate originară și o totalitate apriorică, nu una compusă din părți³¹. În orice caz, problema dificilă nu e atât aceea de a diferenția între corpul fizic (organic, mundan, obiectiv) și trupul fenomenologic (premundan, transcendent), ci de a arăta cum este cu putință *articularea* lor, cum anume cele două dimensiuni, diferite fiind, sunt totuși strâns legate, inseparabile chiar.

§ 3. Trupul ca organ perceptiv

Am amintit deja că prima determinare de la care pornește Husserl este aceea că trupul propriu este un „organ perceptiv“, fiind înzestrat cu câmpuri senzoriale diferențiate (vizual, tactil, auditiv etc.). În *Ideen II*, bunăoară, trupul este determinat ca

30. Cf. Dorel Bucur, „La question du membre fantôme, l’ambiguïté du corps“, *Diagonale 3* (2007), *Image, imagerie et imaginaire en médecine*.

31. Să menționăm că Husserl utilizează expresia *Leibesteile* (părți ale trupului: Hua IV, pp. 67, 73, 145, 147, 165; Hua V, pp. 7, 121) fără să o diferențieze de *Körperteile* (părți ale corpului: Hua IV, p. 159; Hua VI, p. 221).

organ al percepției (*Wahrnehmungsorgan*)³², ca „mediu al oricărei percepții“ (*Mittel aller Wahrnehmung*)³³, fiind ca atare necesar în orice percepție. Și în *Ideen III*, Husserl arată că perceperea lumii și a lucrurilor din lume *depinde* de perceperea propriului trup³⁴. Cu alte cuvinte, doar în măsura în care percep propriul trup pot percepe și lucrurile din jur, fie ele obiecte inerte sau corpuri străine. Dar aceasta înseamnă oare că întâi percep trupul propriu, pentru ca abia apoi să percep și lucrurile în modurile lor specifice de apariție, iar ulterior să devin conștient de mine însumi ca de un „eu ce percepe“, și anume prin intermediul trupului propriu, unul înzestrat, așadar, cu diverse câmpuri senzoriale? Sau mai degrabă percep, în primă instanță, doar lucrurile ca atare, și doar analiza acestei percepții îmi poate deschide posibilitatea de a înțelege că aceste senzații sunt ele însele înscrise într-un câmp senzorial, pentru ca abia ulterior acest câmp senzorial să poată fi explicat drept unul ce aparține trupului, fiind astfel „localizat“, ceea ce ar permite, în sfârșit, ca acest trup să fie interpretat ca fiind „propriu“, ca aparținând eului propriu, unul în care eul se exercită în chip suveran?

În orice caz, punctul de plecare este dat de faptul că percep lucrurile din jur prin intermediul propriului trup, în câmpurile sale senzoriale specifice, iar senzațiile (*Empfindungen*) constituie trăsăturile lucrurilor. Putem observa că, în analizele sale dedicate trupului propriu, Husserl se focalizează în primul rând pe sfera văzului și sfera tactilă, iar ceea ce frapează în acest context este preeminența acordată *tactilității* în raport cu registrul vizual. În *Ideen II*, Husserl afirmă explicit că „trupul se poate constitui ca atare în chip originar doar în registrul tactilității“, că „un subiect ce n-ar fi înzestrat decât cu vedere [*ein bloß augenhafes Subjekt*] n-ar putea avea nici trup care să apară [*konnte gar keinen*

32. Hua IV, pp. 68, 144, 247, 374.

33. Hua IV, p. 159.

34. Hua V, pp. 10–11.

erscheinenden Leib haben“ , deoarece „[...] cel-ce-doar-vede [*der nur Sehende*] nu și-ar vedea propriul trup, căci i-ar lipsi marca specifică de trup [*die spezifische Auszeichnung als Leib*]“.³⁵

Care este miza fenomenologică a acestor observații? Este vorba, în primă instanță, de modul în care se diferențiază câmpul senzorial vizual de cel tactil, dar aceasta nu în general, ci în raport cu anumite arii determinate ale experienței. Bunăoară, este evident că, în raport cu experiența uzuală „externă“, avem mai mereu de-a face cu o preeminență a văzului, în măsura în care văzul este un simț al distanței care ne dă totodată posibilitatea orientării în lume. Vedem „dintr-o privire“, „sinoptic“, mult mai multe realități decât atingem. Mai precis, *vedem* multe lucruri intramundane pe care *nu le atingem*, în timp ce lucrurile pe care *le și vedem și le și atingem* sunt, în orice experiență a lumii, o minoritate, iar cele pe care *le atingem dar nu le vedem* sunt, la rândul lor, și mai puține la număr. Dar probabil că nu numărul acestora este important, ci relevanța lor pentru experiența trăită. În orice caz, în cadrul fiecărui atom de experiență, se poate distinge între: (1) *ceea ce este văzut și atins*: lucruri pe care le vedem și totodată le atingem (bara de care mă țin în autobuz și pe care o și văd în timp ce mă țin de ea); (2) *ceea ce este văzut și tangibil*: lucruri pe care le vedem și le *putem* atinge, dar în situația de față nu o facem (trotuarul de vizavi); (3) *ceea ce este văzut, dar intangibil*: lucruri pe care le vedem, dar nu le *putem* atinge (cerul, norii, orizontul); (4) *ceea ce este atins și vizibil*: lucruri pe care le atingem și le *putem* vedea, dar în situația de față nu o facem (partea interioară a pantofului); (5) *ceea ce este atins, dar invizibil*: lucruri pe care le atingem, dar nu le *putem* vedea (ceafa, spatele). Astfel, pentru a trasa interferența câmpurilor senzoriale „vizual“ și „tactil“ putem trasa un evantai de posibilități care să treacă de la *vizibilul tangibil* la *vizibilul intangibil* și la *invizibilul tangibil*, sau chiar la *invizibilul*

35. Hua IV, p. 150.

intangibil. În orice caz, subliniază Husserl, „fiecare lucru pe care îl vedem este un lucru tangibil [*jedes Ding, das wir sehen, ist ein tastbares*] și, ca atare, trimite la un raport imediat cu trupul [*unmittelbare Beziehung zum Leib*], dar nu datorită vizibilității [*Sichtbarkeit*] sale“.³⁶

Însă ce înseamnă de fapt a atinge? Să fie vorba doar de simplul contact care angajează trupul? Care ar fi atunci sensul specific al tactilității privit din perspectivă fenomenologică și care ar fi modalizările sale esențiale?³⁷ Pentru a răspunde la această întrebare, ar trebui lămurit în prealabil: *cine anume* atinge; *ce anume* atinge cel ce atinge; și *cum anume* atinge. La aceste chestiuni, s-ar putea adăuga o a patra: *ce nu putem* atinge și în funcție de ce anume se modulează acest *nu* (fie el înțeles ca neputință sau interzis)?

În privința primei întrebări (*cine* atinge), răspunsul lui Husserl este destul de larg și non-restrictiv: „atingerea [*Berührung*] este un eveniment fizic [*physisches Vorkommnis*]“, ceea ce înseamnă că și „două lucruri lipsite de viață se ating [*zwei leblose Dinge berühren sich auch*]“³⁸. În raport cu fenomenul corporalității, diferența specifică ar consta doar în aceea că „atingerea trupului [*die Berührung des Leibes*] generează pe sau în el [*an oder in ihm*] anumite senzații [*Empfindungen*]“³⁹. Interesant este că această accepțiune laxă a fenomenului atingerii va fi combătută ferm de Heidegger, care va susține că lucrurile materiale tocmai că *nu* se ating, că doar *Dasein*-ul este cel care poate atinge, că atingerea este privilegiul exclusiv al acestei ființări. Iată un pasaj din *Ființă și timp* care insistă tocmai asupra acestui lucru:

36. *Ibid.*

37. Pentru o abordare în cheie estetică, vezi Mădălina Diaconu, „Atingerea. Proiectul unei estetici tactile“, in *Studia Phenomenologica* I (2001), 1–2, pp. 121–135. Pentru o interpretare a fenomenului atingerii în contextul „proto-fenomenologiei“ aristotelice, vezi Virgil Ciomoș, *Être(s) de passage, op. cit.*, pp. 28–30.

38. Hua IV, p. 146.

39. *Ibid.*

O ființare poate să atingă [*berühren*] o ființare-simplu-prezentă înăuntrul unei lumi numai dacă ea are din capul locului felul de a fi al sălășluirii-în [*die Seinsart des In-Seins*], numai dacă odată cu al său fapt-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere [*Da-sein*] ei îi este deja des-coperit ceva precum lumea, cea de la care pornind ființarea să se poată manifesta în atingere [*Berührung*], pentru ca astfel să poată deveni accesibilă în simpla sa prezență. Două ființări care sunt simplu-prezente înăuntrul lumii și care pe deasupra sunt în ele însele *fără-de-lume* [*weltlos*] nu se pot „atinge“ niciodată, nici una nepunând „*să fie în-preajmă*“ celeilalte.⁴⁰

Cu alte cuvinte, chiar dacă putem constata un „contact fizic“ între două realități ale lumii înconjurătoare (exemplele lui Heidegger: masa se află „lângă“ ușă, scaunul „atinge“ peretele), nu putem atribui în mod original faptul atingerii decât acelei ființări care deschide o lume prin modul său de a fi: omul (*Da-sein*-ul). Omul este cel ce atinge, doar el.

Totodată, nu poate să nu ne surprindă aici faptul că Heidegger nu ia deloc în calcul, cel puțin în *Sein und Zeit*, că „omul“ nu poate atinge decât *cu și prin* propriul trup/corp (*Leib/Körper*), așa cum arătase Husserl. Această „omisiune“ se explică în primă instanță prin faptul că, pentru Heidegger, atingerea nu este înțeleasă pornind de la ideea de *trup*, ci pornind de la fenomenul lumii. În aceeași direcție, după cum vom vedea, în analiza existențială nu este pusă în discuție nici maniera specială în care un animal poate atinge, o „restanță“ ce va fi acoperită parțial de cursul din 1929–1930. Aici, modul specific al atingerii animale este adus în discuție tot pornind de la fenomenul lumii, mai precis pornind de la diferența dintre „a fi lipsit de lume“ (*Weltlosigkeit*), „a fi sărac în lume“ (*Weltarmut*) și „a constitui lumea“ (*Weltbildung*). Iată un pasaj sugestiv în acest sens:

40. SZ, p. 55.

Piatra este lipsită de lume. Piatra se află de exemplu pe drum. Spunem: piatra exercită o presiune asupra solului. Prin aceasta ea „atinge” pământul. Însă ceea ce noi numim aici „atingere” [*berühren*] nu este o palpăre [*Betasten*]. Nu este *acea* relație [*Beziehung*] pe care reptila o are cu o piatră atunci când stă întinsă pe ea la soare. Cu atât mai mult, această atingere a pietrei de sol nu este totuna cu *acea* atingere [*Berühren*] pe care o experimentăm atunci când mâna noastră atinge capul unui alt om. Faptul de a sta-pe [*Aufliegen-auf*], de a atinge, este fundamental diferit în cele trei cazuri.⁴¹

Atingerea este și aici exclusiv umană, iar animalului nu i se poate atribui decât o „atingere săracă”, privativă. Vom reveni mai târziu asupra lui Heidegger, asupra modului în care el înțelege esența ființării animale, precum și asupra semnificației acestei marginalizări difuze a cuplului *Leib/Körper* în cadrul analiticii *Dasein*-ului. Să ne focalizăm acum în continuare asupra atingerii, dat fiind că am aflat că acest privilegiu unic îl are doar omul: cel ce atinge. Atingerea este și ea de mai multe feluri, iar întrebarea este cum anume se modifică experiența corporală de-a lungul acestora.

Situațiile tactilității pot fi grupate în două mari categorii, pornind de la diferența dintre *activitate* și *pasivitate*: dacă eu sunt cel ce atinge, avem situația atingerii în sens activ; în schimb, dacă eu sunt cel atins, avem situația atingerii în sens pasiv. În ambele registre (activ sau pasiv), întrebările se multiplică; bunăoară, când trupul propriu este cel atins, contează: *ce/cine* îl atinge; *cum* îl atinge; *cât* îl atinge; *unde* îl atinge, iar aici avem o diferențiere senzorială (grade de senzorialitate, grade de decență, de permisibilitate); *cu ce* îl atinge; *de ce* îl atinge, iar aici intervine un palier interogativ distinct legat de scop și de intenție.

41. GA 29/30, p. 290. Pentru un tratament mai ludic al temeii atingerii, cf. Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, accompagné de travaux de lecture de Simon Hantai, Galilée, Paris, 2000.

Întrebarea este însă: *ce* atinge cel ce atinge? Într-adevăr, ce poate atinge „omul“? Unde situăm limitele tangibilului? Care este orizontul a ceea ce poate fi în principiu atins? Tocmai pentru că miza este dezvoltarea unei fenomenologii a corporalității, trebuie să lăsăm deoparte sensurile *figurate* ale termenului (precum: „a fost atins de inspirație“ sau „ideile acestea l-au atins“ etc.) și să rămânem strict în registrul sensului „propriu“ al faptului de a atinge, unul care nu devine efectiv decât prin angajarea imediată a trupului/corpului propriu. Este evident că orizontul atingerii este dat de sfera *aproapelui*, de ceea ce se află în preajmă, „în bătaia mâinii“. Această determinare deschide problematica constituirii spațialității, la care vom reveni ceva mai târziu. În această deschidere a preajmei, în acest orizont al apropierii în care apropierea devine posibilă, omul poate atinge trei categorii de ființări: fie se atinge pe sine însuși (și aici trebuie lămurit sensul pe care îl capătă *identitatea* dintre cel ce atinge și cel atins), fie atinge un alt om (iar aici este angajat registrul intersubiectiv), fie atinge o altă ființare care nu are natura omului (context în care intervin alte diferențieri). Este limpede că pentru fenomenologia corporalității sunt relevante cu precădere atingerea de sine și atingerea celuilalt om, care trebuie analizate separat⁴².

Fenomenul atingerii comportă apoi diferențieri suplimentare, pentru fiecare categorie în parte, în funcție de tipul de ființare care devine accesibil în atingere. Dacă (*I*) eu sunt cel-ce-ating (atingere în sens activ), atunci fie (*a*) ating o ființare inertă, care nu simte; fie (*b*) ating o ființare animată, care simte, deși *nu știu exact cum* simte (un animal); fie (*c*) ating o ființare animată, care simte și *știu exact cum* simte (un alt om); fie, în

42. Al treilea nivel, cel în care omul atinge ființări intramundane care nu au felul de a fi al omului, pare că nu are o importanță esențială pentru dezvoltarea unei fenomenologii a corporalității. Însă această impresie este înșelătoare, căci aici putem descoperi un întreg set de experiențe fundamentale, de la faptul de a ne hrăni la faptul de a manipula lucrurile din jur, context în care central este rolul mâinii.

sfârșit, (*d*) mă ating pe mine însumi. Dacă (*II*) eu sunt cel-atins (atingere în sens pasiv), atunci fie (*a*) sunt „atins“ de o ființare inertă, care nu mă simte, deci vorbim de „atingere“ în sens impropriu (lovit de un măr sau o frunză care cade din copac; sau de copacul însuși care cade peste mine, prăbușindu-se sub propria greutate sau antrenat de vântul puternic); fie (*b*) sunt „atins“ de o ființare animată, care simte, deși nu știu exact *cum* simte, caz în care, urmând optica heideggeriană, am putea spune că avem de-a face cu o „atingere săracă“ (un câine mă linge sau mă mușcă, o pisică se întinde pe mine sau mă zgârie); fie (*c*) sunt atins de o ființare animată, care simte și știu exact *cum* simte (un alt om mă mângâie, mă bate, mă îmbrânțește, registrul intersubiectiv); fie, în sfârșit, (*d*) sunt atins de mine însumi, mă ating pe mine însumi (revenim astfel la identitatea dintre cel ce atinge și cel atins).

Este deci evident că aceste tipuri de atingere pot fi modalizate, atât în sens pozitiv, ca „protecție“ sau „apărare în fața unei posibile vătămări“ (atingerea care poate lua chipul mângâierii sau al îngrijirii trupesti), cât și în sens negativ, ca expunere la o posibilă vătămare (atingerea care poate căpăta forma loviturii, a schingiurii sau chiar a uciderii). Astfel că ajungem la întrebarea privitoare la *cum*-ul atingerii. Atingerea *intenționată* este, cel mai adesea, atingerea *cu mâna*, iar acest lucru va căpăta o semnificație majoră în context intersubiectiv: mâna este organul atingerii și al apucării voluntare, iar rolul ei în cadrul fenomenologiei corporalității se va dovedi esențial. Într-adevăr, raportul tactil se modifică și în funcție de angajarea sau dez-angajarea mâinii. Să presupunem atunci că mâna poate revendica funcția de organ principal al atingerii, în timp ce celelalte părți ale trupului nu ar fi decât derivate. Dar, la o adică, pot atinge și cu obrazul, cu capul, cu fruntea, cu piciorul, cu toate părțile, producând exemple care mai de care mai diverse, de la registrul intimului⁴³

43. În acest context, „sărutul“ poate fi analizat ca mod aparte al atingerii. Pentru o hermeneutică literară inspirată fenomenologic, vezi

la registrul caraghiosului. Însă mâna angajează inițiativa, puterea și înstăpânirea, apucarea și cuprinderea, este deci organul care deschide posibilități, putințe, acțiuni care se înfăptuiesc, prin intermediul unei forțe și al unei voințe, ea deschide deci dimensiunea *activă* a atingerii, în timp ce celelalte părți ale trupului par că rămân în orizontul *pasivității*. Avem, în orice caz, *atingeri pozitiv-protective* și *atingeri negativ-vătămătoare*, iar sensul lor se modalizează atât în funcție de registrul activ sau pasiv (căci nu este indiferent, pentru *sensul* fenomenului, dacă eul este cel-ce-suportă sau cel-ce-exercită mângâierea sau vătămarea), cât și de tipul de finițare care este în joc (căci nu este, iarăși, indiferent, dacă „celălalt“ este un alt om sau o simplă finițare vie, un așa-numit „animal“)⁴⁴.

Gabriel Liiceanu, *Declarație de iubire*, Humanitas, București, 2010, pp. 16 și urm. De asemenea, pentru o analiză a atingerii erotice, vezi și observațiile lui Levinas despre voluptate și mângâiere analizate în partea finală a acestei cărți.

44. Astfel că, pentru cazul (*I.b*), în care ating o finițare animată, care simte, deși nu știu exact *cum* simte: fie (*i*) mângâi sau îngrijesc un animal; fie (*ii*) lovesc sau vatăm un animal; fie, la limită, (*iii*) îl suprim (în acest din urmă caz, sensul fenomenului se diversifică, în funcție de faptul dacă în joc este tigrul care mă amenință sau câinele turbat care este un „pericol public“, mistrețul care distruge recolta sau puiul pe care doresc să îl mănânc). Respectiv, pentru cazul (*I.c*), în care ating o finițare animată, care simte și știu exact *cum* simte, avem următoarele situații: fie (*i*) mângâi, spăl sau îngrijesc un alt om; fie (*ii*) lovesc, bat, schingiuesc un alt om; fie (*iii*) îlucid (caz în care se poate diferenția: din întâmplare, fără intenție; în contextul luptei, în care puterea este de ambele părți iar eu sunt la rândul meu amenințat; cel lipsit de apărare, crimă; condamnatul la moarte, „justiție“). Aceeași sintaxă se reduplicate și pe registrul pasiv. Astfel, în cazul (*II.b*), în care sunt „atins“ de o finițare animată, care simte, deși nu știu exact *cum* simte, atingerea poate fi pozitiv-protectivă (un câine mă linge, o pisică se întinde pe mine și toarce) sau negativ-vătămătoare (câinele mă mușcă, pisica mă zgârie, tigrul mă sfâșie și, apoi, „mă“ mănâncă). În schimb, în cazul (*II.c*), când sunt atins de o finițare animată, care simte și știu exact *cum* simte, avem

Contează apoi în mod decisiv dacă atingerea este încărcată sau nu de o anumită afectivitate, precum și de straturi superioare de sens. Într-un sens atinge un sculptor propria sculptură, odată finalizată, și în alt fel o atinge cel ce doar „o șterge de praf”. Într-un sens atinge frizerul sau coafeza capul clientului și în alt fel atinge iubitul capul iubitei sau mama trupul pruncului nou-născut. Într-un fel este angajată atingerea în actul pur igienic al spălării, în cel „medical” al masajului (când am un umăr înțepenit), în sensul estetic al machiatului sau pieptănăturii sau, în cele din urmă, în sensul erotic al nudității. Trebuie să notăm aici că atingerea neutră și pur cercetătoare nu este decât un simplu mod, și nici acela cel mai important, al atingerii existențiale. Desigur, aș putea spune că, vrând să percep rece și teoretic masa din fața mea, simt că e pătrată sau rotundă, că suprafața ei este netedă sau aspră, că este caldă sau rece; și îmi pot spune că ceva similar poți simți și când atingi corpul viu al unui animal, trupul unui alt om sau propriul trup. Doar că termenii descriptivi nu pot fi întotdeauna atât de formali precum în cazul obiectelor inerte. Totodată, și în raport cu mine însumi pot avea un raport tactil distant, „anatomic”: mă ating pe mine însumi, inspectând obiectul-corp cu o vizare cercetătoare, și îmi descopăr părți ale corpului, apăs în zona toracică și îmi simt „sub piele” coastele și bătăile inimii, sau părțile moi unde bănuiesc prezența organelor interne, așa cum le-am învățat în manualele școlare, presez pe braț și simt o consistență musculară etc.⁴⁵ Structurarea organică a corpului îmi este deci dată, fie și parțial, în experiența proprie: îmi simt tibia, oasele degetelor etc. Însă care este limita dincolo de care nu am voie să trec, pentru a nu transgresa granițele orizontului fenomenologic (a ceea ce se dă în experiență directă) către teritoriul experienței

următoarele situații: fie (*i*) un alt om mă mângâie; fie (*ii*) mă bate, mă îmbrânțește; fie (*iii*) mă ucide.

45. *Cf.*, de asemenea, Hua IV, §45, pp. 165–166.

non-fenomenologice (indirecte) de tip științific (anatomico-biologic)?

Să ne întoarcem acum la optica husserliană, în speță la interferența câmpurilor senzoriale „vizual“ și „tactil“ (de la *vizibilul tangibil* la *vizibilul intangibil* și la *invizibilul tangibil*). Prima întrebare este cum putem aplica această schemă asupra experienței pe care o avem în privința propriului trup corporal, în raport cu care avem atât un câmp senzorial vizual (ne vedem mâinile mișcându-se pe tastatură), cât și un câmp senzorial tactil (ne atingem propria frunte cu propria mână). Care sunt granițele fiecărui orizont perceptiv și cum interferează aceste câmpuri senzoriale? Dacă, în raport cu lucrurile lumii, experiența vizuală are o netă și indiscutabilă preeminență, se pare că în raport cu corpul propriu raportul dintre tactil și vizual se schimbă. Avem părți ale trupului pe care nu le putem vedea, dar le simțim, ceea ce nu le face să fie mai puțin ale noastre. De exemplu, atunci când simt o vagă amorțeală în ceafă, acea parte din spatele capului pe care nu o pot vedea niciodată, pot să îmi masez acel loc, în speranța că amorțeala îmi va trece. Dar raportul meu cu acea parte a corpului nu devine el oare mai difuz datorită faptului că *nu văd* respectiva parte? La aceasta se adaugă și faptul că acel „eu pot“ originar al mișcării de sine (vom reveni asupra acestui punct) este la rândul său diminuat: nu pot să îmi mișc efectiv ceafa, chiar dacă îmi pot mișca capul ca întreg, cu ajutorul mușchilor gâtului; pot cel mult să îmi mișc cumva mușchii feței și ai frunții, în așa fel încât și zona urechilor și cea din spatele lor să se miște într-o câțva, oarecum epidermic. Dar există o diferență fundamentală în raport cu părțile pe care le pot mișca efectiv și în care sunt realmente stăpân. Aceasta înseamnă că există *grade de stăpânire* a membrilor trupului, că pe unele le pot mișca-stăpâni-domina mai direct, mai deplin, mai efectiv (asta pe lângă faptul că le văd), în timp ce pe altele le pot influența într-un mod mai difuz, iar pe unele doar le pot atinge. Așadar: pe unele pot să le și văd (tot ce văd pot și atinge); pe

unele în plus le mișc în mod direct și deplin, stăpânindu-le; pe unele le mișc în mod difuz, iar stăpânirea este și ea difuză.

Pe lângă faptul că ar exista mai multe părți ale propriului corp pe care le putem atinge fără să le putem vedea, în timp ce nu ar exista, în experiența normală, părți pe care să le putem vedea fără să le putem atinge⁴⁶, aici va intra în joc, după cum mai multe exemple husserliene o subliniază cu predilecție, un alt element decisiv: *perceperea organului perceptiv însuși, perceperea organului care percepe, în însuși actul de a percepe*. Acest lucru a fost amintit, de altfel, în pasajul citat anterior din *Meditații carteziene*:

Percepând, eu experimentez (sau pot experimenta) [...] propria mea dimensiune trupească [*eigene Leiblichkeit*] care se raportează, așadar, la ea însăși în cadrul naturii [...]. În orice moment, *prin intermediul* unei mâini eu o pot percepe pe cealaltă, prin intermediul unei mâini eu *pot* percepe un ochi ș.a.m.d., în care caz organul care percepe trebuie să devină obiect, iar obiectul organ activ.⁴⁷

Nu este desigur întâmplător că Husserl invocă aici *mâna* (adică organul primordial al atingerii) și *ochiul* (organul văzului), pentru că în joc este, după cum am amintit, în primul rând raportul dintre tactil și vizual în constituirea propriei corporalități, iar interferența celor două câmpuri perceptiv este implicit prezentă și în acest pasaj. Cu alte cuvinte, văzând propria mână care atinge un obiect, văd organul perceptiv tactil în exercițiul funcțiunii sale. Dar reciproca nu pare la rândul ei

46. Să menționăm că Husserl va porni analiza sa de la părțile care sunt simultan *vizibile și tangibile*. Hua IV, p. 144: „So gibt es Teile des Körpers, die zwar tastend wahrgenommen, aber nicht gesehen werden können. Wir können aber davon zunächst absehen und von den Teilen ausgehen, die zugleich tastbar und sichtbar sind.“

47. Hua I, p. 128 / trad. rom., pp. 131–132 (parțial modificată).

valabilă: dacă percep ochiul meu cu propria mână, dacă îl ating punând pur și simplu degetul pe pleoapă sau pe globul ocular, câmpul perceptiv vizual este în mod dramatic tulburat, fiind fatalmente împiedicat prin însăși această percepere tactilă pe care mâna o exercită asupra lui. Deci nu pot sesiza tactil organul perceptiv vizual și în același timp acesta să își continue nestingherit activitatea sa perceptiv-vizuală. Organul tactil, în materialitatea sa intrinsecă, *obturează* organul vizual. Dar elementul hotărâtor nu este acesta, ci un altul: în timp ce organul perceptiv-tactil „mâna stângă“ poate atinge organul perceptiv-tactil „mâna dreaptă“, obținându-se fenomenul originar al trupului ca „atingător atins“, un fenomen similar este imposibil de obținut în cazul văzului: nu pot vedea ochiul drept cu ochiul stâng. Privirea în ochii proprii „în oglindă“ nu este o experiență originară, ea nu poate revendica decât o semnificație mediată, speculară⁴⁸. Acest lucru este subliniat foarte clar de Husserl în paragraful 37 din *Ideen II*:

Nu mă văd pe mine, nu îmi văd propriul trup, așa cum mă ating pe mine însumi. Ceea ce numesc drept „trup propriu văzut“ nu este un „văzător văzut“ [*gesehenes Sehendes*], așa cum trupul meu este, ca trup atins, un „atingător-atins“ [*gestastetes Tastendes*].⁴⁹

Chestiunea majoră este deci aceea a *reversibilității* câmpurilor perceptive, când ceea-ce-atinge este la rândul său atins și când ceea-ce-este-atins devine simultan cel-ce-atinge. Este deci vorba de o reversibilitate dintre activitate și pasivitate pe care atingerea propriului trup o manifestă în chip originar, imediat

48. Pentru o subtilă analiză fenomenologică a oglindirii, vezi Alexandru Dragomir, „Despre oglindă“, *Cinci plecări din prezent. Exerciții fenomenologice*, Humanitas, București, 2005, pp. 13–20.

49. Hua IV, p. 148.

și deplin (trupul ca *getastetes Tastendes, touchant-touché*), în timp ce văzul (trupul ca *gesehenes Sehendes, voyant-vu*) nu o manifestă decât în mod mediat și derivat. Husserl va arăta că această „dublă aprehensiune“ (*Doppelauffassung*) este un fenomen originar al constituirii corporalității proprii:

Aceeași senzație tactilă [*Tastempfindung*] <este> aprehendată ca trăsătură caracteristică [*Merkmal*] a obiectului „exterior“ și ca senzație a obiectului-trup [*als Empfindung des Leib-Objekts*]. Iar în cazul în care o parte a trupului este simultan obiect pentru o altă parte a aceluiași trup, avem senzații duble [*Doppelempfindungen*] (fiecare parte are propriile sale senzații) și o dublă aprehensiune ca trăsătură caracteristică a unei părți sau a alteia a trupului ca obiect fizic. Nu există *nimic* similar pentru *obiectul care se constituie într-o manieră pur vizuală* [*rein visuell*].⁵⁰

Faptul că, în registrul corporalității proprii, *ochiul care vede* nu poate fi niciodată *văzut* în mod originar („*das Auge erscheint nicht visuell*“⁵¹), în timp ce mâna care atinge poate fi întotdeauna atinsă reprezintă așadar principalul criteriu de demarcație între cele două câmpuri perceptive.

Trupul propriu nu se poate constitui decât în și prin *atingere*. Cu alte cuvinte, faptul că îmi *văd* corpul propriu nu este niciodată suficient: văzul este un simț al *distanței*, în timp ce pentru simțirea propriului trup este nevoie de simțul care angajează cel mai radical *apropierea* (sau apropierea, la limită „identitatea“ sau „identificarea“), în speță simțul tactil. Îmi pot vedea propriul trup ca și cum ar fi un corp *străin*: uneori nu ne recunoaștem chipul sau alura atunci când ne vedem într-o oglindă, într-o fotografie sau într-un film, sau pentru că întotdeauna rămâne un

50. Hua IV, p. 147.

51. *Ibid.*

coeficient de „străinătate“ în orice autopercepție vizuală (recunoașterea de sine, pe acest palier, este parțială și nu poate fi niciodată integrală). În schimb, atunci când ne atingem propriul trup – și când o facem în condiții de normalitate – nu îl putem confunda cu un alt trup, pentru că momentul „propriului“ este în mod esențial prezent în actul atingerii⁵². Nu îți poți atinge propriul trup ca și cum ar fi un corp străin (cu excepția situațiilor anormale ale „amorțirii“ sau „anesteziei“), în schimb îți poți vedea propriul corp ca și cum ar fi unul străin⁵³.

În plus, câmpul tactil are senzații *localizate* în mod originar și imediat, în timp ce senzațiile vizuale sunt localizate doar în mod mediat și derivat⁵⁴. Avem senzația de frig sau de cald

52. A. Dragomir, „Libertatea și conștiința de sine“, în *Cinci plecări din prezent*, *op. cit.*, p. 133: „trupul, cât pot să-l simt (să-l văd, să-l pipăi), implică această dualitate. Mă uit la piciorul sau mâna mea și văd 1) o «mână»; 2) mâna ca a mea. Mâna aceasta este o mână oarecare, printre alte mâini, mai mare sau mai mică decât a altora, dar, ca mână, la fel ca a altora. Pe de altă parte ea este mâna *mea*, cu care trebuie să mă identific, că-mi place sau nu. Nici măcar nu «trebuie» să mă identific, fiindcă sunt *da capo* identificat; identificarea nu se adaugă identificării mâinii ca «ceva», ci ca «mâna mea», un întreg, dar un întreg care cuprinde o deosebire.“

53. Merită amintit aici și un exemplu extras din registrul ludic: în jocul de copii cunoscut cu numele de „mațele încurcate“, copiii își încolăcesc trupurile în așa fel încât alcătuiesc o masă haotică de membre și corpuri. Este interesant că, odată prins în această încolăceală, ajungi la un moment dat să nu mai poți să identifici vizual propriile mâini sau propriile picioare: poți să vrei să te apuci cu o mână de cealaltă mână, pe care presupui că o vezi, însă atunci când o strângi să constăți că nu e „mâna ta“, ci a altuia. Văzul, în acest caz, te înșală, el nu poate oferi o garanție absolută pentru autoidentificare. Astfel că băjbăi tactil printr-un câmp vizual incert, căutându-te pe tine însuși.

54. Tema senzațiilor localizate și a trupului înțeles drept „câmp de localizare“ al senzațiilor (*der Leib als Lokalisationsfeld der Empfindungen*) este analizată și în *Ideen II* (Hua IV, §36, pp. 144–147), și în *Ideen III* (Beilage I, §4, punctul a, Hua V, pp. 118–119), ea fiind legată și de dimensiunea *spațializantă* a corporalității și de constituirea spațiului

„direct *în* mână“, „direct *pe* palma“ care atinge ținutul de gheață sau nisipul fierbinte. În schimb, atunci când vedem o casă *roșie* nu avem senzația de roșu „în ochi“, tot așa cum, atunci când auzim o melodie, nu avem senzația acelor sunete „în ureche“⁵⁵. Pe de altă parte, în cazul gustului, senzația de dulce sau de amar este totuși localizată, cum se întâmplă de altfel și în cazul mirosului, chiar dacă într-un mod ceva mai difuz⁵⁶. Aici ar merita însă să punem în discuție și ideea de *intensitate* a senzației. Căci, deși ochiul nu este un câmp de localizare, deși senzația de culoare nu este o senzație localizată „în ochi“, totuși, în circumstanța unei culori foarte intense – un auriu intens luminat, bunăoară –, senzația de culoare poate fi „dure-roasă“, așa cum ne dor ochii când lumina este prea puternică. Acest lucru poate fi pus în discuție și în ceea ce privește auzul: senzația pe care ne-o provoacă sunetul unei muzici nu este, desigur, localizată efectiv „în ureche“, însă dacă muzica este dată prea tare, o simțim efectiv în urechi, ne „asurzeste“. Dar întrebarea este: la o astfel de intensitate (a culorii luminoase, a sunetului), senzația care s-ar localiza – *datorită intensității* – nu este ea oare o senzație de durere (deci una tactilă), mai degrabă decât o senzație vizuală sau auditivă? Dar este durerea o senzație pur tactilă?

În orice caz, spune Husserl, a considera eul ca un spirit înzestrat cu ochi și nimic mai mult, a privilegia câmpul vizual în

pornind de la experiența trupului propriu, problemă la care vom reveni în curând. Într-adevăr, diferența dintre senzațiile localizate și cele nelocalizate, trasată pornind de la raportul dintre tactil și vizual, are în fundal raporturile dintre „aproape“ și „departe“, dintre apropiere și îndepărtare.

55. Pentru auz, cf. Hua IV, p. 149.

56. Această problemă a fost îndelung studiată de Mădălina Diaconu în lucrările sale *Despre miresme și duhori. O interpretare fenomenologică a olfacției*, Humanitas, București, 2007, și *Tasten, Riechen, Schmecken. Eine Ästhetik der anästhesierten Sinne*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005.

detrimentul celui tactil înseamnă totodată a pierde din vedere trupul ca fenomen⁵⁷. Un trup care ar fi dotat doar cu câmp vizual, fără câmp tactil, nu ar putea constitui lumea și nici pe el însuși. Astfel, raportul dintre văz și pipăit este, în acest registru al corporalității, decisiv, atât în ceea ce privește perceperea corporală a lucrurilor înconjurătoare, cât și perceperea corporală a *propriului trup*. Similar, vom vedea, și perceperea *trupului celuilalt* antrenează problematici specifice, în speță constituirea intersubiectivității, deci trebuie abordată separat, deoarece pe acest registru apar mai multe linii de cercetare distincte, care nu trebuie amestecate. Să rămânem așadar la perceperea propriului trup și să ne întrebăm cum anume îmi sesizez în mod explicit corpul, concentrându-ne întâi de toate pe dimensiunile văzului și tactilității.

Așadar: cum anume îmi percep *vizual* propriul trup? Este evident că, cel puțin parțial, *îl văd*, sau mai precis *mă văd*. Există, desigur, părți pe care nu le pot vedea. Dar în linii mari *îl văd*: îi văd forma și culoarea, *îl văd* când se mișcă (îmi văd mâna mișcându-se pe tastatură). Mă privesc în oglindă și îmi recunosc (sau nu) propriul chip. Prin această intermediere, îmi văd inclusiv ochii care văd, dar, cum aminteam mai devreme, această experiență nu este originară, deoarece nu pot vedea ochiul care vede decât în acest mod mediat-specular: o vedere imediată a ochiul care vede („vederea văzului“) este imposibilă, dar dacă ar fi posibilă ea ar produce noi configurații de sens.

Putem să aducem aici în discuție un pasaj din *Ding und Raum* în care Husserl spune că îmi văd trupul ca lucru corporal, în așa fel încât el „să se piardă în periferia câmpului vizual, iar aceasta într-un mod necesar și perpetuu, fiind imposibil de urmărit *dincolo* de această periferie“⁵⁸. Ce înseamnă, în acest

57. Hua XVI, p. 279: „ob das Ich ein augenhafter Geist wäre, ein leibloser Geist“.

58. Hua XVI, p. 280.

context, periferia sau marginea câmpului vizual (*Blickfeldrand*)? Câmpul vizual se modifică în funcție de mișcarea ochilor, a capului, a trunchiului și a trupului ca întreg. Fiind un câmp, el are o deschidere determinată. Focalizarea atenției este de cele mai multe ori în centrul câmpului, chiar dacă uneori pot să mă focalizez și pe ceva ce stă în marginea câmpului vizual, ca atunci când, având capul îndreptat într-o direcție (să zicem: direct înaintea), „trag cu ochiul“⁵⁹ în dreapta, privesc „oblic“, „în colț“, fără să îmi mișc capul, mobilizând doar ochii, în speță pupilele. Este evident că de văzut văd ceva, doar că nu foarte clar. În plus, n-aș putea să privesc foarte mult în acest fel, „pe furiș“ sau „în margine“, deoarece este incomod și aș obosi curând, astfel că după o vreme voi fi nevoit să îmi odihnesc ochii „privind normal“, direct în față. În orice caz, e limpede că în acest *Blickfeld* avem de-a face cu un centru și cu o periferie. Centrul nu este desigur punctual, este mai degrabă o zonă centrală, zona în care privirea se poate exercita indefinit fără să obosească, în care poate avea loc dinamica dintre mobilizarea atenției și relaxarea privirii (privitul vag, indeterminat, în gol, în depărtare, fără focalizare). Periferia este acea zonă liminară care înconjură zona centrală, este o zonă de acutizare redusă, zona în care putem privi doar cu dificultate, cu o atenție net inferioară. Marginea câmpului vizual este, desigur, dată de configurația facială antropomorfică. Dacă am avea ochi de melc, unii care ar ieși din cap cu ajutorul unor tentacule, câmpul vizual ar fi, desigur, mai larg (caz în care un ochi l-ar putea percepe pe celălalt în timp ce acesta îl percepe la rândul lui pe primul, într-o perpetuă reduplicare sau reversibilitate chiasmă). *De ce* avem o *atare* configurare facială, aceasta este o întrebare care iese din arealul fenomenologiei. Însă ține de fenomenologie lămurirea raporturilor

59. Tragi cu ochiul, tragi cu urechea – doar în privința simțurilor distanței putem trage cu..., în schimb nu putem spune același lucru despre simțurile proximității.

dintre zona centrală a câmpului vizual și zonele sale periferice, precum și legăturile tuturor acestora cu fenomenul corporalității. Astfel, revenind acum și aici, îmi sesizez vizual mâinile în timp ce ele se mișcă pe tastatură, iar acest lucru ține de zona centrală a câmpului vizual; însă faptul că îmi pot sesiza difuz și nasul și obrazii și chiar și partea inferioară a frunții, cea care este limitată de așa-numitele sprâncene, pe care le văd doar ca niște umbre, toate acestea țin de marginile sau de periferia câmpului vizual.

În pasajul citat, Husserl spune că, atunci când ne vedem trupul (în afară de ceea ce vedem în zona centrală a câmpului vizual), ceva anume *se pierde* în periferia acestui câmp (*im Blickfeldrand sich verlierend*) și că este imposibil de „urmărit“ *dincolo* de această margine (*über diesen Rand nie hinaus zu verfolgen*). Este evident că e vorba de „a urmări cu privirea“. Aceste limite sunt, spune el, necesare și perpetue (*immer und notwendig*). Cu alte cuvinte, privirea proprie nu poate trece niciodată dincolo de marginea orizontului vizual pentru a vedea direct urechea proprie sau fruntea proprie sau ceafa, sau alte părți ale trupului care stau necesarmente în afara câmpului vizual, dincolo de periferiile sale.

Dar cum anume îmi percep *tactil* propriul trup? *Îl ating*, sau mai degrabă *mă ating*, mă simt astfel pe mine însumi, în însăși această atingere. Aici e, după cum am văzut, miza majoră a problemei noastre. Este posibil ca semnificația atingerii-de-sine să fie primordială și, astfel, să determine toate celelalte tipuri de atingeri: după cum am văzut, este vorba de o atingere care are privilegiul ca, în ea, cel ce atinge și cel atins să *coincidă*; raportul dintre trup și corp, în această atingere de sine în care cel ce simte și cel simțit sunt una și aceeași realitate, capătă așadar aici o concretețe paradigmatică. Ne reamintim exemplul lui Husserl referitor la mâna dreaptă care atinge mâna stângă: când mâna mea dreaptă atinge mâna mea stângă, pot să simt în mâna stângă mâna dreaptă (adică *simt mâna care atinge*), dar pot simți totodată cu mâna dreaptă mâna stângă (adică *simt mâna care este atinsă*).

Acest exemplu apare întâia oară în cursul din 1907, *Ding und Raum*⁶⁰, într-un context în care discuția poartă asupra senzațiilor kinestezice și pornește de la motricitatea propriului corp și de la rolul acesteia în raport cu perceperea unui lucru mundan, în multiplele sale fațete schimbătoare, în constituirea vizuală a spațialității și a localității (Husserl amintește de mișcarea ochilor, de mișcarea capului sau a corpului ca întreg), trecând apoi de la spațialitatea vizuală la spațialitatea tactilă⁶¹. Exemplul acesta este reluat în *Ideen II*⁶² și în *Meditații carteziene*⁶³, fiind apoi aprofundat de Merleau-Ponty în *Vizibilul și invizibilul*⁶⁴, unde avem un joc al reversibilității, al coincidenței și al chiasmului între activitate și pasivitate, între a atinge și a fi atins, între *trupul* care simte și *corpul* care este simțit, între vizibil (corpul) și invizibil (trupul). După cum am văzut, reversibilitatea câmpurilor senzoriale poate căpăta și altă formă: îmi pot vedea mâna, însă totodată îmi pot percepe ochiul prin atingerea mâinii (cum

60. Hua XVI, § 47, p. 162: „Dacă îmi ating mâna mea dreaptă cu mâna stângă, apariția mâinii stângi și a celei drepte se constituie reciproc cu senzațiile tactile și kinestezice, una mișcându-se asupra celeilalte în cutare sau cutare fel.“ Despre *Ichleib*: „[...] trupul [*Leib*] este fundamental diferit de toate lucrurile exterioare. Pe de o parte, și trupul este un lucru, un lucru fizic ca oricare altul, în măsura în care el are spațiul său și este umplut cu materie proprie [...]. Este un lucru printre alte lucruri, între care el are locul său schimbător, el stă sau se mișcă ca și celelalte lucruri. Pe de altă parte, acest lucru este un trup, suport al eului [*Träger des Ich*]; eul are senzații, iar senzațiile sunt «localizate» în trup [...].“ (Hua XVI, pp. 161–162). Vezi de asemenea și § 83 al aceleiași lucrări. Accentul cade pe percepția *vizuală* a lucrurilor și a propriului corp în raport cu mișcarea, iar aceasta în două ipostaze distincte: atât ca mod de a se mișca pe sine (*sich bewegen*), cât și ca mod de a fi mișcat (*bewegtwerden*).

61. *Ibid.*, pp. 158–161.

62. Hua IV, § 36, p. 145.

63. Hua I, p. 128.

64. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, *op. cit.*, pp. 24, 183, 191–192.

spune Husserl: „organul care percepe trebuie să devină obiect, iar obiectul devine organ activ“⁶⁵).

Ce anume ascunde această atingere de sine? În ea mă conștientizez într-un mod mai pregnant atât ca un *Leib* (cel ce atinge) cât și ca un *Körper* (cel atins), fiind atât cel-ce-simte cât și cel-simțit. Existența noastră întrupată, va arăta Merleau-Ponty, este caracterizată prin acest perpetuu chiasm: *sentant-senti, touchant-touché*. Totodată, și atingerea de sine comportă modificări care ar trebui analizate distinct: căci – fără să mai punem la socoteală acea atingere de sine care n-are nici o intenție determinată (atunci când, căzut pe gânduri, îmi țin mâna pe frunte; sau când, stând aplecat, mă sprijin cu coatele pe genunchi etc.) – un anumit sens are atingerea de ordin „estetic“ (când omul își aranjează părul), un alt sens cea de ordin „medical“ (când se bandajează sau își masează un mușchi înțepenit), un altul cea de ordin „igienic“ (când se spală) sau de ordin „erotic“ (când își descoperă sexualitatea).

Este limpede că putem extinde întrebările și în privința celorlalte câmpuri perceptive: cum anume pot să îmi percep auditiv, olfactiv sau chiar gustativ propriul trup? Dacă ne întrebăm ce experiență „acustică“ pot avea în raport cu propriul trup, am putea spune că, într-un fel mai mult sau mai puțin explicit, *il* aud, sau mai degrabă *mă* aud: bunăoară, respirând regulat în timp ce scriu, sau gâfâind în timp ce urc cele zece etaje ale blocului. Dacă vorbesc, îmi aud propria voce: dacă mă aud înregistrat, am o vagă senzație de straniețate, sună „altfel“, nu mă recunosc până la capăt. Mă aud cântând, în orice caz altfel decât mă aud ceilalți (îndeobște, cel care cântă fals nu își dă seama de acest lucru, deci nu se aude „bine“). Aud și sunetele pe care le produce corpul meu în timp ce *atinge* alte obiecte, de exemplu, când bat la ușă sau când lovesc masa cu palma. Aud și sunetele pe care corpul meu le provoacă în raport cu el însuși,

65. Hua I, § 44, p. 128 / trad. rom., p. 132.

de cele mai multe ori în mod „voluntar“, ca atunci când aplaud, când mă lovesc cu palma pe frunte, mă scarpin sau îmi frec mâinile (și aud acel difuz fâșâit). Așadar, în unele cazuri, senzația auditivă interferează cu senzația tactilă, iar dacă se întâmplă ca respectiva bătaie din palme să fie situată și în interiorul câmpului meu vizual, senzația vizuală se adaugă și ea pentru a constitui integralitatea acelei experiențe. Astfel că unul și același fenomen („bătaia din palme“) este vizat în trei aspecte concordante: simt tactil lovitura reciprocă a celor două palme, aud sunetul produs de această lovitură și, în plus, văd acest fenomen în deplina sa desfășurare. Unitatea și integralitatea acestei experiențe se constituie într-o sinteză care leagă aceste câmpuri sensibile eterogene.⁶⁶

Ce relevanță au apoi așa-numitele „simțuri secundare“, mirosul și gustul, în percepția explicită a propriului trup? Experiența gustului este, desigur, limitată în acest context: pot percepe la o adică și în mod gustativ ceva ce ține de propriul trup, bunăoară mă rănesc la deget, curge sânge și, instinctiv, de durere, pun degetul la gură și simt gustul sărat al propriului sânge. Are atunci olfacția o deschidere mai largă? Faptul că trupul „miroase“ și că eu îl pot percepe olfactiv poate părea, și el, lipsit de semnificație (dacă nu chiar ridicol) pentru direcția esențială a unei fenomenologii a corporalității, care, poate, ar trebui să vizeze doar dimensiunile fundamentale ale experienței întrupate, lăsând astfel deoparte aspectele derizorii ale corpului. Trebuie însă oare ca filozofia să rămână atât de pudic-aseptică? Poate ea să își trateze în chip optim subiectele doar „ținându-se cu mâna de nas“? Un demers fenomenologic aplicat privitor la trup are el dreptul să ocolească, jenat, „ținutul urâtului și scârbosului“? Nu este lipsit de importanță că experiența trupului

66. Pentru o aprofundare a acestei problematici, cf. Ion Copoeru, „Hétérogénéité et constitution du champ sensible singulier“, *Studia Phenomenologica* II (2002) 3–4, pp. 25–43.

propriu, aflat „între miresme și duhori“, generează pe acest registru olfactiv o întreagă linie de sens, una ce stă atât la baza „industrii cosmetice“, cât și în centrul oricărei preocupări pentru „igienă“. Iar dacă acestea sunt tocmai acele paliere de experiență care formatează întreg mentalul colectiv referitor la trup în societatea contemporană, împreună cu atotputernica „estetică a corporalității“ (ce ține și de registrul vizual și de cel olfactiv), este atunci de la sine înțeles că fenomenologia ar avea destule motive să coboare – cu prudență, desigur – din turnul de fildeș al contemplației noetico-vizuale și să abordeze fenomenul corporalității în deplinătatea donației sale, adeseori incomodă.

În legătură cu această „estetică a propriei corporalități“, ar trebui să situăm poate și o altă dimensiune, una mai complexă, care ține de decența sau demnitatea propriei corporalități, una care are în vedere în primul rând mascarea instinctualității sau animalității intrinseci a trupului. Aici intră, desigur, în joc atât regimul olfactiv (trebuie să mă spăl pentru ca prezența mea să nu devină jenantă), cel auditiv (evit să scot tot felul de sunete jenante), cel tactil (nu se cade să atingi sau să fii atins în orice fel) etc. Dar, în primul rând, ideea de „corporalitate decentă, civilizată“ deschide un alt front al antropologiei fenomenologice, una care trebuie să ia în calcul și vulnerabilitatea corporală, în aspectul său de degradare, în speță cea în registru gerontologic (când pe un bătrân îl lasă puterile, iar înstăpânirea lui asupra propriului trup își pierde în mod fatal din vigoare). Modificările fenomenului trupului și ale experienței întrupate originare ar trebui astfel urmărite în fiecare dintre aceste contexte speciale.

Un ultim aspect poate fi invocat în acest context. Odată ce percep propriul trup, pot să *îl accept* sau să *nu îl accept*, iar acest fapt naște noi experiențe care pot fi analizate în mod distinct, în măsura în care ele angajează „imaginea de sine“ și raportul ei cu fenomenul corporalității. De regulă, ne acceptăm în

chip neproblematic propriul corp, fără ca acest lucru să antreneze nici o atitudine extremă. Există însă cazuri în care sinele se raportează negativ (cu neplăcere, până la refuz), de cele mai multe ori pe temeuri „estetice“, la corpul propriu: e prea gras sau prea slab, are nasul prea mare (*I hate/love my face* etc.). Alteori, există o aderență frenetică la propriul corp (se privește continuu în oglindă, își îngrijește corpul ca pe cea mai de preț comoară a existenței proprii). Corpul propriu ne place sau nu ne place, suntem mulțumiți sau nu de el, dar toate acestea din perspectiva unei existențe a sinelui primordial trupești, căci acel „ne“ din „ne place“ este eul-trup care-și privește propriul corp. Deși survine adeseori pe registru „estetic“, acceptarea sau neacceptarea propriului trup, acordul sau dezacordul cu el nu reprezintă chestiuni „superficiale“; tocmai că ele se instalează în inima raportului sinelui cu sine. Un om care se știe urât la chip, dizgrațios în apariție, repugnant la vedere interiorizează acest fapt în imanența raportului sinelui cu sine.

§ 4. Trupul și constituirea spațialității

Am atins ceva mai devreme tema „localizării“ senzațiilor, în speță în contextul în care Husserl vorbește despre semnificația „senzațiilor localizate“, trupul fiind determinat ca un „câmp de localizare“ al senzațiilor (*der Leib als Lokalisationsfeld der Empfindungen*). Pe acest registru se făcea deja simțită complexa problematică a raporturilor dintre trup și spațiu asupra cărora ne vom opri în paginile ce urmează. Nu este, poate, întâmplător că primele abordări husserliene ale fenomenului corporalității sunt legate de constituirea spațialității. Mai mulți cercetători ai operei husserliene⁶⁷ au arătat în detaliu că cele

67. Dan Zahavi, „Husserl's Phenomenology of Body“, *Les Etudes phénoménologiques* 19 (1994), pp. 63–94.

mai timpurii abordări ale corporalității pot fi identificate încă din cursul *Ding und Raum* din 1907, un curs ce conține primele analize în care este pusă explicit în lumină funcționalitatea corporalității proprii în constituirea actului perceptiv ce vizează obiectele spațiale. Trupul este determinat apoi, în *Ideen II*, ca „suport al punctelor zero ale orientării“ (*Träger der Orientierungspunkte Null*), al lui „aici și acum“ (*Hier und Jetzt*). Pornind de la acest punct zero, eul „are intuiția spațiului și a întregii lumi sensibile“, și „orice lucru ce apare are *eo ipso* o orientare în raport cu trupul [*Orientierungsbeziehung zum Leib*]“. ⁶⁸ Trupul are deci o semnificație de prim ordin pentru constituirea și structurarea lumii spațiale. „Întreaga «mea» natură – va relua Husserl în *Meditații carteziene* – este constituită în sfera mea primordială ca unitate identică a modurilor multiple în care sunt dat, ca unitate identică în mulțimea orientărilor variabile în raport cu trupul meu, în calitate de «corp zero», situat într-un «aici» absolut [*um meinen Leib als Nullkörper im absoluten Hier*].“ ⁶⁹

Eu sunt aici în mod trupesc [*ich bin leiblich hier*], centru al unei lumi primordiale orientate în jurul meu. Prin aceasta, în calitatea ei de monadă, întreaga mea sferă primordială are conținutul lui „aici“ [*Gehalt des Hier*] și nu cel al unui „acolo“ oarecare care poate fi modificat după bunul plac și nici conținutul aceluși „acolo“ determinat. ⁷⁰

Așadar, în cadrul tuturor acestor analize, elementul esențial ține de faptul că trupul propriu este „aici“-ul absolut în raport

68. Hua IV, p. 56. Cf. de asemenea p. 158: „Der Leib nun hat für sein Ich die einzigartige Auszeichnung, daß er den *Nullpunkt* all dieser Orientierungen in sich trägt.“

69. Hua I, § 55, p. 152.

70. Hua I, p. 148.

cu care fixeaz orice „acolo“, orice „aproape“ și „departe“. ⁷¹ „A fi“ înseamnă – pentru orice sine, ego sau conștiință – „a fi aici“, „a fi undeva“, „a avea un loc propriu“ pornind de la care se constituie raportul cu lumea și cu semenii, iar acest loc este substanțialmente legat de trupul propriu. Husserl insistă asupra faptului că trupul propriu este singura realitate mundană de care *nu mă pot îndepărta*. Într-adevăr, ne putem apropia sau îndepărta de orice obiect mundan, însă numai de propriul trup nu ne putem îndepărta. Acest aspect nu este deloc lipsit de importanță, inclusiv în cadrul unei fenomenologii a percepției: esențială în acest context este *mișcarea* propriului trup, precum și modul în care această mișcare determină percepția și lucrul perceput ca atare ⁷², prin așa-numitele kinesteze ⁷³. Dacă orice

71. Vom vedea în alt context că trupul propriu este „centru“ nu doar în sens perceptiv, ci și în raport cu putința mea de a acționa asupra lumii: trupul este centrul în care sunt stăpân absolut: *ich schalte und walte*.

72. Fenomenul mișcării trupului este abordat în Hua XVI, § 83, unde Husserl distinge între mișcarea activă (mișcarea de sine: *Sich Bewegen*) și mișcarea pasivă (faptul de a fi mișcat: *Bewegtwerden*). Husserl arată că trupului îi aparțin anumite determinații exclusive (cele „subiective“, în special kinetice) care îl disting de toate celelalte corpuri (Hua XVI, § 47, p. 162).

73. Cf. *Ding und Raum*, Hua XVI, secțiunea a 4-a: importanța sistemelor kinestezice pentru constituirea obiectului percepției; capitolul 8: conceptul fenomenologic de kinesteză. Cf., de asemenea, *Krisis*, Hua VI, § 28, pp. 108–109 / trad. rom., pp. 192–193: „Toate kinestezele – dintre care fiecare are sensul unui «eu mișc» ori «eu fac» – sunt legate unele cu altele în cadrul unei unități universale; în cuprinsul ei, repausul kinestetic reprezintă la rândul său un mod al lui «eu fac». Este astfel limpede că înfățișările de ordin aspectual ale corpului [*Körper*] ce ne apare în percepție și kinestezele nu reprezintă niște desfășurări ce decurg în paralel; dimpotrivă, cele două conlucrează în permanență, în așa fel încât aspectele amintite nu au cu adevărat sensul de ființă și valabilitatea unor aspecte ale corpului [*Körper*] respectiv decât în măsura în care, pe de o parte, ele sunt cerute în chip continuu de kinesteze – mai precis,

obiect material se constituie prin sinteza percepțiilor mai multor aspecte, deci prin puțința de a-i „da ocol“, de a-l înconjura perceptiv, de a-l surprinde, în „adumbririle“ sale, din toate părțile, atunci faptul că trupul propriu este singurul „obiect“ pe care nu îl putem înconjura (căruia nu-i putem da ocol) își pierde din banalitate.

Ce semnifică așadar faptul că nu putem să „dăm ocol“ propriului trup? Ce se ascunde în spatele faptului că nu pot să mă învârt în jurul meu însumi așa cum mă pot învârti în jurul oricărui alt lucru, văzându-l din toate părțile, fațetă cu fațetă, aspect cu aspect, dezvăluindu-i astfel identitatea de-a lungul multiplicității sale de apariții articulate printr-o constantă sinteză de identificare, una care strânge laolaltă toate aspectele desfășurate, legând deci prin memorie sensul unui aspect perceput în trecut de sensul aspectului sesizat în prezent? Pot, în principiu, face ocolul Pământului și Soarelui (iar dacă nu pot, această neputință nu e esențială, ci conjuncturală). Însă trupul propriu este singurul lucru în jurul căruia nu mă pot învârti: neputința de a da ocol propriului trup este esențială. Spre deosebire de toate lucrurile de pe această lume, pe mine nu mă pot vedea din toate părțile, aspect cu aspect, așa cum pot face cu orice ființare diferită de mine, fie ea obiect pur material, animal sau trup străin.

Trebuie să sublinem însă că această imposibilitate esențială caracterizează nu „trupul în genere“, ci doar trupul *propriu*, căci trupul celuilalt poate fi inspectat din toate părțile: încă de la naștere, prima vizare intersubiectivă intercorporală este una completă, una prin care pruncul este cercetat „pe toate părțile“, în deplina sa nuditate. Este cert că identitatea trupului

în măsura în care ele sunt cerute de situația de ansamblu kinesthetic-sensibilă, odată cu fiecare dintre modificările active pe care le comportă kinesteză de ansamblu prin punerea în joc a uneia sau a alteia dintre kinestezele particulare – iar pe de altă parte ele împlinesc în chip corespunzător această cerință.“

propriu nu se constituie printr-o astfel de sinteză de identificare, precum cea descrisă mai sus. Este de asemenea evident că nu poți ocoli și înconjura un lucru decât dacă ai o anumită independență în raport cu el, decât dacă ai o anumită distanță, o anumită libertate „de mișcare” în raport cu el. Abia acea libertate de mișcare face cu puțință posibilitatea de a da un ocol perceptiv aceluia ceva și, astfel, de a-l observa „din toate părțile”. Or, dacă în raport cu trupul propriu nu avem o astfel de „independență”, nici nu putem *lua distanță* față de el. Prin „distanță”, nu trebuie să înțelegem în primă instanță decât distanța pur spațială, în sens primar, lăsând deoparte sensurile derivate, cele care intervin în contexte speciale, precum atunci când „uit de” trupul meu (fiind atent la filmul pe care îl văd, la textul pe care îl citesc sau la ustensila cu care meșteresc) sau atunci când „mă lupt cu” trupul meu (în contextul ascetic al înfrânării). Sigur că, în aceste cazuri, iau o anumită „distanță” față de propriul trup, însă nu e vorba niciodată de o distanță spațială, ci de o distanță de un cu totul alt ordin.

În context pur spațial, în joc este faptul că nu mă pot sesiza niciodată, în mod complet, „din afară” pe mine însumi. Într-adevăr, cum am putea concepe posibilitatea unei anumite distanțe față de *propriul* trup sau față de *propriul* corp? Căci orice sesizare este efectuată dintr-o anumită direcție, pornind de la un anumit „aici” care este întotdeauna dat de propriul trup. Și în vis „sesizăm” lucrurile vizate și visate pornind întotdeauna de la un „aici” oniric, care ține tot de propriul *Leib*. Putem oare să aducem în discuție fenomene „paranormale” de tipul *near death experience*, în care se sugerează că subiectul și-ar putea vedea corpul propriu „ca și cum” ar fi *în afara* lui însuși, în afara corpului? Aceste situații nu pot, desigur, să fie atestate fenomenologic și nu pot fi analizate într-un context riguros, însă, chiar dacă nu au o garanție de „seriozitate” care să le permită să obțină o legitimitate filozofică, ele pot fi puse în joc, ca niște cazuri ireale, ca exemple fanteziste ce pot arunca o lumină nouă asupra

subiectului discutat. Bunăoară, într-un astfel de caz-limită, dacă te vezi din afară, este limpede că tot pornind de la un „aici“ te vezi. Întrebarea este: acel *aici* mai e el aici-ul unui trup? Dacă am răspunde pozitiv, ar trebui să putem concepe în cazul acesta un trup *fără corp*. Dar atunci, cine mai este acel „tu corporal“ din „te vezi *pe tine* zăcând acolo“? Acel corp, văzut „din afară“, deci părăsit de esențialul *Ich-Punkt* întotdeauna instalat într-un trup, mai este el oare „al meu“, mai este el „propriu“? Nu devine el în mod automat un „corp străin“ în raport cu care pot să am cel mult o aprezentare modificată de ordin intersubiectiv: nu eu, ci altul? În orice caz, poate ar trebui să operăm aici distincții suplimentare, separând deci între situația uzuală a unui „trup în corp“ (trup corporal sau corp trupesc: *körperlicher Leib*, *leiblicher Körper* sau *Leibkörper*), sensul unui „corp fără trup“ (*leibloser Körper*) și ideea ipotetică a unui „trup fără corp“ (*körperloser Leib*). Nu trebuie să uităm însă că *leibloser Körper* poate însemna atât un corp lipsit în mod esențial de viață (corp inert, pur material, precum piatra), cât și un corp care „a pierdut“ viața (cadavrul, pierderea face parte esențială din ființa sa), dar și – în acest exemplu aporetic – un corp care a fost părăsit (temporar?) de trupul care îi dă aici-ul și care, din acel aici, privește „de la distanță“ un corp despre care crede că ar fi fost „al său“.

Oricum, nici în acest caz imaginar al separației de „propriul corp“ nu poți să te îndepărtezi de un esențial *aici*: aici-ul însoțește perpetuu punctul de vedere al eului, acel *Ich-Punkt* care distinge între „aproape și departe“. Întrebarea este dacă acest *aici* mai este atunci un *Leib*, fie și unul mai „subtil“ decât cel pur corporal. Să presupunem că, pornind de la acel „aici“, subiectul are încă anumite câmpuri senzoriale, în speță cele legate de simțurile distanței, văzul și auzul: vezi „acel corp“ și auzi „lucrurile spuse în preajma lui“, chiar dacă, să zicem, nu-l poți atinge. Faptul că, în acest caz fantezist pe care îl analizăm cu titlul de experiment, câmpul vizual și cel auditiv ar fi prezente, în timp ce câmpul tactil ar fi absent, nu este lipsit de importanță. Am

văzut că Husserl insistă mult asupra faptului că această constituire a propriului trup este esențial legată de câmpul tactil, spunând că, dacă ești privat de orice fel de tactilitate, ești esențialmente privat de trup, chiar dacă câmpul vizual ar rămâne intact.

Să lăsăm însă deoparte acest exemplu care, fiind inateștabil fenomenologic, nu poate revendica un rol explicativ definitoriu și să revenim „la normal“. Ceea ce trebuie lămurit este semnificația faptului că nu mă pot îndepărta de mine însumi. Îndepărtarea, în speță „faptul de a te îndepărta“, implică trecerea dintr-un „aici“ într-un „acolo“. Este desigur evident că eu pot oricând să mă mut din loc în loc, că locul *din care* mă mut este perceput ca un „aici“, iar locul *către care* mă îndrept și vreau să mă mut este perceput, pornind de la aici-ul inițial, ca un „acolo“. Însă prin tematizarea unui „aici primordial“ Husserl nu are în vedere locul spațial („aici-ul factic“) pe care îl ocup cu corpul meu la un anumit moment dat, un loc în care am intrat la un moment dat și pe care pot oricând să îl părăsesc, în vederea unui alt loc. Chiar dacă acest „aici factic“ este dat de propria localizare concretă într-un spațiu determinat, nu trebuie uitat că el este întemeiat într-un „aici primordial“, care este dat de propriul trup, în esența sa localizantă, și nu de locul spațial în care se află, conjunctural, localizat propriul corp. Cu alte cuvinte, în timp ce *corpul localizat* în spațiu este mereu într-un „aici factic“ (care poate fi modificat după voie), „aici-ul primordial“ este dat de *trupul localizant* pe care nu îl pot nicicând modifica. În raport cu *acest* „aici“ primordial eu nu mă pot îndepărta, eu sunt pururi „aici“ și nu pot părăsi niciodată acest „aici“, chiar dacă mă mut din loc în loc. Orice „aici factic“ poate deveni, prin mișcarea mea, un „acolo“ și, din acest „acolo“, el poate redeveni, după voie, un alt „aici“. Însă „aici-ul primordial“ al trupului nu poate deveni niciodată un „acolo“. Chiar dacă îmi pot modifica „aici-ul factic“ (locația), nu îmi pot modifica „aici-ul primordial“, căci, în orice loc aș fi, m-aș referi la mine însumi tot ca la un „aici“ și fixeș mereu în acest „aici“ un „punct

de referință al depărtărilor“ (*Beziehungspunkt der Entfernungen*)⁷⁴. Tocmai în acest sens se întrebă Husserl cum anume devine acest punct relațional al depărtărilor un punct-eu (*Ich-Punkt*), unul ce desemnează locul specific al eului, un loc care, aparținând trupului, semnifică plasarea eului în spațiu.

În raport cu spațializarea propriului corp, înțeles ca punct-zero al orientării, putem să abordăm acum un alt exemplu imaginar, oferit de data aceasta de Husserl însuși⁷⁵, unul în care raportul spațial cu lumea ambiantă s-ar modifica prin faptul că trupul propriu *s-ar extinde în mod indefinit*. Husserl ne invită astfel să ne imaginăm că „picioarele mi s-ar lungi și mi s-ar pierde la infinit“⁷⁶. Este un exemplu care ne amintește, desigur, de faimosul Păsări-Lăți-Lungilă din povestea lui Harap-Alb, personaj fabulos pentru care spațiul nu reprezintă o piedică, pentru care apropiierile și depărtările nu constituie o problemă: „când voia, așa se lățea de tare, de cuprindea pământul în brațe. Și altă dată, așa se deșira și se lungea de grozav, de ajungea cu mâna la lună, la stele, la soare și cât voia de sus“. Ce își lungeste în primul rând? Măinile și picioarele. În paranteză fie spus, sunt exact membrele corporale ce pot fi amputate, caz în care acest exemplu ar putea fi pus în legătură cu problematica fenomenologică a „membrului fantomă“, bunăoară cu resimțirea unei dureri – așadar în propriul *Leib* – ca fiind localizată într-o parte amputată a propriului *Körper*. Și acest exemplu ne-ar obliga în principiu să tematizăm posibilitatea, amintită anterior, a unui

74. Hua XVI, p. 279.

75. Pentru rolul exemplelor în concepția metodică a lui Husserl, vezi Christian Ferencz-Flatz, „Das Beispiel bei Husserl“, în *Tijdschrift voor Filosofie*, 73 (2011), pp. 261–286.

76. Hua XVI, p. 280: „ich könnte mich gedehnt denken so, daß die Füße schließlich im Unendlichen sich verloren, aber dann wäre mein Leib unendlich und nicht im Unendlichen verschwindend, das ist Null, wie jedes Ding sich durch unendliche Entfernung der Grenze Null annähern kann.“

„trup fără corp“ (*körperloser Leib*), un *Leib* fără *Körper*. Acest punct trebuie pus desigur în legătură și cu diferențierea dintre corporalitatea normală și cea patologică: cazurile patologice de resimțire a propriei corporalități au relevanța lor indiscutabilă pentru fenomenologie. Husserl vorbește în repetate rânduri despre condițiile normale/anormale ale experienței senzoriale⁷⁷, despre modificări ale trupului (*Veränderung des Leibes*), dar și despre alterarea anormală a unui organ (*anomale Veränderung eines Organs*), bunăoară cu santonină⁷⁸. Pentru el, „lumea [...] se dă așa cum este atunci când corporalitatea vie este normală; în schimb, când corporalitatea vie este anormală, ea se dă sub forma unor aparențe anormale (dar acestea sunt lucruri sensibile normale sau, mai clar spus, fantome)“.⁷⁹

Corporalitatea umană este normală prin aceea că fiecare orizont perceptiv este limitat, că are granițele sale specifice. Exemplul imaginar dat de Husserl, al unui trup care se extinde indefinit și la infinit, poate avea astfel și o relevanță pentru situații patologice. Ne putem întreba în acest context ce s-ar întâmpla, din punctul de vedere al raportului dintre trup și spațiu, dacă cineva ar începe să simtă fantasmatic că trupul lui e imens (*Simt enorm și văd monstruos*), că acoperă întreaga lume, că e chiar „trupul lumii“, că lumea este trupul lui, că prin aceasta este atot-simțitor și atot-apucător. Ce s-ar întâmpla deci cu constituția spațială a lumii, și mai ales cu sensul *aici*-ului originar, dacă trupul meu s-ar extinde în mod indefinit? Dacă aș fi peste tot, atingând tot, mai sunt eu oare „aici“, în condițiile în care orice „acolo“ este totodată un „aici“, grație infinitei tactilități de care dispun?

În contextul acestui exemplu, Husserl spune că „piciorul infinit îndepărtat ar avea mereu o legătură continuă cu restul trupului meu, cu pieptul și așa mai departe, care păstrează depărtarea lor

77. Cf. Hua IV, § 18, în special pp. 58–59.

78. Hua IV, p. 61. Cf. *Anomalitäten des Leibes*, p. 66.

79. Hua IV, p. 72.

finită în raport cu punctul-eu și care, pierzându-se în periferia câmpului [*Rand des Feldes*], au mereu o aceeași depărtare foarte mică în raport cu centrul-eu.⁸⁰ Întrebarea este atunci: unde și cum putem fixa *Ich-Punkt* și *Ich-Zentrum*? Unde este, dacă am vrea să-l fixăm în chip riguros, *aici*-ul? În raport cu ce anume (cu care „aici“) se îndepărtează „piciorul infinit îndepărtat“ (*der unendlich ferne Fuß*)? Oare fixez implicit acest „aici“ pornind doar de la raza privirii, de la locul *din care văd*? Sau de la aria atingerii, deci de la locul *din care ating*?

Să presupunem că *aici*-ul e dat de „locul din care văd“. Căci, spune Husserl, trupul indefinit extins „se pierde în periferia câmpului“ și s-ar părea că aici „câmpul“ este „câmpul perceptiv vizual“, deci că se pierde *pentru privire* și, la o adică, se poate regăsi (revenind în apropiere) tot pentru privire, așadar tot în orizont vizual. Nu poate fi vorba de „câmpul perceptiv tactil“, deoarece oricât s-ar extinde membrele mele, ele tot ar putea percepe *tactil* lumea. S-ar părea deci că faptul pierderii în periferia câmpului pe care îl amintește aici Husserl ține în mod esențial de cuprinderea *prin vedere*, de câmpul vizual (deci de ochi și de „zona capului“), căci picioarele mele, fie ele infinit extinse, rămân ale mele, deci le simt, le pot mișca, le stăpânesc și sunt stăpân în ele, simt lumea prin intermediul lor, singura diferență fiind aceea că nu le-aș mai vedea, pentru că bătaia vederii, fiind naturalmente legată de poziția fixă a ochilor, este finită.

Dar ce s-ar întâmpla însă dacă am imagina că sfera vizualului nu ar fi finită, ci infinită? Putem, desigur, reformula acest fantastic exemplu tactil oferit de către Husserl (extinderea infinită a picioarelor ține de posibilitățile atingerii) într-un registru vizual, luând în considerare mai multe reprezentări ale unui vizual hiperbolic: fără a mai pune la socoteală pe Ochilă, ființa fabuloasă pentru care nu există nici o limită în calea vederii (nici măcar

80. Hua XVI, p. 280.

cea spațială)⁸¹, ne amintim desigur de anticul gigant Argus *panoptes*, acoperit cu ochi, amintit de Hesiod, dar și de „heruvimii cei cu ochi mulți“. Să ne întrebăm: cum se modifică „aici“-ul propriului trup în condițiile unei vederi infinite și atotcuprinzătoare? O vedere care „vede tot“ nu este ea în mod automat „peste tot“? Dar a fi „aici“ nu înseamnă însă tocmai „a nu fi peste tot“, a avea restricții, cu alte cuvinte „a fi limitat“? Nu sunt *hic et nunc* figuri ale limitei? Prin urmare, orice tentativă de a le scoate din logica limitei nu riscă totodată să arunce în aer orice problematică a *aici*-ului?

Să revenim din nou la exemplul lui Husserl, în care *tactilitatea infinită* se articulează cu o *vizibilitate finită*. Picioarele, întinzându-se indefinit, ies din sfera câmpului meu vizual, dar le simt, deci rămân în sfera câmpului meu tactil. În acest caz, nu sunt ele mai degrabă „acolo“ decât „aici“? Într-adevăr, chiar dacă picioarele se lungesc indefinit și chiar dacă ele păstrează mereu o legătură cu trunchiul, fenomenul acestei „legături organice“ nu lămurește pe deplin cum anume putem distinge între „aici“ și „acolo“, când în joc este corpul propriu și părțile sale, mai mult sau mai puțin mobile și „extensibile“. Așadar, să ne întrebăm din nou, unde anume putem localiza aici-ul, aici-ul care este totodată însuși elementul localizării? E drept că și în experiența normală, atunci când ne referim la vârfurile

81. Iată o descriere cât se poate de plastică: „o schimonositură de om avea în frunte numai un ochi, mare cât o sită și, când îl deschidea, nu vedea nimica; da chior peste ce apuca. Iară când îl ținea închis, dar fie zi, dar fie noapte, spunea că vede cu dânsul în măruntaiele pământului.

— Iaca, începu el a răcni ca un smintit, toate lucrurile mi se arată găurite, ca sitișca, și străvezii, ca apa cea limpede; deasupra capului meu văd o mulțime nenumărată de văzute și nevăzute; văd iarba cum crește din pământ; văd cum se rostogolește soarele după deal, luna și stelele cufundate în mare; copacii cu vârful în jos, vitele cu picioarele în sus și oamenii umblând cu capul între umere; văd, în sfârșit, ceea ce n-aș mai dori să vadă nimene, pentru a-și osteni vederea.“

picioarelor, le determinăm ca fiind *acolo*: acolo mă doare, acolo, unde m-am lovit. Să ne imaginăm că am alergat desculț pe câmp și că mi-a intrat un spin în talpă: mă doare și rog pe cineva să îl scoată „de *acolo*“. Faptul că piciorul este al meu, că durerea de nesuportat este a mea, că sunt țintuit, prin durere, în faptul de a fi propriu, acest fapt nu atenuează că durerea este localizată, într-un anumit fel, ca fiind încă „acolo“, și nu „aici“. Putem apropia însă și mai mult acest „loc al durerii“, gândindu-ne la durerea de dinți: dentistul atinge mai mulți dinți și ne întreabă unde anume ne doare, iar noi răspundem „acolo“, nu „aici“.

Mai este atunci aici-ul acel loc *din care văd* lumea? Dacă ar fi așa, acest loc ar fi fixat, așa cum am amintit mai devreme, în punctul din care izvorăște câmpul perceptiv vizual, în speță în zona capului și a ochilor. În acest caz, aici-ul, acel *Nullpunkt* absolut al orientării, ar avea deci, întâi de toate, o configurare vizuală, nu una tactilă. Totuși, să nu uităm că văzul este un simț „al distanței“, or aici-ul este originea sensului distanțelor și *apropierilor*. În plus, chiar dacă afirmăm că aici-ul este locul „din care vedem“, nu e surprinzător că aici-ul însuși nu poate fi *văzut* la rândul lui? Poate aici-ul să aibă o configurație primordială vizuală (și nu tactilă), dacă el nu poate fi abordat vizual? Totodată, cum am putea înțelege că și orbii din naștere se referă la ei înșiși ca fiind „aici“? Faptul că orbii nu au vedere nu implică, desigur, o pierdere absolută a spațializării, ci doar o modificare a ei⁸².

82. Pentru această temă, există o lucrare de doctorat susținută în 1995 la University of Colorado de Karolyn Jalayne Kells, *Sensing presence as open or closed space: a phenomenological inquiry on blind individuals' experiences of obstacle detection*. Cf., de asemenea, Haim Gordon, Shlomit Tamari, *Maurice Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception: a Basis for Sharing the Earth*, Westport, Praeger, 2004, p. 70. Pentru o perspectivă psihologică, vezi Catherine Thinus-Blanc, Florence Gaunet, „Representation of space in blind persons: vision as a spatial sense?“, *Psychological Bulletin*, Vol. 121(1), Jan 1997, pp. 20–42.

Prin urmare, ar trebui să investigăm cealaltă ipoteză: nu cumva aici-ul se constituie în primul rând în chip tactil, iar văzul nu contribuie la constituirea aici-ului decât în mod derivat? Nu cumva vizualul slujește înstăpânirii prin apucare, prin prindere? Aici-ul este oare configurat de orizontul *în care pot să prind și să apuc*⁸³? Așadar, poate că „aici“-ul propriului trup nu este în primul rând un „aici de unde văd“, ci un „aici unde mă simt pe mine însumi“, de unde acționez, de unde apuc și cuprind. Sau poate că tactilul și vizualul se conjugă pentru a constitui, abia prin această conjugare, un *aici primordial*.

Să ne gândim la un exemplu: fiind aici, îmi îndrept mâna spre mărul aflat pe masă, cu gândul de a-l apuca, de a-l aduce mai aproape, în preajmă, și totodată îmi urmăresc, cu privirea, traiectoria mâinii și bătaia ei. Care simț este în slujba cui? Controlez oare cu mâna ceea ce percep, nesigur, cu privirea? Sau mai degrabă direcționez cu privirea bătaia mâinii, conferindu-i astfel precizie și siguranță? Putem spune că simțul tactil are un grad de „evidență“ sau de „certitudine“ mai mare decât văzul? „Stăpânesc“ sensul unei fințări în mai mare măsură dacă o ating decât dacă o văd? Oare nu cumva abia faptul că „pun mâna pe“ lucrul pe care îl vizez, că îl ating, că îl strâng în propriile mâini, că abia astfel îl am, îl posed și îl controlez, oare nu cumva doar acest fapt îmi dă siguranța ultimă că el *este*, că nu e o simplă iluzie? Ne amintim aici disperarea aceluia psalmist modern care spunea: „vreau să te pipăi și să urlu: «este!»“ Aceasta înseamnă oare că văzul e mereu pândit de pericolul iluziei, că este mereu bântuit de iminența halucinației? Oare faptul că „văd ceea ce văd“

83. În capitolul al treilea vom vedea, împreună cu Levinas, că actul prinderii este fundamental pentru experiența corpului. Prinderea cu mâna sau prinderea mâinii, cuprinderea și strângerea, aducerea la sine și conceperea, posesia și economia, toate acestea determină, în concepția lui Levinas, trecerea de la „elemental“ la „locuire“, unde, aici abia, lucrurile se dau ca provizii și rezerve.

e mereu subminat de bănuiala că „nu văd bine ceea ce văd“, că „ceea ce văd poate de fapt să fie altceva, sau altfel“, că percepția vizuală curentă poate oricând să fie infirmată de o percepție vizuală viitoare? Ce sens fenomenologic se deschide în faptul că atingerea abia este cea care vine să aducă siguranța evidenței depline („pipăi și urlu: «este!»“), că abia cuprinderea în mâini, strângerea și apucarea dau o tușă de definitiv percepției vizuale care pururi ezită, care e mereu în curs de a se modifica, de a se transforma?

Revenind în registrul corporal, putem presupune că acest mod aparte al aici-ului tactilității care este „apucarea, prinderea sau strângerea“ are o semnificație fenomenologică specială, mai ales în sensul eminent pe care îl are în ecuația intersubiectivă fenomenul îmbrățișării, al „strângerii la piept“: nu putem contesta că, implicit, îmbrățișarea angajează în chip distinct sensul „aici“-ului propriului trup. Îmbrățișarea, ca „strângere la piept“, pare astfel o încercare patetică de aducere a celuiilalt (care e pururi *acolo*) cât mai aproape de aici-ul meu, de acel *Ich-Punkt* care mă face să fiu pururi în centrul lumii mele. Dorința de imposibilă contopire, esențială pentru orice fenomenologie a erosului, trebuie să aibă în vedere acest aspect al raportului dintre trup și „aici“. Dar și în afara sferei intersubiective putem vorbi despre o apucare de sine în raport cu sinele propriu, una care are sensul unei strângeri de sine în sine, în coeziunea sinelui: mă strâng în mine însumi, într-un aici „tactil“, în care mă apuc pe mine însumi, mă cuprind, sau mă chircesc, bunăoară în experiența suferinței.

Pornind de la aceste exemple, ne putem întreba: dacă aici-ul nu se constituie vizual, pornind de la sfera vederii, deci „în bătaia ochilor“, ci se constituie în chip tactil, în speță pornind de la locul din care apuc, strâng și aduc la mine, putem localiza „aici“-ul „în piept“? Am putea avansa ideea unei legături dintre aici-ul trupului propriu și un sens non-biologic al ideii de „inimă“? Sau prin aceasta am ieși din registrul controlat al fenomenologiei?

Merită amintit de asemenea că această insistență a lui Husserl privitoare la sensul „aici“-ului propriului trup va fi întâmpinată cu rezerve de către Heidegger, care va răsturna logica raportului dintre corporalitate și spațialitate. Dacă Husserl determină spațialitatea pornind de la trupul propriu, Heidegger pune în discuție sensul trupului pornind de la spațialitatea existențială, considerată mai originară. Faptul că spațialitatea este o structură mai originară decât corporalitatea este subliniat și în seminarele de la Zollikon, în care Heidegger discută, în anii '50-'60, cu medici și psihiatri:

Dasein-ul omului este în sine spațial [räumlich] în sensul de rânduire-spațială a spațiului [Einräumen von Raum] și de spațializare a Dasein-ului în dimensiunea sa trupească [Verräumlichung des Daseins in seiner Leiblichkeit]. Dasein-ul nu este spațial [räumlich] pentru că este trupească [leiblich], ci dimensiunea trupească [Leiblichkeit] este posibilă doar pentru că Dasein-ul este spațial [räumlich] în sensul rânduirii unui spațiu [im Sinne von einräumend].⁸⁴

Aceste rânduri concordă cu notațiile din *Ființă și timp* privitoare la raportul dintre spațialitate și trup⁸⁵. Într-adevăr, analiza spațialității existențiale este singurul context în care fenomenul trupului capătă o mai mare greutate în analitica existențială⁸⁶, în speță în pasajul în care Heidegger va vorbi de o spațializare (*Verräumlichung*) a *Dasein*-ului în a sa *Leiblichkeit*⁸⁷. Aceasta este cea mai înaltă demnitate ontologică pe care o primește trupul în *Sein und Zeit*: aceea de a determina spațializarea *Dasein*-ului. Mai precis, doar pornind de la o anumită structură

84. *Zollikon*, p. 105.

85. *SZ*, § 23, pp. 108 și urm.

86. Pentru problema spațiului în opera heideggeriană, cf. Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Minuit, Paris, 1986.

87. *SZ*, p. 108.

esențială a spațialității existențiale, în speță orientarea (*Ausrichtung*), pot fi derivate direcțiile de „dreapta“ și „stânga“; și doar în raport cu aceste direcții existențiale pot fi apoi întemeiate în sens ontologic „mâna dreaptă“ și „mâna stângă“⁸⁸. În plus, Heidegger adaugă că această spațializare a *Dasein*-ului în și prin trupul său, una care preia în sine direcțiile de „dreapta“ și „stânga“ amintite, „ascunde în sine o problematică specifică pe care nu avem a o trata aici [*eine eigene hier nicht zu behandelnde Problematik in sich birgt*]“⁸⁹. Faptul că Heidegger consideră că „nu are a trata“ *aici*, adică în contextul special al unei ontologii *fundamentale* a existenței *Dasein*-ului, această *Verräumlichung des Daseins in seiner „Leiblichkeit“*, ar putea fi interpretat, pe de o parte, în sensul că problema trupului nu este o problemă cu adevărat originară, că ea nu are o deplină legitimitate ontologică pentru a fi inclusă, ca problemă, într-un tratat de ontologie *fundamentală*. Pe de altă parte, putem presupune mai degrabă că în acest pasaj Heidegger se arată efectiv incomodat de problema trupului, recunoscând tacit că acest fenomen conține o complexitate de care analitica existențială nu reușește să dea socoteală așa cum s-ar cuveni. Putem astfel înțelege că fenomenul corporalității este în sine insuficient clarificat, că este un mănunchi semantic obscur și indeterminat, imposibil de preluat într-o construcție filozofică care își revendică o legitimitate fenomenologică riguroasă. Faptul că în acest pasaj Heidegger pune termenul de *Leiblichkeit* între ghilimele pare să spună că, pentru el cel puțin, acest termen trebuie luat cu prudență, deoarece nu are o transparență fenomenologică deplină.

Am amintit deja că punctul central al dezbaterii este dat tot de sensul privilegiat al „aici“-ului pe care fenomenologia husserliană îl acordă trupului propriu. Prin această conexiune problematică dintre *Räumlichkeit* și *Leiblichkeit*, Heidegger se

88. *Ibid.*

89. *Ibid.*

raportează tacit la problematica husserliană a corporalității, fără să o numească însă, fără să o critice direct. Heidegger va submina logica husserliană a constituirii spațiului pornind de la punctul-zero al orientării care este trupul propriu (trupul meu ca „aici absolut“ al orientării, ca punct pornind de la care îmi măsoar distanțele și îmi evaluez mișcările), și anume prin punerea în joc a conceptului de *dez-depărtare* (*Ent-fernung*): „[p]otriviți spațialității sale, *Dasein*-ul nu este niciodată «aici», ci «acolo»; de la acest «acolo» se va întoarce la «aici»-ul său⁹⁰. Așadar, pentru Heidegger, nu „aici“-ul trupului propriu este primordial pentru constituirea spațiului, ci *Dasein*-ul există în chip spațial deschizând o lume întru care el este „acolo“, iar această constituție spațială a ființei sale stă la temeiul constituției sale trupesti.

În cadrul seminarelor de la Zollikon, Heidegger își provoacă interlocutorii adresându-le o serie de întrebări aparent simple: „Ce rol joacă trupul în acest a-fi-aici [*Hiersein*]? Unde este aici-ul [*das Hier*]? În ce raport fenomenal [*phänomenaler Bezug*] se află aici-ul față de trupul meu?“⁹¹ Răspunsul unui participant este, am putea spune, tipic husserlian: „Hier ist, wo mein Leib ist“, aici-ul e unde se află trupul meu. Nu vom fi deci foarte surprinși că Heidegger se opune net unui atare punct de vedere, fără să îl numească deloc pe Husserl, insistând asupra faptului că trupul meu *nu este* aici-ul în care eu sunt: „Aber mein Leib ist nicht das Hier.“

Unde este trupul meu? Cum determinați dumneavoastră aici-ul? Unde sunt eu, unde sunteți dumneavoastră? Cu ce întrebare importantă și dificilă avem aici de-a face? Este vorba în chip manifest de întrebarea referitoare la modul în care trupul se raportează la spațiu [*die Frage, wie der Leib sich zum Raum verhält*]. În mod evident, trupul se raportează la spațiu

90. *SZ*, pp. 107–108.

91. *Zollikon*, p. 110.

într-un chip cu totul diferit de felul în care, spre exemplu, un scaun este simplu-prezent (sau la îndemână) în spațiu. Trupul ocupă un spațiu prin asumarea și preluarea lui [*Der Leib nimmt einen Raum ein*]. Este el oare delimitat în chip opozitiv în raport cu spațiul [*Ist er gegen der Raum abgegrenzt?*]? Până unde se întind limitele trupului? Unde sfârșește trupul?⁹²

Apoi, când Heidegger se întreabă „cum anume trupescul [*das Leibliche*] se raportează la spațiu“, răspunsul (iarăși „tipic husserlian“) al unui interlocutor este următorul: „trupul este lucrul care ne este *cel mai apropiat* în spațiu [*das Nächste im Raum*]“; la care Heidegger va replica, dimpotrivă, că trupul este lucrul cel mai îndepărtat (*das Fernste*) de noi. Spre deosebire de poziția lui Husserl, pentru care primordială este tactilitatea, pentru Heidegger aproapele [*Nächste*] nu este dat de regimul atingerii, ci de registrul văzului – care are drept temei existențialul înțelegerii (*Verstehen*) – sau al auzului, care, ca ascultare, este un mod distinct al existențialului discursului (*Rede*). Noi nu suntem întâi de toate (în) trupul nostru, ci suntem prin deschiderea-luminatoare a înțelegerii dispuse afectiv într-o lume. Heidegger va vorbi de un „aici“ al dezvăluirii sensului lui „a fi“ pornind de la particula „Da“ din „Da-sein“, un aici holistic care înglobează dimensiunea spațializantă a existenței, și nu pornind de la particula „Hier“, care, redusă la o specificație pur spațială, indică un caz izolat al prezenței într-un loc determinat.

Așadar, atunci când, mergând pe trotuar, ating cu tălpile pantofilor trotuarul (ca fințare la îndemână), pentru această situație fictică nu contactul cu aceste „părți ale trupului [*Leibteilen*]“⁹³ este dătător de sens, în aici-ul tactil, ci faptul că „acolo“, la douăzeci de pași, văd un prieten. Tot așa, va arăta în continuare Heidegger, chiar dacă ochelarii mei stau pe nas, în mod „obiectiv“ aproape de trup, mai aproape în sens *existențial* îmi este

92. *Ibid.*

93. SZ, p. 107.

cartea pe care o citesc. Similar, nu receptorul telefonului îmi este cu adevărat aproape, deși el îmi atinge „fizic“ urechea, această parte a trupului, ci vocea celui pe care îl ascult.⁹⁴

§ 5. Trupul ca „eu pot“ original

Am amintit în câteva rânduri ideea de *mișcare* a trupului, iar aceasta în mai multe contexte distincte. Bunăoară, în registrul perceptiv s-a impus importanta temă a kinestezelor ce vizează atât senzațiile de mișcare, cât și mișcările trupești care determină modificări perceptive (fie că e vorba de mișcarea ochilor, de mișcarea capului sau a corpului ca întreg) în raport cu obiectul pe care îl sesizăm. Ideea de mișcare a apărut și în registrul spațial, atunci când am tematizat imposibilitatea de a mă îndepărta de propriul trup, precum și faptul că trupul este aici-ul pornind de la care îmi fixez apropierile și îndepărtările. Am văzut de asemenea că această originală mișcare-de-sine (*Sich Bewegen*), înțeleasă ca mișcare activă, trebuie distinsă de sensul pasiv al mișcării, în speță de faptul de a fi mișcat (*Bewegtwerden*). Care sunt modalitățile mișcărilor pe care trupul le împlinește, cum trebuie el înțeles ca „organ ce se mișcă liber [*frei bewegliches Organ*]“, ca „organ de simț care se mișcă în mod liber (*frei bewegtes Sinnesorgan*)“⁹⁵, precum și în ce anume constă această „libertate de mișcare“ inerentă trupului, toate aceste aspecte trebuie înțelese pornind de la o caracteristică esențială a trupului: faptul că el este acel ceva asupra căruia *am putere*, prin care eu „am“ putințe și posibilități, acel ceva în care *sunt stăpân* absolut *în mod nemijlocit*, acel ceva prin care *pot* acționa (asupra mea și asupra lucrurilor din jur). Trupul trebuie deci înțeles ca „eu pot“ original, iar faptul că „eu pot“ înseamnă deci, în primul

94. Cf. comentariul lui Jacques Derrida în *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994, cap. „L'oreille de Heidegger (Geschlecht IV)“.

95. Hua IV, pp. 56, 160.

rând, că pot să mă mișc, și anume să mă mișc *liber*. De aceea, în paragraful 59 din *Ideen II*, Husserl afirmă că eul ca unitate (*das Ich als Einheit*) este un sistem de ordinul lui „eu pot“ (*ein System des „Ich kann“*)⁹⁶. Totodată, el arată că trebuie să distingem între un „eu pot“ fizic, de ordinul trupului și intermediat de către trup, și un „eu pot“ de ordin spiritual: faptul că pot să îmi mișc brațele, sau că pot ridica o greutate, sau că pot alerga etc. este situat pe alt registru arhitectonic decât puțința mea de a rezolva o ecuație matematică, de a formula un silogism valid, de a-mi imagina un peisaj, sau de a-mi aminti o întâmplare, sau de a rememora semnificațiile unui cuvânt dintr-o limbă veche⁹⁷. Este evident că puțințele de ordin trupesc și cele de ordin spiritual se îngemănează, că acest „eu pot“ fizic este articulat și legat de acel „eu pot psihic“, după cum o arată și următorul exemplu oferit de Husserl:

Am putere asupra trupului meu, eu sunt cel ce mișcă și poate să miște această mână etc. Pot să cânt la pian. Însă uneori nu mai reușesc. Pot să uit și să îmi pierd exercițiul. Îmi exersesz trupul. În cazul celor mai obișnuite activități, nu îmi pierd exercițiul. Dar dacă cad bolnav pentru mai multă vreme, atunci sunt nevoit să reînvăț mersul și reușesc rapid să îl deprind iarăși.⁹⁸

Așadar, o activitate complexă precum cântatul la pian implică desigur un „eu pot“ de ordin trupesc, însă acesta este mereu

96. Hua IV, p. 253. Cf. Gunnar Declerk, „Incarnation, motricité et rapport au possible“, *Studia Phenomenologica* XII (2012), pp. 35–60.

97. Vezi, de asemenea, distincțiile dintre „este posibil ca“ (posibilitatea logică, bazată pe reprezentarea intuitivă – *anschauliche Vorstellung*) și „eu pot“ (posibilitatea practică, bazată pe puțință și capacitate – *Können*), Hua IV, pp. 257–261.

98. Hua IV, p. 254. Cf. și p. 152: „Das Subjekt [...] hat das «Vermögen» («ich kann») diesen Leib, bzw. die Organe, in die er sich gliedert, frei zu bewegen, und mittels ihrer eine Außenwelt wahrzunehmen.“

articulat cu un „eu pot“ de ordin spiritual, de vreme ce angajează o deprindere exersată, sedimentată și rememorabilă. Desigur, există puțințe de ordin spiritual care nu au nevoie de registrul trupesc al lui „eu pot“: pot imagina sau calcula sau rememora fără să îmi mișc nici cel mai mic mușchi; rămânând perfect nemișcat, pot să mă exersez ca puțință spirituală, în speță calculând, imaginând, rememorând, gândind etc. Întrebarea care se pune este dacă reciproca ar fi la rândul ei valabilă, bunăoară dacă pot activa o puțință de ordinul trupului fără a angaja totodată un „eu pot“ de ordin spiritual. De exemplu, faptul că îmi mișc o mână, că eu mă manifest în raport cu o parte a corpului meu ca un „eu pot“ (îmi mișc mâna pentru că *pot* să o fac), depinde în mare măsură de faptul de *a voi* să mișc respectiva mână. Iar odată cu voința intrăm, se pare, în registrul puțințelor de ordin spiritual, în orizontul lui „eu pot“ de ordin psihic. *Pot*, desigur, să îmi mișc mâna sau ochiul; însă ajung să le mișc efectiv doar dacă *vreau* să o fac. Puțința se pune în act doar dacă intervine aspectul volițional. Cum se articulează însă momentul complex „pot să vreau“ cu momentul „vreau să pot“?

Nu e de aceea întâmplător că, în *Ideen III*, trupul este determinat și ca organ al voinței (*Leib als Willensorgan*)⁹⁹. Aici Husserl distinge între mai multe tipuri de mișcare: mișcarea mecanică; mișcarea materială a trupului reic material; mișcarea spontană, ca acțiune psihică, înfăptuită de subiectul întrupat. Hotărâtoare rămâne distincția dintre „mișcarea activă“, caracterizată printr-o derulare spontană și o curgere liberă, și „mișcarea pasivă“, caracterizată prin faptul că este înfăptuită *asupra* subiectului, caz în care spontaneitatea sa nu joacă nici un rol.

Să insistăm puțin asupra acestei idei că trupul ar fi „organul mișcărilor *voluntare*“. Faptul că vreau să îmi mișc mâna stângă și că, vrând, mâna „mă ascultă“ și execută întocmai mișcările pe care „i le comand“ eu, deschide o problematică distinctă. O

99. Hua V, pp. 119 și urm.

altă problematică este însă aceea a „mișcărilor *involuntare*“: atunci când tresari, când clipești, când caști sau sughiți, sau când ai un spasm etc. Nu e vorba doar de mișcările inconștiente, care se opun celor conștiente. Poți face mișcări inconștiente (dau din picior fără să îmi dau seama, scot limba când desenez, diversele ticuri etc.) și în stare de trezie și în stare de somn (în vis). Mișcările inconștiente sunt ne-conștientizate, adică atenția noastră perceptivă nu e îndreptată asupra lor. Însă toate mișcările efectiv voluntare sunt conștiente, sunt conștientizate. Nu poți să *vrei* să faci ceva – în sensul tare al termenului – fără ca atenția ta să fie direct îndreptată asupra aceluia ceva. Există însă mișcări care, fiind conștientizate, nu sunt totuși și voluntare: bunăoară, când mi se zbate un ochi și sunt atent, așteptând următorul zvâcnet. Avem deci:

1. Mișcări voluntare și conștiente: îmi mișc mâna vrând și știind.

2. Mișcări involuntare și conștiente: sughiț fără să vreau.

3. Mișcări involuntare și inconștiente: mă mișc în somn sau îmi mișc instinctiv o parte a corpului fără să știu, fără să vreau.

4. Mișcări voluntare și inconștiente: nu există!

Cum ar trebui atunci să determinăm mișcărilor trupești care scapă și voinței și conștiinței, cele asupra cărora nu ne înstăpânim? Husserl spune că trupul „este singurul *în care sunt stăpân* absolut în mod nemijlocit [*in dem ich unmittelbar schalte und walte*] (și, în special, în fiecare dintre *organele sale*)“¹⁰⁰; sau: „În cuprinsul câmpului meu perceptiv, eu mă regăsesc pe mine însumi, cârmuind ca un eu asupra propriilor mele organe, precum și asupra a tot ceea ce mai ține de mine, ca eu, din rândul actelor mele egotice și al putințelor mele.“¹⁰¹ Ideea este însă să vedem de asemenea și care sunt limitele acestei stăpâniri. Când nu ne mai putem stăpâni propriul trup și, prin aceasta,

100. Hua I, p. 128.

101. Hua VI, p. 110 / trad. rom., pp. 194–195.

nu ne mai putem exercita stăpânirea asupra lumii înconjurătoare. Husserl aduce la un moment dat în discuție ideea de boală psihică care fisurează această supremație absolută a lui *ich kann*: „Pot însă să mă îmbolnăvesc nervos, iar atunci pot să îmi pierd stăpânirea asupra propriilor mele membre, caz în care ajung să «nu mai pot». În acest sens, am devenit un altul.”¹⁰² Însă pe lângă acest registru patologic, putem aduce în discuție îmbătrânirea, care reflectă în chip specific pierderea puterii ca fenomen existențial. Este oare și îmbătrânirea un fenomen „anormal” pe care ar trebui să îl înțelegem pornind de la fenomenul „normal” al tinereții, al lui „a fi în depline puteri”, în deplina posesie de sine? Dar și atunci când suntem, așa-zicând, „în putere”, nu suntem totuși *pe deplin* în putere; există nenumărate fragmente ale experienței noastre în care puterea cedează, în care se diminuează înstăpânirea asupra propriului sine și asupra propriului corp, în care controlul nostru asupra nouă înșine slăbește. Chiar și atunci când ne limităm la cazul așa-zis „normal”, în om este perpetuu acest joc între slăbiciune și putere, între stăpânire de sine și ne-stăpânire. Bunăoară, ne putem întreba, cum se modifică acest „eu pot” în alternanța dintre odihnă și oboseală? Dar nu doar oboseala și epuizarea, dar și lenea sau plictisul sau lehamitea reprezintă fenomene de limită ale acestui „eu pot” esențial. Mai mult, faptul că sughiț, că strănut, că îmi curge nasul, toate acestea țin de această pierdere de sine care subminează mereu, din interior, posesia de sine, stăpânirea de sine. Sunt stăpân pe mine însumi – ca *Ich kann* – însă până la un punct. Faptul că îmi pierd răbdarea, că mă enervez, că fac gesturi pe care nu le stăpânesc sau controlez – fac parte din același registru. Astfel că *precaritatea* și *finitudinea* inerente oricărui act uman trasează limitele acestui „eu pot”. Însă fenomenele care marchează în chip predilect trecerea de la „eu pot”

102. Hua IV, p. 254.

la „eu nu mai pot“ sunt *vulnerabilitatea și îmbătrânirea, durerea, suferința și boala*.

În acest sens, n-am putea întreba prin ce anume diferă modurile în care este corporalitatea implicată în „faptul de a-ți fi rău“ în sensul durerii strict fizice (mă doare stomacul) și „faptul de a-ți fi rău“ în sensul durerii „sufletești“? Sau: cum se modifică dimensiunea corporală în experiența frigului, a foamei, a atracției senzuale sau a fricii „incarnate“? Dacă în cazul fricii și al erosului, *Leiblichkeit* este incitată de un soi de *Phantasia*, în cazul foamei și al frigului, tensiunea resimțită în propria *Leiblichkeit* corespunde unor nevoi care apar în chip natural. Căci trupul înfometat sau înfrigurat nu are nevoie să imagineze nimic în plus; sau, eventual, o poate face, fantazând cu privire la modurile de umplere a acestui gol semnalat de propria carne; dar senzația inițială de foame poate rămâne la nivel inferior. Așadar, este limpede că trupul poate fi angajat atât pe niveluri inferioare, cât și pe niveluri superioare ale experienței. Iar întrebarea este: cum se face trecerea de la nivelul simplu (inferior sau elementar) la nivelul superior sau complex? Corporalitatea poate rămâne la un nivel pur material (și aici analizele sunt mult mai simple, referindu-se la obiectualități elementare) sau poate fi angajată la un nivel superior, în care apar și alte straturi de sens, de tip volitiv, valoric, intersubiectiv sau spiritual.

Într-adevăr, prin voința exercitată în trup, omul devine activ în lumea materială extra-trupească. Cu alte cuvinte, într-un fel mă exercit voluntar în propriul trup: prin trupul propriu asupra trupului propriu (îmi mișc mâinile, capul, mă aplec, îmi schimb mimica, îmi modific modul de a merge, alura etc.); și în alt fel mă îndrept prin intermediul trupului către lumea din afara trupului: prin trup asupra netrupescului. Cum să distingem deci între lumea din afara trupului și lumea din interiorul trupului? Bunăoară, faptul că, de foame, cuiva îi „chiorăie mațele“: simte asta direct, tactil, pe interior, dar și aude, ca și cum ar

fi ceva exterior; sau faptul că se simte „balonat“. Există deci o *innerleibliche Welt*? O problemă cu totul aparte se pune atunci când se mișcă copilul în burta mamei: ar trebui să concepem sarcina ca o *innerleibliche Intersubjektivität*?

§ 6. Perceperea trupului celuilalt: trup și intersubiectivitate

Odată cu apariția celuilalt în câmpul primordial de experiență, fenomenologia corporalității atinge un prag problematic dificil și totodată spectaculos¹⁰³. El este în primul rând dificil, deoarece ridică probleme redutabile a căror rezolvare (cel puțin așa cum apare ea în a cincea *Meditație carteziană*) a lăsat în istoria fenomenologiei mai multe semne de întrebare. În acest sens, s-a afirmat în repetate rânduri că acest „pas către celălalt“ (*Schritt zu dem Anderen*)¹⁰⁴ – în cadrul căruia tema trupului este esențială – ar fi piatra de poticnire a fenomenologiei husserliene, căci trecerea de la solipsismul transcendental la constituirea unei intersubiectivități efective a părut a fi de-a dreptul problematică. Însă acest pas este de neocolit: pentru

103. Vezi, pentru acest subiect, Georg Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1992 (Phaenomenologica 123), în special capitolul „Der Leib des Anderen“, pp. 47–76; Dan Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1996 (Phaenomenologica 135); Victor Biceaga, *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, Contributions to Phenomenology 60, Springer, Dordrecht, 2010 (§ 5.1. Passivity and Embodiment), pp. 95–103; James Dodd, *Idealism and Corporeity. An Essay on the Problem of Body in Husserl's Phenomenology*, op. cit., în special primul capitol, „Alterity and Otherness: The Problem of Body in the *Cartesian Meditations*“, pp. 8–37.

104. Hua I, p. 138.

ca fenomenologia să nu fie un simplu solipsism (fiind astfel invalidată ca știință), existența celuilalt trebuie justificată fenomenologic; aceasta înseamnă că trebuie să pornesc de la sursele absolute ale conștiinței mele, însă totodată să arăt că celălalt este independent de conștiința mea, pentru ca intersubiectivitatea astfel constituită să devină o garanție a obiectivității lumii. Pe de altă parte, orizontul deschis de acest câmp intersubiectiv pentru fenomenologia corporalității este totodată spectaculos, mai ales prin bogăția de teme pe care o deschide, prin largul evantai de experiențe corporale pe care le oferă spre analiză: de la prealabila problematizare tehnică și neutră a percepției corpului celuilalt, până la teme ardente precum vulnerabilitatea, suferința sau erotismul, problema trupului prin care alteritatea celuilalt om se dă și totodată se ascunde nu a încetat să fascineze generații întregi de fenomenologi.

Este evident însă că, în primă instanță, trebuie să lămurim cum anume apare această problemă *ca problemă*. Iar punctul de plecare, în logica husserliană, nu poate fi decât acela al câmpului originar de experiență constituit în urma reducției fenomenologice, câmp în care lucrurile mi se dau în mod originar în fluxul propriei conștiințe. Este un orizont în care, într-un moment prealabil, eu am descoperit deja propriul trup, drept acel lucru înzestrat cu câmpuri perceptive, în care sunt stăpân, prin care acționez, loc al lui „eu pot“, aici absolut și punct-zero pornind de la care mă orientez în spațiu și acționez asupra lumii. Pornind de la acest câmp de experiență astfel constituit, eu mă pot raporta la lucrurile sau obiectele care îmi apar. Faptul că această raportare are o natură esențialmente perceptivă face ca și în privința alterității să ne întrebăm cum anume ajung să îl *percep* pe „celălalt“, precum și ce straturi fenomenologice sunt implicate în această experiență.

În acest stadiu incipient al constituirii, „celălalt“ nu ne este încă dat ca *fîntă psihică* și ca *subiect*; Husserl însuși precizează că este vorba în primă instanță de „clarificarea transcendențială

a experienței alterității [*Fremderfahrung*] în care celălalt *nu a căpătat încă sensul de om*¹⁰⁵. Cu alte cuvinte, atomul de sens „om“ este rezultatul unei constituiri complexe, în care vor fi implicate mai multe straturi constitutive, atât inferioare cât și superioare. Or, în primă instanță, avem de lămurit straturile inferioare, nivelurile de bază ale acestei experiențe. Astfel că, la acest nivel original, „ceea ce ne este dat, de fapt, [...] nu este celălalt eu în persoană, nu sunt trăirile conștiinței sale, fenomenele sale, nimic din ceea ce aparține esenței sale proprii“¹⁰⁶. Am văzut că ne este dat în primă instanță doar un *corp* ce ne apare, în chip specific, în câmpul nostru perceptiv primordial. Ca orice alt obiect ce ne este dat, acest corp este deocamdată doar o „transcendență imanentă“¹⁰⁷. Întrebarea fundamentală va fi cum anume ajung să constituie, pornind de la acest *corp străin* (*Fremdkörper*), sensul de *trup* (*Leib*) în care, ca și în propriul meu caz, un *alt eu* este stăpân peste organele sale corporale.

Problema pare a fi încă și mai complicată, deoarece nu doar că trebuie să îmi explic fenomenologic cum anume îi atribui celui corp străin sensul de trup, dar și cum ajung să atribui propriului meu trup sensul de corp. Aceste două întrebări sunt formulate ca atare și în *Krisis*:

cum anume se realizează în cele din urmă acel mod de conștiință în cuprinsul căruia trupul meu ajunge totuși să capete valabilitatea de ființă [*Seinsgeltung*] a unui corp între altele? Și, în al doilea rând: cum anume ajung, pe de altă parte, anumite corpuri din câmpul meu perceptiv să capete valabilitatea unor trupuri, în speță a unor trupuri aparținând unor subiecți-eu „străini“?¹⁰⁸

105. *Ibid.* (n.s.).

106. Hua I, p. 139.

107. Hua I, p. 140 / trad. rom., p. 146.

108. Hua VI, p. 109 / trad. rom., p. 194.

Cu alte cuvinte, în această fază incipientă a experienței transcendente, s-ar părea că nu avem de-a face doar cu un „corp fără trup“ (al celuilalt), ci și cu un „trup fără corp“ (al meu). Deși sensul de corp al acelui corp străin este constituit (prin faptul că îl percep, ca transcendență imanentă, în câmpul meu perceptiv primordial), sensul de trup al acelui corp cere încă să fie constituit. La rândul său, deși sensul trupului propriu este constituit (prin faptul că îl percep ca acel „ceva“ prin care simt, pot și mă orientez), sensul de corp al acestui trup pare că rămâne încă să fie constituit. Avem așadar de-a face cu două enigme care pretind să fie rezolvate: cum anume ajung să sesizez trupul propriu ca un corp (*Eigenleib als Körper*) și cum anume ajung să sesizez corpul străin ca trup (*Fremdkörper als Leib*).

Ne-am putea întreba acum: există oare o legătură fenomenologică directă între aceste două enigme? Sunt ele reciproc articulate? Din punct de vedere fenomenologic, aceste două necesități – constituirea corpului străin ca trup și a trupului propriu ca un corp – sunt ele simultane și sincrone, adică survin pe același strat al constituirii, sau sunt logic-consecutive, deci survin pe straturi constitutive distincte? Am putea presupune oare că una dintre ele stă la baza celeilalte (o motivează sau întemeiază), sau mai degrabă că cele două necesități se motivează reciproc și într-o câțva circular?

După cum vom vedea în detaliu, Husserl va insista cu precădere asupra constituirii corpului străin ca trup: faptul că deja eu îmi percep în chip original, din interior, propriul trup (prin aceea că în el simt și pot și acționez) face ca pornind de la propriul *Leibkörper* să mă pot raporta la corpul celuilalt în vederea înțelegerii lui *ca trup*. Dar putem presupune că am avea de-a face și cu o cuplare inversă? Cu alte cuvinte, am putea presupune că necesitatea de a constitui *latura corporală a propriului meu trup* provine din faptul că, pornind de la acel corp străin care mi se dă, trebuie să îl pot constitui pe celălalt *ca om*, ca ființă psiho-fizică deplină, ca eu suflătesc stăpânind asupra unui trup

corporal? Oare sensul de corp al trupului propriu *vine*, printr-un transfer de sens similar, *de la* corpul celuilalt? Acesta să fie sensul în care ar trebui să înțelegem interogația formulată de Husserl în pasajul din *Krisis* amintit mai devreme („cum anume [...] trupul meu ajunge [...] să capete valabilitatea de ființă a unui corp între altele“)?

Este evident că această întrebare presupune faptul că, cel puțin pe un anumit nivel al constituirii, trupul meu ar fi *complet lipsit* de semnificația de corp. Este însă justificată această asumție? Căci nu putem nesocoti faptul că, referindu-se la trupul propriu trăit în acest registru originar transcendențial, Husserl folosește adeseori termeni precum *Leibkörper* sau *körperlicher Leib*. Prin urmare, se pare că un atom de sens „corp“ este totuși prezent în experiența transcendențială a propriei *Leiblichkeit*. Cel puțin așa se întvede din pasajele de mai jos extrase din *Meditații carteziene*:

Între corpurile [*Körpern*] aparținând acestei *naturi* care au fost cu adevărat percepute descopăr [...] și trupul [*Leib*] meu, care se evidențiază prin unicitatea lui, și anume ca fiind singurul care nu e un simplu corp [*Körper*], ci tocmai trup [*Leib*]¹⁰⁹.

[...] trupul meu corporal [*Leibkörper*] este mereu prezent în mod distinct sensibilității mele, fiind înzestrat însă în plus, într-o originalitate de prim ordin [*primordialer Ursprünglichkeit*], și cu sensul specific de trup [*Leiblichkeit*].¹¹⁰

[...] trupul meu este singurul corp care este – și poate fi – constituit în mod originar ca trup (organ funcțional) [*mein Leib der einzige Körper ist, der als Leib (fungierendes*

109. Hua I, p. 128.

110. Hua I, p. 143.

Organ) ursprünglich konstituiert ist und konstituiert sein kann] [...].¹¹¹

Ne putem întreba: ce teme fenomenologic am pentru a considera că acest corp pe care îl consider legat de propriul *Leib* să fie cu adevărat al meu? Răspunsul ar putea fi următorul: e vorba de un trup pe care îl sesizez totodată și ca un corp, unul esențialmente legat de trupul în care cârmuiesc și unit cu el. În plus, pot să certific în chip recurent faptul că acest corp este „al meu“, în speță pot să confirm unitatea dintre acest corp și trupul meu original, prin faptul că pot în mod imediat constata că mișcărilor pe care le fac „din interior“ corespund mișcărilor „externe“ ale acestui corp. Un alt mod prin care pot confirma că corpul acesta este „al meu“, fiind intim unit cu trupul în care eu stăpânesc și simt, este dat și de faptul că „printr-o modificare liberă a kinesteziei mele și, mai ales, printr-o simplă întoarcere, îmi pot schimba poziția, astfel încât transform orice «acolo» într-un «aici», adică pot ocupa în chip trupesc orice loc în spațiu“.¹¹²

Prin urmare, *dintru început* sensul de corp este deja implicat în experiența trupului propriu. În acest caz, de ce ar insista Husserl asupra necesității ca trupul meu să *obțină* valabilitatea de ființă a unui corp (*Seinsgeltung eines Körpers*)? Există oare o diferență fenomenologică între stratul fenomenologic „trup propriu“ (*Leib*) și straturile fenomenologice „trup corporal propriu“ (*körperlicher Leib*) și „corp trupesc propriu“ (*Leibkörper*)? După cum am văzut mai devreme, este evident că între cei doi poli, *Leib* și *Körper*, putem distinge cu ușurință. Însă ar trebui oare să avem în vedere o stratificare mai complexă, în speță una care traversează și momente fenomenologice intermediare ale „încorporării trupului“, precum *körperlicher Leib* și *Leibkörper*?

111. Hua I, p. 141.

112. Hua I, p. 146.

Dar poate fi justificată *fenomenologic* această stratificare? Există bunăoară vreun tip de experiență care ne permite să „trăim“ doar sensul de *Leiblichkeit* al propriului trup, fără a angaja totodată sensul de corp? În ce circumstanțe mi-aș putea simți trupul propriu, în dimensiunea interiorității (*Innerlichkeit*) sale, ignorând totodată în chip complet dimensiunea exteriorității (*Außerlichkeit*) sale de corp? Cum am putea face experiența de a fi trup fără corp? Ne putem gândi la câteva exemple: bunăoară, când dansez cu ochii închiși sau, mai ales, când îmi dau drumul să plutesc în apă, cu ochii închiși, abandonându-mă, pot presupune că ajung să nu-mi mai sesizez propriul corp ca pe un obiect al lumii exterioare. Astfel, deși trăiesc în chip imediat o anumită mișcare dinamică de sine care este, evident, de ordinul lui *Leiblichkeit*, pot totodată să îmi țin ochii închiși și să nu mă raportez tactil la mine însumi, în sensul în care nu îmi ating, în mod activ, nici o parte a corpului; iar dacă nu mă raportez nici vizual și nici tactil la mine însumi, stratul de corp al propriului trup pare că nu e actualizat, ci doar sensul de trup umple întreaga experiență. Dar să gândim și reciproca: pot să mă raportez la mine însumi în primul rând ca la un corp și nu ca la un trup? Bunăoară, atunci când mă *văd* în oglindă dansând, acest lucru se petrece *în detrimentul* trăirii dansului ca atare, caz în care punctul central al trăirii mele nu este *trupul* pe care îl *simt* („aici“), ci corpul trupesc pe care îl *văd* („acolo“). Un exemplu mai radical poate fi dat de trăirea pe care o pot avea sub influența unui anestezic puternic: tot trupul este ca și paralizat, dar conștiința este trează și sunt prins în ceva („corpul“) pe care *nu îl mai pot mișca* și în care *nu mai simt nimic*. Însă el este prezent, acolo, pur interțial, corp pietrificat. Resimt deci într-o anumită măsură masivitatea inertă a propriului corp pe care nu îl mai pot mișca și asist astfel neputincios la acest dez-echilibru structural dintre *Leib* și *Körper*. Dacă în registrul normalității pot stăpâni în chip imediat trupul meu, care mi se supune în însăși această stăpânire ce se reflectă asupra propriului

corp, în acest caz-limită eul întâmpină o rezistență masivă din partea trupului său corporal, în care nu se mai simte stăpân, ci prizonier. Nu doar că, sub influența anestezicului, zone masive ale corpului meu nu mai sunt în puterea trupului meu stăpânitor, dar acest corp inert devine ca o temniță din care nu pot scăpa. Sfera de exercitare trupească s-a redus, astfel că a rămas acolo, fără stăpân, corpul inert: am putea spune deci că propriul trup nu mai este stăpân în propriul corp (deși, la rigoare, eul este stăpân, prin și în trup, asupra corpului), ci că acest corp inert se înstăpânește asupra trupului, prin faptul dramatic de a fi țintuit, de a nu putea pleca (experiența levinasiană a lui *être-rivé à soi*). Ochii, totuși, îi pot mișca; aud și pot vorbi; în plus, mă concep în continuare ca fiind „aici“; deci o experiență a trupului este prezentă, însă ea este una diminuată, radical sărăcită. Nu putem spune că experiența trupului ar fi complet inexistentă, căci, dacă ar fi complet inexistentă, nici măcar ochii nu i-am putea deschide; iar stingerea absolută a lui *Leiblichkeit* înseamnă pur și simplu moartea. Câtă vreme în noi mai „pâlpâie viața“, suntem prezenți față de noi înșine – desigur, cu grade distincte de acuitate și intensitate – în primul rând ca *Leiblichkeit*.

Să revenim însă la dificultatea husserliană de la care a pornit această paranteză și să repetăm întrebarea: dacă dintru început sensul de corp face parte din experiența trupului propriu, în ce sens mai este nevoie ca trupul meu să obțină valabilitatea de ființă a unui corp? Această aporie poate fi privită și într-o altă lumină dacă nu trecem cu vederea faptul că Husserl vorbește de fapt de valabilitatea de ființă a unui corp „între altele“. Poate că nu e vorba deci de un „corp pur și simplu“, ci de un „corp între altele“. Ce semnificație nouă pune în joc acest adaos: „între altele“? Evident, un corp „între alte corpuri“. Așadar, dacă în câmpul original de experiență aveam de-a face cu un *unic* corp individualizat prin aceea că e trup, pentru ca apoi să intervină, pe un al doilea strat, corpul străin al celuiilalt, se pare că

acum avem de-a face cu un al treilea nivel, unul în care corpul propriu ar trebui înțeles drept „corp între alte corpuri“, așadar în calitatea sa de corp natural, de corp obiectiv, de corp ce aparține lumii, acelei lumi în care îmi apare și corpul celuilalt. Mai mult, ar putea fi vorba de corpul propriu nu așa cum îmi este el mie însumi, ci cum îi este accesibil celuilalt. Am avea deci de-a face cu un fel de obiectivare treptată, de la trupul radical subiectiv la trupul corporal subiectiv și apoi la corpul obiectiv, mundan, sesizat ca parte a lumii. În acest sens, un pasaj din *Meditații carteziene* vorbește tocmai despre faptul că „trupul meu corporal [*körperlicher Leib*] este – și poate fi – sesizat ca un corp natural [*Naturkörper*] care se află în spațiu și se mișcă precum oricare altul.“¹¹³ Caz în care răspunsul la întrebarea noastră (dacă constituirea corpului străin ca trup și cea a trupului propriu survin pe straturi *distincte*) este pozitiv. Pe de o parte, trupul meu trebuie să fie *deja constituit drept corp* (și nu doar trup), pentru ca analogia cu corpul celuilalt să se poată produce: pentru ca legătura dintre corpul și trupul *celuilalt* să se articuleze, trebuie ca legătura dintre trupul meu și corpul meu să fie deja în vigoare. Iar dacă în faza inițială a constituirii este vorba de corpul propriu subiectiv, în strânsa sa unitate cu trupul în care eul (sufletul) cârmuiește, în faza ei ulterioară un alt strat al corpului propriu este angajat, în speță acela de corp obiectiv: corpul meu așa cum e perceput de către celălalt. Mai mult, într-o altă fază încă și mai avansată a constituirii, pornind de la sensul „celălalt *ca om*“ ajung să mă sesizez și pe mine însumi „ca om“. Cu alte cuvinte, în experiența originară transcendențial-fenomenologică eu mă concep pe mine ca eu, ca conștiință care sesizează și percepe, apoi ca trup și ca trup corporal, însă nu am ajuns deocamdată la stratul de constituire „om“. Abia pornind de la constituirea completă a celuilalt, nu doar ca trup

113. Hua I, p. 146.

corporal, ci și ca ființă psihică, ca eu autonom care stăpânește asupra trupului său, care acționează, ca centru absolut al lumii sale, asupra acestei lumi înseși, așadar abia după ce îl constituim pe celălalt *ca om*, pot reveni asupra mea și să mă constituim și pe mine însumi *ca om*:

[...] faptul că [...] eu nu îmi sunt dat mie însumi în mod original *ca om* [*ich mir nicht als Mensch original gegeben bin*], ci ca un eu-sunt ce își are trupul său într-un minunat chip propriu, ca centru funcțional particular al lumii sale ambiante, în timp ce pe ceilalți i-am poziționat ca oameni [*ich die Andere schon als Menschen gesetzt habe*], <acest lucru conduce la> a mă concepe și pe mine însumi *ca om*, în speță sub aspectul pe care ceilalți trebuie să îl aibă în privința mea.¹¹⁴

Însă înainte ca aceste straturi avansate să poate fi măcar bănuite, trebuie să avem în vedere, la un nivel mai primar, patru întrebări reciproc articulate: (i) cum îmi percep *eu* trupul propriu? (ii) cum îmi percep eu corpul propriu? (iii) cum percep eu corpul celuilalt? (iv) cum „percep“ eu trupul celuilalt? Problematika circumscrisă de primele două întrebări a fost abordată mai devreme, iar acum trebuie să ne focalizăm asupra celorlalte două, iar intriga va fi dată tocmai de semnificația ghilimelelor ce apar în ultima întrebare. Totodată, putem să reformulăm aceste interogații și din perspectiva celuilalt, căci nu e lipsit de importanță pentru o explicitare fenomenologică integrală (a) cum își percepe *celălalt* propriul trup? (b) cum își percepe celălalt propriul corp? (c) cum percepe celălalt corpul meu? (d) cum „percepe“ celălalt trupul meu? Este limpede că avem de-a face cu un caracter obiectual al corpului celuilalt (punctul iii), dar și cu o obiectualitate pe care o capătă corpul propriu (punctul c),

114. Hua XVI, p. 7.

una distinctă totodată de modul subiectiv în care corpul propriu îmi apare mie însumi (punctul *ii*).

Cum să abordăm articularea acestor seturi de întrebări? Care sunt mărcile distinctive care diferențiază între perceperea propriului trup (*Eigenleibwahrnehmung*), perceperea propriului corp (*Eigenkörperwahrnehmung*), perceperea corpului străin (*Fremdkörperwahrnehmung*) și a percepția trupului străin (*Fremdleibapperzeption*)? Este limpede că perceperea propriului trup precedă din punct de vedere fenomenologic perceperea corpului celui-lalt. Însă nu doar că o precedă, însă singurul trup pe care îl putem percepe *în calitatea sa de trup* este trupul propriu:

[...] eu nu pot afla trupescul însuși, așa cum e el în esența sa proprie, decât cu privire la propriul meu trup, și anume tocmai pornind de la felul în care stăpânesc în chip nemijlocit în acest corp – și doar a acestuia [*Was Leiblichkeit eigentlich ausmacht, erfahre ich nur an meinem Leib, nämlich an meinem ständig – und einzig in diesem Körper – unmittelbar Walten*]. Doar el îmi este dat în chip originar, din punct de vedere al sensului său [...].¹¹⁵

Cu alte cuvinte, singura *Leibwahrnehmung* posibilă este în privința propriului trup¹¹⁶. Însă, dacă nu pot percepe *ca trup* decât trupul propriu, ce putem zice în privința trupului celui-lalt? Cum ne raportăm la el dacă nu îl percepem? O experiență

115. Hua VI, p. 220 / trad. rom., p. 378 (parțial modificată).

116. Hua XIV, p. 7: „donația originară a unui trup [*ursprüngliche Gegebenheit eines Leibes*] nu poate fi decât donația originară a trupului meu și a nici unui alt trup. Apercepția «trupul meu» este, în sensul originar esențial, prima [*ist urwesentlich die erste*] și ea este singura în chip deplin originală [*sie ist die einzige völlig originale*]. Doar în măsura în care am constituit mai întâi propriul trup pot percepe orice alt trup ca atare, iar această apercepție are un caracter mediat.“

a celuilalt este evident că avem, prin faptul că îl vedem cum se mișcă, că se apropie, îi recunoaștem trăsăturile, mersul, alura sa specifică, îi auzim vocea, îl putem atinge etc. Însă avem prin aceasta un acces perceptiv la *trupul* său? Husserl va arăta că răspunsul la această întrebare trebuie să rămână negativ: nu percepem niciodată *trupul* celuilalt, ci doar *corpul* său: „eu pot percepe doar propriul meu trup [*mein Leib*], însă nu pot percepe niciodată un trup străin – ca trup – [*ein fremder Leib – in seiner Leiblichkeit*], ci doar în calitatea sa de corp [*Körper*]“. ¹¹⁷ Așadar, singura percepție pe care o putem avea în privința celui-lalt este o percepție a corpului (*Körperwahrnehmung*) și niciodată una a trupului (*Leibwahrnehmung*).

În acest caz, cum putem determina percepția pe care o avem cu privire la corpul străin? Cum distingem între trupul corporal propriu și corpul străin? Nu vom fi surprinși că tema spațialității, abordată mai devreme, revine din plin în cadrul analizelor dedicate corporalității intersubiective, marcând o serie de descrieri oferite de Husserl, în care dubletul „trupul de aici – corpul de acolo“ apare în mod recurent.

În sfera mea primordială, trupul meu corporal [*körperlicher Leib*] raportat la el însuși este dat în modul central al lui *aici*; orice alt corp [*Körper*], prin urmare și corpul *celuilalt* [*Körper des Anderen*], este dat în modul *acolo*. ¹¹⁸

Corpul ce aparține primordialei mele lumi înconjurătoare [*der meiner primordialen Umwelt angehörige Körper*] (al celui ce va fi ulterior celălalt) este pentru mine un corp în modul lui *acolo* [*Körper im Modus Dort*]. ¹¹⁹

117. Hua VI, p. 110 / trad. rom., pp. 194–195.

118. Hua I, pp. 145–146.

119. Hua I, p. 147.

Primul conținut obiectual al corpului celuiilalt ține așadar de faptul că este „acolo“, în timp ce trupul meu are conținutul lui „aici“ (*Gehalt des Hier*)¹²⁰. Acest raport aici–acolo este un invariant esențial, el rămâne neschimbat în pofida tuturor mișcărilor posibile (atât cele ce îmi aparțin, cât și cele ce aparțin celuiilalt): celălalt va fi pururi „acolo“, tot așa cum eu voi fi pururi „aici“.

Care este atunci cel de-al doilea moment de sens care aparține corpului celuiilalt, așa cum este el perceput în sfera mea primordială? Vedem desigur un corp care se mișcă liber, putem vedea de asemenea și părțile acestui corp, care par și ele că se mișcă la fel de liber (merge cu picioarele, face semne cu mâna etc.). Cu alte cuvinte, percep „un corp [*Körper*] asemănător [*ähnlich*] propriului meu corp de ordinul trupului [*Leib-Körper*]“. Husserl spune că putem identifica „în interiorul sferei mele primordiale o asemănare care unește [*verbindende Ähnlichkeit*] acel corp străin aflat acolo cu propriul meu corp“¹²¹. Al doilea moment constitutiv al perceperii corpului celuiilalt este configurat deci de acest palier de sens al *asemănării*. Orice alt trup trimite, prin însăși această asemănare, la propriul meu trup¹²².

Însă cât de puternică poate fi (sau trebuie să fie) asemănarea care unește? Pornind de la ce anume se produce și se justifică această asemănare? Se reduce ea oare la „forma“ corpului, la configurația sa antropologică (două mâini, două picioare, un cap etc.), sau trebuie să fie legată de elemente mai complexe, precum expresia chipului și specificul gestualității corporale? Sau, mai degrabă, asemănarea trebuie să vizeze de fapt funcțiile

120. Hua I, p. 148.

121. Hua I, p. 140 (n.s.).

122. Hua XIV, p. 7: „Fiecare trup trimite [...] înapoi la trupul meu [*Rückbeziehung auf meinen Leib*], tot așa cum, în chip corespondent, orice alt eu și viața sa lăuntrică [*Innenleben*] trimit înapoi [*Rückbeziehung hat*] la eul meu propriu, ca singurul care îmi este dat în original într-un sens efectiv și ultim.“

perceptive pe care organele corporale ale celuilalt „par“ că le împlinesc? Căci, într-adevăr, una e să îl vezi pe celălalt ca pe un corp – îi vezi mâinile, picioarele, ochii –, însă alta e să îl înțelegi ca trup, apercipând că sunt mâini *care ating*, picioare *care merg*, ochi *care văd*¹²³. Așadar primează nu atât obiectualitatea lor de părți ale unui corp străin, în similitudinea lor formală cu părțile corpului meu (în fond, faptul că mâna celuilalt „seamănă“ cu mâna mea poate fi înșelător), cât faptul că eu pot să „aprezentez“ în acea mână străină funcționalitatea operantă a atingerii, pe care eu o cunosc din propria mea experiență imediată. Dar faptul că celălalt vede cu ochii sau aude cu urechile sau simte tactil cu mâinile îmi este, din punct de vedere fenomenologic, perfect inaccesibil în imediatețea sa. Iar trecerea de la imediat la mediat, de la prezentare la aprezentare, de la percepție la apercipție va fi realizată printr-o „cuplare“, prin intermediul empatiei, asupra căreia vom reveni.

Iar dacă afirmăm că asemănarea se constituie pornind de la gesturi corporale și de la expresivitatea chipului, ne izbim de o altă dificultate: în speță, aceea că expresiile și gesturile provin dintr-un context cultural care le „codează“ și care, în acest stadiu al analizei transcendente, este încă „scos din circuit“, deci nu-l putem invoca în sprijinul descrierii noastre fenomenologice. Dar poate nu *semnificația* gesturilor sau expresiilor contează (căci aceasta este codată cultural), ci faptul că le conștientizez ca expresii și ca gesturi, indiferent de semnificația lor, care îmi poate rămâne în continuare perfect netransparentă.

Pe de altă parte, dacă ne focalizăm exclusiv asupra similitudinii caracteristicilor corporale exterioare ale celuilalt cu caracteristicile exterioare ale propriului meu corp trupesc, ne putem întreba dacă această asemănare tipică este în sine suficientă pentru a ne conduce la „co-poziționarea“ unei interiorități străine aferente acelu corp. Husserl spune că avem o prezentare exterioară

123. Hua I, p. 148.

a corpului, dar și o dimensiune interioară. Prezentarea exterioară (forma, alura, culoarea etc.) poate fi percepută; dimensiunea interioară nu poate fi percepută; exterioritatea este corporală (și obiectivă), în timp ce interioritatea este psihică sau sufletească (și subiectivă); fenomenul trupului este așadar un fenomen mixt și intermediar, prin aceea că este simultan subiectiv-obiectiv. Totodată, interioritatea nu este pur psihică, ci este și trupească. Cu alte cuvinte, ar trebui distins între o interioritate de ordinul trupului (aceea prin care simt căldura) și o interioritate de ordinul psihicului (aceea prin care rememorez sau îmi imaginez ceva), urmând totodată să vedem cum anume se articulează aceste două dimensiuni ale interiorității.

În orice caz, dacă afirmăm că hotărâtoare este doar „forma“ corpului și configurația sa antropologică, ne putem imagina o altă dificultate: tehnica viitorului va putea conduce la posibilitatea de a crea cyborgi care să semene perfect cu omul, din punct de vedere exterior. Să presupunem că nu doar aparența și apariția ar fi perfect similare cu cele ale unui alt om, dar chiar și căldura „acelui corp“ ar fi făcută în așa fel încât nici atingerea să nu ne ajute în a-l distinge de trupul unui „veritabil om“. Cum am mai putea atunci diferenția? *Spontaneitatea* celuiilalt să devină atunci criteriul hotărâtor?

În sfârșit, ne putem întreba dacă similitudinea este și trebuie să fie pur vizuală sau primordial vizuală? Vorbim de o asemănare în sensul că „văd“ că fața lui seamănă cu figura mea, cel puțin așa cum o văd în oglindă, sau văd că se mișcă tot așa cum mă mișc și eu (sau cum îmi închipui că mă mișc), sau văd că gesturile pe care le face sunt similare cu ale mele? Ce se întâmplă de fapt? Oare compar cele două corpuri în registru *pur vizual* și atât? Sau angajez și alte câmpuri perceptivă (ating, miros etc.) în acest proces al analogizării?

În urma acestor întrebări, s-ar putea instala în cititor o impresie ciudată: cum că, pentru Husserl, celălalt parcă stă pur și simplu în orizontul meu și așteaptă docil ca eu să îl percep și

să îmi fac „numărul fenomenologic“, constituindu-l în chip analogic, văzând cum ceva ce îi aparține seamănă cu ceva ce îmi aparține. S-ar putea replica faptul că, în viața de zi cu zi, celălalt nu este atât de static și nici atât de „cuminte“: el poate veni spre mine, cerându-mi socoteală sau certându-mă, interpelându-mă sau strigând după ajutor; el poate cere sau poate revendica; prezența lui poate fi din start contondentă, fie verbal, fie fizic. Ce se întâmplă atunci? Poate fi păstrată ca atare atitudinea fenomenologică (rezultată în urma reducției) atunci când celălalt este turbulent și când se manifestă spontan, pornind de la el însuși? Ce se întâmplă deci când ego-ul nu mai are el inițiativa, ci această inițiativă este asumată în mod precis de către celălalt?

Să revenim acum, după acest ocol, la problematica husserliană, reluând întrebarea: dacă percepem doar corpul celuilalt, cum anume ne raportăm la trupul lui? Prin ce tip de act ne raportăm la acest versant lăuntric al ființei sale? Vom porni, desigur, de la singurele paliere de sens care ne sunt deocamdată accesibile: anume că este vorba de un corp aflat „acolo“ și că este înzestrat totodată cu o anumită similitudine structurală în raport cu propriul meu corp, care e „aici“.

Întrucât [...] trupul meu este singurul corp care este – și poate fi – constituit în mod original ca trup (ca un organism activ), trebuie ca celălalt corp aflat „acolo“, care este totuși sesizat ca trup, să obțină acest sens grație unei transpuneri apercceptive pornind de la corpul meu organic și ulterior (într-o manieră care exclude o justificare cu adevărat directă – și, în consecință – primordială a predicatelor specifice corporalității) o justificare prin intermediul unei percepții reale.¹²⁴

Husserl introduce aici diferența dintre *percepție* și *prezentificare*, dintre *Wahrnehmung* și *Vergegenwärtigung*. Percep în mod

124. Hua I, p. 140.

imediat și interior trupul propriu, percepându-l totodată ca fiind unit cu corpul meu; percep de asemenea și corpul străin care îmi e dat în mod exterior; însă trupul străin *il prezentific* doar și nimic mai mult. Deși trupul celuilalt nu poate fi perceput ca trup, ci doar ca corp, eu ajung totuși să îl înțeleg ca trup. Or, această înțelegere a lui ca trup nu are un temei de ordinul percepției, ci unul de ordinul prezentificării. Căci doar printr-un soi de transfer (*Überführung*) eu pot atribui acelui corp sensul de trup, de exemplu faptul că este și el un punct-zero al orientării, că este și el un suport al unor câmpuri senzorial-perceptive, că este și el un „eu pot“ autonom care guvernează, ca și mine, asupra membrilor sale corporale etc.¹²⁵ În acest sens, spune Husserl, trupul celuilalt ne este accesibil doar într-o „intuire prezentificatoare“ (*vergegenwärtigende Anschauung*).

Doar pornind de la propria mea cârmuire <asupra propriului trup>, experimentată în chip original [*von meinem original erfahrenen Walten her*] – așadar de la unica experiență pe care o pot avea „în original“ cu privire la trupescul ca atare [*der einzig originalen Erfahrung der Leiblichkeit als solcher*] –, eu pot să înțeleg un alt corp drept un trup, în care este în-corporat un alt eu ce cârmuiește [*kann ich einen anderen Körper als Leib, worin ein anderes Ich waltend sich verkörpert, verstehen*] [...].¹²⁶

Așadar, în timp ce trupul meu corporal este singurul trup ce poate fi prezentat și justificat în original, fiind dat în modul central al lui „aici“, în privința trupului celuilalt, dat în modul lui „acolo“, avem o experiență ce *nu* poate fi realizată în mod primordial, una care *nu* prezintă obiectul însuși în original, dar care îl sugerează și-l confirmă apoi în mod consecvent. De

125. Hua XIII, pp. 53–55.

126. Hua VI, p. 221 / trad. rom., p. 379 (parțial modificată).

aceea, Husserl va spune că trupul celuilalt este un *analogon* a ceea ce îmi este propriu, fiind o *modificare intențională* (*intentionale Modifikation*) a eului meu obiectiv, a *lumii* mele primordiale, o *modificare a sinelui meu* (*Modifikation meines Selbst*)¹²⁷.

Dar cum anume poate fi determinată acea „intuire prezentificatoare“ prin care celălalt ajunge să ne fie dat nu doar ca un corp, ci și ca un trup? Aici intervine elementul-cheie care guvernează fenomenologia husserliană a intersubiectivității: cuplarea (*Paarung*). Sensul de trup al corpului celuilalt se constituie prin intermediul unei „transpuneri apercceptive“ (*apperzeptive Übertragung*), a unei „aprehendări analogizante“ (*analogisierende Auffassung*) pornind de la trupul meu. Husserl determină această cuplare ca fiind o „aprecție asimilantă“ (*verähnlichende Apperzeption*), una ce se întemeiază pe acea „asemănare care unește [*verbindende Ähnlichkeit*]“¹²⁸ despre care am discutat mai devreme. Modul în care, pornind de la sensul trupului propriu, eu atribui analogic și corpului celuilalt statutul de trup, printr-o cuplare de sens, este descris astfel:

Dacă trebuie să desemnăm acum specificitatea acelei aprehendări analogizante [*analogisierende Auffassung*] prin intermediul căreia, în interiorul sferei mele primordiale, un corp [*Körper*] asemănător [*ähnlich*] propriului meu corp de ordinul trupului [*Leib-Körper*] este apercput de asemenea ca trup [*Leib*], atunci dăm pentru început de următorul fapt: în acest caz, originalul care instituie în mod original este viu și continuu prezent, prin urmare însăși instituirea originară rămâne permanent vie și activă. În al doilea rând, dăm de particularitatea [...] potrivit căreia obiectul prezentat prin intermediul acelei analogii nu poate ajunge niciodată să fie cu adevărat prezent, așadar el nu poate fi niciodată perceput

127. Hua I, p. 144.

128. Hua I, p. 140.

cu adevărat [*nie wirklich zur Präsenz kommen kann, also zur eigentlicher Wahrnehmung*].¹²⁹

Faptul că trupul propriu, adică „originalul care instituie în mod original [*das urstiftende Original*] este viu și continuu prezent“ și că „însăși instituirea originală [*Urstiftung*] rămâne permanent vie și activă“ reprezintă condiția de posibilitate a oricărei experiențe a empatiei. Orice experiență a corpului străin aș avea, oricât de atipică, surprinzătoare sau irațională ar fi ea (un copil care se strâmbă la mine, un aborigen care îmi face un semn de neînțeles, un handicapat care face niște mișcări ce îmi pot părea groțești), eu am întotdeauna la îndemână propria mea experiență trupească care îmi permite să fixez, fie și privativ¹³⁰, respectiva experiență, să o conotez într-o anumită direcție a sensului. În orice caz, experiența trupului străin nu este o percepție, nu este o sesizare directă și imediată¹³¹.

Maniera în care se constituie această cuplare este determinată terminologic în multe feluri în textele husserliene. Bunăoară, în *Ideen III*, Husserl spune că sesizarea trupului celuiilalt are un caracter *explicitativ-interpretativ*. Așadar intermedierea hermeneutică pare esențială pentru configurarea accesului la celălalt. El insistă aici asupra faptului că orice sesizare empirică de ordin corporal (*somatologische Erfahrungsauffassung*) are drept teme

129. Hua I, pp. 141–142 (trad. rom. parțial modificată).

130. Dacă accentul cade în primul rând pe „asemănare“, nu ar trebui însă să avem în vedere și coeficientul de neasemănător care intră în joc? Cum se face că posibilele disimilitudini nu cântăresc mai mult? Dacă deplasăm problema la un nivel empiric mai concret, empatia (*Einfühlung*) funcționează la fel dacă sunt adult și văd un copil sau un bătrân, dacă sunt bărbat și văd o femeie, dacă sunt alb și văd un negru, dacă sunt slab și văd un gras, și oricâte alte disimilitudini ne putem imagina, fără a mai aduce în discuție corporalitatea anormală?

131. Pentru faptul că această *Fremdleibapperzeption* este mediată, cf. Hua XIII, pp. 21 și urm.

percepția somatică directă [*direkte somatische Wahrnehmung*] pe care orice cercetător o poate face doar asupra propriului trup [*nur an seinem eigenen Leibe*], și apoi explicitatea somatică [*somatische Eindeutung*] pe care el o poate realiza ca atare în sesizarea interpretativă a trupului străin perceput [*in der interpretatorischen Auffassung wahrgenommener fremder Leiber*] [...].¹³²

În *Meditații*, acest caracter explicativ-interpretativ prin care, pornind de la percepția corpului străin, ajungem să îi atribuim celuilalt un trup viu, va fi determinat prin ideea de evocare: mișcările corpului celuilalt „ne evocă” o altă prezență.

Modul său [al corpului străin, n.n] de apariție [*Erscheinungsweise*] nu se cuplează printr-o asociere directă cu modul de apariție care este propriu în orice moment trupului meu [*mein Leib*] (în modul lui *aici* [*im Modus Hier*]), el evocă în chip reproductiv [*weckt reproduktiv*] un alt mod de apariție asemănător acestuia în mod nemijlocit, propriu fenomenelor care aparțin sistemului constitutiv al trupului meu, în calitate de corp aflat în spațiu [*zum konstitutiven System meines Leibes als Körper im Raum gehörige Erscheinung*]. Acest mod de apariție amintește de aspectul pe care l-ar avea corpul meu [*mein körperliches Aussehen*], *dacă aș fi acolo*. Chiar și în acest caz, se realizează o cuplare, deși evocarea nu se transformă într-o intuiție-amintire.¹³³

În alt context, această idee este determinată în alți termeni drept „co-poziționare intențională” și „co-pretenție” (*Mitforderung*):

Corporalitatea mea trupească [*meine Leiblichkeit*] care apare în chip exterior [*als äusserlich Erscheinendes*] este în mod

132. Hua V, p. 8.

133. Hua I, p. 147.

constant legată de o interioritate impresională [*impressionale Innerlichkeit*] (într-un chip asociativ-aperceptiv); faptul că exterioritatea trupului străin [*die fremde Leibäusserlichkeit*] este de același tip fenomenal face ca interioritatea corespondentă să fie co-„pretinsă“ [*mit-„gefordert“*], să fie co-poziționată [*mitgesetzt*] intențional. Dar această copretenție [*Mitforderung*] nu are sensul unei copretenții în sensul perceptibilității.¹³⁴

După ce explică modul în care se efectuează cuplarea, acest transfer de sens de la trupul meu la corpul celuiilalt, Husserl pune, la sfârșitul paragrafului 51 din *Meditații carteziene*, o întrebare surprinzătoare: „Ce anume face ca acest trup să devină al celuiilalt și nu un al doilea trup propriu [*Was macht den Leib zum fremden, und nicht zum zweiten eigenen Leib*]?”¹³⁵ Cu alte cuvinte, odată ce am atribuit corpului străin sensul de corp, prin această cuplare, care e totodată o „evocare“, dar și o „explicitare interpretativă“, sau o „copretenție“ și o „co-poziționare“, întrebarea este cum anume putem justifica fenomenologic că acel trup aparține altui om. Dacă noi nu avem acces la actele psihice prin care celălalt stăpânește în propriul trup și își mișcă propriul corp, în așa fel încât eu să pot sesiza aceste mișcări, cum putem deduce că „în spatele“ acestui trup viu se ascunde o altă persoană, un alt om? Răspunsul lui Husserl este că manifestarea vizibilă a corpului celuiilalt trebuie să aibă o desfășurare concordantă, că trebuie să putem identifica de fiecare dată un anumit tip de coerență care să ne garanteze că există o concordanță

134. Hua XIV, p. 4. Husserl va spune aici, metaforic, că trupul celuiilalt se constituie prin intermediul a două „nașteri“ succesive: „[...] orice trup străin trebuie să fie dat în exterioritate și, prin aceasta, dat conform unei prime nașteri [*nach erster Geburt*] ca lucru exterior [...] <pentru ca apoi> să facă experiența unei a doua nașteri [*eine zweite Geburt erfahren*] în sesizarea sa ca trup [*in der Auffassung als Leib*], ca trup constituit în interioritate [...]“ (p. 6).

135. Hua I, p. 143 (s.n.).

între mișcările exterioare ale corpului și procesele interioare ale trupului însuflețit. În absența unei atari concordanțe, nu am avea de-a face cu un trup, ci cu un pseudo-trup (*Schein-Leib*):

trupul străin pe care-l experimentez [*erfahrende fremde Leib*] se manifestă neîncetat cu adevărat ca trup [*Leib*] doar prin *comportamentul* său schimbător, însă mereu concordant [*in seinem wechselnden, aber immerfort zusammenstimmenden Gebaren*], în așa fel încât acesta are propria sa latură fizică ce indică prin aprezentare latura psihică ce trebuie să apară în experiența originală, împlinind-o. Totul se derulează astfel în permanenta schimbare a comportamentului de la o fază la alta. Trupul va fi experimentat ca un pseudo-trup atunci când aceste faze nu concordă între ele.¹³⁶

*

Am amintit mai devreme că, în descrierile husserliene, raportarea la celălalt pare a fi primordial vizuală, oculo-centrică. Ne putem întreba acum cum se modifică articulația internă a fenomenului atingerii în registrul intersubiectiv. Putem porni de la mai multe exemple paradigmatică. Ne putem gândi bunăoară la doi prieteni care își strâng mâna, se îmbrățișează și, astfel, se ating. Care este sensul acestei atingeri? Ce anume este implicat, din punct de vedere fenomenologic (sau existențial-ontologic), în acest fapt de a se atinge prin „strângerea mâinii“ sau prin „amicala îmbrățișare“, dincolo de toate variabilele pe care ni le poate furniza antropologia culturală? Ne putem gândi apoi la o mamă care își mângâie copilul (atingere care angajează un sens al protejării) sau la un îndrăgostit care mângâie persoana iubită (atingere care angajează erotismul). Nu se modifică sensul existențial al atingerii de fiecare dată când tipurile de raport

136. Hua I, p. 144.

se modifică la rândul lor? Ce anume se modifică când aceste noi tipuri de relații sunt puse în joc? Angajând în plus o optică teoretică, ne putem gândi la un medic care își consultă pacientul sau la un chirurg care îl operează. Aceste fenomene pozitive (conjunctive) pot fi dublate de unele negative (opozitive): doi adversari se înfruntă „corp la corp“ (fie că e vorba de sport, fie că e vorba de luptă propriu-zisă aflată în orizontul suferinței și al morții). La limită, torționarul își lovește și își chinuie victima. Dacă implicăm văzul și o modalizare estetică, ne putem gândi la artistul care își privește modelul, nud sau nu. În toate aceste paradigme, avem angajat dublul chiasm dintre *trupul/corpul* propriu, respectiv *trupul/corpul* celuiilalt. Așadar, atingerea poate fi mângâiere, dar poate fi și lovitură. Ea poate căuta alinarea suferinței celuiilalt, cum poate căuta, dimpotrivă, să îi provoace suferința sau să i-o amplifice. Ea poate căuta binele celuiilalt sau, dimpotrivă, să genereze un rău și o durere. Atingerea poate fi pur tehnică și depersonalizată (așa cum frizerul atinge capul clientului sau medicul corpul pacientului) sau poate fi, dimpotrivă, existențială și personală. Atingerea poate fi de asemenea cuviincioasă sau necuviincioasă: dacă îl putem bate pe umăr pe omul din fața noastră pentru a-i semnala prezența noastră și dorința de a trece pe lângă el, există alte tipuri de atingeri care vexează; ceea ce arată că raportul intersubiectiv corporal trimite și la un registru mai special, cel al intimului. Prin urmare, se deschide aici problema granițelor dintre tangibil și intangibil, precum și a sensurilor fenomenologice pe care le capătă posibila lor transgresare.

Capitolul II

TRUPUL CA FENOMEN ONTOLOGIC ȘI APORIILE SALE: HEIDEGGER

Numele lui Heidegger a intervenit până acum în mai multe rânduri, uneori într-un chip mai direct, alteori într-un mod mai tangențial. Bunăoară, la finalul paragrafului dedicat raportului dintre trup și spațiu, am indicat principalele diferențe de perspectivă ce îl separă pe Heidegger de poziția lui Husserl, pornind de la tema atingerii, de la raportul „aproape–departe“ și „aici–acolo“. Aducând în discuție formulările lapidare din *Ființă și timp*, dar și texte mai târzii precum seminarele de la Zollikon din anii '50 și '60, am amintit în acel context că, dacă pentru Husserl spațialitatea se determină pornind de la trupul propriu, Heidegger consideră, dimpotrivă, că spațialitatea existențială este o structură mai originară decât corporalitatea și o întemeiază.

În acest capitol, ne propunem să ne focalizăm într-un mod mai aplicat asupra textelor lui Heidegger, pentru a schița în chip mai detaliat peisajul accidentat în care apare, fulgurant și totodată disimulându-se, problema trupului, dar și pentru a surprinde care sunt tensiunile de adâncime care fac ca fenomenul trupului să apară într-un chip atât de marginal în analizele lui Heidegger. Căci trupul nu este o temă predilectă a lui Heidegger, iar dacă el apare într-o câțva în marginea altor analize, el survine, paradoxal, mai degrabă ca o absență. De aceea, o primă problemă va fi aceea de a sesiza semnificația acestei absențe (sau a acestei

prezențe lacunare), precum și iradierea ei asupra întregii perspective filozofice heideggeriene¹.

§ 7. Trupul *Dasein*-ului: o „absență prezentă“ și recuperările sale în scrierile de mai târziu

Absența problemei trupului din proiectul ontologiei fundamentale a fost remarcată de mai mulți comentatori². S-a afirmat că omisiunea tematică a trupului din analitica *Dasein*-ului marchează o insuficiență simptomatică a întreprinderii filozofice heideggeriene, care trimite la mai multe probleme situate în directă dependență cu aceasta: în joc nu e doar absența problematicii animalității³ și a vieții *Dasein*-ului⁴, ci și absența unei interogații asupra diferenței sexuale⁵, omiterea unei reflecții

1. Acest capitol vine să lămurească problemele lăsate în suspans în capitolul 10 din *Moribundus sum* (op. cit., pp. 226–243), unde am deschis această interogație, fără a o trata însă în detaliu, în toată complexitatea ei.

2. Didier Frank, *Chair et corps*, Minuit, Paris, 1981; Jean Greisch, „Le phénomène de la chair: un «ratage» de *Sein und Zeit*“, în G. Florival (ed.), *Dimensions de L'Exister*. Etudes d'anthropologie philosophique V, Peeters, Louvain, 1994, pp. 154–177; Caroline Gros-Azorin, „Le phénomène du corps (*Leib*). Une entente participative“, în *Les Etudes Philosophiques*, 4/1998, pp. 465–477; Jocelyn Benoist, „Chair et corps dans les séminaires de Zollikon: la différence et le reste“, în *Figures de la subjectivité. Approches phénoménologiques et psychiatriques*, Jean-François Courtine (ed.), CNRS, 1992, pp. 179–191.

3. Michel Haar, *Cântul pământului*, Apostrof, 1995; Michel Haar, *Heidegger și esența omului*, Humanitas, București, 1993.

4. David Farrell Krell, *Daimon life. Heidegger and life-philosophy*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1992.

5. Jacques Derrida, „Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique“, în Michael Haar (ed.), *Cahier de l'Herne: Martin Heidegger*, L'Herne, Paris, 1983, pp. 571–595.

privitoare la naștere⁶, absența unui intermediar de ordinul trupului în întâlnirea ființei celuilalt, fapt care obturează într-o anumită măsură posibilitatea unei interogații etice. Lipsa unei investigații cu privire la trup subminează așadar posibilitatea de a întemeia din punct de vedere ontologic fenomene precum durerea, suferința, oboseala, foamea, procreerea. Anumiți exegeți au conchis că întregul proiect heideggerian este condus, prin această absență, la aporie. Eșecul lui *Sein und Zeit*, se spune, este în parte legat și de neputința de a rezolva din punct de vedere fenomenologic problema corporalității vii, fapt care conduce la eșecul unei interogații adecvate cu privire la existența celuilalt. *Dasein*-ul dezincarnat și asexuat, *Dasein*-ul abstract, în privința căruia nu se pune problema trupului, fenomen care intermediază efectiv accesul său la lume și la semenii, conduce într-un anumit fel la un solipsism ontologic.

Absența problemei trupului în *Sein und Zeit* este și mai frapantă dacă o evaluăm din perspectiva dezbaterii fenomenologice contemporane, în cadrul căreia această temă are o alonjă fundamentală. Prin contrast cu incisivele analize fenomenologice ale lui Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry sau Emmanuel Levinas, absența în *Ființă și timp* a unei investigații ontologice cu privire la trup apare o dată în plus în caracterul său profund problematic. Întrebarea care se pune este următoarea: chiar dacă suntem ghidați de o intenție pur ontologică, chiar dacă scopul ultim și unic al cercetării este acela de a elabora întrebarea cu privire la sensul ființei, putem oare să ne debarasăm pur și simplu de sensul ontologic al corporalității vii, mai ales dacă elaborarea celebrei *Seinsfrage* nu poate ocoli conceptul de *Dasein*, ființarea care suntem noi

6. Michel Henry, „Phénoménologie de la naissance“, în *Alter* no. 1/1994, pp. 295–312. În privința temei nașterii, vezi de asemenea volumul *Alter* nr. 1/1993, *Naître et mourir*.

înșine? Or, dacă analitica existențială are drept obiect de studiu „ființarea care suntem noi înșine“, putem noi evita cu seninătate tocmai trupul propriu, cel care ne însoțește pe parcursul întregii noastre existențe?

Pe de altă parte, dacă trupul este cvasi-absent în analitica *Dasein*-ului, are oare sens să insistăm asupra acestei absențe, dincolo de simpla sa constatare? Într-adevăr, poate că în aceasta constă riscul întreprinderii noastre din acest capitol, sau dificultatea sa specifică. Putem desigur examina în opera lui Heidegger diverse teme, precum timpul, lumea, limbajul, adevărul sau spațiul, ș.a.m.d. Putem, în toate aceste cazuri, să articulăm în mod adecvat aceste problematici, găsim pentru ele temeieri textuale generoase, dezvoltări elaborate și argumentații complexe. Pentru fiecare dintre aceste exemple, putem urmări modul în care Heidegger își expune descoperirile sale fenomenologice, premisele care le susțin și concluziile care rezultă din ele. Însă în ceea ce privește „trupul“ această situație confortabilă lipsește: ocurențele sunt puține, observațiile sunt date cu zgârcenie, iar elocvența temei pare inexistentă. Așadar, subiectul poate să pară dintru început foarte deconcertant. Acest lucru este accentuat de faptul că în puținele pasaje în care Heidegger aduce în discuție trupul, el are în mod constant o abordare negativă, o tactică privativă, o strategie de evitare prin care elimină și îndepărtează această problemă din arealul ontologiei fundamentale.

Așadar, sarcina unei astfel de cercetări este dintru început ingrată. Căci trebuie să ne punem problema posibilității articulării unui travaliu exegetic valid care ar avea ca obiect aceste absențe. Această sarcină nu poate fi dusă la bun sfârșit decât printr-o investigație textuală amănunțită, focalizându-ne pe pasajele (puține câte sunt ele, dar prețioase) în care această problemă survine și contextualizând aceste ocurențe în întregul lucrării. În acest mod, vom putea schița contururile acestei absențe și urmele gestului privativ și limitativ heideggerian. Astfel, geneza acestei absențe, exigențele care impun marginalizarea

fenomenului trupului, precum și pozițiile teoretice prealabile care favorizează această marginalizare devin în sfârșit susceptibile de a fi interogate prin această abordare în filigran.

Una dintre premisele fundamentale ale acestei marginalizări este evitarea principială a conceptului de viață. Într-adevăr, scoaterea din joc (sau din scenă) a viului configurează deja cadrul conceptual în care se va produce abandonul trupului în ontologia fundamentală. În măsura în care trupul implică în mod esențial dimensiunea vieții, excluziunea conceptului de viață constituie condiția de posibilitate a marginalizării corporalității vii a *Dasein*-ului. Trupul viu, ca unul automișcător, care își deschide prin naștere propria existență și care își întâlnește în îmbătrânire și apoi în moarte limita sa ultimă, trupul expus neconținut bolilor, afectat de durere, supus suferinței și oboselii, trupul slăbit de efort, trupul determinat prin sexualitate și deschis erosului, trupul dotat cu simțuri, trup propriu și trup al altuia, trup care angajează o „abisală înrudire corporală cu animalul”⁷ – sunt tot atâtea aspecte pe care analitica existențială, dacă nu le omite cu desăvârșire, le neglijează în semnificația lor fundamentală. Astfel, în *Ființă și timp*, trupul uman nu are un statut ontologic determinat. Deși nu ne-am putea îndoi că *Dasein*-ul „are” din punct de vedere ontic-existențial trupul său propriu, înrădăcinarea existențială sau fondarea ontologică propriu-zisă a corporalității vii nu sunt în mod explicit investigate de Heidegger. Proprietatea trupului propriu, apartenența acestuia la ființa ființării care noi suntem nu suscită nici un interes ontologic. Trupul apare doar în trecere, niciodată abordat în el însuși și pentru el însuși, fiind redus la o insignifianță de-a dreptul surprinzătoare. Am amintit că, în plus, ocurențele ideii de trup sunt întotdeauna ancorate într-o luare de poziție preponderent negativă, privativă și reductivă. S-ar părea că o clarificare adecvată a ființei *Dasein*-ului trebuie să se dispenseze de acest obstacol substanțialist care antrenează

7. GA 9, p. 326 / trad. rom., p. 308.

pericolul de a reifica ființa omului și de a-l transforma într-o ființare compusă din părți de ordinul simplei-prezențe. Prin urmare, este dificil să stabilim dacă, în raport cu orientarea investigației heideggeriene, sintagma „trupul *Dasein*-ului“ sau ideea unui *Dasein* întrupat are cu adevărat un sens legitim.

Chiar dacă trupul este eliminat din ontologia *Dasein*-ului, această constatare nu ne dispensează de necesitatea de a urmări contururile acestei eliminări, urmele acestei îndepărtări forțate. În afara apariției pregnante în contextul problemei spațiului, pe care am discutat-o deja, putem remarca în firidele analiticii existențiale diverse alte ocurențe, mai mult sau mai puțin întâmplătoare, ale ideii de trup. Este vorba de pasaje care nu au o mare elocvență conceptuală, dar care configurează totuși o prezență de fundal, ca o rumoare, a acestei absențe. Nu trebuie deci să ne așteptăm ca aceste apariții razante să lămurească pe deplin înțelesul acestui fenomen.

Bunăoară, atunci când Heidegger determină sensurile conceptului de fenomen, pune în joc sensul derivat al anunțării a „ceva ce nu se arată prin ceva care se arată“ și sunt date drept exemplu simptomele unei boli, care sunt, se spune, „surveniri pe trup“ (*Vorkommnisse am Leib*)⁸. La fel, fenomenul corporalității este evocat atunci când se va vorbi de preocuparea „pentru hrană și îmbrăcăminte“, de „îngrijirea trupului bolnav [*Pflege des kranken Leibes*]“⁹. Într-un alt pasaj, când e vorba de a determina rețeaua intersubiectivă a preocupării, se spune că pantoful este făcut „pe măsura trupului [*auf den Leib zugeschnitten*]“ celui care o va folosi¹⁰. Tot într-o discuție privitoare la ustensilitate, se va aduce vorba de „talpa pantofului“, precum și de picior, ca „parte a trupului“ ce calcă pe ființarea la îndemână numită trotuar¹¹. Tot o ființare-la-îndemână va fi și mânușa care, fiind „utilizată

8. SZ, p. 29, traducere parțial modificată.

9. SZ, p. 121.

10. SZ, pp. 70, 117, traducere parțial modificată.

11. SZ, p. 107.

pentru trup [*für den Leib Gebrauchtes*]¹², se orientează după mișcările trupului. Aceasta ca să nu mai amintim importanța paradigmatică a „mâinii“ în construcția unor concepte ca *Vorhandenheit* și *Zuhandenheit*¹³. Vedem deci că trupul propriu are un anumit rol în constituirea comerțului *Dasein*-ului cu lumea sa ambiantă. Heidegger vrea însă să arate că rolul acesta nu este atât de important pe cât credea tradiția filozofică: nu trupul este principalul moment al contactului *Dasein*-ului cu lumea.

Modul în care tradiția filozofică a conceput problema trupului a fost în mod esențial dualist. Omul a fost conceput ca unitate dintre trup și suflet, iar acest dualism a traversat întreaga istorie a filozofiei. În rețeaua de trimiteri a lui *Sein und Zeit*, exponentul principal al acestei tradiții dualiste este, în mod evident, Descartes, căci ontologia carteziană a lumii este în ochii lui Heidegger punctul de legătură ce cuplează ontologia Evului Mediu cu tradiția subiectivistă a Epocii Moderne. Acest moment strategic al istoriei filozofiei va fi atacat în mod constant: ca paradigmă a ontologiei lui *extensio* și a lui *Vorhandenheit*, poziția lui Descartes va avea un efect consistent asupra modului în care este înțeles corpul uman, anume reificat ca simplă-prezență. În analiza ontologiei carteziene, Heidegger se referă la „ființa umană dotată cu trup“ (*das leibbehaftete Menschenwesen*)¹⁴, iar aceasta nu este decât o exemplificare a tradiției care conține omul ca unitate dintre suflet și trup. Tocmai această tradiție, ilustrată în mod paradigmatic de Descartes, este contestată de Heidegger.

Cum se produce însă această contestare? Cu ce argumente? Încă dintru început, când fixează constituția faptului-de-a-să-

12. SZ, p. 108, traducere parțial modificată.

13. Cf. Jacques Derrida, „*Geschlecht II. La main de Heidegger*“, în *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987, cap. pp. 415–451; Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990, cap. „Donner/Prendre: la main“, pp. 283–303.

14. SZ, pp. 96–97.

lășlui-în, Heidegger ne previne să nu interpretăm acest *In-Sein* în sensul unui *Sein in*, un „a fi conținut în“. Expresia *In-Sein*, spune Heidegger, „nu trebuie să ne ducă cu gândul la simpla-prezență a unui lucru corporal (trupul uman) «într-o» ființare de tipul simplei-prezențe.“¹⁵ Prin urmare, Heidegger va contesta modul reificant al acelei înțelegeri neautentice care obiectivează trupul uman și îl reduce la natura întinsă un lucru corporal (fie el dotat cu simțuri). Acest fel de a înțelege ratează atât sensul primordial al spațialității *Dasein*-ului, cât și (putem anticipa) sensul corporalității sale vii.

[...] faptul-de-a-sălășlui-în nu poate, ontologic vorbind, să fie elucidat printr-o caracterizare ontică, în așa fel încât să se poată spune: faptul-de-a-sălășlui într-o lume este o proprietate spirituală [*geistige Eigenschaft*], în vreme ce „spațialitatea“ omului este o proprietate a caracterului său de trup [*Leiblichkeit*], care în același timp este întotdeauna „fundată“ de corporalitate [*Körperlichkeit*].¹⁶

Observăm că Heidegger este atent la distincția dintre trup și corp, dintre *Leib* și *Körper*, iar folosirea acestor termeni nu pare deloc întâmplătoare. Ele fac parte, după cum am văzut, din arsenalul conceptual al fenomenologiei husserliene. Heidegger nu discută nimic din această problematică detaliată a constituirii trupului, atât ca trup propriu cât și ca trup străin (corp al celuilalt). Accentuând că *Leiblichkeit* se fundează în *Körperlichkeit*, Heidegger pare că vrea să sublinieze nu atât inovațiile revoluționare ale fenomenologiei husserliene în înțelegerea trupului, cât dependența acesteia de metafizica carteziană, și implicit de viziunea ontologică tradițională a simplei-prezențe

15. SZ, p. 54: „das Vorhandensein eines Körperdinges (Menschenleib) »in« einem vorhandenen Seienden.“

16. SZ, p. 56 (parțial modificată).

care îi stă la bază. Astfel că evacuarea problemei trupului nu este efectuată în primul rând în pofida lui Husserl, ci în raport cu întreaga tradiție metafizic-antropologică în care dualismul trup-suflet este determinant. În refuzul acestei problematice tradiționale se întrevede rezistența constantă a lui Heidegger în fața ideii că omul ar fi întâi de toate un suflet care „ar avea“, abia în cele din urmă, un trup. Această idee dualistă, ce are fundamente mitice și religioase arhaice, a traversat întreaga antropologie tradițională, persistând de-a lungul subiectivismului filozofiei moderne sub forma unei triade trup-suflet-spirit, triadă în care spiritul ar fi determinat ca „sinteză a sufletului și trupului“ (*der Geist als die Synthese von Seele und Leib*)¹⁷:

Întrebarea poartă asupra ființei omului în întregul lui, pe care suntem obișnuiți să-l concepem ca unitate trup-suflet-spirit. Trup, suflet, spirit sunt termeni ce pot desemna, la rândul lor, domenii de fenomene care sunt detașabile tematic în vederea unor cercetări determinate; în anumite limite, nedeterminarea lor ontologică poate să nici nu fie luată în seamă. Însă în întrebarea privitoare la ființa omului, aceasta nu poate fi obținută prin însumarea felurilor de a fi – care în plus mai urmează și să fie determinate – ale trupului, sufletului și spiritului. Și chiar pentru o încercare ontologică care ar vrea să procedeze astfel ar trebui să fie presupusă o idee despre ființa întregului [*Idee vom Sein des Ganzen*].¹⁸

Ontologia *Dasein*-ului reprezintă deci o tentativă de a depăși această fragmentare (duală sau triadică) a ființei omului, căutând să surprindă unitatea originară a integralității constituției de ființă a *Dasein*-ului. Este vorba de o totalitate în mod originar unitară, aflată înaintea oricărei scindări: cea a faptului-de-a-

17. SZ, p. 117.

18. SZ, p. 48.

fi-în-lume¹⁹. Rezerva pe care o formulează Heidegger în acest pasaj vizează două aspecte. În primul rând, e vorba de „indeterminarea ontologică“ (*ontologische Unbestimmtheit*) a acestor fenomene. Faptul că atât trupul (*Leib*), cât și sufletul (*Seele*) sau spiritul (*Geist*) sunt niște „domenii de fenomene“ (*Phänomenbezirke*) indeterminate ontologic înseamnă că ele nu sunt gândite în mod originar ca feluri de a fi (*Seinsarten*) ale *Dasein*-ului și nu sunt interogate pornind de la ideea de ființă originară a *Dasein*-ului. În al doilea rând, este vorba de „punerea laolaltă“ a acestor „părți componente“, anume de obținerea unității. Într-adevăr, este oare această *leiblich-seelisch-geistige Einheit* o unitate originară? Nu, deoarece ea este obținută „prin însumare“ (*summativ*), ca și cum ar fi vorba de straturi de realitate simplu-prezente. Tocmai pentru că modul prin care este obținută această unitate este unul „de însumare“, tocmai de aceea aceste feluri de a fi ale *Dasein*-ului sunt considerate implicit ca niște părți simplu-prezente, fapt care contravine în mod flagrant ființei acestei ființări²⁰.

După cum știm, pentru Heidegger, „«substanța» omului nu este spiritul ca sinteză a sufletului și trupului, ci existența“²¹. Evident, prin această formulare nu ni se explică și care ar putea fi relațiile ontologice dintre existență, pe de o parte, și fenomenele determinate ca spirit, suflet sau trup, pe de altă parte. Însă, după cum am văzut, existența – această esență a *Dasein*-ului – este

19. Pornind de la această unitate primordială, Heidegger va decela momentele sale constitutive. Și am putea presupune că așa cum înțelegerea (*Verstehen*) va sta la baza fenomenelor pe care tradiția le numea „minte“, „sufflet“ sau „spirit“, tot așa existențialul situării afective (*Befindlichkeit*) poate constitui temeiul ontologic al tuturor fenomenelor de ordinul trupului. Într-adevăr, o serie de texte din anii '40 pun în legătură sensul esențial al trupului cu arealul dispoziției afective.

20. Pentru problema totalității, cf. *Moribundus sum*, op. cit., pp. 115–133.

21. SZ, p. 117.

spațială în ființa ei. Iar spațialitatea nu trebuie atribuită trupului, după cum ea nu trebuie considerată o proprietate corporală și nici interpretată pornind de la conexiunea „mitologică“ trup-suflet:

[...] spațialitatea *Dasein*-ului nu trebuie explicată nici ca o imperfecțiune care i-ar reveni existenței pe temeiul fatalității „legări a spiritului de un trup“ [*Verknüpfung des Geistes mit einem Leib*]. Dimpotrivă, *Dasein*-ul, tocmai fiindcă este „spiritual“ – și doar de aceea – poate fi spațial într-un mod care pentru un lucru corporal dotat cu întindere rămâne în chip esențial imposibil.²²

Aici, Heidegger pune între ghilimele termenul „spiritual“, pentru a indica nu atât o substanță spirituală de tipul lui *res cogitans*, ci transcendența *Dasein*-ului în lumea sa, ieșirea sa ek-statică și ek-sistentă din sine însuși. Este vorba de felul acestei ființări de a exista pornind de la un „departe“ pe care îl dez-depărtează, în tendința sa esențială către „aproape“. Suntem așadar la o mare distanță conceptuală de interpretarea dualistă a omului ca un compus din suflet și trup.

Acest dualism tradițional apare totuși în fabula grijii, care e expusă și interpretată de Heidegger în paragraful 42 ca o *dovadă preontologică* privind construcția ontologică a *Dasein*-ului ca *Sorge*. Să rememorăm intriga acestei fabule. Ea se joacă în jurul unei dispute dintre Grijă, Jupiter și Pământ (Cura, Iovis și Tellus) privind numele omului. Să remarcăm că nu e vorba de nimic altceva decât de *numele* omului: de esența lui, care stă în numele lui. Cele trei personaje contribuie la creația omului: Pământul îi dă trup, Jupiter îi dă spirit, iar Grijă este cea care produce propriu-zis această faptură. Fiecare revendică apoi ca faptura astfel creată să îi poarte numele. Această dispută este tranșată de Saturn, așadar, de timp. Ce zice așadar „timpul“?

22. SZ, p. 368.

Semnificativ este nu doar că îi dă dreptate Grijii, cum de altfel ne și așteptam, ci că aduce în discuție, drept criteriu de departajare tocmai moartea: „Tu, Jupiter, deoarece i-ai dat duhul, îl vei primi înapoi la moartea ei; tu, Pământule, deoarece i-ai dăruit trupul, îl vei primi pe acesta înapoi“ (*tu Iovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum // tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito*)²³. Ființarea care există în orizontul morții este însă cea care „trăiește“. Astfel, Saturn decide: „atâta vreme cât ea trăiește, Grijă s-o stăpânească“. Faptul că printre rândurile acestei fabule transpare încă dualismul trup—suflet pe care Heidegger îl contestă tematic în varii feluri ne poate ridica o serie de întrebări. Oare destrucția vrea să elimine complet din joc orice distincție posibilă pe care o putem face, chiar și la nivelul simțului comun, între trăiri ce țin de orizontul trupesc (mi-e foame sau frig, sunt obosit etc.) și „acte“ ce țin de registrul spiritual (îmi imaginez, îmi amintesc, calculez)? Sau mai degrabă Heidegger vrea să insiste asupra faptului că *înainte* de a aduce în discuție o atare diferențiere, care poate păstrează o legitimitate proprie, trebuie să elaborăm unitatea originară și primordială a ființei umane, care precedă și întemeiază orice posibilă departajare ulterioară a „câmpurilor de experiență“?

Acestea sunt, în linii mari, aparițiile fulgurante ale ideii de trup în *Ființă și timp*. Ele nu pot desigur să suplinească o tratare sistematică a fenomenului corporalității. Este deopotrivă evident că nici laconicele observații privitoare la spațializarea *Dasein*-ului în corporalitatea sa (*Verräumlichung des Daseins in seiner „Leiblichkeit“*) nu au cum să umple această lipsă frapantă a analiticii existențiale. Căci, dacă din punct de vedere ontologic, trupul este subsumat structurii spațialității care, la rândul ei, este subsumată structurii faptului-de-a-sălășlui (*In-Sein*), care, la rândul său, este un moment al lui *In-der-Welt-sein*, în urma atâtor subsumări, pare limpede că Heidegger nu poate

23. SZ, p. 198.

acorda trupului decât o condiție *ontologic derivată*, în nici un caz una primordală. Trupul este astfel evacuat, marginalizat, evitat.

Să remarcăm însă că, dacă în *Sein und Zeit* corpul apare doar într-un mod pur marginal, ulterior această problemă nu va mai fi complet ocolită. Într-una dintre întâlnirile de la Zollikon (în speță în ședința din 11 mai 1965), Heidegger reia pasajul din *Sein und Zeit* referitor la spațializarea *Dasein*-ului în corporalitatea sa, subliniind că analitica existențială ocolește tratarea fenomenului trupului tocmai *datorită dificultății sale redutabile*²⁴. Într-un alt context din același volum, atunci când Medard Boss îi amintește lui Heidegger reproșul lui Sartre cum că în *Ființă și timp* ar fi dedicate trupului doar șapte rânduri, deci că tratarea acestui fenomen fundamental este insuficientă, Heidegger *acceptă ca valid* reproșul lui Sartre, mărturisind pur și simplu că *nu a știut să spună nimic mai mult despre acest fenomen*. O mărturisire cu adevărat stranie. În același timp, el adaugă: ființarea de ordinul trupului viu (*das Leibliche*) este fenomenul cel mai greu (*das Schwierigste*) de gândit²⁵. Și în *Scrisoare despre „umanism“* Heidegger avea să admită că „din întreaga ființare care este, tocmai esența ființelor vii ne vine cel mai greu să o gândim“²⁶. Iată deci, dacă vrem, după mărturiile lui Heidegger însuși, limitele gândirii – viul și trupul – sau măcar una dintre limitele ei. Căci dacă sensul ființei se lasă adulmecat în înțelegerea de sine, în textele filozofilor sau în versurile poezilor, în acea transparență ce deschide orice înțelegere și orice rostire, atunci „ființă“ ar fi doar limita „superioară“ a gândirii, limita celestă, cea pe care gândirea o caută și către care ea se înalță. În schimb, viul și trupul sunt abisul de dedesubt, insondabilul din profunzime,

24. Heidegger amintește aici un citat din Nietzsche: „der Leib ist ein erstaunderer Gedanke als die alte Seele“ (*Zollikon*, p. 105).

25. *Zollikon*, p. 292.

26. GA 9, p. 326 / trad. rom., p. 308.

o limită chtonică sau, ca să zicem așa, „inferioară”²⁷. Desigur, insondabilă și abisală este și ființa, însă în altă direcție, distinctă de insondabilul vieții și al trupului. Gândirea pare că locuiește acest interval dintre ființă și trup, fără a obține nicicând sensul ființei (fiind mereu *unterwegs*) și totodată fără a reuși să pătrundă esența viului și a propriului trup. Cu toate acestea, gândirea gândește în ființă ca în propriul său element și totodată ea locuiește un trup de care, existând, nu se poate dispensa.

Poate că nu este, de aceea, întâmplător că Heidegger pune în discuție, în anii '40, un sens esențial al trupului uman, care nu trebuie redus la simpla-prezență. Astfel, el spune: „Noi nu «avem» un trup în felul în care avem un cuțit în buzunar; trupul [*Leib*] nu este un corp [*Körper*] pe care totodată îl constatăm mai mult sau mai mult explicit ca simplu-prezent. Noi nu «avem» un trup, ci «suntem» trupești [*wir «sind» leiblich*].”²⁸ Așadar, aici pare că se schițează un sens al trupului mai pronunțat ontologic, prin mutarea accentului de la un „a avea trup”, la un „a fi trup”. Aceeași mișcare, aceeași deplasare de la „a avea” la „a fi” o putem întâlni și cu alte ocazii, în situații în care Heidegger „extrage” o structură a *Dasein*-ului din făgașul înțelegerii comune și o propulsează într-o dimensiune ontologică. Astfel, ni se spune că *Dasein*-ul nu „are”, întâi de toate, un spațiu, ci că în mod esențial el „este” spațial. Tot așa, el nu „are” un timp,

27. Într-o tensiune similară ființează și opera de artă, între lume și pământ. Putem oare vedea o corespondență sintactică între aceste două dualități, între ființă și trup, pe de o parte, și între lume și pământ, pe de alta? Cf. Martin Heidegger, „Ursprung des Kunstwerkes”, în Martin Heidegger, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, pp. 1–74 [trad. rom. Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu: „Originea operei de artă”, în Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Humanitas, București, 1995, pp. 37–127].

28. *Nietzsche I*, p. 99. Cf. Diego D'Angelo, „Die Schwelle des *Lebe-Wesens*. Überlegungen zur Leibsinterpretation Heideggers in der Nietzsche-Abhandlung”, *Studia Phänomenologica* XII (2012), pp. 59–81.

ca o proprietate a ființei sale, ci el „este“ temporal, adică ființează pornind de la un temei temporal al ființei sale. Similar, și în privința trupului va fi vorba de un „a ființa în modul trupului“, lucru care – presupunem – nu e accesibil decât printr-o abordare a trupului într-o prismă ontologică.

Heidegger nu doar că mută accentul de la „a avea trup“ la „a fi trup“, ci investește acest fenomen al trupului cu un sens verbal. Așa cum, în încercarea de a determina esența temporală a ființei *Dasein*-ului, Heidegger va spune că *Dasein*-ul nu e în timp (*Zeit*), ci că el se temporalizează (*zeitigen*); așa cum despre lume va spune nu că „este pur și simplu“, ci că lumea „lumește“ (*die Welt weltet*), așa cum va spune că nimicul „nimicnicește“ (*das Nichts nichtet*) și că lucrul „ființează-ca-lucru“ (*das Ding dingt*), tot așa, și aici, în contextul unei delimitări esențiale a trupului, Heidegger spune: „Noi nu suntem în primă instanță «vii» pentru ca în cele din urmă să avem un fel de aparat numit trup, ci trăim în măsura în care ființăm-ca-trup [*wir leben, indem wir leiben*]“²⁹. Astfel, Heidegger exploatează legătura etimologică dintre viață (*Leben*) și trup (*Leib*), forjând apoi, pornind de la substantivul *Leib*, termenul verbal de *leiben* care, fiind destul de greu traducibil în română, ar putea fi redat prin fraze de tipul „a-ființa-în-modul-trupului“ sau „a-exista-ca-trup“. Heidegger pare că răscumpără aici – sau măcar are intenția de a o face – această mare lacună din *Sein und Zeit*: fenomenul trupului viu. Însă el insistă că orice analiză a trupului trebuie să pornească întotdeauna „de la constituția fundamentală a existenței umane, adică de la a-fi-om ca *Da-sein*, ca fapt de a exista.“³⁰ Mai mult, va insista el, „tot ceea ce numim corporalitatea noastră [*unsere Leiblichkeit*], până la ultima fibră musculară și cea mai ascunsă moleculă hormonală, face parte în chip esențial din

29. *Nietzsche I*, p. 100.

30. *Zollikon*, p. 292.

existență³¹. Iar existența implică tocmai un fapt-de-a-fi-în-lume, care este făcut cu puțință la rândul său de deschiderea sensului prin limbă. Heidegger afirmă astfel că:

nu am putea fi trupești [*leiblich sein*], așa cum suntem, dacă faptul nostru de a-fi-în-lume nu ar consta în chip principal într-un a-fi-în-relație de ordin perceptiv [*vernehmendes Bezogen-sein*] cu ceea ce ne adresează cuvântul [*zuspricht*] pornind de la deschisul lumii noastre prin care noi existăm. Pornind de la acest cuvânt care ni se adresează [*Zuspruch*], noi ne orientăm [*sind wir ausgerichtet*] față de ceea ce ni se dă dezvăluindu-se [*entbergende Gegebenheit*]. Doar datorită unei asemenea orientări [*Ausrichtung*] esențiale a *Da-sein*-ului nostru putem noi distinge între în față și în spate, între sus și jos, între stânga și dreapta. Datorită aceluiași fapt de a fi orientat către ceea ce ni se adresează [*Ausrichtetsein auf etwas uns Zusprechendes*] putem noi în general să avem un trup [*einen Leib haben*] sau, mai bine zis, să fim trupești [*leiblich sein*].³²

Este limpede că aceste observații sunt compatibile cu afirmațiile din *Sein und Zeit* legate de întemeierea corporalității în spațialitate, în speță pornind de la structura orientării din care derivă direcțiile de stânga și dreapta, direcții pornind de la care poate fi concepută semnificația ontologică a părților corporale „mâna dreaptă“ și „mâna stângă“.

S-ar putea totuși reproșa că principalele contribuții ale lui Heidegger la înțelegerea fenomenologică a trupului sunt reducibile la această subtilă analiză a spațialității, în speță pornind de la orientarea prealabilă (*Ausrichtung*), de la caracterul de a fi orientat (*Ausrichtetsein*) ce determină apoi direcțiile de stânga-dreapta, sus-jos. Or, am văzut mai devreme că problema spațialității

31. *Zollikon*, p. 293.

32. *Zollikon*, pp. 293–294.

este *doar una* dintre liniile pe care se dezvoltă fenomenologia corporalității și că Husserl are în vedere și alte dimensiuni, precum dimensiunea perceptivă a trupului, sensul său de „eu pot“ sau constituirea intersubiectivității și raportul cu trupul celuilalt. Ar fi desigur temerar, dacă nu de-a dreptul riscant, să încercăm să formulăm răspunsuri „heideggeriene“ convingătoare la fiecare dintre aceste problematizări husserliene. Căci, dacă am afirma, de exemplu, că pentru Heidegger orice „eu pot“ ce îi revine trupului (și în primul rând acel *eu pot să mă mișc*) se întemeiază într-un mai esențial „Seinkönnen“ care trebuie înțeles pornind de la posibilitate ca existențial (*Möglichkeit als Existenzial*)³³, această afirmație riscă să rămână pur declarativă, fără o atestare fenomenologică concretă și complexă. Tot așa, în privința constituirii trupului celuilalt, în ecuația intersubiectivă, cu greu am putea identifica ceva elocvent în textele lui Heidegger, căci faimoasele structuri *Mitsein*, *Mitdasein* și *Miteinandersein* nu pun în joc în vreun fel dimensiunea corporal-trupească a celuilalt om³⁴.

Însă poate că în privința „câmpurilor perceptivă“ putem formula un răspuns heideggerian ceva mai convingător. Într-adevăr, Heidegger afirmă o preeminență a *sensului* asupra trupului, o subordonare a percepției sensibile față de înțelegerea existențială, o precedență ontologică a putinței de a fi a *Dasein*-ului în preocupare față de simțurile trupești. La un moment dat, va aminti și de „ochii trupului [*leiblichen Augen*]“³⁵ a căror capacitate perceptivă trebuie distinsă de vederea (*Sicht*) existențială: vederea existențială este astfel fundamentul ontologic al vederii trupești. Tot așa, ni se spune că ascultarea (*Hören*), fondată în existențialul înțelegerii (*Verstehen*), precedă ontologic auzirea și că,

33. Despre conceptul heideggerian de posibilitate, vezi *Moribundus sum*, *op. cit.*, pp. 62–69.

34. *Ibid.*, pp. 37–42 și 134–151.

35. SZ, pp. 147, 346.

la rândul ei, auzirea (*Hörchen*) e mai originală decât perceperea acustică (*akustisches Vernehmen*), adică decât sesizarea tonurilor (*Empfinden von Tönen*) și perceperea sunetelor (*Vernehmen von Lauten*)³⁶. În scrierile mai târzii, Heidegger va accentua și mai mult precedența ontologică a capacității în raport cu organul corporal de care această capacitate se slujește: *nu vedem pentru că avem ochi, ci avem ochi pentru că putem vedea*³⁷; tot așa, *nu auzim pentru că avem urechi, ci avem urechi pentru că putem auzi*. Vom avea astfel de-a face, măcar ca schiță, cu o fundare a capacităților trupești într-o constituție existențial-ontologică, căci putința de a auzi și de a vedea țin de dimensiunea ontologică a ființării care este în mod esențial „putință-de-a-fi“.

Dar poate mai important ar fi să înțelegem care sunt motivele de profunzime care determină marginalizarea fenomenologiei trupului în proiectul filozofic heideggerian. Este dintru început evident că fenomenologia trupului are o legătură esențială cu dimensiunea vitală a existenței umane și cu problema vieții ca atare. Iată de ce o lămurire a raportului pe care îl întreține Heidegger cu problema vieții poate servi drept fundal pentru problematica fenomenologiei corporalității. Vom vedea îndeaproape că Heidegger va respinge, în *Ființă și timp*, conceptul de viață și nu va acorda acestui concept nici o putere explicativă în ceea ce privește ființa *Dasein*-ului. Cu toate acestea, cu doar câțiva ani mai devreme, conceptul de viață figurează abundent în scrierile tânărului Heidegger cu statutul de „fenomen fundamental“ al sinelui, ca viață factică. Ar trebui deci să clarificăm cumva decalajul dintre aceste două luări de poziție total opuse. Tot în această perioadă, Heidegger va indica în repetate rânduri *alonja istorico-filozofică a conceptului de viață*, anume faptul că acest termen indică un *fenomen fundamental aflat în centrul înțelegerii de sine a omului*, în diversele etape ale istoriei sale.

36. SZ, p. 163.

37. *Zollikon*, p. 293.

Așadar, raportul lui Heidegger cu problema vieții ar putea fi atacat, în principiu, din două perspective complementare. Putem încerca, pe de o parte, să ne raportăm la istoria conceptului de viață, urmărind polisemia acestui concept, pentru a plasa în ramificațiile acestei istorii conceptul heideggerian de viață. Sau putem încerca, pe de altă parte, să circumscriem locul pe care îl ocupă ideea de viață în filozofia lui Heidegger, traversând diversele etape în care această problemă este abordată. Această alternativă va configura de altfel și structurarea considerațiilor ce urmează. Întâi de toate (paragraful 8), vom aborda polisemia viului în istoria conceptului de viață, iar apoi (paragraful 9) vom situa conceptul de viață în cadrul cercetărilor filozofice heideggeriene.

§ 8. Istoria conceptului de viață: polisemia viului

Istoria conceptelor filozofice, modul în care acestea s-au articulat într-un complex de semnificații, etapele prin care ele și-au determinat sensul, pot ajunge, desigur, obiectul unei erudite arheologii a conceptelor filozofice. Nu mai puțin însă, aceste concepte pot fi – și chiar *trebuie* să fie, după cum ne-o arată în primul rând Heidegger – obiectul unei *destrucții*, adică al unei perforări verticale a straturilor de semnificație sedimentate în limbaj, a acelor aluviuni de sens care s-au depus pe conceptele cu care îndeobște gândim, filozofic sau pre-filozofic, tematic sau pre-tematic, în viața de zi cu zi sau în sălile de curs. Scopul destrucției nu este însă, după cum citim în paragraful 6 din *Ființă și timp*, unul „distructiv“. Nu este vorba atât de a „demola“ tradiția filozofică, cât de a porni un dialog fertil cu aceasta, un dialog menit să explice genealogia cutărui sau cutărui concept, precum transformările pe care, de-a lungul istoriei, le-a suportat, dispunându-se astfel pe niveluri de semnificație care ar trebui desfoliate în multipla lor stratificare. Scopul primordial al destrucției este, în acest sens, acela de a înlesni o experiență

originară a fenomenelor pe care conceptele cu pricina le numesc, un contact nefalsificat și autentic. Cât de realizabil este acest deziderat rămâne de stabilit cu fiecare concept în parte, cu fiecare proiect distructiv în parte.

Heidegger a propus o serie de astfel de proiecte de destrucție: în privința conceptului de timp, de spațiu, de ființă, de realitate, de adevăr, de om ca animal rațional etc. Toate acestea sunt situate sub următoarea titlatură: sarcina unei *destrucții* a istoriei *ontologiei*. Prin urmare, cercetarea fiind una de ontologie, problema este aceea de a elibera orizontul în care această cercetare s-ar putea desfășura. Orizontul cercetării ontologice este dat tocmai de articularea conceptelor fundamentale ale ontologiei.

Ce putem însă să presupunem cu privire la conceptul de „viață”? Poate el ajunge la demnitatea unui concept ontologic? Putem oare să îi acordăm un loc propriu în istoria ontologiei sau a onto-teologiei? Poate fi el supus unei *destrucții* fenomenologice menită a înlesni o experiență originară a ceea ce înseamnă în mod originar viața, a ceea ce înseamnă viață originară? Care este istoria conceptului de viață și care este posibilă sa intersecție cu probleme de factură ontologică? Care sunt etapele și palierele fundamentale ale acestei istorii? Care sunt principalele fire directoare, principalele linii semantice ale ideii de viață?

Putem găsi în scrierile heideggeriene de tinerețe o serie de remarci privitoare la polisemia, plurivocitatea sau echivocitatea (*Vieldeutigkeit*) termenului de viață. Astfel, încă din cursul ținut în semestrul de vară al anului 1920, *Fenomenologia intuiției și a expresiei*, putem citi că „în semnificația acestui termen [anume, cel de viață, *n.n.*] se împletesc, într-o multiplicitate de accente, un sens biologic (fie el pur biologic, fie mecanicist), un sens psihologic și un sens specific științelor spiritului”³⁸. Această multiplicitate de sensuri este accentuată în cursul de iarnă 1921–1922, *Interpretări fenomenologice la Aristotel. Introducere în cercetarea fenomenologică*:

38. GA 59, p. 18.

Expresia „viață“ este astăzi de o remarcabilă neclaritate. Ea este folosită pentru a indica o realitate cuprinzătoare, ultimă și semnificantă: „viața“. În același timp, termenul indică în uzajul limbii o plurivocitate: „viața politică“, „viață ratată“, „a duce o viață grea“, „a-și pierde viața într-o călătorie“ (lăsăm deoparte din capul locului conceptele biologice de viață: ele nu fac decât să ne împovăreze în mod inutil; chiar dacă anumite motivații pot apărea din aceste concepte, acest lucru este posibil doar în măsura în care sesizarea *Dasein*-ului uman ca viață rămâne deschisă, în mod preconceptual, către o înțelegere a vieții care este esențial mai veche decât biologia modernă).³⁹

Tema polisemiei viului capătă în *Raportul către Natorp*, scris în octombrie 1922, o anvergură istorică: „[...] este foarte important să ținem cont de faptul că termenul de ζωή, *vita*, desemnează un fenomen fundamental, în jurul căruia gravitează interpretarea grecească, cea vetero-testamentară, cea neo-testamentară creștină și cea greco-creștină a existenței umane“⁴⁰. La fel, în ampla recenzie pe care Heidegger o scrie tot în aceeași perioadă, între 1921 și 1922, la lucrarea lui Jaspers, *Psihologia concepțiilor despre lume*, putem citi: „În privința vieții [...] interferează și se întrepătrund până la confuzie [*Ineinander- und Durcheinanderspielen*] un concept biologic, un concept psihologic determinat, un concept ce ține de științele spiritului, un concept care este parțial estetic, parțial etic și, în fine, un concept religios.“⁴¹

Heidegger este conștient așadar că termenul de viață comportă istoric o multiplicitate de sensuri, având o deschidere

39. GA 61, p. 81.

40. GA 62, p. 252.

41. GA 9, pp. 1–44 [am consultat și traducerea franceză de P. Collomby, „Remarques sur la *Psychologie der Weltanschauungen* de Karl Jaspers“, în *Philosophie*, nr. 11 și 12, 1986], aici, p. 14.

universală în istoria interpretării de sine a *Dasein*-ului uman. În această stratificare, el indică așadar o serie de etape ale acestei sedimentări: interpretarea filozofică greacă; conținutul de sens identificabil în Vechiul Testament; modificarea adusă de Noul Testament și de instaurarea creștinismului; interpretarea greco-creștină, născută din preluarea conceptualității filozofice grecești pentru explicarea revelației creștine⁴². La acestea, s-ar putea adăuga, începând cu secolul XIX, redefinirea problemei vieții din perspectiva biologiei, apoi din perspectiva filozofiei vieții și din perspectiva științelor spiritului. În sfârșit, avem de-a face, la începutul secolului XX, și cu o problemă specific fenomenologică a vieții⁴³. În joc ar fi deci un mănunchi de semnificații întreținute ale ideii de viață – semnificații religioase, teologice, filozofice, psihologice, estetice, etice, fără a mai invoca sensurile comune care pot dovedi o flexibilitate surprinzătoare. Dificultatea ar consta, prin urmare, tocmai în determinarea unei *univocități fundamentale* în cadrul acestei multiplicități, a unui sens unitar, adică în identificarea unei orientări care să ne permită un acces nefalsificat la o posibilă înțelegere genuină a vieții.

42. Această contaminare este o convingere constantă a lui Heidegger, investigată sub diverse aspecte în cursul *Augustinus und der Neuplatonismus* (1921), în conferința *Phänomenologie und Theologie* (1929), în *Einleitung zu „Was ist Metaphysik?“* (1949) sau în *Die Onto-Theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1957).

43. Husserl va vorbi de o viață transcendențială a egoului, viața a conștiinței (*Bewusstseinsleben*) determinată de trăirile conștiinței (*Bewusstseins-erlebnisse*), iar în scrierile târzii va vorbi de „lumea vieții“ (*Lebenswelt*); cf. Natalie Depraz, „La vie m'est-elle donnée? Réflexions sur le statut de la vie dans la phénoménologie“, *Les Etudes Philosophiques* 4/1991, pp. 459–473 și Marc Richir, „Vie et mort en phénoménologie“, în *Alter* nr. 2 / 1994, pp. 333–365. Problema vieții e omniprezentă la Merleau-Ponty, Michel Henry sau Levinas, iar, mai recent, Rolf Kühn și Renaud Barbaras dedică acestei problematici mai multe lucrări semnificative. Poate fi amintită în acest context și cartea lui Hans Jonas, *The Phenomenon of Life*.

Să asumăm acum provocarea lansată de Heidegger în pasajele tocmai citate și să urmărim mai îndeaproape această istorie a conceptului de viață, încercând să circumscriem semnificațiile acestui termen. Doar astfel ne vom putea întreba dacă, traversând aceste semnificații, este pusă în joc o aceeași realitate unitară, de un același obiect vizat ca „viață“. Vom vedea, încercând să diferențiem lucrurile mai aplicat, că multiplicitatea sensurilor termenului de viață se lasă foarte greu redusă la o semnificație principală, generatoare și fondatoare. Avem deci o linie hermeneutic-filozofică, pe care o vom urmări în câteva sumare repere din filozofia greacă, la Platon, la Aristotel și în neoplatonism. Avem, pe de altă parte, o linie religioasă în Vechiul și Noul Testament. Putem apoi vorbi de o sinteză a acestor linii, deci de o linie filozofico-teologică sau teologico-filozofică, odată cu preluarea conceptelor filozofice grecești pentru explicitarea revelației creștine, anume în patristică. Să începem deci cu filozofii.

Interpretarea greacă a conceptului de viață. La presocratici, putem identifica trei termeni care indică ideea de viață: αἰών, βίος și ζωή. Înainte ca αἰών să semnifice ideea de eternitate, termenul indică, într-un Imn Homeric⁴⁴, „măduva spinării“, care e sediul vieții; de aici provine ideea de viață în general și apoi aceea de durată a vieții⁴⁵. Însă cei doi termeni elini clasici

44. Hymni Homerici, *In Mercurium*, rândul 42 și 119. Cf. și *Iliada*, cântul 22, rândul 58.

45. Cf. Jean-François Ballaudé, „Les Présocratiques“, subcapitolul „Vie (aiôn, αἰών, bios, βίος, dzoè, ζωή), souffle (psychè, ψυχή)“, în Jean-Pierre Zarader (coord.), *Le vocabulaire des philosophes*, vol. I, *De l'Antiquité à la Renaissance*, Ellipses, Paris, 2002, p. 53. Găsim scurte indicații asupra poziției lui Anaximandru, Heraclit, Empedocle, Anaxagoras, Democrit și Hipocrate în lucrarea lui Denis Buican, *Histoire de la biologie*, Nathan, 1994, pp. 7–10. Cf., de asemenea, André Pichot, *Histoire de la notion de vie*, Gallimard, Paris, 1993, pp. 13–22. La Empedocle fr. B 17, 11; B 110, 3.

care determină viața sunt βίος și ζωή: βίος înseamnă în primul rând viața în sensul specific uman, ca *durată* a vieții și ca *mod* de viață (se vorbește astfel de viețile filozofilor, βίοι φιλοσόφων, de vieți paralele, βίοι παράλληλοι, etc.); ζωή, în schimb, și verbul ζάω desemnează mai degrabă viața în sens natural, ca viață pe care omul o împarte cu întreaga natură vie, fie că este vorba de animale sau plante⁴⁶. Este așadar oarecum ciudat că, la origine, termenul care va da mai târziu numele de *biologie*, ca știință a vieții – deci βίος – nu înseamnă defel viața organică, ci doar viața umană, într-un sens care, retrospectiv, ar putea fi calificat drept existențial, moral sau practic. Zoologia pare, în acest sens, ceva mai consecventă cu etimologia conceptului său fundamental⁴⁷. Probabil, faptul că latinii au tradus în mod indistinct acești doi termeni grecești – βίος și ζωή – prin *vita* a determinat această primă fuziune de sensuri care va marca în mod fundamental istoria ulterioară a termenului și melanjul semnificațiilor sale.

La Platon, sensul de ζωή are o bogată carieră filozofică, fiind dintru început determinat de ideea de automișcare. În *Phaidros*, la 245 e, se afirmă că orice corp care își primește mișcarea din exterior este neînsuflăit, lipsit de viață, în timp ce acela care

46. Cf. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris, pp. 380, 879 și 885. Liddel & Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 759. Cf. art. „Leben“ în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hgg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Band. 5, coll. 51–103; art. „Vita“, în *Enciclopedia Filosofica*, G.C. Sansoni Editore, vol. VI, pp. 966–991.

47. Heidegger remarcă de asemenea acest aspect în GA 21, p. 34: „Biologie wörtlich genommen: die Wissenschaft vom Leben. Genauer müssten wir sagen Zoologie, sofern nämlich das Leben [...] die Bedeutung der ζωή hat. ζωή im Aristotelischen Sinne: das vegetative und animalische Sein; ζωή, Leben im heutigen Sinne des Biologischen. Während βίος bei den Griechen heißt [...] so viel wie menschliche Existenz oder personales Sein, wie es z.B. im Ausdruck Biographie sich zeigt.“

o primește din interior, din el însuși, este viu, deci însuflețit. Viața este definită de Platon ca raport dintre suflet și trup: sufletul este principiul vieții, el face ca trupul să fie viu (*Phaidon* 105 c: τὸ ἐγγένηται σώματι ζῶν). A fi viu înseamnă deci a fi un trup animat, iar viața este rezultatul întrupării sufletului⁴⁸. În *Phaidros*, la 246 b-c, se spune că sufletul (ψυχὴ) „ia în grijă“ (ἐπιμελεῖται) tot ce este neanimat (ἄψυχον) în univers. Când sufletul își pierde perfecțiunea („aripile“), el decade și capătă un corp terestru (σῶμα γήϊνον λαβοῦσα), care pare că se mișcă prin propria sa mișcare (αὐτὸ αὐτὸ κινεῖν), când de fapt se mișcă prin puterea (δύναμις) sufletului. Viețuitorul, ceea-ce-trăiește, ființarea vie (ζῶον) este acest întreg obținut prin strânsa uniune a sufletului cu corpul, primind astfel și numele de muritor (θνητός). Cuplul antinomic „a trăi (ζῆν)“ – „a muri (τεθνάναι)“ conduce argumentele din *Phaidon* 71 c – 72 a, care au ca scop justificarea nemuririi sufletului, caracterul său necreat și metempsihoza, reîncarnarea, faptul de a trăi din nou, faptul de a reînvia (ἀναβιώσκεισθαι).

Al doilea sens pe care îl capătă termenul de viață privește viața umană ca existență trăită în orizontul valorilor și al moralității, existență care trebuie formată prin procesul educației: παιδεία, exersându-se asupra sufletului, are ca rezultat „viața adevărată“ (*Republica* 490 b 6), „viața bună și rațională“ (*Republica* 521 a 4). În plus, Platon pune în discuție chiar și o semnificație „teologică“ a vieții, când afirmă că și divinitatea nemuritoare are calitatea vieții, calitatea de a avea un suflet și un corp, cu diferența esențială că uniunea dintre suflet și corp este în cazul acesta eternă, deci nepieritoare (*Phaidros*, 246 d 1–2). În sfârșit, întâlnim și un sens cosmologic al vieții, în afirmația că însăși lumea ca întreg, universul, κόσμος-ul, este o ființă vie

48. Cf. Luc Brisson, Jean-François Pradeau, art. „Platon“, subcapitolul „Vivant (zōon/ζῶον)“, în Jean-Pierre Zarader (coord.), *Le vocabulaire des philosophes*, vol. I, *De l'Antiquité à la Renaissance*, op. cit., pp. 107–109.

(*Timaios*, 30 b-c), dotat cu suflet (sufletul lumii). Platon spune astfel că Demiurgul, decidând să creeze lumea, „[...] a alcătuit o viețuitoare unică și vizibilă (ζῷον ἐν ὀρατόν), care cuprinde în sine toate viețuitoarele (ζῷα) câte sunt, potrivit naturii lor, de același fel“ (*Timaios* 30 d). În plus, se vorbește de „viețuitoare inteligibile (νοητὰ ζῷα)“ (*Timaios* 30 d), închise în cerul unic (ἐνα οὐρανόν). Lumea este un viețuitor unic vizibil, creat asemenea (ὅμοιον) cu viețuitoarea perfectă și inteligibilă (τῷ τελέω καὶ νοητῷ ζῷῳ) care a creat lumea (*Timaios* 39 e). Același fragment (*Timaios* 39 e – 40 a) afirmă că lumea conține patru specii de viețuitoare: specia celestă a zeilor, specia înaripată din aer, specia acvatică și specia care trăiește pe pământ și care merge. Cosmologia din *Timaios* ajunge în cele din urmă să pună problema creației omului și a structurilor sale anatomice, într-un demers fiziologic detaliat, analizând mecanismele de respirație, de nutriție, de circulație, precum și a altor principii medicale și anatomice (69b – 91d).

În raport cu această schiță biologic-anatomică pe care o găsim în *Timaios*, și care păstrează o orientare cosmologică și teologică pregnantă, desigur speculativă, cercetările lui Aristotel aduc o schimbare radicală de perspectivă⁴⁹. Nu putem să trecem cu vederea că opera biologică a lui Aristotel constituie aproape o

49. Dincolo de vechea lucrare a lui Henri Philibert, *Du principe de la vie suivant Aristote*, A. Durnand, Paris, 1865, pot fi consultate lucrările mai recente asupra acestei bogate teme aristotelice: Pierre Louis, *La découverte de la vie. Aristote*, Hermann, Paris, 1975; Pierre Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'aristotelisme*, Les Belles Lettres, Paris, 1982; Pierre Pellegrin, art. „Aristote“, subcapitolul „Vivant“, în Jean-Pierre Zarader (coord.), *Le vocabulaire des philosophes*, vol. I, *De l'Antiquité à la Renaissance*, op. cit., pp. 163–164; Pierre Pellegrin, art. „Aristote. Le corpus biologique“, în Richard Goulet (sous la direction de), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Editions du CNRS, Paris, 1989, vol. I, pp. 472–481; R.A.H. King, *Aristotle on Life and Death*, Duckworth, London, 2001.

treime din întregul corpus aristotelic (436 a – 789 b în ediția Bekker)⁵⁰. Aristotel poate fi considerat fondatorul biologiei și zoologiei ca științe, prin eforturile sale de sistematizare și clasificare a speciilor și prin rigoarea științifică fără precedent de care dă dovadă. Comparând ființele vii cu ajutorul metodei analogiei, el este de asemenea precursorul anatomiei și al fiziologiei comparate⁵¹. După cum arată Tricot în introducerea sa la *Istoria animalelor*, principiile zoologiei aristotelice sunt: continuitatea naturii, ierarhia formelor vii și cauzalitatea teleologică. „De la plantă pornește un lung lanț de ființe vii care, prin gradații infinitezimale, ajung la om.”⁵² Însă, deși viziunea sa este esențialmente teleologică, Aristotel nu susține nici ideea de evoluție și nici pe cea a transformării dintre specii: nu există nici derivare comună și nici trecere de la o specie la alta. După cum subliniază exegeții, pentru a explica viața, Aristotel pune accentul asupra cauzei formale și asupra cauzei finale (teleologia naturii), în timp ce predecesorii săi făceau apel exclusiv la cauzele materiale și eficiente (elementele, unirea sufletului cu trupul etc.)⁵³.

50. Aristotelis, *Opera*, edidit Academia Regia Borusica, Berolini, 1831. Aristotel critică tezele platoniciene din *Timaios* asupra sufletului lumii în *De anima*, 406 b 26 – 407 b 27. Cf. *Parva naturalia*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1951.

51. Denis Buican, *op. cit.*, pp. 11–12.

52. J. Tricot, „Introduction”, în Aristote, *Histoire des animaux*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1987, p. 22.

53. Pierre Louis, *La découverte de la vie. Aristote, op. cit.*, p. 185. Cf. de asemenea Ernst Mayr, *Histoire de la biologie*, Fayard, 1989, pp. 126–136, care distinge trei mari tradiții ale biologiei în Grecia: 1) Tradiția de istorie naturală bazată pe cunoașterea plantelor și animalelor locale (care ne-a parvenit prin *Istoria animalelor* a lui Aristotel, prin scrierile lui Teofrast, ale lui Discoridiu și ale lui Pliniu). 2) Tradiția filozofică, în primul rând ioniană (Thales, Anaximandru, Anaximene), apoi cea din Sicilia și din Italia de Sud (Pythagora, Xenofan, Parmenide și Empedocle) și în fine cea a lui Heraclit și a lui Democrit, tradiție continuată, după Aristotel, de epicurei și stoici. 3) Tradiția biomedicală a Școlii lui Hippocrate,

Pentru a determina natura vie, raportul platonician dualist dintre suflet și trup (incarnarea, metempsihoza etc.) nu este suficient⁵⁴, ci trebuie să distingem structura concretă a sufletului în fiecare dintre ipostazele pe care putem să le găsim în lume (plantă, animal, om). Este adevărat că și pentru Aristotel sufletul este principiul și cauza vieții și a corpurilor vii (*De anima*, 415 b 7–8), însă atât termenul de viață, cât și cel de suflet capătă multiple semnificații pe care trebuie să le distingem cu grijă⁵⁵.

În *De anima* (lucrare pe care Heidegger o consideră drept prima înțelegere fenomenologică a vieții și, mai mult, chiar prima ontologie a vieții⁵⁶), Aristotel afirmă că „dintre corpurile

continuată de alexandrinii Herophilos și Erasistrate și de Galen și școala sa, ce au stat la baza redeșteptării anatomiei și fiziologiei în Renaștere.

54. O problemă importantă este cea a clasificării speciilor animale, adică logica distincției pe care trebuie să o pună la lucru demersul științific al biologiei. Însă, după cum subliniază Pierre Pellegrin, unul dintre specialiștii cei mai de seamă ai acestei teme, zoologia aristotelică este simultan metafizică (adică depinde de armătura principiilor metafizice) și autonomă, ca știință regională (fapt care a făcut cu puțință posteritatea sa propriu-zis științifică). Pierre Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote*, op. cit., pp. 25–26.

55. Aristotel, *Etica nicomahică*, trad. Stella Petecel, IRI, București, 1998, 1097 b 33 – 1098 a 4: „A trăi (ζῆν) este, evident, ceva comun chiar și plantelor (τοῖς φυτοῖς); dar noi suntem în căutarea specificului uman. Trebuie deci să lăsăm la o parte viața bazată pe hrană și creștere (θρεπτικὴ καὶ αὐξητικὴ ζωή). Ar urma cea bazată pe senzații (αἰσθητικὴ), dar e clar că aceasta este comună și calului, și bouului, și oricărui animal (ζῶον). Rămâne deci o viață practică (πρακτικὴ), proprie părții înzestrate cu rațiune (λόγος).“ (p. 37, trad. parțial modificată). Cf. de asemenea *Met.* 1050 b 1: viața rezidă în suflet: ἡ ζωὴ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχει, sufletul este principiul vieții. Cf. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, 1955, p. 310.

56. Cf. analiza heideggeriană a conceptului aristotelic de ζωή, la sfârșitul cursului de vară din 1926, GA 22 *Grundbegriffe der antiken Philosophie*.

naturale (τῶν δὲ φυσικῶν), unele au viață (τὰ μὲν ἔχει ζωὴν) iar altele nu au: prin viață înțelegem faptul de a se hrăni (τροφή), de a crește (αὔξησις) și de a pieri (φθίσις)⁵⁷. Acesta este primul nivel al vieții, viața vegetativă, căreia îi corespund facultățile vegetative ale sufletului: „viața de nutriție și de creștere (θρεπτικὴ καὶ αὔξητικὴ ζωή)“ specifică întregului regn viu (plante, animale, oameni)⁵⁸. Urmează apoi, ajungând la nivelul animal, senzitivitatea și motricitatea, viața senzitivă (αἰσθητικὴ ζωή) specifică naturii animale; la acest nivel, inima (καρδία) este considerată „principiul vieții, al întregii mișcări și senzații“⁵⁹. În sfârșit, se ajunge la un nivel specific uman, unde senzitivitățile animale i se adaugă rațiunea, sub diversele aspecte sau paliere ale funcționării sale: νοεῖν, κρίνειν, φρονεῖν, φαντασία, νοῦς παθητικός, νοῦς ποιητικός, νοῦς πρακτικός, de a căror analiză se ocupă cartea a treia din *De anima*. Acestea toate sunt moduri ale λόγος-ului și astfel se ajunge la definiția a omului ca ζῶον λόγον ἔχον, definiție pe care o găsim și în *Etica nicomahică*, și pe care Heidegger o va considera ca fiind determinantă pentru modul tradițional de a concepe ființa omului.

La Aristotel găsim deci o stratificare teleologică a semnificațiilor termenului de viață: viața vegetativă a plantelor, viața animală a animalelor, viața sufletească (de ordinul lui *psyche*) specifică oamenilor. Se induce cu aceasta, pentru prima oară, și ideea unei ierarhii a multiplelor semnificații ale ideii de viață: așa cum viața animală include și depășește viața vegetativă, tot

57. *De anima*, 412 a 13, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1977, p. 66. Cf. de asemenea 413 a 21.

58. *De anima*, 413 a 25–35. Asupra facultății vegetative sau nutritive, cf. 415 a 13 – 416 b 32.

59. Aristote, *Les parties des animaux*, 1065 a 12, trad. Pierre Louis, Les Belles Lettres, Paris, 1956, p. 74. Cf., de asemenea, pasajul de la 655 a 29. Cf. Aristote, *De anima*, 413 b 1–10, și apoi, pentru facultatea senzitivă a sufletului, 416 b 32 – 418 a 6.

așa viața *psychică* include și depășește viața animală și vegetativă.

Înșă sensul biologic, fiziologic și psihologic al vieții nu epuizează evantaiul de semnificații ale termenului. Mai există un alt sens al termenului, specific exclusiv omului, pe care Aristotel îl numește „viață practică“ (πρακτικὴ ζωή). Valențele termenului se mișcă așadar mai degrabă într-un câmp practic, așa cum se va vorbi de „viață morală“, „viață socială“ sau „viață politică“. O definiție se găsește în *Etica nicomahică* 1175 a 12: „viața este o activitate și fiecare își exercită activitatea asupra obiectelor și prin intermediul facultăților pe care le preferă“. La fel, în *Politica* aflăm mai multe considerații cu privire la „cel mai de preț mod de viață“, „viața cea mai aleasă“ (αίρετώτατος βίος), „viața cea mai bună“ (ἀρίστη ζωή)⁶⁰, care nu se determină doar ca ζῶον λόγον ἔχον, ci și ca ζῶον πολιτικόν, ființarea a cărei viață se petrece în cadrul organizat al πόλις-ului: „Scopul cetății este viața bună [...], iar cetatea reprezintă comunitatea clanurilor și a satelor în vederea unei vieți desăvârșite și autarhice (ζωή τελεία καὶ αὐτάρκης). Aceasta înseamnă o viață fericită și bună (τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς).“⁶¹ Cercetarea aristotelică din *Politica* are așadar ca obiect „omul și viața sa în societate“ (περὶ ἄνθρωπον καὶ τὴν κοινωνίαν τῆς ζωῆς) (1278 b 17). Aristotel precizează că „disputa în vederea unei vieți bune (ζωὴ ἀγαθὴ) s-ar putea realiza [...] mai ales în numele educației (παιδεία) și al virtuții (ἀρετή)“ (1283 a 24).

În fine, putem găsi în corpusul aristotelic chiar și o semnificație „teologică“ a termenului de viață, în cartea a XII-a (Λ) a *Metafizicii*, unde Aristotel determină divinul însuși ca „Viețuitoare eternă și desăvârșită“: „Dar și viața îi revine divinității, căci actul de inteligență este viață (ἡγαρ νοῦ ἐνέργεια ζωή),

60. *Politica*, 1323 a 13, 20, 23, trad. Alexander Baumgarten, IRI, București, 2001.

61. *Politica*, 1280 b 40 – 1281 a 1.

iar divinitatea este acest act însuși, iar acest act el ei, dăinuind în sine, constituie viața desăvârșită și eternă (ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδιος). De aceea îl și definim pe Dumnezeu ca fiind o viețuitoare eternă desăvârșită (ζῶον αἰδιον <ἀριστον); viața și durata continuă și eternă aparține deci lui Dumnezeu (ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδιος ὑπάρχει), căci aceasta este el.⁶²

Un alt moment istorico-filozofic în care termenul de viață capătă o demnitate metafizică indiscutabilă este neoplatonismul. La Plotin, găsim mai multe întrebuițări ale termenului de ζωή, utilizat în contexte problematice specifice și pe niveluri distincte, ca reformulări și soluții date unor probleme de proveniență platonice și aristotelice: astfel, ideea de viață este discutată prin raport cu termenul de σῶμα, de ψυχή (și ca viață în general), prin raport cu termenul de νοῦς sau de ἀγαθόν.⁶³

În prima *Enneadă*, Plotin spune că „se poate spune «viață» în multe feluri (πολλαχῶς τῆς ζωῆς λεγομένης): viața se distinge în viață de prim rang, de rang secund și așa mai departe, căci viața este un cuvânt omonim (ὁμονύμως τοῦ ζῆν λεγομένου), care are sensuri diferite când e aplicat la plante sau la ființele lipsite de rațiune”⁶⁴. Pare deci că există și aici o anumită ierarhie

62. *Met.* Λ, 7, 1072 b, 25–30, trad. S. Bezdechi, IRI, 1999, p. 478, trad. parțial modificată. Cf. Franco Volpi, „La détermination aristotélicienne du principe divin comme ζωή“, *Les Études Philosophiques*, 3/1991, pp. 369–387. În *περὶ κόσμου* se afirmă caracterul nemuritor al lui Dumnezeu; e drept că paternitatea acestui tratat este îndoielnică. Cf. Aristote, *Traité du ciel*, suivi du traité pseudo-aristotélicien *Du monde*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1949, 399 b 21 (p. 199). În același context, 401 a 14 : „Îl numim într-adevăr Zen și Zeus, folosind aceste două nume în același sens cum am spus că prin el noi trăim“ (trad. fr., p. 203).

63. Cf. J. H. Sleeman & Gilbert Pollet, *Lexicon plotinianum*, Brill Leiden, Leuven University Press, 1980, coll. 460–466. Cf. de asemenea articolul ζῶον, col. 466–472.

64. Plotin, *Enneade I–II*, trad. V. Rus, L. Peculea, A. Baumgarten, G. Chindea, IRI, București, 2003, I, 4, 3, 18–22, trad. parțial modificată).

între diferitele modalizări ale vieții. Perfecțiunea vieții se situează însă într-un regim noetic: „Căci s-a spus adesea că viața desăvârșită, adevărată și reală (ἡ τελεία ζωὴ καὶ ἡ ἀληθινὴ καὶ ὄντος) există în această natură inteligibilă (ἐν τῇ νοερῇ φύσει), că celelalte vieți sunt imperfecte și constituie imaginile vieții <perfecte>, că ele nu sunt viața în plenitudinea și puritatea sa, că ele sunt mai degrabă contrariul vieții.”⁶⁵ Așadar, pentru Plotin, această perspectivă antrenează o logică a participării la viață, o logică de derivare pornind de la un principiu care este primul viețuitor sau prima viață: „trebuie să spunem [...] că, atât timp cât toate viețuitoarele <provin> dintr-un principiu unic (πάντα τὰ ζῶντα ἐκ μιᾶς ἀρχῆς ἧ), dar nu dețin în aceeași măsură viața, este necesar ca <acel> principiu să fie viața primă și desăvârșită (πρώτη ζωὴ καὶ τελειοτάτη)”⁶⁶.

Acest sens absolut al conceptului de viață, ca viață primă și desăvârșită, apare în mecanismul de funcționare al triadei metafizice supreme: Unu – Intelct – Suflet (ἓν – νοῦς – ψυχῆ). Aceste trei ipostaze constituie lanțul vertical prin care Plotin explică, prin intermediul conceptului de emanație, generarea întregii realități. Unul generează Intelctul și Intelctul generează Sufletul. Intelctul privește către Unu și în acest act de a privi Intelctul divizează Unul în trei instanțe: fință, viață, gândire (ὄν – ζωὴ – νοεῖν). Văzută dinspre Intelct, viața este atribuită Unului, adică primei ipostaze a triadei plotiniene. Însă Unul este complet separat de ceea ce îi urmează, și viața nu îi aparține cu adevărat decât prin faptul vizării pe care o operează Intelctul. Generarea perpetuă a Universului continuă cu generarea Sufletului, produs de Intelct, prin intermediul acestei Vieți primordiale. Deci această Viață absolută (produsă prin interacțiunea dintre Intelct și Unu) este cea care produce Sufletul, cea de-a treia ipostază a triadei plotiniene.

65. Plotin, *Enneade*, I, 4, 3, 28–31, trad. parțial modificată.

66. Plotin, *Enneade*, I, 4, 3, 32–40.

La rândul său, ipostasul Sufletului produce apoi toate ființele vii create, toate viețuitoarele: „Sufletul a creat toate animalele insufflându-le viață“ (V, 2, 2). În ordinea cosmică, cea de-a treia ipostază (sufletul) este cea care dă viață. Însă sufletul nu însuflețește doar viețuitoarele animale, ci și astrele și însuși universul ca întreg. Găsim deci conceptul de viață într-un sens cosmologic, pe urmele dialogului *Timaios*, în ideea universului ca viețuitoare (II, 1, 1, 26 ; III, 2, 7, 37). După Plotin, toate viețuitoarele sunt părți ale viețuitoarei unice care este universul (III, 2, 16, 47). Chiar și cerul este considerat o „viețuitoare“. În acest sens, am putea vorbi de un pansihism, de un animism sau de un dinamism vital la Plotin⁶⁷: principiul vieții traversează totul, de la primul principiu până la ființa plantelor (I, 4, 1 și 2).

La nivel strict uman, viața rațiunii este considerată primă și perfectă: „omul are viața desăvârșită (τελεία ζωή), când are nu doar viața senzitivă (αἰσθητικὴ ζωή), ci și rațiunea (λογισμός) și inteligența cea adevărată (νοῦς ἀληθινός)“ (I, 4, 4, 6–8). Celelalte tipuri de viață – viața vegetativă a plantelor și viața senzitivă a animalelor (ζωὴ φυτικὴ și αἰσθητικὴ) – sunt deci incomplete și imperfecte. Viața desăvârșită – anume viața inteligenței sau a rațiunii: ζωὴ λογικὴ (*Enn.* I, 4, 2, 32) – este capacitatea de a poseda fericirea, viața cea bună (τὸ εὖ ζῆν). Există așadar și la Plotin această distincție și întrepătrundere, tematizate și de Aristotel, între viață în sensul vital-biologic (aflată într-un anumit raport cu corpul) și viața trăită în orizontul inteligibilului și al desăvârșirii (viață practică, viață morală) care este imaginea vieții zeilor. Omul este situat între această viață noetică, spirituală, divină și viața corporală, animală, de aceea

67. Paul Aubin, *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne*, Beauchesne, Paris, 1992, p. 221: „Selon les *Ennéades* [...] la Vie elle-même – c'est-à-dire l'Être et l'Intellect – est antérieure à l'Âme et la produit: l'Âme vient de la Vie, et l'animal est le reflet du Vivant“.

el poate – pe urmele dualismului din *Phaidon* și *Phaidros* – fie să urce către inteligibil fie să coboare către corporal⁶⁸.

Interpretarea iudeo-creștină a vieții. Să trecem acum la cealaltă linie interpretativă privitoare la ideea de viață, cea teologică iudeo-creștină. În măsura în care Scriptura rămâne, cel puțin pentru filozofia europeană pre-modernă, un indiscutabil punct de referință, înțelegerea și corecta evaluare a acestor referințe este de o importanță majoră. Vom parcurge întâi sensurile vieții în Vechiul Testament, pentru ca pornind de aici să degajăm semantica viului în Noul Testament.

Ce sens are termenul de viață în Vechiul Testament? Putem găsi în Septuaginta mai multe semnificații ale termenului⁶⁹. În primul rând, avem semnificația sa teologică supremă, atribuită lui Dumnezeu: „Dar viu sunt eu și viu este numele meu (ζὼ ἐγὼ καὶ ζῶν τὸ ὄνομά μου)“ (Num. 14:21); „Deci, spune-le: viu sunt Eu (ζὼ ἐγὼ)! zice Domnul“ (Num. 14:28). Sau în Deut. 32:40: „Eu ridic la cer mâna mea și mă jur pe dreapta mea și zic: Viu sunt eu în veac! (ζὼ ἐγὼ εἰς τὸν αἰῶνα)“⁷⁰. Viața este desemnată ca atribut divin fundamental și în cărțile profeților. În cartea lui Isaia (49:18), a lui Ieremia (22:24, 26:18) și a lui Iezechiel găsim autoafirmarea vieții ca dimensiune esențială a

68. *Enneade*, I, 6, 5, 30.

69. Pentru mai multe detalii, cf. H. Hübner, „Der Lebens-Begriff der Bibel“, în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band. 5, *op. cit.*, col. 56–59; C.G. Martin, „Life and Death“, în James Hastings (ed.), *A Dictionary of the Bible*, vol. III, T. & T. Clark, Edinburgh, pp.115–119; Jacques Guillet, „Vie. 1. Ancien Testament ; 2. Nouveau Testament“, în *Dictionnaire de spiritualité*, vol. XVI, col. 584–591. Cităm în conformitate cu *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Societatea Biblică, 1968.

70. Cf. de asemenea Deut. 5:26: „glasul Dumnezeului celui viu (θεοῦ ζῶντος) grăind din mijlocul focului“; Iosua 3:10: „în mijlocul vostru este Dumnezeul cel viu (θεὸς ζῶν)“; Judecători 8: 19: „Viu este Domnul! (ζῆ κύριος)“.

dumnezeirii: „Viu sunt eu (ζῶ ἐγώ), zice Domnul⁷¹. Dumnezeu cel viu este pus aici, în profetismul iudaic anti-idolatric, în opoziție cu dumnezeii cei morți, cu idolii, către care poporul ales aluneca adeseori, într-o adorație nelegiuită. Viața cu care Dumnezeu este caracterizat privește în primul rând realitatea sa, adevărul existenței sale, prezența sa efectivă, după cum și moartea dumnezeilor morți, a idolilor, se referă la caracterul lor ireal, non-existent, sau la existența lor închisă.

Aflăm apoi termenul de viață în narațiunea creației omului. După cum știm, facerea omului are două expuneri distincte. În prima dintre ele, Geneza 1:26–27, accentul este pus pe ideea de chip și de asemănare: „Să facem om după chipul și după asemănarea noastră (ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν)“ (Gen. 1:26). În cea de-a doua, Geneza 2:7, tocmai ideea de viață intră în scenă, și nu oricum, ci ca principiu al creației: „Atunci luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ (χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς), a făcut pe om, și i-a suflat în fața lui suflarea de viață (πνοὴν ζωῆς), și s-a făcut omul ființă vie (ψυχὴν ζῶσαν).“⁷² Principiul creației omului – pe lângă εἰκόνα și ὁμοίωσις – este un principiu vital, suflarea de viață (πνοὴν ζωῆς). Suflarea de viață face ca omul să devină suflet viu și trup însuflețit, în timp ce chipul și asemănarea constituie

71. Formulă recurentă în cartea lui Iezechiel (5:11, 14:16, 14:18, 14:20, 16:48, 17:16, 17:19, 18:3, 20:3, 20:31, 20:33, 33:11, 33:27, 34:8, 35:6, 35:11). Cf. de asemenea Ieremia 22:24 și 26:18.

72. În privința preferinței pe care o arată Heidegger pentru prima expunere a creației, ne amintim fabula despre *Cura* pe care Heidegger o invocă în §42 ca dovadă pre-ontologică, una ce confirmă structura ontologică a griji. Nu ar putea fi ea văzută, dacă nu ca o adaptare literară și o modificare culturală a episodului biblic al creației, cel puțin ca o reflectare a acesteia? Diferența dintre „țărâna pământului“ (χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς) și „suflarea de viață“ (πνοὴν ζωῆς) nu stă oare la temelia dualismului dintre corp și suflet, reflectat în fabula lui Hyginus sub chipul conflictului dintre *Tellus* și *Iovis*?

ființa sa ca fiind dotată cu inteligență⁷³. Poate că nu e deloc întâmplător că Heidegger preferă, în paragraful 10 din *Sein und Zeit* (acolo unde indică proveniența greco-creștină, metafizică și teologică, a problematicii antropologiei tradiționale), să se refere la *această* primă definiție a omului⁷⁴ și să treacă cu vederea cea de-a doua definiție, conform căreia ființa omului este definită prin viață și prin corporalitate însuflețită.

O altă importantă semnificație a termenului de viață este cea instituită de virtutea onomaturgică a lui Adam, cel care dă nume tuturor ființelor create (Gen. 2:19–20). După creația femeii, Adam zice: „ea se va numi femeie (*Isha*), pentru că a fost luată din bărbatul său (*Ish*)“ (Gen. 2:23). Însă după cădere⁷⁵, apare o altă instituire nominală a femeii: ea devine Eva, adică „Viață“, în Gen. 3:20: „Adam a pus femeii sale numele de Eva (*Zωή*), adică viață, pentru că ea era să fie mama tuturor celor vii (*μήτηρ πάντων τῶν ζώντων*).“ Astfel, aici expresia „celor vii“ (*ζώντων*) nu se referă la regnul viu în general, adică la tot ceea ce este animat (animal și om), ci doar la oameni, fiii Evei – concepuți în calitate de vii, deci și în orizontul morții⁷⁶.

În anumite ocurențe speciale, termenul de viață este folosit pentru a determina o calitate distinctă a existenței umane,

73. De asemenea, în același context al genezei putem situa semnificația simbolică a „arborelui vieții“ (τὸ ξύλον τῆς ζωῆς) pe care Dumnezeu îl așază în centrul grădinii Edenului (Gen. 2:9). Cf. de asemenea citarea surprinzătoare a acestui *Baum des Lebens* în primul curs pe care Heidegger l-a ținut la Freiburg (1919), GA 56/57, p. 65, pasaj comentat de Jean Greisch, în lucrarea sa *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, Cerf, Paris, 2000, p. 42.

74. SZ, p. 49.

75. Prin cădere se intră într-o nouă condiție a omului, *status naturae lapsae*, determinată prin muncă și moarte. Cf. Gen. 3:19: „În sudoarea feții tale îți vei mânca pâinea ta, până ce te vei întoarce în pământul din care ești luat: căci pământ ești și în pământ te vei întoarce.“

76. Pentru ilustrarea dihotomiei vii-morți vezi Num. 16:48; Ruth 2:20; Ecleziastul 9:5; Isaia 8:19.

anume viața credinței, viața care nu se separă de Dumnezeu, deci viața „autentică”. Viața dreaptă în fața lui Dumnezeu este viața adevărată, viața vie, viața sortită vieții, anume vieții veșnice, în timp ce viața fără Dumnezeu este sortită morții, este astfel viață deja moartă, viață în moarte. Găsim astfel expresia „în pământul celor vii” în contexte care sugerează o atare interpretare. În Psalmi vom găsi mai multe ilustrări: „voi vedea bunătatea Domnului în pământul celor vii” (ἐν γῆ ζώντων) (Ps. 26:19); „bine voi plăcea înaintea Domnului, în pământul celor vii” (ἐν χάρα ζώντων) (Ps. 114:9); „strigat-am către tine, Doamne, zis-am: «Tu ești nădejdea mea, partea mea ești în pământul celor vii (ἐν γῆ ζώντων)»” (Ps. 141). Uneori contrastul dintre pământul celor vii și pământul celor morți este clar marcat: „Atunci te voi pogorî cu cei ce se pogoară în mormânt, la poporul de odinioară, și te voi așeza în adâncurile pământului (εἰς βάθη τῆς γῆς), în pustietăți veșnice (ἐρημον αἰώνιον), cu cei ce s-au pogorât în mormânt ca să [...] nu mai dănuiești în țara celor vii” (ἐπὶ γῆς ζῶντος) (Iez. 26:20).

În fine, nu putem ignora că viața se atribuie și naturii animale în sens propriu, animalelor terestre sau acvatice: „Dumnezeu a zis: să mișune apele de viețuitoare [...]. Dumnezeu a făcut peștii cei mari și toate viețuitoarele care mișcă” (Gen. 1:20–21). Apoi: „Dumnezeu a zis: Să dea pământul viețuitoare după soiul lor” (Gen. 1:24). Textul grec zice ψυχῶν ζωσῶν, deci viețuitoare animate, ființe vii prin aceea că sunt însuflețite, că au suflare, suflu, deci că le aparține o formă de suflut. Aceeași expresie – ψυχῶν ζωσῶν – apare totuși și în cea de-a doua expunere a creației omului. Găsim apoi expresia „suflare de viață” (πνοὴν ζωῆς) în scena potopului care va nimici întreaga natură vie. Deci s-ar părea că „suflarea de viață” nu este specifică omului, ci întregii ființe vii, care vie fiind, are capacitatea de a se mișca prin sine însăși: „orice trup care are suflare de viață” (πᾶσαν σάρκα ἐν ἧ ἔστιν πνεῦμα ζωῆς) (Gen. 6:17), „tot ce avea suflare de viață (πάντα ὅσα ἔχει πνοὴν ζωῆς)” (Gen. 7:22), „orice

trup care se mișcă pe pământ“ (πᾶσα σὰρξ κινουμένη ἐπὶ τῆς γῆς) (Gen. 7:21). Suflul (πνοή), așadar, suflarea sau respirația constituie principiul a ceea ce este animat, a ceea ce este însuflețit, a ceea ce are suflare (πνεῦμα)⁷⁷.

În Noul Testament putem identifica cea mai mare parte a liniilor de semnificație întâlnite în Vechiul Testament. Desigur, alte semnificații specifice vor fi dezvoltate aici. Găsim în primul rând semnificația teologică supremă care afirmă – în linia vetero-testamentară – viața ca aparținând lui Dumnezeu, Dumnezeului celui viu. Identificăm, spre exemplu, formula Θεοῦ ζῶντος în a doua Epistolă către Corinteni (3:3, 6:16), în prima epistolă a lui Timotei (3:15), în Epistola către Evrei (3:12, 9:14, 10:31, 12:22). La fel, în Evanghelia după Matei, când Iisus pune apostolilor întrebarea crucială: „Dar voi cine credeți că sunt?“, Simon Petru răspunde: „Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu celui viu!“ (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος) (Mat. 16:15–16).

Dar pasajul care va marca într-un mod esențial înțelegerea ideii de viață în istoria creștinismului, dând și specificitatea viziunii pe care Noul Testament o aduce în privința acestei idei, este prologul Evangheliei lui Ioan. Viața apare aici în dimensiunea sa *archaică*, având astfel o demnitate de ordinul lui *arche*, al principiului, al originii, al începutului. Ea aparține *Logos*-ului

77. Multiplicitatea semnificațiilor termenului de πνεῦμα nu poate fi foarte ușor circumscrisă, căci acest termen traversează, în Vechiul Testament, întreaga ierarhie a ființelor, de la Duhul lui Dumnezeu până la sufletul omului și la ființa însuflețită a viețuitoarelor (fără a mai pune la socoteală și sensul uzual de „vânt“). Să indicăm totuși câteva referințe: „Și pământul era netocmit și gol. Întuneric era deasupra adâncului și Duhul lui Dumnezeu (πνεῦμα θεοῦ) se purta pe deasupra apelor“ (Gen. 1:2); „Dar Domnul Dumnezeu a spus: «Nu va rămânea Duhul meu (τὸ πνεῦμά μου) pururi în oamenii aceștia, pentru că sunt numai trup (σάρκας). Deci zilele lor să mai fie de o sută douăzeci de ani“ (Gen. 6:3).

divin, Cuvântului, care dă viață și lumină oamenilor: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut. Întru El era viață (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν), și viața era lumina oamenilor (ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων).”⁷⁸ Evanghelia lui Ioan va pune în continuare un accent fundamental asupra ideii de viață, configurând o înțelegere radicală a vieții pornind de la Cel ce este în mod primordial Viu. Importanța punctului de pornire, a reperului în funcție de care înțelegerea se orientează și înaintează este așadar de o însemnătate capitală⁷⁹. Prin co-

78. Pot fi utile aici lămuririle lui Origene, care afirmă, comentând acest pasaj, că „trebuie să fim atenți la cele două utilizări ale cuvântului «în» (ἐν) și să cercetăm diferența dintre ele, întâi în expresia «Cuvântul în început/în principiu» (λόγος ἐν ἀρχῇ), și apoi în expresia «viața în Cuvânt» (ζωὴ ἐν λόγῳ). Însă Cuvântul nu a fost creat în principiu și nu s-a întâmplat ca principiul să fie fără Cuvânt (fără rațiune, *alogos*); de aceea se spune: «La început/în principiu era Cuvântul»; viața, în ceea ce o privește, ea nu era în Cuvânt [la început/în principiu, *n.n.*], ci viața a fost creată, deoarece «viața era lumina oamenilor». Într-adevăr, deoarece nu existau încă oameni, lumina oamenilor nu exista nici ea, pentru că lumina oamenilor nu are sens decât în raport cu oamenii”. Origène, *Commentaire sur Saint Jean*, tome I (Livres I–V), trad. fr. Cécile Blanc, Ed. du Cerf, Sources Chrétiennes, no. 120, § 130, p. 295.

79. După cum vom vedea ceva mai târziu (§ 9), în anii 1920–1921, interesul lui Heidegger pentru creștinismul primar nu se focalizează asupra Evangheliilor, ci asupra epistolelor apostolului Pavel, în special asupra tipului special de așteptare a Parousiei și a modului specific de temporalitate pe care această așteptare o configurează (GA 60). Nu este așadar întâmplător că, pe parcursul repetatelor investigații asupra creștinismului, Heidegger nu se va confrunta cu viziunea asupra Vieții pe care o mărturisește Evanghelia lui Ioan. Am putea spune că interesul lui Heidegger era timpul și nu viața. Totuși, în 1923 Heidegger participă la seminarul lui Bultmann ce avea ca temă „Etica apostolului Pavel” și în plus are întâlniri particulare dedicate lecturii și interpretării Evangheliei după Ioan. Cf. Jeffrey Andrew Barash, *Martin Heidegger and the*

munitatea de natură cu Dumnezeu Tatăl, viața este afirmată de Hristos în privința propriei sale ființe: „Căci, după cum Tatăl are viață în Sine (ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ), tot așa a dat și Fiului să aibă viață în Sine (ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ)“ (Ioan 5:26); „După cum Tatăl, care este viu (ὁ ζῶν πατήρ) m-a trimis pe Mine și eu trăiesc prin Tatăl (καὶ γὰρ ζῶ διὰ τὸν πατέρα) [...]“ (Ioan 6:57). Viața este deci un atribut intra-trinitar absolut și se comunică în mod absolut de la o persoană la alta a Treimii.

În raport cu creatura, viziunea este ierarhică și participativă, marcând diferența radicală dintre „a avea viață în sine și prin sine“ (ceea ce poate fi atribuit doar naturii divine) și „a avea viață prin participare“ (fapt care poate fi atribuit creaturilor). Faptul de a da viață (ζωοποιέω) descrie astfel raportul dintre Creator și Creatură, dintre Dumnezeu și oameni. Viața nu este ceva pe care omul o are prin sine, ci o primește de la cel ce o dă, Dumnezeu, în speță de la cele trei persoane ale Trinității. „Căci după cum Tatăl scoală pe cei morți și le dă viață (ζωοποιεῖ), tot așa și Fiul dă viață celor ce voiește (ζωοποιεῖ)“ (Ioan 5:21). În tradiția patristică, și Duhul Sfânt, a treia persoană a Treimii, este invocat cu apelativul „de viață făcător“, așadar cel ce dă viață (ζωοποιόν). Acest lucru este afirmat întâi de Hristos însuși care spune: „Duhul este cel ce dă viață (τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιούν)“ (Ioan 6:63), idee reluată de apostolul Pavel în *Epistola către Romani*: „Iar dacă Duhul Celui ce a înviat din morți locuiește în voi, Cel ce a înviat pe Hristos Iisus din morți vă face vii (ζωοποιήσει) și trupurile voastre cele muritoare, prin Duhul Său care locuiește în voi“ (8:11)⁸⁰.

Problem of Historical Meaning (Phänomenologica 102), Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1988, p. 166. Pentru o altă apropiere a creștinismului, tot din perspectivă fenomenologică, însă cu centrul de greutate în Evanghelia lui Ioan și asupra problemei vieții, cf. Michel Henry, *C'est moi la vérité*, Seuil, Paris, 1996.

80. Vezi și 2 Cor. 3:6: „Litera ucide, iar duhul face viu“.

Identificăm apoi o serie de formulări din ce în ce mai radicale, care confirmă atributul vieții dumnezeiești în persoana lui Hristos: „Eu sunt Pâinea vieții (ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς)“ (Ioan 6:48), „eu sunt pâinea cea vie (ὁ ἄρτος ὁ ζῶν) care s-a coborât din cer“ (Ioan 6:51), „Eu sunt învierea și viața (ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ)“ (Ioan 11:25), „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața“ (ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ)“ (Ioan 14:6). Iar după Înviere, îngerii spun femeilor care au venit la mormânt: „Pentru ce căutați între cei morți pe cel care este viu (τὸν ζῶντα)?“ (Luca 24:5). Această titulatură – cel ce este viu – cel căruia i se poate atribui în sens prim și fundamental Viul – consacră încă o dată viața ca atribut teologic esențial.

Pe un alt palier, în sintaxa vieții umane, avem de-a face cu o semnificație distinctă a termenului de viață, ca trecere de la moarte la viață: „Cel ce ascultă cuvintele Mele [...] are viață veșnică, și nu vine la judecată, ci a trecut de la moarte la viață (μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν)“ (Ioan 5:24). Și apoi, „cine crede în mine, va trăi, chiar dacă ar fi murit (κάν ἀποθάνῃ, ζῆσεται)“ (Ioan 11:25). E drept că această trecere de la moarte la viață semnifică, pe de o parte, viața de după moarte, învierea celor dreπți. Însă această trecere e de fapt o participare spirituală la Viața divină, deificare și vivificare a omului, prin virtutea dătătoare de viață a Vieții divine. Această trecere este făcută cu puțință prin sacrificiul – deci moartea – a celui despre care se afirmă în mod absolut Viața, anume Hristos.

Mai multe paliere ale termenilor de viață și de moarte se întrepătrund în acest eveniment paradoxal: moartea pe cruce este moartea umană a lui Hristos, moartea pe care orice om o poartă cu el însuși după cădere (sau, dacă vrem, faptul său de a fi într-o moarte), moarte pe care Hristos a acceptat-o asumând prin întrupare natura umană⁸¹. Sensul corespondent

81. „Și-a dat duhul“, ἀφῆκε τὸ πνεῦμα (Matei 27:50), παρέδωκεν τὸ πνεῦμα (Ioan 19:30), *expiravit* – ἐξέπνευσεν (Marcu 15:37, Luca 23:46).

al vieții – deci pe același palier – este „ceea se întâmplă înaintea acestei morți“, existența terestră întreruptă de această moarte⁸². Această viață terestră a fost și ea, la rândul ei, asumată de Hristos. Însă această viață umană terestră este destinată morții: nu doar în sensul comun al lui „orice are viață trebuie să moară“, ci într-un sens mai esențial: viața umană separată de Viața divină este deja moartă (în mod esențial), chiar dacă ea nu este (încă) stinsă în mod factic, în deces. Viața terestră a oamenilor este deja o viață moartă (prin păcatul adamic) și singurul mijloc pe care îl are ea de a trăi este acela de a participa la Viața divină. Moartea pe cruce a celui care este în mod esențial viu este astfel o moarte prin care cei vii (care sunt esențial morți: muritorii, cei morți încă în viață) pot depăși moartea care este viața lor și pot accede la Viața care le este oferită prin Moartea și prin Învierea celui care este Viață. Hristos divino-uman este astfel intermediarul dintre Viața divină și viața umană care este, de fapt, după cădere, o moarte esențială. În acest sens are Hristos o virtute vitală sau vivifiantă. În acest sens, Hristos zice: „cine mă mănâncă pe Mine, va trăi și el prin mine (ζῆσεται δι’ ἐμέ)“ (Ioan 6:57); sau: „Cine crede în Mine, din inima lui vor curge râuri de apă vie (ὕδατος ζῶντος)“ (Ioan 7:38); sau: „dacă cineva

82. Identificăm desigur și semnificațiile uzuale ale termenului: cei vii, ca aceia care există ca atare. Viii și morții constituie cele două categorii de oameni care vor fi chemați la judecata cea de pe urmă. În acest sens Iisus este numit judecător al viilor și al morților (Fapte 10:42, Rom. 14:9, 2 Tim. 4:1; 1 Petru 3:8). În plus, viața umană care nu se apropie de viața divină, ci se abandonează instincțelor este denunțată în 2 Petru 2:12 și în Iuda 1:10 ca viață a dobitoacelor fără minte (ἄλογα ζῶα). În sfârșit, viața animală sau animalele ca atare nu apar prea des în Noul Testament și, chiar dacă apar, nu există nici o modificare de interpretare în privința ființei lor față de locul care li se atribuia în Vechiul Testament. Doar în Apocalipsă găsim cele patru vietăți – însă aici nu e vorba, totuși, de viața animală – care împlinesc mai multe funcții simbolice asupra cărora nu ne putem opri aici (4:8–9, 5:6–14, 6–6, 7:11, 14:3, 15:7, 19:4).

mănâncă din pâinea aceasta, va trăi de-a pururi (ζῆσεται εἰς τὸν αἰῶνα); și pâinea pe care o voi da Eu, este trupul Meu, pe care îl voi da pentru viața lumii (ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς).“ (Ioan 6:51). A accede la viața cea adevărată, la viața vie, la viața vivifiantă înseamnă deci a primi viața pe care Fiul – care este Viața însăși, Viața în sine – o dă pe cruce, lucru anunțat în episodul Cinei celei de Taină: „dacă nu mâncați trupul (σᾶρξ) Fiului omului și dacă nu beți sângele lui (αἷμα), nu aveți viață în voi înșivă (οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς). Cine mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică și eu îl voi învia în ziua de apoi“ (Ioan 6:53–54)⁸³.

Acest fapt radical de a da viață printr-o moarte, a da viață prin a-și da viața, deci prin sacrificiu, e reiterat ulterior prin primirea euharistică tocmai a elementelor care determină în cel mai direct mod viul: trupul și sângele. Ajungem astfel la concretețea cea mai „biologică“ pe care trupul și sângele o marchează și la un act ce are cea mai directă referire vitală: anume mâncatul. Ce poate însă fenomenologia să spună despre „a mânca“? Vedem deci că un același eveniment concret și unitar – moartea pe cruce a lui Hristos – este traversat de mai multe sensuri stratificate ale vieții: de la cea mai radicală ipostază, cea a vieții arhaice, originare și absolute, la sensul cel mai concret și mai material pe care îl marchează sângele, trupul sau suferința.

Pariul omului este acela de a trece de la un nivel al vieții (de la viața aceasta, care e destinată morții) la o altă viață, viața veșnică, viața înviată, divină sau deificată. În acest sens se spune că trebuie să „intri în viață (εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν)“ (de exemplu Matei 18:8–9, Marcu 9:43, 45), unde „a intra în viață“ este echivalent cu „a intra în împărăția lui Dumnezeu“⁸⁴. Tot

83. Cf. de asemenea Matei 26:26–29; Marcu 14:22–25; Luca 22:17–20.

84. Origène, *Commentaire sur Saint Jean*, op. cit., § 115, p. 285: „[...] si nous comprenons la vie produite dans le Verbe [...] nous dirons qu'aucun de ceux qui sont étrangers à la foi au Christ ne vit, que tous

în acest sens se subliniază că „strâmtă este poarta, îngustă este calea care duce la viață (ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν)“ (Mat. 7:14). Această viață terestră nu este decât o poartă fie către „viața vie“ (viața veșnică, viața la Dumnezeu) fie către „viața moartă“ care poartă pecetea damnării. Căci, în ea însăși și fără intermedierea celui care este în mod primordial Viu și sursă a Vieții, această viață terestră este destinată morții. Așadar, în logica creștinismului, viața nu înseamnă nici automișcare, nici organicitate biologică, ci ceva care le precedă și le face cu putință: viața cu adevărat vie este cunoașterea lui Dumnezeu, iar viața care se lipsește de această cunoaștere este esențial moartă: „Și viața veșnică (αἰώνιος ζωὴ) este aceasta: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos, pe care l-ai trimis Tu“ (Ioan 17:3). Caracterul de „veșnic“ al vieții nu înseamnă în primul rând o nesfârșire temporală a unor trăiri prezente, ci actualitatea radicală și continuă pe care o dă participarea la Viața în sine. În acest sens Iisus este trimis „pentru ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viața veșnică (ζωὴ αἰώνιος)“ (Ioan 3:15). Iar cei care cred au trecut de la moarte la viață, ei sunt „viii din morți“ (ἐκ νεκρῶν ζῶντας) (Rom. 6:13, Efeseni 2:5) căci se afirmă în repetate rânduri că Dumnezeu nu este Dumnezeul celor morți, ci Dumnezeuul celor vii (Mat. 22:32, Marcu 12:27, Luca 20:28)⁸⁵.

Interpretarea greco-creștină a vieții și evoluția ulterioară a problemei. Interpretarea greco-creștină a vieții revine la întâlnirea dintre reflecția creștină (dezvoltată în tradiția apostolică ce

ceux qui ne vivent pas pour Dieu sont morts, que leur vie est une vie de péché, et, pour ce motif, une vie de mort [ζῆν θανάτου], si l'on peut dire.“

85. Origène, *Commentaire sur Saint Jean*, op. cit., §§ 117–118, pp. 285–287: „Il n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants“, dont la signification équivaut à «il n'est pas le Dieu des pécheurs mais des saints» [...]. S'il est donc le Dieu des saints et s'il est dit qu'il est le Dieu des vivants, les saints sont vivants, les vivants sont saints, il n'existe pas de saint en dehors des vivants et nul n'est appelé vivant sans avoir, avec la vie, la sainteté.“

reflectează în descendența moștenirii Noului Testament pe un fundament veterotestamentar) și înțelepciunea grecească ce ajunge, în epoca elenistică, la o ramificație dificil de sistematizat: este vorba de raportul dintre filozofia greacă (și anume neoplatonismul) și teologia creștină. Am putut observa că ambele tradiții au operat, între altele, și cu un sens suprematist al termenului de viață, un concept ce are în cele două linii comprehensive o certă alonjă teologică și cosmologică. Este drept că „teologia“ platonice sau aristotelice, ca demers filozofic, nu este tocmai similară cu teologia patristică, chiar dacă avânturile speculative ale acesteia din urmă se fac tot mai simțite în mediile intelectuale ale primelor secole. E drept, pe de altă parte, și că religiozitatea filozofică neoplatonică, de exemplu filozofia teologic-mistică a lui Plotin sau Proclus, nu se mai limitează la a fi doar un strict exercițiu neutru de cunoaștere și reflecție teoretică în privința naturii lucrurilor. Este o epocă a unor multiple amestecuri, realizate pe mai multe straturi de sens. Acest lucru poate fi probat și în privința conceptului de viață. Nu trebuie însă să ne grăbim să omologăm semnificațiile moștenite prin cele două linii istoric-hermeneutice ale vieții, ca și cum reflecțiile platonice s-ar putea intersecta în mod spontan cu profetii, ca și cum am presupune că filozofia lui Aristotel ar putea intra într-o coincidență firească cu *kerygma* creștinismului. Totuși, este un fapt cert că, în geneza reflecției creștine, moștenirea veterotestamentară a Dumnezeului celui Viu (Θεοῦ ζῶντος), a Tatălui celui viu (ὁ ζῶν πατήρ), gândită în orizontul deschis de prologul Evangheliei după Ioan, orientată teleologic către viața veșnică (αἰώνιος ζωή) oferită prin intermediul morții și învierii celui care este în mod primordial Viu, întâlnește considerațiile speculative ale filozofilor neoplatonicieni, ce totalizează sintetic întreaga tradiție grecească, într-un pregnant elan mistico-filozofic⁸⁶. Acest lucru a determinat pe anumiți autori

86. Cazul lui Plotin este exemplar în acest context, deoarece el radicalizează, după cum am văzut, această viziune maximalistă și mistică

creștini precum Origen⁸⁷, Augustin⁸⁸ sau Dionisie Pseudo-Areopagitul să răspundă mai mult sau mai puțin direct construcțiilor neoplatonice privitoare la viață, producând o serie de argumente

despre viață, situând-o în structurile cele mai înalte ale existenței. Putem găsi în *Enneade* anumite formulări destul de surprinzătoare privind apartenența vieții la principiul suprem, Unul, de exemplu în *Enn.* V, 4, 2, 15–17: „în el este viață și totul se află în el (ζωή ἐν αὐτῷ καὶ πάντα ἐν αὐτῷ)“. Chiar dacă e improbabil că Plotin ar fi avut acces la Scripturile creștine, în formula „în el este viață“ (ζωή ἐν αὐτῷ) se poate auzi o anumită rezonanță a prologului Evangheliei lui Ioan, unde se spune despre Cuvânt că „întru El era viață (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν) și viața era lumina oamenilor (ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων)“.

87. După cum o arată Cécile Blanc, citând studiul lui M. F. Lacan, „L'œuvre du Verbe incarné: le Don de la Vie“, după Origen doi Părinți au prelungit reflecția acestuia asupra vieții: Hilarie și Ambrozie. Cf. Origen, *Commentaire sur Saint Jean*, *op. cit.*, nr. 1, pp. 292–293.

88. Sancti Aurelii Augustini, *Confessionum, Patrologiae latinae*, tomus XXXII, Brepols – Turnhout, 1991 [trad. fr. E. Tréhorel et G. Bouissou: *Les confessions*, Etudes Augustiniennes, 1992, 2 vols, texte de l'édition de M. Skutella, introduction et notes par A. Solignac; trad. rom. Gh. I. Șerban: *Confesiuni*, Humanitas, București, 2005; citat de acum înainte: Augustin, *Confesiuni*]. Vezi cartea a VII-a, capitolul IX (13–15), unde Augustin confruntă scrierile „platonicienilor“ cu prologul ioaneic și cu epistolele paulinice. Pentru relațiile lui Augustin cu neoplatonismul, vezi introducerea lui A. Solignac, în *Les confessions*, *op. cit.*, pp. 100–112. Vezi de asemenea cartea a X-a a *Confesiunilor*, capitolele VI–VII (10–11): „Tu, suflete al meu, ești mai bun, fiindcă tu însufletești trupul căruia îi aparții, oferindu-i viață [*tui praestat ei vitam*] [...]. Dar Dumnezeuul tău este pentru tine chiar viața vieții tale [*tibi uitae uita est*]. [...] Voi depăși [pentru a ajunge la Dumnezeu, *n.n.*] această putere vitală a mea [*transibo uim meam*], aceea prin care sunt strâns legat de trupul meu și prin care eu umplu cu viață alcătuirea lui [*uitaliter compagem eius repleo*]“. Cf. Cartea a X-a, capitolul XX, (29): „Căci atunci când încerc să Te aflu pe Tine, o, Dumnezeuule al meu, eu caut viața fericită [*beata uita*]. Te voi căuta pe Tine, pentru ca sufletul meu să trăiască [*ut vivit anima mea*]. Întrucât trupul meu trăiește din sufletul meu, iar sufletul meu trăiește din Tine [*vivit enim corpus meum de anima mea et vivit anima mea de te*]“.

sau de modele explicative pentru a interpreta Scripturile, generând astfel principalele linii hermeneutice în care se va mișca filozofia și teologia Evului Mediu, până în Renaștere, și care se vor prelungi, disimulat, și după aceea.

Opera lui Dionisie Areopagitul este paradigmatică pentru această răscruce destinală, în care tradiția religioasă a Ierusalimului întâlnește tradiția filozofică a Atenei, în care revelația iudeo-creștină asimilează moștenirea conceptuală grecească. În *De divinis nominibus*, răspunzând exigenței suprematiste a Vieții divine așa cum o afirmă Evanghelia lui Ioan, Dionisie trădează o profundă familiaritate cu modul de gândire neoplatonic:

Trbuie acum să slăvim această Viață veșnică [τὴν ζῶην τὴν αἰώνιον, *vita aeterna*] de unde procede viața în sine [ἄυτοζωή, *per se vita*] și orice viață [πᾶσα ζωή, *omnis vita*] și prin care primește viață, pe măsura puterilor sale, fiecare dintre ființele care participă într-o oarecare măsură la viață. (PG Migne III, p. 855)

Această viață este cea care dă viață [ζωοῦνται, *vivificantur*] și căldură tuturor animalelor și tuturor vegetalelor. Fie că vorbim de viață intelectuală [νοερά, *spiritalem*], rațională [λογική, *rationalem*] sau senzitivă [αἰσθητική, *sensitivam*], de viața nutritivă [θρεπτική, *nutritivam*] de cea de creștere [αὐξητική, *auctricem*], sau de orice viață care poate fi, sau de orice principiu al vieții [ζωῆς ἀρχή, *vita principium*] sau de orice esență a vieții [ζωῆς οὐσία, *vita essentiam*], fiecare dintre acestea trăiește datorită Vieții care transcende orice viață și care le vivifică și în care ele [subzistă] ca într-o cauză în care ele preexistă în mod unitar. (PG Migne III, p. 858)⁸⁹

89. Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, capitolul VI, „Despre viață“ (Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, chapitre VI, „De la vie“, în Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Œuvres complètes*, trad. Maurice de Gandillac,

Această confruntare mai mult sau mai puțin tacită cu neoplatonismul nu putea deci să nu lase urme asupra gândirii autorilor creștini, determinând o linie de gândire particulară, așa-numitul neoplatonism creștin⁹⁰. Contrastul dintre neoplatonismul grec și teologia creștină va sfârși în cele din urmă, mai ales după închiderea Școlii din Atena, cu asimilarea și aplicarea conceptualității metafizice neoplatonice la un dat reflexiv creștin, de proveniență pre-filozofică.

Însă această tensiune între sensul iudeo-creștin și cel filozofic grecesc nu este singurul contrast ce dinamizează complexul problematic în care viața este înțeleasă în tradiție. Există și un alt contrast și o altă tensiune, deja la lucru în filozofia grecească, și anume tensiunea dintre o punere speculativă a conceptului de viață (în linia teologică a lui Platon, amplificată de neoplatonism și asimilată de teologia creștină în orizontul prologului ioaneic) și poziția empirică și experimentală, situată la baza viitoarelor perspective științifice ale anatomiei, ale fiziologiei și ale biologiei, în descendența tradițiilor medicale ale Antichității, a corpului biologic aristotelic, a filozofilor naturaliste grecești. De-a lungul Evului Mediu va predomina poziția speculativă,

Editions Moutaigne, 1943, p. 137, 139). Pentru conceptul de „a trăi prin sine“, „viețuitoare în sine“, „viață în sine“ (ἄυτοζωή), vezi Plotin, *Enneade*, III, 8, 8, 13; Proclus, *Teologia platonice*, I, 69, 17; I, 117, 13; III, 22, 18; IV, 32.

90. Dialogul dintre teologia creștină și neoplatonism este un fapt fundamental pentru istoria filozofiei și a teologiei europene. Foarte utilă ar fi, în acest context, investigarea – în ceea ce privește tema vieții – a raporturilor dintre Plotin, Origene și Augustin, sau dintre Proclus și Dionisie Pseudo-Areopagitul. Am putea astfel a vedea cum anume neoplatonismul creștin și viziunea sa asupra conceptului de viață a dominat întregul Ev Mediu. Putem găsi la un autor precum Ioan Scotus urmele unei interpretări cu accente neoplatonice: *Homélie sur le prologue de Jean*, trad. fr. Edouard Jeuneau, Cerf, 1969, Sources Chrétiennes, vol. 151, pp. 241–253.

cel puțin până la tardiva redescoperire în secolul al XIII-lea a tratatelor aristotelice de filozofie a naturii⁹¹. De asemenea, în descendența termenului grecesc de βίος, care descrie modul de viață, maniera de a trăi, și care are o deschidere mai degrabă practică, morală, axiologică și pedagogică, reflecția creștină va tematiza problematica modurilor de viață, ca distincție dintre *vita activa* (πρακτική) și *vita contemplativa* (γνοστική, θεωρητική)⁹².

Nu putem insista aici asupra întregii evoluții ulterioare a problemei vieții. Să spunem doar că în Renaștere, odată cu redescoperirea abilităților medicale (experimente, disecții etc.), poziția empirică a ideii de viață capătă un nou elan, în timp ce ideea neoplatonic-speculativă a vieții intră în declin⁹³. Desigur, după această dată pot fi indicate mai multe momente decisive ale istoriei conceptului de viață. Unul dintre acestea este dat de instituirea biologiei ca știință a vieții⁹⁴, știință care, treptat, va căpăta un ascendent net în înțelegerea contemporană a acestui fenomen. Numele de biologie este necunoscut înainte de 1800, fiind utilizat pentru prima dată în literatura naturalistă și medicală de K.F. Burdach, J.-B. de Lamarck și G.R. Treviranus.

91. Cf. Articolul lui J. Vennenbusch, „Lebens-Begriff im Mittelalter“, în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 5, *op. cit.*, col. 59–63, în care este indicată evoluția problemei la Ioan Scotus Eriugena, Anselm de Canterbury, Hugues de Saint-Victor, Albert cel Mare, Toma d'Aquino și Meister Eckhart.

92. Istoria acestei teme este prezentată de Aimé Solignac în articolul său „Vie active, vie contemplative, vie mixte“, în *Dictionnaire de spiritualité*, vol. XVI, col. 592–623.

93. Totuși, putem aduce încă o mărturie a persistenței viziunii neoplatonice a vieții, invocând pe Hegel, care tratează în cel mai speculativ stil acest subiect, în §§ 216–222 din *Enciclopedia științelor filozofice – Logica* (Humanitas, București, 1995) și *Fenomenologia spiritului*, partea a 2-a, cap. IV. al. 2, pp. 107–109 (IRI, București, 1995).

94. Cf. Ernst Mayr, *Histoire de la biologie*, *op. cit.*; Denis Buican, *Histoire de la biologie*, *op. cit.*; André Pichot, *Histoire de la notion de vie*, *op. cit.*

Termenul va fi definitiv impus pe scena cunoașterii de Auguste Comte în al său *Curs de filozofie pozitivă*⁹⁵. Viul reintră astfel în centrul dezbaterilor secolului al XIX-lea și viața recapătă o demnitate științific-filozofică indiscutabilă. Viața, viul, biologicul vor da astfel tonul unei epoci și unei viziuni despre lume foarte persistente, conducând la o metafizică biologică sau biologizantă deosebit de populară la sfârșitul secolului al XIX-lea și la începutul secolului XX.

Aceasta este – în linii mari – imensa alonjă istorică a conceptului de viață, stratificata sa semnificație, bogata sa eflorescență. Indubitabil, această schiță istorică poate legitima pretenția pe care o poate avea acest concept de a fi considerat un concept fundamental al filozofiei europene. Iar dacă acceptăm că „viața“ poate fi într-adevăr considerată drept o problemă *fundamentală* a istoriei metafizicii, fiind un concept ontologic fundamental și totodată un concept teologic fundamental, atunci această idee și-ar putea revendica un loc firesc în cadrul dezbaterii privind constituția onto-teologică a metafizicii.

*

Având o competență istorico-filozofică versată și totodată precisă, Heidegger era fără îndoială conștient de bogata încărcătură de sens pe care o purta conceptul de viață. Citatele cu care ilustrat mai devreme acest lucru sunt în acest sens edificatoare. Așadar, putem presupune că Heidegger era pe deplin conștient și de enorma provocare pe care o adresa unei întregi istorii (istoria conceptului de viață), prin pozițiile pe care le

95. Cf. Jean Gayon, „La philosophie et la biologie“, în André Jacob (sous la dir. de), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. IV: *Le discours philosophique* (vol. dirigé par Jean-François Mattéi), pp. 2152–2171. Pentru o perspectivă generală, cf. *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. I: *L'univers philosophique*, cap. 12 „Les problèmes de la vie“, pp. 1205–1256.

adoptă față de fenomenul vieții. Să ne amintim că este vorba de două poziții distincte, chiar opuse: în prima dintre ele, Heidegger caută să identifice un sens „originar“ al vieții, în timp ce în a doua el exclude acest termen de pe lista conceptelor îndreptățite să numească ființa care suntem noi înșine. Pe de o parte, între 1919 și 1923, viața factică (*faktisches Leben*) este înțeleasă de Heidegger drept un fenomen originar, fiind concepută ca viață *originară*, ca dimensiune originară a vieții; în acest caz, toate celelalte linii semantice pe care conceptul de viață le poartă în chip tradițional sunt considerate implicit ca fiind *secundare și derivate*. Această poziție impune însă și o anumită obligație, anume aceea de a „demonstra“ derivarea sensurilor secundare pornind de la sensul presupus a fi fundamental; este vorba de necesitatea ca această istorie, în întregul său, să fie luată în calcul în vederea unei posibile *destrucții a conceptului de viață* și a sensurilor sale sedimentate. Această destrucție a conceptului de viață în multiplele sale sensuri ar fi deci calea prin care ar putea fi legitimat caracterul *originar și fundamental* al vieții factice, mai precis faptul că sensul de viață factică este cel din care „derivă“, prin modificări structurale succesive, toate celelalte sensuri istorice⁹⁶. Pe de altă parte, atunci când Heidegger decide, în *Ființă și timp*, să înlăture termenul de viață și să destituie fără prea multe explicații posibilitățile sale semnificative, atunci inevitabil el provoacă din nou, deși într-un alt sens, această istorie reflexivă pentru care viul, în polisemia sa, a fost atribuit ființării umane. Pentru Heidegger însă, cel din

96. Desigur, ideea „derivării“ nu este în acest context una istorică, cu alte cuvinte nu este vorba de un sens primordial din punct de vedere cronologic, căci atunci arheologia unui termen ar fi unicul criteriu de departajare dintre sensurile derivate și cele istoric-prime, ci este vorba de primordialitate, de originaritate, de un caracter fundamental în sens structural. Similar, destrucția ce vizează sensul genuin al ființei nu caută o reconstituire fidelă a unei concepții antice despre ființă, ci o reapropriere genuină a acestei probleme.

Sein und Zeit, *Dasein*-ul pare, într-adevăr, că nu e primordial viu, iar existența sa pare că nu e neapărat una vitală.

Avem de-a face așadar cu două luări de poziție succesive în privința conceptului de viață și cu o radicală modificare de perspectivă în privința puterii sale explicative – de la o puternică accentuare pozitivă la o radicală contestare –, acestea desfășurându-se de-a lungul a doar câțiva ani. Acești ani sunt, ce-i drept, decisivi pentru geneza filozofiei lui Heidegger. O pleiadă de cercetători au pus un accent deosebit pe această perioadă din dezvoltarea filozofică a lui Heidegger și au argumentat din multiple perspective importanța cursurilor ținute la Freiburg (1919–1923) și la Marburg (de după 1923) pentru geneza a ceea ce avea să devină, în 1927 *Ființă și timp*. Această problemă, intitulată acum generic „tânărul Heidegger“ (*early Heidegger, frühe Heidegger*), constituie deja un dosar aparte în exegeza contemporană, fiind îndeajuns de diversificat pentru a nu putea fi rezumat în câteva pagini⁹⁷. În această perioadă, nu sensul ființei, ci viața factică constituie orizontul originar și ultim pe care Heidegger caută să îl clarifice. Viața factică este, Heidegger o afirmă în repetate rânduri, obiectul specific al cercetării filozofice, iar filozofia, având ca obiect viața, trebuie să

97. După apariția impunătorului tom istorico-genetic al lui Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (University of California Press, Berkeley/London, 1993), urmat în 1994 de volumul lui John van Buren, *The Young Heidegger*, și, ulterior, de colecția de studii *Reading Heidegger from the Start*, co-editată de aceștia în 1995, această direcție este suplinită de „introducerea istorică“ a lui Jean Greisch din prima parte a lucrării sale *Ontologie et temporalité*, PUF, Paris, 1994, amplificată în *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, op. cit., precum și de colecțiile de studii editate de Jean-François Courtine, *Heidegger 1919–1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris, 1996, și Sophie Jan Arrien / Sylvain Camilleri (ed.), *Le jeune Heidegger 1909–1926*, Vrin, Paris, 2011. O utilă punere în context a acestui dosar exegetic este disponibilă în prima parte a lucrării lui Gabriel Cercel, *Cartea experienței*, Humanitas, București, 2010, pp. 19–42.

provină la rândul ei din această viață însăși și să se înrădăcineze în ea. Din 1919 până în 1927, titlul întreprinderii heideggeriene se modifică treptat: în 1919 cercetarea sa este intitulată „fenomenologia ca știință originară preteoretică“ (*Phänomenologie als vorthoretische Urwissenschaft*, GA 56/57), ca „știință originară a vieții în sine“ (*Ursprungswissenschaft vom Leben an sich*, GA 58), în 1923 ea capătă numele de „hermeneutică a vieții factice“ sau „hermeneutică a facticității“ (*Hermeneutik der Faktizität*, GA 63), pentru a deveni în 1927 analitică existențială a *Dasein*-ului și „ontologie fundamentală“. În fiecare dintre aceste etape, poziția lui Heidegger față de ideea de viață se schimbă.

§ 9. Conceptul de viață în scrierile heideggeriene timpurii

Să începem așadar cu prima etapă, cea dintre 1919 și 1923. Întrebările cu care putem deschide discuția sunt următoarele: de unde provine importanța pe care Heidegger o acordă problemei vieții în momentul în care începe să își cristalizeze propria poziție filozofică? Ce anume îl determină pe Heidegger, deja foarte bine antrenat în logica medievală, în filozofia scolastică, în teologia speculativă, dar și în labirinturile fenomenologiei husserliene, să atace această problemă a vieții și să își pună întreaga sa cercetare sub cupola acestei idei? Cum se face că primul proiect filozofic pe care îl dezvoltă Heidegger are titlul de „hermeneutică a *vieții* factice“? Pe ce filon conceptual a intervenit ideea de viață în orizontul preocupărilor tânărului Heidegger?

Aceste întrebări ne obligă să ne referim, desigur, la liniile semantice ale ideii de viață care au traversat a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Doar pe acest fundal putem înțelege dacă accentul hotărât pe care Heidegger îl pune asupra „vieții“ se concretizează pornind de la o serie

de influențe istorice, mai mult sau mai puțin mărturisite. Putem remarca, fie și la un survol de suprafață, că ideea de „viață“ a dominat în multe sensuri scena filozofică a acestei perioade. După cum am menționat mai devreme, biologia ca știință a vieții capătă în acest timp o puternică dezvoltare, ce cunoaște mai multe ramificații (între care mecanicismul și vitalismul sunt cele mai importante), având de asemenea un masiv impact extra-științific, inclusiv în filozofie și în științele umane: se va vorbi, bunăoară, de darwinism social, teoria selecției naturale și a evoluției fiind întrebuițată inclusiv în discursul politic, fapt care va produce nefericite consecințe în ideologia raselor în regimul nazist. În sens difuz, sfârșitul secolului al XIX-lea a cunoscut voga unui vitalism și a unui biologism filozofic, de care nici Nietzsche și nici Bergson nu erau străini⁹⁸. În plus, ceea ce este numit în mod generic „filozofia vieții“ – acest curent neunitar ce se întinde asupra mai multor arii cu granițe nu întotdeauna foarte ferme – a contribuit în mod decisiv la ascensiunea acestui concept în dezbaterile epocii, iar aceasta în mai multe sensuri: ideea de viață este prezentă ca viață a spiritului, viață practică, viață a culturii, ca viață a unei comunități istorice, ca viață specific umană tematizată de științele spiritului, legată de ideea de creație, cu o oarecare patină antiraționalistă sau chiar iraționalistă, situată în descendența romantismului german⁹⁹. Astfel, ca reacție față de idealismul speculativ german

98. Cf. comentariul de mai târziu al lui Heidegger de la sfârșitul cursului *Parmenide*, unde până și experiența poetică a unui Rilke este pusă sub influența acelei „*biologische Populärmetaphysik des ausgehenden 19. Jahrhunderts*“ (GA 54, p. 235 / trad. rom., p. 294). Un citat din Bergson (din *Matière et mémoire*) apare, de exemplu, la începutul cursului *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920) există mai multe locuri în care Heidegger indică importantul pas înainte făcut de filozofia bergsoniană.

99. Cf. G. Pflug, art. „Lebensphilosophie“, în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hgg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Band. 5, col. 135–140.

și față școala raționalistă neo-kantiană, opoziția dintre viață și spirit va caracteriza filozofia începutului de secol XX¹⁰⁰. În recenzia pe care o scrie în 1920 la cartea lui Jaspers, *Psihologia concepțiilor despre lume*, Heidegger subliniază această centralitate a problemei vieții din filozofia contemporană lui:

Interacțiunea inextricabilă [*verschlungene Ineinanderwirken*] a mai multor motive ce țin de istoria spiritului și care vin din domenii de experiență dintre cele mai diverse a condus la o predominare a interesului pentru realitatea vieții [*Lebenswirklichkeit*] pe planul spiritului și a unei preponderențe a științelor spiritului pentru conceperea acestei realități a vieții, însă fără ca să fie complet eliminate concepțiile fundamentale biologice ale vieții [*biologische Grundkonzeptionen des Lebens*] [...]. Astfel, problematica filozofiei contemporane este predominant centrată pe „viață“ înțelesă ca „fenomen originar“ (*das „Leben“ als das „Urphänomen“*), fie în așa fel încât viața este pusă ca realitate fundamentală (*Leben als Grundwirklichkeit*) și că toate fenomenele sunt reduse (*zurückleiten*) la ea, totul fiind înțeles ca obiectivare și manifestare „a vieții“, fie că viața este văzută drept ceea ce constituie cultura, iar aceasta în atașamentul față de principii și de valori donatoare de norme.¹⁰¹

Ideea de viață pare totuși a intra în preocupările tânărului Heidegger printr-un filon istorico-filozofic destul de precis, anume prin filozofia lui Wilhelm Dilthey¹⁰², reprezentant de

100. Vezi și discuția din GA 29/30, pp. 103–116, unde Heidegger ilustrează opoziția dintre *Leben* (*Seele*) și *Geist* în opera lui Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler și Leopold Ziegler.

101. GA 9, pp. 14–15.

102. Pentru influența lui Dilthey în fenomenologie, cf. Rudolf A. Makkred and John Scanlon (eds), *Dilthey and Phenomenology*, University Press of America, Washington, 1987.

marcă al acestei *Lebensphilosophie*. Am putea spune că, în proiectul hermeneuticii vieții factice, Heidegger preia pentru început ideea de viață de la Dilthey, sau este ghidat masiv de această idee, prelucrând-o însă și radicalizând-o cu instrumentele analitice ale fenomenologiei husserliene, în tentativa de a explicita structurile fundamentale ale acestui fenomen. Importanța poziției filozofice a lui Dilthey este foarte accentuată în prelegerile pe care Heidegger le ține la Kassel în 1925, unde problema vieții este considerată a fi una cu adevărat decisivă.¹⁰³ Faptul că influența decisivă în privința ideii de viață vine din partea lui Dilthey, și nu a lui Husserl, este indicat și de lexicul filozofic pe care Heidegger îl folosește încă din primele pagini ale primului curs de la Freiburg:

Orice existență [*Dasein*] cu statut de viață personală se află, în fiecare dintre situațiile din cadrul acelei lumi a vieții care îi este proprie în mod determinat și cu preponderență, într-un raport cu lumea, cu valorile motivaționale ale lumii înconjurătoare, cu lucrurile din orizontul vieții sale, cu semenii, cu societatea. Aceste relații de ordinul vieții pot fi dominate – și anume în modalități de dominare cu totul diferite – de o formă genuină de împlinire și de viață, ca de exemplu de una științifică, religioasă, artistică sau politică. [...] Tipul de ansamblu coeziv al vieții propriie conștiinței științifice se exercită, dobândind o formă și o organizare obiective, în academii științifice și în universități. [...] Înnoirea universității înseamnă renașterea conștiinței științifice autentice și a tipului corespunzător de ansamblu coeziv al vieții. Relațiile de ordinul vieții nu se înnoiesc însă decât printr-o întoarcere la originile autentice ale spiritului [*die echten Ursprünge des*

103. Martin Heidegger, *Les conférences de Cassel (1925)*, édition bilingue introduite, traduites et annotées par J.-C. Gens, Vrin, Paris, 2003, mai ales pp. 159–161, 165–167, 177–181.

Geistes], ele au nevoie [...] de veridicitatea interioară a vieții investite cu valoare, a vieții aflate în expansiune [*wertvollen, sich aufbauenden Leben*]. Numai viața – și nu zarva unor programe culturale alcătuite în pripă – poate face „epocă”.¹⁰⁴

Influența lui Dilthey se lasă foarte clar întrevăzută la nivel terminologic, fiind folosite în acest context mai multe concepte fundamentale diltheyene legate de ideea vieții: relația vitală (*Lebensbezug*), ansamblul coeziv al vieții (*Lebenszusammenhang*), orizont al vieții (*Lebenshorizont*), forme ale vieții (*Lebensform*), lume a vieții (*Lebenswelt*). Pentru Dilthey viața este „tot ceea ce ne apare în experiența trăită [*Erleben*] și în înțelegere [*Verstehen*]”¹⁰⁵, viața fiind titlul generic pentru lumea umană ca întreg, ca lume socio-istorică a vieții, în orizontul spiritului, o viață care generează o multiplicitate de manifestări și de atitudini spirituale, de la viața artistică la cea economică, de la cea politică la cea religioasă. Mai multe concepte fundamentale intervin aici: relațiile vitale constituie legătura fundamentală dintre eu și lumea ambiantă, cuprinzând bunăoară aspecte afective, descriptive, evaluative. Pe acest substrat al vieții (*Untergrund des Lebens*) se vor configura și se vor diferenția mai multe tipuri de comportament uman, precum sesizarea (*Auffassen*), valorizarea (*Wertgeben*), urmărirea scopurilor (*Zwecksetzen*), prescrierea de reguli (*Regelgebung*)¹⁰⁶. Experiența vitală (*Lebenserfahrung*) individuală stă la baza diferitelor comportamente vitale (*Lebensverhalten*),

104. GA 56/57, pp. 4–5, traducere în limba română (parțial modificată) de Gabriel Cercel, în curs de apariție.

105. Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, în *Gesammelte Schriften*, VII. Band, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1992, p. 131. Vezi de asemenea Nathalie Zaccari-Reyners, *Le monde de la vie: 1. Dilthey et Husserl*, Cerf, Paris, 1995, pp. 15–18, 27–32.

106. Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau...*, *op. cit.*, pp. 132 și urm.

iar articularea și înlănțuirea acestor tipuri de comportamente constituie ansamblul coeziv al vieții (*Lebenszusammenhang*).

Ceea ce prezintă însă o importanță distinctă pentru Heidegger este faptul că, pentru Dilthey viața are o înțelegere de sine și o interpretare de sine¹⁰⁷, că viața are un raport intrinsec hermeneutic, că există o expresivitate intrinsecă a vieții: *Das Leben legt sich selber aus*, viața se interpretează pe sine însăși¹⁰⁸. Tocmai acest caracter auto-interpretativ sau auto-hermeneutic al vieții ca înțelegere de sine, va fi preluat și elaborat conceptual de Heidegger în proiectul hermeneuticii facticității. Heidegger rezonează, în plus, și cu o altă exigență venită dinspre filozofia vieții, anume cu exigența conform căreia nu ar trebui lăsată o distanță

107. Theodore Plantinga arată, în lucrarea sa *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey*, Edwin Mellen Press, Lewiston, 1992, că putem sesiza în cariera filozofică a lui Dilthey două poziții distincte în privința vieții. Dacă în 1892 Dilthey afirmă că viața este un dat fundamental dincolo de care gândirea nu poate pătrunde și care este condiția de posibilitate a cunoașterii, în scrierile de după 1900 Dilthey admite că viața, ca fapt fundamental (*Grundtatsache*), poate fi cunoscută sau înțeleasă din interior. La fel, dacă în scrierile timpurii ale lui Dilthey folosirea conceptului de viață era mai strictă și cuprindea atât un sens subiectiv (activitatea spirituală), cât și unui obiectiv (conținuturi spirituale), în filozofia târzie Dilthey rupe bariera dintre un spirit încapsulat în sine și exterior, propunând un sens mai larg al conceptului de *Leben*, în care partea subiectivă cuprinde toate ariile de activități umane dominate de gândire, simțire și voință, în timp ce partea obiectivă cuprinde orice lucru cu care omul este în contact. Astfel, arată autorul american, Dilthey descrie viața ca interacțiune dinamică (*Wirkungszusammenhang*) între sinele care este întotdeauna situat într-o lume și lumea sa ambiantă, care nu e un conținut mental. În acest sens, sarcina fundamentală a filozofiei este aceea de a înțelege viața pornind de la ea însăși. Cf. pp. 70–78.

108. „[...] das Verständnis dringt vom Leben auf in immer neue Tiefe.“ Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau...*, p. 132. Aici, în cadrul fondării științelor spiritului, Dilthey afirmă necesitatea reînțoarcerii la viață.

între filozofie și viață, fiind necesar să găsim în viața însăși motivațiile esențiale pentru a filozofa; filozofia la rândul ei ar trebui să se întoarcă tocmai asupra vieții care o motivează. Ceea ce constituie legitimitatea exercitării filozofice este tocmai înrădăcinarea în viață, în viața concretă a omului concret determinat de filozofie, căci această viață constituie solul fenomenal pe care se poate construi o filozofie autentică. În strânsă legătură cu ideea de viață ca sol legitimator al filozofiei, putem situa rezervele pe care nu de puține ori Heidegger le afișează în privința exercitării speculative a filozofiei, adică a unei exercitări ce nu se înrădăcește în propriul fapt de a exista al filozofului. Filozofia, avea să arate Heidegger, este o posibilitate radicală și privilegiată a existenței umane de a se înțelege pe sine și are ca obiect privilegiat însăși această existență. În plus, această nevoie de legitimare a filozofării pornind de la un sol fenomenal concret întâlnește în mod fericit tocmai exigențele fenomenologiei, pentru care sursa de sens trebuie să fie întotdeauna dată, conform maximei: la lucrurile însele!

Așadar, mai mulți factori concură la ascendența problemei vieții în orizontul preocupărilor tânărului Heidegger, care sunt tot atâtea influențe stratificate pe care el le-a suportat în „anii săi de ucenicie“ și pe care le-a înglobat într-o sinteză și o poziție personală: filozofia vieții, hermeneutica și fenomenologia husserliană, trei filoane filozofice distincte care pe alocuri interacționează și se suprapun. Viața este înțeleasă aici nu într-un sens biologic, nici în sens teologic, nici în sens speculativ, ci în sensul concreteții existenței umane, ca viață psihică și ca viață practică angrenată într-o comunitate în orizontul valorilor. Linia semantică în descendența căreia s-ar situa problema heideggeriană a vieții factice nu ar fi deci nici cea teologică iudeo-creștină, nici cea a operei biologice aristotelice, nici cea speculativă neoplatonică, ci aceea a filozofiei practice, așadar a *Eticii nicomahice* și a *Retoricii*.

După cum am văzut de-a lungul schiței istorice din paragraful anterior, dificultatea primordială constă tocmai în polisemia

arborescentă a semnificațiilor termenului de viață. Într-adevăr, viața se spune în mai multe feluri. Nu e prima dată când Heidegger abordează polisemia unui termen: ne putem gândi bunăoară la insistența lecturii sale asupra disertației lui Brentano în privința multiplicității sensurilor ființării la Aristotel ($\tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$), în raport cu care Heidegger caută să tematizeze semnificația sa înglobatoare, fundamentală și unitară: sensul ființei. Cu problema vieții suntem într-o situație similară: polisemia pe care o desfășoară acest concept de-a lungul istoriei nu constituie decât indiciul necesității de a accede într-un mod genuin la fenomenul originar al vieții ca atare și de a-i da o interpretare adecvată. În *Raportul către Natorp* (octombrie 1922), Heidegger insistă asupra faptului că multiplicitatea semnificațiilor pe care termenul de viață le capătă în istoria umanității reflectă de fapt tocmai *complexitatea* obiectului semnat:

Polisemia [*Vieldeutigkeit*] termenului își are rădăcinile în chiar obiectul semnat [*bedeuteten Gegenstand*]. Pentru filozofie, caracterul nesigur [*Unsicherheit*] al unei semnificații poate da prilejul de a o înlătura, iar dacă ea descoperă faptul că această nesiguranță are un temei necesar în obiectul său, ea poate căuta să și-o aproprieze și să și-o facă transparentă. A se apleca asupra polisemiei [*Einstellung auf Vieldeutigkeit*] ($\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma\ \lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\upsilon\omicron\nu$) nu revine la a cotrobăi [*Herumstochern*] sensurile izolate ale cuvintelor, ci exprimă tendința radicală de a face accesibilă obiectualitatea semnată însăși [*bedeutete Gegenständlichkeit*] și de a face disponibilă motivația de origine [*Motivquelle*] diferitele maniere ale semnificării.¹⁰⁹

Am putea înțelege acest pasaj în două sensuri. Fie viața se poate afirma în multiple maniere ($\acute{\eta}\ \zeta\omega\acute{\eta}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$),

109. GA 62, p. 352.

deoarece viața însăși produce multiple direcții semantice (*Bedeutungsrichtungen*) în care ea este înțeleasă și interpretată, rămânând însă un unic și același „obiect“. Fie, dimpotrivă, termenul de viață se referă la câmpuri fenomenale eterogene și doar omonimia termenului (faptul că se poate atribui în mod separat unor ființări distincte) poate sugera, într-un mod înșelător, o unitate semantică. În acest caz, această unitate semantică este înșelătoare tocmai pentru că avem de-a face cu o multiplicitate de semnificații care se referă la o multiplicitate de referenți. Totuși, pentru Heidegger, care nu e un relativist, există direcții semantice care aparțin în mod propriu obiectului „viață“ și care îl semnifică într-un mod autentic, precum și direcții semantice derivate, secundare și chiar improprii.

Este ușor să presupunem care ar fi următorul pas: trebuie să degajăm semnificațiile fundamentale, să ne apropiem semnificațiile proprii și să eliminăm semnificațiile derivate, neautentice. Ar fi deci necesară o destrucție a termenului de viață, o deconstrucție a multiplelor sale straturi de sens sedimentate de-a lungul istoriei gândirii, pentru a obține orizontul original în care se înrădăcinează și de unde pornind se constituie semnificațiile derivate. În *Raportul către Natorp*, multiplicitatea semnificațiilor tradiționale ale vieții nu constituie un motiv suficient pentru a respinge termenul ca atare:

Polisemia aducătoare de confuzie [*verwirrende Vieldeutigkeit*] a termenului de viață și utilizarea [*Verwendung*] sa nu trebuie să servească drept pretext pentru a-l respinge pur și simplu. Am renunța prin acest lucru la posibilitatea de a urmări direcțiile semantice care îi aparțin în mod propriu și care, ele doar, ne permit să accedem la obiectualitatea [*Gegenständlichkeit*] de fiecare dată semnificată [prin ele].¹¹⁰

110. GA 62, pp. 351–352.

Și înainte de 1922 Heidegger accentuează în repetate rânduri că trebuie să prezervăm polisemia termenului ca atare, că această multiplicitate semantică nu trebuie redusă forțat la o prezumtivă unitate. O posibilă unitate nu poate fi pusă în evidență decât prin urmărirea fidelă a acestei multiplicități, prin căutarea rădăcinii acestei multiplicități, prin identificarea sursei acestei arborescențe semantice și a motivației acesteia: „Termenul de viață trebuie prezervat în polisemia sa posibilă, pentru a-l caracteriza în conformitate cu această situație”¹¹¹, „pentru a putea indica fenomenele pe care el le are în intenție”¹¹². Proiectul heideggerian al hermeneuticii vieții factice (*faktische Leben*) este așadar tentativa de a răspunde la provocarea de a ridica la concept dimensiunea genuină a vieții și semnificația sa originară¹¹³.

Am văzut că Heidegger preia ideea de orizont original al vieții pe filieră diltheyană, din câmpul amplelor dezbateri specifice filozofiei vieții și că ideea unui domeniu fundamental al vieții pare să îl motiveze dintru început. Însă ceea ce îl distinge pe Heidegger în raport cu predecesorii și contemporanii săi este ideea de a propune și de a construi o știință care să se aplice acestui domeniu fundamental al vieții. În primele sale cursuri, întreprinderea filozofică pe care Heidegger o tentează poartă numele de „știință originară preteoretică” (*vortheoretische Urwissenschaft*)¹¹⁴

111. „Das Wort [Leben] muß in einer Vieldeutigkeit belassen werden, um die Lage angemessen zu charakterisieren“ (GA 59, p. 18).

112. „Das Problemwort «Leben» muß in einer Vieldeutigkeit belassen werden, um die von ihm interndierten Phänomene anzeigen zu können“ (GA 9, p. 15).

113. Pentru această problemă, cf. articolul lui Jean Greisch, „La «tapisserie de la vie». Le phénomène de la vie et ses interprétations dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20) de Martin Heidegger“, în Jean-François Courtine (ed.) *Heidegger 1919–1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, op. cit., pp. 131–152.

114. GA 56/57, p. 63.

sau „știință a originii“ (*Ursprungswissenschaft*)¹¹⁵. Ambițiosul proiect al lui Heidegger din această perioadă este așadar acela de a elabora o știință a acestei regiuni originare a vieții. Pretenția sa nu este deloc una minimalistă, Heidegger propunându-și prin aceasta nici mai mult nici mai puțin decât o refondare a filozofiei, o reîntemeiere radicală a interogației filozofice, care, în lipsa unei întemeieri în „viață“, se află lipsită de fundament, rătăcind în labirinturi speculative neclarificate. Avem astfel doi atomi de sens care compun această idee: pe de o parte, avem ideea de știință și de științificitate; pe de altă parte, avem ideea de origine, de originar, de originaritate.

Științificitatea (*Wissenschaftlichkeit*), caracterul de știință al demersului pe care Heidegger caută să îl fondeze este o consecință directă a faptului că el se situează în această perioadă în orizontul fenomenologiei husserliene. Nu trebuie să uităm că proiectul heideggerian începe în 1919, la numai 8 ani de la publicarea în revista *Logos* a articolului programatic husserlian, „Fenomenologia ca știință riguroasă [*Phänomenologie als strenge Wissenschaft*]“. În această perioadă, Heidegger se consideră încă un discipol al lui Husserl, față de care, chiar dacă își permite o serie de semnificative inovații conceptuale, rămâne totuși fidel. Așadar, faptul că Heidegger înțelege demersul său fenomenologic sub semnul științei și al științificității este o consecință directă a acestei fidelități.¹¹⁶ Originaritatea (*Ursprünglichkeit*) acestei științe constituie însă marca sa distinctivă. Spre deosebire de alte științe (non-originare), fenomenologia este o știință originară. Obiectul său este „originea“. Dar ce anume este această

115. GA 58, pp. 1, 65.

116. Științificitatea fenomenologiei va fi, cu timpul, din ce în ce mai atenuată, însă pentru moment ea caracterizează esența demersului filozofic autentic. Vezi spre exemplu, analiza noastră din paragraful ce urmează, privind critica biologiei, a științificității biologiei și, astfel, a științei în genere, pe care Heidegger o operează când delimitează ontologia fundamentală de științele pozitive.

origine, cum este ea determinată și cum se poate justifica în mod explicit caracterul său originar? Aceasta este întrebarea la care Heidegger va căuta să răspundă în acești ani, parcurgând drumuri multiple, încrucișate și bifurcate: de la interpretările textelor lui Aristotel la hermeneutica epistolelor paulinice, de la analiza structurii trăirilor husserliene la investigațiile asupra misticismului renan, de la textele lui Augustin la cele ale lui Luther, „șantierul“ heideggerian prezintă tot atâtea tentative de a circumscrie structura acestui orizont originar a cărui constituție filozofia ca fenomenologie caută să o expliciteze. Este vorba de sensul genuin al vieții, de viața ca „fenomen originar [*Urphänomen*]“¹¹⁷, ca „domeniu de origine [*Ursprungsgebiet*]“, ca regiune originară și sferă problematică (*Problemsphäre*)¹¹⁸ fundamentală a fenomenologiei: „viața în și pentru sine, care este istorică“¹¹⁹. Heidegger caută așadar să degajeze, pornind de la multiplicitatea de semnificații ale termenului de viață forjate de filozofia vieții – „sentimentul vieții“ (*Lebensgefühl*), „realitatea vieții“ (*Lebenswirklichkeit*), „promovare/accelerare a vieții“ (*Lebensförderung*), „intensificare a vieții“ (*Lebenssteigerung*), „trăire, trăit“ (*Erlebnis, Erleben*)¹²⁰ – orizontul originar al vieții factice în structurile sale constitutive. Eforturile lui Heidegger se vor concentra asupra structurii vieții, iar analizele sale succesive vor fi tot atâtea încercări de determinare conceptuală a structurii nu doar a trăitului, ci și a vieții care cuprinde, înglobează și face cu puțință orice trăit distinct și orice trăire. De fiecare dată, încercările heideggeriene de a pătrunde cu mijloacele conceptuale ale fenomenologiei în datul fundamental

117. GA 59, p. 18.

118. GA 58, p. 25.

119. GA 56/57, p. 21; GA 58, pp. 1, 30.

120. GA 59, pp. 12–13. Găsim fraze identice în „Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*“, GA 9, pp. 14–15. Vezi comentariul lui Jean Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, op. cit., pp. 140–143.

al vieții vor avea o altă traiectorie, scopul vizat fiind însă același: sesizarea și conceptualizarea orizontului genuin – preteoretic – al vieții.

Într-adevăr, încă din primul curs pe care Heidegger îl ține la Freiburg¹²¹, viața este caracterizată drept o trăire *preteoretică* a lumii ambiante, un „a trăi îndreptat către [*Leben auf hin*]”¹²² și „un a trăi contopit cu [*Hineinleben*]” această lume, o „trăire a ceva [*Er-leben von etwas*]” sau „îndreptată către ceva [*Leben auf etwas zu*]”¹²³, o trăire în raport cu care raportarea teoretică, înțelesă ca experiență obiectuală (*Dingerfahrung*), este o formă de de-vitalizare (*Ent-leben*), fiind totodată o de-semnificare (*Ent-deuten*) și o dez-istorializare (*Ent-geschichtlichen*)¹²⁴. Interogația heideggeriană se definește polemic în raport cu neokantianismul epocii: ceea ce critică aici Heidegger este primatul teoreticului (*das Primat des Theoretischen*) ce domină filozofia tradițională și mai ales teoria neokantiană a cunoașterii¹²⁵. Teoreticul, arată Heidegger, trebuie înțeles în caracterul său derivat, pornind de la orizontul original al vieții, de la orizontul pre-teoretic (*vorthoretisch*) al vieții, și anume de la trăirea lumii ambiante (*Umwelterlebnis*)¹²⁶. De aceea fenomenologia este

121. GA 56/57. Trimitem aici la cele mai importante interpretări care s-au dat acestui curs: Theodore Kisiel, *The Genesis...*, *op. cit.*, pp. 38–58, Jean Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, *op. cit.*, pp. 33–50.

122. GA 56/57, p. 66.

123. GA 56/57, p. 68.

124. De-vitalizarea (*Ent-leben*) trăirii (*Erlebnis*) este condiția de posibilitate a experienței (*Erfahrung*). Experiența teoretică se caracterizează astfel printr-o sărăcire a semnificației. Corespondentul din *Sein und Zeit* al acestui proces de de-semnificare este conceptul de de-mundaneizare (*Entweltlichung*). Cf. *SZ*, pp. 65, 75, 112, 113.

125. GA 56/57, p. 87: „Nu numai naturalismul, cum s-a crezut (Husserl, studiul din revista *Logos*), ci dominația generală a *teoreticului* este cea care deformează problematica autentică.”

126. GA 56/57, pp. 70–72. Cum bine observă Jean Greisch, este vorba de sfera pre-teoretică și nu de cea practică. Referirea la sfera practică

caracterizată aici drept știință originară *pre-teoretică*. Dar aceasta nu înseamnă că acest discurs nu ar fi unul articulat conceptual și expozitiv, deci „teoretic“. Rămânând un demers conceptual riguros, această știință caută să evite obiectualizările, reificările și teoretizările forțate pe care le produce orice „optică teoretică“. Este vorba de a rămâne în mod constant fidel pre-teoreticului care este mascat, deformat, răstalmăcit de teoretizare. Această fidelitate față de viață este misiunea fenomenologiei, așa cum o concepe Heidegger la începutul anilor '20. Pentru el, doar fenomenologia oferă posibilitatea de a clarifica în mod riguros orizontul originar al vieții, evitând atât obiectualizarea și logicizarea trăitului, adică supremația conceptului asupra vieții, cât și vitalismul iraționalist, pierderea oricărei structuri, a oricărei logicități, prin supremația vieții oarbe asupra oricărei raționalități. Doar pornind de la structurile vieții genuine se poate pune problema derivării, a îndepărtării de viață, a obiectivării trăitului într-o experiență sau experimentare a unui dat teoretic.

Este limpede așadar că ideea de „viață“ este pivotul primordial și veritabilul vârf de lance al cercetărilor heideggeriene, având și o semnificativă deschidere ontologică, de lămurirea acestei problematice centrale depinzând, cum o spune chiar Heidegger, „viața sau moartea filozofiei“¹²⁷. La sfârșitul cursului din 1919, Heidegger amintește, în cheie vitalist-diltheyană, „înalta potențialitate a vieții [*die höchste Potentialität des Lebens*]“ care, prin intermediul multiplicității de relații vitale (*Lebensbezüge*), poate deschide, radiind, către mai multe moduri ale trăirii: trăirea a ceea ce ține de lumea ambientă (*das Umweltliche*),

ar perpetua dualitatea dintre teoretic și practic ce era operantă în neokantianismul epocii. Dimpotrivă, căutările lui Heidegger vizează orizontul din care provin atât teoreticul, cât și ceea ce, prin contrast, este numit „practic“. Vezi și argumentația corespondentă din *Sein und Zeit*, pp. 59, 69 și mai ales p. 193.

127. GA 56/57, p. 63.

a ceea ce are valoare (*das Wertgenommene*), a ceea ce este valabil (*das Gültige*), care se pot înscrie, fiecare în parte, în mai multe tipuri ale trăirii – estetic, religios, social etc.¹²⁸ Viața „în și pentru sine“ este așadar bogată în potențialități, deschizând astfel către o pluralitate de lumi ale vieții (*Lebenswelten*)¹²⁹.

Aceste observații vor fi aprofundate în cursul din toamna următoare¹³⁰, unde viața va fi caracterizată pentru prima dată drept „viață factică“ [*faktische Leben*]. Și aici se reafirmă că fenomenologia, ca știință a originii (*Ursprungswissenschaft*), are ca „obiect“ privilegiat, ca domeniu de origine (*Ursprungsgebiet*), ca sferă problematică (*Problemsphäre*) însăși viața factică. Spre deosebire de primul curs din 1919, care se focaliza asupra lumii ambiante, aici lumea vieții (*Lebenswelt*) este analizată într-o grilă ternară: lumea ambiantă (*Umwelt*), lumea comună sau a vieții intersubiective (*Mitwelt*) și lumea sinelui (*Selbstwelt*)¹³¹. Viața în sine (*Leben an sich*) se desfășoară în parametrii acestor *Lebenswelten*, fiind caracterizată prin: auto-suficiență (*Selbstgenügsamkeit*), multiplicitate a tendințelor vitale, caracter mundan (*Weltcharakter*), auto-inteligibilitate (*Selbstverständlichkeit*),

128. GA 56/57, p. 115.

129. Jean Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, op. cit., p. 49. Greisch remarcă de asemenea întrebuițarea stranie de către Heidegger a cuvântului *Lebensschwungkraft*, care este tocmai traducerea germană a *elanului vital* bergsonian de către Stefan George. Cât de bergsonian era într-adevăr Heidegger și care este influența lui Bergson pentru fenomenologie sunt subiecte care merită în continuare cercetate.

130. *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, curs de iarnă 1919/1920.

131. Structura analitică *Dasein*-ului din *Sein und Zeit* poate regăsi cu ușurință această tripartiție. Tematica lui *Umwelt* face obiectul paragrafelor 14–18, cea a lui *Mitwelt* cuprinde analizele privind structura de *Mitsein* (§§ 25–27), în timp ce problematicii lui *Selbstwelt* îi corespund mai multe focalizări, atât din prima parte a lucrării (§§ 29–34), cât și cele din partea a doua privitoare la fenomenul morții și al conștiinței.

semnificativitate (*Bedeutsamkeit*)¹³² într-un ansamblu expresiv (*Ausdruckszusammenhang*). În cadrul palierelelor lumii vieții, lumea sinelui (*Selbstwelt*) va căpăta o importanță distinctivă, aceasta constituindu-se ca pivot al analizei: viața ca atare se centrează pe lumea sinelui. Este vorba de o *Zugespitztheit des faktischen Lebens auf die Selbstwelt*, de o îngustare, o ascuțire, o acutizare a vieții factice în direcția lumii proprii: viața este în mod fundamental viață a sinelui, viață proprie¹³³.

Așadar, interpretarea genuină a vieții sinelui va căpăta o importanță decisivă. În acest sens, mărturiile privitoare la această

132. Efortul lui Heidegger va fi acela de a determina din ce în ce mai aplicat, de-a lungul unor laborioase analize, legătura concretă dintre aceste lumi ale vieții (*Umwelt, Selbstwelt, Mitwelt*), adică tocmai relația vitală (*Lebensbezug*) de care a fost vorba mai devreme. Problema acestui raport este rezolvată în paradigma husserliană, în linia temei intenționalității. Însă nu este greu de observat că intenționalitatea, așa cum o concepe Husserl, ca structură a conștiinței care vizează obiectul, poartă deja marca teoretizării, a de-vitalizării (*Ent-leben*). Astfel, Heidegger va încerca să determine intenționalitatea la nivelul vieții factice, într-un sens mai larg, anume analizând structura situației: ea cuprinde un sens al conținutului (*Gehaltsinn*), un sens al relației (*Bezugssinn*) și un sens al împlinirii (*Vollzugssinn*). Este vorba de articularea celor trei direcții fenomenologice ale sensului: sensul conținutului, sensul relației, sensul împlinirii sau al realizării reprezintă schematismul fundamental al intenționalității experienței vieții. Pentru aceasta, cf. Jean Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir, op. cit.*, pp. 55–70. Întrebarea pe care o va reliefa Heidegger cu precădere va fi *Cum?* și nu *Ce?* Insistența asupra lui *cum* se întemeiază pe preeminența pe care o are sensul împlinirii (*Vollzugssinn*) – *cum* se împlinește sau se realizează cutare sau cutare mod de a exista – în raport cu întrebarea privitoare la conținut, care se explicitază ca un *ce* pe care îl avem în vedere. *Cum*-ul împlinirii și *ce*-ul conținutului sunt legate de acel *Bezugssinn*.

133. GA 58, pp. 59–64. Mai târziu, Heidegger va folosi un termen extrem de important pentru a arăta că nu este vorba de o viață generică, de viața unei conștiințe generice, ci că viața trebuie înțeleasă ca de fiecare dată a mea: *Jemeinigkeit*.

viață „lăuntrică“ a sinelui se vor dovedi extrem de semnificative. În primul rând, ceea ce invocă Heidegger în acest context este accentul pe care creștinismul îl pune asupra lumii sinelui¹³⁴, amintind aici o serie de nume, între care Augustin, Bernard de Clairvaux, Bonaventura, Meister Eckhard, Tauler, Luther și Kierkegaard¹³⁵, anticipând preocupările sale de fenomenologie a religiei din următorii doi ani. Heidegger interpretează sintagma lui Augustin *crede, ut intelligas* (trebuie să crezi pentru a înțelege) tocmai în sensul intensificării vieții factice și al predeceței vieții în raport cu cunoașterea: trăiește în mod viu sinele tău (*lebe lebendig dein Selbst*)¹³⁶, adică sinele trebuie să se realizeze pe sine întâi de toate în deplinătatea vieții, pentru a putea cunoaște¹³⁷. De asemenea, invocația augustiniană *inquietum*

134. GA 58, p. 61: „Das tiefste historische Paradigma für den merkwürdigen Prozeß der Verlegung des Schwerpunktes des faktishes Lebens und der Lebenswelt in die Selbstwelt und die Welt der inneren Erfahrungen gibt sich uns in der Entstehung des Christentums. Die Selbstwelt als solche tritt ins Leben und wird als solche gelebt“.

135. GA 58, p. 61; vezi de asemenea și *Ergänzung* 4, în același volum, pp. 205–206.

136. GA 58, p. 62.

137. GA 58, p. 205: *das Selbst soll sich erst im vollen Leben verwirklichen, ehe es erkennen kann*. Aici Heidegger spune că Augustin a știut să sesizeze lumea sinelui într-un mod mai profund decât Descartes. Aceeași idee va fi afirmată și un an mai târziu, în cursul *Augustin și neoplatonismul*, GA 60, p. 298: „«Vita» (viața) nu este un simplu cuvânt, nu este un concept formal, ci o conexiune structurală [*Strukturzusammenhang*], pe care Augustin însuși a sesizat-o, fără a avea însă o precizie conceptuală suficientă. Nu am ajuns nici măcar astăzi la aceasta, deoarece studierea sinelui ca fenomen fundamental [*Betrachtung des Selbst als Grundphänomen*] a fost orientată de către Descartes într-o altă direcție, una eronată, de care întreaga filozofie modernă n-a reușit să se debaraseze. Ideile lui Augustin au fost diluate de către Descartes. Certitudinea de sine [*Selbstgewissheit*] și faptul de a se avea pe sine [*Sich-selbst-Haben*] în sensul lui Augustin sunt complet diferite de evidența carteziană a lui «cogito».“

cor nostrum (neliniștită este inima noastră [până ce se va odihni întru Tine]), este interpretată ca „neliniște a vieții“ (*Unruhe des Lebens*)¹³⁸, fapt care mai târziu va căpăta titlul de *Unheimlichkeit*, ca *Un-zuhause-sein* a *Dasein*-ului¹³⁹.

Viața religioasă va fi așadar pentru Heidegger un teren privilegiat pentru aprofundarea acestei lumi a sinelui, a sineității vieții factice. Interesul lui Heidegger pentru creștinismul primar nu este unul teologic, ci filozofic, în speță fenomenologic, iar cei patru autori care îl ghidează pe Heidegger sunt apostolul Pavel, Augustin, Luther și Kierkegaard. Facticitatea acestei *urchristliche Religiosität* intră în preocupările lui Heidegger ca paradigmă exemplară a concreteții vieții factice pre-teoretice. După cum menționează unul dintre editorii volumului 60 din *Gesamtausgabe*, Claudius Strube, titlul inițial a fost acela de „Fenomenologia conștiinței religioase“, însă Heidegger a tăiat cuvântul *Bewußtsein* și l-a înlocuit cu *Leben*¹⁴⁰, fapt care este perfect congruent cu critica filozofiei conștiinței pe care o dezvoltă în această perioadă și cu rolul de primă mărime pe care îl acorda problemei vieții.

138. Ceea ce este în primul rând frapant este asimilarea directă pe care Heidegger o face aici între credință/inimă (*coram, καρδία*) și viață: a crede, pornind de la ceea ce e (în) inima omului, este un mod privilegiat (adică genuin) de a trăi viața sinelui, în a sa *Selbstwelt*. Însă dacă viața în sens creștin capătă un sens primordial, atunci ramificațiile sensurilor vieții pe care le-am urmărit în capitolul anterior pornind de la Evanghelia lui Ioan nu au și ele o importanță implicită pentru subteranele ideii heideggeriene de viață faptică? Căci, după cum am văzut, „a avea viață“ în sens original creștin înseamnă a primi viața de la Cel ce este Viață în mod primordial și univoc, Cel ce dă viață prin a-și da viața, prin moartea pe Cruce, în existența patetică, neliniștită și neliniștitoare, aflată în afara oricărei securități, în tensiunea dintre cel ce crede și aspirația credinței sale.

139. SZ, pp. 188–189.

140. GA 60, p. 345. Strube trimite aici și la referințele complementare din corespondența lui Heidegger cu Elisabeth Blochmann.

Viața religioasă, prin faptul că este refractară la teoretizare și la obiectivarea de ordin teoretic, are privilegiul de a permite un acces genuin fenomenologic la ceea ce este original în existența umană. Aici trebuie adusă în discuție și semnificația filozofică a turnurii protestante a tânărului Heidegger¹⁴¹. Căci, chiar dacă hermeneutica facticității pornește de la exigențe fenome-

141. Apropierea lui Heidegger de protestantism (în 1917 are loc întâlnirea destinală cu „protestantul“ Husserl, dar și căsătoria cu Elfride Petri, de confesiune evanghelic luterană, și tot în acești ani intervin lecturi aprofundate din Schleiermacher, Kierkegaard și Luther), culminează cu decizia radicală de ruptură cu „sistemul catolicismului“, explicată în scrisoarea din 9 ianuarie 1919 către Engelbert Krebs, în care Heidegger spune: „Cercetări de teorie a cunoașterii, extinse la teoria cunoașterii istorice, mi-au făcut *sistemul* catolicismului problematic și inacceptabil, nu însă și creștinismul și metafizica, aceasta din urmă fiind totuși luată într-un sens nou.“ Între 1919 și 1922 interesele lui Heidegger pentru teologia protestantă sunt, de asemenea, foarte accentuate. Acestui proces de treptată îndepărtare de catolicism i se suprapune o tot mai pregnantă conștientizare a importanței destinului filozofic propriu, odată cu necesitatea unei rupturi de exigențele teologice, în măsura în care, pentru Heidegger, obediența dogmatică față de doctrinele stabilite de Toma d’Aquino – obligatorie până la un punct pentru un filozof catolic – periclitează autonomia gândirii și libertatea reflecției filozofice pentru care, în anii 1917–1919, el optează tot mai decis. Revirimentul tomist în cercurile intelectuale și ecleziale catolice are ca punct central enciclica Papei Leon al XIII-lea, *Aeterni Patris* (1879), prin care era fixată o fermă prioritate a operei lui Toma d’Aquino. Această orientare a mediului intelectual catolic în care intră Heidegger ca student în teologie capătă un caracter restrictiv suplimentar prin indicația Papei Pius al X-lea, prin care se prevedea și impunea stricta obediență în învățământul catolic universitar față de gândirea lui Toma d’Aquino. Comentariul caustic și cinic al lui Heidegger într-o scrisoare din 1914 adresată aceluiași E. Krebs („...să li se extirpe creierul tuturor acelor care își permit să aibă o gândire autonomă, și să le fie înlocuit cu salată italiană“) indică încă din acei ani distanțarea lui Heidegger față de o formă canonică de catolicism. Heidegger devine astfel un „protestant nedogmatic“, un „creștin

nologice, chiar dacă ea e motivată de un interes filozofic și nu de unul teologic, materia asupra căreia ea se exersează – creștinismul originar – este dispusă și organizată într-o optică dominant protestantă: dimensiunea *pre-teoretică* a vieții religioase, în structura sa temporală, este analizată prin hermeneutica luterană a epistolelor paulinice. Caracterul originar și imediat al facticității vieții religioase riscă întotdeauna să fie deformat abundența conceptual-teoretică specifică tradiției teologico-filozofice. Or, reliefa caracterului deformat al dominației teoreticului în viața religioasă se suprapune cu atitudinea critică a lui Heidegger față de sistemul filozofic și teologic catolic. Preocuparea „protestantă” cu fenomenologia religiei marchează o certă distanțare a lui Heidegger față de gândirea aristotelico-neoscolastică ce îi marcase primele studii filozofico-teologice.

Creștinismul timpuriu este astfel considerat „cheia” de acces la viața factică¹⁴². Caracterul exemplar al facticității creștinismului

liber”. Husserl pe de altă parte, care era el însuși evreu convertit la protestantism, urmărea cu o anumită simpatie această evoluție religioasă a tânărului său discipol și o amintește chiar și într-o scrisoare din 1919 către Rudolf Otto. Peste 4 ani, acest lucru îi va fi evident lui Bultmann care, într-o scrisoare din 23 decembrie 1923, scria că Heidegger, venind de la catolicism, este acum „pe de-a-ntregul protestant” (apud. Jeffrey Andrew Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, *op. cit.*, p. 188, n. 50). Pe de altă parte însă, Heidegger nu a abandonat niciodată, formal sau oficial, Biserica Catolică. Cu o formulă îndeajuns de uimitoare Heidegger însuși mărturisește, într-o scrisoare din 9 august 1921 către Karl Löwith că se consideră un „christlicher Theologe” (sublinierea îi aparține lui Heidegger). Pentru clarificarea acestei declarații, cf. Theodore Kisiel, *War der frühe Heidegger tatsächlich ein „christlicher Theologe”?*, în *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, Frommann-Holzboog, 1988, pp. 59–75.

142. Cf. Mathias Jung, „Phänomenologie der Religion. Das frühe Christentum als Schlüssel zum faktischen Leben”, în Dieter Thomä (ed.), *Heidegger-Handbuch*, Verlag J.B.Metzler, Stuttgart, 2003, pp. 8–13; Theodore Kisiel, *The Genesis...*, *op. cit.*, pp. 149–219.

primar este luat drept reper pentru investigația fenomenologică, pornind de la care, printr-o serie de schematizări și abstractizări, sunt obținute indicațiile formale care descriu structurile facticității *generice* a ceea ce va fi numit ulterior *Dasein*. Lumea sinelui explorată de apostolul Pavel (devenirea creștină și înțelegerea ei în faptul de a fi în fața Domnului) și de Augustin (căutarea de sine, a lui *homo interior*) vor constitui cele două linii de forță prin care Heidegger va căuta să obțină un acces fenomenologic și hermeneutic la facticitatea generică a existenței umane, la viața sa concretă, în structurile sale fundamentale. Așadar, țelul proiectului heideggerian din acești ani este ca, prin deturul fenomenologic asupra facticității creștinismului original, să obțină structurile ontologice ale constituției facticității vieții. Astfel că analiza experienței creștinismului primar este fructificată tocmai în vederea unei hermeneutici fenomenologice a constituției facticității generice a existenței umane. Să zăbovim așadar asupra acestor două linii ale fenomenologiei heideggeriene a religiei.

Introducere în fenomenologia religiei (1920/1921). După o primă parte metodologică, cursul de iarnă din anul 1920/21 se focalizează asupra epistolelor apostolului Pavel, în special Epistola către Galateni și Prima Epistolă către Tesaloniceni, pe care Heidegger le privește drept auto-explicitări ale experienței vieții factice creștine, ale creștinismului primar sau original (*Urchristentum*)¹⁴³. Prin această înțelegere de sine, Heidegger va tematiza o serie de caracteristici fundamentale ale vieții factice, accentul căzând în cele din urmă asupra faptului că experiența factică a vieții creștine trăiește în mod genuin temporalitatea și istorialitatea ca atare. Este vorba, pe de o parte, de trăirea esca-

143. GA 60, pp. 67–123. Pentru comentarii aplicate ale acestor cursuri, trimitem la Th. Kiesel, *The Genesis...*, pp. 151–191 și J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir, op. cit.*, pp. 185–218.

tologică specifică creștinismului primar, de temporalizarea existenței într-un mod distinct al așteptării, anume în așteptarea celei de-a doua veniri a lui Hristos, adică a Parousiei. Pe de altă parte, este vorba de istorialitate, în sensul că în Occident conștiința istorică a început, după cum afirmase deja Dilthey, cu creștinismul primar, prin sentimentul de cezură istorică pe care îl trăiau primii creștini: întruparea, moartea și învierea lui Hristos instaurează o nouă eră istorică, în tensiune cu legea iudaică, dar și cu lumea păgână. Acest lucru se reflectă în sentimentul de luptă (*Kampf*) ce caracterizează situația existențială a apostolului Pavel, așa cum apare în Epistola către Galateni, o luptă cu tendințele iudaizante din cadrul primelor comunități creștine¹⁴⁴. Această situație existențială factică, această experiență a vieții creștinismului primar va fi analizată prin grila triplei structuri intenționale pe care Heidegger o elaborase în cursurile anterioare (*Gehaltssinn*, *Bezugssinn* și *Vollzugssinn*)¹⁴⁵ ce se exercită în privința triplei articulații a lumii vieții (*Lebenswelt*): lumea sinelui (*Selbstwelt*), lumea ambientă (*Umwelt*) și lumea comună (*Mitwelt*).

Cea mai importantă caracteristică a religiozității creștinismului primar, așa cum apare în cazul lui Pavel, este propovăduirea apostolică (*Verkündigung*)¹⁴⁶. Heidegger consideră acest fapt drept un fenomen central, căci propovăduirea constituie relația de ordinul vieții (*Lebensbezug*) ce leagă lumea sinelui (*Selbstwelt*) a lui Pavel de lumea ambientă (*Umwelt*) și de lumea comunității cu ceilalți credincioși (*Mitwelt*)¹⁴⁷. Chiar dacă putem lămuri acest fenomen întrebând în diverse direcții de sens – „cine“, „cum“, sau „ce“ propovăduiește – hotărâtoare este împlinirea

144. GA 60, pp. 68–69.

145. GA 60, p. 69.

146. GA 60, p. 79. Alte caracteristici sunt chemarea (*Berufung*), învățătura (*Lehre*) și admonestarea (*Mahnung*).

147. GA 60, p. 80.

sau realizarea vieții (*Vollzug des Lebens*)¹⁴⁸, în *cum*-ul său (*Wie des Vollzugs*). Așadar, analiza heideggeriană va urmări tocmai *cum*-ul propovăduirii (*Wie der Verkündigung*) lui Pavel, referindu-se de data aceasta la Prima Epistolă către Tesaloniceni, scrisă de apostol la Corint în anii 50–51, fiind de altfel cel mai vechi text paulinic care ne-a parvenit.

Pentru început, Heidegger insistă asupra mobilității specifice a vieții factice creștine, încercând să sublinieze liniile de forță ale acestei dinamici speciale a vieții, a împlinirii sau actualizării ei (*Vollzugssinn*). Heidegger începe prin a se referi la intima legătură dintre faptul de a fi devenit (*Gewordensein*, γενέσθαι) al tesalonicenilor (1:5–7; 2:12 – se subînțelege: a fi devenit creștini) și faptul de a avea, în privința acestei deveniri, o anumită înțelegere (εἰδέναι, cu forma „știți”: οἴδατε) (2:2, 2:5, 2:11) sau amintire („vă amintiți”: μνημονεύετε, „păstrați o amintire”: ἔχετε μνείαν; „nu aveți nevoie să vă scriem”: 4:9, 5:1). Mobilitatea specifică vieții factice este astfel dublată de o auto-înțelegere și o auto-explicitare a acestei vieți înseși. Această devenire este determinată de o „primire a cuvântului” sau a propovăduirii (*Annehmen der Verkündigung*). Heidegger identifică doi termeni grecești ce semnifică această primire sau receptare (a cuvântului dumnezeiesc, a veștii celei bune): δέχεσθαι (δεξάμενοι τὸν λόγον: 1:6) și παραλαμβάνειν (2:13). Această primire sau receptare se petrece în mare cutremur, cu mare tulburare sau neliniște (ἐν θλίψει πολλῇ), dar și cu bucurie (μετὰ χαρᾶς). *Cum*-ul devenirii, concluzionează Heidegger, este așadar această tulburare (*Trübsal*) sau această nevoință a vieții (*Not des Lebens*), iar primirea este o întoarcere sau o conversie către Dumnezeu (*Wandel vor Gott*: ἐπιστρέφειν πρὸς τὸν θεόν –

148. GA 60, p. 80. Sensul conținutului experienței (*Gehaltssinn*) trebuie considerat în strânsă legătură cu sensul relațional (*Bezugssinn*), pentru a ajunge la *cum*-ul relației, adică la sensul actualizării/împlinirii (*Vollzugssinn*).

1:9)¹⁴⁹. La rândul său, această conversie (*Hinwendung*) către Dumnezeu, care este și o întoarcere de la (*Abwendung*) idoli, ἀπὸ τῶν εἰδώλων, se determină ca slujire (δουλεύειν) a Dumnezeului celui viu și adevărat și ca așteptare (ἀναμένειν) a celei de-a doua veniri (παρουσία) a Fiului (1:10, 2:8, 3:13).

Slujirea lui Dumnezeu și așteptarea celei de-a doua veniri a Fiului său ridică însă problema sarcinii de a determina sensul „obiectualității” lui Dumnezeu. Pe urmele lui Luther, pe care îl și citează în acest context, Heidegger afirmă că Dumnezeu nu poate fi obiectul rece al speculației. Avem deja de-a face aici cu tensiunea ireductibilă dintre „Dumnezeul filozofilor” pe de o parte, *causa sui*, prim motor nemișcat (Aristotel), act pur și *esse ut actu* (Toma d’Aquino) și, pe de altă parte, „Dumnezeul cel viu”¹⁵⁰ – „al lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacov”, cum avea să spună Pascal în tulburătorul sau *Memorial* – Dumnezeu pe care creștinul îl *așteaptă* și îl *slujește* în viața sa factic-concretă. Sensul genuin al facticității creștinismului primar constă tocmai în acest lucru: în așteptarea lui Dumnezeu, în slujirea lui Dumnezeu: aceasta este structura care vertebrază sensul vieții factice, împlinindu-se, după cum scrie în 1 Tesaloniceni 1:3, prin lucrarea credinței (τὸ ἔργον πίστεως), prin fapta iubirii (ὁ κόπος ἀγάπης) și prin răbdarea speranței (ἡ ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος). Prin acestea, și prin medierea lui Iisus Hristos, creștinul își înțelege situația sa concretă ca „a fi în fața lui Dumnezeu” (ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ). Astfel, schema pe care Heidegger o face în 28 ianuarie 1921¹⁵¹, rezumând astfel liniile

149. GA 60, p. 95.

150. Această tensiune va apărea explicit și peste câteva decenii, în problema constituției onto-teologice a metafizicii: Dumnezeul lui abstract, ca fiindare supremă a onto-teologiei, nu îi poți sluji, în fața sa nu poți dansa și nu poți cânta cântece de laudă. „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, în *Identität und Differenz*, GA 11, p. 77.

151. GA 60, p. 96; cf. de asemenea Th. Kiesel, *The Genesis...*, p. 184.

prelegerilor de până în acest moment și marcând momentele structurale ale dinamicii vieții factice creștine, cuprinde următoarele articulații: I. *devenirea și înțelegerea ei*, II. *primirea*, III. *conversia*, IV. *slujirea și așteptarea*, V. *actele consecvente*, VI. *medierea lui Iisus Hristos* și VII. *faptul de a fi în fața lui Dumnezeu*.

I	II	III	IV	V	VI	VII
γενέσθαι	δέχεσθαι		δουλεύειν	τὸ ἔργον πίστεως		
		ἐπιστρέφειν		ὁ κόπος ἀγάπης	XP	ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ
εἰδεῖν	παραλαμβάνειν		ἀναμένειν	ἡ ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος		

Heidegger insistă asupra faptului că această așteptare nu se petrece în seninătatea unei detașări și a unei contemplații serene, ci în tulburare, în îngrijorare și nevoie (Bekümmernis, Bedrängnis, Not), în absoluta neliniște în orizontul celei de-a doua veniri (παρουσία)¹⁵². Aceste noțiuni, care traduc paulinicul θλίψις, stau – împreună cu augustinianul cura pe care Heidegger îl va tematiza în cursul următor – la baza conceptelor de grijă (Sorge) și de angoasă (Angst), așa cum apar ele în *Sein und Zeit*. Heidegger mai indică și pasajul din 2 Corinteni 12:5–7, unde apostolul Pavel spune că se laudă în slăbiciunea lui (ἀσθενεία) și că, pentru a nu cădea pradă trufiei, i s-a dat „un ghimpe în carne“ (σκόλοψ τῆ σαρκί), astfel, în încercările sale, a fost în mai multe rânduri împiedicat și încercat de Satan. Toate acestea indică absoluta neliniște, neputința de a îndura (Nicht-aushaltenkönnen) pe care o trăiește Pavel în viața sa de apostol și care sunt paradigmatică pentru lipsa de securitate ce caracterizează viața factică specifică creștinismului primar.

În plus, așteptarea parousiei are o importanță distinctă, în măsura în care ea constituie modelul în urma căruia Heidegger va tematiza, prin formalizări și ontologizări succesive, structura

152. GA 60, p. 98.

faptului de a fi întru moarte. Pe de o parte, Heidegger atrage atenția că *παρουσία* nu are același sens de prezent/prezență ca în istoria metafizicii, fapt care ar plasa-o pe coordonatele temporalității intramundane, în aria lui *Vorhandensein*. Dimpotrivă, ea se plasează într-o temporalitate mai profundă, pe care o și deschide: ca așteptare diferită de toate așteptările posibile, trăirea escatologică ca așteptare a *parousiei* este o trăire a temporalității înseși: ea este centrul vieții creștine (*Zentrum des christlichen Lebens*)¹⁵³. Tot așa, moartea proprie și comportamentul autentic față de aceasta deschide, în *Sein und Zeit*, viitorul autentic al *Dasein*-ului, care este, după cum știm, ecstaza fundamentală a temporalității originare. Așa cum, în *Ființă și timp*, premergerea (*Vorlaufen*) întru moarte, ca sens relațional (*Bezugssinn*), este modalitatea autentică de raportare la viitor¹⁵⁴ și modul în care temporalitatea ca atare se constituie, tot așa, în contextul fenomenologiei vieții religioase, așteptarea celei de-a doua veniri a Domnului (*Erwartung der Wiederkunft des Herrn*) deschide problematica timpului¹⁵⁵.

Pe de altă parte, Pavel spune că nu e nevoie să aflăm „despre timpurile și clipele“ (*περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν*) celei de-a doua veniri (1 Tes. 5:1), cu alte cuvinte, în așteptarea *parousiei* nu trebuie să ne întrebăm în privința „când“-ului ei. Similar, și în *Sein und Zeit* se va vorbi, referitor la moarte, despre indeterminarea când-ului său (*Unbestimmtheit seines Wann*)¹⁵⁶. Aceasta înseamnă însă că nu în timpul liniar, nu în cronologia regulată a ceasului și a succesiunii matematice se întâmplă această așteptare, nu în cunoașterea și anticiparea clară a ceea ce va să vină, fapt care ar antrena o certitudine și o siguranță, o auto-asigurare ce ar fi fundamental contrară neliniștii esențiale a facticității. Această tensiune nu va deschide timpul cronologic

153. GA 60, p. 104.

154. SZ, p. 325. Cf. *Moribundus sum*, op. cit., pp. 212–220.

155. GA 60, pp. 98–105.

156. SZ, p. 258.

al calculului, care e un timp derivat, ci timpul kairologic originar. Nu putem ști „când“ va fi a doua venire, tot așa cum nu putem ști „când“ poate surveni moartea proprie¹⁵⁷. Ca și moartea pro-

157. GA 60, p. 104: „[...] întrebarea privitoare la «când» ne reconduce la împlinirea vieții înseși [*Vollzug des Lebens selbst*]. [...] Sensul «când»-ului, timpul, în care creștinul trăiește, are un caracter cu totul special. Mai devreme, l-am caracterizat în chip formal: «religiozitatea creștină trăiește temporalitatea [*die christliche Religiosität lebt die Zeitlichkeit*]». Este un timp fără ordine proprie și fără poziții fixe etc. Este imposibil să ajungem la această temporalitate pornind de la un oarecare concept obiectiv de timp. Când-ul nu se lasă sub nici un chip sesizat în mod obiectiv.“ În cea de-a Doua Epistolă către Tesaloniceni, apostolul descrie venirea Antihristului în vremurile din urmă, părând astfel să determine în mod concret acel „când“ al parousiei. Heidegger apără ideea continuității dintre cele două Epistole (GA 60, pp. 106 și urm.) împotriva teologului elvețian P. Schmidt, care susținea mai degrabă fractura dintre ele, considerând că a doua reprezintă un recul, o împlânzire, o domolire în raport cu prima. În descrierea apocaliptică a apostolului, Heidegger nu vede o obiectivare a celei de-a doua veniri a Domnului (o descriere a „ce“-ului și a „când“-ului parousiei), ci o accentuare a cum-ului așteptării. „Pavel nu se gândește să dea un răspuns la întrebarea privitoare la când. Când-ul este determinat prin cum-ul comportamentului propriu [*Wie des Sich-Verhaltens*], iar acesta este determinat prin împlinirea experienței factice a vieții [*Vollzug des faktischen Lebenserfahrung*] în fiecare dintre momentele sale.“ (GA 60, p. 106) Intenția lui Pavel, arată Heidegger, este mai degrabă aceea de a contracara mișcările chiliaste din interiorul comunității tesalonicenilor, adică ale celor care, în așteptarea parousiei nu mai fac nimic, abandonând orice acțiune și orice faptă. Despre ei scrie apostolul în 2 Tes. 3:10–11: „[...] când eram la voi, vă spuneam lămurit: Cine nu vrea să lucreze, nici să nu mănânce. Auzim însă că unii dintre voi trăiesc în neorânduială, nu lucrează nimic, ci se țin de nimicuri.“ Cf. și 1 Tes. 4:11: „ocupați-vă de lucrurile voastre, și lucrați cu propriile mâini.“ Abținerea de la orice acțiune sau făptuire nu este deci o autentică așteptare a parousiei, ci tot o preocupare cu acest „când“ al venirii. În *Ființă și timp*, acestei idei îi va corespunde observația că *Dasein*-ul aflat în situație nu este sustras de la orice făptuire, nu e „inactiv“, ci în „starea de hotărâre a «acțiunii» [*Entschlossenheit des «Handelns»*]“ (SZ, 310).

prie, și parousia este descrisă în termeni de iminență, de ceea ce ne stă în față: *das unmittelbare Bevorstehen der Parousie*¹⁵⁸.

Cu toate acestea, experiența creștină a vieții (*christliche Lebenserfahrung*) nu este lipsită de orice fapt de a ști. Dimpotrivă ea are, după cum am văzut, o anumită înțelegere, un anumit mod de a ști (εἰδέναι), însă e un „a ști“ ce provine și se nutrește din faptul de a fi devenit (creștin) al tesalonicenilor. De aceea le spune Pavel tesalonicenilor: știți foarte bine (ἀκριβῶς οἴδατε) că ziua Domnului vine pe neașteptate „ca un fur în noapte“ (ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτί). Caracterul de eveniment, de surpriză ne-anticipabilă, de viitor indeterminat asupra căruia nu ne putem înstăpâni prin cunoaștere, prin anticipare sau printr-o așteptare calculatoare, caracterizează atât cea de-a doua venire în epistolele paulinice, cât și moartea proprie în *Sein und Zeit*. Mobilitatea acestei așteptări, care se distinge net de orice altă așteptare mundană, va caracteriza astfel și premergerea întru moarte, ca autentic comportament față de posibilitatea cea mai proprie. Putem prelungi această analiză comparativă și în privința altor aspecte. Căci există două tipuri distincte de comportament sau raportare atât față de παρουσία, cât și față de moartea proprie: un comportament „autentic“ și un comportament „neautentic“. Este vorba de o opoziție pe care și apostolul o afirmă între cei „ce sunt ai lumii“, nefiind întru așteptarea Domnului, și cei ce trăiesc această așteptare însăși. Primii vor zice: „totul este în pace și în securitate“ (εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια) (1 Tes. 5:3), *Friede und Sicherheit* redă Heidegger, zicând că aceasta este expresia *cum*-ului raportării de sine (*das Wie des Sich-Verhaltens*) la viața factică (*Bezugssinn*)¹⁵⁹. Aici Heidegger identifică tendința motivațională a omului de a-și căuta în mod constant securitatea, de a se liniști, de a-și găsi liniștea (*Ruhe*) ca tendință opusă acelei fundamentale neliniști (*Unruhe*) și

158. GA 60, p. 108.

159. GA 60, p. 103.

insecurități (*Unsicherheit*) a vieții factice¹⁶⁰, care va corespunde în *Sein und Zeit* tematicii lui *Unheimlichkeit*. Tot așa, comportamentul neautentic față de moarte va fi caracterizat printr-o liniștire (*Beruhigung*)¹⁶¹, care este simultan o acoperire și o alienare a propriului fapt de a fi întru moarte. În această presupusă liniște și securitate, venirea Domnului va fi subită (*αίφνιδιος*)¹⁶², ca un cutremur.

Atitudinea „autentică”, descrisă în 1 Tes. 5:4–8, este caracterizată prin faptul că nu este în întuneric (*ἐν σκοτεινῶν*), că nu aparține nopții, ci luminii. Opozițiile simbolice dintre noapte (*νύξ*) și zi (*ἡμέρα*)¹⁶³, dintre întuneric (*σκοτός*) și lumină (*φῶς*), dintre a dormi (*καθεύδω*) și a fi treaz (*γρηγορέω*), dintre beție (*μέθυσος*) și sobrietate (*νηφαλιότης*), configurează polaritatea pe care apostolul Pavel o are aici în vedere, polaritate pe care, implicit, și Heidegger o preia în lexicul autenticității pe care îl propune în *Sein und Zeit*. Căci autenticitatea, care este autenticitate în fața propriei morți, este marcată de luciditate, de lipsă de confuzie, de hotărâre, de asumare a sinelui în deplină auto-înțelegere. Somnul și beția (în calitate de corelate „subiective” ale întunericului și ale nopții) sunt sinonime astfel cu o uitare a sinelui propriu (*das eigene Selbst*), în timp ce ieșirea din această uitare, intrarea în calitate cea nouă a vigilenței și a treziei (sau a trezviei, dacă vrem să delimităm terminologic trezia spirituală de trezitul de dimineață) semnifică o regăsire a acestui sine, o

160. GA 60, p. 105.

161. *SZ*, pp. 177–178, 180, 195. Pentru liniștirea în privința morții, vezi pp. 253–254. Pentru sensul temporal al liniștirii, vezi pp. 347–348.

162. O fenomenologie a „evenimentului”, ar trebui să tematizeze acest „subit”, acest „deodată” (*Plötzlichkeit*) nou-testamentar în comparație cu platonicianul ἔξαιφνης, ce apare, tot pentru a indica „subitul”, în dialogul *Parmenide*, 156 d.

163. Ziua (*ἡμέρα*) are două înțelesuri, arată Heidegger: pe de o parte înseamnă lumina înțelegerii (voi sunteți fiii zilei, zice apostolul), iar pe de altă parte înseamnă ziua Domnului, ziua parousiei. GA 60, p. 104.

reapropriere a sa. Să remarcăm că aici intervine și ideea chemării (*Berufung*, κλήσις), o chemare pe care Dumnezeu o adresează credincioșilor (cf. 2 Tes. 1:11)¹⁶⁴. Legătura acestei *Berufung* cu acel *Gewissensruf* din analitica *Dasein*-ului pare destul de plauzibilă. Ne reamintim că și raportarea autentică la propriul fapt de a fi întru moarte este însoțită de chemarea conștiinței, o chemare ce determină *Dasein*-ul să iasă de sub dominația lui *das Man* și să ajungă la o cucerire a Sinelui propriu¹⁶⁵.

Așadar, rezumând, putem spune că interpretarea fenomenologică a Epistolelor paulinice i-a permis lui Heidegger să surprindă o serie de structuri ale vieții factice, între care cele mai importante sunt: neliniștea sau tulburarea specifică vieții factice (și mișcarea contrară: liniștirea), insecuritatea fundamentală a facticității (*vs* securizarea cotidiană) așteptarea parou-siei ca mod preeminent de temporalizare, în indeterminarea cândului său și în iminența sa specifică, dublul comportament „neautentic“–„autentic“, uitarea sinelui *vs* regăsirea sinelui.

Augustin și neoplatonismul (1921). În cursul din semestrul următor, Heidegger reia analiza fenomenologică a vieții religioase, focalizându-se de data aceasta asupra *Confesiunilor* lui Augustin, înțelese ca document ce descrie labirinturile unei neîncetate căutări existențiale de sine, co-determinată de o continuă căutare a lui Dumnezeu. Ca atare, pentru Heidegger, *Confesiunile* reprezintă o bogată materie de auto-înțelegere și auto-explicare a lumii sinelui (*Selbstwelt*) care, analizată și investigată fenomenologic, poate servi unei lămuriri a constituției vieții factice în genere. De-a lungul unei laborioase interpretări a cărții a X-a¹⁶⁶, este explorată tendința fundamentală a vieții factice de a se pierde pe sine însăși (care în *Sein und Zeit* va sta

164. GA 60, p. 107.

165. SZ, pp. 271–273. Cf. *Moribundus sum*, op. cit., pp. 200–211.

166. GA 60, pp. 175–246.

sub cupola existențialului căderii – *Verfallen*), precum și lupta sinelui împotriva acestei tendințe fundamentale, în încercarea sinelui de a se obține pe sine însuși într-o formă a autenticității¹⁶⁷. Este vorba de o serie de tendințe pe care Augustin le pune sub semnul lui *tentatio*, al ispitei, și care sunt grupate în patru categorii fundamentale: pofta trupului (*concupiscentia carnis*), pofta ochilor (*concupiscentia oculorum*), ambiția lumească (*ambitio saeculi*) și iubirea de sine însuși sau amorul propriu (*amor sui*). Astfel, mobilitatea vieții factice este ilustrată în tensiunea dintre neautenticitate și autenticitate în cadrul lumii sinelui (*Selbstwelt*), dintre pierderea, uitarea sau risipirea sinelui și regăsirea și unificarea lui, una ce nu se poate realiza decât într-un raport adecvat cu principiul vieții sinelui, cu Dumnezeu. Tema centrală va fi așadar viața ca încercare, viața ca ispită (*Leben als Versuchung – tentatio est vita humana super terram*¹⁶⁸), idee care prelungește considerațiile heideggeriene anterioare făcute în marginea epistolelor paulinice în privința îngrijorării, neliniștii, nevoinței vieții (*Bekümmerng, Bedrängnis, Not, θλίψις*).

167. Înțelegerea raportului dintre Heidegger și Augustin trebuie să aibă în vedere de asemenea și legătura dintre *concupiscentia oculorum* și *Neugier*, dintre *cura* și *Sorge*, dintre cuplul *distensio-intentio* și *Vorlaufen*. Asupra acestui ultim raport, cf. Philippe Capelle, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 1998, pp. 201–204. Pentru cursul *Augustin și neoplatonismul*, cf. Fr.-W. von Herrmann, „Gottsuche und Selbstausslegung. Das X. Buch der Confessiones des Heiligen Augustinus im Horizont von Heideggers hermeneutischer Phänomenologie des faktischen Lebens“, *Studia Phenomenologica* 2001 (3–4), pp. 201–219; Jeffrey Andrew Barash, „Le temps de la mémoire. A propos de la lecture heideggerienne de saint Augustin“, *Transversalités*, oct.-déc. 1996, pp. 103–112; Jeffrey Andrew Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, op. cit., pp. 178 și urm.; Theodore Kisiel, *The Genesis... , op. cit.*, cap. 4, *The Religion Courses (1920–1921)*, pp. 149–219, mai ales pp. 192–217.

168. Augustin, *Confesiuni*, cartea a X-a, capitolul XXVIII (39).

Heidegger sesizează în textele lui Augustin și o altă tensiune, anume aceea dintre tendințele genuine ale vieții factice (care motivează experiența creștină) și tendințele conceptualizatoare și teoretizante, de proveniență neoplatonică, prin care datul genuin al facticității este deturnat în sensul său original, și astfel acoperit, obturat, falsificat.

Așadar, cursul lui Heidegger despre Augustin se va construi pe două fronturi. Pe de o parte, va fi vorba de tensiunea dintre tendințele genuine ale vieții factice creștine și tendințele teoretizante care provin din aluviunile conceptuale pe care le întrebuițează tacit Augustin, idee ce se situează în descendența considerațiilor privind critica primatului teoreticului (fenomenologia ca știință originară *pre-teoretică*). Pe de altă parte, va fi vorba de tensiunile – imanente facticității – dintre tendințele dispersive (ispite, căderi) și tendințele unificatoare, deci de tensiunea dintre neautenticitate și autenticitate în vertebrarea lumii și vieții sinelui. Heidegger va încerca astfel să departajeze în textul lui Augustin ce anume provine din autentică și genuina căutare de sine existențială, din explicitarea de sine a vieții, și ce anume provine din tradiția conceptuală neoplatonică.

Cartea a X-a a *Confesiunilor* poate fi structurată în jurul mai multor teme principale: (i) Mărturisirea (*confiteri*) în fața lui Dumnezeu și în fața oamenilor, cap. I–IV (1–6); (ii) Înțelegerea de sine, cap. V (7): omul nu știe totul despre sine, însă Dumnezeu știe totul despre om. Înțelegerea de sine a omului depinde astfel de înțelegerea raportului său cu Dumnezeu și, astfel, și de înțelegerea lui Dumnezeu. (iii) Căutarea lui Dumnezeu, cap. VI–VII (8–11): ce iubesc atunci când te iubesc pe Tine? (*quid autem amo, cum te amo*); „obiectivitatea“ lui Dumnezeu („am întrebat pământul și cerul, mările și stelele...“); reîntoarcerea la sine: sufletul însufletește corpul, Dumnezeu dă viață sufletului; esența sufletului. (iv) Tema memoriei, cap. VIII–XIX (12–28); (v) Tema vieții fericite (*beata vita*), cap. XX–XXIX (29–40); (vi) Ispitele omului, cap. XXX–XXXIX (41–64); (vii)

Încheiere, cap. XL–XLIII (65–68). Heidegger va trece succint în revistă primele trei părți¹⁶⁹, acordând următoarelor trei o atenție sporită.

*Memoria*¹⁷⁰ este un termen pe care Heidegger îl lasă netradus, deoarece este un fenomen ce nu poate fi redus la sensul strict psihologic al memoriei. Tema memoriei este motivată de ideea căutării lui Dumnezeu, căci Dumnezeu este căutat mai întâi în lumea înconjurătoare (am întrebat cerul, pământul, astrele...) și apoi în sinele uman, în lumea sinelui, în suflet. Aici Augustin întâlnește „palatele largi ale memoriei“ (*lata praetoria memoriae*)¹⁷¹, care devin locul privilegiat al căutării lui Dumnezeu și, implicit, al căutării de sine. Heidegger sistematizează narațiunea într-o câțva neordonată a lui Augustin, arătând că *memoria*, ca fenomen înglobator, „conține“ – în maniere distincte – atât „imaginile lucrurilor sensibile“ (prin intermediul „porților“ simțurilor), cât și obiectele inteligibile (numere, legi), atât actele intelectuale (cunoașterea, învățarea, gândirea, ordonarea, adevărurile, falsurile și posibilitatea distingării acestora), cât și toate acele *affectiones* care ne traversează mereu (dorința, bucuria, frica, tristețea). *Memoria* este în sens fundamental locul întâlnirii sinelui cu sine însuși, este prezența sinelui la sine – „acolo eu însumi îmi ies în calea mea și mă reculeg“¹⁷² – fiind așadar punctul focal al căutării de sine, nucleul tare al acelei *Selbstwelt* ce pivotează în jurul unui *Ich*¹⁷³. Eul leagă de viitor ceea ce

169. GA 60, § 8, pp. 177–181.

170. GA 60, § 9, pp. 182–192.

171. Augustin, *Confesiuni*, cartea a X-a, capitolul VIII (12).

172. Augustin, *Confesiuni*, cartea a X-a, capitolul VIII (14): *ibi mihi et ipse occuro, meque recolo*.

173. Un sine care, deși vede toate lucrurile, nu se poate vedea pe sine însuși. Teritoriul memoriei e atât de mare, încât „[...] eu însumi nu înțeleg ceea ce sunt. Așadar, sufletul este prea strâmt pentru a se cuprinde pe sine însuși“; Augustin, *Confesiuni*, cartea a X-a, capitolul IX (15). Avem așadar de-a face cu un sine care vede lucrurile mai degrabă

memoria pune la dispoziție din trecut, strângând totul într-un prezent¹⁷⁴.

Căutarea lui Dumnezeu traversează și depășește vastul câmp al memoriei, fiind apoi identificată cu căutarea vieții fericite (*beata vita*). Întrebarea care a motivat inițial reflecția augustiniană (cine este Dumnezeu? / *quid autem amo, cum te amo?*) se transformă în întrebarea privitoare la viața fericită: „Căci atunci când încerc să Te aflui pe Tine, o, Dumnezeule al meu, eu caut viața fericită (*cum enim te, deum meum, quaero, vitam beatam quaero*)”¹⁷⁵. *Beata vita* este, în acest context, viața adevărată,

decât să se vadă pe sine, tot așa cum, mai târziu, Heidegger va spune că *Dasein*-ul are tendința de a se înțelege pe sine *pornind de la* ființările pe care le întâlnește în lumea sa ambientă.

174. Augustin, *Confesiuni*, cartea a X-a, capitolul VIII (14): „[...] și în baza acestora [a lucrurilor trecute *n.n.*] ajung chiar să meditez la acțiuni, evenimente și speranțe viitoare, pe care mai apoi le regândesc pe toate, de parcă ar fi prezente”. Memoria joacă astfel un rol determinant în constituirea timpului, însă temporalizarea se desfășoară aici *de la* trecut *la* viitor *într-un* prezent. După cum știm, pentru Heidegger, dinamica temporalizării se constituie altfel: *de la* advenirea viitorului *la* reluarea trecutului *în* prezentizarea prezentului. Heidegger nu insistă aici asupra acestei probleme, deși poate ar fi fost interesant de comparat problema trăirii temporalității așa cum apare ea în Epistolele lui Pavel (viitorializarea escatologică în așteptarea parousiei) și poziția augustiniană. Din perspectiva lui Heidegger, poziția augustiniană reprezintă oare un *regres* în raport cu poziția paulinică? Importanța lui Augustin pentru problema istorică a temporalității, alături de *Fizica IV* a lui Aristotel și de problematica imaginației transcendente din *Critica rațiunii pure*, va fi subliniată în *Sein und Zeit* și în ultimul curs de la Marburg, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, 1927. Cele 6 apariții ale lui Augustin în *SZ* sunt la pp. 43–44 (tema cotidianității), p. 139 (tema afectivității), p. 171 (*concupiscentia*), p. 190 (*timor castus / timor servilis*), p. 199 (*cura*), p. 427 (timpul).

175. Augustin, *Confesiuni*, cartea a X-a, capitolul XX (29). Tema vieții fericite (*beata vita*) ocupă capitolele XX–XXIX (29–40), iar analiza lui Heidegger se găsește în § 10 al cursului publicat în GA 60.

așadar analogul direct a ceea ce în *Sein und Zeit* va fi denumit autenticitate¹⁷⁶. Căutarea vieții fericite, fiind o căutare lăuntrică, se desfășoară tot în aria memoriei; însă viața fericită nu e ceva pe care l-am uitat și nu ni-l mai amintim: este un „obiect“ paradoxal, pe care îl știm (ca să îl putem căuta) și nu îl știm (căci dacă l-am ști l-am și avea). Nu ne amintim de ea așa cum ne amintim de Cartagina, zice Augustin, căci viața fericită nu este dată simțurilor. Dar nici cum ne amintim numerele, care sunt non-sensibile¹⁷⁷. Este mai aproape de modul în care „ne amintim bucuria“.

176. Accentul lui Augustin cade apoi asupra cum-ului căutării: *die Frage nach dem „Wie“ des Suchens*: GA 60, p. 193. Cf. Augustin, *Confesiuni*, cartea a X-a, capitolul XX (29), unde se întreabă: „în ce fel pot eu să aflu viața fericită?“ Cf. episodul din Marcu 10:17–27 și Luca 18:18–27 despre tânărul cel bogat care întreabă: „Ce să fac ca să moștnesc viața veșnică?“

177. Dacă înțelegem căutarea augustiniană a vieții fericite în sens originar, ca neliniște în privința vieții, ca îngrijorare pentru această viață (*Bekümmernis um Leben*), ca îngrijorare de sine preocupată a facticității, atunci, arată Heidegger, trebuie să remarcăm de asemenea și *când și cum se abate demersul augustinian de la exigența originarității*. Când discursul lui Augustin glosează către o dezbateră teoretică privind modul de acces la această viață și diversele aporii ale acestei problematice (cum cauți ceea ce nu știi ce este/cum este/unde este, ceva uitat sau neștiut, pe care îl dorești; faptul că toți caută viața fericită și că nu e nimeni care să nu o vrea și să nu o caute; cum este anticipată/avută în speranță viața fericită; modurile lui a avea etc.), *nu mai avem de-a face cu o căutare personală, implicată, pasionată, așadar genuin existențială* (a lui Dumnezeu sau a vieții). Astfel, concluzia lui Heidegger este următoarea: „Augustin caută el <*beata vita*> într-un chip radical? Nu, el rămâne în același timp într-o considerare a ordinii și cadrului [*Ordnungs- und Rahmenbe-trachtung*], și în sensul relațional director ce îi corespunde [*im entsprechend leitenden Bezugssinn*]. – Grec [...] «catolic».“ (GA 60, p. 194). De remarcat folosirea peiorativă a adjectivului *katolisch* care vine, desigur, din partea *protestantului* Heidegger.

Heidegger comentează foarte favorabil această aducere în discuție a bucuriei¹⁷⁸. Această *Sichfreuen* este o trimitere radicală la sine (*radikale Verweisung auf das Selbst*), la autentică facticitate (*eigentliche Faktizität*) înțelesă drept ceea ce, ca atare, nu poate fi preluat sau asumat de către ceilalți (*etwas, was als solche gar nicht von anderen übernommen werden kann*)¹⁷⁹. Este interesant de semnalat că în *Sein und Zeit* tocmai moartea proprie este definită drept ceea ce nu poate fi preluat de către ceilalți, ci trebuie asumat în și de către *Dasein*-ul propriu¹⁸⁰. Această nepreluabilitate sau ne-asumabilitate caracterizează viața factică sau facticitatea în cel mai înalt grad. Mai târziu, pentru a exprima acest caracter al facticității, Heidegger va folosi expresia mai formală de *Jemeinigkeit*. Accentul pus asupra bucuriei (*gaudium, Freude*), precum și opoziția dintre *notitia* (cunoaștere) și *delectatio* (faptul de a se bucura de ceva), arată că, și aici, ceea ce vrea Heidegger să recupereze este tocmai stratul pre-teoretic (pre-cognitiv, însă unul care nu este lipsit de nivelul sensului) al vieții factice. Heidegger trimite la un pasaj dintr-un comentariu augustinian la Psalmul 7¹⁸¹, unde se spune că scopul preocupărilor sau al grijilor noastre este acest fapt de a ne bucura de (*delectatio finis cura*). Aici apare pentru prima oară ideea de grijă, care mai târziu va deveni o temă centrală în analitica *Dasein*-ului. Să cităm pe larg pasajul la care face trimitere Heidegger:

Dumnezeu cercetează inima noastră și caută să vadă că ea e acolo unde ne este și comoara noastră (Matei 6:21), adică

178. Pe care o consideră drept o bună contraparte în raport cu aluviunile teoretizante, cf. nota anterioară.

179. GA 60, p. 196.

180. SZ, p. 250: „Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat.“ SZ, p. 240: „Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen“.

181. GA 60, p. 196.

în ceruri; El cercetează și rărunchii noștri și caută să vadă că nu ne abandonăm cărnii și sângelui (Gal. 1:6), ci că ne bucurăm întru Domnul; el îndreptează conștiința celui drept în prezența sa, acolo unde nici un om nu vede; doar El este cel care vede ce este în cugetul fiecăruia și de ce anume se bucură fiecare. Căci scopul tuturor grijilor noastre este a ne bucura (*finis enim curae delectatio est*) și fiecare dintre noi caută și se gândește să obțină propria bucurie. Așadar, cel ce cercetează inimile vede lucrurile de care ne îngrijim cu adevărat; cel ce cercetează rărunchii noștri vede și scopurile grijilor noastre și unde anume ne căutăm bucuria adică ceea ce ne bucură.¹⁸²

Însă obiectul bucuriei autentice este însuși Dumnezeu. „Și iarăși, viața fericită este să se bucure în Tine, din Tine și datorită Ție (*et ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te*).“¹⁸³

182. Sancti Aurelii Augustini, *Enarrationes in Psalmos*, VII, 9, *Patrologiae Latinae*, tomus XXXVI, Brepols – Turnhout, 1991, p. 193: „Scrutans ergo cor nostrum Deus, et perspicuens ibi esse ubi est thesaurus noster (Matth. VI, 21), id est in coelis; scrutans etiam renes, et perspicuens non nos acquiescere carni et sanguini (Gal. I, 16), sed delectari in Domino, dirigit iustum in ipsa conscientia coram se, ubi nullus hominum videt, sed solus ille qui perspicit quid quisque cogitet, et quid quemque delectet. Finis enim curae delectatio est; quia eo quisque curis et cogitationibus nititur, ut ad suam delectationem perveniat. Videt igitur curas nostras, qui scrutatur cor: videt autem fines curarum, id est delectationes, qui perscrutatur renes.“ Vezi de asemenea *Expositions of the Psalms*, English trans. by Maria Boulding, O.S.B., New City Press, Hyde Park, New York, vol. 1, p. 121.

183. Augustin, *Confesiuni*, cartea a X-a, capitolul XXII (32), trad. rom. parțial modificată. Cf. Ioan 17:3: „Și viața veșnică (αἰώνιος ζωή) este aceasta: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos, pe care l-ai trimis Tu“. O bucurie care are în Dumnezeu scopul (*de*), sursa (*ab*) și motivul (*propter*). Cf. notele 1 și 2, p. 201 ale traducerii franceze citate.

Oamenii caută toți să se bucure de fericire și de viața fericită, fără excepție, chiar dacă nu toți se îndreaptă către Dumnezeu, ci își caută bucuriile și în lucrurile terestre. Însă a te bucura de viața fericită și a te bucura întru Domnul este totuna cu a te bucura de adevăr (*gaudium de veritate*)¹⁸⁴, căci Domnul este adevărul. Augustin face aici o observație foarte subtilă: chiar dacă mulți oameni pot să voiască să înșele pe alții, nimeni nu vrea și nu poate să vrea să fie el însuși înșelat; or, acest lucru demonstrează că orice om caută adevărul, fiind în chip original raportat la adevăr: „a sta în adevăr“ este o dorință sau o înclinație genuină universală, iar adevărul are astfel o valoare originală. Însă aceasta nu înseamnă că toți găsesc adevărul, căci sunt acaparați de alte lucruri, de ceea ce este comod și facil. Întâlnim aici o polaritate ce va fi reluată și la nivelul analiticii *Dasein*-ului, unde „recul“ existențial în preocupare, în tihna cotidianității, în deja-cunoscutul vieții de zi cu zi, la adăpost de chemarea conștiinței, caracterizează modul „căzut“ de a fi al existenței *Dasein*-ului, ca fugă din fața lui însuși. Ideea deturnării, a evaziunii și a absorbției sinelui în lumea înconjurătoare și în lucrurile preocupărilor, așa cum e prezentă în *Sein und Zeit*¹⁸⁵, pare deci să își aibă deci una din sursele sale de inspirație în scrierile augustiniene.

Să facem un pas mai departe în analiza interpretării heideggeriene la textele lui Augustin. Tensiunea imanentă facticității și mai ales tendința către dispersie (*Zerstreuung*), alunecarea spontană către inautenticare, este analizată în paragraful al 12-lea al cursului, pornind de la un pasaj din capitolul XXIX (40) al cărții a X-a a *Confesiunilor*: „prin stăpânirea de sine, ne reculegem și ne aducem la unitate (*per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum*), la acea unitate pe care am pierdut-o

184. Augustin, *Confesiuni*, cartea a X-a, capitolul XXII (33).

185. SZ, pp. 184, 185, 189.

alunecând în multiplu (*a quo in multa defluximus*)¹⁸⁶. Heidegger își focalizează atenția asupra acestui cuplu terminologic – *defluxus* (alunecarea) și *continentia* (stăpânirea), doi termeni ce vor constitui primele elemente ale unei scheme prin care Heidegger va rezuma dinamica vieții factice creștine (așa cum schematizase și mobilitatea originară a creștinismului primar exprimată de Epistolele paulinice):

DEFLUXUS (alunecarea)	FRUI (a se bucura)
TENTATIO (ispita)	DELECTATIO (plăcerea) CURARE (îngrijorarea)
CONTINENTIA (abținerea, stăpânirea)	UTI (a se folosi)

Viața este împrăștiată în pluralitate, ea alunecă în multiplicitate (*in multa defluximus*)¹⁸⁷, iar această alunecare/glisare (*defluxus*) ce constituie dispersia sau dispersivitatea (*Zerstreuung*, *Zerstreutheit*) este prima caracteristică a facticității¹⁸⁸. Există însă și o mișcare ce se opune acestei tendințe dispersive (*Gegenbewegung gegen die Zerstreuung*), determinată drept *continentia* (stăpânirea de sine, moderația, reținerea, înfrânarea): înfrânarea ne strânge și ne readuce la unitate, o unitate care este pierdută prin alunecarea în multiplicitate. Acest *multum* este interpretat de Heidegger în sensul unei multiplicități de semnificații

186. Augustin, *Confesiuni*, cartea a X-a, capitolul XXIX (40), trad. rom. parțial modificată.

187. *Ibid.*; GA 60, p. 205.

188. Și conceptul de dispersie (*Zerstreuung*) va fi preluat în descripția structurii căderii *Dasein*-ului: „Sinele *Dasein*-ului cotidian este *sinele-impersonal*, pe care îl deosebim de *sinele autentic*, adică de sinele surprins în chip propriu. Ca sine-impersonal, *Dasein*-ul de fiecare dată este *dispersat* [*zerstreut*] în impersonalul «se» și el trebuie mai întâi să se găsească. Această dispersie [*Zerstreuung*] caracterizează «subiectul» al cărui fel de a fi ne este cunoscut drept contopire [*Aufgehen*], prin preocupare, cu lumea întâlnită nemijlocit“ (SZ, p. 129). Cf. de asemenea SZ, pp. 172–173, 338, 347.

(*Bedeutungsmannigfaltigkeit*) ce constituie lumea în care trăim¹⁸⁹. În schimb, *unum* este marca autenticului (*das Eigentliche*)¹⁹⁰. Așadar, tensiunea dintre *defluxus* și *continentia* caracterizează în chip esențial viața factică, în dinamica sa specifică. Străduința, efortul pe care îl pune în joc *continentia* implică așadar o luptă împotriva constantei *defluxio*, împotriva permanentei tentații către risipire, dar și o retragere din ea.

Finalitatea acestei alunecări (*defluxus*) în multiplu ce caracterizează orice tip de ispită (*tentatio*) este plăcerea (*delectatio*), înclinația de a te bucura de obiectul tentației. Heidegger reamintește aici formula pe care a extras-o din *Enarrationes in Psalmos*: scopul grijii este bucuria (*delectatio finis curae*), formulă pe care o va elabora în continuare pentru a schematiza sensul facticității, al vieții factice, prin termenul de *curare* (tradus prin *Bekümmertsein*, faptul de a fi îngrijorat). *Curare* va fi considerat drept caracterul fundamental al vieții factice¹⁹¹, anticipând astfel structura grijii (*Sorge*) din *Sein und Zeit*. Astfel că, după primele elemente ale schemei pe care Heidegger o prezintă (*defluxus* și *continentia*) sunt adăugați următorii termeni: *tentatio*, *delectatio* și *curare*. La rândul ei¹⁹², îngrijorarea (*curare*) se împlinește sub două aspecte: fie ca fapt de a-ți fi frică (*timere*, *fürchten*), fie

189. GA 60, p. 207: „Das Multum ist das Mannifaltige, das Viele der Bedeutsamkeiten, in denen ich lebe.“

190. GA 60, p. 206.

191. GA 60, p. 205. Vezi de asemenea GA 60, p. 271: „*Curare* (faptul de a fi îngrijorat-preocupat [*das Bekümmertsein*]), este o caracteristică fundamentală a vieții [*Grundcharakteristikum des Lebens*]; [...] există o preocupare-îngrijorare autentică și una neautentică [*echte und unechte Bekümmierung*] (cea din urmă fiind totuna cu «activismul» [*«Geschäftigkeit»*])“.

192. Schema este publicată la p. 273 din GA 60. Theodore Kisiel, care a publicat această schemă cu doi ani înainte de apariția volumul din *Gesamtausgabe*, precizează că schema a fost făcută la sfârșitul lui iunie 1921. Cf. *The Genesis...*, *op. cit.*, p. 202.

ca fapt de a dori (*desiderare, erwünschen*), ambele însă situate într-un orizont *de așteptare*. Pasajul cheie pe care îl comentează Heidegger este următorul:

Oare viața omului pe pământ nu este o încercare [*tentatio*] continuă (Iov 7:1)? Cine ar dori să aibă parte de supărări și de strâmtorări [*molestias et difficultates*]? Tu ne poruncești să le răbdăm [*tolerari*], nu să le iubim. Or, nimeni nu iubește ceea ce rabdă, chiar dacă este de acord cu faptul de a răbda. Căci, oricât s-ar bucura el că rabdă, preferă totuși să nu existe ceea ce ar trebui să rabde. Doresc [*desidero*] fericirea în nenorocire și mă tem [*timeo*] de nefericire în clipele de prosperitate. Între toate acestea, care ar mai putea să fie locul intermediar [*medium locus*] în care viața omenească nu este o permanentă încercare?¹⁹³

Avem de-a face așadar cu o dualitate între frica (*timor* pe care o trăiești *in prosperis* în fața posibilei adversități, a negativității viitoare, a răului) și dorință (*desiderium* pe care o trăiești „la nevoie“, „la ananghie“, „la greu“ – *in adversis* – în vederea posibilei prosperități, a pozitivității, a binelui)¹⁹⁴. Acestea sunt numite de Heidegger sensuri relaționale ale îngrijorării (*Bekümmierungsbezugssinne*)¹⁹⁵, moduri în care faptul de a fi îngrijorat (ce consti-

193. Augustin, *Confesiuni*, cartea a X-a, capitolul XXVIII (39).

194. Pozitivitatea și negativitatea au așadar un sens originar pre-teoretic la nivelul vieții factice. Dacă zece ani mai târziu, Heidegger va vorbi despre nimic (*Nichts*), drept ceea ce revelează diferența ontologică dintre ființă și ființare, rădăcinile acestei idei a negativității (non-dialectice, non-speculative, ci factic-existențiale) pot fi căutate și în direcția acestor *in prosperis* și *in adversis*. O analiză extinsă a problemei negativității la Heidegger ar trebui să traverseze și tema aceluși „fapt de a fi temei al unei nimicnicități“ (*Grundsein einer Nichtigkeit*) ce apare în § 58 din *Ființă și timp*, pp. 283 și urm.

195. GA 60, p. 208.

tuie nucleul sinelui) intră în relație cu lumea, fie ea sub specia lumii înconjurătoare (*Umwelt*) sau a lumii „intersubiective“ (*Mitwelt*). Această dualitate dintre frică și dorință ce caracterizează îngrijorarea este numită de Heidegger *die Zwiespältigkeit des Lebens*, „contradicția“¹⁹⁶, dezacordul lăuntric, neunitatea ce caracterizează viața factică, o sciziune care poartă pecetea luptei, a tensiunii (*contendo*) și care poate fi ilustrată și în alte direcții, ramificându-se și scindându-se succesiv:

Se luptă din greu (*contendant*) bucuriile mele demne de lacrimi (*laetitiae meae flendae*) și tristețile mele demne de veselie (*laetandis maeroribus*), și nu știu de partea cui va fi victoria. [...] Se luptă din greu (*contendant*) tristețile răutății mele (*maerores mei mali*) cu bucuriile cele bune (*gaudii bonis*), și nu știu de partea cui stă victoria.¹⁹⁷

Heidegger insistă asupra faptului că aici nu avem de-a face cu o constatare care ia la cunoștință o stare sau alta, în mod teoretic-detașat, ci este vorba de o îngrijorare efectivă, de o trăire la nivelul existenței spontane, pre-teoretice, de o experiență a îngrijorării care se petrece (după cum am văzut și în Epistolele paulinice) în insecuritate (*Unsicherheit*).

Ultimele două elemente ale schemei, *frui* (faptul de a se bucura de ceva) și *uti* (faptul de a se folosi de ceva), nu apar propriu zis în textul cursului, ci doar în anexele reconstituite după manuscrisul lui Oskar Becker¹⁹⁸. *Frui* și *uti* determină modurile de exercitare ale îngrijorării (*curare*). În *De doctrina Christiana*, Augustin propune o împărțire a realităților (a lucrurilor) în trei

196. Termenul de *Zwiespältigkeit* apare o singură dată în *Ființă și timp*, la p. 398, însă fără elocvență conceptuală.

197. Augustin, *Confesiuni*, cartea a X-a, capitolul XXVIII (39), trad. rom. parțial modificată. Cf. comentariul lui Heidegger în GA 60, pp. 208–209.

198. GA 60, pp. 271–273.

categoriai: de unele lucruri ne bucurăm, de altele ne folosim, iar altele sunt realități care folosesc alte lucruri și se bucură de alte lucruri. Lucrurile de care ne bucurăm ne fac fericiți, în timp ce lucrurile de care ne folosim ne ajută în drumul nostru către fericire, sunt ca niște trepte ce ne permit să ajungem la cele care ne fac fericiți și să rămânem în ele. Omul, fiind cel care se bucură și se folosește de lucruri, este situat între realitățile *quibus fruendum* și cele *quibus utendum*, și uneori dorește, confundând și răsturnând ordinea acestor categorii, să se bucure de lucrurile de care trebuie, de fapt, să se folosească. Din această cauză, drumul vieții sale este împiedicat și deviat, în așa fel încât nu reușește să ajungă decât târziu la lucrurile care îl fac fericit, cele demne de bucurie, fiind blocat în iubirea lucrurilor inferioare¹⁹⁹. A te bucura de ceva (*frui*) înseamnă a fi legat, prin iubire, de un lucru, pentru el însuși. Faptul de a te folosi de ceva (*uti*) înseamnă a raporta lucrul de care te folosești la obiectul pe care îl iubești, adică a folosi lucrul „folositor“ în vederea obținerii lucrului care aduce bucuria și, deci, fericirea²⁰⁰. Realitățile care constituie obiectul lui *frui* sunt bunurile invizibile ale lui Dumnezeu, realitățile spirituale și eterne, și în primul

199. Augustin, *De Doctrina Christiana*, trad. rom. Marian Ciucă, Humanitas, București, 2002, Cartea întâi, 7 (III 3): „Obiectele sunt, deci, unele, pentru a te bucura de ele, altele – pentru a le folosi, altele – pentru a te bucura și a le folosi; cele de care trebuie să ne bucurăm ne fac fericiți, cu cele pe care trebuie să le folosim ne ajutăm în înaintarea spre fericire și ne sprijinim pe ele ca pe niște cărje spre a putea ajunge la acele obiecte care ne fac fericiți și a ne ancora de ele. Noi însă, care ne bucurăm și folosim, așezați fiind între aceste două categorii, dacă vrem să ne bucurăm de ceea ce trebuie folosit, înaintarea noastră este împiedicată, ba uneori chiar deviată, încât obținerea celor de care trebuie să ne bucurăm ne întârzie ori chiar ne întoarce din drum, împiedicați fiind în categoriile inferioare“ (trad. rom., p. 61).

200. *Ibid.*, 8 (IV 4): „Or, a te bucura [*frui*] înseamnă a te atașa de un lucru pentru el însuși. Pe de altă parte, a folosi înseamnă a raporta lucrul pe care îl folosești la obținerea a ceea ce iubești [...]“ (trad. rom., p. 63).

rând Dumnezeuirea însăși, cele trei Persoane ale Treimii²⁰¹. În schimb, obiectul lui *uti*, al folosirii, sunt realitățile temporale și corporale, lucrurile mundane pe care le putem folosi în vederea mântuirii²⁰².

Tocmai în privința acestui aspect sesizează Heidegger că reflecția augustiniană este *deturnată* de la înțelegerea directă a facticității specifice creștinismului primar, prin importul conceptual

201. Tripartitia ființării în *Sein und Zeit* se suprapune numai parțial cu această împărțire augustiniană. Într-adevăr, avem categoriile: *Zuhandenheit*, *Vorhandenheit* și *Dasein*. Ființările la îndemână (*Zuhandenes*) corespund categoriei lui *uti*. Sub titulatura *Dasein* intră acele ființări care, deopotrivă, se bucură de lucruri și le folosesc. În ceea ce privește categoria de simplă prezență (*Vorhandenheit*), Heidegger arată că ea derivă și se fondează în calitatea de a fi la îndemână (*Zuhandenheit*) a ființării întâlnite în preocupare, ca ustensile. Dacă am dori să situăm distincția dintre *uti* și *frui* în cadrul analiticii existențiale, reperul principal este problematica lui „în vederea a“ (*Um zu*). Într-adevăr, *Dasein*-ul se folosește de ființările la îndemână, însă folosirea unora dintre ele este în vederea a altceva. Ultimul *Worumwillen* este *Dasein*-ul însuși.

202. Augustin folosește aici imaginea – de inspirație plotiniană (cf. *Enneade* 1, 6, 8) – a patriei, viața terestră fiind o formă de exil din această patrie celestă. Omul este pelerin pe acest pământ și caută în această lume mijloacele prin care se poate întoarce în patria sa de origine: Augustin, *De Doctrina Christiana*, Cartea întâi, 8–9 (IV 4): „[...] dacă am fi călători și nu am putea trăi fericiți decât în patria noastră și dacă, nefericiți în călătoria noastră și doritori să punem capăt nefericirii, am vrea să ne întoarcem în patria noastră, am avea nevoie de vehicule fie terestre, fie marine, de care să ne folosim ca să fim în stare să ajungem în patria de care avem a ne bucura; iar dacă ne-am desfăta cu plăcerile călătoriei și cu mersul în vehicul și, ajungând să ne bucurăm de ceea ce trebuie să folosim, am vrea ca drumul să nu ia repede sfârșit și, înlănțuiți într-o dulceță perversă, ne-am înstrăina de patrie, a cărei dulceță ne-ar face fericiți. Tot așa, călătorind în această viață muritoare, «îndepărtați de Domnul» (II Cor. 5.6) dacă vrem să ne întoarcem în patrie, unde am putea fi fericiți, trebuie să folosim «această lume», nu să ne bucurăm de ea [...]“ (trad. rom., p. 63, parțial modificată).

de sursă neoplatonică. Această îndepărtare a sensului creștin de structura sa factuală originară, de neliniștea ontologic-temporală a dimensiunii escatologice, este evidentă mai ales în modul în care este înțeles *fruitio Dei*, în speță pornind de la o ierarhizare a realităților între lucruri vizibile și invizibile, de la o înțelegere a lui Dumnezeu ca *Summum bonum*, și a experienței creștine nu ca neliniște, insecuritate și speranță indeterminată temporal, ci ca odihnă, contemplație „estetică” și bucurie în Domnul:

Fruī: „a se bucura de”. – „Beatus est quippe qui fruitur summo bono <fericit este cel ce se bucură de binele suprem>“. Aici este conținut un anumit sens fundamental *estetic* [*ästhetischer Grundsinn*]; remarcăm *influența neoplatonică: frumosul aparține esenței ființei*. [...] Sensul estetic fundamental al lui *frui*; *fruentum est trinitate, rei intelligibilis pulchritudo* <a fi obiect al bucuriei este privilegiul Treimii, frumusețea lucrurilor inteligibile> [?] (= νοητὸν καλλός) [?]; *incommutabilis et ineffabilis pulchritudo* <frumusețea imuabilă și inefabilă> = Dumnezeu. Astfel, *frui* este caracteristica fundamentală a *atitudinii* augustinienne *fundamentale față de viața însăși*. Corelatul său este *pulchritudo* <frumusețea>; ea conține deci un moment *estetic*. La fel și în *summum bonum*. Cu aceasta este indicat un aspect fundamental al obiectului teologiei medievale (și a istoriei spiritului în general): este concepția specific *grecescă*. Această „*fruitio Dei*” este un concept decisiv în teologia medievală, este motivul central care a condus la elaborarea *misticii* medievale.²⁰³

203. GA 60, pp. 271–272. Referința la mistica medievală trebuie interpretată în lumina faptului că, pentru anul universitar 1918/1919, Heidegger elaborase schița unui curs intitulat *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, pe care nu l-a mai ținut. Un comentariu exhaustiv dedicat acestui curs (publicat la finele GA 60) este oferit

Or, acoperirea sensului primordial al experienței creștine se produce tocmai în trecerea de la neliniștea originară a facticității (*inquietum cor nostrum*) la această *delectatio* a securității contemplative pe care o face cu puțință aparatul conceptual neoplatonic aflat în subteranele comprehensiunii lui *fruitio Dei*. Faptul că Augustin abandonează treptat nesiguranța vieții factice, esențială în epistolele paulinice, în direcția unei detașate contemplări reprezintă pentru Heidegger ilustrarea exemplară a unei vieți care se falsifică pe sine. Deși căutarea de sine pe care o pun în scenă *Confesiunile* are o inițială deschidere originară, ea se contaminează pe parcurs de o conceptualitate străină și își obține semnificațiile primordiale.

Următoarele patru paragrafe ale cursului din 1921 (13–16) vor fi dedicate problemei lui *tentatio* (ispita, *Versuchung*), înțelesă ca un caracter fundamental al vieții factice, în tensiunea dintre alunecarea (*defluxus*) sau înclinația către păcat și eforturile de abținere, de recul, de stăpânire de sine: *continentia*. *Concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum* și *ambitio saeculi* sunt cele trei direcții ale posibilității alunecării, ale lui *defluxus* către multiplu²⁰⁴, la care se va adăuga și iubirea de sine (*amor*

de Sylvain Camilleri, în impozanta sa lucrare *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916–1919)*, „Phænomenologica“ vol. 184, Springer, Dordrecht, 2008.

204. GA 60, p. 210: „die drei Richtungen der Defluxionsmöglichkeit“. Sursa de inspirație a lui Augustin poate fi identificată în 1 Ioan 2:15–17, un pasaj pe care Heidegger îl citează în greacă: „Nu iubiți lumea și nici cele ce sunt în lume. Dacă cineva iubește lumea, iubirea Tatălui nu este întru el; pentru că tot ce este în lume, adică pofta trupului (ἐπιθυμία τῆς σαρκός, *concupiscentia carnis*) și pofta ochilor (ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν, *concupiscentia oculorum*) și trufia vieții (ἀλαζονεία τοῦ βίου, *superbia vitae*), nu sunt de la Tatăl, ci de la lume. Și lumea trece și pofta ei, dar cel ce face voia lui Dumnezeu rămâne în veac.“ În nota de subsol Heidegger spune: „Lume: natură – non-divin; mundan – non-spiritual; terrena –

sui). *Concupiscentia carnis*, discutată în capitolele XXX–XXXIV (41–53) din *Confesiuni*, face obiectul paragrafului 13 din cursul heideggerian. Augustin aduce în discuție delectarea tuturor simțurilor (*delectatione omnium sensuum*), sexualitatea (42), nevoia de a mânca și de a bea, care devine plăcere și poftă: nesațul în mâncare (*crapula*) și în băutură (*ebrietate*) (43–44), *concupiscentia ventris* (45), *concupiscentia manducandi et bibendi* (46); farmecul parfumurilor (*indecebra odorum*) (47): voluptățile auzului (*voluptates aurium*) (49), plăcerea cântărilor bisericești (50); seducția ochilor (*voluptas oculorum*, 51–52). *Concupiscentia oculorum* (54–58) face obiectul paragrafului 14 și vizează aviditatea de a cunoaște, curiozitatea vană – *vana et curiosa cupiditas* – ce se deghizează în numele cunoașterii și științei. *Ambitio saeculi*, orgoliul (*typhus, superbia*) (59–64), este cea de-a treia *tentatio* și este discutată în paragraful 15. Aici este adusă în discuție dorința de a fi temut sau de a fi iubit de oameni (*timeri et amari velle ab hominibus*), vanitatea (*iactantia*), dorința să fim iubiți sau temuți noi înșine, nu datorită lui Dumnezeu, ci în locul lui Dumnezeu (*nos amari et timeri non propter te, sed pro te*); dorința de a fi lăudat, *amore laudis, vanius gloriatus* (63).

Putem constata că, dacă primele două specii de poftă – *concupiscentia carnis* și *concupiscentia oculorum* – se pot referi la ființările intramundane întâlnite în cadrul propriei *Umwelt*, în schimb ambiția lumească, *ambitio saeculi*, este o „patimă“ determinată intersubiectiv: ea este o maladie spirituală plasată în aria lui *Mitwelt*, căci are nevoie de „celălalt“ pentru a se desfășura: fie

Dei; «Lume» în sens fenomenologic. – «Weltanschauung»: nepuțință/ incapacitatea și indiciul dezorientării, fenomenul căderii [*Verfallsphänomen*]⁴ (GA 60, p. 211). Distincția netă dintre conceptul creștin de lume și conceptul fenomenologic de lume este așadar marcată aici. De asemenea, faptul că aici este indicat terminologic fenomenul căderii este un argument suplimentar că termenul de *Verfallen* din *Ființă și timp* este o formalizare ontologică a unei probleme de sorginte creștină.

că e vorba de dorința de a fi temut sau de a fi iubit²⁰⁵, *ceilalți* constituie punctul de referință²⁰⁶. Dorința de a fi temut sau iubit de către ceilalți înlocuiește astfel, în mod pervers, frica de Domnul („începutul înțelepciunii“) și iubirea întru Domnul (*agape* creștină).

În sfârșit, dacă *concupiscentia carnis* și *concupiscentia oculorum* sunt maladiile spirituale specifice lumii ambiante (*Umwelt*), dacă *ambitio saeculi* este patima ce se desfășoară în cadrele lumii comunității (*Mitwelt*), am putea spune că și lumii sinelui (*Selbstwelt*) îi revine o precaritate specifică: este vorba de amorul propriu: iubirea de sine însuși (*amor sui, sibi placentes*), centrarea pe sine se poate la limită dispensa de aprecierea sau de dezaprecierea celorlalți (preeminența lui *Selbstwelt* față de *Mitwelt*), într-o auto-satisfacție narcisiacă²⁰⁷. Amorul propriu, focalizarea exclusivă pe lumea sinelui, determinat ca fapt de a se considera important în fața lui însuși (*Selbstwichtignahme vor sich selbst*), este caracterizat prin mai multe tendințe falsificatoare stratificate, care sunt tot atâtea niveluri de inautentificare²⁰⁸: omul consideră ceea ce nu e bun drept bun (*de non bonis quasi bonis*);

205. Plăcerea, satisfacția de a fi lăudat (*amor laudis*) este determinată de Heidegger drept un „a se considera important“ (*das Sichfreuen am Gelobtwerden als solchem ist ein Sich-selbst-Wichtignehmen*, GA 60, p. 235), fiind, după spusele lui Augustin, mai apreciată „subiectiv“ decât însăși posesia bunurilor pentru care primim lauda. Cf. Augustin, *Confesiuni*, cartea a X-a, capitolul XXXVI (59). Lauda pentru bunul pe care îl avem în noi produce bucurie, iar ei i se opune învinovățirea (*vituperatio*), care se referă la răul ce este în noi și produce tristețea (un alt caz de *Zwiespältigkeit*). Există oare o legătură concretă între acest *vituperatio* și tema lui *Schuld* din *Sein und Zeit*?

206. GA 60, p. 229.

207. GA 60, pp. 237–241; Augustin, *Confesiuni*, cartea a X-a, capitolul XXXIX (64).

208. Heidegger echivalează aici direct *Gutsein* cu *eigentliche Existenz*. GA 60, pp. 238–239.

apoi, chiar dacă se referă la bunurile cele adevărate, în loc să vadă că acestea aparțin lui Dumnezeu, el consideră că îi aparțin lui însuși (*verum etiam de bonis tuis quasi suis*); apoi, chiar dacă consideră că ele aparțin într-adevăr lui Dumnezeu, el le atribuie totuși meritelor proprii (*aut etiam sicut de tuis, sed tanquam ex meritis suis*); în sfârșit, chiar dacă acceptă că ele provin din harul lui Dumnezeu, el nu se bucură de ele în comunitate, ci trezește invidia celorlalți în privința acestui har (*aut etiam sicut ex tua gratia, non tamen socialiter gaudentes, sed aliis invidentes ea*).

Dintre aceste patru *tentationes* augustiniene, doar *concupiscentia oculorum* își va găsi un loc clar în cadrul proiectului ontologic din *Sein und Zeit*. Aici, curiozității (*Neugier*) i se rezervă un întreg paragraf, fiind considerată alături de ambiguitate (*Zweideutigkeit*) și flecăreală (*Gerede*), una dintre structurile fundamentale ale existențialului căderii (*Verfallen*)²⁰⁹. Accentul cade asupra funcției privilegiate a ochilor și asupra primatului vederii, cu trimitere directă la Augustin²¹⁰, iar citatele latinești indicate în *Sein und Zeit* reiau aproape în totalitate pasajele discutate în paragraful corespondent din *Augustinus und der Neuplatonismus*²¹¹.

Dar ce loc și-ar putea găsi în cadrul ontologiei fundamentale celelalte *tentatio* augustiniene? În ceea ce privește *concupiscentia carnis*, răspunsul este destul de ușor de dat, fiind unul clar negativ, căci, după cum am văzut, problema trupului propriu este una din absențele cele mai frapante ale proiectului heideggerian. Ce am putea spune însă de *ambitio saeculi*? Răspunsul este și mai dificil de dat: într-adevăr, unde am putea localiza în *Sein und Zeit* rădăcinile ontologice ale problemei ontice a orgoliului? E drept, câteva elemente ce îl constituie, precum voința și dorința, pot fi localizate într-o anumită firidă a analiticii existențiale²¹²;

209. SZ, § 36, *Die Neugier*, p. 170.

210. SZ, pp. 171–172.

211. GA 60, pp. 224–226.

212. SZ, pp. 193–194.

poate că am putea aborda această direcție a căderii în lumea comunității (*Mitwelt*) pornind de la orientarea constantă a *Dasein*-ului după gusturile și modelele lui *das Man*; sau am putea aduce în discuție caracterul *distanțării* (*Abständigkeit*): „grija pentru felul în care ne deosebim de ceilalți, fie că e vorba numai de a șterge diferența, fie că *Dasein*-ul propriu – rămânând în urma celorlalți – își propune, în relația cu ei, să câștige teren, fie în sfârșit că, așezat mai presus decât ceilalți, *Dasein*-ul se străduiește să-i mențină în inferioritate.“²¹³

Merită de asemenea accentuat și rolul lui *timeri velle* – voința de a fi temut. Tematica lui *timor* va avea o importanță deosebită în *Sein und Zeit*, unde frica și angoasa sunt fenomene centrale. Alături de analiza lui φόβος din capitolul 5 al cărții a doua a *Retoricii* lui Aristotel²¹⁴, și alături de tema kierkegaardiană a angoasei, putem presupune că această abordare timpurie a textelor augustiniene („dorința de a fi temut“ ce caracterizează *saeculi*, dar și tema lui *timor servilis* și *timor castus* la care Heidegger face explicit referință²¹⁵) are o anumită influență asupra importanței acordate fricii în *Sein und Zeit*.

În sfârșit, în privința amorului propriu sau al iubirii de sine însuși, răspunsul analiticii existențiale este încă și mai sărac. Deși nu de puține ori s-a afirmat că centrarea *Dasein*-ului pe sine însuși este o structură ce prezervă egoismul ontologic al subiectului – în măsura în care *Dasein*-ul este în cele din urmă

213. Vezi de exemplu, *SZ*, § 27, p. 126.

214. După Aristotel, frica (φόβος) este un sentiment de ordinul suferinței (λύπη) sau al tulburării (ταραχή) provocat de impresia (φαντασία) unui rău iminent care cauzează distrugere sau suferință. Oamenii nu se înfricoșează de orice lucru rău, de exemplu de a deveni nedrept sau încet la minte, ci numai de acel rău care implică o suferință mare sau distrugere. Proximitatea pericolului este cea care provoacă frica. Despre frică, cf. de asemenea *Etica nicomahică* III 9, *Etica eudemică* III, 1, 1229 a 33.

215. Vezi *SZ*, nota de la pagina 191 și GA 60, pp. 293–297.

în vederea lui însuși, el fiindu-și sieși al său ultim *Worumwillen*, este totuși dificil să considerăm o astfel de ancorare concretă în sine însuși în cazul *Dasein*-ului.

După desfolierea acestei complexe panorame a vieții factice augustiniene, aflate mereu în ispită și neîncetat atrasă pe multiple pante ale patimii, în luptă cu varii căi de alunecare către păcat (către neautenticitate și a-nu-fi-sine), Heidegger își încheie cursul încercând să formuleze un răspuns privind *cum*-ul ființei vieții (*das Wie des Seins des Lebens*). Am văzut că titulatura inițială a fost aceea de „îngrijorare“ (*Bekümmernis*): viața factică este un perpetuu fapt de a fi îngrijorat (*Bekümmertsein*), preocupat fie de cele legate de lumea ambiantă, fie de cele ce țin de lumea comună, fie de cele ce se nasc în lumea sinelui²¹⁶. Pe fiecare dintre aceste paliere, Heidegger, hermeneut atent al lui Augustin, identifică moduri de pierdere de sine, de neautenticitate²¹⁷, care, prelucrate, vor deveni materia primă (formalizată și ontologizată) a căderii (*Verfallen*) tematizate de analitica existențială. Acestor moduri de pierdere de sine li se opune contratendența unei „radicale îngrijorări de sine în fața lui Dumnezeu“ (*radikale Selbstbekümmernis vor Gott*)²¹⁸, ce deschide versantul autenticității *Dasein*-ului.

Interpretarea heideggeriană se încheie cu o serie de remarci privind conceptul de *molestia*, pe care de asemenea Heidegger îl lasă netradus, având semnificația de greutate împovărătoare

216. În *Sein und Zeit* avem o singură ocurență a unui termen din familia lui *Bekümmernis*, într-un context care sugerează că Heidegger a renunțat la acest termen datorită conotației sale prea accentuat ontice: „Comparată cu această definiție, interpretarea existențial-ontologică poate părea stranie, mai cu seamă atunci când «grija» este înțeleasă exclusiv ontic, în sensul de «grijă» și «necazuri» [*Besorgnis*] und «*Bekümmernis*»].“ (*SZ*, p. 197.)

217. GA 60, p. 240.

218. GA 60, p. 242.

și de neliniște care incomodează²¹⁹. Viața proprie este împovărată; ea e definită de Augustin ca o povară: „nefiind plin de Tine, sunt o povară pentru mine (*oneri mihi sum*)”²²⁰. Ideea că viața factică este ceea ce trebuie purtat, suportat, îndurat, ca o greutate, ca o povară, ca viață trăită în insecuritate și în neliniște existențială, va avea fi preluată și în *Sein und Zeit*, unde îi vor corespunde conceptele de *Unzuhause-sein*, *Unheimlichkeit*, *Angst* și *Last*²²¹. În raport cu această povară, tendințele inautentificatoare ale vieții factice sunt cele ale ușurării, ale liniștirii, ale securizării. *Molestia* este modul genuin, cum-ul facticității, modul în care se desfășoară și se dezvoltă viața factică, caracterizată de perpetua îngrijorare de sine (*Selbstbekümmernng*). Asupra acestei idei – anume că modul fundamental al vieții factice este acela de a fi o povară – vor reveni, un an mai târziu, considerațiile heideggeriene din *Raportul către Natorp*.

Raportul către Natorp. Acest „raport” pe care Heidegger îl adresează lui Natorp în toamna anului 1922 în vederea obținerii unui post la Universitatea din Marburg este de o importanță majoră în biografia intelectuală a tânărului Heidegger. Este vorba de un scurt expozeu (de doar 50 de pagini) care condensează și sintetizează principalele linii de forță în care s-a mișcat gândirea heideggeriană între 1919 și 1922, prefigurând și traiectoriile pe care aceasta le va parcurge până în 1926, anul elaborării efective a lui *Sein und Zeit*. Așadar, avem de-a face cu un text „de frontieră” (ca și cursul din 1923: *Ontologie. Hermeneutica facticității*), care închide prima etapă a reflecției heideggeriene de tinerețe – ilustrată de cursurile de la Freiburg

219. *Ibid.*

220. Augustin, *Confesiuni*, cartea a X-a, capitolul XXVIII (39); GA 60, p. 205.

221. Cf. SZ, pp. 134, 135, 248: *Last, Last des Seins, Lastcharakter des Daseins*.

(1919–1922) – deschizând o a doua etapă, pe care o pun în lumină cursurile de la Marburg (1923–1927). În ceea ce privește subiectul nostru – tema vieții – trebuie semnalat că aici Heidegger începe să folosească simultan, ca termeni interșanjabili, conceptul de *faktisches Leben* și cel de *Dasein* pentru indicarea existenței umane. Această sinonimie este, de altfel, și punctul pornind de la care Heidegger va începe să renunțe treptat la conceptul de „viață“ în favoarea celui de *Dasein*. „Realitatea semnificată“ este aceeași, fie că e numită „viață factică“, fie că e numită *Dasein*, însă o serie de precauții terminologice și conceptuale îl îndeamnă pe Heidegger să își purifice discursul de orice urmă de „vitalism“. Asupra acestei „purificări“ vom reveni în paragraful următor. Deocamdată, să încercăm să circumscriem locul vieții factice în *Raportul către Natorp* și să vedem dacă în acest text survin modificări substanțiale de poziție în raport cu scrierile anterioare.

Încă de la începutul acestui text, Heidegger reafirmă o idee pe care o susținuse din primul curs, ținut în 1919: obiectul fundamental al filozofiei este existența umană ca viață factică:

Obiectul cercetării filozofice este *Dasein*-ul uman [*menschliches Dasein*] interogat în ceea ce privește caracterul său de ființă [*Seinscharakter*]. Această direcție fundamentală [*Grundrichtung*] a interogării filozofice nu este aplicată sau adăugată din afară obiectului interogat, adică vieții factice [*faktisches Leben*], ci ea trebuie să fie înțeleasă ca o sesizare explicită a unei dinamici fundamentale [*Grundbewegtheit*] a vieții factice, care există în modul de a se preocupa de ființa sa [*um sein Sein besorgt ist*] în generarea concretă a ființei sale [*in der konkreten Zeitigung seines Seins*], iar aceasta chiar și atunci când ea caută de fapt să se evite pe sine însăși [*wo es sich selbst aus dem Wege geht*].²²²

222. GA 62, pp. 348–349.

Regăsim aici ideea deja familiară a eschivei din fața propriului sine, ideea căderii, a alienării, a alunecării către lumea înconjurătoare. Prima noutate pe care o putem semnala este orientarea hotărâtă a reflecției heideggeriene către o perspectivă *ontologică* asupra ființării umane și a structurii sale generice. Lexicul ontologic utilizat în acest context este un argument evident în această direcție. Astfel, se cuplează două linii care, până acum, au funcționat relativ independent în gândirea lui Heidegger: ideea unei analitici a existenței umane (a vieții factice) pe de o parte, și problematica ontologică (tema ființei) pe de altă parte. De acum înainte, Heidegger va concepe aceste două linii de forță ca inseparabile, ca paliere de sens ce se determină reciproc și se implică reciproc: interpretarea autentică a structurii existenței umane, a vieții factice, trebuie întreprinsă în cheie ontologică, iar ontologia trebuie să vadă în existența umană prima sa sarcină comprehensivă. Așa cum ontologia este privată de fundamentul său autentic dacă face abstracție de existența umană, tot așa nici o interpretare a ființei omului nu poate accede la originalitate dacă nu pune în joc o perspectivă ontologică radicală. Așadar, nu vom fi surprinși dacă constelația conceptuală ce a fost analizată de-a lungul interpretărilor privind facticitatea specifică creștinismului (în textele paulinice și augustiniene), drept lipsă de securitate, neliniște, povară și dificultate inerentă a vieții, va fi ridicată acum la un nivel ontologic și va căpăta o valoare explicativă ontologică:

Viața factică are acel caracter de ființă [*Seinscharakter*] de a fi pentru sine însăși o povară [*daß es an sich selbst schwer trägt*]. Proba cea mai neîndoielnică pentru acest lucru este tendința vieții factice „de a-și face viața ușoară“ [*die Tendenz des faktisches Lebens zum Sichleichtmachens*]. În acest fapt de a fi pentru sine însăși o povară [*an sich selbst schwer Tragen*], viața, prin chiar sensul fundamental al ființei sale [*Grundsinn*]

seines Seins], este grea nu în sensul unei proprietăți accidentale [*zufällige Eigenschaft*]. Dacă viața este cu adevărat ceea ce este [*eigentlich ist, was es ist*] atunci când este grea și dificilă [*Schwer- und Schwierigsein*], atunci modul adecvat de a avea acces genuin la ea [*die genuin angemessene Zugangsweise zu ihm*] și de a o prezerva ca atare [*Verwahrungsweise*] nu poate consta decât în faptul de a o îngreuna și mai mult [*Schwermachen*].²²³

Sarcina preliminară a cercetării filozofice constă așadar în reliefaarea caracterului obiectual specific al vieții factice²²⁴. Heidegger reafirmă în acest context strânsa legătură dintre filozofie și viață, precum și circularitatea existențială în care ele sunt situate: faptul că *viața factică este obiectul filozofiei* depinde de faptul că *filozofia este un mod specific al vieții*:

[...] această cercetare constituie un mod determinat al vieții factice [*ein bestimmtes Wie des faktischen Lebens*] și, ca atare, în realizarea [*Vollzug*] sa, ea co-generează prin sine însăși [*an ihm selbst mitzeigt*] ființa de fiecare dată concretă a vieții [*das jeweilige konkrete Sein des Lebens*] [...]. Posibilitatea unei atari co-generări [*Mitzeitigung*] se întemeiază în aceea că cercetarea filozofică reprezintă realizarea explicită [*explizite Vollzug*] a unei mobilități fundamentale [*Grundbewegtheit*] a vieții factice, una în care ea se menține constant.²²⁵

Acest citat vădește o dată în plus „pragmatismul“ existențial al lui Heidegger, încredințarea sa că filozofia – departe de a fi o pură expunere speculativă a unor teorii abstracte despre rea-

223. GA 62, p. 349.

224. GA 62, p. 351: *eine Abhebung des spezifischen Gegenstandscharakters des faktischen Lebens*.

225. *Ibid.*

litate și lume – are puterea de a schimba, transforma și îmbogăți, ca exercitare filozofică și ca filozofare concretă, propria existență și viața în slujba căreia ea se află și în care își are izvorul său autentic. Astfel, aici reverberează ecoul unei vechi exigențe, asumată încă din Antichitate de către filozofi, aceea conform căreia filozofia trebuie să fie un „mod de viață“.

Tot în aceste pasaje își face apariția o idee care va fi de acum înainte fundamentală pentru gândirea heideggeriană: conceptul de grijă (*Sorge*). Referința augustiniană este explicită: „Sensul fundamental al mobilității vieții factice este îngrijirea [*curare*].“²²⁶ Este totuși surprinzător că în *Sein und Zeit* Heidegger preferă să ofere în primul rând o rădăcină *non-teologică* a acestui concept. Acest fapt pare să ateste preocuparea sa de a „șterge urmele“ teologice ce i-au motivat reflecția anterioară, sau măcar de a le împinge în fundal. Să reamintim că, în momentul în care Heidegger propune titulatura de *Sorge* pentru structura generică a faptului-de-a-fi-în-lume, el încearcă să își ia o serie de precauții, iar aceasta datorită faptului că respectiva propunere terminologică ar fi putut părea nejustificată și arbitrară:

[...] punctul de plecare ontic al interpretării ontologice pe care o încercăm aici, și anume a *Dasein*-ului ca grijă, ar putea să pară forțat și să treacă drept o simplă născocire teoretică, ca să nu mai vorbim de violența ce ne-ar putea fi imputată pentru felul în care eliminăm acea definiție a omului care ne-a fost transmisă și care, după cum știm cu toții, este una confirmată. De aceea, interpretarea existențială a *Dasein*-ului ca grijă necesită o confirmare la nivel pre-ontologic. Aceasta poate fi aflată în demonstrarea faptului că *Dasein*-ul, de

226. GA 62, p. 352. „Der Grundsinn der faktischen Lebensbewegtheit ist das Sorgen (*curare*).“ Am tradus pe *Sorgen* cu „îngrijire“ pentru că mai jos apare *Sorge*, pentru care am rezervat traducerea uzuală prin „grijă“.

îndată ce s-a exprimat în privința lui însuși, s-a interpretat deja, fie doar și pre-ontologic, ca *grijă* (*cura*).²²⁷

Un auditor atent al cursurilor din 1921 (Oskar Becker de exemplu) s-ar fi așteptat ca aici să devină explicit *background*-ul augustinian, ca atestare sau confirmare pre-ontologică a poziției heideggeriene. Însă – surpriză – Heidegger alege să ateste construcția sa fenomenologic-ontologică prin recurs la o altă referință: fabula lui Hyginus²²⁸. De ce l-a preferat Heidegger pe Hyginus lui Augustin? De ce a preferat el o fabulă, destul de simplă ca structură, unei autentice și concrete investigații existențiale asupra lumii sinelui? De ce a preferat o mărturie păgână uneia creștine? Motivele, care de bună seamă nu sunt nici puține și nici simple, nu pot fi detaliate aici. Poate că cel mai important element în acest context este ruptura lui Heidegger cu creștinismul și exigența, asumată începând cu 1922 (în același *Raport către Natorp*), a ateismului metodologic. Cert e însă că referința la Augustin apare abia în final, în chip marginal, într-o notă, fără ca cititorului să i se dea de înțeles că aici este de fapt originea autentică – cel puțin din punct de vedere biografic – a problemicii heideggeriene a griji²²⁹.

227. SZ, p. 183.

228. Cf. nota lui Heidegger de la pagina 197.

229. SZ, p. 199: „Deja în stoicism *μέριμνα* era un termen consacrat și el revine în *Noul Testament*, fiind tradus în Vulgata ca *sollicitudo*. Perspectiva asupra «griji», adoptată în prezenta analitică existențială a *Dasein*-ului, se explică prin aceea că autorul ei a pus-o în legătură cu încercările sale de a interpreta antropologia augustiniană – adică cea greco-creștină – prin recurs la fundamentele puse odată cu ontologia lui Aristotel“. Trebuie accentuat de asemenea că, în evoluția gândirii lui Heidegger, nu atât stoicul *μέριμνα*, ci mai ales paulinicul *θλίψις* a jucat un rol decisiv în dezvăluirea ontologică a *neliniștii* existențiale.

*

Această trecere în revistă a principalelor nervuri tematice ale problematicii vieții, așa cum apare ea în scrierile heideggeriene dintre 1919 și 1922, nu are, desigur, o pretenție exhaustivă. Am putut constata că interesul pentru problema vieții în gândirea tânărului Heidegger pare să vină pe filiera filozofiei lui Dilthey. După cum am sugerat la începutul acestui paragraf, Heidegger este deplin conștient de amploarea istorică (filozofică și teologică) a problemei, iar sarcina pe care și-o acordă este aceea a unei tematizări radicale a fenomenului fundamental al vieții, punând în joc mijloacele conceptuale ale fenomenologiei. Heidegger dezvoltă acest proiect parcurgând două căi distincte, pornind de la care își va extrage temele fundamentale: prima dintre acestea este analiza fenomenologică a vieții religioase, abordând epistolele paulinice și la *Confesiunile* lui Augustin; cea de a doua cale (asupra căreia nu ne-am oprit deloc) este aceea a analizei textelor aristotelice, în special a *Eticii nicomahice*. O altă componentă fundamentală a acestui imens câmp interogativ este cea hermeneutică. Încă de la sfârșitul cursului din 1919, care se încheie prin afirmarea unei *hermeneutische Intuition*, problema sensului, a înțelegerii și a explicitării devine crucială. Motivată tot de Dilthey – cel cărui îi aparține afirmația că „viața are calitatea de a se înțelege pe sine însăși“ – dar și de școala hermeneutică de după Schleiermacher, Heidegger avea să își definească în 1923 proiectul său filozofic ca *hermeneutică* a facticității. În sfârșit, nu trebuie să uităm componenta *ontologică* a acestei constelații metodologice, în măsura în care aceasta l-a determinat pe Heidegger să înțeleagă fenomenul vieții factice în termenii problemei ființei. Toate aceste linii de forță – filozofia vieții, fenomenologie, hermeneutică, ontologie – sunt situate în jurul problematicii vieții factice, constituind materia care, cristalizată, va ajunge câțiva ani mai târziu să fie expusă sub forma

unei analitici fenomenologic-hermeneutice a existenței, ca ontologie fundamentală.

În procesul acestei cristalizări, ideea vieții va fi totuși abandonată. Heidegger va renunța la ea, fără să explice foarte clar de ce, în favoarea termenului de *Dasein*. Deși mai toate structurile vieții factice vor fi integrate în analitica *Dasein*-ului, conceptul însuși de viață este exclus. Am spune așadar că analitica existențială este o analitică a vieții factice, însă fenomenul fundamental al vieții este rebotezat, el capătă alt titlu și un alt nume (*Dasein, existență*), iar vechiul nume este evacuat. Mai mult, se va spune chiar că termenul de „viață“ împiedică obținerea unei optici originare asupra ființării vizate, că el subminează o investigație fenomenologic genuină a ființei acestei ființări. „Viață“ va intra pe lista conceptelor metafizice proscrise, alături de termenul de „om“, „animal rațional“, „spirit“, „persoană“ etc. După cum vom vedea în paragraful următor, ideea vieții va apărea în *Sein und Zeit* doar în mod critic, privativ, limitativ, mai ales în confruntarea cu biologia și cu pretențiile sale explicative. Aceasta este așadar răscrucea problematicii noastre, între un puternic accent pus asupra temei vieții între 1919 și 1922 și o respingere categorică în 1927.

Evacuarea vieții din perimetrul analiticii este astfel indicul unei noi etape din gândirea heideggeriană, o etapă în care filozoful – conștient de puterea invizibilă a semanticii cuvintelor – își izolează universul de discurs și își purifică terminologia în raport cu metafizica tradițională. El nu va căuta să accentueze legăturile dintre propria sa filozofie și tradiție, ci, într-un ethos al separației, va dori să se distingă cât mai ferm de limbajul filozofiei europene.

§ 10. Evacuarea conceptului de viață din *Ființă și timp*

După acest periplu în scrierile heideggeriene de tinerețe, să revenim acum la *Ființă și timp* și să ne întrebăm: fenomenul vieții mai joacă vreun rol în analitica *Dasein*-ului? Mai este *viața* o caracteristică definitorie, o determinație esențială a *Dasein*-ului? Răspunsul îl cunoaștem deja: spre deosebire de cursurile heideggeriene timpurii, care gravitează mai toate în jurul fenomenului vieții factice, ontologia fundamentală va *evita în chip programatic* interpretarea ființei *Dasein*-ului în orizontul conceptului de viață. Alături de ideile de ego, subiect sau persoană, „viața” va fi unul dintre termenii pe care Heidegger îi pune pe „lista neagră” a conceptelor metafizice „compromise”. El ne previne însă că „nu e vorba [...] de nici o îndărătnicie terminologică [*keine Eigenwilligkeit in der Terminologie*] dacă evităm aceste cuvinte, precum și pe cele ca «viață» și «om», atunci când desemnăm ființarea care suntem noi înșine”²³⁰.

Așadar, în mod explicit, Heidegger ne propune pur și simplu să „evităm” (*vermeiden*) conceptul de viață. Avem de-a face cu o decizie și, puși în fața ei, ne putem întreba cum anume trebuie să înțelegem *decalajul* dintre această evitare programatică și abundența terminologiei vieții din textele timpurii. Care să fie motivele care l-au determinat pe Heidegger ca, după ani de zile în care tema sa primordială era „viața în și pentru sine”, să recurgă acum, cu un gest atât de brutal, la evacuarea completă a acestui termen? Care sunt justificările profunde ale unui asemenea gest? Oare doar pentru că acest termen, fiind prea încărcat de aluviuni istorice și de sedimentări semantice, canalizează dintru început privirea cercetătorului într-o direcție determinată, în privința căreia nu avem nici o garanție că este cea

230. SZ, p. 46.

originară? Heidegger decide să evite acest concept doar din prudență metodologică, pentru a se sustrage inevitabilei contaminări pe care un astfel de concept o aduce cu sine? Să ne amintim însă că polisemia acestui concept de-a lungul istoriei sale, deși ridică probleme de departajare a liniilor sale semantice, era totuși văzută de Heidegger ca un element esențialmente *pozitiv*, ca indice a faptului că trebuie căutat un sens *originar* al vieții. Aici însă, în epoca lui *Sein und Zeit*, se pare că această polisemie este văzută în cheie mai degrabă negativă, în sensul că ea ar împiedica o delimitare a unui posibil sens originar al său, un sens fundamental pornind de la care am putea deriva sensurile secundare pe care le acoperă acest concept. Atunci, abandonul conceptului de viață să fie oare semnul că Heidegger, o dată ajuns la primul prag al maturității sale filozofice, dezavuează pur și simplu cercetările sale de tinerețe? Am putea de asemenea presupune că rațiunea ce îl determină pe Heidegger să „scoată din joc“ termenul de viață ține și de nevoia sa de a se delimita cât mai ferm de lexicul filozofiei vieții și de a impune o nouă terminologie filozofică, formal-ontologică și, mai ales, ferită de orice conexiune subterană cu tradiția. În acest caz, ar trebui să plasăm această strategie de evitare în perimetrul ideii mai generale a *destrucției*: prin stratificatele aluviuni pe care le implică marile concepte tradiționale (eu, subiect, persoană, *animal rationale*, viață, om), ele nu numai că sunt inapte să slujească o cercetare genuină a ființei *Dasein*-ului, dar mai degrabă nu fac decât să o împiedice și să zădărnicească orice căutare veritabilă.

Dincolo de această constatare, putem identifica o serie de *urme* ale temei vieții în *Ființă și timp* și putem presupune că o aplicată contextualizare a lor ne-ar putea ajuta să înțelegem care sunt resorturile de adâncime ale acestei evitări, precum și care sunt consecințele ei mai puțin vădite. La o analiză atentă, putem întâlni în *Ființă și timp* cel puțin ambele sensuri ale concep-

tului de viață: atât cel filozofic, cât și cel științific. Vom întâlni, pe de o parte, o serie de referiri la ideea de viață în sensul utilizat de „filozofia vieții“, dar și la conceptul fenomenologic de „trăire“ ce se bazează pe o anumită idee de „viață a *conștiinței*“²³¹; pe de altă parte, întâlnim și conceptul de viață în sens biologic, în confruntarea pe care Heidegger o va avea cu biologia ca „știință a vieții“. Să vedem așadar cum anume abordează Heidegger aceste sensuri distincte ale conceptului de viață.

Vom începe cu sensul *filozofic* al conceptului de viață. Am văzut de altfel în paragraful anterior că putem recunoaște o indiscutabilă apropiere a lui Heidegger de filozofia vieții și mai ales de cercetările lui Dilthey, că există o anumită suprapunere între ceea ce Heidegger numește „ființă a *Dasein*-ului“ și fenomenul pe care Dilthey îl indica terminologic prin conceptul de viață. Am văzut de asemenea că, în scrierile heideggeriene de tinerețe, această filiație este mai explicită, în măsura în care acest fenomen căpăta titulatura de „viață factică“: hermeneutica vieții factice pornește de la faptul că viața este în mod primordial înțelegere de sine și explicitare de sine, idee care, după cum am văzut, e de proveniență diltheyană. Și în *Ființă și timp* putem găsi anumite urme ale acestei filiații, bunăoară în contextul în care Heidegger afirmă că „în orice «filozofie a vieții» [...] se află o tendință neexplicită către înțelegerea ființei *Dasein*-ului“²³². Cu alte cuvinte, filozofia vieții conține *in nuce* deschiderea către o investigație a ființei *Dasein*-ului, ea conține o prefigurare a analiticii existențiale, ea are deja o orientare către fenomenul însuși al vieții și țintește către el, punând în lumină structurile

231. Ideea de *trăire* se inserează pe alocuri în problematica analiticii existențiale. Bunăoară, Heidegger spune că „noi *trăim* într-o înțelegere a ființei (*wir je schon in einem Seinsverständnis leben*)“, *SZ*, p. 4, s.n.

232. *SZ*, p. 46.

sale specifice. În acest context, semnificația cercetărilor lui Dilthey este subliniată fără nici un echivoc:

[...] W. Dilthey și-a pus permanent întrebarea privitoare la „viață“. Pornind de la „viața“ însăși ca întreg, el a căutat să înțeleagă „trăirile“ acestei vieți, în conexiunea lor de structură și de dezvoltare [*Struktur- und Entwicklungszusammenhang*]. Elementul relevant filozofic al „psihologiei ca știință a spiritului“ pe care el a elaborat-o nu trebuie căutat în faptul că ea refuză să se mai orienteze către elemente și atomi psihici pentru a recompuie apoi din bucăți viața sufletului – ea țintește, dimpotrivă, către „întregul vieții“ și către „forme“ –, ci în faptul că Dilthey, în toate acestea și înainte de orice, era pe drumul său către întrebarea privitoare la „viață“.²³³

Așadar, două sunt lucrurile pe care Heidegger le apreciază în mod special la Dilthey: întâi de toate, că „a pus întrebarea privitoare la viață“ (*die Frage nach dem Leben*)²³⁴; apoi, că el înțelege trăirile (*Erlebnisse*) „pornind de la viața ca întreg [*aus dem Ganzen dieses Lebens*]“, în speță că analiza sa țintește „către «întregul vieții» [*auf das «Ganze des Lebens»*]“²³⁵. După cum știm, și Heidegger se va orienta constant către integralitatea ființei *Dasein*-ului, către totalitatea structurală a constituției acestei ființi²³⁶. De aceea, va respinge din punct de vedere metodologic

233. *Ibid.*

234. Ne-am putea întreba, pornind de la acest context, dacă poate fi vorba de un paralelism între „întrebarea privitoare la viață“ (*die Frage nach dem Leben*) și „întrebarea privitoare la ființă“ (*Seinsfrage*) sau la sensul ei (*die Frage nach dem Sinn vom Sein*), și dacă nu cumva în cariera filozofică timpurie a lui Heidegger nu a existat o concurență tacită între aceste două întrebări.

235. SZ, p. 46.

236. Cf. *Moribundus sum, op. cit.*, pp. 115–133.

ideea unei descompunerii a constituției existențiale a acestei ființări în bucăți simplu-prezente.

Însă în urma acestor aprecieri apar și o serie de rezerve: deși filozofia vieții are o bună orientare către fenomenul fundamental al vieții, totuși ea nu își duce până la capăt propria sarcină și nu își exploatează în mod optim propria sa descoperire. Astfel, deși recunoaște avansul teoretic pe care filozofia contemporană l-a căpătat prin cercetările lui Dilthey, Heidegger îi reproșează totodată acestuia că descoperirea fenomenului vieții rămâne nefructificată. Este vorba aici de un dublu neajuns (de fapt, două lacune interdependente): pe de o parte, fenomenul fundamental descoperit nu este tematizat într-o perspectivă ontologică; pe de altă parte, această căutare este lipsită de mijloacele conceptuale prin care o astfel de elaborare ontologică să fie dusă la bun sfârșit. Altfel spus, această descoperire formidabilă, anume fenomenul vieții, nu a putut fi tratată și analizată în mod adecvat de către Dilthey, tocmai pentru că acestuia i-au lipsit atât *orientarea principială*, cât și *mijloacele conceptuale* pentru a tematiza un astfel de „dat“ fundamental²³⁷. Pe de o parte, aparatul conceptual prin care fenomenul vieții poate fi explicat, în structurile sale apriorice, poate fi oferit doar de fenomenologie; or, Dilthey este, din punct de vedere conceptual, cu un pas înapoia descoperirilor fenomenologiei²³⁸. Pe de altă parte, fenomenul vieții trebuie analizat în *ființa* sa proprie,

237. Heidegger va face un reproș similar și lui Jaspers, doar că nu în privința conceptului de „viață“, ci în privința celui de „existență“. Cf. *Moribundus sum*, pp. 281 și urm.

238. Merită însă amintit că Dilthey este totuși singurul filozof important care a sesizat dintru început noutatea fenomenologiei husserliene, dedicând mai multe seminarii *Cercetărilor Logice*. Doar pentru a evalua contrastul, să semnalăm că un alt mare filozof, William James, a dat un aviz negativ cu privire la posibilitatea traducerii *Cercetărilor* în engleză la începutul secolului trecut. Datorită acestui aviz negativ și opac, o traducere engleză a acestor volume a apărut abia după câteva decenii.

cu ascunderile și dezvălurile sale, deci în cheie ontologică. Astfel că, deși focalizarea asupra fenomenului vieții este salutară, ceea ce îi lipsește filozofiei vieții este tocmai o perspectivă *ontologică* asupra acestui fenomen fundamental: „Rămâne însă izbitor – și acesta este neajunsul fundamental al filozofiei amintite – faptul că «viața» însăși ca fel de a fi [*Seinsart*] nu devine ontologic o problemă.”²³⁹ Să remarcăm că viața este determinată drept un „fel de a fi”, fapt care implică în mod automat plasarea ei într-o sintaxă ontologică, căci *Seinsart* este o idee aflată în orizontul întrebării privitoare la ființă (*Seinsfrage*).

Însă cum anume ar putea „viața” să devină o problemă ontologică? Ce ar însemna să pui în evidență caracterul problematic din punct de vedere *ontologic* al fenomenului vieții? Oare tocmai pentru că „viața” este, ontologic, o problemă, de aceea trebuie ea să fie pentru moment „suspendată”? Heidegger afirmă la un moment dat că întrebarea genuină cu privire la constituția ființei *Dasein*-ului este *blocată* sau *abătută* de „orientarea exclusivă [*durchgängige Orientierung*] către antropologia antic-creștină”²⁴⁰. Cuvintele pe care le folosește Heidegger sunt, fără nici un echivoc, negative: această „orientare exclusivă” blochează (*verbaut*) și abate (*mißlaut*) o posibilă interogare originară asupra acestui fenomen. Dacă omul a fost definit ca ζῶον λόγον ἔχον, ca *viețuitoare* dotată cu rațiune, ca ființare de ordinul *viului* aflată în orizontul discursului, am putea presupune că însăși ideea de viață ce îl caracterizează ca *viețuitoare* contribuie la această blocare și abatere. Caz în care conceptul de viață ar *masca* ființa ființării care suntem, ar *obtura* posibila sa înțelegere originară. În timp ce în textele de tinerețe alonja istorică a unui concept precum ζωή, *vita* era punctată în pozitivitatea sa inerentă, aici această moștenire istorico-tradițională devine, dimpotrivă, un balast, o piedică, un obstacol în calea unei înțelegeri

239. SZ, p. 46.

240. SZ, p. 48.

genuine a vieții proprii, a existenței care noi suntem, a ființei *Dasein*-ului. Astfel că doar pe calea unei destrucții s-ar putea ajunge în principiu la o confruntare originară cu lucrurile însele și la clarificarea metamorfozelor pe care un atare concept le suportă.

În acest context, Heidegger precizează că felul de a fi al viețuitoarei a fost înțeles ca simplă-prezență (*Vorhandensein*) și survenire (*Vorkommen*)²⁴¹. Iată alte două determinări negative pe care ar trebui să le luăm în calcul. Facem apel la precedentă incursiune în istoria conceptului de viață și ne întrebăm: în care anume din momentele acestei istorii s-a produs această reificare a vieții (a viețuitoareului), cum s-a născut această obiectivare care face ca ζῶον să fie înțeles ca *Vorhandensein*? Să fie vorba de tratatele biologice aristotelice? De școlile medicale grecești? De înțelegerea vieții prin ideea de organism și a organismului drept compus de organe?

E drept, pe de altă parte, că viul nu intră în mod firesc în nici una dintre categoriile ființării expuse în *Sein und Zeit*: viața nu e nici ființare ca simplă-prezență (*Vorhandenes*), nici ființare la-îndemână (*Zuhandenes*) și nici *Dasein*. Atunci, care e locul ontologic al viului? Heidegger nu dă foarte multe indicații în această privință, însă atâtea câte sunt, puține la număr, merită privite îndeaproape pentru a schița cadrul problematic în care ne mișcăm. Bunăoară, în paragraful 10, Heidegger face următoarele precizări:

Viața este un fel specific de a fi [*eine eigene Seinsart*], dar ea nu este accesibilă în chip esențial decât în *Dasein*. Ontologia vieții [*Ontologie des Lebens*] se împlinește pe calea unei

241. SZ, p. 25: „Das Dasein, d.h. das Sein des Menschen ist in der vulgären ebenso wie in der philosophischen »Definition« umgrenzt als ζῶον λόγον ἔχον, das Lebende, dessen Sein wesentlich durch das Redenkönnen bestimmt ist. Die Seinsart des ζῶον wird aber hier verstanden im Sinne des Vorhandenseins und Vorkommens.“

interpretări privative [*privative Interpretation*]; ea determină ceea ce trebuie să fie pentru ca ceva care este viață-și-nimic-altceva [*Nur-noch-leben*] să poată fi. Viața nu este nici simplă prezență, dar nici *Dasein*. De asemenea, *Dasein*-ul nu trebuie niciodată determinat ontologic în așa fel încât să fie privit ca viață – (ontologic indeterminat) și ca încă ceva pe deasupra.²⁴²

Vedem deci că viața este și aici conotată ontologic, este un fel de a fi, este o *Seinsart*. Însă totodată ne izbim de *indeterminarea* sa ontologică. Or, Heidegger precizează că posibila determinare ontologică a acestui concept nu poate surveni decât printr-o „interpretare privativă“ a fenomenului vizat. Ce sens are această sintagmă, *privative Interpretation*, și ce probleme metodologice ridică ea? Pentru o astfel de interpretare, s-ar părea că trebuie să avem disponibil un anumit punct de plecare, un punct pozitiv și asigurat, pornind de la care să propunem un demers privativ, de delimitare negativă. Dacă ne întrebăm care anume este acest punct de plecare pozitiv, răspunsul îl avem deja în pasajul citat. Dacă viața nu este accesibilă „în chip esențial“ decât în *Dasein*, atunci doar pornind în chip privativ de la această ființare și de la constituția *sa* de ființă am putea determina ontologic conceptul de viață. Dar ce poate însemna aici „accesibil în chip esențial“? Această notă a esențialității implică oare faptul că animalului, care nu e în nici un caz *Dasein*, îi este inaccesibilă viața? Acest lucru ar părea într-o câțva absurd, deoarece tocmai despre animal spunem că este viață-și-nimic-mai-mult-decât-viață. Într-adevăr, în animal viața este „fără rest“. Dimpotrivă, despre om se spune – într-o interpretare pe care, ce-i drept, Heidegger o respinge – că este viață „și încă ceva pe deasupra“ (rațiunea). Sau poate că ar trebui să privim altfel: faptul că „viața este accesibilă în chip esențial doar în *Dasein*“ ar putea însemna mai degrabă că „esența vieții“ poate

242. SZ, p. 50, traducere parțial modificată.

fi înțeleasă doar de o ființare care, având o înțelegere a ființei, poate înțelege de asemenea și esențele lucrurilor, și deci și esența vieții. Doar *Dasein*-ul este cel care poate înțelege în mod esențial viața, pentru că doar *Dasein*-ul poate *înțelege* în genere, și deci doar el poate înțelege *esențe*. Și, chiar dacă animalul (și doar el) poate „să fie“ în mod plener și deplin viață (cu toate precauțiile acestei afirmații), acest lucru nu implică în nici un caz că viața și esența ei i-ar fi cât de cât *accesibilă*.

Totuși, într-un alt pasaj identificăm o afirmație care subminează argumentul nostru de mai sus. Este vorba de paragraful 49, unde Heidegger afirmă că: „viața trebuie înțeleasă ca un fel de a fi căruia îi aparține un fapt-de-a-fi-în-lume [*Leben muß verstanden werden als eine Seinsart, zu der ein In-der-Welt-sein gehört*]“²⁴³. Si aici viața este caracterizată drept un fel de a fi, așadar cu o conotație ontologizantă. Pe de o parte, viața nu este accesibilă decât în *Dasein*, iar pe de altă parte vieții *îi aparține* un *In-der-Welt-sein*. Cu alte cuvinte, dacă în joc nu este un fapt-de-a-fi-în-lume, nu poate fi vorba de viață, deoarece, repetăm, viața este un „fel de a fi“ căruia *îi aparține* un fapt-de-a-fi-în-lume. Prin urmare, animalul nu este viață. Cădem, așadar, în aceeași afirmație absurdă: ființarea pe care o caracterizăm drept viață-și-nimic-altceva nu este de fapt viață (căci nu *îi aparține* un fapt-de-a-fi-în-lume) și în ea viața ca atare nu este esențial accesibilă (căci ea e accesibilă doar în *Dasein*). Suntem în plină aporie.

Să vedem însă în ce măsură ideea de „privatie“ ne poate scoate din încurcătură. Într-adevăr, despre ontologia vieții ni se spune că „se împlinește pe calea unei interpretări privative [*privative Interpretation*]“²⁴⁴. Totodată, despre viața însăși ni se spune că poate fi fixată ontologic „doar într-o orientare privativă în raport cu *Dasein*-ul [*nur in privativer Orientierung*]

243. SZ, p. 246.

244. SZ, p. 50.

am *Dasein*]²⁴⁵. Aceeași idee revine și într-o altă formulare, aceea de „reducție privativă”: „constituția ontologică fundamentală a «vieții» este [...] o problemă cu statut propriu și ea nu poate fi desfășurată decât pe calea unei reducții privative [*privative Reduktion*] pornind de la ontologia *Dasein*-ului.”²⁴⁶ Cursul *Concepte fundamentale ale metafizicii* (1929/1930) ne dă și o altă formulare: „esența vieții nu este accesibilă decât în sensul unei considerații deconstructive [*abbauenden Betrachtung*]²⁴⁷. Avem deci de-a face cu o reducție, cu o orientare și cu o interpretare – toate *privative* (și deconstructive), toate aflate în slujba determinării ontologice a vieții. Cum să lămurim aceste raporturi?

S-ar părea că ajungem la o înțelegere adecvată a vieții ca atare dacă (1) pornim de la *Dasein*; dacă (2) operăm o „reducție privativă”; și dacă (3) printr-o astfel de „orientare privativă” în raport cu *Dasein*-ul desfășurăm o „interpretare privativă” a vieții ca atare. Astfel, se pare că problema este de fapt una metodologică: nu avem nici o legitimitate fenomenologică de a înțelege viața pornind de la ea însăși. Deși ne putem transpune în situația unui alt om prin intermediul empatiei, o atare capacitate este inacceptabilă din punct de vedere fenomenologic atunci când în joc e ființa animalului, căci doar abuziv putem „intra în pielea animalului”, într-o logică precară a lui „ca și cum”. Atunci ce înseamnă aici „a opera o reducție privativă”? Nu este vorba, desigur, de reducția fenomenologică husserliană, procedeu de care Heidegger se distanțează în varii contexte²⁴⁸. E vorba mai degrabă de o reformulare a ei pe care am putea-o denumi mai adecvat „reducție ontologică”. Heidegger nu elaborează în detaliu acest procedeu. Doar în cursul ce urmează publicării

245. SZ, p. 246.

246. SZ, p. 194.

247. GA 29/30, p. 371: „das *Wesen des Lebens nur im Sinne einer abbauenden Betrachtung zugänglich ist*”.

248. Mai ales în GA 20, pp. 150–155.

lui *Sein und Zeit*, anume în *Grundprobleme der Phänomenologie*, el îi dă o definiție laconică: reducția înseamnă „reconducerea privirii fenomenologice [*Rückführung des phänomenologischen Blickes*] de la o sesizare mereu determinată a ființării [*Erfassung des Seienden*] la o înțelegere a ființei [*Verstehen des Seins*] (o proiectare asupra modului stării sale de neacoperire [*Entwerfen auf die Weise seiner Unverborgenheit*]).²⁴⁹ Așadar, vedem că reducția, în varianta sa heideggeriană, ca reconducere a privirii fenomenologice de la ființare la ființă (*vom Seienden zum Sein*), poate comporta și o modalitate *privativă*. Dar cum am putea diferenția între o reducție privativă și una non-privativă (deplină)? Și cum putem aplica această distincție la fenomenul vieții?

Reducția privativă, ca procedeu menit să surprindă „viața“ pornind de la *Dasein* nu înseamnă, în nici un chip, un fel de „scădere“ din *Dasein* a caracteristicilor sale care l-ar separa de faptul de a fi viață-și-nimic-altceva, după cum nici la ființa *Dasein*-ului nu ajungem „adăugând“ peste nivelul viului o diferență specifică. Acest mod de a înțelege umanul pornind de la viață, ca animalitate la care „se adaugă“ rațiunea, ține de o modalitate de înțelegere reificatoare, care măsoară atât viul, cât și *Dasein*-ul după calapodul simplei-prezențe. Ideea de *interpretare privativă* survine totodată și în contextul în care analitica existențială este delimitată în raport cu biologia: ni se spune că la baza biologiei ca „știință a vieții“ stă întotdeauna o „ontologie a vieții“ și că ea, ontologia vieții, este cea care „se împlinește pe calea unei interpretări privative [*vollzieht sich auf dem Wege einer privativen Interpretation*])²⁵⁰.

Însă nu trecem prin aceasta la cel de-al doilea sens al vieții, în speță la sensul științific, cel specific biologiei²⁵¹? Ba da, iar acest lucru se datorează întâi de toate faptului că liniile semantice

249. GA 24, p. 29.

250. SZ, p. 49–50.

251. Cf. Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary*, Blackwell, Oxford, 2000, articolul „Life and biology“, pp. 118–120.

ale acestui concept fundamental sunt – Heidegger însuși o spune – întrepătrunse până la indistinție. Cele două sensuri ale vieții, cel filozofic și cel științific, nu doar că nu sunt ferm demarcate, ci ele au o esențială legătură reciprocă. Un nou raport intră acum în joc: acela dintre ontologia fundamentală, ontologiile regionale (aici: ontologia vieții) și științele pozitive (aici: biologia).

Să zăbovim puțin asupra acestui raport complex, care are de-a face cu ideea constituirii atitudinii științifice, cu geneza științei ca atare, pentru a vedea cum anume se întemeiază „știința vieții” în „ontologia vieții” și cum anume aceasta din urmă „se împlinește pe calea unei interpretări privative”. Dar, independent de tema vieții ca atare, care este raportul generic dintre ontologia fundamentală, ontologiile regionale și științele pozitive? Iată un fragment care deschide principalele linii de forță ale acestei problematici:

Ființa este de fiecare dată ființa unei ființări. Întregul ființării [*das All des Seienden*] poate, în diferitele sale regiuni [*Bezirke*], să devină câmpul [*Feld*] în care se petrece scoaterea în evidență [*Freilegung*] și delimitarea [*Umgrenzung*] unor anumite domenii de lucruri [*Sachgebiete*]. Cât privește aceste domenii – ca, de pildă, istoria, natura, spațiul, viața, *Dasein*-ul, limba și așa mai departe – ele pot fi tematizate ca obiecte de către tot atâtea investigații științifice [*wissenschaftliche Untersuchungen*] corespunzătoare. Cercetarea științifică [*wissenschaftliche Forschung*] împlinește în chip naiv și rudimentar [*naiv und roh*] conturarea [*Hebung*] și fixarea inițială [*erste Fixierung*] a domeniilor de lucruri. Elaborarea unui domeniu în structurile sale fundamentale [*Grundstrukturen*] este într-un anume fel deja realizată prin experiența și explicitarea pre-științifică [*vorwissenschaftliche Erfahrung und Auslegung*] a regiunii de ființă [*Seinsbezirk*] în cuprinsul căreia este delimitat [*begrenzt*] domeniul de lucruri însuși. „Conceptele fundamentale“ [, *Grundbegriffe*] astfel apărute rămân

într-o primă instanță firele călăuzitoare [*Leitfäden*] ale unei prime deschideri concrete a domeniului.²⁵²

Vedem deci că avem de-a face cu o ordonare ierarhică, atât în plan ontologic, cât și în planul tipurilor de discurs ce se raportează la aceste niveluri ale „realului“. În primă instanță, prin faptul că „ființa este ființa ființării“, avem o primă prefigurare a diferenței ontologice, ca tematizare a raportului dintre ființă și ființare²⁵³. Știm foarte bine că, pentru a putea tematiza diferența ontologică dintre ființă și ființare, calea pe care o alege Heidegger este aceea de a elabora o „ontologie fundamentală“, care constă în explicitarea ontologică a structurilor apriorice ale ființei *Dasein*-ului, singura ființare înzestrată cu o înțelegere a ființei (*Seinsverständnis*).

Pe de altă parte, la nivelul generic al ființării, un pas esențial este acela al *totalizării* ei: întregul sau totalitatea ființării (*das All des Seienden*), un concept cu care istoria metafizicii s-a confruntat în varii feluri. Este vorba de „totul“, ca tot ceea ce există în genere, ca totalitate a „obiectelor“ despre care putem spune că „sunt“ (fie ele material-sensibile, logice, inteligibile, ficționale sau fantastic-imaginare etc.). În sens tradițional, acest „tot“ ar trebui să facă obiectul unei „ontologii generale“. Următorul pas ține de *împărțirea acestui tot* în regiuni (*Bezirke*). Cum anume se face împărțirea, nu ni se spune; am putea presupune că e vorba de marile dihotomii ontologice: sensibil și non-sensibil, materie și spirit, mobil și imobil, temporal și netemporal etc. Apoi, ni se spune că *în cadrul* acestor regiuni se delimitează domeniile de lucruri (*Sachgebiete*). Deci domeniile sunt subsumate regiunilor „ontologice“ și nu trebuie confundate cu acestea. Fiecare domeniu, ni se spune, este „obținut pornind de la o

252. SZ, p. 9.

253. Pentru evaluarea prezenței diferenței ontologice în epoca lui *Sein und Zeit*, cf. Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, PUF, Paris, 1989, cap. „Question de l'être ou différence ontologique“, pp. 163–210.

regiune a ființării înseși²⁵⁴. (Nu putem să nu remarcăm că și *Dasein*-ul este determinat aici ca un „domeniu“, ca un *Sachgebiet* între alte domenii precum istoria, natura, spațiul, viața sau limba.) Ajunși aici, deducem că raportul dintre domeniile de lucruri și regiunile ființării face obiectul „ontologiilor regionale“. În sfârșit, ultimul pas: aceste domenii ale ființării pot fi luate în custodie de câte o cercetare științifică. Știința respectivă avansează în pozitivitatea domeniului său (în prealabil deschis), ca aprofundare a acestui domeniu, ca strângere de informații cu privire la acel domeniu. Mai exact spus, știința nu lucrează asupra domeniului de lucruri (*Sachgebiet*), căci domeniul de lucruri „stă la baza tuturor obiectelor tematice ale unei științe“²⁵⁵. Deschiderea prealabilă a domeniului permite ca obiectele științei să poată fi întâlnite ca atare. Știința lucrează asupra obiectelor ei *pornind de la* deschiderea acestui domeniu, însă niciodată asupra domeniului ca atare. Iar când o face, ea iese din exercitarea pur științifică și se metamorfozează într-o înțelegere filozofică. Aici, filozofia ar trebui să îi iasă în întâmpinare. Avem deci următoarea ierarhizare:

PLAN ONTOLOGIC	PLAN DISCURSIV
Totalitatea ființării	Ontologia fundamentală ca demers pregătit
Totalitatea ființării	Ontologia generală
Regiunile ființării	Ontologiile regionale
Domeniile de lucruri	Științele pozitive

Miza lui Heidegger este aceea de a pune în lumină caracterul derivat al cercetării științifice, precum și necesitatea unei întemeieri ontologice a științei. Desigur, aici se face auzit și un anumit ecou al tensiunii dintre științe și filozofie, o tensiune destul de

254. SZ, p. 10: „jedes dieser Gebiete aus dem Bezirk des Seienden selbst gewonnen wird.“

255. *Ibid.*: „das allen thematischen Gegenständen einer Wissenschaft zugrundeliegende Sachgebiet“.

prezentă în primele decenii ale secolului trecut, când filozofia își căuta încă un loc adecvat în raport cu dezvoltarea exponențială a științelor. Este limpede că Heidegger concepe raportul dintre științele pozitive și filozofie ca un raport de întemeiere. Avem aici de-a face cu o „filozofie heideggeriană a științei“ care stabilește o anumită ierarhizare și subordonare a științelor în raport cu ontologia. Această ierarhizare mizează pe două lucruri: pe de o parte, pe fundarea oricărei științe pozitive într-o ontologie regională pornind de la care respectiva știință își obține domeniul; pe de altă parte, pe faptul că demersul științific pornește de la o pre-explicitare pre-științifică pe care o radicalizează, așadar că abordarea teoretică se întemeiază pe un câmp de sens pre-teoretic. În privința celui de-al doilea aspect, reamintim că cercetările de tinerețe ale lui Heidegger s-au concentrat cu precădere asupra experienței originare pre-teoretice, afirmând că teoreticul este derivat și fundat în pre-teoretic.²⁵⁶ Preeminența analiticii existențiale provine din aceea că este singurul demers comprehensiv capabil să pună în lumină structurile facticității *pre-teoretice* ale ființei *Dasein*-ului, fiind astfel pre-ordonată în raport cu orice știință pozitivă în genere.

Însă cheia dialogului dintre filozofie și științe constă în elaborarea „conceptelor fundamentale“. Despre aceste *Grundbegriffe*, Heidegger spune că sunt „firele călăuzitoare ale unei prime deschideri concrete a domeniului“, că sunt „determinările care ne permit să obținem o înțelegere prealabilă a domeniului de lucruri“, că sunt „structurile fundamentale [*Grundstrukturen*]“ ale respectivului domeniu²⁵⁷. Totodată, sensurile ce stau la baza

256. Este ceea ce Heidegger spune în pasajul deja menționat, SZ, p. 9: „Elaborarea unui domeniu în structurile sale fundamentale [*Grundstrukturen*] este într-un anume fel deja realizată prin experiența și explicitarea pre-științifică [*vorwissenschaftliche Erfahrung und Auslegung*] a regiunii de ființă [*Seinsbezirk*] în cuprinsul căreia este delimitat domeniul de lucruri însuși.“

257. SZ, pp. 9 și 10.

acestor concepte fundamentale sunt descoperite și în experiența și explicitarea pre-științifică cu privire la acel domeniu. Cu alte cuvinte, nu avem nevoie de biologie pentru a ști, în înțelegerea de zi cu zi, ce înseamnă că ceva este viu. Desigur, nu avem o înțelegere tematică a vieții, dar avem o pre-înțelegere a ei, una care precedă orice biologie. Și doar în măsura în care această pre-înțelegere pre-teoretică *originară* este radicalizată, anume într-un sens determinat (care este totodată unul *particular*), poate *Dasein*-ul să ajungă să abordeze, în viața sa factică, ființările de ordinul viului prin optica științificității teoretice. Dar esențial este că înțelegerea științific-biologică a viului ce se dă în chip obiectiv nu ar fi cu putință fără preînțelegerea preteoretică a celor ce sunt vii. Doar în virtutea acestui lucru poate ajunge *Dasein*-ul să se preocupe cu biologia ca știință a vieții.

În ceea ce o privește, biologia ca știință lucrează în chip pozitiv asupra obiectelor sale care aparțin domeniului viului. Dacă e vorba de animale, avem branșa zoologiei, dacă e vorba de plante, ne adresăm botanicii; în sfârșit, dacă e vorba de om în corporalitatea sa, ne putem adresa anatomiei sau fiziologiei. Însă toate aceste branșe ale biologiei și biologia ca întreg, ca știință a vieții, pornesc de la deschiderea primordială a acestui domeniu de lucruri: viul. Doar în măsura în care un astfel de domeniu este deschis în prealabil, pot ființările din interiorul său să se dezvăluie ca *viețuitoare*, ca ființări cărora le aparține în chip esențial viața; și doar astfel pot ele deveni apoi obiect al biologiei ca știință.

Or, la baza acestui domeniu de lucruri stă un concept fundamental: conceptul de viață. Este evident însă că viața în esența ei, exprimată conceptual, nu este disponibilă nici uneia dintre branșele biologiei și nici biologiei ca întreg. Biologia, tocmai pentru că se exercită doar asupra *ființărilor* de ordinul viului, a *lucrurilor* determinate ca vii, nu poate aborda întrebarea „ce anume este viața“, o întrebare care privește *viața în esența ei*. În acest sens precis are nevoie biologia de o înțelegere prealabilă

care să o orienteze cu privire la *sensul de ființă al conceptului de viață*. Or, o astfel de înțelegere care precedă știința vieții și o orientează în ceea ce privește conceptul său fundamental provine dintr-un univers de sens care o precedă în mod structural: e vorba de această *Ontologie des Lebens*, o ontologie regională pe care am întâlnit-o deja, fără să o putem localiza prea bine.

Însă cum pot intra efectiv în dialog știința vieții (biologia) și ontologia vieții? E vorba doar de faptul că anumiți biologi, rămânând în continuare „oameni de știință“, încearcă să aibă și „preocupări esențiale“ și, făcând astfel, ajung să își pună în mod filozofic și problema fundamentelor științei pe care o practică? Sau, dimpotrivă, este necesar ca un filozof să aprofundeze într-o așa măsură problematica aplicată a științei, încât să fie capabil să intervină în mod competent într-o dezbatere referitoare la fundamentele științei, atrăgând atenția atât practicienilor, cât și teoreticienilor respectivului domeniu asupra unor dificultăți de ordin fundamental? Desigur, un atare demers, venit și dintr-o parte și dintr-alta, este foarte util, sau poate chiar necesar pentru ca respectiva interferență filozofico-științifică să aibă o validitate concretă. De bună seamă, atât opacitatea oamenilor de știință cu privire la problematica filozofică, cât și diletantismul filozofilor cu privire la problematica aplicată a științelor fac ca dialogul dintre cele două tipuri de înțelegere să fie unul dificil și izolat. Însă Heidegger are un alt răspuns: un astfel de dialog este cu puțință mai ales atunci când într-un domeniu științific determinat se declanșează o „criză a conceptelor fundamentale“²⁵⁸.

Când o știință intră în criză în privința fundamentelor sale conceptuale, când se descoperă într-un moment de cumpănă,

258. Referindu-se la criza fundamentelor, Heidegger enumeră cinci științe determinate: matematica, fizica, biologia, științele istorice ale spiritului și teologia. Pentru un inventar al ocurențelor referitoare la problematica crizei conceptelor fundamentale în științe, cf. Theodore Kisiel, *The Genesis... , op. cit.*, p. 501.

atunci ea se deschide posibilității unui salt calitativ în ceea ce privește problematica sa proprie. Departe de a fi un moment negativ în istoria respectivei științe, o astfel de criză a fundamentelor este un moment esențial în evoluția ei²⁵⁹. Căci „pe timp de pace“, în timpul acumulărilor, al strângerii rezultatelor, progresul științei este unul strict cantitativ: pe același palier conceptual, aflăm mai mult și mai mult, îmbogățim observațiile noastre despre obiectele de care ne ocupăm, diversificăm câmpul investigației etc. Însă când fundamentele respectivei științe se clatină, când respectiva știință dă semne că se îndreaptă către o schimbare de paradigmă, către o trecere pe un alt palier problematic, atunci se poate petrece o modificare nu cantitativă, ci calitativă: un salt. O atare criză a conceptelor fundamentale se naște, afirmă Heidegger, tocmai ca reacție față de acumularea pozitivă a cunoștințelor despre lucruri. Este nevoie din când în când, în amalgamul unei astfel de acumulări, ca oamenii de știință să facă un pas în spate și să reevalueze propria perspectivă, drumul străbătut și metodele puse la lucru și, întâi de toate, conceptele fundamentale care stau la baza demersului științific pozitiv. De aceea Heidegger spune că „progresul autentic [*eigentliches Fortschritt*]“ al științei „se împlinește [...] în interogarea [...] privitoare la constituțiile fundamentale ale domeniului avut la un moment dat în vedere [*die Frage nach den Grundverfassungen des jeweiligen Gebietes*]“²⁶⁰. Momentul esențial

259. Cf. Philip Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility* (Phänomenologica 125), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992, pp. 152–153.

260. SZ, p. 9. Heidegger continuă: „Adevărata «mișcare» a științelor are loc în cadrul unei revizuirii mai mult sau mai puțin radicale, și totodată netransparente sieși, a conceptelor fundamentale. Nivelul unei științe se determină după *capacitatea* pe care ea o are de a se deschide către o criză a conceptelor ei fundamentale. Când au loc asemenea crize imanente ale științelor, relația interogării pozitiv-investigatoare cu înseși lucrurile interogate ajunge să se clatine.“

al unei științe pozitive este așadar acela în care respectiva știință își întoarce privirea, cercetător, către ontologia regională pe care se întemeiază, tentând o reînțelegere a conceptelor fundamentale care îi dirijează căutarea.

Aceste concepte nu își primesc [...] adevărata lor legitimitate [*echte Ausweisung*] și „întemeiere“ [*Begründung*] decât printr-o explorare prealabilă [*vorgängige Durchforschung*] a însuși domeniului lor de lucruri. Însă, dat fiind că fiecare dintre aceste domenii este obținut pornind de la o regiune a ființării înseși, o asemenea cercetare prealabilă și creatoare de concepte fundamentale [*solche vorgängige und Grundbegriffe schöpfende Forschung*] nu înseamnă nimic altceva decât explicitarea acestei ființări cu privire la constituția fundamentală a ființei sale [*Auslegung dieses Seienden auf die Grundverfassung seines Seins*]. O asemenea cercetare trebuie să meargă înaintea [*vorauslaufen*] științelor pozitive; și ea chiar *poate* s-o face.²⁶¹

Ontologia regională este așadar o astfel de „explorare prealabilă“, o cercetare care investighează ființarea vizată în privința constituției ființei sale, o investigație care, prin această proiectare a ființării în direcția ființei sale *generează* conceptele fundamentale ce îi sunt proprii aceluși domeniu de ființare. Ea produce astfel structurile conceptuale care vor *orienta* înțelegerea respectivului domeniu în întregul său. Tocmai datorită faptului că ontologia regională se caracterizează prin această forjare de concepte, prin această producere conceptuală, Heidegger o numește „logică productivă [*produktive Logik*]“:

ea se propulsează [*vorspringt*] într-un anumit domeniu de ființă [*Seinsgebiet*], deschizându-l pentru prima oară [*allererst*

261. SZ, p. 10.

erschließt] în constituția lui de ființă [*Seinsverfassung*] și punând structurile obținute la dispoziția științelor pozitive, ca indicații clare [*durchsichtige Anweisungen*] pentru interogare.²⁶²

Heidegger va sublinia că o „criză a fundamentelor“ atinge și biologia, care are tendința de a interoga viața „dincoace“ de categoriile puse în joc de vitalism sau mecanicism.²⁶³ Însă ideea de viață își joacă sensul între demersul aplicat al biologiei ca știință pozitivă și demersul mai fundamental al unei ontologii a vieții. Ontologia vieții este cea care trebuie să elaboreze constant conceptul de viață în calitatea sa de concept fundamental ce stă la baza demersului pozitiv al biologiei. Ontologia vieții este o astfel „de cercetare prealabilă“, așadar pre-ordonată științei biologice, este o cercetare care „produce“ conceptul de viață, elaborându-i momentele sale distinctive. Ea însoțește demersul științific, situându-se la baza acestuia, în diversele sale ramificații. Bunăoară, tot o explicitare de ordinul ontologiei vieții va veni în întâmpinarea zoologiei, în încercarea de a elabora esența animalității; sau în întâmpinarea botanicii, în vederea construirii conceptuale a caracterului de plantă al plantei. Este vorba așadar, de fiecare dată, de constituția de ființă a ființării avute în vedere.

Dacă conceptul de viață care stă la baza demersului pozitiv al biologiei nu poate fi surprins, înțeles și conceptualizat cu mijloacele biologiei, dacă în joc este esența vieții, viața în esența sa, caracterul de viață al viului, ne putem întreba: cum anume poate Heidegger să determine viața, acest temei al unei ontologii regionale, într-un tratat de ontologie *fundamentală*? Am văzut că avem de-a face cu trei teze tari, interconectate: 1) viața nu este accesibilă decât în *Dasein*; 2) ontologia vieții nu se împlinește decât pe calea unei interpretări privative; și 3) biologia este

262. *Ibid.*

263. *Ibid.*

fondată, deși nu exclusiv, în ontologia *Dasein*-ului. Cum se realizează însă o astfel de determinare privativă? Heidegger nu explică acest lucru în mod aplicat, însă ne oferă un exemplu care ne poate lămuri întru câțva problema: este vorba de structura lumii ambiante (*Umwelt*): el avansează ideea legăturii esențiale dintre *Dasein* și lumea sa ambiantă, fiind pe deplin conștient că ideea de *Umwelt* a fost deja elaborată în biologie, ca *Umwelt* al animalului, de către Karl Ernst von Baer. S-ar putea deduce de aici două lucruri: pe de o parte, că animalul și *Dasein*-ul împart aceeași structură; pe de altă parte, că o filozofie care explică „omul“ pornind de la structuri specifice animalității este un „biologism“. Preîntâmpinând aceste critici, Heidegger lansează o serie de observații foarte importante pentru problema noastră:

nici biologia [...] ca știință pozitivă nu poate niciodată să găsească și să determine această structură – ea trebuie să o presupună și să facă în chip constant uz de ea. Însă structura însăși la rândul ei [adică lumea ambiantă, n.n.] nu poate să fie explicată filozofic ca apriori al obiectului tematic al biologiei [*als Apriori des thematischen Gegenstandes der Biologie*] decât dacă în prealabil [*zuvor*] ea este concepută ca structură a *Dasein*-ului. Abia atunci când pornim de la structura ontologică astfel concepută poate fi delimitată aprioric, pe cale privativă, constituția de ființă a „vieții“. ²⁶⁴

Așadar, lumea ambiantă (*Umwelt*) este o structură apriorică. Pentru că e apriorică, ea nu e accesibilă unei investigații pozitive, care este prin esența ei *a posteriori*. Tocmai de aceea, travaliul pozitiv al științei trebuie să o presupună. Ea cade așadar în sarcina unui discurs prealabil, cel specific ontologiei vieții. Într-adevăr, ontologia vieții este cea care poate să „explice filozofic“ această structură apriori care determină obiectul biologiei. Și tocmai

264. SZ, p. 58.

În acest sens precis biologia *se fundează în* ontologia vieții. Însă aici mai intervine un pas: Heidegger spune că acest discurs filozofic (ontologia vieții) poate determina aprioric structura *Umwelt*-ului animal, cu o unică condiție: dacă *în prealabil* ea este concepută ca structură a *Dasein*-ului²⁶⁵. Or, structurile *Dasein*-ului nu mai sunt în aria de exersare a „ontologiei vieții”, ci în aceea a analiticii existențiale determinată ca ontologie *fundamentală*. Vedem astfel, în acest exemplu concret, modul în care ontologia regională joacă rolul unui intermediar între ontologia fundamentală și științele pozitive. Ea (ontologia vieții) poate livra științei (biologiei) o înțelegere a lumii ambiante (ca apriori structural) doar dacă intră efectiv într-o dezbatere cu ontologia fundamentală (analitica existențială) și își obține de acolo indicațiile pentru o atare determinare. Analiza *Umwelt*-ului animal trebuie așadar să pornească de la *Umwelt*-ul *Dasein*-ului, ca structură apriorică. De ce? Pentru că, fiind noi înșine această ființare, accesul la noi înșine este imediat: tocmai de aceea putem determina *adecvat și asigurat fenomenologic* o structură care *ne aparține*. Omul nu poate determina *direct* această structură apriorică a ființei viețuitorului, deoarece el *nu poate avea* un acces imediat și asigurat fenomenologic la ființa viețuitorului. Iar dacă se „transpune” în ființa viețuitorului, această transpunere este arbitrară și ilegitimă fenomenologic. Determinarea privativă a vieții este astfel o determinare *indirectă*, una care, pornind de la structurile care ne sunt date, de la structurile ființării care suntem noi înșine, reconstruiește reductiv și privativ structurile unei ființări esențialmente diferită de noi.

265. Heidegger nu oferă nici un argument pentru susținerea acestei afirmații. Nu putem ignora însă că dificultățile pe care le ridică o astfel de teză sunt considerabile. De ce este necesar ca orice structură apriorică a animalității să fie concepută în prealabil ca structură a *Dasein*-ului? Doar în măsura în care *Dasein*-ul are un *Umwelt*, poate el, în chip științific, să determine un *Umwelt* al animalului?

*

În acest capitol, am urmărit să punem în contrast prezența – mai mult sau mai puțin lacunară – a fenomenului trupului în filozofia heideggeriană cu problema vieții care îndeobște îi servește drept fundal. Discuția noastră a traversat mai multe ramificații, lucru motivat de faptul că problema are ea însăși multiple paliere de sens. Am adoptat astfel o dublă perspectivă: pe de o parte, am încercat să plasăm poziția lui Heidegger referitoare la viață în istoria conceptului de viață, iar pe de altă parte am încercat să localizăm în cadrul filozofiei lui Heidegger locul pe care acesta îl acordă fenomenului vieții. Referitor la acest din urmă punct, am putut distinge două momente distincte: în primă instanță, am avut de-a face cu un moment pozitiv în care Heidegger, pe urmele filozofiei vieții, dorește să elaboreze în mod conceptual riguros fenomenul fundamental al vieții factice (am urmărit în acest sens o serie de texte din perioada de tinerețe); urmează apoi un moment negativ și restrictiv, în care Heidegger evacuează complet orice urmă de vitalism din proiectul său filozofic. Am subliniat însă, de câte ori am avut ocazia, și aporiile inerente în care cade discursul heideggerian tocmai datorită acestei preocupări „purificatoare“. Ele nu sunt puține și am putut vedea cât de profund incomodat este Heidegger de acest abis al vieții și al corporalității vii pe care caută să le evite și să le excomunică din spațiul ontologiei fundamentale. Revenirile recurente, după *Sein und Zeit*, la această problematică, precum și tentativele de a surprinde un sens esențial al trupului, arată că această evacuare nu este complet reușită.

Capitolul III

FENOMENOLOGIA CORPORALITĂȚII
ÎNTRE ONTOLOGIE ȘI ETICĂ: LEVINAS

Am amintit la începutul capitolului anterior că lipsa unei tematizări explicite a corporalității în filozofia lui Heidegger se reflectă inclusiv în registrul intersubiectiv. Am sugerat acolo că absența unei intermediere de ordinul trupului în întâlnirea celuilalt pare că subminează într-o anumită măsură și posibilitatea unei interogații etice. Această observație ne va permite să facem acum trecerea către tematica prezentului capitol: este vorba de abordarea levinasiană a corporalității care, după cum putem bănuși, are o amplă deschidere etică, situându-se astfel într-un contrast pregnant în raport cu fenomenologia heideggeriană. Dar nu cumva lucrurile nu sunt atât de simple? Presupoziția că absența trupului ar antrena în chip automat absența problematizării etice nu este ea hazardată? Cum ar trebui să înțelegem carența problematizării de ordin etic din cadrul proiectului heideggerian, pornind de la care să putem fixa, contra-punctic, fenomenologia etică a lui Levinas¹?

Din perspectiva unui heideggerian ortodox, s-ar putea replica că această așa-zisă „carență“ trebuie de fapt văzută în lumina efortului de deconstrucție a edificiului explicativ al filozofiei tradiționale pe care filozoful german îl pune în scenă: propunând o lucrare menită să explice *unitatea structurală și originară* a existenței noastre, în *integralitatea sa primordială*, Heidegger

1. Pentru o altă punere în contrast a lui Heidegger și Levinas, de data aceasta în privința problematicii morții, cf. *Moribundus sum*, pp. 343–379.

nu putea cauționa scindarea – acceptată în mod unanim până la el – dintre cele două moduri fundamentale ale existenței umane, *cel teoretic și cel practic*, scindare care ar corespunde, la nivelul explicitării, cu cele două mari branșe ale filozofiei tradiționale: teoria cunoașterii, pe de o parte, care ar lămuri „comportamentul teoretic“ al subiectului epistemic, și demersul etic, pe de altă parte, care ar clarifica „comportamentul practic“, problemele moralității și fundamentele normelor acțiunii concrete. În *Sein und Zeit*, odată cu destructurarea acestui edificiu – și, mai ales, a însuși principiului structurării lui – problematica etică nu mai avea cum să intre *in prim-plan*. De aceea, întrebarea „de ce lipsește etica în *Sein und Zeit*?“ ar putea fi considerată la fel de inadecvată ca și întrebarea „de ce lipsește teoria cunoașterii în *Sein und Zeit*?“.

Situația se accentuează odată cu trecerea a două decenii de la proiectul analiticii *Dasein*-ului: în 1946, Heidegger publică celebra „Scrisoare despre umanism“ unde, spre final, apar o serie de considerații cu privire la relația dintre ontologie și etică². Heidegger amintește de altfel că, imediat după apariția lui *Sein und Zeit*, un mai tânăr prieten – probabil Karl Löwith – l-ar fi întrebat „când veți scrie o etică?“. Reluând această interogație candidă, Heidegger se întreabă și el, la rândul său: „Nu trebuie atunci să completăm ontologia prin etică?“ Urmează câteva idei semnificative, pe care merită să le punctăm și aici.

Întâi de toate, Heidegger respinge folosirea în sens de *disciplină* a termenului de etică, așa cum a fost el istoric instituit în canonul filozofiei grecești, unde *etica*, *logica* și *fizica* sunt, odată cu Aristotel, disciplinele „de școală“ ale filozofiei. Este o împărțire disciplinară, spune Heidegger, complet străină de gânditorii începuturilor, filozofii presocratici. Către acești filozofi inaugurali se îndreaptă Heidegger acum, pentru a desluși un sens neocultat al termenului de *ethos*. În speță, e vorba de fragmentul 119 al

2. GA 9, pp. 352 și urm. / trad. rom., pp. 332 și urm.

lui Heraclit: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων (tradus îndeobște prin „characterul omului este daimonul său“), fragment pe care Heidegger, plecând de la mai celebra apoftegmă εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοὺς (se află zei și aici), îl traduce astfel: „Sălașul (obișnuit) al omului îi este acestuia deschisul pentru ajungerea-la-prezență a zeului (a ne-obișnuitului).“³ Așadar acest *ethos* – materia originară a ceea ce mai târziu va deveni, de-a lungul unor transformări, *etica* – acest *ethos* este determinat de Heidegger drept *das (geheure) Aufenthalt*: „sălașul obișnuit“ în care existența noastră își urmează cursul. Acest sălaș este, în logica din *Sein und Zeit*, tocmai acel *das Da* al *Dasein*-ului, aici-ul faptului-de-a-fi-în-lume, locul său de deschidere și de luminare. Însă, ne întrebăm: în vederea a ce anume ar fi *deschis* acest „sălaș al obișnuitului“? Heidegger va răspunde: tocmai în vederea *survernirii neobișnuitului*, a excepției, a unicului, a singularului: *ethosul* este deschisul pentru ajungerea-la-prezență a ne-obișnuitului – *das Offene für die Anwesenung des Un-geheuren*. Concluzia lui Heidegger sună astfel:

[...] dacă potrivit semnificației fundamentale a cuvântului *ethos*, numele de etică vrea să spună că ea meditează asupra sălașului omului, atunci acea gândire care gândește adevărul ființei ca element originar al omului, ca al unuia care ek-sistă, este deja în sine etica originară [*die ursprüngliche Ethik*]. Însă atunci această gândire nu este întâi de toate etică, deoarece este ontologie.⁴

Cu alte cuvinte: înțelegă în chip originar, *etica este analitică existențială*; mai precis însă, ea nu este etică, ci ontologie, anume ontologie fundamentală. Cercul se închide implacabil. Mai mult chiar, în această fază a gândirii sale, Heidegger recunoaște că

3. GA 9, p. 356 / trad. rom., p. 335.

4. GA 9, pp. 356–357 / trad. rom., p. 335, parțial modificată.

Însuși termenul de ontologie trebuie lăsat deoparte: chiar dacă „ontologia fundamentală“ nu este echivalentă cu „ontologia metafizicii“, riscul unei contaminări terminologice trebuie evitat. Heidegger ajunge în cele din urmă la concluzia că: „gândirea care își pune problema adevărului ființei [...] nu este nici etică, nici ontologie. Iată de ce raportul dintre etică și ontologie nu mai are în acest domeniu nici un fundament.“⁵ Astfel, dacă în prima fază a filozofiei lui Heidegger (în 1927: *Ființă și timp*), etica înțeleasă ca disciplină este implicit considerată drept derivată, impunându-se sarcina ca ea să fie reconduasă la sursa sa originară de sens, care ar fi analitica existențială a *Dasein*-ului, înțeleasă însă ca ontologie fundamentală, în faza a doua (în 1946: *Scrisoare despre umanism*), într-o perioadă în care reflecția heideggeriană tinde să iasă cu totul din canoanele filozofiei occidentale, problematizarea etică pare că își pierde cu totul relevanța.

După cum știm, în contrast cu această poziție, filozofia lui Levinas se articulează în primă instanță prin afirmarea *caracterului primordial* al eticii. Însă dacă etica capătă aici calitatea de „filozofie primă“, ea nu are cum să nu intre în conflict cu primordialitatea ontologiei pe care Heidegger o afirmă răspicat, cel puțin în epoca lui *Sein und Zeit*. Ar trebui să înțelegem atunci că Levinas dorește să reabiliteze pur și simplu sensul tradițional al ideii de etică? Spunând că „etica este filozofia primă“, are el în vedere acel discurs teoretic ce dezbate problemele de ordinul moralei, în speță cele legate de comportamentul uman și de *acțiune*, aflate sub jurisdicția ideilor de bine și rău, drept și nedrept, corect și incorect, legitim și nelegitim, virtute și greșală, ș.a.m.d.? În nici un caz. Nici pentru Levinas (cum nu era nici pentru Heidegger), etica originară nu este un tip special de discurs sau un mod distinct de abordare a problemelor filozofice. Ar fi totodată eronat să plasăm filozofia levinasiană sub

5. GA 9, pp. 357–358 / trad. rom., p. 336.

specia moralismului și să o plasăm în linia eticienilor cunoscuți ai istoriei filozofiei. Levinas spune el însuși:

am recurs la termenul de etică, temându-mă însă de rezonanțele moralismului pe care le implică și care riscă să îi absoarbă sensul său principal. [...] Termenul etică semnifică pentru mine *faptul întâlnirii*, relația unui eu cu celălalt: sciziune a ființei în întâlnire, și nu o coincidență! Transcendență și proximitate.⁶

Astfel, dacă etica *precedă* ontologia, dacă nu ontologia este fundamentală, ci etica, aceasta nu înseamnă că un tip de discurs ar fi plasat înaintea altuia, sau că argumentele unuia ar premerge argumentelor altuia, sau că ideile și conceptele unuia ar întemeia ideile și conceptele altuia. A porni mai degrabă de la etică – și *in pofida* ontologiei –, nu înseamnă a formula argumente etice și a le opune perspectivei ontologice, ci a sesiza *ce anume din relația cu celălalt* nu se lasă explicat în cadrele înțelegerii ontologice. Etica trebuie înțeleasă și aici într-un sens original, pre-disciplinar, ca orizont al unei experiențe aparte, ca un tip aparte de fenomen: întâlnirea cu celălalt, fenomenul alterității. Așadar, o etică originală, însă nu una care s-ar contopi cu analitica existențială, devenind astfel ontologie, ci una care ar fi *refractară* – și totodată *reactivă* – la ontologie. Iar asta pentru că celălalt, după Levinas, „nu ne afectează pornind de la un concept”⁷.

În orice caz, să reținem că etica indică aici un strat fenomenologic original al existenței noastre. Levinas va argumenta de-a lungul cărților sale că eticul este, ca element constitutiv al modului nostru de a fi, nivelul cel mai profund al sensului. Așadar, în fața întrebării: de unde trebuie să înceapă o reflecție filozofică și de unde trebuie ea să își extragă sensul, unde trebuie

6. AS, p. 28.

7. EN, p. 17.

să își plaseze ea temeiul și sursa de inspirație, răspunsul lui Levinas este: nu de la înțelegerea lui a fi, așa cum propune Heidegger, nici de la ceea ce se dă în mod apodictic conștiinței perceptive, așa cum propunea Husserl, ci de la *relația cu celălalt*. Ființarea privilegiată nu este *Dasein*-ul propriu, care are darul extraordinar de a se înțelege pe sine, având, odată cu aceasta, o înțelegere a ființei și a lumii ca întreg. Ființarea privilegiată este *celălalt om*, omul care este Celălalt, nu un simplu altul (*autrè*), ci celălalt care este semenul și aproapele (*autrui*)⁸. Această ființare este privilegiată prin faptul că, prin însăși natura sa, *opune o rezistență* la tentativa asimilantă a înțelegerii, că *nu se lasă* redus la faptul de a fi înțeles și asimilat, supus prin această înțelegere exigențelor generale ale comprehensiunii ontologice. Chiar dacă raportul nostru cu celălalt constă în faptul de *a voi să îl înțelegem*, acest raport *depășește înțelegerea*.⁹ Astfel, spune Levinas, „relația cu celălalt nu este ontologie. Această legătură cu celălalt nu se reduce la reprezentarea celui alt, ci la invocarea lui.”¹⁰ Această ființare privilegiată – celălalt om, în unicitatea și singularitatea sa – este piatra de poticnire a tuturor ontologiilor și a tuturor „filozofilor reprezentării”, fiind singura ființare ireductibilă la omogenitatea ființei, singura particularitate care

8. Reamintim definiția pe care Heidegger a dat-o *ethos*-ului și eticii originare (într-un sens pre-disciplinar și acolo!): acel „sălaș al obișnuitului” deschis în vederea *survernirii neobișnuitului*, a excepției, a unicului, a singularului. Oare această definiție heideggeriană, măcar formal și păstrând intacte diferențele indubitabile, nu ar putea fi adaptată experienței alterității de care vorbește Levinas? Dacă, pentru Levinas, etica sau eticul semnifică câmpul de sens care acoperă „relația cu celălalt”, celălalt nu este el oare ipostaza cea mai frapantă a *neobișnuitului*, a *excepției*, a *unicului*, și a *singularului*? Pentru tema singularității, cf. Adina Bozga, *The Exasperating Gift of Singularity: Husserl, Levinas, Henry*, Zeta Books, București, 2009.

9. EN, p. 17.

10. EN, p. 19.

nu se lasă absorbită în universalitate, singurul *tode ti* care, dacă este redus la ceea ce este înțeles din el, reclamă acest lucru ca fiind o *violență*, strigând, prin însuși modul său de a semnifica, această nedreptate. Tocmai în acest sens celălalt revendică să fie explicat filozofic *din afara* cadrelor ontologiei:

e vorba de a găsi locul din care omul încetează să ne mai privească pornind de la orizontul ființei, adică să se mai ofere puterilor noastre. Ființarea ca atare (și nu ca întrupare a ființei universale) nu poate fi decât într-o relație în care ea este invocată. Ființarea este omul și omul este accesibil tocmai ca fiind aproapele. Ca un chip.¹¹

Așadar, semnificația chipului – chipul ca semnificație, ca semnificare, ca iradiere a unui sens ireductibil la ontologie – este temeiul pornind de la care Levinas dorește să edifice o etică originară. Însă, repetăm, nu una care s-ar contopi cu analitica existențială, așa cum propunea Heidegger în *Scrisoare despre umanism*, ci una care precedă ontologia și care îi trasează acesteia propriile limite.

Trebuie să recunoaștem că procedeul lui Levinas este încă, în acest punct cel puțin, *strict fenomenologic*. El vrea să desprindă sensul fenomenologic al ființării care este *celălalt*, în el însuși și pornind de la el însuși, iar nu pornind de la categorii universale precum *om în genere*. Acest sens se arată în mod originar prin intermediul chipului: *chipul celuilalt*, ca aproapele meu, acesta de aici și acum, care mă reclamă în unicitatea, în particularitatea și ireductibilitatea sa, acest fenomen care își arată sensul în modul exigenței, al revendicării, este cel care pretinde, *pornind de la el însuși și în arătarea sa de sine*, ca această ființare să fie abordată pornind de la *alte orizonturi de sens* decât cele ale ontologiei. Această ființare însăși revendică, pornind de la ea însăși,

11. EN, p. 20.

un alt tratament decât cel ontologic. Fenomenologul trebuie deci să găsească acel loc al sensului în care celălalt, după cum am mai spus deja, „încetează să ne mai privească pornind de la orizontul ființei, adică să se mai ofere puterilor noastre”. Dacă, prin Heidegger și în orizontul analiticii *Dasein*-ului propriu, fenomenologia s-a contopit cu ontologia, în schimb aici, la Levinas, fenomenologia se desparte, în orizontul chipului celuilalt, de ontologie, pentru a întâlni eticul.

În cadrul acestei perspective filozofice, în care eticul precedă ontologicului, în care sensibilitatea capătă o preeminență în fața înțelegerii, tocmai fenomenele de ordinul trupului își revendică o semnificație sporită. Am amintit până acum doar paradigma *chipului celuilalt*, care implică un sens special al corporalității: evident, nu e vorba de corporalitatea fizică, ci de un sens fenomenologic al trupului înțeles aici ca expresivitate. Însă totodată și alte fenomene esențial legate de corporalitate, precum pudoarea, rușinea, nuditatea, maternitatea, paternitatea, și filialitatea își fac apariția în labirinturile nesistematice ale acestei gândiri paradoxale. Iată o constelație conceptuală care ne plasează deja în linia ardentă a fenomenologiei corporalității, aflată la mare distanță de cercetările neutre ale lui Husserl privitoare la câmpurile perceptive, la constituirea spațialității prin punctul zero al trupului propriu, sau la încărcătura fenomenologică a celui „eu pot” originar. Ne aflăm totodată la o semnificativă distanță și de lapidarele considerații heideggeriene despre trup, care rămân de cele mai multe ori într-un registru formal-ontologic, fără a fi reconduse cu adevărat la experiențele corporale factic-concrete din care ele ar trebui să își extragă sensul.

În schimb, reflecția lui Levinas privitoare la corp și la subiectul întrupat în genere trebuie pusă în directă legătură cu sursa sa existențială de inspirație. În speță, e vorba de experiența îndelungatei sale captivități în lagărul de război (1941–1945), în care Levinas a putut experimenta pe cont propriu un mod de a trăi la limită, în foame și frig, în suferința așa-zis „fizică”, expus

loviturilor și violenței, în privațiuni și neputințe, în nevoi așa-zis „primare“, dar și în orizontul unei imposibile, dar esențial dezirabile desfătări: desfătarea pe care ți-o oferă o cană de ceai fierbinte după două nopți de îngheț, bucuria de a primi o felie de pâine după o foame îndelung chinuitoare, urma de umanitate pe care o mai regăsești (sau nu) în chipul celui alt care, fie și în infernul neputinței absolute, reușește (sau nu) ca, din imanența suferinței sale proprii, să mai fie încă solidar cu un altul care suferă la rândul lui. Acesta este tipul de experiență-limită pornind de la care Levinas înțelege să abordeze filozofic corporalitatea. Este vorba, desigur, de un tip de experiență liminară în care existența întrupată a omului capătă alte sensuri decât în viața cotidiană perfect protejată, în care un *chez-soi* ne apare mereu de orice neajuns. Tocmai asta se va strădui să arate Levinas: că dincolo de subiectul apărât și gata-constituit, se află un subiect expus și vulnerabil. Dincolo, sau mai degrabă dincoace, sau în străfunduri, sau pe straturi mai arhaice...

Faptul că pe Levinas viața l-a dus în astfel de situații-limită l-a obligat să reflecteze în mod filozofic asupra acestui strat de bază al experienței¹² și să își pună problema constituției subiectului pornind de la *alte* premise decât cele intelectualiste sau idealiste, cele în care ego-ul este, ca să zicem așa, instalat „bine-mersi“ în propria sa lume, pe care o și contemplă suveran în chip teoretic, dominând-o totodată în mod practic, ca nucleu de putințe, posibilități și puteri. Pentru Levinas, pentru a vedea cum anume este *cu adevărat* subiectul în dimensiunea sa întrupată, trebuie să pătrundem dincolo de acest „bine-mersi“, să vedem ce anume ascunde el, ce stă în îndărătul acestei nestingerite persistențe în sine. De aceea, Levinas nu va înțelege corpul pornind de la conștiință, ci invers: conștiința pornind de la corp. Experiența primară nu este cea a reprezentării intelectualiste

12. Cele șapte *Carnets de captivité* (1940–1945) sunt acum publicate în *Œuvres I*, pp. 50–198.

a lumii, ci este aceea a existenței întrupate vulnerabile: în fața foamei, a setei, a oboselii, a violenței, a loviturii mortale, a incertitudinii viitorului. Viața factică nu este, în mod primordial, una în orizontul semnificației pe care înțelegerea noastră o descifrează cu spectaculoase abilități hermeneutice, ci e o viață amarnic prinsă în nevoi, în nevoi care trebuiesc imediat satisfăcute, iar satisfacția duce la plăcere, la desfătare. Acesta este stratul primar, iar tot ce ține de conștiință și de ego, de *Sinngebung* sau de *Seinsverständnis* este derivat și „ulterior“. Observațiile lui Levinas vor căuta de aceea să reconducă privirea noastră către acest strat primar, pre-reflexiv, pre-intelectual, pre-noetic. Experiența corpului este o experiență primară, însă ea trebuie luată în considerare pornind de la evenimente ireductibile precum foamea, setea, frigul, și alte nevoi. Raportul primordial cu lumea este acela de satisfacere a unor nevoi, astfel că dubletul *besoin-satisfaction* va interveni recurent în reflecția levinasiană. Tot din acest motiv, vom întâlni mereu și în chip recurent toposul lui *jouissance*, al desfătării prin care subiectul se constituie pe sine.

Întrebarea este însă cum putem explicita în mod articulat această complexă problematică a trupului, care, în scrierile lui Levinas, este departe de a fi sistematică, uniformă sau omogenă. Ce cale poate asuma cercetarea noastră, în așa fel încât să putem strânge laolaltă principalele observații levinasiene despre trup, fără a pierde din vedere dinamica vitală a acestei filozofii? Pentru a obține un un plus de claritate, am ales să urmărim această problematica levinasiană a trupului într-o *ordine cronologică*: analiza noastră va viza să surprindă *geneza* acestei teme, *evoluția* sa și *metamorfozele* pe care le cunoaște de-a lungul operei levinasiene. Chiar dacă orice periodizare are un coeficient de arbitrar, putem totuși accepta că există patru mari faze în opera lui Levinas: prima ar fi aceea din anii '30 (cuprinzând comentariile exegetice asupra fenomenologiei, dar și mici lucrări originale precum *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hilérisme* și *De l'évasion*); a doua ar fi faza ce cuprinde scrierile publicate imediat după

încheierea celui de-al doilea război mondial (*De l'existence à l'existant* și *Le temps et l'autre*); a treia fază se articulează în jurul primei mari lucrări, *Totalitate și infinit*, publicată în 1961; iar ultima fază se constituie în jurul celui de-al doilea opus magnum, și anume: *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, publicat în 1974. Vom aborda întâi primele două etape ale acestei opere, focalizându-ne asupra a ceea ce am putea numi „tânărul Levinas“, urmând ca într-o a doua instanță să abordăm această problematică la „cel de-al doilea Levinas“¹³.

§ 11. Înlănțuire și nuditate

Tema corporalității apare în scrierile lui Levinas încă din primele sale lucrări cu caracter „personal“, publicate practic simultan, în 1934 și 1935. Este vorba de eseul *Câteva reflecții cu privire la filozofia hitlerismului* și de studiul intitulat *De l'évasion*. În aceste scrieri de tinerețe, Levinas, la numai 28 de ani, anunță, din spatele vocii de exeget deja expert în Husserl și Heidegger¹⁴, o voce filozofică proprie. El pune aici problema

13. Pot fi consultate studiile următoare: C.R. Vasey, „Le corps et l'Autre“, *Exercices de la patience* (1) 1980, pp. 33–42; Bernhard Casper, „La temporalisation de la chair“, în E. Levinas, *Positivité et transcendance (suivi de Levinas et la phénoménologie)*, PUF, Paris, 2000, pp. 165–180; Rodolphe Calin, „Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporéité et subjectivité chez Levinas“, *Les Études Philosophiques* 78 (2006) 3, pp. 297–316; Jan Bierhanzl, „Significanță etică și corporéité dans *Autrement qu'être* ou *au-delà de l'essence*“, *Studia Phaenomenologica* XII (2012), pp. 83–105.

14. Levinas publicase deja primele studii serioase din spațiul francez dedicate celor doi mari fenomenologi germani: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930) și „Martin Heidegger et l'ontologie“ (1932). În aceeași perioadă, a tradus în franceză și *Meditațiile carteziene* (1931) în colaborare cu Gabrielle Peiffer.

semnificației legăturii esențiale cu propriul trup și, chiar dacă în acest stadiu incipient al reflecției levinasiene tematica etică nu este încă pusă pe tapet, ea este într-o câțva prefigurată, iar aceasta – vom vedea – în legătură cu dimensiunea incarnată a existenței umane.

Inițial această legătură indisolubilă cu propriul trup apare într-o lumină negativă, fiind discutată în raport cu ascensiunea hitlerismului în Germania vecină și cu accentul pe care îl pune acesta pe sentimentul originalității trupului. Levinas este interesat aici de „*filozofia* hitlerismului“, deci de structurile comprehensive fundamentale care stau la baza acestei mișcări. El spune de altfel că hitlerismul constituie „o trezire a unor sentimente *elementare*“, că aceste sentimente *elementare* „exprimă atitudinea *primordială* a sufletului în fața întregului realității și a propriului destin“¹⁵ și că doar în acest sens hitlerismul devine interesant din punct de vedere filozofic. Or, ceea ce i se pare lui Levinas simptomatic în cadrul acestei „filozofii a hitlerismului“ este tocmai absolutizarea adeziunii existenței umane la propriul trup. El vede în această afirmare patetică a înlănțuirii fatale în propriul trup cheia de boltă a filozofiei hitlerismului, care, tocmai prin aceasta, reprezintă cea mai radicală formă de negare a spiritului european. Spiritul european, consideră Levinas, este caracterizat printr-o tendință esențială de *detașare* de orice concretitudine, de orice materialitate terestră, de orice limitări, de orice adeziune la teritoriul unui „aici“: cu alte cuvinte, o dorință de dincolo, de transcendență (omul nu se lasă fixat într-un aici, nu se lasă atașat nici unui loc). În schimb, hitlerismul absolutizează ideea contrară: a fixării inexorabile, a prinderii fatale, a atașării fără chip de scăpare în *aici*-ul situației proprii. Pentru acest fenomen, Levinas folosește un termen destul de neuzual, anume: *être rivé*, care înseamnă a fi fixat într-un sens insurmontabil, asemeni unui nit, a fi nituit deci. Levinas va forja astfel de sintagme precum

15. QRPH, p. 7.

être rivé au monde, être rivé à l'être – iată! a fi implacabil prins în lume sau în ființă, asemeni unui nit – pentru a indica fenomenul inexorabil al adeziunii la sine, al aderenței sinelui propriu în el însuși, și totodată neputința de a scăpa de sine însuși, în pofida unei însașiabile dorințe de evadare, de depășire, de detașare: „o concepție cu adevărat opusă ideii europene de om nu ar fi posibilă decât dacă situația în care el ar fi implacabil prins [asemeni unui nit: *rivé*] nu i-ar fi adăugată [*cu alte cuvinte: secundară, n.n.*], ci ar fi co-substanțială ființei sale [*cu alte cuvinte: primordială, n.n.*].“¹⁶ Trupul oferă o astfel de experiență în care omul este esențialmente atașat, lipit de locul său, fixat în el, fără posibilitatea de a-i scăpa, de a se detașa. Corporalitatea ar fi astfel contra-fenomenul absolut al detașării, piedică fatală în calea oricărei mișcări de transcendere.

Această idee este reluată și în al doilea text la care ne vom referi: *De l'évasion*. Termenul *évasion* nu înseamnă aici *evaziune*, ci *scăpare*, cu nuanța de *evadare*. În acest text, înlănțuirea în propriul corp este interpretată *în sens ontologic*: faptul de a fi implacabil prins în sine este interpretat ca „fapt brutal al lui a fi“, care marchează în mod fatal „simplitatea subiectului“ și „unitatea eului“¹⁷. Ceea ce a fost mai devreme afirmat cu privire la corp corespunde în acest context *faptului de a fi*, drept ceea ce apasă, povară ontologică, greutate a faptului de a exista ca atare¹⁸. Înlănțuirea în trup își află aici sursa sa mai profundă: înlănțuirea în ființă, ca o „temniță din care trebuie să scapi“¹⁹.

Totodată, Levinas a învățat foarte bine lecția lui Heidegger și știe că ființa nu se arată pe calea unei simple considerări *teoretice*. De aceea, tânărul filozof francez încearcă să pună în lumină experiențele *preteoretice* în care ființa se poate manifesta. Însă

16. QRPH, p. 15.

17. DE, p. 91.

18. DE, pp. 94–95. O problematică similară am întâlnit și la Heidegger, cu acele *Last des Seins* și *Lastcharakter des Daseins*.

19. DE, p. 98.

pentru Levinas ființa nu se anunță într-un mod pozitiv, ca la Heidegger, ca sursă a oricărei inteligibilități, ca lumină a înțelegerii și sens, ci, după cum am văzut deja, *în mod negativ*: ca apăsare, ca greutate, ca o povară de nesuportat, una de care vrei să scapi. Mai mult, ființa nu se arată în pre-*înțelegerea* pre-ontologică, ci în *sensibilitate*, mai precis în suferința acestei sensibilități, în această „imposibilitate de a ieși din joc“, în acest „caracter inamovibil al propriei noastre prezențe“.²⁰

Nu este întâmplător că aici intervine fenomenul suferinței, pentru a pune în lumină fatalitatea neiertătoare a ființei, căci „fondul suferinței este constituit dintr-o imposibilitate de a o întrerupe și dintr-un acut sentiment de a fi implacabil fixat“²¹. Dorința de evadare, de a scăpa din această carceră, apare tocmai în raport cu această presiune malignă a ființei. Tocmai de aici, din acest apăsător câmp de forțe, survine dorința de „a rupe în lanțuirea cea mai radicală, cea mai fatală: faptul că eul este sine însuși“²². Pentru a concretiza acest caracter malign al lui a fi, această brutalitate a existenței²³, Levinas abordează trei fenomene, a căror legătură cu trupul este evidentă: nevoia în sensul său *negativ*²⁴, ca suferință²⁵, greață²⁶ și stare de rău²⁷; nevoia

20. DE, p. 95. În prefața sa, Jacques Rolland subliniază că rădăcina acestei idei este heideggeriană: starea de aruncare (*Geworfenheit*). Cf. Jacques Rolland, „Sortir de l'être par une nouvelle voie“, în DE, pp. 25–28.

21. DE, p. 95.

22. DE, p. 98.

23. DE, pp. 95, 99, 121.

24. După 30 de ani, în *Totalité et infini*, Levinas insistă tocmai asupra acestei „indigence du corps nu et affamé“, asupra acestui „corps nu et indigent“. Cf. TI, pp. 101–103.

25. DE, p. 104: „Le besoin ne devient impérieux que lorsqu'il devient souffrance. Et le mode spécifique de la souffrance qui caractérise le besoin, c'est le malaise.“

26. DE, pp. 115–119.

27. DE, pp. 103–106.

într-un sens pozitiv ca satisfacere²⁸ și plăcere²⁹; și, în cele din urmă, rușinea³⁰. Aceste fenomene de ordin corporal pun în lumină – în viața preteoretică, prerenflexivă – modul în care *a fi* – *ființa* – care se arată drept *ceva de care vrem să scăpăm*, ceva în raport cu care vrem să *evadăm*: de aici și titlul, *De l'évasion*.

Vom insista în acest context doar asupra analizei rușinii³¹, care trimite la un fenomen paradigmatic al corporalității, și anume: nuditatea. Această temă, nuditatea, va avea o carieră destul de amplă în gândirea levinasiană ulterioară, în care putem descoperi, contextualiza și explicita o serie de sintagme precum „nuditate a ființei“, „nuditate a celuilalt“, „nuditate a chipului“³², „sinele ca nuditate și expunere“³³ ș.a.m.d. Însă în acest text de tinerețe intervine un *sens negativ* al nudității. Levinas subliniază legătura dintre rușine și nuditate, pentru a marca caracterul insuportabil al propriei ființe³⁴, ca vulnerabilitate a

28. În *Totalité et infini*, Levinas aprofundează această dimensiune în jurul temei desfătării (*jouissance*). Cf. TI, pp. 82–88.

29. DE, pp. 107–110.

30. DE, pp. 111–114.

31. Ceea ce îl interesează pe Levinas nu este aspectul social al rușinii, ci raportul dintre rușine și trup: „Les manifestations honteuses de notre corps compromettent d'une manière totalement différente que le mensonge ou la malhonnêteté“ (DE, p. 117).

32. „Dezvăluirea chipului este nuditate – non-formă – abandonare de sine, îmbătrânire, moarte; chipul este mai dezgolit decât nuditatea: este sărăcie, piele ridată; iar pielea ridată este urmă a sinelui“ (AE, p. 112).

33. „Rostirea descoperă, dincolo de nuditate, că poate exista disimulare și sub expunerea pielii dezgolate. Ea este însăși respirația pielii, înaintea oricărei intenții“ (AE, p. 62). „Unul se expune *altuia* așa cum pielea se expune la ceea ce o rănește, așa cum un obraz este oferit celui care lovește. [...] Rostirea este dezgolare a dezgolirii [...], [a fi] lipsit de veșmânt sau de înveliș protector, despuiere [...]. Dezgolare care străbate dincolo de piele, până la rana aducătoare de moarte, dezgolare până la moarte, ființă ca vulnerabilitate“ (AE, p. 63).

34. Levinas forjează aici expresia „nudité de l'être“ (DE, p. 115); idee care va reveni în EE, pp. 56 și 90.

unei subiectivități care vrea (și nu poate) să se ascundă: „rușinea apare de fiecare dată când nu putem să ne facem uitată propria nuditate. Ea e legată de *tot ceea ce am vrea să ascundem și de care nu putem fugi*.“³⁵ Însă ceea ce vreau să ascund, nu este ceva important și prețios (secretul meu, comoara mea), pentru ca altul să nu îl vadă și să nu se înstăpânească asupra lui (așa cum e în logica sartriană, unde „infernul sunt ceilalți“). Dimpotrivă, această intimitate a nudității este, pentru Levinas, o povară și o apăsare care se arată ca atare întâi de toate în faptul singularității: „care este sensul nudității rușinoase? E acela pe care am vrea să îl ascundem celorlalți, dar și nouă înșine“³⁶. Așadar, înaintea unei rușini față de ceilalți, există o rușine față de sine însuși³⁷, care se cristalizează în orizontul fenomenului nudității³⁸. Acest lucru devine și mai vizibil în analiza fenomenului greței, unde este vorba de o dorință de a scăpa de sine însuși, care este totodată o revoltă împotriva existenței, revolta unei subiectivități care se resimte ca insuportabilă, ca un „a-ți fi rău în propria piele“, cum va spune Levinas mai târziu³⁹.

Ideea formulată aici va reveni în mod recurent în opera levinasiană, fiind aceea că dimensiunea „veritabilă“ a existenței subiectului nu se arată în momentele în care sinelui îi este „bine

35. DE, p. 113. „La nécessité de fuir pour se cacher est mise en échec par l'impossibilité de se fuir. Ce qui apparaît dans la honte c'est donc précisément le fait d'être rivé à soi-même, l'impossibilité radicale de se fuir pour se cacher à soi-même, la présence irrémédiable du moi à soi-même. La nudité est honteuse quand elle est la patence de notre être, de son intimité dernière.“

36. DE, p. 112.

37. DE, p. 117.

38. DE, p. 114: „C'est donc notre intimité, c'est-à-dire notre présence à nous-mêmes qui est honteuse. Elle ne révèle pas notre néant, mais la totalité de notre existence. La nudité est le besoin d'excuser son existence. La honte est en fin de compte une existence qui se cherche des excuses. Ce que la honte découvre c'est l'être qui se découvre.“

39. AE, pp. 66, 134, 139.

în propria piele“, fiind stăpân pe el însuși prin puterea, puțințele și posibilitățile sale, ci, dimpotrivă, în situațiile dramatice în care subiectului îi este „rău în propria piele“ (metafora pielii ne trimite încă o dată la condiția întrupată a omului), momente în care el, de fapt și de drept, *nu mai poate* – colapsul lui *ich kann*. Faptul de a-ți fi bine în propria piele nu e decât o acoperire a stării originare a sinelui, e doar „vanitatea propriei plăceri“⁴⁰ care vrea să mascheze răul primordial, anume faptul insuportabil de a fi aici, *être là*, adică *Da-sein*. Iar faptul că forma cea mai concretă a acestui caracter insuportabil – descris ulterior ca traumatism – se dezvăluie într-o serie de fenomene corporale arată, încă o dată, înlănțuirea sinelui în propriul trup⁴¹.

Următoarea etapă a reflecției levinasiene se articulează în jurul a două texte publicate în 1947, la aproape un deceniu de la scrierile discutate până acum, texte concepute, în nucleele lor problematice, în captivitate (am punctat mai devreme importanța experienței lagărului de război pentru constituirea filozofiei levinasiene a corporalității). Aici, în *De l'existence à l'existant* și în *Le temps et l'autre*, Levinas explicitează un soi de genезă ontologică⁴² a subiectului uman, o constituire structurală a sinelui care articulează mai multe momente esențiale distincte: existența impersonală sau *il y a*, aderența inaugurală a ființării la ființă sau ipostasul, ruptura coeziunii ontologice a eului prin suferință, survenirea celuilalt, anticiparea morții și deschiderea temporalității. Putem determina această genезă drept „ontologică“, chiar dacă reflecțiile levinasiene vor fi îndreptate tocmai împotriva ontologiei. Căci, în această perioadă, Levinas pune pentru prima dată la lucru diferența ontologică

40. DE, p. 114.

41. Acest aspect revine în analiza rușinii. Cf. DE, p. 112: „Dans la nudité honteuse il ne s'agit donc pas seulement de la nudité du corps. Mais ce n'est pas par pur hasard que sous la forme poignante de la pudeur la honte se rapporte en premier lieu à notre corps.“

42. Levinas o spune el însuși în TA, p. 17.

heideggeriană dintre ființă și ființare (în termenii săi: între existență și existent), orientând-o însă împotriva ontologismului heideggerian⁴³. Pe urmele reflecțiilor elaborate în *De l'évasion*, Levinas dezvoltă aici ideea de existență anonimă, *il y a*, ființă lipsită de ființare, fapt impersonal și malign de a fi, care se revelează în caracterul său apăsător⁴⁴ și în „inumană sa neutralitate”⁴⁵. În ceea ce privește diferența ontologică, Levinas se focalizează tocmai asupra „evenimentului în care existentul contractă existența”⁴⁶: ipostasul – coagularea unui sine pornind de la *il y a* (existența anonimă) – poartă marca corporalității, căci prin intermediul trupului sinele se constituie drept ipostas, ca ființare distinsă, separată și autonomizată în raport cu ființa anonimă⁴⁷. Levinas subliniază de asemenea tendința de a refuza ființa, mișcarea „ontologică” de revoltă a ființării împotriva ființei. Ca și în *De l'évasion* (unde era vorba de plăcere, de nevoie, de greață sau de rușine), Levinas face apel și aici la experiențe preteoretice („fenomene anterioare reflecției”⁴⁸) care pun în lumină opoziția ființării față de ființă: slăbiciunea (*lassitude*)⁴⁹, lenea (*paresse*)⁵⁰, oboseala (*fatigue*)⁵¹ și insomnia⁵². Pentru Levinas,

43. Cf. EE, p. 41: „[...] la structure fondamentale de l'existence se dédouble[e] en être et en avoir et succomb[e] sous la charge de son avoir [...]”.

44. EE, pp. 93–105; TA, pp. 25–30.

45. Expresia apare în DE, p. 35 și în EE (*Préface à la deuxième édition*).

46. TA, p. 22.

47. În acest sens Didier Franck a putut afirma ca trupul, la Levinas, este corpul diferenței ontologice. Cf. „Le corps de la différence”, în *Dramatique des phénomènes*, PUF, Paris, 2001, p. 96.

48. EE, p. 30

49. EE, pp. 31–32. Cf. Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, *op. cit.*, pp. 80–84 și 92–94.

50. EE, pp. 32–40.

51. EE, pp. 41–52.

52. EE, pp. 109–113.

aceste fenomene indică limitele esențiale ale actului sau acțiunii ca atare, dacă nu chiar surprerea lor (iar aici ne e limpede că autorul trimite la legătura implicită dintre ideile de act, acțiune și ființă, la coeziunea lor metafizică).

O altă noutate pe care o putem descoperi în *De l'existence à l'existant* constă în faptul că aici intervine pentru prima dată în opera lui Levinas figura celuiilalt, care va domina de acum înainte întreaga sa filozofie. Într-adevăr, în textul din 1935, *De l'évasion*, apariția celuiilalt era pur marginală și fără o deschidere filozofică determinată⁵³. Abia în acest text din 1946, și în special spre finalul său, celălalt se anunță ca temă fundamentală a reflecției levinasiene⁵⁴, având o semnificație filozofică esențială. Căci coeziunea eului cu sine, acel *conatus essendi* care, ca persistență și perseverență în propriul său fapt de a fi, este o înlănțuire în propria ființă și în propriul corp, această adeziune ipostatică a lui „la sine“ își află piatra de încercare tocmai în figura celuiilalt.

A ajunge la celălalt – spune Levinas – este, din punct de vedere ontologic, evenimentul rupturii celei mai radicale a categoriilor însele ale eului [...]. Alteritatea celuiilalt trebuie să spargă caracterul definitiv al eului.⁵⁵

53. Este vorba de contextul în care Levinas vorbește de greață, ca un caz particular al rușinii: în greața rușinoasă a faptului de a vomă, celălalt nu este respins, ci cerut, pentru a scoate eul din solitudinea sa. Vezi DE, p. 117 : „Le malade isolé qui «s'est trouvé mal» et à qui il ne reste qu'à vomir est encore «scandalisé» par lui-même. La présence d'autrui est même souhaitée, dans une certaine mesure, car elle permet de ravalier le scandale de la nausée au rang d'une «maladie», d'un fait socialement normal que l'on peut traiter, à l'égard duquel par conséquent on peut prendre une attitude objective.“

54. EE, pp. 159–165.

55. EE, pp. 144–145.

Într-adevăr, ideea unei fracturi sau rupturi a identității eului prin survenirea celuiilalt va reveni constant în opera levinasiană⁵⁶. Însă ceea ce e important pentru subiectul nostru este că ideea celuiilalt și a alterității în general sunt intim legate de fenomenul nudității pe care l-am întâlnit mai devreme.

Ne amintim că fenomenul nudității intervenise deja în *De l'évasion* în ipostaza sa negativă, ca nuditate a sinelui, în rușinea de sine însuși, ca fapt de a nu se suporta pe sine, drept ceea ce am vrea să ascundem fără însă a putea să o facem⁵⁷. Însă în această a doua etapă a filozofiei lui Levinas, tema nudității apare într-un cu totul alt sens, și anume în *pozitivitatea* sa: este vorba de celălalt ca nuditate, celălalt în nuditatea alterității sale. Afirmția lui Levinas este radicalizată, el spunând aici că „relația cu nuditatea este veritabila experiență [...] a alterității celuiilalt“⁵⁸. Această formulă poate să ne pară bizară. Să vedem însă ce se ascunde îndărătul ei. Levinas spune că întâlnirea celuiilalt este plasată mereu într-un *context de semnificație* care îi smulge alteritatea sa:

celălalt nu este, desigur, tratat ca un lucru, însă el nu este niciodată separat de lucruri. El este abordat și dat prin intermediul situației sale sociale, iar respectul persoanei se manifestă prin respectul drepturilor și prerogativelor sale.⁵⁹

Această reducere a alterității celuiilalt este indicată prin figura – care nu este integral metaforică – a veșmântului: „celălalt în lume este obiect prin însuși veșmântul său“⁶⁰. „A fi îmbrăcat“

56. TA, p. 38; TI, xiii (situația în care totalitatea se sparge).

57. Ideea nudității ca suferință va fi radicalizată în scrierile târzii. Vezi, de exemplu, AE, p. 64: „Durerea, acest revers al pielii, este o nuditate mai nudă decât orice despuiere.“

58. EE, p. 61.

59. EE, p. 60.

60. *Ibid.*

semnifică deja *a fi prins sub o formă*, o formă care poate fi văzută și, prin urmare, plasată într-un context mundan determinat, redusă deci la o obiectualitate. Nuditatea ar fi deci metafora alterității celuilalt, drept ceea ce este mereu ascuns, deja pierdut însă, deja acoperit prin dominația formei; este totodată ceea ce se retrage din fața vederii, în afara formei și, într-un anumit sens, sustras acestei lumi în care totul se petrece sub dominația formei. Iată un pasaj foarte sugestiv din *De l'existence à l'existant*:

Avem de-a face cu ființe îmbrăcate. Omul s-a îngrijit deja de propria sa toaletă. S-a privit în oglindă și s-a văzut. S-a spălat, și-a sters urmele nopții și urmele permanenței sale instinctive – este curat și abstract. Socialitatea este decentă. Cele mai delicate relații sociale se realizează prin intermediul formelor; ele salvează aparențele care împrumută un veșmânt de sinceritate tuturor echivocurilor și le fac mundane. Ceea ce este refractar la forme este suprimat, exclus din lume. Scandalul se adăpostește în noapte, în case, acasă – care se bucură în lume de un soi de extrateritorialitate.⁶¹

Ideea de îmbrăcămintă și de veșmânt este deci un indiciu ontologic, o indicație formală am putea zice, menită să semnifice reducerea alterității. Căci, ceea ce este refractar la forme este tocmai alteritatea ca nuditate, ceea ce constituie un scandal sau o indecență pentru lumea lui „același“, deoarece ea constituie ruptura sa, fractura sau surparea sa. Alteritatea nu aparține acestei lumi. Celălalt în nuditatea sa se sustrage coeziunii ontologice mundane, se retrage din dimensiunea diurnă, din spațiul luminii în care totul este văzut și, astfel, clasat. În raport cu această lumină, alteritatea sa face parte din noapte. Alteritatea nocturnă este astfel nuditate. În lume, sinceritatea nu este decât o aparență, un veșmânt, căci adevărata sinceritate este, așa cum

61. *Ibid.*

va spune Levinas mai târziu, „nuditatea chipului”⁶², care se sustrage fenomenalității și se retrage din dimensiunea apariției și arătării de sine. Ceea ce se arată, în fond, este altul în sens abstract, deja redus la o formă și la un rol, deja supus unei estetici. În schimb, altul în materialitatea sa, în alteritatea sa, poate fi găsit în sărăcia sa, în foamea sa, în nevoile pe care le exprimă. Vedem deci că, în acest text, Levinas asociază nuditatea cu materialitatea, dar și cu umilitatea și urâțenia⁶³. Înțelegând în mod esențial, nuditatea este fără formă, respingând forma, sustrăgându-se oricărei forme și oricărui esteticism.

Într-un al doilea pas, Levinas confruntă acest sens esențial al nudității cu sensul obișnuit al nudității corpului gol, expus pur și simplu, fără acoperire, unei priviri care îl vede, spunând că această din urmă formă de nuditate pierde semnificația primordială a acestei idei, deoarece nuditatea corpului este întotdeauna acoperită de o anumită formă⁶⁴. Levinas dă aici câteva exemple de „falsă nuditate”: bunăoară, la armată, noii recruți sunt examinați goi-puşcă, însă corpurile acestea sunt deja „îmbrăcate” cu forma de soldat; pe de altă parte, statuile nude ale Antichității sunt și ele deja îmbrăcate cu „forma perfectă,

62. TI, p. 47: „La nudité du visage n'est pas ce qui s'offre à moi parce que je le dévoile – et qui, de ce fait, se trouverait offert à moi, à mes pouvoirs, à mes yeux, à mes perceptions dans une lumière extérieure à lui. Le visage s'est tourné vers moi – et c'est cela sa nudité même.”

63. EE, pp. 91–92.

64. După cum vom vedea în continuare, în *Totalité et infini*, Levinas va afirma chiar că nuditatea corpului nud *derivă* din nuditatea chipului, că nuditatea chipului este într-un anumit sens condiția de posibilitate pentru nuditatea corpului. Vezi TI, p. 47: „la nudité du corps ressentie dans la pudeur, apparaissant à autrui dans la répulsion et le désir [...] se réfère toujours d'une façon ou d'une autre à la nudité du visage. Seul un être nu absolument par son visage, peut aussi se dénuder impudiquement.” Mai mult: „L'autre, le libre est aussi l'étranger. La nudité de son visage se prolonge dans la nudité du corps qui a froid et qui a honte de sa nudité” (*ibid.*).

[...] forma prin excelență⁶⁵, frumusețea. Într-unul din textele sale anterioare, Levinas a amintit și exemplul boxerului și al dansatoarei de music-hall, zicând că „nu tot ce e fără haine este totodată nud”⁶⁶. Aceeași idee revine și aici: „statuile Antichității nu sunt niciodată cu adevărat nude”⁶⁷, deoarece nuditatea veritabilă este ceea ce se sustrage formei: „nuditatea veritabilă [...] nu este absența veșmintelor, ci absența formelor”⁶⁸. În ceea ce privește forma, ea este „acel lucru prin care o ființă este întoarsă către soare – acel lucru prin care are o față, prin care se dă, prin care survine”⁶⁹. Forma „ascunde nuditatea în care o ființă dezbrăcată se retrage din lume”⁷⁰. Nuditate, alteritate, infinit – coeziunea lor constă tocmai în această retragere din lume.

Totuși, o ambiguitate persistă. Căci, dincolo de această dimensiune a întâlnirii alterității în nuditatea sa, care este într-un anumit sens pozitivă – căci Levinas o va determina mai târziu ca înălțime (*hauteur*), infinit și sursă a sensului – regăsim în continuare și sensul negativ, în speță ideea de nuditate a lucrurilor, în frusta lor materialitate, ceea ce revine la ideea, întâlnită deja, a caracterului apăsător al ființei, a dimensiunii maligne a existenței⁷¹. Într-adevăr, Levinas lărgiște ideea de nuditate dincolo de frontiera fenomenelor corporale, gândind astfel o nuditate non-personală, non-corporală, o nuditate a lumii și a lucrurilor⁷², pusă în lumină, bunăoară, de arta modernă

65. *Ibid.*, p. 61.

66. DE, p. 113.

67. EE, p. 61.

68. EE, p. 84.

69. EE, p. 61.

70. *Ibid.*

71. Această idee revine un deceniu mai târziu, în *Totalité et infini*: nuditatea lucrurilor semnifică inutilitatea lor, absurditatea lor, în timp ce nuditatea celuilalt semnifică chipul (vezi TI, pp. 46–47). Pentru lucruri, nuditatea este o privație, în timp ce chipul celuilalt este nud și revelează înălțimea sa.

72. Vezi de asemenea TA, p. 41.

abstractă, care pune în scenă un soi de denudare a lumii, o despuiere a lucrurilor, prin însăși lucrarea de *de-formare*⁷³ pe care o împlinește, aceasta reprezentând deci un mod de a pune în evidență *opresiunea* ființei. Levinas vede deci în această *de-formare* practică de arta abstractă un soi de revoltă împotriva materialității fruste a existenței, a caracterului său grosier, masiv și apăsător,⁷⁴ ceea ce corespunde celui refuz al ființei manifestat, la nivel individual, în experiențele pre-reflexive ale insomniei, greței, rușinii, oboselii, lenei sau slăbiciunii. Materialitatea, spune Levinas în 1947, este „ceea ce are consistență și greutate, prezență absurdă, brutală și impasibilă; însă totodată umilitate, nuditate, urâțenie.”⁷⁵ Regăsim aici considerațiile formulate zece ani mai devreme, în *De l'évasion*, privitoare la materie ca „operă a existenței anonime”⁷⁶. Pornind de la această materialitate a ființei, se constituie sinele ca ipostas; însă n-ar trebui, avertizează Levinas, să înțelegem materialitatea într-un sens tradițional, ca o „cădere contingentă a sufletului în mormântul sau închisoarea trupului”⁷⁷. Căci „materialitatea corpului rămâne o experiență a materialității”⁷⁸ și tocmai de aceea trebuie să „înțelegem corpul pornind de la materialitate” și să „îl reconducem la un eveniment ontologic.”⁷⁹

Să facem acum un pas mai departe în explorarea noastră, în speță către tematica chipului, a erosului, a feminității și generativității.

73. EE, pp. 90–91.

74. EE, pp. 84–85: „arta [...] comunică acest caracter de alteritate obiectelor reprezentate care fac totuși parte din lumea noastră. Ea ni le oferă în nuditatea lor, în această nuditate veritabilă care nu este absența de veșminte, ci, dacă putem spune așa, absența însăși a formelor, adică non-transmutarea exteriorității în interioritate pe care o realizează formele.”

75. EE, pp. 91–92.

76. EE, p. 92: „la matière est déjà le fait d'il y a”.

77. TA, p. 37.

78. EE, p. 123.

79. TA, p. 37.

Deși tema chipului nu este pe deplin dezvoltată în scrierile anilor '40, putem găsi în *De l'existence à l'existant* prima sa anunțare. Aici, Levinas spune despre corp că nu este un lucru, nu este o substanță, nu e un substantiv, ci este de „ordinul unui eveniment”⁸⁰. Acest lucru se vedește în dimensiunea sa expresivă: trupul se exprimă. Și tocmai chipul și ochii („oglinzi ale sufletului”) sunt „organele prin excelență ale expresiei”⁸¹. Diferența dintre fața fizică a cuiva și chipul celuilalt ține tocmai de diferența dintre o corporalitate concepută ca substanță și un trup înțeles ca expresivitate. Dimensiunea expresivă nu se reduce deci la caracterele descriptibile ale unei fețe, ci ea ține de faptul că, în sintaxa frontală a lui față-către-față, chipul se arată retrăgându-se. Desigur, chipul ține într-un anumit sens de orizontul trupului, însă el revelează ceea ce, în celălalt, este invizibil și transcende coporalitatea fizică. Iar dacă în *Le temps et l'autre* întâlnirea celuilalt față-către-față este determinată ca „întâlnire a chipului”⁸², însă abia la finalul eseului din 1951, *L'ontologie est-elle fondamentale?*, problematica chipului își va găsi amploarea care a făcut-o celebră⁸³.

Următorul atom problematic este fenomenul erosului, care va fi apoi dezvoltat în lucrarea din 1961, *Totalité et infini*, asupra căreia vom reveni puțin mai încolo. Să amintim pentru început că, în *Le temps et l'autre*, Levinas face referire la o „fenomenologie a voluptății” și dezvoltă o subtilă analiză a faptului mân-

80. Despre trup, Levinas spune: „En aucune façon, il n'est chose”. „[...] son être est de l'ordre de l'événement et non pas du substantif. Il ne se pose pas, il est position. Il ne se situe pas dans un espace donné au préalable – il est l'irruption dans l'être anonyme du fait même de la localisation” (EE, p. 122); tot aici el afirmă că corpul este „l'avènement même de la conscience”; EE, p. 123: „en lui s'accomplit la mue même d'événement en être”.

81. EE, p. 123.

82. TA, p. 67.

83. EN, pp. 20–22.

gâierii (*caresse*), ca așteptare a unui „viitor pur, fără conținut”⁸⁴; în *De l'existence à l'existant*, Levinas anunță o preocupare ulterioară focalizată pe această temă⁸⁵. Ce semnificație are deci erosul în aceste tatonări levinasiene timpurii? El spune aici că „transcendența poate fi gândită într-un mod radical pornind de la eros”⁸⁶, iar în altă parte susține că relația cu celălalt trebuie să fie înțeleasă pornind de la „prototipul” relației erotice⁸⁷. În această privință, Levinas face referință, și mereu negativ, la Platon, pentru care erosul este înțeles pornind de la nevoie și nevoia pornind de la lipsă, erosul semnificând astfel fuziune și absorbție a unuia de către altul⁸⁸. Din contră, arată Levinas, dacă erosul deschide către transcendență, aceasta nu poate fi absorbită în imanența sinelui. În raport cu transcendența, nici o fuziune și nici o confuzie nu este posibilă: separația și distanța dintre cei doi „actori” rămâne întotdeauna absolută⁸⁹. Astfel, iubirea nu dizolvă distanța, ci o prezervă în mod infinit:

Caracterul patetic al iubirii constă în dualitatea insurmontabilă a ființelor. Este o relație cu ceva care, pentru totdeauna,

84. Voir TA, p. 82.

85. EE, p. 144: „L'éros est le thème d'une philosophie qui nous occupera ailleurs”. Această idee va reveni la p. 164, unde Levinas spune că heterogeneitatea și relația dintre genuri vor fi abordate în altă lucrare.

86. EE, p. 164

87. TA, p. 65: „Relation avec l'autre qui ne sera jamais le fait de saisir une possibilité. Il faudrait la caractériser en des termes qui tranchent sur les relations qui décrivent la lumière. Je pense que la relation érotique nous en fournit le prototype. L'Eros, fort comme la mort, nous fournira la base de l'analyse de cette relation avec le mystère.”

88. EE, p. 144: „L'amour chez Platon, enfant du besoin, conserve les traits de l'indigence. Sa négativité est le simple «moins» du besoin et non point le mouvement même vers l'altérité.” Cf. de asemenea EE, p. 164 și TA, p. 77.

89. EE, p. 163: „Ce qu'on présente comme l'échec de la communication dans l'amour, constitue précisément la positivité de la relation; cette absence de l'autre est précisément sa présence comme autre.”

se eschivează ascunzându-se [*se dérobe*]. Relația nu neutralizează *ipso facto* alteritatea, ci o conservă. Caracterul patetic al voluptății constă în faptul de a fi doi. Altul ca altul nu este aici un obiect care devine al nostru sau care devine noi; dimpotrivă, el se retrage în taina sa [*mystère*].⁹⁰

Într-un alt context, Levinas subliniază că:

Intersubiectivitatea ne este oferită de către eros, în care, în proximitatea celuilalt, este menținută integral distanța al cărei caracter patetic este constituit, simultan, de această proximitate și de dualitatea ființelor.⁹¹

Astfel, dacă (a) relația cu celălalt este gândită pornind de la eros, și dacă (b) relația prezervă dualitatea și separația, și dacă (c) celălalt este gândit sub semnul misterului, acest lucru ne conduce la un aspect decisiv al descrierii levinasiene a întâlnirii alterității: caracterul asimetric. Relația cu celălalt este asimetrică, non-reciprocă și – cum se va spune în *Totalitate și infinit* – ireversibilă⁹²: „heterogeneitatea eului și a celuilalt”⁹³ semnifică faptul că „intersubiectivitatea asimetrică este locul unei transcendențe în care subiectul, conservându-și structura sa proprie de subiect, are posibilitatea de a nu se întoarce în mod fatal asupra lui însuși”⁹⁴.

Pornind de la ideea de mister erotic, paradigma alterității ajunge să fie determinată ca feminitate⁹⁵. Levinas ne avertizează⁹⁶

90. TA, p. 78.

91. EE, p. 163.

92. TI, p. 6.

93. EE, p. 164.

94. EE, p. 165. Ne amintim aici că *Dasein*-ul, ca *Worumwillen*, se întoarce mereu la el însuși, este mereu în vederea lui însuși.

95. Cf. asupra acestui subiect Matthieu Dubost, „Féminin et phénoménalité selon Emmanuel Levinas“, *Les Études Philosophiques* 78 (2006) 3, pp. 317–334.

96. TA, pp. 78–79.

că noțiunea de feminin ca taină nu trebuie înțeleasă într-o manieră romantică („misterul feminin“), ci în toată gravitatea sa insurmontabilă. Tocmai rolul femininului a fost pierdut din vedere în interpretarea platoniciană a erosului și, spune Levinas, tocmai prin neglijarea și ignorarea femininului a ajuns platonismul să cadă în monismul ontologic parmenidian, în care orice alteritate este redusă și absorbită în identitate. Ideea că „celălalt prin excelență este femininul“⁹⁷ ne deschide o perspectivă în care această reducere a celuilalt la același intră în criză, în care absorbția devine imposibilă, în care rezistența la orice asimilare devine evidentă. Tocmai acest lucru subliniază Levinas în privința feminității, punând în discuție tensiunea dintre pudoare și profanare⁹⁸: rezistența opusă asimilării.

Odată cu tema pudorii, regăsim reflecțiile levinasiene din deceniul trei privitoare la rușine și nuditate. Însă totodată, această rezistență la asimilare (la profanare) poate fi înțeleasă ca o rezistență față de ființă, căci asimilarea este o asimilare în ființă. Apare însă aici și o altă determinație, enigmatică, a femininului: Levinas spune că, prin feminin, o „lume de fundal prelungește această lume“⁹⁹. Ce semnifică oare acest *arrière-monde*? Pare a fi vorba de o lume invizibilă și secretă, o altă lume ascunsă îndărătul lumii prezente, în spatele acestei lumi care apare în orizontul și în deschisul fenomenalității, o „lume de fundal“, „culise ale lumii“, „lumea din spatele acestei lumi“. Și cum anume femininul prelungește lumea în direcția acestei lumi secrete aflate îndărătul lumii apariției? Într-adevăr, dacă lumea

97. EE, p. 144.

98. TA, p. 79: „dans la matérialité la plus brutale, la plus éhontée ou la plus prosaïque de l'apparition du féminin, ni son mystère, ni sa pudeur ne sont pas abolis. La profanation n'est pas une négation du mystère, mais l'une des relations possibles avec lui“. Și, de asemenea: „La façon d'exister du féminin est de se cacher, et ce fait de se cacher est précisément la pudeur.“

99. EE, p. 144.

prezentă este „lumea luminii”¹⁰⁰ – spațiu diurn în care sinele „sinoptic” cuprinde prin vedere sincronia ființării și devine astfel „stăpân pe situație”, în care el își exercită puterile și în care el poate zice „eu pot”, afirmându-se așadar ca nucleu de posibilități –, atunci se pare că acest *arrière-monde* pe care femininul îl prelungește este tocmai acel spațiu al extra-teritorialității care se retrage din această lume, locul nocturn al celuilalt care se sustrage luminii și puterilor mele. Exact acest lucru este afirmat de Levinas în *Le temps et l'autre*: femininul devine interesant din punct de vedere filozofic tocmai prin faptul că este „un mod de a fi care constă în a se sustrage luminii [...] este o fugă din fața luminii”¹⁰¹. Constelația conceptuală configurată de ideile de nuditate, chip, eros, feminin, pudoare, taină, noapte, definește astfel alteritatea pe care aceste texte levinasiene încearcă să o descrie. Trupul expresiv, corporalitatea ca expresie, trupul-simbol am putea spune, reprezintă fundalul pornind de la care se concretizează aceste investigații. În acest sens, Levinas determină filozofia pe care începe să o schițeze ca fiind „detașată de solitudinea luminii”¹⁰², o gândire care este invitată „dincolo de intuiție”¹⁰³.

Femininul devine paradigma alterității, tot așa cum, ceva mai devreme, nuditatea întrupa acest rol. Pornind de la acest punct de vedere, Levinas abordează la un moment dat chiar și problematica diferenței sexuale: el afirmă că nu erosul trebuie înțeles pornind de la diferența sexuală, ci diferența sexuală trebuie înțeleasă pornind de la sensul erosului. Levinas respinge ideea că diferența sexuală se constituie ca o diferență *specifică*, una ce ar delimita două *specii* ale *aceluiși* gen¹⁰⁴, căci aceasta ar însemna că cele două sexe ar constitui un tot prealabil și că

100. *Ibid.*

101. TA, p. 79 (s. n.).

102. EE, p. 144.

103. EE, p. 112.

104. TA, p. 77.

iubirea ar fi doar o fuziune și o asimilare, fără separație, a unuia de către altul, sau mai precis spus: a altuia de către unul.

În paranteză fie spus, Levinas îi reproșează și lui Heidegger că, într-unul din cursurile sale, ar concepe diferența sexuală pornind de la unitatea primordială a unui gen.¹⁰⁵ El pare a se referi la cursul lui Heidegger din semestrul de vară 1928 (la care el însuși a participat în calitate de auditor la Freiburg), un curs care a fost făcut accesibil publicului în 1978 în volumul 26 din seria operelor complete¹⁰⁶. În ediția publicată, pasajul în cauză se află în paragraful 10¹⁰⁷, unde Heidegger vorbește de neutralitatea *Dasein*-ului în raport cu sexualitatea, înțelegând ca o „concretizare factică”: „Această neutralitate înseamnă că *Dasein*-ul nu are nici unul dintre cele două sexe. Însă această asexualitate [*Geschlechtslosigkeit*] nu este indiferența unui neant vid, negativitatea slabă a unui nimic ontic.”¹⁰⁸ În alt context, Heidegger spune: „*Dasein*-ul factic este [...] de fiecare dată dispersat într-un trup [*in einer Leib zersplittert*] și [...] scindat într-o sexualitate determinată [*in eine bestimmte Geschlechtlichkeit zwiespältig*].”¹⁰⁹ El precizează în mod explicit că tocmai că nu e vorba de „o mare substanță originară în simplitatea sa [*ein großes Urwesen in seiner Einfachheit*] care s-ar dispersa ontic în mai mulți indivizi“, astfel că reproșul lui Levinas (cum că Heidegger concepe diferența sexuală pornind de la unitatea primordială a unui gen) nu este tocmai corect.

Revenind după această scurtă paranteză la analizele lui Levinas, putem constata că, pornind de la acest din urmă nucleu (erosul

105. EE, p. 164: „L'originalité de la contrariété et de la contradiction de l'éros a échappé à Heidegger, qui, dans ses cours, tend à présenter la différence des sexes comme une spécification d'un genre.”

106. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, editat de Klaus Held, Vittorio Klostermann, 1978.

107. GA 26, pp. 171–175.

108. GA 26, p. 172.

109. GA 26, p. 173.

și femininul), aici se deschide o altă dimensiune a fenomenologiei levinasiene a corporalității: fecunditatea și filialitatea¹¹⁰, maternitatea¹¹¹ și paternitatea¹¹². În constituirea ontologică a subiectului, aceste direcții de sens ale trupului pun în lumină noi deschideri către celălalt. Celălalt se dă în acest interval corporal, prin această interfață a trupului.

E de remarcat că această temă încheie parcursul ambelor texte pe care le-am analizat aici *De l'existence à l'existant* și *Le temps et l'autre*, care, spre final, se opresc tocmai asupra ideii de fecunditate. În primul dintre ele, tema este anunțată doar în ultimele două rânduri dinaintea concluziei, unde Levinas spune că posibilitatea subiectului „de a nu se reîntoarce în mod fatal la el însuși“, de a întâlni deci alteritatea, înseamnă în cele din urmă „a fi fecund“, „a avea un fiu“¹¹³. Este vorba și aici de o relație cu celălalt în care subiectul rămâne el însuși și nu fuzionează cu celălalt, și în care celălalt rămâne în separația sa, fără să fie absorbit de către eu. Ca eu să rămân eu și tu să rămâi tu, aici se află miza reflecției levinasiene referitoare la tema filiației și a fecundității.

110. Levinas subliniază într-o discuție de mai târziu că problema era aceea de a înțelege filialitatea pornind de la iubire. Cf. EL, p. 125.

111. Ideea de maternitate va reveni și în textele târzii ale lui Levinas, ca „gestare a altuia în același“ (AE, pp. 95 și urm.); vezi p. 100: „Subiectivitatea sensibilității, ca întrupare, este un abandon fără întoarcere, este maternitatea – trup ce suferă pentru altul, trup ca pasivitate și ca renunțare, pură suferință“; și p. 137: „o vulnerabilitate a cărei maternitate cuprinsă în al său integral «pentru altul» este sensul ultim și semnificația însăși a semnificației“. Cf. Lisa Guenther, „«Like a maternal body»: Emmanuel Levinas and the motherhood of Moses“, *Hypatia* 21.1 (2006), p. 119–136; Kathryn Bevis, „Better than metaphors? Dwelling and the Maternal Body in Emmanuel Levinas“, *Literature and theology* 21.3 (2007), pp. 317–329.

112. Despre paternitate cf. Kelly Oliver, „Fatherhood and the Promise of Ethics“, *Diacritics* 27.1 (1997), pp. 44–57; François-David Sebbah, „Levinas: Father/Son/Mother/Daughter“, *Studia Phaenomenologica*, VI (2006), pp. 261–273.

113. EE, p. 165.

În *Le temps et l'autre*, paternitatea este descrisă ca o „relație cu un străin care, fiind celălalt, este eu; relația unui eu cu un eu-însumi care îmi este totuși străin.”¹¹⁴ Putem de asemenea să înțelegem ideea levinasiană a fecundității în raportarea sa polemică la faptul de a fi într-o moarte heideggeriană. Căci miza acestei teme este aceea de a arăta că viitorul cel mai propriu nu se constituie în raport cu moartea, ci în raport cu fiul¹¹⁵. Fecunditatea subiectului constituie astfel structura sa dimensiunii sale temporale: este vorba de a găsi în subiectul însuși posibilitatea unei astfel de relații cu celălalt, una în care cele două verbe ale dominației subiectului – a putea și a avea – se surpă¹¹⁶.

Încercând să tragem o concluzie preliminară, putem spune că apariția fenomenului corporalității în scrierile timpurii ale lui Levinas poate fi rezumată în următoarele enunțuri: (1) sinele se constituie ca o coeziune a sa cu sine însuși, prin această coeziune cu sine, ca înlănțuire în propria sa ființă și în propriul său corp (*conatus essendi*); (2) avem de-a face cu o geneză ontologică a subiectului, care se detașează pe fondul existenței anonime și impersonale (*il y a*): ipostasul denumeste momentul în care existentul contractă existența; (3) înlănțuirea sinelui în propriul trup ia forma unei presiuni maligne a ființei, al unui caracter insuportabil al lui a fi, care se revelează într-o serie de

114. TA, p. 85. Ideea revine după 40 de ani, Levinas subliniind că paradoxul filialității constă în faptul că „le fils, et la fille aussi, est autre et est encore, mais, seulement encore, moi” (EL, p. 125).

115. Vezi de asemenea EL, p. 127.

116. TA, pp. 85–87: „Într-adevăr, fiul nu este pur și simplu opera mea, așa cum este un poem sau un obiect fabricat; el nu este nici proprietatea mea. Nici categoriile lui a putea, nici cele ale lui a avea nu pot indica relația cu copilul. Nici noțiunea de cauză, nici cea de proprietate nu ne permit să sesizăm faptul fecundității. Eu nu am copilul meu, ci sunt într-un anumit fel copilul meu.” Interesant este că am întâlnit această trecere de la *a avea* la *a fi* și la Heidegger, mai precis tocmai în privința fenomenului trupului: „noi nu «avem» un trup, ci «suntem» trupești [*wir «sind» leiblich*]” (*Nietzsche I*, p. 99).

fenomene corporale precum rușinea, greața, faptul de a-ți fi rău în propria piele, suferința fizică. Până aici, ontologicul domină existența umană; (4) ceea ce sparge această presiune ontologică, această adeziune a sinelui la sine, este alteritatea: evenimentul alterității rupe coerența eului; (5) cele trei paradigme ale alterității sunt toate situate în orizontul de sens al fenomenologiei corporalității: nuditatea, erosul, feminitatea; (6) nuditatea este ceea ce se sustrage formelor, ceea ce nu se lasă prins, ceea ce se sustrage văzului și luminii, ceea ce este refractar la a fi prins, posedat, supus unei puteri; (7) nuditatea este în primul rând cea a chipului, prin care celălalt este descoperit, expus, vulnerabil; nuditatea chipului său mă interpelează și mă convoacă la o responsabilitate ce precedă orice acțiune; sunt responsabil pentru celălalt înainte să fi făcut ceva pentru sau împotriva lui; (8) Levinas spune textual că relația cu celălalt ar trebui înțeleasă pornind de la prototipul relației erotice, în care există o dorință nesfârșită de a ajunge la celălalt, în care totodată fuziunea și contopirea este imposibilă, în care dualitatea ființelor rămâne ireductibilă și nu poate fi supusă unității; (9) transcendența poate fi gândită în mod radical tocmai în cadrul fenomenului erosului; (10) feminitatea, înțeleasă sub specia misterului, este o altă paradigmă a înțelegerii corporalității, în măsura în care, în tensiunea dintre pudoare și profanare, ea exprimă o rezistență la asimilare; femininul, spune Levinas, devine interesant din punct de vedere filozofic prin faptul că este un mod de a fi care constă în a se retrage din fața luminii (*se dérober à la lumière*), este o fugă din fața luminii (*une fuite devant la lumière*); avem așadar o constelație conceptuală care definește alteritatea: nuditatea, chipul, erosul, femininul, pudoarea, misterul, noaptea; (11) pornind de la acest din urmă nucleu – erosul și femininul – se deschide o altă dimensiune a fenomenologiei levinasiene a corporalității: fecunditatea și filialitatea, maternitatea și paternitatea.

§ 12. De la foame la eros

Să ne îndreptăm acum spre perioada de maturitate a producției filozofice levinasiene, ilustrată de lucrări precum *Totalitate și infinit* și *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*. Prima întrebare ar fi dacă vom putea identifica o abordare similară a problemei corporalității – deopotrivă de abundentă și ramificată – precum am întâlnit în scrierile timpurii. Sau dacă, mai degrabă, importanța pe care Levinas o acordă fenomenelor corporale se diminuează, în timp ce alte teme intră în prim-plan, dominând peisajul oarecum accidentat al gândirii levinasiene. Cu alte cuvinte, întrebarea este dacă, cu trecerea timpului, problema trupului capătă o pondere semnificativ mai mare pentru Levinas sau dacă, dimpotrivă, ea se rarefiază treptat în raport cu alte linii interogative. O altă întrebare ar fi dacă avem de-a face efectiv cu o *fenomenologie* a trupului sau dacă, dimpotrivă, avem de-a face doar cu niște simple schițe interogative, care nu ajung să constituie efectiv o analiză fenomenologică concretă și complexă a corporalității umane, în sensul cât de cât riguros al termenului.

Un răspuns simplu, fără nuanțe – cu *da* sau *nu* – este imposibil de formulat, și nu doar pentru că, în general, tipul de problematizare pus în discuție de Levinas recuză astfel de răspunsuri reducionistas. Problema corpului nu este, desigur, absentă din scrierile levinasiene de maturitate, însă de asemenea nu putem spune că ar fi efectiv prezentă în mod tematic, explicit și articulat. Este adevărat că, în *Totalitate și infinit*, putem găsi destule pasaje care abordează acest subiect, unele foarte dense, destule percutante, paradoxale uneori, mai ales în secțiunea a doua a acestei lucrări (intitulată *Interioritate și economie*), o secțiune care discută constituirea subiectivității, în interioritatea egoismului, ca sensibilitate și desfătare, ca locuire și muncă. Găsim de asemenea fragmente inspirate privitoare la trup în partea finală (intitulată *Dincolo de chip*), unde se pune problema

erotismului, a mângâierii și voluptății. Problema este însă că aceste fragmente sunt destul de disparate, iar întrebarea este dacă putem reconstitui o imagine integrală a acestui subiect, dacă putem reconstrui un puzzle coerent din piese atât de răsfricate.

Să pornim de la observația că, pentru Levinas, lumea nu este acel orizont originar pe care îl constituie o conștiință transcendentă plasată suveran și dominator în centrul ei, nici un complex de semnificații ustensilice asupra căruia se proiectează un *Dasein* care, prins fiind în preocupare, este totuși mereu „în vederea lui însuși“. Dimpotrivă, lumea este, în mod primordial, acel ceva *din care ne hrănim*, din care bem, din care respirăm. În mod originar, înotăm, spune Levinas, într-o imensă supă, supă vitală care ne ține și în care ne menținem, care face cu puțință menținerea noastră pe lume. Suntem pur și simplu plonjați în această realitate elementală din care ne hrănim, iar acest raport de „îmbăiere“ sau de „scăldare“ (*se baigner*) într-o supă vitală anonimă are o dimensiune originară carnală. Astfel, a *trăi* înseamnă a *trăi din...*, din hrană, din apă, din aer. Subiectul nu e primordial cel ce cunoaște, ci cel ce mănâncă: nu este *Dasein*-ul care înțelege pe a fi, ci omul care se hrănește din tot ce întâlnește¹¹⁷. Eul se constituie prin plăcere, căci prin plăcere eul *se separă* de ceea ce nu e eu, de elementul din care se hrănește; tot prin plăcere eul își construiește o interioritate, o casă, un *chez soi*. Așadar, în raport cu această realitate elementală (Levinas chiar așa o numește: elementalul) se produce

117. Întrebarea nu e dacă filozofia „se face“ când ești sătul și satisfăcut, stabil și „obiectiv“, și nici dacă structura subiectului și a lumii la care el se raportează trebuie să fie extrasă din experiența sațietății sau, dimpotrivă, a foamei. Exigența unei filozofii care nu vrea să rateze sensul existenței umane concrete este mai degrabă aceea de a nu ocoli dinamica esențială a acestor două „stări“: putem sta nemâncăți câteva zile și să ne punem „problema sinelui“ *pornind abia de la starea* pe care o descoperim astfel.

prima ruptură, prima scindare, prima separație: cea prin care subiectul își cucerește o poziție pe pământ, prin constituirea unui *chez-soi*, a unui adăpost, a unei locuințe. Constituindu-și adăpostul, subiectul se separă de element și începe un raport *ordonat* cu lumea. Așadar, abia acest pas secund face cu putință un alt tip de raport cu lumea: aici se află geneza conștiinței, dar și geneza vieții practice și cea a celei teoretice (și a cunoașterii).

Abordarea lui Levinas este deci anti-intelectualistă, în răspăr cu atitudinea idealistă sau raționalistă care reduce corporalul la date de ordin noetic. Este o abordare senzualist-elementară, însă nu în sensul empirismului, care descompune în mod rațional senzațiile ce se dau în intelect, ci în sensul punerii în lumină a unei facticități originar incarnate, una care *trăiește în și prin* ceea ce simte în mod direct și imediat, în nevoile sale prime. Levinas pornește de aceea de la niște experiențe aparent comune, precum faptul de a mânca sau desfătarea genuină, pentru a le reconduce către niște straturi arhitectonice de adâncime ale constituirii sinelui.

Dacă am schematiza, am vedea în principiu trei planuri. Pornind de la „starea naturală“ a subiectului ontologic-constituit, Levinas discernе un strat *arhitectonic arhaic* din care subiectul se smulge sau se separă pentru a fi subiect, pentru a se constitui pe sine. Acesta este evenimentul „separației“, care intervine mereu în *Totalitate și infinit*. Există deci o geneză ontologică a subiectului, pornind de la un câmp de forțe anonim-impersonal pe care Levinas îl numește „elementalul“ (asupra căruia vom reveni). Subiectul ca subiect există prin această separație, în speță, separat de elementalul din care se smulge. Așadar, Levinas se întreabă ce se ascunde *sub* această „stare naturală“, la un nivel „infra“, în straturile de adâncime ale subiectului, straturi genetice, ca să zicem așa, cele din care subiectul crește și se constituie, straturi mascate deja de constituția subiectului ontologic. Aici descoperim desfătarea și elementalul. Este o stare pe care Levinas o numește „păgână“, căci subiectul, captiv desfătării, este sub

mirajul elementului, este vrăjit, e idolatru. Să reținem așadar că starea naturală a subiectului se arată ca fiind consecința unei prealabile geneze, dar și a unei rupturi, a unei prealabile separări de acest elemental. Prin urmare, întreaga constituire ontologică a subiectului ca ipostas (ca ego sau ca *Dasein*) trebuie regândită pornind de la evenimentul original al rupturii, al separației. Iar separarea trebuie la rândul ei gândită în raport cu elementul anonim, cel care se prelungește difuz în anonimul *il y a*, în acea „oribilă neutralitate a ființei“ pe care am întâlnit-o în scrierile de tinerețe.

Pe acest nivel, subiectul deja constituit este „în vederea lui însuși“, este axat asupra lui însuși, stăpân pe el însuși și pe lumea în centrul căreia se așază. Este subiect ontologic, cu un „a fi“ propriu afirmat, el posedă și își afirmă puterea și astfel ajunge în conflict cu alte voințe, cu alte egouri care își manifestă și ele voința de putere și de posesie: de unde se ajunge la război, la luptă, la înclăștare. Aici este primatul văzului, al înțelegerii, al cunoașterii, al totalizării, al totalității. Subiectul este ipostas, ființare aderentă în ființa sa, ego ontologic: este „ateu“. „Ateismul“ subiectului ontologic survine ca ruptură operată în raport cu „păgânismul“ scaldării anonime în element.

A doua întrebare este: ce se ascunde dincolo de această stare naturală (nu *infra*, ci *trans*), ce e dincolo de ontologie, ce se întrevede dincolo de acest ateism, dincolo de totalitatea înfășurată asupra ei înseși. Răspunsul lui Levinas este: dincolo de „ateism“ este „religia“, în sensul său etimologic de legătură și relație, în speță o relație cu chipul celuilalt, înțeles ca urmă a infinitului. Levinas vrea să arate că putem discerne în structura subiectivității *vocația ei cea mai profundă*: vocația relației cu Celălalt (ceea ce el numește dorință metafizică de ideea infinitului). El vrea să arate că sensul ultim al existenței nu este *pour soi*, ci *pour autrui*; că a trăi înseamnă în cele din urmă a trăi pentru celălalt, a fi în raport cu celălalt, exterior sieși, la limită, sacrificiul propriului *a fi* pentru celălalt. Or, relația cu celălalt (relația metafizică sau

„religia“ sau „Dorința metafizică“) nu poate apărea în paradigma intelectualistă tradițională, tocmai pentru că este *noetică*. Acesta este motivul pentru care, îndărătul registrului noetic al reprezentării și al comprehensiunii, trebuie descoperit subiectul *incarnat*: în egoism, plăcere, sensibilitate. Acestea sunt, zice Levinas, „articulații ale separării“ care constituie interioritatea.

Pornind de la dinamica acestor trei planuri care se articulează reciproc, problema este de a vedea care este rolul pe care îl joacă trupul în trecerea de la un plan la altul. Levinas pleacă deci de la subiectul gata-constituit, însă spune că înainte de a înțelege ființa (cum zice Heidegger) și înainte de se afirma drept conștiință donatoare de sens (cum zice Husserl), acest subiect are niște straturi de adâncime pe care filozofia tradițională le-a ocolit: aceste straturi arhaice țin tocmai de faptul că subiectul este întrupat. Experiența întrupării, să reamintim, trebuie luată în ce are ea mai frust și mai imediat: în foame, sete, frig, suferință, pe de o parte, precum și în plăcere, desfătare, bucurie carnală, erotism, pe de altă parte. De aceea nu putem porni această dezvăluire de la constituția de ființă a *Dasein*-ului, ființare practic dezincarnată, în privința căreia nu putem înțelege cum i-ar putea fi foame sau sete. Levinas spune că în spatele faimoasei *Seinsverfassung* se ascunde o ființă vulnerabilă aflată în trup, o vulnerabilitate pe care insistența neostoită asupra ontologiei o ocoltează. Caracterul incarnat al existenței umane este reprimat tocmai de tendința ontologizantă a înțelegerii. Or, Levinas vrea să explice subiectivitatea subiectului *altfel*, într-un cu totul alt mod decât în filozofia tradițională: iar dacă ultimele avataruri ale subiectivității sunt, pe de o parte, conștiința transcendențială husserliană și, pe de altă parte, *Dasein*-ul heideggerian, Levinas, vrând să explice subiectul *altfel*, se va raporta în mod preponderent tocmai la aceste ultime două paradigme ale filozofiei tradiționale.

Intuiția că în străfundul subiectului se află ceva mai adânc decât „înțelegerea ființei“ sau „donația sensului“ îl determină pe Levinas să opereze o primă destrucție a subiectului ontologic:

o destrucție pe care am putea-o numi *hedonică*. Ea privește stratul pe care l-am numit *infra*, mai arhaic decât inteligența, cunoașterea, totalizarea și supremația sinoptică a văzului. Acest strat *infra* este configurat, cum am văzut, de nevoie, de plăcere și de inversiunea ei posibilă în suferință; și, reciproc, de suferință și inversiunea ei posibilă în desfătare. E vorba de o desfătare fără concept, fără reprezentare, fără vizibilitate, fără cunoaștere; fără contemplație, fără introspecție. Toate acestea sunt derivate! Primordială este hrănirea, nevoia, satisfacerea, plăcerea, desfătarea, fericirea: ele constituie sinele sau eul.

O a doua destructurare a ego-ului auto-centrat (subiectul ontologic) este destrucția *etică* sau *alterologică*. Ea vine din altă direcție: nu din direcția *infra*-, a arhaicului, ci din direcția transcendenței. Ego-ul care se constituie în propria plăcere se închide totodată în egoismul propriei plăceri. Să ne gândim la un om înfometat, care mănâncă cu poftă mult-așteptata hrană: el e prins în imediațea persistenței în sine, este întors asupra lui însuși, e lacom, doritor, egoist în mod primar, este etanș, întărit în propria nevoie. Însă iată că apare alt chip, hămesit la rândul său – „săracul sau văduva sau orfanul“ spune Levinas –, care revendică responsabilitatea subiectului, cu o chemare căreia putem să nu îi dăm curs, „dar nu ne putem preface că nu i-am auzit apelul“. Această destructurare *etică* a subiectului ontologic-egoist nu se petrece dacă, de la masa bogatului, deja sătul, se aruncă dintr-un preaplin niște fărâme săracului flămând, ci dacă subiectul este el însuși flămând și totodată *își smulge pâinea de la propria sa gură înfometată și o dă celui alt*, orfanului sau văduvei. Abia astfel se înfrânge structura egologică a subiectului, abia astfel se sparge lăcomia totalității, și abia prin această spargere se întrevede transcendența și urma infinitului. Abia astfel iese la lumină vocația sacrificiului pentru celălalt, vocație care zace ascunsă în orice subiectivitate. Însă câtă vreme rămânem, ca subiecți, perfect stabili în suficiența noastră deja sătulă, deja autarhică, Celălalt ne rămâne inaccesibil.

Așadar: *de la „păgânism“ la „ateism“, de la „ateism“ la „religie“*. Două rupturi, două salturi prin care ontologia e depășită, prin care primordialitatea ei este pusă sub semnul întrebării. Subiectul ontologic este consecința unei rupturi, a unei separații. Iar în inima lui stă vocația întâlnirii celuiilalt, a depășirii propriului egoism. Să ne apropiem mai aplicat, totuși, de problematica trupului, în speță de fragmentele dispartate în care, într-o manieră uneori paradoxală și adesea lapidară, Levinas abordează – prin intermediul unor formule destul de neobișnuite și chiar aporetice – fenomenul corporalității. Principalele paliere problematice în care apare fenomenul corpului sunt cele deja amintite: separația și sinele; lumea, elementul, elementalul; rămânerea, persistența, locuirea și posesia; celălalt și alteritatea.

Să trecem în revistă, într-o câțva la întâmplare, câteva pasaje în care Levinas abordează în mod razant acest fenomen. Într-un anumit context corpul este desemnat ca un *mod de a fi*, ca o *modalitate*: „regimul [...] în care se exercită separația, ca un «cum» [*le «comment»*] al acestei separații“. Acest *cum*, insistă Levinas, ar trebui înțeles „ca un adverb, mai degrabă decât ca un substantiv“¹¹⁸. În altă parte, Levinas spune textual că „ambiguitatea corpului este conștiința“, adăugând: „conștiința [...] este o amânare [*ajournement*] a corporalității corpului“¹¹⁹. În alt context, Levinas spune că esența corpului, este aceea „de a împlini poziția mea pe pământ“¹²⁰ și, ca atare, corpul este un moment esențial al identificării eului cu sine, al „coincidenței mele cu mine“¹²¹. Corpul constituie de asemenea relația eului cu lumea, fiind pe de o parte „ceea ce se scaldă în element“¹²², „lanț al unei realități elementale“¹²³, și, pe de altă parte, „ceea

118. TI, p. 137.

119. TI, p. 140.

120. TI, p. 101. Vezi de asemenea *Œuvres 2*, p. 163.

121. TI, p. 111.

122. TI, p. 110.

123. TI, p. 140.

ce rămâne, locuiește și posedă¹²⁴. În același corp este înscrisă relația cu Celălalt, în speță prin faptul ridicării sale (*élévation*), al înălțării sale, dar de asemenea și prin erotismul care îi este propriu. În fine, dimensiunea întrupată a omului este, pentru Levinas, piatra de încercare a tuturor teoriilor idealiste care se întemeiază pe reprezentare, pe constituire și pe donație a sensului (*Sinngebung*). Așadar, demersul lui Levinas arată că trupul (prin desfătare, nevoie și plăcere, dar și prin locuire și muncă și, în sfârșit, prin eros) face parte în chip intim din relația originară a subiectului cu lumea, cu sine însuși și cu celălalt.

Iată, într-adevăr, un evantai de aspecte nu doar dispersat, dar și plasat într-o sintaxă de sens destul de nefamiliară și ușor paradoxală. Cum să legăm sau să sistematizăm toate aceste întruchipări? De unde să începem? Cum putem să schițăm cadrul comprehensiv general care premerge și determină toate aceste fragmente care abordează, într-un fel sau altul, fenomenul trupului? Întrebarea nu e lipsită de importanță, deoarece trebuie să încercăm să strângem laolaltă aceste fragmente dispartate, aceste observații centrifugale, încercând totodată să vedem dacă putem restabili coerența lor implicită, punând în lumină liniile de forță care ar fi capabile să structureze fenomenul corpului, așa cum apare el în viziunea lui Levinas. Care ar fi deci punctul de plecare?

Analizele din *Totalitate și Infinit* amintesc în varii contexte de o anumită *ambiguitate* a corpului, și am putea lua tocmai acest lucru ca punct de pornire. Am putea pleca deci de la ideea că propria corporalitate este caracterizată de un soi de ambivalență, că dimensiunea întrupată a subiectului este plasată într-un anumit echivoc. Ambiguitate, ambivalență, echivoc – despre ce este vorba? Vom putea descoperi mai multe straturi în care apare această ambiguitate a corpului. De exemplu, Levinas vorbește *despre raportul dintre corpul-stăpân și corpul-sclav* și de

124. *Ibid.*

răsturnarea lor mereu posibilă. Aluzia la Hegel este transparentă: în *Fenomenologia spiritului* raportul de luptă este însă între două conștiințe, în joc fiind o luptă pentru recunoaștere; la Levinas este însă vorba de trup. Cum ajunge Levinas la ideea aceasta? El spune că „viața autohtonă” – viață ce se constituie pe un sol pe care și-l apropiază – se joacă într-un „echivoc originar” și că *existența* acestui echivoc este tocmai corpul. Iar în acest context ambivalența corpului este precizată ca raport între „corp-stăpân” (*corps-maitre*) și „corp-sclav” (*corps-esclave*): „Viața atestă, în teama sa profundă, această inversiune mereu posibilă a corpului-stăpân în corp-sclav, a sănătății în boală”¹²⁵. Ca trup-stăpân, el este cel prin care subiectul are o anumită putere pe care o exercită asupra lumii. Corpul vizat aici, sănătate și egoism, este semnul autarhiei, al independenței subiectului, al separației și autonomiei sale – un subiect care, prin însăși puterea sa, se poate apăra și se poate menține în lume. Însă există și reversul: este vorba de corpul vulnerabil, de cel ce suferă, care este afectat, care a ajuns la limita puterilor sau putințelor sale, fiind fără apărare, fiind astfel cel ce *nu mai poate să poată*. Echivocul corpului poate deci să se configureze și ca *ambivalență a puterii și a vulnerabilității*: corpul-stăpân ascunde figura arhetipală a lui Cain, care poate să își exercite puterea sa, în chip ultim, asupra propriului frate, până la moartea acestuia, o moarte care îi este totuși interzisă prin însăși expresia pe care chipul celui alt i-o adresează în chip irecuzabil: „nu mă ucide!” În schimb, corpul-sclav sugerează figura lui Abel, lipsit de apărare în fața loviturii ucigașe a fratelui său, deposedat de propria putere care ar fi putut totuși să îl apere, fiind astfel la limita putințelor sale, sau sub ea. În acest echivoc al corpului, esențial este că răsturnarea corpului-stăpân în corp-sclav este mereu posibilă, că sănătatea care susține poziția sinelui pe pământ se poate converti în mod subit în boală și vulnerabilitate, că puterea se poate inversa în orice

125. TI, p. 138.

moment în slăbiciune. Autarhia subiectului, stăpân în centrul lumii sale, poate deci să se surpe și să lase loc reversului său: fragilitatea și vulnerabilitatea. În spatele subiectului „dur“, deja constituit, pietrificat, autonom, autarhic prin faptul că *el* este cel ce acordă sens tuturor ființării din lumea sa și lumii înseși ca întreg, subiect autohton și aflat mereu în vederea lui însuși, nucleu de posibilități și fascicul de putințe sau puteri, se ascunde fragilitatea și gingășia unei vulnerabilități incarnate, deposedate de putere, în slăbiciune, fără apărare.

Ambivalența corpului se mai poate prelungi încă, de data aceasta în raport cu lumea, ca *echivoc între dependență și independență*. Pe de o parte, corpul este determinat ca „verigă a unei realități elementale“, ceea ce înseamnă că propriul corp este *prins în și dependent de* realitatea elementală anonimă din care se hrănește, în care este plonjat și în care se scaldă (respirând aer, bând apă, mâncând din lumea înconjurătoare). Subiectul ca trup este dependent, se află sub dominația („magică“, „păgână“) a elementalului¹²⁶. Însă, pe de altă parte, această dependență primordială în raport cu elementul are și un revers: subiectul, prin muncă și posesie, dar mai ales prin locuința în care el se separă de element, devine independent¹²⁷. Într-adevăr, tocmai

126. Faptul că această dominare este cu adevărat dramatică se întrevede în neliniștea viscerală care lovește omul în foamea cea mai pătrunzătoare. Într-adevăr, foamea este interesantă nu din punct de vedere fiziologic, ci din punct de vedere existențial. În situația foamei acute, nu doar că subiectul este destabilizat – căci îi lipsește tocmai lucrul de care el depinde – ci, în nevoința prelungită, eul ajunge pe pragul său ultim de rezistență ca subiect (vezi Knut Hamsun, *Foamea*). La acest nivel, elementalul domină subiectul – iar aceasta atât în sens pozitiv, ca abundență ce se oferă desfătării, cât și în sens negativ, ca disperare a inaniției, ca nevoie primă și ultimă ce se confruntă cu o lipsă fatală. În acest sens, devine sugestivă funcția existențială a *postului*, în care omul vrea să își stăpânească foamea, să domine elementalul care, totuși, îl domină.

127. Vezi *Œuvres 2, op. cit.*, p. 278.

prin puterea corpului său subiectul devine capabil să domine lumea, să miște lucrurile, să le manipuleze, să lucreze:

Corpul meu nu este doar un mod prin care subiectul este redus la sclavie, depinzând de ceea ce el nu este; ci și un mod de a poseda și de a munci, de a avea timp, de a depăși alteritatea însăși a lucrului din care trebuie să trăiesc.¹²⁸

Așadar, o aceeași ambivalență poate fi sesizată în mai multe circumstanțe: în faptul că propriul corp este atât corp-stăpân cât și corp-sclav, atât sănătate, cât și boală, atât capabil să domine prin propria-i forță, cât și să fie dominat la rândul său în propria-i vulnerabilitate; atât torționar, cât și victimă; atât ucigaș cât și susceptibil de a fi ucis; atât viu cât și expus morții; atât dependent de lumea înconjurătoare care îl hrănește, cât și independent prin posesie, locuire și capacitatea sa de a munci.

În mod paradoxal, despre această ambivalență a corpului spune Levinas că ar fi însăși conștiința. Într-adevăr, în anumite contexte Levinas leagă această „ambiguitate a corpului“ tocmai de conștiință. El nu spune că „avem conștiința acestei ambiguități“, nici că „această ambiguitate a corpului este conștientă“, ci în mod textual: „ambiguitatea corpului este conștiința“¹²⁹. Această idee e desigur destul de stranie. Ar trebui oare să credem că, pentru Levinas, conștiința se naște ca interfață ce se joacă între mai multe maniere fundamentale ale întrupării? Ar trebui oare să ne gândim la o geneză a conștiinței pornind de la această ambiguitate? Sau această sintagmă indică o semnificație încă mult mai profundă? În orice caz, raportul dintre corp și conștiință rămâne și el ambiguu. În anumite contexte, Levinas vorbește de „întruparea conștiinței [*l'incarnation de la conscience*]“¹³⁰,

128. TI, p. 89.

129. TI, p. 139.

130. TI, pp. xv, 126.

însă pe de altă parte el spune că „conștiința nu cade într-un corp – nu se întrupează; ea este o dez-întrupare [*désincarnation*]“, ba chiar „o amânare [*ajournement*] a corporalității corpului“¹³¹. Corpul stă deci, într-un anumit sens, la temeiul conștiinței; altfel spus, *geneza latentă a conștiinței* trebuie situată în lucrarea corporalității corpului, mai precis în amânarea ei, amânare care este totodată origine a timpului. În alt pasaj, în care se întrevede polemica sa cu supremația lui *Sinngebung* în fenomenologia husserliană, Levinas spune: „corpul este o *permanentă contestare* a privilegiului pe care îl acordăm conștiinței de a da sens tuturor lucrurilor. El trăiește ca o atare contestare.“¹³²

Am amintit mai devreme că trupul este la frontiera dintre elemental (care îl hrănește în abundență) și casă (care îl adăpostește și îl protejează). Întrebarea este: cum se modifică experiența corpului în raport cu aceste două dimensiuni? Cum se modalizează trupul în această balansare între dependență și independență? Faptul că trupul este la frontieră (sau însăși frontiera), că este acel „între“, între element și domiciliu, acest fapt se concretizează prin muncă. Relația dintre *corp și muncă* este fundamentală, tot așa cum este și relația dintre *corp și locuire* ce modalizează relația originară dintre *corp și elemental*. Căci tocmai *corpul care muncește* este cel ce face tranziția de la plonjarea anonimă în elemental la adăpostirea într-o casă. Elementalul indică mediul anonim, pre-reic, pre-substanțial, „care înglobează sau conține fără a putea fi conținut sau înglobat la rândul său“¹³³, non-finițare, indeterminat, indefinit, fără chip,

131. TI, p. 140.

132. TI, p. 102, s.n. Întrepătrunderea dintre conștiință și corp rămâne în continuare obscură, chiar dacă mai invocăm un citat referitor la relația dintre corp și suflet, unul în care Levinas afirmă: „Corpul nu îi revine sufletului ca un accident. Inserția sufletului în întindere? Această metaforă nu rezolvă nimic. Ar rămâne de înțeles inserția sufletului în întinderea corpului“ (TI, p. 142).

133. TI, p. 104.

fără formă, de o profunzime abisală, „insondabil“, „calitate fără substanță“, „fără suport“. Elementul este inabordabil, căci, nevând față, singura relație pe care el o face cu puțință este un soi de a te îmbăia, a te scălda în el (*se baigner*): el se oferă unei pure desfătări, în imediatețea nevoii, drept ceea ce hrănește subiectul. Elementalul este totodată *imposibil de posedat*, deoarece doar lucrurile pot fi posedate, iar acest lucru se poate întâmpla doar *pornind de la o casă*.

Această dimensiune pozitivă a elementalului, una de abundență și plenitudine, este dublată de o dimensiune negativă: desfătarea ce se desfătă în element se descoperă *deja amenințată* de incertitudine, de o anumită neliniște, în speță de indeterminarea viitorului. Levinas spune că „viitorul elementului este insecuritate“, este nesigur; cu alte cuvinte, există un hău incert în elemental, care e legat de faptul că „elementalul“, anonim la rândul său, se prelungește în „existența anonimă [*il y a*]“, cu presiunea sa malignă. Am amintit că subiectul se separă tocmai în raport cu acest mediu anonim, care este amenințător inclusiv prin neliniștea și insecuritatea viitorului său. Important este aici că separația subiectului se înfăptuiește prin constituirea unei locuințe care *reglează apoi raportul subiectului cu elementalul*¹³⁴.

Termenul de „casă“ trebuie luat în materialitatea sa atomară. Poate ne-ar fi mai ușor să-i înțelegem miza fenomenologică dacă ne-am gândi la ce înseamnă, în mod existențial, a fi *lipsit* în mod absolut *de adăpost*. Cum s-ar putea înțelege fenomenologic

134. Aceste considerații legate de casă și locuire (*maison, habitation, demeure*) nu trebuie să ne ducă cu gândul la ideea de locuire în filozofia lui Heidegger, căci analiza lui Levinas joacă pe complet alte coordonate decât cea a lui Heidegger, atât în faza din *Ființă și timp* (unde casa ar fi văzută ca un complex ustensilic), cât și în filozofia târzie, unde locuirea survine în deschisul generos al ființei. Pentru Levinas, ființarea (omul) se adăpostește de *urgia anonimă* a elementalului. Or, fiind anonim la rândul său, elementalul se prelungește în *il y a*, în este-le anonim și opresant, în „oribila neutralitate a ființei“.

ce anume zace în adâncul situației unui *homeless*? E posibil ca sensul original al gestului existențial de a se adăposti, oricât de variate ar fi modurile sale concrete (fie că e vorba de peșteră sau grotă, de cabană, cort sau oraș), nu poate fi descifrat decât pe fundalul unei posibile și complete ne-adăpostiri. Ce ar însemna o atare totală și definitivă ne-adăpostire, o totală lipsă a locuirii? Cum să gândim un fenomen esențial de *homeless*, fără să ajungem neapărat la heideggerianul *Un-zuhause* sau *Unheimlichkeit*? Cum să înțelegem existențial-fenomenologic că „vulpile au vizuini și păsările cerului cuiburi; dar Fiul Omului n-are unde să-și plece capul“ (Lc. 9,58; Mat. 9,20)? Ce ar însemna că, în instanța sa primordială, omul însuși nu are unde să își plece capul, fiind total expus vârtejului pe care elementalul îl aduce cu sine? Dacă nu ai casă și ești totalmente expus, atunci nu ai unde să te retragi, nu ai un loc al tău în care să revii la tine și pornind de la care să te poziționezi în raport cu lumea, să îți faci planuri (sau proiecte) de abordare a ei, de cucerire a ei, de înstăpânire asupra ei. Total expus unei atotputernice exteriorități, una care te și hrănește, dar te și amenință prin nesiguranța viitorului, nu ai un loc ferit al tău, un loc al interiorității, în care să te constitui și unde să construiești ceva.

Avem de-a face și aici cu o geneză a subiectului și cu decriptarea straturilor de constituire ale acestuia: nivelul raportului *imediat* sau *direct* cu elementalul, urmat de nivelul raportului *mediat* sau *indirect* cu elementalul: prin locuință și muncă. Munca smulge din element „ceva“ ce devine „provizie“ și este adăpostit pentru „mai târziu“ în casă. Această „amânare“ a corporalității este o manieră specială a angajării viitorului, căci subiectul nu mai este prins în foamea prezentă, ci anticipează foamea viitoare. Dacă *înainte* de intrarea în regimul habitării, eul trăiește în prezentul pur al desfătării, după delimitarea spațiului interiorității eul *amână* desfătarea – prin faptul străngerii de provizii – pentru un mai târziu. Și este foarte sugestiv că Levinas vede constituirea viitorului tocmai în această *întârziere*.

O altă observație interesantă este că, în tranziția de la elemental la locuire, regimul corporal însuși se modifică, mai precis în ceea ce privește *posesia de sine*. Levinas spune că „noi *dispunem* de corpul nostru doar în momentul în care *am suspendat deja* ființa elementului în care ne scaldăm”¹³⁵, adică abia atunci când intrăm în regimul locuirii. Așadar, tocmai suspendarea elementului face posibilă posesia corpului propriu. Într-un alt pasaj, Levinas afirmă că „trupul este posesia mea în măsura în care ființa mea se menține într-o casă, *la limita* interiorității și exteriorității”¹³⁶. Este deci evident că avem aici de-a face cu un raport privilegiat între *posesia* propriului trup și faptul de a avea o casă. Să subliniem însă că faptul de a avea o locuință este cel ce determină posesiunea propriului corp, și nu invers. Altfel spus, nu faptul că îmi apropiez propriul corp face cu puțință retragerea într-un adăpost; dimpotrivă, doar retragerea din fața elementului, această separație originară este cea care, pentru prima oară, ne dă ocazia de a intra în posesia propriului nostru corp. Avem deci de-a face cu niște straturi arhitectonice, structurale, de-a lungul cărora se constituie experiența propriului corp.

Întrebarea este, acum, ce regim putem acorda corpului înainte de a intra în registrul locuirii, înainte de construirea unei case, înaintea adăpostirii într-o interioritate. Scufundat în elemental, scaldat în element, afundat în această magmă anonimă, subiectul nu este încă un eu, sau eul nu este încă subiect, el nu se posedă pe el însuși, nu este separat. Absorbit în mediul indeterminat și fără formă, pre-eul (dacă formula aceasta nu este prea eretică) se scaldă în baia vitală, el se desfată de hrana pe care elementul i-o oferă cu abundență, însă el nu se posedă pe el însuși, ci *elementul este cel ce îl posedă pe el*. Așadar, corpul care nu se posedă pe sine însuși este „trupul-sclav” pe care l-am întâlnit mai devreme, în dimensiunea sa de dependență despre

135. TI, p. 135.

136. TI, pp. 135–136, s.n.

care am vorbit deja. Și chiar dacă această subjugare nu este evidentă în momentul desfătării depline, când bucuria și fericirea satisfacției inundă subiectul, ea este totuși vizibilă de îndată ce elementalul își arată cealaltă față, în speță fața neliniștitoare, cu alte cuvinte insecuritatea în fața căreia subiectul devine vulnerabil. Acest nivel al experienței este atât de abisal încât el poate fi doar sugerat și nu descris. Este, cum spuneam mai devreme, momentul *păgân*, cel în care aspectul esențial este desfătarea hipnotică, în dinamica instinctivă a nevoii și satisfacției, care are ca finalitate fericirea oarbă a unui pre-subiect ce nu a intrat încă în posesia propriului său corp, toate acestea în orizontul incertitudinii.

Luarea în posesie a propriului trup (care coincide cu constituirea egologică a sinelui) devine deci posibilă doar după ce subiectul *se separă* de elemental. Acesta este, ne amintim, momentul *ateismului* sau al *egoismului ontologic*. Subiectul își trasează un spațiu al interiorității – o locuință, o casă – pornind de la care raportul său cu elementalul se modifică: nu mai e vorba de o pură desfătare, plonjată în vârtejul elementului, ci avem de-a face cu începutul explorării – prin muncă – a elementalului, prin gestul elementar al adunării de provizii, al stocării lucrurilor; lucruri care devin, acum abia, „bunuri”; bunuri care apoi pot intra în logica schimbului și al comerțului, care, pornind de la acest schimb, devin monede într-o lume deja economică. În acest mod putem înțelege în ce sens Levinas afirmă că „extraterritorialitatea unei case condiționează posesia însăși a corpului meu”¹³⁷.

În acest context al raportului dintre muncă, trup și element, este foarte surprinzătoare o pregnantă analiză fenomenologică a mâinii, pe care Levinas o desfășoară spre sfârșitul secțiunii secunde a cărții. De ce este *mâna* atât de importantă pentru o fenomenologie a corporalității? Nu e vorba, desigur, că mâna

137. TI, p. 136.

ar fi o parte a întregului care e corpul. Dimpotrivă, corpul este indicat ca „posibilitate a unei mâini“, iar Levinas spune de asemenea că „întreaga corporalitate se poate substitui mâinii“¹³⁸. Pe de altă parte, Levinas spune că „mâna ca mână nu poate surveni în trupul imersat în element, fără retragerea pe care o oferă adăpostul“¹³⁹, ceea ce este perfect coerent cu observațiile pe care le-am făcut mai devreme. În ce constă deci preeminența mâinii? În faptul că ea este paradigma subiectului ipostatic, căci mâna tatonează¹⁴⁰ și prinde; ea lucrează, muncește și își urmărește scopul, așadar orice finalitate presupune trupul; mâna este „organul de prindere și apucare, organul celei dintâi, oarbe prize în fojgăială [*grouillement*]“¹⁴¹, ceea ce implică deci puterea, egoismul, munca și apropierea, în lupta sa cu elementalul; mâna „raportează elementalul la finalitatea nevoilor“¹⁴², iar ceea ce ea prinde sunt „lucrurile *smulse* elementului“; mișcarea sa este „riguros economică, de prindere și achiziție“¹⁴³.

La un alt nivel, fenomenologia mâinii pune în joc fenomenul mângâierii, în orizontul erosului, idee care deschide raportul dintre trup și celălalt, dintre corporalitate și alteritate. Raportul dintre trup și celălalt este la fel de important ca și celelalte relații pe care le-am analizat până aici: trup și conștiință, trup și element, trup și locuire, trup și muncă. Acum rămâne să vedem cum anume problema corpului se articulează cu chestiunea celuiilalt. Răspunsul lui Levinas este surprinzător: „relația cu celălalt [...] este înscrisă în corp ca elevare a sa“¹⁴⁴. Astfel, faptul că trupul uman „este ridicat de jos în sus, că este angajat

138. TI, p. 142.

139. TI, p. 137.

140. Nu avem timp aici să aprofundăm aici și faptul că mâna este *ezitare și failibilitate*.

141. TI, p. 132.

142. *Ibid.*

143. TI, p. 133.

144. TI, p. 90.

în sensul înălțimii¹⁴⁵, arată, după Levinas, că – în măsura în care înălțimea este locul propriu al celuiilalt¹⁴⁶ – subiectul, prin însăși poziția sa corporală, este plasat în orizontul celuiilalt și în vederea celuiilalt.

Însă raportul dintre corp și celălalt nu este nici simplu, nici univoc. El se modalizează, urmând două direcții distincte: pe de o parte, este vorba de trup așa cum survine el *în relația erotică cu celălalt*, iar aici ar trebui să analizăm îndeaproape schița fenomenologiei erosului care se prefigurează – prin tema *voluptății* și a *mângâierii* – în secțiunea „Dincolo de chip”; pe de altă parte, este vorba de a vedea care este rolul corpului în *relația etică cu celălalt*, unde dimensiunea carnală a subiectului este și trebuie să rămână ascetică. De exemplu, chiar dacă pentru mine, ca subiect, propria mea foame este o problemă trupească (ținând de nevoie, de persistența de sine sau *conatus essendi* și, deci, de egoism), totuși foamea celuiilalt nu este pentru mine o problemă trupească, ci una spirituală și etică (după cum a arătat-o de altfel și Berdiaev). În fața foamei celuiilalt, care este o foame care sapă în trupul său, exigențele etice fac ca prezența mea corporală să fie ascetică: corporalitatea este retrasă, redusă, restrânsă¹⁴⁷. În Dorința metafizică de Infinit, care se semnifică prin chipul celuiilalt, trupul meu nu vrea nimic pentru sine.

Trebuie deci să nu confundăm *dorința metafizică* (propriu-zis etică, în acel față-către-față al chipului) cu *dorința erotică*

145. TI, p. 89. Levinas afirmă într-un alt context: „exist ca un corp, adică ridicat” (TI, p. 90). Regăsim aici o altă ambivalență a corpului: el este „elevare, dar totodată greutate a poziției” (TI, p. 100). Acest raport ambivalent între elevare și povară are importanța sa specifică.

146. „Dimensiunea însăși a înălțimii este deschisă de Dorința metafizică. Elevația și noblețea acestei înălțimi este dată de faptul că ea nu mai e cerul, ci Invizibilul” (TI, p. 5).

147. AE, p. 72: „arracher le pain à sa bouche, nourrir la faim de l'autre de mon propre jeûne”; p. 81: „arrachement du pain à la bouche qui le savoure, pour le donner à l'autre”.

(trupească prin însăși esența ei) sau cu alte dorințe care se produc întotdeauna în orizontul satisfacerii lor posibile sau chiar iminente. Spre deosebire de toate celelalte dorințe, Dorința metafizică (Levinas scrie *Désir* cu majusculă) este dorință de invizibil, dorință fără concupiscentă și fără satisfacție posibilă: „cel Dorit nu satisface dorința, ci o adâncește“; el nu e asimilat sau apropiat, ci distanța sa, transcendența sa este pururi păstrată, chiar și în proximitate. Dorința metafizică transcende în acest sens regimul corporal:

metafizica îl dorește pe Altul, dincolo de toate satisfacțiile, fără ca prin corp vreun gest să fie posibil pentru a diminua aspirația, fără puțința de a schița vreo *mângâiere cunoscută* sau de a inventa una nouă.¹⁴⁸

Este frapant, poate, că în acest pasaj apare ideea de mângâiere (*caresse*): „fără puțința de a schița vreo mângâiere cunoscută sau de a inventa una nouă“. Căci tocmai mângâierea va juca un rol primordial în fenomenologia erosului schițată în *Totalitate și infinit*. Astfel că în atipica filozofie levinasiană întâlnim inclusiv o fenomenologie a mângâierii. Însă mângâierea nu face parte dintre actele Dorinței metafizice (ce deschide raportul *etic*), ci este specifică registrului *erosului*, împreună cu alte fenomene la fel de atipice din perspectiva fenomenologiei tradiționale: carnalul (*le charnel*) este determinat ca gingășie (*le tendre*), fragilitate și evanescență a unei nudități. Necesitatea de a distinge între modalizarea corpului în *relația erotică* și sensul său în *relația etică* este subliniată și prin pasajul următor: „Carnalul, gingășia prin excelență și corelativ al mângâierii, [...] nu se confundă nici cu corpul-obiect al fiziologului, nici cu corpul propriu al lui «eu pot», nici cu corpul expresie, asistență la manifestarea sa sau chip.“¹⁴⁹ Vedem astfel că sintagma *corp-expresie*

148. TI, p. 4.

149. TI, p. 235, trad. rom., p. 231.

ține de relația etică, în timp ce trupul erotic este indicat prin triada *le charnel – le tendre – la caresse*. Să vedem însă mai îndeaproape cum anume este descris corpul plasat în situația erotică. Nu vom fi foarte surprinși dacă aceeași manieră ambivalentă va interveni încă o dată și aici, între o volatilizare care depășește ontologicul și o materialitate strivitoare care pare că îl reintroduce în joc.

Pe de o parte, corpul este descris în registrul femininului: el este gingașie, slăbiciune, de o „fragilitate extremă“, o vulnerabilitate care „se manifestă *la granița dintre a fi și a nu fi*, ca o căldură blândă în care *ființa se risipește* în strălucire“¹⁵⁰, „evanescentă și gracilitate“, despovărată de greutatea propriului fapt de a fi, „fugă în sine în chiar sânul manifestării sale“. Erotismul pare astfel că deschide într-un anumit fel o dimensiune trans-ontologică, un „dincolo de ființă“. Chiar dacă privilegiul de a suspenda în mod absolut ontologia este rezervat Dorinței metafizice, care dorește Infinitul, erotismul pare să îi fie totuși anticamera, după cum o sugerează și pasajul următor: „în carnalul gingașiei, corpul părăsește statutul de ființare“¹⁵¹. Dacă trupul se sustrage, în irizația evanescentă a erotismului, statutului de ființare, atunci putem spune că aici se petrece un salt către *epekeina tes ousias*. Tocmai aceeași direcție pare că o semnalează Levinas atunci când spune că mângâierea „*nu este o intenționalitate de dezvăluire, ci de căutare: mers către invizibil*“. Legătura dintre infinit și invizibil se impune de la sine. Avem astfel de-a face cu o experiență dez-ontologizantă, una în care caracterul substanțial se rarefiază, în care materialitatea ființială a corpului celuilalt devine evanescentă și se subtilizează ca trup „între a fi și a nu fi“. O asemenea ieșire subtilă din câmpul de forțe al ontologiei este totodată o ieșire din registrul brut al prezentului și un salt către un viitor „niciodată îndeajuns de viitor“, cum

150. TI, p. 233, trad. rom., p. 229 (s.n.).

151. TI, p. 236, trad. rom., p. 231.

spune Levinas, cu o formulare paradoxală în pasajul următor: „Mângâierea constă în a nu cuprinde nimic, în a solicita ceea ce se sustrage fără încetare formei sale spre un viitor – niciodată destul de viitor – în a solicita ceea ce fuge *ca și cum nu ar fi încă*.“¹⁵² Acest accent pe „a nu fi încă“ și pe *jamais assez avenir*, pe faptul că erosul nu „apucă“, ci „caută“, că nu „cuprinde“, ci „solicită“ ceea ce se retrage“, ne poate conduce cu gândul la faptul că fenomenologia erosului este, într-un anumit sens, vestibulul sanctuarului pe care îl reprezintă eticul. În același sens putem să înțelegem și textul următor din *Autrement qu'être*:

În mângâiere, ceea ce se află la îndemână este căutat ca și cum nu ar fi așa, ca și cum pielea ar fi urma propriei sale retrageri, melancolie care caută încă ceea ce nu mai este cu putință aici, dar totuși este. Mângâierea este noncoincidența contactului, o dezgolire care niciodată nu dezvăluie destul. Aproapele nu satisface apropierea. Tandrețea pielii este decalajul însuși dintre apropiere și cel apropiat, disparitate, non-intenționalitate, nonteleologie.¹⁵³

Dar există alte fragmente ale analizei levinasiene care nu doar că atenuază această sugestie, ba chiar o contestă. Avem astfel de-a face și cu o ambiguitate a erosului, cu un echivoc fundamental al său. Căci o altă dimensiune a carnalului erotic constă într-o „ultramaterialitate exorbitantă“, un „paroxism de materialitate“¹⁵⁴. Reversul fragilității și al evanescenței este deci această „nuditate exhibiționistă a unei prezențe exorbitante“, într-o situație pe care Levinas o determină prin termeni precum

152. TI, p. 235, trad. rom., p. 231.

153. AE, p. 114. Vezi și p. 112: „În apropierea chipului, carnea devine verb, iar mângâierea – Rostire.“ Și în notă: „unitatea chipului și a pielii, fie și doar în întoarcerile extreme ale chipului; sub alteritatea erotică, alteritatea unuia-pentru-altul: responsabilitatea înaintea de eros.“

154. TI, p. 234, trad. rom., p. 229.

clandestinitate, impudoare și profanare. Faptul că acest „exhibiționism exorbitant“ este indicat ca o „producere *de ființă*“ pare să îl situeze la antipodul descripției anterioare a carnalului ca gingășie, „la limita dintre a fi și a nu fi“, deja depășind registrul ființării. Aceste ultime aspecte ale cărnii erotizate par așadar să intre, într-un anumit sens, *în conflict* cu dimensiunea etică. Mai precis, nu doar că există o diferență radicală între situația erotică și cea etică, ci, în spatele acestei diferențe se ascunde chiar un antagonism. Insistența lui Levinas în acest context asupra profanării, ca violare a ceea ce este sacru sau sfânt, ne sugerează un astfel de punct de vedere. Această idee e subliniată și de faptul că acea „clandestinitate“ specifică erosului este descrisă prin aceea că „ceea ce este esențialmente ascuns se aruncă spre lumină, *fără* a deveni semnificație“¹⁵⁵. Or, știm că sursa ultimă a semnificației este tocmai chipul, chipul celuilalt care se arată în situația etică. Dar dacă erotismul este privat de semnificație, dacă el este privat de chip, atunci este el pur și simplu *neutru* din punct de vedere etic, fiind pur și simplu „altceva“ decât eticul? Sau erosul este tocmai contrapartea negativă sau privativă a raportului etic cu celălalt? Se pare că între etic și erotic întâlnim aceeași *ambiguitate* esențială de la care au plecat considerațiile noastre. Iată cum se întrevede echivocul dintre chip și piele în *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*:

Chip apropiat, contact cu o piele: chip care se îngreunează prin această piele și piele în care, chiar și când este obscenă, respiră chipul alterat [...]. Pielea mângâiată nu este protecția unui organism, simplă suprafață a unei ființări; ea este distanța dintre vizibil și invizibil, cvasitransparentă, mai subțire decât cea care încă ar mai justifica exprimarea invizibilului prin vizibil. Dar această subțirime nu este o măsură infinitezimală a cantității sau a grosimii, ci e o subțirime deja redusă la

155. *Ibid* s.n.

alternanța sensului; ambiguitate a fenomenului și a ruinerii sale; sărăcie expusă în lipsa sa de formă și totodată retrasă din această expunere absolută, în rușinea provocată de propria ei sărăcie.¹⁵⁶

Vom încheia analiza acestei problematici cu lectura unui alt fragment obscur din *Totalitate și infinit*. Levinas spune: „Mișcarea celui ce iubește [*l'amarant*] în fața acestei slăbiciuni a feminității, nici compasiune pură, nici impasibilitate, se complace în compasiune, se absoarbe în complezența mângâierii.”¹⁵⁷ Ce înseamnă aici „complezența mângâierii”? Mângâierea este ea oare complezentă sau complezență? Cel ce iubește se complace oare în compasiune? Cum să înțelegem aceste fraze? E adevărat că acești doi termeni – a se complace și complezență – au nuanțe negative în limbajul curent. Înțelegem „se complace” în sensul în care cineva se mulțumește cu situația oarecum precară în care este deja plasat, fără a mai încerca mai mult, fără a fi tentat să o depășească. Acest „a se complace” este astfel apropiat de simpla indolență. Tot așa, complezența semnifică în limbajul curent un soi de lipsă de sinceritate, cu o nuanță de amabilitate falsă și convențională. Ne este însă evident că aceste semnificații uzuale sunt departe de intențiile lui Levinas. Mai degrabă putem presupune că el folosește acești termeni în sens etimologic, vizând, prin recurența acestui *com-*, prezent atât în *com-plâit*, *com-passion* și *com-plaisance*, tocmai o idee originară de *laolaltă*. Însă chiar și așa, când Levinas spune că mișcarea celui ce iubește – deși nu e nici pură compasiune, nici impasibilitate (remarcăm că și *passio* este prezent în ambii termeni) – totuși „se complace în compasiune”, cum trebuie să interpretăm o atare afirmație? Înțelegem foarte bine de ce amorul erotic tocmai că nu este „o compasiune pură”, căci puritatea compasiunii ar

156. AE, pp. 113–114.

157. TI, p. 235, trad. rom., p. 230.

ține de un registru complet dezinteresat, de o bunăvoință care nu așteaptă nimic pentru sine: de etic. Este totodată evident că în erotism există o componentă esențială a interesului, că există mereu o exigență a „pentru sine”-lui, căci cel ce iubește caută (și) plăcerea sa proprie în cea iubită, și o caută desigur *laolaltă* cu cea iubită, căutând totodată plăcerea *ei*. Într-un anumit sens, egoismul este încă prezent, iar acest lucru este vizibil cu precădere în clipa, mereu posibilă, în care iubirea se inversează în gelozie.

Însă *com*-passiunea, atunci când este pură, este strict etică (compasiunea pentru văduvă și orfan), acea *passio* ce este prezentă în interiorul acestei compasiuni fiind de ordin pur moral. Aici nu este implicat trupul propriu, ci doar al celuilalt, prin nevoile sale fruste, precum frigul sau foamea. În schimb, cu trecerea în situația erotică, acea *passio* nu mai este morală: în iubire, pasiunea pentru celălalt nu are cum să fie reducibilă la ceva de ordin etic, căci afectivitatea implică de această dată direct și total trupul propriu, în plenitudinea sa, iar trupul celuilalt nu mai este vizat în nevoile sale vitale (că îi e frig sau îi e foame), ci în irizarea gratuită a cărnii erotizate. În situația etică, în compasiunea pură, corpul propriu este ascetic, sec, retras: inima este ardentă, însă carnea este rece. Iar binele căutat este doar al celuilalt, niciodată al meu. În schimb, în situația erotică, nu poate fi trecut cu vederea faptul că binele căutat este și cel al subiectului. Căldura cuprinde nu doar inima sa, ci și integralitatea cărnii sale incandescente. Compasiunea nu mai este pur morală, ci avem de-a face cu un mod de a-ți trăi propria ființă întrupată prin trăirea întrupării celuilalt, în fatala și ireductibila separație a fiecărei părți¹⁵⁸. Iar dacă aici avem de-a face cu o com-plezență, ea nu trebuie înțeleasă ca mefiență ascunsă, ci ca mod de partajare (*com-*) a aceleiași plăceri (*plaisance*). În

158. Ne reamintim aici o afirmație foarte sugestivă din *Temps et l'Autre*: „Caracterul patetic al voluptății constă în faptul de a fi doi“ (TA, p. 78).

acest sens poate fi înțeleasă sintagma levinasiană care ne-a intrigat: complezența mângâierii.

*

Putem gândi, din această perspectivă levinasiană, o trecere posibilă între cele două registre distincte ale relației cu celălalt, *de la erotic la etic*, respectiv *de la etic la erotic*? Sau mai degrabă aceste registre ale experienței sunt complet etanșe? Cu alte cuvinte, aceste două moduri de raportare la celălalt se exclud reciproc, sau mai degrabă ele pot coexista într-o anumită măsură într-o *aceeași* experiență factică? Și dacă presupunem că într-un același atom de experiență am putea avea atât o dimensiune erotică cât și una etică, întrebarea este: pot fi ele sincrone și simultan actualizate? Nu cumva este necesar ca în momentul actualizării uneia dintre aceste dimensiuni, cealaltă, chiar dacă nu dispare cu totul, să fie nevoită să treacă în fundal? Într-adevăr, în dinamica temporală a unei astfel de relații concrete, *atracția* (erotică) și *respectul* (etic) nu pot decât să alterneze, căci simultaneitatea lor actuală nu poate decât să paralizeze întregul fenomen: eticul neutralizează sau inhibă erosul, în timp ce erosul subminează eticul, dacă nu chiar îl ridiculizează. Pe de o parte, „moralizarea erosului“ (ca și intelectualizarea sau estetizarea lui) nu face decât să îl priveze de o dimensiune care îi este esențială, cea pre-morală, pre-rațională, instinctiv-sălbatică, și am avea astfel de-a face cu un eros sărăcit. Pe de altă parte, „erotizarea eticului“, dincolo de faptul că formula frizează ușor absurdul, îi suspendă eticului orice pretenție maximală care, totuși, îi este esențială.

Astfel că, luate în mod separat și asumând perspectiva levinasiană, ar trebui poate să concepem o anumită „ierarhie“ între cele două registre, o supremație a unuia asupra celuilalt. Într-adevăr, am putea fi tentați să ne imaginăm că, odată cu trecerea de la erotic la etic, am avea de-a face cu o „ascensiune“, cu o elevare – prin Dorința metafizică însăși – către infinit, o

trecere care transcende orice desfătare și orice plăcere proprie, într-un urcuș către dincolo de ființă, o ascensiune care lasă în urmă, sau chiar contrazice carnea proprie. De exemplu, trecerea de la erotic la etic, de la atracția trupească la respect, poate fi înțeleasă ca o tendință care se împlinește, cu timpul, în cuplul ce îmbătrânește împreună (evident, în cazul fericit, când nu sfârșește în ură sau indiferență). În această perspectivă, mișcarea de sens contrar – anume trecerea de la etic la erotic – ar părea o „cădere“ în imperiul desfătării, în dominația elementală a plăcerii proprii, care este în vederea sa și a propriei fericiri.

Faptul că eticul *nu este* erotic înseamnă oare că erosul *nu este încă* dorință metafizică, că eroticul *nu ajunge încă* la etic, că el este fatalmente dincoace de dimensiunea metafizică, pe care, totuși, o vizează? Este erosul un „etic sărăcit“ sau eticul un „eros sublimat“? Caz în care ne putem întreba și: eticul este cel care face posibil eroticul, sau eroticul poate constitui ocazia pentru survenirea eticului? Sau nici una, nici alta, iar întrebarea ar trebui să se pună altfel? Nu cumva toate aceste întrebări, care par că ne conduc în aporii stratificate, provin dintr-o presupuziție înșelătoare, anume aceea că erosul este un „obiect“ posibil al analizei fenomenologice?

ÎN LOC DE CONCLUZIE

Dacă în primul capitol al cărții noastre am urmărit, ghidați fiind mai ales de Husserl, *versantul transcendental* al fenomenului corporalității, pentru ca în capitolul al doilea să punem în context, prin intermediul lui Heidegger, posibilitatea unei *dimensiuni ontologice* a existenței întrupate, în cel de-al treilea capitol am putut constata, pe urmele lui Levinas, o *deschidere etică* pe care o poartă în sine orice experiență corporală a subiectivității incarnate. Astfel, se pare că problema fenomenologică a trupului parcurge aceeași articulare triadică pe care a comportat-o, în parcursul său centenar, fenomenologia însăși, glisând de la abordarea transcendentală a fenomenelor la cea ontologică și, apoi, la cea etică.

Ultimele considerații legate de fenomenologia lui Levinas ne-au dat totodată ocazia să ne punem întrebarea referitoare la rolul pe care trupul îl joacă într-o posibilă trecere de la registrul etic la cel erotic. Fără îndoială, modul în care Levinas abordează fenomenul erosului pare că îl situează la limita fenomenologiei, dacă nu cumva chiar dincolo de ea. Nu doar „turnura teologică” și cea „alterologică” specifică gândirii lui Levinas, nici măcar tipul său de scriitură sacadată („cu răsuflarea tăiată”) și adeseori non-argumentativă și „vizionară”, ci mai ales alegerile sale terminologice aluzive și pline de glisări semantice, precum și decupajele sale tematice atipice („pielea”, „trupul maternal”, „obsesia”, „mângâierea”) fac dificilă înscrierea gândirii levinasiene în canonul clasic al fenomenologiei. Dacă avem de-a face

cu o fenomenologie, ea este una deliberat marginală, dacă nu chiar eretică și subversivă.

Astfel că ne putem întreba dacă un discurs *riguros* fenomenologic, în stil „clasic“, ar fi sau nu capabil să explicitizeze fenomenul erosului și să spună ceva cu sens referitor la el, fără să cadă în ridicolul unor considerații artificiale, sterile sau pedante. Dar nu cumva pasiunea analitică a fenomenologiei, precum și ethosul său pur descriptiv au mai degrabă darul nefast de a anihila sensul genuin al acestui fenomen, de a-l pulveriza în chip fatal în rețeaua conceptuală ce îi este proprie discursului filozofic? Într-adevăr, după parcurgerea paginilor precedente, o ușoară îndoială ar putea încolți la gândul că filozofia în general (dar și fenomenologia în particular) ar avea instrumentele adecvate pentru a aborda această dimensiune atât de delicată și de inefabilă a ființei umane, dar totodată atât de sălbatică, de primitivă, de originar-instinctivă. Mai mult, ni s-ar putea părea chiar foarte problematică ideea că existența erotică a ființei umane ar putea fi înțeleasă pur și simplu în chip descriptiv-analitic. Și atunci, poate ar fi mai prudent ca fenomenologia să reculeze din fața caracterului aproape magic ce zace în străfundul oricărei atracții erotice, lăsând acest fenomen în seama explicitărilor de ordin pur confesiv, pe care literatura bunăoară le poate scoate la suprafață, într-un mod poate mai genuin, poate mai puțin deformat. O voce sceptică ne-ar putea îndemna astfel să lăsăm pur și simplu deoparte acest subiect, fie și sub pretextul că el ar fi prea „frivol“ sau chiar „îndoielnic“, pentru a intra sub lupa sobră și „întotdeauna onorabilă“ a fenomenologului.

Totuși, am subliniat deja la începutul considerațiilor noastre că fenomenologia are și trebuie să își păstreze vocația totalității: însuși principiul său director o obligă să aibă în vedere întreaga existență umană, pe toate nivelurile experienței sale. Iar dacă fenomenul erotic *se dezvăluie* într-un anume fel, în modalizările sale variate, ce oscilează de la gingaș la grotesc, de la intim la animalic, de la sublim la trivial, de la retragerea în pudoare la

expunerea obscenă, dacă acest fenomen *se arată* într-un sens anume în viața noastră de zi cu zi, fie și cu zone de penumbră, învăluit în clarobscur, atunci fenomenologului nu îi este permis să își decline pur și simplu competența și să abdice din fața acestui câmp de experiență. Cu atât mai mult cu cât „obiectul“ avut în vedere, erosul, nu este nici pe departe un *simpliciter* fenomen, un simplu moment oarecare, între altele, unul care ne-ar marca într-un chip mai mult sau mai puțin neutru propria noastră existență. Dimpotrivă, s-ar putea spune că fenomenul erosului are, de departe, o preeminență hotărâtoare pentru viața sinelui, constituind un eveniment cu totul aparte pentru sensul existenței fiecăruia dintre noi. Prin urmare, principial, fenomenologia, chiar dacă ar vrea, nu poate ocoli fenomenul erosului, nu se poate eschiva din fața acestuia, nu poate spune „nu mă privește“ sau „e în afara ariei mele de expertiză“.

Dar nu numai că fenomenologia poate și *chiar trebuie* să abordeze fenomenul erosului, dar nu e exclus ca erosul să definească subiectivitatea subiectului în mult mai mare măsură și *mult mai radical* decât dimensiunile abordate tradițional de către fenomenologie – cel puțin aceasta este direcția către care ne îndreaptă incitantele lucrări ale lui Jean-Luc Marion¹. Caz în care am putea presupune că o altă etapă a fenomenologiei poate surveni: după fenomenologia *transcendentală* instaurată de Husserl, după turnura *ontologic-existențială* imprimată fenomenologiei de către Heidegger și după turnura *etică* pe care acest curent filozofic o asumă prin scrierile lui Levinas, nu e exclus ca ultimul ei stadiu să fie cel de... fenomenologie *erotică*. Căci sensul ultim al sinelui nu mai este dat de dimensiunea perceptivă și donatoare de sens a conștiinței (așa cum ne-a deprins Husserl), nici de „înțelegerea ființei“ (*Sein*) pe care o

1. Vezi, în special, *Le phénomène érotique: Six meditations*, Grasset, Paris, 2003.

are *Da-sein*-ul (așa cum credea Heidegger) și nici măcar de „responsabilitatea pentru celălalt“ (cum a arătat Levinas), ci de „iubirea celui alt“, în ambele sensuri ale acestui genitiv.

Nu ne vom hazarda să abordăm, în limitele unei concluzii, un proiect atât de curajos și de complex precum e fenomenologia marioniană a erosului, care revendică o discuție distinctă, într-un context special. Ne vom focaliza mai degrabă asupra unor întrebări prealabile, fără a avea pretenția de a formula un răspuns articulat pentru fiecare în parte. Iar prima întrebare este, totuși, cum anume poate fenomenologia să abordeze acest subiect, cum anume acest fenomen poate fi făcut accesibil în mod genuin și cum anume, din interiorul unui acces asigurat, sensul său poate fi lămurit în stratificările sale specifice. Așadar, cum poate fi vizat și abordat, explicitat și interpretat, articulat și prezentat – în mod fenomenologic – palierul erotic al existenței umane? Din ce perspectivă, cu ce optică și cu ce punct de plecare ar trebui să tenteze fenomenologia dezvăluirea acestui fenomen? Ce cale trebuie urmată, în acest teritoriu accidentat, pentru ca analiza fenomenologică să nu cadă nici în trivialitate, dar nici în subiectivism steril, rămânând sobră și formală, descriptivă și explicativă?

Nu este exclus ca, din motive ce țin de alcătuirea lui structurală, fenomenul erosului să nu poată fi abordat *in mod frontal*. Poate că drumul către dezvăluirea sa trebuie să fie unui ocolit, poate că accesul către el nu poate fi trasat decât dacă sunt deschise în prealabil, pentru înțelegere, alte câteva paliere fenomenale de sens ce îi stau la bază și îl fac cu putință, fie și în sensul unei constituirii ontologice. De bună seamă, avem de-a face cu un fenomen complex, care implică o serie de dimensiuni existențiale ale ființei umane ce trebuie, ele mai întâi, să fie făcute transparente. Pornind de la parcursul anterior, am putea presupune bunăoară că trei mari problematici sunt de neocolit pentru surprinderea sensului fenomenului erotic: intersubiectivitatea, corporalitatea și afectivitatea. Aceste trei dimensiuni ale

existenței trebuie să se *modalizeze*, fiecare în parte, într-un chip *specific*, pentru ca fenomenul erotic să se constituie. Astfel, este absolut necesară o anumită modalizare intersubiectivă, în speță survenirea unui raport *privilegiat* cu un celălalt anumit, iar acest mod specific nu poate fi descifrat decât pe fundalul înțelegerii structurii intersubiectivității generice; caz în care ar trebui să descriem întâi de toate cum anume se modifică, în fenomenul erosului, această experiență intersubiectivă curentă. Putem porni de la poziția husserliană explicitată în finalul primului capitol, dar și de la considerațiile heideggeriene privitoare la *Mitsein* sau de la cele levinasiene privitoare la chip, pentru a pune întrebaarea: cum anume survine evenimentul unui *Tu* privilegiat, în așa fel încât el să facă posibilă nu doar o întâlnire personală, frontală, a unei alterități, ci și o întâlnire de ordin erotic? Apoi, erotismul angajează o anumită modalizare a fenomenului trupului și un anumit tip de atingere, iar aici putem lua de asemenea ca punct de pornire observațiile lui Levinas despre mângâiere și voluptate contextualizate în capitolul precedent. În sfârșit, afectivitatea nu poate lipsi, ca temă de prim-plan, din fenomenologia erosului, de vreme ce analiza acestui fenomen ar trebui să explice în chip aplicat (având eventual în fundal analitica heideggeriană a lui *Befindlichkeit*) cum anume se modifică dimensiunea existențială a afectivității când intră în scenă amorul, ca raportare afectivă privilegiată, una în care un celălalt, în unicitatea și singularitatea sa, este dorit.

Trebuie însă pusă aici în joc și diferențierea dintre *corp public* și *trup intim*. Într-adevăr, dacă cea mai mare arie a experienței proprii corporalității se desfășoară în viața noastră publică, intersubiectivă în sens larg, în raport cu ceilalți *nediferențiați*, totuși un anumit nivel al corporalității proprii își joacă sensul în pură solitudine, într-o sferă intimă a subiectivității, a cărei expresie privilegiată este *nuditatea*. Ne putem așadar întreba, pe urmele lui Levinas, care este sensul profund al nudității și în ce măsură ea expune o dimensiune genuină a ființei umane.

Indicele concret cel mai evident al acestei diferențieri dintre public și intim este dat, după cum am văzut, de un lucru care este doar aparent banal: veșmântul. Ne putem întreba prin urmare ce sens *fenomenologic* putem descria îndărătul faptului că omul își ascunde goliciunea, precum și ce semnificație fenomenologică are dialectica dintre „acoperire“ și „descoperire“ în orizontul corporalității. Căci tocmai această dinamică fenomenologică a arătării și ascunderii este angajată în experiența erosului, în care ceva de ordinul „publicului“ este adus în „viața intimă“. Granița dintre „public“ și „intim“ este transgresată prin faptul că o ființă privilegiată, venind inițial dintr-un spațiu public, deschis tuturor, așadar acoperită și înveșmântată, este acceptată, primită și interiorizată în spațiul intimului, în domeniul imanenței, ca nuditate și expunere. Această transgresiune, care își are temeiul în fenomenul erosului, constituie originea ontologică a legăturii trupești dintre doi oameni. Iar dacă ne punem problema genezei fenomenologice a experienței erosului, trebuie să ținem cont și de faptul că avem de-a face cu un fenomen ce angajează într-un mod radical *dublul chiasm* dintre trupul/corpul propriu și trupul/corpul celuilalt.

Care sunt deci condițiile fenomenologice în care două prezențe ajung să fie reciproc date, una alteia, într-un asemenea grad de acuitate, încât limitele înveșmântării să poată fi transgresate, dând naștere astfel fenomenului nudității²? Am putea spune că este vorba de acutizarea și radicalizarea relației Eu-Tu, în direcția unui Tu unic, care devine de neînlocuit și absolut, unul prin care ființa mea ajunge să se definească în mod integral, cel care ajunge să constituie într-un fel temeiul existenței mele, căci, în absența sa, sinele meu își pierde rațiunea de a fi și persistența de sine însuși. Este un Tu care ajunge să mă

2. E drept că fenomenul nudității are și alte posibilizări non-erotice, bunăoară în contexte medicale sau estetice. Însă aceste modalizări fenomenale angajează doar sensul de corp, nu și pe cel de trup.

singularizeze și să îmi dea sensul: sunt pentru că Tu ești, spune îndrăgostitul, pentru că Tu mă privești.

Care este însă indicele fenomenologic ce pune în lumină o astfel de relație radicalizată? Cum poate fi numit elementul cheie care transformă o relație relativă într-una absolută? Fenomenul privirii capătă aici o preeminență nemăsurată și ar trebui analizat în mod distinct. Atunci, i-am putea spune *privire incandescentă a chipului celuilalt*? Sau schimb incandescent de priviri îndrăgostite, cum sugerează Marion? Nu ne lovim aici de limitele discursului descriptiv, intrând, pe neștiute, în arealul rostirii poetice? În orice caz, o nouă întrebare se adaugă, una care angajează din nou hiatusul dintre trup și corp: *privirea celuilalt* nu este oare locul fenomenologic unic și excepțional în care ceva de ordinul trupului se poate arăta în perimetrul corpului? Nu este oare privirea, într-o anume modalizare a ei, *unica poartă de acces* la ființa proprie a celuilalt? Putem presupune că acest acces este posibil atunci și numai atunci când *calitatea trăirii acestei priviri* atinge pragurile febrile ale incandescenței, așadar ale aceluși fenomen pe care îl indicăm cu un termen confiscat din păcate de registrul sentimental, acela de „iubire“? Și nu este oare plauzibil ca faptul erosului, această donare reciprocă a două prezențe, în încheștarea trupurilor goale, să își capete legitimitatea fenomenologică atunci și numai atunci când pornește de la această aprindere a privirii, de la această radicalizare a trăirii personale a celuilalt, păstrând-o totodată ca temei?

Dar ce se întâmplă însă atunci când acest temei original ar experienței erosului lipsește? Ajungem atunci la o serie de fenomene *derivate*, la fenomene pe care le putem numi *privative*, care nu pot fi înțelese în mod izolat, ci trebuie contextualizate fenomenologic pornind de la fundalul din care ele își extrag sensul. Aceste fenomene trebuie descrise așadar în dimensiunea lor privativă, subliniind *modificările structurale* care le diferențiază în raport cu alte fenomene, mai originare, care le precedă și care le întemeiază la nivelul sensului. Sensul lor propriu se

arată *doar* în funcție de alte fenomene, mai fundamentale, pe care le modifică, distorsionându-le. Am putea spune, de exemplu, că sensul prostituției ca fenomen privativ nu se arată decât pe fundalul înțelegerii fundamentale a sensului erosului genuin dintre doi oameni, ca modificare privativă a acestuia. Și pornografia poate fi înțeleasă tot în sens privativ, ca fenomen sărăcit, pornind de la același fundal, survenind tocmai prin ocultarea sau mascarea unor dimensiuni esențiale ale experienței originare a erosului. Căci această din urmă experiență nu mai este trăită în raport cu o *alteritate*, ci este trăită pur iluzoriu, în spațiul *solipsismului* (iată un prim moment al privațiunii). Opoziția solipsism *vs* alteritate se reflectă totodată asupra caracterului de adevăr al experienței, căci nu mai avem de-a face cu o persoană veritabilă, dată „în carne și oase“ (*leibhaft da*), ci doar cu o *imagine* (al doilea moment al privațiunii). Lumea reală este dublată și subminată de lumea imaginii, într-o „subversiune ontologică“ în care fenomenul mass-media și mai ales mutația pe care o aduce televiziunea în mentalul colectiv joacă un rol esențial. Ajungem astfel la al treilea moment al privațiunii: experiența erosului nu mai este trăită „în mod real“, ci pur *fantasmatic*. Avem așadar de-a face cu raportul dintre o imagine care se dă și o imaginație fantasmatică care primește un tip aparte de nuditate, ea însăși modificată fenomenologic, una care ar trebui plasată în orizontul întrebării privitoare la sensul genuin al nudității: doar astfel am putea distinge între o nuditate care se dezvăluie pornind de la o inițială ne-dezvăluire și pudoare, într-o expunere privilegiată și personală, și o nuditate pur disponibilă, vândută și ostentativă, impersonală și mediatizată. În plus, imaginea nudității care „se dă“ nu mai este a unei „persoane“, căci persoana se arată în mod preminent în și prin chip, după cum o arată Levinas. Or, în imaginea pornografică, sexul obturează chipul, animalicul obliterează persoana, erosul își pierde dimensiunea expresivă: al patrulea moment al privațiunii. Astfel, experiența pornografică obturează experiența

erosului prin faptul că o determină în direcția solipsismului, a anonimatului, a imaginalului și a iluzoriului fantasmatic: subiectul experienței pornografice se auto-afectează autist, fără expunere de sine, fără risc, „simte“ fără a fi simțit și vede fără a fi văzut.

Cum se obturează însă experiența originară a erosului în prostituție? În raport cu fenomenul pornografiei, avem câteva modificări evidente. Întâi de toate, nu mai e vorba de pur solipsism, ci de o anumită alteritate: „întâlnirea“ se petrece, alteritatea este prezentă; apoi, nu e vorba de nici o imagine, ci de un om „în carne și oase“; în sfârșit, experiența trăită nu este nici iluzorie, nici fantasmatică, ci cât se poate de reală. Atunci, în ce sens mai este vorba aici de un „fenomen privativ“? Răspunsul se află în direcția caracterului anonim și impersonal întâlnit deja în cazul pornografiei: nici aici nu este întâlnită o „persoană“, în sensul deplin al acestui termen; aceeași ocultare a chipului se petrece și aici, ca și în cazul experienței pornografice. Ceea ce este comun pornografiei și prostituției este faptul că nu te interesează (sau nu te privește) „cine“ este „celălalt“ (văzut sau atins), că nu mai vezi chipul celuilalt și nici chipul propriu nu mai este, la rândul lui, văzut. Întrebarea privitoare la „cine“ nu se mai pune: acel „cine“ din fața ta este luat drept un „ce“, similar unei ființări ustensilice, având un rost anumit, o funcționalitate determinată și nimic mai mult. Dacă e ceva mai mult, „nu te privește“ (în ambele sensuri ale acestei expresii).

Se poate însă răspunde că, în viața noastră cotidiană, avem și alte raporturi impersonale și anonime cu semenii noștri, fără ca acest lucru să constituie o reală problemă fenomenologică: trecem unii pe lângă alții în biblioteci, în tramvaie, pe peroane. Prestăm diverse servicii pentru alții, necunoscuți și plătitori, sau ne folosim de serviciile altora, necunoscuți nouă, plătind pentru ele. Bunăoară, cumpărăm bilete de tren fără să ne intereseze „cine“ este persoana care vinde. Și reciproc: vindem fără să ne privească „cine“ cumpără. Însă aici apare o diferență

fundamentală: aceste relații anonime și impersonale au o legitimitate fenomenologică doar în spațiul *public*, ca „lume comună“ în care multiple interese și intenții existențiale, venind de la diverși agenți umani indeterminați, se întâlnesc, se confruntă, converg temporar sau se traversează accidental. Este o evidență că nu poți și nici nu trebuie să ai relații personale cu toate subiectivitățile umane care îți populează lumea. Însă în „lumea proprie“, în spațiul intimului și al existenței proprii, o prezență umană *impersonală sau anonimă* este deja semnul unei grave privații fenomenologice: este vorba de o modificare negativă a unui fenomen deplin. Iar dacă nuditatea este, așa cum am presupus mai devreme, spațiul prin excelență al intimității, cu atât mai drastică este alienarea.

În sfârșit, o altă privațiune structurală ce apare în fenomenul prostituției, una ce este specifică acestuia, este legată de raportarea la propria corporalitate: aceasta este tacit considerată drept materie primă pentru efectuarea unei activități. Întrebările la care ar trebui să răspundem sunt: cum devine corporalitatea umană un astfel de „lucru disponibil“? Ce anume din experiența propriei corporalități trebuie să fie deja modificat pentru ca propriul corp să poată fi înțeles drept „materie primă“? Se poate replica însă că și pentru un sportiv propriul trup devine o „materie primă“: el va fi antrenat și pregătit pentru obținerea unor anumite performanțe. Sau, cu un alt exemplu, cineva își poate vinde un organ (un rinichi, bunăoară), raportându-se la propriul corp ca la un „zăcământ“ pe care îl poate exploata, un ceva simplu-prezent și disponibil în prezența lui, preluabil într-o activitate ce poate duce la un câștig. Însă avem aici o diferență esențială, anume că prostituția atinge același fenomen fundamental la care am mai făcut deja referință: nuditatea și erosul nu angajează numai corpul propriu (*Körper*), ci în primul rând și mai ales trupul (*Leib*), cel care constituie ființa intimă a fiecăruia dintre noi. Iar dacă experiența genuină a corporalității implică o genuină cuplare transcendentală între sensul de corp

și sensul de trup, experiența prostituției (dar și a pornografiei) ne trimite la o sciziune transcendentă sau la o ruptură ontologică dintre *Leib* și *Körper*. Căci persoana care se prostituează acționează în și cu propriul corp (cel văzut din afară) „ca și cum“ acesta n-ar fi structural legat de propriul trup (cel simțit dinăuntru).

Același tip de deconstrucție și de reconducere la sensuri originare poate fi continuată și în privința altor fenomene privative ale trupului, fie că ele angajează vulnerabilitatea și violența, intersubiectivitatea sau finitudinea, generativitatea sau identitatea. Fenomenologia corporalității are astfel un potențial explicativ aplicat inclusiv pentru fenomene care sunt îndeobște evitate în demersul fenomenologic „clasic“. Mai mult, un astfel de demers fenomenologic care urmărește să reconducă fenomene derivate sau privative ale experienței corporalității la fundamentele lor originare poate deveni capabil să ridice întrebarea dacă diversele modalități contemporane de trăire a corporalității nu poartă deja marca unei esențiale și profunde falsificări.

*

Considerațiile de mai sus pornesc de la premisa că fenomenul originar al erosului angajează în mod necesar contextul mai larg al „fenomenului iubirii“. Dar nu e exclus ca această asumție să fie supusă tirului criticii, pornind bunăoară de la întrebările următoare: nu cumva interpretarea erosului ar trebui împlinită în mod independent, vizându-l mai degrabă ca fenomen de sine stătător și perfect autonom? Avem oare suficiente justificări fenomenologice pentru a afirma că sensul fenomenului erosului depinde *în chip esențial* de un alt fenomen, în speță de fenomenul „iubirii“? Căci, pe de o parte, s-ar putea spune că erosul nu este o stare privilegiată, care se împlinește când și când, în contexte specifice (personalizate sau nu), ci este mai degrabă o stare difuză și permanentă, una care ne însoțește, instinctiv și „animalic“, pe parcursul întregii vieți. În chip factic,

omul trăiește în mod constant această irizare a „atractivității pulsionale“ erotice, fie că aceasta este conștientizată sau ignorată, reprimată sau descătușată, canalizată în direcția unui raport personal singularizat sau dispersată în direcții întâmplătoare. S-ar părea astfel că erotismul precedă, ca fundal instinctiv-vital, orice tip de *experiență* erotică (și aceasta abia poate să fie personalizată sau nu). Prin urmare, *modul* în care acest fundal e *actualizat* nu poate revendica decât o semnificație derivată. Pe de altă parte, prin dimensiunea sa instinctiv pulsională, erosul pare că angajează și un anumit nivel pre-personal, pre-subiectiv, anonim chiar. Astfel că a interpreta acest orizont („arhaic“ și „sălbatic“, „întunecat“ și „orb“) din perspectiva fenomenului „superior“ al iubirii – întotdeauna personal și încărcat de luminozitatea sensului – nu reprezintă oare o decizie pentru care nu avem încă nici o justificare fenomenologică veritabilă? Nu cumva în „erosul pur“ ne confruntăm cu ceva ce este esențialmente în afara sensului și a oricărui „valori simbolice superioare“ ce decurg din el? În plus, nu ar trebui să distingem cumva și între dimensiunea erotică a subiectului și cea efectiv sexuală³, diferențiindu-le pe ambele în raport cu „fenomenul iubirii“? Căci, s-ar putea replica, experiența erotică nu e totuna cu iubirea erotică: se poate concepe foarte bine, după cum am văzut, un erotism *fără* iubire, pură senzualitate trăită de un subiect autonom, experiență liberă (liberală sau libertină) înfăptuită pentru pura plăcere subiectivă, experiență în care celălalt este menit satisfacției proprii și nimic mai mult, iar formele acestui „erotism fără iubire“ pot varia de la „întâlnirile întâmplătoare“, bazate exclusiv pe simpla atracție instinctivă („celălalt necunoscut“ sau „abia întâlnit“) la cele de ordinul prostituției („celălalt ca obiect“), de la autoerotismul solipsist („celălalt fantasmatic“) la cel pornografic („celălalt imagistic“).

3. Pentru aceasta, cf. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., cap. „Le corps comme être sexué“, pp. 180–202.

Totuși, am putea spune că toate aceste forme de trăire erotică pot fi distinct interpretate *doar* dacă, dintru început, este realmente lămurit raportul dintre „iubirea erotică“, pe de o parte, și „erotismul fără iubire“, pe de altă parte. Iar dacă „erotismul fără iubire“ este o formă derivată sau alienată, privativă sau sărăcită a „iubirii erotice“, acest lucru pare că poate fi stabilit doar pornind de la modalizările pe care le capătă „celălalt“ în aceste variații. Totodată, și „iubirea erotică“ poate fi înțeleasă, la rândul ei, ca o simplă *modalizare* a „iubirii pentru Celălalt“; aceasta din urmă ar putea avea și *alte* modalizări factice posibile, precum „iubirea pur amicală“ (sau prietenească), cea „părintească“, cea „filială“, cea „fraternă“ sau, de ce nu, cea „religioasă“.

Dacă pornim de la acest raport dinamic, care leagă un sens director esențial de modalizările sale factice specifice, s-ar părea că nu ne rămâne decât să precizăm ce anume diferențiază fiecare modalizare în parte în raport cu toate celelalte (în cazul nostru, în ce anume constă acea diferență specifică prin care se individualizează iubirea erotică în raport cu celelalte moduri ale iubirii), precum și ce unitate înglobatoare poate reveni tuturor modalizărilor factice posibile. Ar fi însă important de determinat nu doar cum anume se diferențiază aceste modalități distincte ale iubirii, ci și cum anume se învecinează ele în mod structural, cum anume se înrudesc și se raportează unele la altele, cum anume ele se determină și se limitează reciproc. Ar trebui astfel să vedem ce anume *unește* și, mai ales, ce anume *distinge* „iubirea erotică“ de „iubirea filială“, cea „părintească“ de cea „fraternă“, cea „pur amicală“ de „iubirea de aproapele“, interpretând totodată această *caritas* în raport cu o mai originară „iubire de Domnul“, pur religioasă.

Dificultatea principală pe care o implică o atare punere a problemei ține desigur de faptul că termenul de „iubire“ comportă această iradiere fenomenală extrem de largă, având la o extremitate a ei dimensiunea pur erotică, confruntându-ne cu o hipermaterialitate evidentă, iar la cealaltă extremitate având

o hiperbolică dimensiune pur spirituală, mergând până la jertfa de sine. Într-adevăr, cu „fenomenul“ iubirii, s-ar părea că, la un capăt al evantaiului său de concretizări, avem dimensiunea unei desfătări trupești în deplina splendoare a erosului, în timp ce la celălalt capăt avem, sub chipul lui *agape*, o radicalizare ascetică a trupului și o plenitudine a sensului de ordin spiritual. Problema este că cele două extremități riscă să iasă, tocmai prin diferențele fundamentale pe care le manifestă, din strânsoarea aceluiși gen. Și poate ar fi prudent ca și noi, asemenea celor vechi, să diferențiem între *eros*, *philia* și *agape*, distingând net între iubire trupească, prietenie, *caritas* și *amor Deo*.

Este evident că această multitudine de concretizări ale fenomenului iubirii se specifică, întâi de toate, în funcție de *întruchiparea pe care o capătă celălalt*, căci modurile de donație a alterității determină modalizările fenomenului iubirii. Astfel că intersubiectivitatea *concretă* se impune ca temă de neocolit. Cine este cu adevărat celălalt? Cum anume avem, în aceste contexte, experiența lui? Cum se dă el, aici, în experiența noastră și sub ce moduri? În iubirea *erotică*, celălalt este un *Tu* privilegiat care se individualizează în mod absolut pe fondul deja indistinct al celorlalți, într-o întâlnire de ordin senzual: o alteritate frontală și exclusivă se profilează, în întâlnirea a două trupuri care se dau unul celuilalt. Și în iubirea pur *amicală* celălalt (prietenul) este la rândul său un *Tu*, unul care mi-e drag, la care țin, pe care deseori îl admir, de care uneori mi-e dor, un *tu* prin care ființa mea se definește. Însă în prietenie regimul senzual este complet neutralizat, iar *exclusivitatea* (specifică iubirii erotice) nu este o cerință esențială în iubirea amicală (căci sunt mereu posibili și *alți* prieteni).

Schimbând registrul, în iubirea *părintească* avem de-a face cu un mod cu totul distinct al angajării alterității: celălalt este o alteritate care îmi poartă chipul și ființa, o alteritate care vine din mine, un altul pe care eu însumi l-am făcut cu puțință și de care, prin însăși această posibilizare, sunt în chip absolut

responsabil. Sunt responsabil pentru el tocmai pentru că el este *prin mine*, pentru că la temelul ființei lui stă ființa mea. Și tocmai pentru că ființa mea, în carnalitatea ei elementară, este la temelia ființei celuiilalt, tocmai de aceea, prin însăși această responsabilitate originară, îl pot viza pe acest altul (copilul) ca pe acea ființă pe care sunt *dator* să o îngrijesc și să o protejez. Raportul de grijă și de protecție este determinat de fragilitatea esențială a copilului în al cărui chip mă regăsesc, pe care îl surprind ca pe o fragedă mlădiță ce înmugurește. Această fragilitate esențială, fragilitate de prunc, determină necesitatea de a-l apăra pe cel care, în mod esențial, este lipsit de apărare, lipsit de putere și de posibilități. Raportul cu propriul copil, raport dintre *o putere* și *o lipsă de putere*, trebuie înțeles întâi de toate ca raport cu un prunc, raport care ne pune în fața unui altul lipsit încă de autonomia lui „eu pot“, a unui sine care încă nu a devenit „centru al lumii“ sale. Chiar și când va deveni un centru autonom, unul care stăpânește cu putere asupra preajmei proprii, prin apropierea putinței sale de a fi, chiar și când, dindărătul fragilității sale, va înmuguri o ființă înzestrată cu putere, cu putințe și posibilități proprii, el va păstra, în ochii părintelui său cel puțin, ceva din fragilitatea sa originară, ceva din completa lipsă de apărare ce îl caracteriza ca prunc. Așa se explică poate de ce părinții sunt protectori și protectivi, până la exasperare chiar, și atunci când copiii lor se pot deja apăra de unii singuri, pe cont propriu, prin propriul *ich kann*. Atâta vreme cât omul este copilul cuiva, el va păstra – în ochii aceluia – ceva din fragilitatea lui de prunc și el se va putea întoarce mereu în brațele celui care l-a purtat pe când el nu se putea purta pe el însuși.

Reciproc, în iubirea *filială*, celălalt (părintele meu) este cel care m-a făcut cu putință, cel al cărui chip îl port, cel de la care îmi trag ființa și zestrea existențială. El este originea în raport cu care, într-un fel sau altul, sunt esențialmente dator, cu o datorie ontologică (o „îndatorare ființială“) ce precedă orice alt tip

de datorie „morală“ (respect, recunoștință etc.). În măsura în care mă raportez în sensul iubirii recunoscătoare la originea ființei mele, origine pe care, ca pe o pecete, o port în ființa mea, eu pot descoperi că această origine are, într-un anumit sens, natura iubirii; doar astfel această origine a putut deveni fertilă și, deci, și origine; căci o origine este origine doar în măsura în care este fertilă. Descopăr deci originea nu ca pe o neutră cauză eficientă a ființei mele, nu ca pe un simplu „prim mișcător“, ci ca pe o origine care mă iubește, ca iubire părintească și înființătoare, protectoare și generatoare.

Faptul că iubirea filială întâlnește iubirea părintească poate face totodată cu puțință sesizarea unui lucru cu totul nou: că originea mea este totodată origine și pentru alții, frații mei, surorile mele. Doar astfel poate lua naștere *iubirea fraternă*, în care celălalt este cel cu care împărtășesc aceeași obârșie, același cămin, aceeași părinți. Interesant este însă că iubirea fraternă nu preia caracteristicile iubirii filiale (recunoștința, etc.), ci pe ale celei părintești: frații se apără între ei, tot așa cum părintele își apără copiii.

Toate aceste modalități ale iubirii pot fi deci diferențiate în funcție de *dimensiunea care este dominantă în constituirea lor*. La prima vedere, s-ar putea spune că doar iubirea erotică angajează într-un sens radical fenomenul corporalității, într-o modalizare aparte a experienței trupului propriu și a trupului celuilalt, în direcția purei desfătări. În toate celelalte forme ale iubirii, corporalitatea este și trebuie să rămână ascetică. Totuși, am văzut că nici iubirea părintească nu pare a fi lipsită de o anumită dimensiune corporală, deoarece, pentru părinte, copilul *este* „trup din trupul meu“, iar legătura (de „carne“ și de „sânge“ – cum ar trebui acestea înțelese fenomenologic?) dintre părinte și copil este atât de puternică, încât ea face cu puțință nu numai un „a te bucura de celălalt“, ci mai ales un „a te jertfi pentru celălalt“, a-i da celuilalt totul, la nivelul cel mai elementar. Nu e vorba de a da din ceea ce *ai* (lași moștenire sau oferi un nume), ci de

a da din ceea ce *ești* și te constituie în chip intim, în foamea ta, în oboseala ta, în carnea ta. Copilul tău este o parte din tine, o „parte“ pentru înțelegerea căreia nu avem nici o „mereologie“ disponibilă.

Pe de altă parte, în iubirea filială, corespondent răsturnat al iubirii părintești, această legătură corporală pare cumva atenuată. Chiar dacă te descoperi în postura de fiu sau de fiică și chiar dacă recunoști propriile trăsături în chipul mamei sau al tatălui, nu această asemănare trupească este decisivă. Care e motivul fenomenologic pentru care asemănarea dintre părinte și copil are o semnificație existențială în primul rând pentru părinte și mai puțin pentru copil? Să fie vorba de faptul că temporalizarea esențială a existenței noastre se împlinește *pornind de la viitor*? Într-adevăr, pentru copil poate nu asemănarea cu părintele său este fundamentală, căci ea ține de trecutul său esențial, ci faptul că părintele este temeii generativ ce îi deschide o lume și, deci, și un viitor. Condiția de fiu este aceea a unei fințări care se recunoaște ca fiind generată și care, recunoscându-și propria origine, este recunoscătoare pentru propriul fapt de a fi și, în această recunoștință, îl cinstește pe cel ce stă la temelia existenței sale, pe acel *sine qua non* al finței proprii. În schimb, pentru părinte, faptul de a se recunoaște în chipul și în fința propriului copil angajează o formă de viitor esențial. (Ne amintim de altfel că polemica lui Levinas împotriva lui Heidegger atingea tocmai acest punct: viitorul cel mai propriu nu este dat de raportarea la moarte, ci de raportul cu pruncul; avem aici diferența dintre o temporalitate circulară – care, prin viitorul propriei morți, se întoarce mereu la sine, într-o buclă etanșă – și o temporalitate deschisă care, prin viitorul propriului copil, nu mai revine la sine, ci semnifică transcendența alterității, evitând astfel circularitatea solipsistă.)

Am amintit mai devreme *exclusivitatea* pe care anumite modalizări ale iubirii le revendică, în speță cele în care unicitatea celuilalt este definitorie. Există, desigur, și moduri ale iubirii

în care nu apare exigența exclusivității: în relația părinte-copil, cel iubit nu poate pretinde în mod *exclusiv* iubirea celui ce iubește, căci așa cum iubirea părintească se poate împărtași mai multor copii, tot așa și iubirea filială se poate în chip legitim îndrepta spre ambii părinți. Nici „iubirea aproapelui“ nu are un caracter exclusiv: aproapele nu este doar unul anume, un altul privilegiat ce capătă un statut de la care ceilalți ar fi excluși, ci fiecare dintre ei este, în a sa *Jeweiligkeit*, aproapele. Atunci, unde anume apare exigența exclusivității? E evident că ea este prezentă în iubirea erotică, unde ideea de fidelitate, de angajare reciprocă etanșă, monadică, fără ferestre, are această dimensiune exclusivistă. Iar transgresarea acestei exigențe lezează esența fenomenului, fiind conotată drept trădare, generând patima negativă a oricărei iubiri de ordin erotic, gelozia. Exclusivitatea apare totodată și la cealaltă extremitate a evantaiului de posibilități pe care îl îmbracă fenomenul iubirii: cel puțin în cadrul monoteismului, exigența de a-l iubi *în chip exclusiv* pe Dumnezeu (de a nu avea alt dumnezeu în afara Lui) are caracterul unei porunci, iar încălcarea ei este sinonimă cu apostazia.

Să ne întrebăm acum în ce mod anume se interrelaționează aceste modalizări atât de distincte ale iubirii. Să presupunem că, din punct de vedere structural, putem întrevedea între ele raporturi de „întemeiere ontologică“? Am sugerat ceva mai sus că iubirea *fraternă* are la bază întâlnirea dintre o iubire *filială* și o iubire *părintească*: abia când iubirea filială întâlnește iubirea părintească și o sesizează ca pe o origine iubitoare, ea descoperă că originea iubitoare iubește și pe ceilalți fii ai săi, care sunt frații mei. Astfel, iubirea fraternă se poate naște doar în cel ce se recunoaște întâi de toate *ca odraslă*, și care, ca odraslă, preia asupra sa iubirea părintelui său pentru toți ceilalți copii ai săi. Asumându-și privirea părintelui, copilul îi iubește la rândul său pe frații săi. Prin urmare, iubirea filială este cea care întemeiază și face cu putință iubirea fraternă, prin asumarea iubirii părintești.

S-ar putea spune totodată că și iubirea *părintească* este făcută cu puțință, la rândul ei, de iubirea *erotică*, căci doar în măsura în care o iubire erotică se împlinește în fecunditate (un alt topos levinasian) devine posibilă survenirea unui al treilea (copilul) în raport cu care se naște modul specific al iubirii părintești. Această stratificare se continuă și în privința iubirii filiale: pentru mine, ca fiu, iubirea părintească (a părintelui meu pentru mine) este făcută cu puțință de o altă iubire, mai primordială, în speță iubirea dintre părinții mei. Faptul că acest eveniment primordial îmi este – mie, ca fiu – inaccesibil (și că trebuie să îmi rămână ca atare inaccesibil) reprezintă temeiul *fenomenologic* ce face cu puțință orice normativitate – fie ea de ordin religios, moral sau social – referitoare la această problematică. Putem astfel presupune că la temelia diverselor cutume privitoare la eros (codări sociale, prescripții morale sau interdicții religioase) stau structuri fenomenologice, atomi de sens constitutivi.

În orice caz, putem spune că, cel puțin în acest registru familiar, iubirea erotică este primordială în raport cu celalalte modalizări ale iubirii. Căci, am văzut, doar în măsura în care o iubire erotică se împlinește, devine cu puțință apariția unui al treilea, în raport cu care, abia, capătă sens și iubirea părintească. Și doar iubirea părintească face apoi cu puțință iubirea filială, care, la rândul ei, întâlnindu-și sursa, face cu puțință în sfârșit iubirea fraternă.

Putem însă presupune că iubirea fraternă face, la rândul ei, cu puțință iubirea amicală, prietenia? În ce raport structural stau, în sens fenomenologic, „fratele“ și „prietenul“? Deși matricea structurală a fraternității ține de logica unei reciproce apărări și protecții, nu este exclus ca ceva din *povara fințială* a paternității să se transfere și asupra fratelui. Astfel că, în raport cu acest registru ontologic-împovărat al provenienței, în care și fratele rămâne inevitabil prins (familia ajunge să fie ceva de care „trebuie să scapi“), un altul – străin și nou, în speță prietenul, dar poate și iubita – ajunge să fie privilegiat și să capete

o radicală preeminență. Imanența familiei (cea în care am *tre-cutul* esențial) trebuie astfel depășită către transcendența celui alt, către *viitorul* esențial pe care acesta îl deschide. Aceasta nu exclude desigur ca o anumită întruchipare a celui alt, în speță iubita, să ducă – în cele din urmă – la o nouă constituire ontologică, la o nouă familie, care este de data aceasta viața *ta, prezentul* tău, în raport cu care și propriii prunci vor reface, pe cont propriu, această logică circulară a „devenirii întru devenire“.

Este de remarcat că, uneori, atât iubirea părintească, cât și iubirea filială tind să se topească în forma mai comodă a prieteniei. Cu alte cuvinte, pare că devine mai convenabil ca tatăl și fiul să fie mai degrabă „prieteni“, decât „tată și fiu“. De unde provine această notă de „convenabil“? În primul rând, din egalitatea pe care o stabilește din start prietenia: nu mai avem de-a face cu nici o incomodă asimetrie; nu mai există o ordonare ierarhică și nu mai există obligații: nici aceea de a purta de grijă, de a apăra, proteja sau veghea creșterea (dinspre partea tatălui), nici aceea de a mulțumi recunoscător (dinspre partea fiului). S-ar părea deci că, pentru ca relația dintre tată și fiu să se poată transforma în relație de „simplă“ prietenie, trebuie ca și părintele, și copilul să fi decis deja să „uite“ ceva, în speță tocmai temeiul relației lor, sensul originii. Doar în măsura în care fiul „uită“ că tatăl este cel care, ca origine, l-a făcut cu putință, doar în această măsură ajunge el să se considere „egalul“ tatălui (ține la el, desigur, dar „așa cum ții la un prieten“). Astfel, iubirea filială care, în forma sa genuină, recunoaște în părinte sursa vieții sale și îi mulțumește cu recunoștință pentru aceasta, devine o amicitie, o prietenie difuză. Și, reciproc, doar în măsura în care tatăl „uită“, la rândul său, că a fost investit ca origine a unei alte ființe, poate el să atenueze nefamiliarul acestei investiții și să își acomodeze statutul în familiarul unei vagi amicitii ce se derobează de orice alte responsabilități elementare.⁴

4. Ne întrebăm dacă putem înțelege această modificare în termenii analiticii existențiale: „Impersonalul «se» îl *despovărează* [entlastet] de

Dar nu este prea rigidă această schemă? Dacă părintele doar îngrijește și protejează, și dacă copilul doar mulțumește și este recunoscător originii sale, cum mai poate apărea bucuria? Și totuși, cel puțin o vreme, părintele și copilul *se joacă* împreună. Această dimensiune ludică este esențială pentru prospețimea raportului dintre cei doi care, altfel, abandonată în pura inerție a ierarhiei, s-ar osifica. Atunci când copilul se joacă cu părintele său, atunci când îl descoperă ca pe un partener de joacă, părintele devine el însuși copil, rememorând astfel frăgezimea propriei copilării. Poate însă fenomenologia să revină la înțelegerea sinelui ca *homo ludens*? În orice caz, nu este lipsit de importanță faptul că raportul cu copilul propriu este, pentru părinte, prilejul existențial unic de a se surprinde pe sine, din nou, drept odraslă și de a se raporta, cu o altă încărcătură de sens, la propriul părinte. Căci doar în măsura în care trăiești pe cont propriu experiența purtării propriului prunc îți devine pe deplin transparentă îndatorarea ontologică pe care ai a asuma în privința propriului părinte.

Să facem un pas mai departe. Ne putem întreba totodată dacă absența factică a diverselor modalizări ale iubirii nu este un argument împotriva sensului lor structural-esențial. Bunăoară, dacă într-un caz factic, un copil se naște fără o prealabilă iubire a genitorilor, ci dintr-un accident, din întâmplare sau chiar din violență, înseamnă oare că descrierile formale de mai sus sunt invalidate? Sau nu cumva, mai degrabă, acest caz factic ar trebui înțeles, din punct de vedere fenomenologic, el însuși tot ca o modalitate privativă și sărăcită, una ce nu poate fi interpretată

fiecare dată pe *Dasein* în cotidianitatea sa. Și nu numai atât; despovărându-l astfel de ființă [*Seinsentlastung*], impersonalul «se» vine în întâmpinarea *Dasein*-ului, în măsura în care în acesta există tendința către ușurătate și superficialitate [*Tendenz zum Leichtnehmen und Leichtmachen*]. Și deoarece prin despovărea de ființă impersonalul «se» îi iese *Dasein*-ului constant în întâmpinare, el își menține și consolidează dominația lui stăruitoare“ (SZ, pp. 127–128).

decât pornind de la structura unui fenomen plinar? În chip esențial, iubirea părintească (și, apoi, cea filială) presupune iubirea erotică, chiar dacă în chip factic ea a lipsit, în speță o presupune ca lipsă, ca element privativ. În același sens ne putem întreba de asemenea dacă iubirea filială se poate naște în *absența* iubirii părintești: dacă părintele nu își iubește efectiv pruncul, dacă îl părăsește, îl abandonează, poate oare copilul să își iubească – în necunoscut – părintele? Poate că nu.⁵ Însă în structura esențială a ființei fiului, chiar dacă lipsește părintele factic, „locul esențial“ al părintelui este mereu prezent în inima însăși a acestui abandon și, ca atare, nu poate fi extirpat. Chiar dacă este negat, locul său gol rămâne, și din această „rămânere“ el are o efectivitate a sa, o iradiere al cărei sens trebuie identificat de fiecare dată în parte. Bunăoară, acest loc ontologic, gol fiind, poate fi descoperit și eventual umplut prin trecerea într-o altă sintaxă de sens, după cum vom vedea în continuare.

Câteva dintre modurile iubirii amintite până aici (iubirea erotică, cea părintească, cea filială și cea fraternă) ar putea fi circumscrise, în chip provizoriu, ideii de „iubire *familiară*“, care angajează o comuniune „de sânge“, deci o legătură esențială în care e angajat trupul. Însă odată cu iubirea *religioasă* intrăm în registrul nefamiliarului, care e nefamiliar tocmai prin absența oricărei dimensiuni ce ține de intracorporalitate. Aceasta nu înseamnă că nu vom regăsi aici câteva dintre structurile dezvăluite până acum, fie ele proiectate hiperbolic sau sublimate.

În acest registru al nefamiliarului, celălalt are două ipostaze: Dumnezeu și aproapele. Aceste ipostaze sunt relaționate într-un mod complex. Celălalt absolut este Dumnezeu, la care pot să mă raportez (fie intuind în chip vag și pre-reflexiv, fie înțelegând

5. În acest sens, și *înfruntarea* tatălui de către fiu (fie ea pur violentă sau „doar“ simbolică) ar trebui înțeleasă tot pornind de la acest fundal privativ, căci din punct de vedere structural ceva trebuie să se fi modificat deja, fenomenul plinar trebuie să fi fost radical „sărăcit“, în esența sa, pentru ca o atare înfruntare să devină cu putință.

în mod articulat teologic) ca la sursa absolută a ființei mele, ca la Părintele ceresc prin a cărui purtare de grijă eu sunt, clipă de clipă, cel ce sunt. În acest sens, iubirea de Domnul și iubirea filială au o legătură structurală esențială. Însă iubirea omului pentru Dumnezeu (iubire filială hiperbolizată) nu poate surveni decât *ca răspuns*. Ea nu poate fi originară, ci este cu puțință doar ca ecou secundar al resimțirii unei iubiri primordiale: iubirea lui Dumnezeu pentru om este cea care face cu puțință iubirea omului pentru Dumnezeu. Dar cum poate fi resimțită această prezumtivă iubire primordială – care tocmai că este inaparentă (neevidentă, invizibilă) – altfel decât ca bucurie elementară în raport cu simplul fapt de a fi? Această bucurie pentru faptul „că sunt” – o bucurie ce se revarsă apoi în recunoștință, una direcționată într-un chip mai mult sau mai puțin vag – ar putea constitui atomul fenomenal ce face cu puțință orice ridicare a întrebării privitoare la un *Tu* de ordin divin (întrevăzut sau sperat ca sursă ultimă a propriului fapt de a fi). Avem aici de-a face cu un paradox sau o circularitate de neocolit: pe de o parte, nu îl putem iubi pe Dumnezeu decât dacă înțelegem pe cont propriu, în ființa noastră intimă, că Dumnezeu este cel care ne-a iubit, înaintea noastră, pe noi; pe de altă parte, putem ajunge la deplina înțelegere – împlinită în ființa noastră cea mai profundă – că Dumnezeu ne-a iubit pe noi, numai printr-o anumită raportare efectivă la Dumnezeu, una în care ne recunoaștem ca fiu, deci într-o raportare filială iubitoare.

A doua modalizare a iubirii religioase, iubirea de aproapele, *caritas*, are o structură analogică cu iubirea fraternă, geneza ei fiind similară. Așa cum, pe registru mundan, eu, recunoscându-mă în primă instanță ca odraslă, ca subiect esențialmente raportat la un părinte, înțelegând apoi, într-o a doua instanță, iubirea părintelui ca origine a unor subiecți multipli, îi recunosc într-un al treilea rând pe aceștia ca pe propriii mei frați și, asumând pe cont propriu iubirea părintelui meu pentru ei, ajung să îi iubesc și eu, la rândul meu, cu o iubire fraternă – tot așa, în registrul

ne-familiarului, iubirea omului pentru Dumnezeu descoperă iubirea lui Dumnezeu pentru oameni și asumă această iubire a Domnului ce se revarsă asupra tuturor semenilor: iubirea pe care Domnul o are și pentru ceilalți oameni se reflectă astfel în iubirea pe care omul o are pentru aproapele său.

În paralelismul dintre regimul familiar și cel nefamiliar, iubirea filială (a mea pentru părintele meu) corespunde cu iubirea de Domnul; în iubirea părintească (a mea pentru copilul meu) se poate întrezări ecoul iubirii lui Dumnezeu pentru om; iar iubirea fraternă corespunde iubirii de aproapele. Există însă și câteva modalizări care nu intră în această simetrie: iubirea erotică și iubirea pur amicală. Lor nu le găsim corespondent structural în registrul nefamiliar. De ce? Cu iubirea erotică e în principiu simplu de răspuns: dominanța enormă a corporalității o exclude din registrul pur spiritual care circumscrie regimul nefamiliarului. Dar prietenia? E drept că ne-ar fi greu să determinăm relația dintre om și Dumnezeu ca pe o relație amicală, de pură prietenie, deși o putem concepe ca una de iubire (filială dacă privim dinspre noi, părintească altminteri). De ce nu o putem vedea și ca o prietenie? Poate pentru că prietenia are în constituția sa o anumită componentă a „lejerității“, a unei gratuități care o face să fie „ușoară“, în timp ce relația religioasă de iubire are o gravitate și o seriozitate incontestabile. Bunăoară, aici nu te poți ține de glume. Chiar și cea mai exigentă dintre prietenii nu poate angaja nimic comparabil cu gravitatea absolută ce răzbate din relația religioasă a iubirii. Acest lucru se explică și prin faptul că în „iubirea de Domnul“ se află, incontestabilă, „frica de Domnul“, care nu trebuie confundată cu nici una dintre formele fricii mundane. Dacă omul religios stă cu o iubire plină de sobră cutremurare în fața celui pe care îl recunoaște ca fiind „Domnul și stăpânul vieții mele“ (Efrem Sirul), a cărui milă „este mai bună decât viața“ (Ps 62:4), în schimb nimic din această tensiune verticală nu se poate instala în spațiul purei prietenii, unde cei doi poli ai relației trebuie

să rămână, în linii mari măcar, pe un același palier, într-o relație egalitate pe orizontală. Acest echilibru dintre cei doi poli face cu puțință ludicul și lejerul oricărei amicitii, cu toate frivolitățile și amuzamentele care o locuiesc. Evident, această „lejeritate“ care dă tonul general al unei relații de prietenie poate (trebuie?) să aibă la temelii un nucleu de serios și de grav, dar tonul general al amicitiei este dat de un cotidian „a te simți în largul tău“.

Dar atunci, nu am putea găsi o legătură de esență între prietenie și iubirea pentru aproapele? În *caritas* sau *agape*, nu sunt ceilalți „ca niște prieteni ai mei“? Desigur, în cadrul fenomenului prieteniei există fără îndoială și un moment protectiv și unul etic (mă gândesc la binele unui prieten și pot avea efectiv grijă de el). Însă nota dominantă a unei prietenii este, cum spuneam, un „a te simți bine împreună“; în raport cu această esențială bucurie reciprocă toate celelalte note sunt secundare. Prin urmare, determinantă într-o prietenie este reciprocitatea, în speță aceea a unei bucurii într-o câțva lejere, iar pierderea acestei note esențiale duce inevitabil la dizolvarea acestui fenomen. Bunăoară, când o prietenie devine „excesiv de exigentă“, ea periclitează prin aceasta tocmai bucuria lejeră faptului de a fi unul împreună cu altul, într-o reciprocă îndrăgire, așadar însuși temelii existenței sale. În schimb, în iubirea de aproapele nu este esențială reciprocitatea, iar lejeritatea este înlocuită de o esențială greutate, de o anumită povară. Cel animat de *caritas* nu așteaptă să fie iubit la rândul său; el este mai degrabă cel ce servește, cel pus *în slujba* celuiilalt, cel chemat să îl asiste, să îl sprijine, să îl hrănească, neașteptând nimic pentru el. El se jertfește fără a aștepta nici recunoștință, nici recunoaștere, iar aici avem de-a face, în mod esențial, cu un raport asimetric și non-reciproc.

Ne vom opri aici cu această explorare fenomenologică, deși ea poate fi extinsă pe palierele cele mai concrete ale vieții noastre. Pentru moment, este suficient să vedem că înțelegerea erosului

pornind de la sintaxa mai amplă a fenomenului iubirii deschide o rețea complexă de întrebări care merită în continuare aprofundate, în detaliu, fiecare în parte; însă nu atât pentru a găsi răspunsuri, fie ele vagi sau precise, cât pentru a descoperi bogăția ascunsă pe care aceste interogații le poartă, pentru a permite ca aceste întrebări să ne dea cu adevărat de gândit. Fenomenologia corporalității, dacă asumă pariul unui studiu aplicat – unul care nu se eschivează pudic în fața caracterului poate prea direct al unor atari întrebări, dar care totodată nu evită să pună în lumină *structuri* ale fenomenelor puse în lumină, și nu doar simple considerații subiective – poate astfel să ne pună pe gânduri, să trezească în noi înșine sensuri care, altminteri, zac în indeterminarea lor cotidiană.

BIBLIOGRAFIE

Edmund Husserl – Sigle

- Hua I = *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (hrsg. von S. Strasser), Den Haag, Kluwer Academic Publishers, 1991 [trad. rom. Aurelian Crăiuțu: *Meditații carteziene*, Humanitas, 1994]
- Hua III/1 = *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (hrsg. von Karl Schuhmann), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976 [trad. rom. Christian Ferencz-Flatz: *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică*. Cartea întâi: *Introducere generală în fenomenologia pură*, București, Humanitas, „Acta Phænomenologica“, 2011]
- Hua IV = *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (hrsg. von Marly Biemel), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952.
- Hua V = *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (hrsg. von Marly Biemel), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971.
- Hua VI = *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (hrsg. von Walter Biemel), 2. Auflage, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976 [trad. rom. Christian Ferencz-Flatz: *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentă*, Humanitas, „Acta Phænomenologica“, 2011].
- Hua XIII = *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920* (hrsg. von Iso Kern), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.

- Hua XIV = *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928* (hrsg. von Iso Kern), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
- Hua XV = *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935* (hrsg. von Iso Kern), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
- Hua XVI = *Ding und Raum. Vorlesungen 1907* (hrsg. von Ulrich Claesges), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
- Hua XVIII = *Logische Untersuchungen: 1. Bd.: Prolegomena zur reinen Logik* (hrsg. von Elmar Holenstein), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975 [trad. rom. Bogdan Olaru: *Cercetări logice*, vol. 1: *Prolegomene la logica pură*, București, Humanitas, „Acta Phænomenologica“, 2007].
- Hua XIX = *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (hrsg. von Ursula Panzer), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984 [trad. rom. Bogdan Olaru și Christian Ferencz-Flatz: *Cercetări logice*, vol. 2: *Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii*, partea întâi: *Cercetările 1 și 2*, București, Humanitas, „Acta Phænomenologica“, 2009].
- Hua Mat 4 = *Natur und Geist* (hrsg. von Michael Weiler), Dordrecht, Springer, 2002.

Martin Heidegger – Sigle

- GA 6.1 = *Nietzsche I* (hrsg. von Brigitte Schillbach), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996.
- GA 9 = *Wegmarken* (hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996 [trad. rom. (parțială) Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger: *Repere pe drumul gândirii*, București, Editura Politică, 1988].
- GA 11 = *Identität und Differenz* (hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006.
- GA 20 = *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (hrsg. von Petra Jaeger) Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979 [trad. rom. Cătălin Ciobă: *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, București, Humanitas, 2005].
- GA 21 = *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (hrsg. von Walter Biemel), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.

- GA 22 = *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (hrsg. von F.-K. Blust), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993.
- GA 26 = *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (hrsg. von Klaus Held), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978.
- GA 29/30 = *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.
- GA 54 = *Parmenides* (hrsg. von Manfred Frings), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1982 [trad. rom. Bogdan Mincă și Sorin Lavric: *Parmenide*, București, Humanitas, 2001].
- GA 56/57 = *Zur Bestimmung der Philosophie* (hrsg. von Bernd Heimbüchel), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987.
- GA 58 = *Grundprobleme der Phänomenologie* (hrsg. von H.-H. Gander), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992.
- GA 59 = *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (hrsg. von Claudius Strube), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993.
- GA 60 = *Phänomenologie des religiösen Lebens* (hrsg. von Claudius Strube), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.
- GA 61 = *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (hrsg. von Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.
- GA 62 = *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (hrsg. von Günther Neumann), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005.
- GA 63 = *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* (hrsg. von Käte Bröcker-Oltmanns), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995 [trad. rom. Christian Ferencz-Flatz: *Ontologie: Hermeneutica facticității*, București, Humanitas, 2008].
- SZ = *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1986 [trad. rom. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă: *Ființă și timp*, București, Humanitas, 2003].
- Zollikon = *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Seminare* (hrsg. von Medard Boss), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006.

Emmanuel Levinas – Sigle

- AE = *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1974 [trad. rom. Miruna Tătaru-Cazaban, Bogdan Tătaru-Cazaban și Cristian Ciocan: *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, București, Humanitas, „Acta Phænomenologica“, 2006]
- AS = *Autrement que savoir*, Editions Osiris, Paris, 1988.
- DE = *De l'évasion*, Paris, Fata Morgana, 1998.
- EE = *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1993.
- EN = *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1993.
- Œuvres 1 = *Œuvres* tome I: *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Volume publié sous la responsabilité de Rodolphe Calin et de Catherine Chalièr, Paris, Grasset / IMEC, 2009.
- Œuvres 2 = *Œuvres* tome II : *Parole et silence*, volume publié sous la responsabilité de Rodolphe Calin et de Catherine Chalièr, Paris, Grasset / IMEC, 2011.
- QRPH = *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Payot et Rivages, 1997.
- TA = *Le Temps et l'Autre*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- TI = *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961 [trad. rom. Marius Lazurca: *Totalitate și infinit*, Iași, Polirom, 1999].

Alte lucrări citate:

- Aréopagite, Pseudo-Denys, *Œuvre complètes*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Editions Montaigne, 1943.
- Aristotel, *Opera*, edidit Academia Regia Borusica, Berolini, 1831.
- , *Art of Rhetoric*, Translated by J.H. Freese, Loeb Classical Library 193, Cambridge, Harvard University Press, 1991.
- , *The Rhetoric of Aristotle*, vol. II, with a commentary by Edward Meredith Cope, revised and edited by John Edwin Sandys, Georg Olms Verlag, Hildesheim/New York, 1970.
- , *On Rhetoric*, translated, introduction, notes and appendices by George A. Kennedy, Oxford University Press, 1991.
- , *Parva naturalia*, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1951.
- , *Metafizica*, trad. rom. Ștefan Bezdechi, București, IRI, 1999.

- Arrien, Sophie Jan; Camilleri, Sylvain (ed.), *Le jeune Heidegger 1909–1926*, Paris, Vrin, 2011.
- Aubin, Paul, *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1992.
- Augustini, Sancti Aurelii, *Confessionum, Patrologiae latinae*, tomus XXXII, Brepols – Turnhout, 1991 [trad. fr. E. Tréhorel et G. Bouissou: *Les confessions*, Etudes Augustiniennes, 1992, 2 vols, texte de l'édition de M. Skutella, introduction et notes par A. Solignac; trad. rom. Gh. I. Șerban: *Confesiuni*, București, Humanitas, 2005].
- , *Enarrationes in Psalmos*, in *Patrologiae latinae*, tomus XXXVI, Brepols – Turnhout, 1991 [trad. engl. Maria Boulding, O.S.B.: *Expositions of the Psalms*, New City Press, Hyde Park, New York].
- , *De Doctrina Christiana, Patrologiae latinae*, tomus XXXIV, Brepols – Turnhout, 1991 [trad. fr. Madeleine Moreau: *La doctrine chrétienne*, in *Œuvres de Saint Augustin*, vol. 11, Bibliothèque Augustinienne, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997; trad. rom. Marian Ciucă: *De Doctrina Christiana*, București, Humanitas, 2002].
- Ballaudé, Jean-François, „Les Présocratiques“ cap. „Vie (aiôn, αἰών, bios, βίος, dzoè, ζοή), souffle (psychè, ψυχή)“, in Jean-Pierre Zarader (coord.), *Le vocabulaire des philosophes*, vol. I, *De l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Ellipses, 2002.
- Barash, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning* (Phänomenologica 102), The Hague, Martinus Nijhoff, 1988.
- , „Le temps de la mémoire. A propos de la lecture heideggérienne de saint Augustin“, *Transversalités, Revue de l'Institut Catholique de Paris*, oct.-déc. 1996, pp. 103–112.
- Bauer, E., art. „Weltanschauung“, in André Jacob (sous la dir. de), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. II *Les notions philosophiques* (vol. dirigé par Sylvain Auroux), pp. 2770–2771.
- Behnke Elisabeth, „Edmund Husserl's contribution to phenomenology of the body in *Ideas II*“, in Dermot Moran, Lester Embree (eds.), *Phenomenology. Critical Concepts in Philosophy*, London and New York, Routledge, 2004. Vol. II: *Phenomenology: Themes and Issues*, pp. 235–264.
- , „Husserl's Phenomenology of Embodiment“, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/husspemb/>.

- Benoist, Jocelyn, „Chair et corps dans les séminaires de Zollikon: la différence et le reste“, in Jean-François Courtine (ed.), *Figures de la subjectivité. Approches phénoménologiques et psychiatriques*, Paris, CNRS, 1992, pp. 179–191.
- Biceaga, Victor, *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology* (Contributions to Phenomenology 60), Dordrecht, Springer, 2010.
- Bierhanzl, Jan, „Significanță etică și corporitate în *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*“, *Studia Phenomenologica* XII (2012), pp. 83–105.
- Bonitz, H., *Index Aristotelicus*, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1955.
- Bozga, Adina, *The Exasperating Gift of Singularity: Husserl, Levinas, Henry*, București, Zeta Books, 2009.
- Brisson, Luc; Pradeau, Jean-François, „Platon“, „Vivant (ζῶον/ζῶον)“, in Jean-Pierre Zarader (coord.), *Le vocabulaire des philosophes*, vol. I, *De l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Ellipses, 2002, pp. 107–109.
- Buckley, Philip, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility* (Phänomenologica 125), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992.
- Bucur, Dorel, „La question du membre fantôme, l'ambiguïté du corps“, *Diagonale 3* (2007), *Image, imagerie et imaginaire en médecine*.
- Buican, Denis, *Histoire de la biologie*, Paris, Nathan, 1994.
- Bevis, Kathryn, „«Better than metaphors»? Dwelling and the Maternal Body in Emmanuel Levinas“, *Literature and theology* 21.3 (2007), pp. 317–329.
- Ronald Bruzina, „Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty: The Philosophical Lineage in Phenomenology“, in Ted Toadvine, Lester E. Embre (ed.), *Merleau-Ponty's reading of Husserl*, Dordrecht, Springer, 2002, pp. 173–200.
- Calin, Rodolphe, „Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporité et subjectivité chez Levinas“, *Les Études Philosophiques* 78 (2006) 3, pp. 297–316.
- Casper, Bernhard, „La temporalisation de la chair“, in E. Levinas, *Positivité et transcendance (suivi de Levinas et la phénoménologie)*, Paris, PUF, 2000, pp. 165–180.
- Cercel, Gabriel, *Cartea experienței: Heidegger și hermeneutica vieții*, București, Humanitas, 2010.
- Ciocan, Cristian, *Moribundus sum: Heidegger și problema morții*, București, Humanitas, 2007.

- Ciomoș, Virgil, *Être(s) de passage*, București, Zeta Books, 2008.
- Copoeru, Ion, „Hétérogénéité et constitution du champ sensible singulier“, *Studia Phenomenologica* II (2002) 3–4, pp. 25–43.
- Courtine, Jean-François, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.
- (ed.), *Heidegger 1919–1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996.
- D'Angelo, Diego, „Die Schwelle des *Lebe-Wesens*. Überlegungen zur Leibsinterpretation Heideggers in der Nietzsche-Abhandlung“, *Studia Phenomenologica* XII (2012), pp. 59–81.
- Dastur, Françoise, „Pour une zoologie privative“, în *Alter* nr. 3/1995, pp. 281–317.
- , „Réflexions sur l'espace, la métaphore et l'extériorité autour de la topo-logie heideggérienne“, în *Alter*, 4/1996, pp. 161–178.
- Declerk, Gunnar, „Incarnation, motricité et rapport au possible“, *Studia Phenomenologica* XII (2012), pp. 33–58.
- Depraz, Natalie, „La vie m'est-elle donnée? Réflexions sur le statut de la vie dans la phénoménologie“, în *Les Études Philosophiques* 4/1991, pp. 459–473.
- , „La traduction de *Leib*: une *crux phaenomenologica*“, *Les études phénoménologiques*, 26 (1997), pp. 91–109.
- , *Lucidité du corps: de l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001.
- , „Leib“, în Barbara Cassin (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil, 2004, pp. 705–710.
- Derrida, Jacques, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, accompagné de travaux de lecture de Simon Hantai, Paris, Galilée, 2000.
- , *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.
- , „*Geschlecht*. Différence sexuelle, différence ontologique“, în Michael Haar (ed.), *Cahier de l'Herne: Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, pp. 571–595.
- , „*Geschlecht* II. La main de Heidegger“, în *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 415–451.
- Diaconu, Mădălina, „Atingerea. Proiectul unei estetici tactile“, *Studia Phenomenologica* I (2001), 1–2, pp. 121–135.
- , *Despre miresme și duhori. O interpretare fenomenologică a olfacției*, Humanitas, București, 2007.

- , *Tasten, Riechen, Schmecken. Eine Ästhetik der anästhesierten Sinne*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005.
- Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften*, VII. Band, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992 [trad. fr. Sylvie Mesure: *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris, Cerf, 1988].
- , *The Essence of Philosophy*, trans. by Stephen A. Emery and William T. Emery, AMS Press, New York, 1969.
- Dodd, James, *Idealism and Corporeity. An Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1997.
- Dragomir, Alexandru, *Cinci plecări din prezent. Exerciții fenomenologice*, București, Humanitas, 2005.
- Dubost, Matthieu, „Féminin et phénoménalité selon Emmanuel Levinas“, *Les Études Philosophiques* 78 (2006) 3, pp. 317–334.
- Ferencz-Flatz, Christian, „Das Beispiel bei Husserl“, *Tijdschrift voor Filosofie* 73 (2011), pp. 261–286.
- Franck, Didier, *Chair et corps*, Paris, Minuit, 1981.
- , *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1986.
- , *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001.
- Gayon, Jean, „La philosophie et la biologie“, in André Jacob (sous la dir. de), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. IV *Le discours philosophique* (vol. dirigé par Jean-François Mattéi), Paris, PUF, 1998, pp. 2152–2171.
- Gléonec, Anne, „Corps animal et corps humain: l'effacement de la propriété. A la naissance de l'institution chez Merleau-Ponty“, *Studia Phenomenologica* XII (2012), pp. 107–130.
- Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de „Être et temps“*, Paris, PUF, 1993.
- , „Le phénomène de la chair: un «ratage» de *Sein und Zeit*“, in G. Florival (ed.), *Dimensions de L'Exister*, Louvain, Peeters, 1994, pp. 154–177.
- , „La «tapisserie de la vie». Le phénomène de la vie et ses interprétations dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920) de Martin Heidegger“, in Jean-François Courtine (ed.) *Heidegger 1919–1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, J. Vrin, 1996, pp. 131–152.
- , *L'Arbre de vie et l'arbre du savoir*, Paris, Cerf, 2000.

- Gros-Azorin, Caroline, „Le phénomène du corps (*Leib*). Une entente participative“, *Les Études Philosophiques*, 4/1998, pp. 465–477.
- Guillet, Jacques, „Vic. 1. Ancien Testament ; 2. Nouveau Testament“, în *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, vol. XVI, coll. 584–591.
- Guenther, Lisa, „«Like a maternal body»: Emmanuel Levinas and the motherhood of Moses“, *Hypatia* 21.1 (2006), pp. 119–136.
- Haar, Michel, *Cântul Pământului. Heidegger și temeuriile istoriei ființei*, trad. rom. Irina Petraș, Apostrof, Cluj, 1998.
- , *Heidegger și esența omului*, trad. rom. Laura Pamfil, București, Humanitas, „Acta Phænomenologica“, 2003.
- Henry, Michel, „Phénoménologie de la naissance“, în *Alter* no. 1/1994, pp. 295–312.
- , *C'est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1996.
- , *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1997.
- , *Auto-Donation. Entretiens et Conférences*, Paris, Beauchesne, 2004.
- Hübner, H., „Der Lebens-Begriff der Bibel“, în Joachim Ritter und Karlfried Gründer (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band. 5, Basel, Schwabe Verlag, 1980, coll. 56–59.
- Inwood, Michael, *A Heidegger Dictionary*, Oxford, Blackwell, 2000.
- Jung, Mathias, „Phänomenologie der Religion. Das frühe Christentum als Schlüssel zum faktischen Leben“, în Dieter Thomä (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart, J.B. Metzler, 2003, pp. 8–13.
- King, R.A.H., *Aristotle on Life and Death*, London, Duckworth, 2001.
- Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, London, University of California Press, 1993.
- , „War der frühe Heidegger tatsächlich ein «christlicher Theologe»?“, în *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1988, pp. 59–75.
- , „The missing link in the early Heidegger“, în Joseph J. Kockelmans (ed.), *Hermeneutic Phenomenology; Lectures and Essays*, Washington, D.C., University of America Press, 1988, pp. 1–40.
- Kisiel, Theodore & van Buren, John (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, Albany, SUNY Press, 1994.
- Krell, David Farrell, *Daimon life. Heidegger and life-philosophy*, Bloomington and Indianapolis, Indiana Press University, 1992.
- Liiceanu, Gabriel, *Declarație de iubire*, București, Humanitas, 2010.
- Lotz, Christian, „Psyche or Person? Husserl's Phenomenology of Animals“, în Dieter Lohmar, Dirk Fonfara (ed.), *Interdisziplinäre Perspektiven*

- der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation* (Phänomenologica 177), Dordrecht, Springer, 2006, pp. 190–202.
- Louis, Pierre, *La découverte de la vie. Aristote*, Paris, Hermann, 1975.
- Makkred, Rudolf A. and Scanlon, John (ed.), *Dilthey and Phenomenology*, Lanham, University Press of America, 1987.
- Marion, Jean-Luc, *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989.
- , *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003.
- , *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*, Paris, Quadrige/PUF, 2010.
- Martin, C.G., „Life and Death“, in James Hastings (ed.), *A Dictionary of the Bible*, vol. III, Edinburgh, T. & T. Clark, pp. 115–119.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- , „Le philosophe et son ombre“, in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 201–228.
- , *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
- , *La Nature – Notes, Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1994.
- Novotný, Karel, „Corps, corps propre et affectivité de l'homme“, *Les Études Philosophiques* 98.3 (2011), pp. 375–393.
- Oliver, Kelly, „Fatherhood and the Promise of Ethics“, *Diacritics* 27.1 (1997), pp. 44–57.
- Origène, *Commentaire sur Saint Jean*, tome I (Livres I-V), trad. fr. Cécile Blanc, Paris, Cerf, Sources Chrétiennes, no. 120.
- Patočka, Jan, „La phénoménologie du corps propre“, in *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 139–142.
- , „Leçons sur la corporéité“, in *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, pp. 53–116.
- , „Corps, possibilités, monde, champ d'apparition“, in *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, pp. 117–129.
- Pellegrin, Pierre, *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- , „Aristote“, cap. „Vivant“, in Jean-Pierre Zarader (coord.), *Le vocabulaire des philosophes*, vol. I, *De l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Ellipses, 2002, pp. 163–164.

- , „Aristote. Le corpus biologique“, în Richard Goulet (sous la direction de), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS, 1989, vol. I, pp. 472–481.
- Peters, Francis E., *Termenii filozofiei grecești*, București, Humanitas, 1997.
- Pflug, G., „Lebensphilosophie“, în Joachim Ritter und Karlfried Gründer (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band. 5, Basel, Schwabe Verlag, 1980, coll. 135–140.
- Philibert, Henri, *Du principe de la vie suivant Aristote*, Paris, A. Durnand, 1865.
- Pichot, André, *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1993.
- Plantinga, Theodore, *Historical understanding in the thought of Wilhelm Dilthey*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 1992.
- Platon, *Phaidon*, trad. rom. Petru Creția, București, Humanitas, 2002.
- , *Phaidros*, trad. rom. Gabriel Liiceanu, București, Humanitas, 2002.
- , *Republica*, trad. rom. Andrei Cornea, București, Ed. Științifică, 1986.
- , *Timaios*, trad. rom. Cătălin Partenie, în *Opere VII*, București, Editura Științifică, 1993.
- , *Theaitetos*, trad. rom. Marian Ciucă, în *Opere VI*, București, Editura Științifică, 1989.
- Plotin, *Enneade I-II*, trad. rom. V. Rus, L. Peculea, A. Baumgarten, G. Chindea, București, IRI, 2003.
- , *Enneade III-V*, trad. rom. V. Rus, L. Peculea, M. Vlad, A. Baumgarten, G. Chindea, E. Mihai, București, IRI, 2005.
- Richir, Marc, „Vie et mort en phénoménologie“, în *Alter* nr. 2 / 1994, pp. 333–365.
- , *Le corps. Essai sur l'intériorité*, Paris, Hatier, 1993.
- Rickman, H.P., *Dilthey today. A critical appraisal of the contemporary relevance of his work*, New York, Greenwood Press, 1988.
- Römpp, Georg, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität* (Phänomenologica 123), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992.
- Sebbah, François-David, „Levinas: Father/Son/Mother/Daughter“, *Studia Phenomenologica*, VI (2006), pp. 261–273.
- Sleeman, J.H. & Pollet, Gilbert, *Lexicon plotinianum*, Leiden, Brill / Leuven University Press, 1980.
- Solignac, Aimé, „Vie active, vie contemplative, vie mixte“, în *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, vol. XVI, coll. 592–623.

- Şan, Emre, „Corporéité et Existence: Patočka, Merleau-Ponty, Maine de Biran“, *Studia Phenomenologica* XII (2012), pp. 131–154.
- Şerban, Claudia, „*Fungierende Leiblichkeit*: le rôle méthodologique du corps dans la phénoménologie de Husserl“, *Studia Phenomenologica* XI (2011), pp. 243–264.
- Tănăsescu, Ion, „Das Problem der Beschreibung in Franz Brentanos deskriptiver Psychologie“, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Philosophia* 2 (2010), pp. 31–39.
- Vasey, C.R., „Le corps et l'Autre“, *Exercices de la patience* (1) 1980, pp. 33–42.
- Vennenbusch, J., „Lebens-Begriff im Mittelalter“, în Joachim Ritter und Karlfried Gründer (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band. 5, Basel, Schwabe Verlag, 1980, col. 59–63.
- von Herrmann, Fr.-W., „Gottsuche und Selbstausslegung. Das X. Buch der Confessiones des Heiligen Augustinus im Horizont von Heideggers hermeneutischer Phänomenologie des faktischen Lebens“, *Studia Phenomenologica* 2001 (3–4), pp. 201–219.
- Waelhens, Alphonse de, „La Phénoménologie du corps“, *Revue Philosophique de Louvain* 48 (1950), pp. 371–397.
- Zaccai-Reyners, Nathalie, *Le monde de la vie: 1. Dilthey et Husserl*, Paris, Cerf, 1995.
- Zahavi, Dan „Husserls Phenomenology of the Body“, *Les études phénoménologiques* 19 (1994), pp. 63–84.
- , „Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal“, în Ted Toadvine, Lester E. Embre (ed.), *Merleau-Ponty's reading of Husserl*, Dordrecht, Springer, 2002, pp. 3–22.
- , „Husserl's Phenomenology of Body“, *Les Etudes phénoménologiques* 19 (1994), pp. 63–94.
- , *Husserl und die transzendente Intersubjektivität* (Phänomenologica 135), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1996.

CĂTĂLIN CIOABĂ

FILOZOFUL ȘI UMBRA LUI

TURNURA GÂNDIRII
LA MARTIN HEIDEGGER
ȘI LUDWIG WITTGENSTEIN

„Filozofii încercă mai mult decât le stă în putință: încercă să sară peste propria umbră. Căci gândul lor, cel mai adesea, are orgoliul de a înțelege și de a explica fără rest întreaga realitate. Însă realitatea, întreaga realitate, nu se lasă și nu s-a lăsat niciodată prinsă în plasa tezelor și teoriilor pe care filozofia – având de la începuturile ei pretenția că este o adevărată știință – a aruncat-o peste lume.

Martin Heidegger și Ludwig Wittgenstein, cei mai importanți gânditori din secolul trecut, aparțin unor curente de gândire divergente: fenomenologia și analiza limbajului. Cu toate acestea, îi leagă o experiență comună pe care paginile acestei cărți caută să o descrie în detaliu. Aș numi-o experiența unei onestități intelectuale duse până la capăt. Căci nu e puțin lucru să renunți și să iei totul de la început atunci când tezele și teoriile pe care le-ai enunțat la un moment dat cu aplomb se întorc împotriva ta. Și cred că asta îi unește pe acești gânditori atât de diferiți: amândoi au simțit dramatic, în anii târzii ai vieții și în variante diferite, zădărnicia saltului peste umbra lor. Unde se refugiază atunci gândirea care s-a recunoscut înfrântă de măreția propriului ei proiect:“

ISBN 978-973-50-3891-5



ACADEMICA
HUMANITAS