

István Király V.

Moartea

și experiența muririi



ISTVÁN KIRÁLY V.



Moartea și experiența muririi

Coperta: Nicoleta Laura Ionaș

Pe coperta I: *Mască* (ulei de Irina Petraș)

© Copyright, István V. Király , 2002.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

ISTVÁN KIRÁLY V.

Moartea și experiența muririi – István Király V. – Cluj-

Napoca: Casa Cărții de Știință, 2002

154 p. ; 14x20 cm

ISBN 973-686-325-5

1

Director: Mircea Trifu

Fondator: dr. T.A. Codreanu

Redactor: Irina Petraș

Tehnoredactare computerizată: Czégely Erika

Tiparul executat la Casa Cărții de Știință

3400 Cluj-Napoca; B-dul Eroilor nr. 6-8

Tel./fax: 0264-431920

www.casacartii.com; e-mail: editura@casacartii.com

ISTVÁN KIRÁLY V.

MOARTEA ȘI EXPERIENȚA MURIRII

*In(tro)specție metafizică și
filosofico-aplicativă*

(prin nouă ochiri)

Casa Cărții de Știință
Cluj-Napoca, 2002

Între-ducere

*Dedic această lucrare memoriei
profesorului **Ernő Gáll**.*

În titlul și subtitlul volumului nu sunt asociate întâmplător patru expresii sau “concepte” a căror coapartenență *nu* este – sperăm – deloc evidentă. Dimpotrivă: alăturarea lor servește în primul rând scopului de a-i *descuraja* pe cei care se apropie de el lui mânați de un interes superficial, exotic sau de moment.

Căci, fără îndoială, tematica morții are și o “atractivitate” nedeterminată, opacă, care de regulă este exploatată și în scopuri facile ori comerciale. Ei, tocmai această exterioritate încearcă s-o estompeze așezarea termenului “metafizică” imediat după “moarte” și “murire”. Numai că – din punctul de vedere al exteriorității – și cu aceste “noțiuni” situația este foarte asemănătoare! Și ele sunt înconjurate de aceeași ceață înălțătoare și nobilă în și prin care bănuim și ne sunt promise profunzimi și înălțimi imuabile... Cei care, totuși și nici acum, nu se vor simți încă suficient de avertizați vor fi, probabil, reținuți de termenul care urmează, adică cel de “filosofie aplicată”!

“Moarte”, “murire”, “metafizică” și “filosofie aplicată”... cum pot fi alăturați acești termeni și ce legătură pot ei avea unul cu celălalt? În primul rând, ce altă legătură ar putea avea ei, decât însuși autorul? Autorul, care și în acest volum își continuă drumul, și încă tocmai “de acolo” de unde s-a întrerupt și în direcția în care – chiar și tematic – trimite mai departe. Este deci vorba aici și de continuarea – cât se poate de organică – a acelor cercetări și meditații care au fost deja publicate sub titlul *Fenomenologia existențială*

a secretului. *Încercare de filosofie aplicată*.¹ În fond, tematica morții se leagă – potrivit naturii sale – de tema *Nimicului*, care ni s-a înfățișat deja pe calea meditațiilor asupra secretului, dar și de cea a *Trecutului*, adică a *deja-ne-mai-ființei*, care ni s-a prezentat și cu ocazia efortului de a gândi *Fostitatea*...

Cu fiecare prilej, tematicile se dechideau reciproc și, împreună cu caracterul problematic al asumării lor, trimiteau și la o asemenea modalitate filosofică de apropiere a lor, care ne-a furnizat și adevăratul sens al expresiei de “filosofie aplicată”. Astfel: filosofia aplicată nu ni se mai prezintă ca o ramură sau o disciplină filosofică recentă, și nici ca o “modă” a filosofiei contemporane, ci mai degrabă, ca o *ipostază* actuală a filosofiei însăși, în care ea se deschide către asumarea *tematică expresă* a sfidărilor cu care umanitatea istorică se confruntă în destinul său totdeauna actual – de multe ori chiar determinat “regional” – și care, în același timp, conferă tematizărilor sale și deciziunea și conturarea necesare cercetării și urmăririi lor deschise.

În același timp – și de fiecare dată – nu am putut să nu rămânem surprinși de faptul că cercetarea/urmărirea hotărâtă – filosofico-aplicativă – a acestor tematici, în mod intenționat “delimitate”, “concrete” și restrânse, ne-a reconduc, în modul cel mai firesc și mai organic, la chestiuni filosofice și de “istoria filosofiei” considerate pe bună dreptate ca fiind fundamentale, cum ar fi Nimicul, Ființa, Timpul... Aristotel, Kant, Heidegger etc.

Nu este, deci, nimic de mirare în faptul că acum tema meditației filosofico-aplicative a devenit o cauză considerată deopotrivă străveche și fundamentală –, dar care dispune și de o actualitate aparte – cum este moartea!

¹Vezi: István Király V.: *Fenomenologia existențială a secretului. Încercare de filosofie aplicată*. Editura “Paralela ‘45””, Pitești 2001. 283 p.

Trebuie însă precizat că “problema” morții este numai în aparență o chestiune “veșnică” și “imuabilă”, căci în realitate întrebarea ei renaște – și poate se și reformulează – în mod necesar și organic cu prilejul nașterii și maturizării fiecărei generații care – în mod efectiv și actual – se confruntă cu mortalitatea ei și cu cea a apropiaților ei. Adică, în primul rând cu moartea celor care au generat-o și cu amenințarea celor care sunt generațiile progeniturilor sale...

Acesta este, în esență și propriu-zis, motivul pentru care – printre alții – și numeroși filosofi s-au preocupat de “problema” ei. Prin urmare, nici noi nu ne ocupăm de chestiunea morții pornind de la simplul motiv că ea “figurează” – mai mult sau mai puțin constant – în inventarul tematic al “istoriei” filosofiei, ci efectiv din cauză că atât cei din jurul nostru cât și noi înșine *suntem* “expuși morții”!

În epoca noastră, moartea are, însă, și un nou tip de actualitate sau, mai bine zis, un nou tip de *prezență* – extrem de contradictorie și ea. În primul rând, continuă trecerea seriozității ei sub tăcerea fixată poate cel mai marcant începând cu modernitatea, dar care pare să dăinuie și în epoca numită – nu foarte nimerit, poate – “postmodernă”. Această tendință nu este deloc contrazisă de prezența cotidiană și degradată a morții în mijloacele mass media și în producțiile de duzină numite, pe bună dreptate, și “thanato-pornografice”... În pofida lor, asupra seriosului morții se tace și astăzi, se tace în continuare!¹ În al doilea

¹ Deși – în aparență – de când istoricii, sociologii etc. au constatat că, spre deosebire de epocile anterioare, când moartea părea “domesticită”, contemporaneitatea o “escamotează”... un număr mereu crescând de publicații, colocvii și mese rotunde “dezbat” mai nou “problema” morții. Astfel, tematica ei este pe cale să devină – din contră – o chestiune de *modă*, iar acesta este astăzi într-adevăr un pericol real.

rând și paralel cu acestea, în ultimele decenii moartea și problema ei devin pe zi ce trece un obiect de preocupare multi- și interdisciplinară – chiar de asistență specializată, numită “thanatologică” – care studiază fenomenul morții din perspective medicale, etice, psihologice, dar și din cele ale “îngrijirilor” și serviciilor. În urma lor, personajele tradiționale – membrii familiei, preotul și medicul etc. –, care înconjurau de regulă muribundul, s-au înmulțit sau au devenit chiar secundare.

Modificările de mentalitate legate de problemele socio-umane care solicită astăzi sprijin și asistență au identificat apoi mult mai conturat și problemele cu care se confruntă oamenii cu prilejul apropierei morții lor, cât și cei apropiați muribundului și se străduiesc – pe măsura posibilității – să le vină în ajutor. Însăși “thanatologia” s-a născut din conștientizarea mai radicală a faptului că *murirea* nu este pentru ființa umană doar un simplu episod terminal al vieții sale sau un sfârșit-extincție care ar trebui avut în vedere doar în privința sensului, semnificației și înțelesului lui pentru interpretarea și proiectarea “autentică” a vieții (de până “acolo”), și nici doar un fel de moment al trecerii ei în zonele propulsate în trans-fizic, ci un *proces crucial*, cu desfășurare *factică* aparte, care este – sau va fi – trăit și experimentat în mod *efectiv* de către fiecare om... și care, astfel și de aceea, se constituie în/și prin evenimente și probleme “specifice” atât pentru cel care moare, cât și pentru “anturajul” său intim, sau socio-intituțional. Aceste cercetări au dat naștere și anumitor investigații conturate și focalizate..., care la rândul lor au facilitat însă și “trimiterea” muririi oamenilor în zona mecanismelor și serviciilor...

Împreună și paralel cu acestea are loc astăzi și mult disputata “medicalizare” a morții. Vom vorbi mai pe larg și despre acest aspect și proces controversat, care, evident, se

datorează doar în parte evoluției științei și tehnicilor medicale... însă, fapt este că, în țările cele mai dezvoltate, șapte din zece oameni își sfârșesc astăzi viața în saloanele mecanizate și impersonale ale spitalelor, înconjuțați fiind nu de apropiații lor, ci de o “tură” de profesioniști ale căror “sarcini” și competențe sunt definite prin regulamente și instrucțiuni generale.¹ Totuși, după părerea noastră, “medicalizarea” contemporană a morții este un fenomen complex, cu origini profunde și cu rădăcini ramificate, căruia nu i se pot atribui în mod univoc, exclusiv și mecanic – cum se întâmplă de regulă – o trăsătură și o tendință de “degradare” și de “inautenticitate”.

În realitate, experiențele și “cunoștințele” dobândite astfel s-au întâlnit și cu ceilalți vectori ai modificărilor de mentalitate și de comportament, cristalizându-se treptat într-un nou tip de gândire și de practică, atât cu privire la deontologia medicală, de exemplu, cât și la cea a jurisprudenței... Faptul că recent două țări ale civilizației și culturii europene – este vorba despre Olanda și Belgia – au legiferat posibilitatea practicării eutanasiei reprezintă o noutate și o mutație absolută în domeniu, pentru realizarea căreia au fost necesare și modificări existențiale fundamentale.

Prin urmare: prin însăși existența lor, thanatologia și jurisdicția euthanatologică, împreună cu procesul complex și contradictoriu al “medicalizării” și al intrării morții în zonele îngrijirilor și ale asistențelor de diferite feluri, semnalizează în primul rând *falimentul* viziunilor și

¹ În acest sens, este simptomatic un ordin ministerial francez, care spune următoarele: “Îngrijirea-asistența de însoțire în moarte cuprinde utilizarea procedurilor de prevenire (sic!), lupta împotriva durerii și preluarea (sic!) problemelor psihice ale bolnavului (sic!) și ale familiei sale, și luarea în considerare a problemelor lor personale, sociale și spirituale.” Apud: Hennezel, Marie de; Leloup, Jean-Yves: *A halál művészete. (Arta morții)*. Budapest. 1999. p. 7-12

preocupărilor tradiționale față de ea, dar arată și faptul că epoca noastră – prin mutații ce, repetăm, se pot considera fundamentale – se apropie de tematica ei “*perenă*” tocmai și în primul rând prin prisma și concentrându-se asupra *muririi*!

Când, însă, încercăm să înțelegem “*murirea*” pornind de la tradiția filosofică și metafizico-teologică occidentală, constatăm – nu fără stupoare – că ea gândește moartea în mod constant exact *fără* murire, adică chiar ca *ne-murire* și *fără*-(de)-moarte... În loc să gândească moartea, filosofia mai degrabă a devenit astfel – cu prea puține excepții – una dintre modalitățile principale ale *evaziunii* existențiale prin care tocmai se ocolește gravitatea muririi.

Moartea este – și va rămâne, totuși – una dintre originile istoricității și ale identității ontologice ale omului! Dar și ale filosofării! “*Dacă n-ar fi moarte, omul nu prea ar filosofa*” – spune Schopenhauer într-o frază care a devenit și *moto*-ul volumului de față – și tocmai de aceea filosofia trebuie să-și asume chemarea și sarcina de a-și gândi în mod expres și tematic propria-i *origine*, și încă într-un mod care într-adevăr corespunde existențial amplorii apăsării sale.

Totuși, părerea sau afirmația că tematica morții, respectiv forța cu care ea este tematizată, este un gen de “barometru” sau o probă care indică tocmai capacitatea de pătrundere și greutatea existențială a oricărei filosofii nu este o afirmație demonstrabilă axiomatic și deductiv. Și nici istoric! Dimpotrivă: ea provine, pe de o parte, numai din greutatea și apăsarea morții pentru ființa umană însăși și, prin aceasta, pe de altă parte, din asumarea filosofico-aplicativă a faptului că nici filosofia nu este în fond altceva decât un mod de a fi al acestei ființări! Un mod de a fi, care izvorăște – într-una din obârșiile sale decisive – tocmai din-și prin firea muritoare a ființei sale.

Departe de a fi un simplu decurs vital sau fiziologic, murirea este pentru ființa umană în primul rând o *problemă*. Adică ceva ce îi iese în cale – ridicându-se – aidoma unui obstacol, o barieră inevitabilă și ca atare necesară. Propriu-zis, murirea este chiar *experiența* de neevitat și – ca atare – necesară a *încetării* oricărei experiențe posibile și a *posibilității* oricărei experiențe! Ea nu se află, deci, nicicum “în afara” experienței posibile, ci *este* tocmai *experiența* încetării *efective* a oricărei experiențe, și care, prin caracterul ei universal, ca atare necesar, se situează la “limitele” experienței posibile și a posibilității experienței ce – chiar prin și pe parcursul experimentării ei – *încetează*.

Caracterul efectiv, necesar, de neevitat, universal și de experiență – ca experiență aparte a încetării oricărei experiențe – îi conferă însă muririi o *facticitate* existențială aparte care prin însăși configurația ei ne obligă s-o tratăm ca fiind în mod *expres* – sau: propriu-zis – o *facticitate* metafizică.

Moartea ca murire¹ a fost, este și va fi, deci, pentru ființa umană un – sau poate chiar: principalul – *factum metaphysicum*² al existenței sale, iar tocmai această configurare a ei este cea care trebuie să ghideze orice (altă) experimentare³ și descriere fenomenologică, dar și orice înțelegere/interpretare hermeneutică a ei!

Dincolo de acestea, tematica morții a reprezentat pentru noi și o altă sfidare, nu mai puțin importantă sau apăsătoare. Cu câțiva ani în urmă, la “linia maghiară” a Universității “Babeș-Bolyai” din Cluj, am angajat la

¹ “*Murirea*” sau experiența efectivă a morții nu înseamnă aici diferitele feluri ale codificării ei istorico-culturale, simbolice și antropologico-sociale – adică: diferitele “*ars moriendi*” – ci tocmai fenomenul *experimentat* al morții, pe care, de regulă, diferitele ei codificări mai degrabă le ocultează.

² Acest aspect va fi, desigur, expus mai detaliat în text.

³ Experiența morții Celuilalt și/sau moartea Aproapelui...

Facultatea de filosofie predarea disciplinei de “Metafizică”... Desigur, interesul meu față de ea a existat de mult mai mult timp, totuși cu acest prilej mi s-a ridicat iarăși – și încă în mod mai conturat – întrebarea capitală și complicată: Prin ce, sau cum anume ar avea – ori ar putea avea – *sens* astăzi “predarea” și “studiul” filosofiei în genere și în mod special, ale unor “discipline” cum ar fi “metafizica”? Meditând asupra acestor întrebări m-am gândit că, în loc de conceptualizări scheletice, “istorice” și de “meserie a profesiei”, ar trebui mai degrabă să ne întrebăm în genere asupra *originii* și a rădăcinilor existențiale ale interogațiilor noastre metafizice, căci ele ar putea oricum să ne indice totodată – atât pentru “profesor” cât și pentru auditoriu – și sensurile “preocupărilor” și îndeletnicirilor noastre cu ele...

Pe acest parcurs mi s-a fixat și mi s-a conturat încă o dată, și poate mai apăsător, convingerea că ființa umană – noi înșine – filosofează/filosofăm nu doar din pasiune, delectare sau din pura curiozitate a perfecționării, ci filosofia însăși este rezultatul unor asemenea *nevoințe* existențiale, pornind de la care – în și prin filosofie – problematizăm de fapt tematici pe care – în lipsa filosofiei – am fi *incapabili* să ni le ridicăm spre a le confrunța într-un mod care corespunde într-adevăr naturii și greutateii lor.

O asemenea “problemă” este, desigur, și tematica morții în care noi, oamenii, ne întâlnim, în același timp, în fond și în genere, și cu unul dintre principalele izvoare – de regulă nerecunoscut ca atare – ale interogațiilor și impulsivităților noastre metafizico-existențiale. În mod cert: moartea este una dintre originile filosofiei și/dar care, nu întâmplător, se articulează și se modelează istoric tocmai sub forma “metafizicii”!

Tocmai acest izvor și această rădăcină se cer de aceea asumate în mod lucid, ferm și explicit: adică *ne-*

“metafizic”! Aceasta însă nu înseamnă în fond altceva decât a asuma tema morții ca *murire*!

Pe acest parcurs se ridică însă – poate mai stringent – și întrebarea dacă, în genere, *consolarea* se numără – sau nu – printre sarcinile filosofiei și filosofării. Răspunsul nostru la această întrebare este negativ! În primul rând, nu se poate înțelege cum anume ar putea filosofia în genere “consola”, din moment ce rostul și sarcina ei existențială esențială – dacă se ia în serios – constă tocmai în a *îngreuna* lucrurile, adică în a scoate la iveală – chiar împotrivindu-se tendințelor de ușurare – greutatea și dificultatea lor...¹ Prin urmare – și în al doilea rând – nici o “consolare” filosofică – mai ales dacă ea este practică tocmai prin ocolirea muririi – nu poate fi nici autentică, nici credibilă și nici “eficientă”... așa ceva rămânând în fond și doar în chemările eventuale ale unui exercițiu religios.

Sarcina de asumat pentru filosofie constă în cu totul altceva. Chiar spre sfârșitul vieții lui, filosoful german Martin Heidegger – a cărui operă este străbătută de tematizarea morții – afirma, nu fără stupefacție: că: *Der Mensch ist noch nicht Sterbliche!*, omul nu este încă muritor. Deși moare și deși are “conștiința” și “reprezentarea” morții, omul nu este totuși încă muritor! Însă, omul nu este – sau nu poate fi/deveni – muritor prin și nu din simplul motiv că viața lui este de fapt finită..., ci deoarece el este *capabil* de moarte. Și totuși: el nu este muritor nici astăzi!

Tocmai în aceasta poate consta sensul și sarcina filosofiei: a “ajuta” ființa finită conștientă sau ființa conștientă de natura finită a vieții sale de a deveni într-adevăr MURITOARE!

¹ Cu privire la acest aspect vezi lucrarea noastră: *Fenomenologia existențială.... Introducerea*.

Tematizarea filosofico-aplicativă a morții este astfel – prin sine – nevoită să se înțeleagă pe sine ca fiind *încercarea* de a asuma și de a co-răspunde la o *sfidare* ce ne *încearcă* de fiecare dată în mod cu totul *existențial*.

Aceasta este și intenția de bază a volumului de față. De aceea el este structurat nu în capitole, ci pur și simplu în “ochiri”, deoarece prin ele vederea trebuia mai întâi degajată, dar și readunată și refocalizată apoi. De altfel, și noi credem, împreună cu Irina Petraș, că este imposibil să se scrie “o carte rotundă” despre moarte.¹

Cluj, iulie-august 2002

*Datorez mulțumiri speciale colegilor și pritenilor mei Károly Veress, Róbert Meiszter și Constantin Săplăcan, cât și lui István Fehér M. de la Universitatea “Eötvös Loránd” din Budapesta, pentru observațiile și sugestiile lor cu privire la diferitele versiuni ale textului. Sunt însă la fel de îndatorat doamnei Irina Petraș care dincolo de cele două volume inspiratoare ale **Științei morții** sale, este și redactorea variantei românești a textului.*

¹ Vezi Petraș, Irina: *Știința morții*. În special volumul II. Editura Paralela '45. Pitești. 2001

PRIMA OCHIRE (.) punctuală

*“Dacă n-ar exista moarte,
omul nu prea ar filozofa.”*

Arthur Schopenhauer

Vladimir Jankélévitch își începe cartea dedicată morții cu întrebarea dacă este ea într-adevăr o problemă filosofică. Căci, scrie el, deși o metafizică a morții este și rămâne extrem de problematică, noi putem totuși închipui cu ușurință “fizică” ei, fie această “fizică” biologia, medicina, thanatologia sau sociologia, demografia ori știința juridică¹... Pentru fiecare dintre aceste discipline, moartea este un eveniment și un proces natural, adică o realitate de natură “fizică”.

Desigur, încă abia de știm câte ceva despre explicațiile faptului că, atunci când începem să medităm asupra “problemei” morții, ne sare imediat în minte tocmai întrebarea despre posibilitatea unei *metafizici* ai ei. Căci nu am putea afirma fără probleme că ar exista și ar funcționa “o metafizică” care până acum ar fi excelat chiar – și în mod preponderent – în tratarea și lămurirea problemei morții și a altora asemănătoare ei. Dimpotrivă, dacă în genere există o atare “metafizică”, atunci ea există tocmai și în primul rând ca o *problemă*, adică niciodată nu se află gata preparată la dispoziția noastră!

¹ Vezi: Jankélévitch, Vladimir: *Tratat despre moarte*. Timișoara. 2000

Excurs

Schița istorică a termenului de “metafizică”

Rareori ne gândim la faptul – elementar, de altfel – că numeroase concepte, considerate îndeobște *termeni tehnici* fundamentali pentru filosofie, sunt de multe ori cele mai *suspecte* tocmai în privința originii și motivelor nașterii lor. Din acest punct de vedere, destinul istoric furtunos al termenului de “metafizică” este nu numai simptomatic, dar asemănător și inseparabil de cel al unui alt concept tehnic al filosofiei – nu mai puțin fundamental: “ontologia”.

Termenul tehnic al “metafizicii” provine inițial din expresia “*tá-méta-tá phūsike-(biblia)*” însemnând cuvânt de cuvânt: “(cărțile) ce urmează fizicii”. Expresia a desemnat la început locul acelor scrieri – cărți – ale lui Aristotel care au fost ordonate de către *clasificatorii* operei sale ca urmând *după* cele din *Fizica* lui. Desigur, în primul rând datorită și în spiritul acelei culegeri-clasificări, care a fost întocmită de către Andronicos din Rhodos cu un secol înainte de nașterea lui Isus.¹ Este vorba, evident, despre cele paisprezece cărți, pe care noi le cunoaștem deja în mod definitiv sub titlul de *Metafizica* lui Aristotel..., dar a căror apartenență trebuia să fie problematică deja la vremea catalogărilor ce s-au impus ulterior și, din acest motiv, textele au și fost ordonate nu atât după conținutul lor propriu-zis, ci mai degrabă după locul ocupat în topografia logică a operelor sale.

Altfel spus: nu mai erau în măsură să surprindă conținutul efectiv al scrierilor, ci s-au rezumat la fixarea, nu cu totul exterioară, a faptului că ele pot urma – sunt după (*méta*) – doar după *Fizică*, deoarece în unele dintre ele,

¹ Vezi: Foulquié, Paul: *Dictionnaire de la langue philosophique*. Paris. 1962 și Eisler Rudolf: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Berlin 1910.

autorul chiar face referiri explicite la analizele lui din acest din urmă “tratat”. În ciuda acestora și într-un mod de la sine înțeles, Aristotel însuși *nu avea deloc habar* despre faptul că ar fi scris sau practicat vreodată “metafizică”!

Termenul de “metafizică” – într-un “singur cuvânt” – provine, de fapt, doar din Evul Mediu, însă și atunci servește în primul rând și în continuare la clasificarea și catalogarea operelor lui Aristotel și doar mai târziu – prin Averroes – accede la semnificații doctrinale mai explicite.¹

În pofida faptului că expresia *tá-métá-tá-pūsike* (*biblia*) promovează deci înainte de toate considerente *exterioare*, de clasificare și de sistematizare, ea se leagă totuși de câteva linii esențiale ale orientării textelor aristotelice. Această legătură este și va rămâne însă – în multe privințe – extrem de contradictorie. Ea poartă în primul rând contradicțiile de nedepășit ale exteriorității deja amintite! Dar mai conține și acele contradicții care se regăsesc în chiar textele aristotelice, și care constau în mod preponderent în acea bifurcare-dedublare cum că, ceea ce este numit aici de autorul lor *proté philosophia* – adică: filosofia primă – înseamnă, în același timp și deodată, atât studiul *ființei ca fiind*, cât și tematizarea unei regiuni *privilegiate* a ființei (Theos și Primul Motor)... Altfel spus: ceea ce se consideră îndeobște ca fiind “metafizică” și “ontologie”, reprezintă în esență– sub denumirea de *proté philosophia* – unul și același lucru la Aristotel.

¹ De altfel nici sensul expresiei grecești “méta”- nu este de loc univoc, căci ea înseamnă deopotrivă ceva ce “urmează” și este de “după” – deci, nu fără oarecare ironie, ea poate fi tradusă în latină prin *post*- – dar mai înseamnă și ceva de “dincolo”, sau “dincolo de ceva”; însă și ceva ce este “intermediar” și “central” (de exemplu în *metaxu*). Cu privire la acest ultim sens al termenului de “metafizică”, mai vezi și: Ricoeur, Paul: *Az “oltvány”, az “üledék” és az “emlékezet”*. *Két beszélgetés Tóth Tamással*. In: *Magyar Filozófiai Szemle*. Budapest 1997/5-6

Este la fel de important de știut și de avut în vedere și împrejurarea că termenul de “ontologie” s-a născut și el doar în secolul al XVII-lea și că crearea lui se leagă tocmai de golirea de sens și de deprecierea celui de “metafizică”... În măsura în care aceasta se poate stabili astăzi: crearea termenului de “ontologie” se leagă de numele destul de necunoscutului baumgartenian Johannes Clauberg și apare pentru prima oară în opera lui cu titlul: *Metaphysica*. Ceea ce Clauberg numește aici “ontologie” nu este, în fond, decât învățătura scolastică despre transcendență. Termenul de “ontologie” se răspândește – deci și însă – tocmai în urma și prin golirea celui de “metafizică”, “ontologia” devenind rapid o ramură anumită a “metafizicii”.

În acest sens este termenul preluat și de către Christian Wolf, care, fiind cel mai însemnat sistematizator de după Leibniz, a avut și o influență considerabilă. Deci numai prin Wolf se răspândește, de fapt, termenul de “ontologie” ca termen tehnic al filosofiei și tot în sensul acesta va intra el în Enciclopedia franceză, fiind înțeles ca sinonim al “metafizicii generale” care tratează proprietățile comune ale ființărilor, indiferent dacă ele sunt de natură materială sau spirituală.¹

Prin urmare, putem conchide că, departe de a fi un termen disciplinar conturat, termenul de “metafizică” este pentru filosofie mai degrabă o *dificultate*, o problemă, adică – sau mai exact – un termen de *posibilitate* care prin însăși nașterea lui se află “condamnat” la a-și căuta, a-și câștiga și a-și regăsi sensul aflat în permanentă redefinire, făcând desigur astfel mereu posibil și ceva ce este esențial și fundamental filosofării ca atare.

*

Oare nu stau lucrurile la fel și cu “moartea”? Chiar dacă “termenul” ei nu poate fi considerat *ab initio* un

¹ Vezi: Foulquié, P. – Eisler, R. idem

termen tehnic al filosofiei. Adică, nici pe departe nu dispunem de un “concept” suficient de “elaborat” și finisat al morții, un concept pe care apoi nu ar mai trebui decât să-l “întrebuințăm” pentru descrierea, înțelegerea și interpretarea satisfăcătoare a oricărui “caz” de moarte... Nu reprezintă la rândul său și acest “termen”, înainte de toate, o dificultate deopotrivă existențială și filosofică fundamentală?

La acestea se mai adaugă însă și faptul că, după toate aparențele, epoca contemporană – adică epoca noastră – fuge și se ferește de evenimentul și, mai ales, de gândul și de gândirea morții, poate chiar mult mai pronunțat și mult mai sofisticat decât oricare alta. Acest fapt este explicat de unii prin dominația la care a ajuns acum mentalitatea și comportamentul de “consumator”, concentrat pe satisfacerea și producerea plăcutelor sale nevoi și care, de aceea, nu acceptă cu ușurință să fie tulburat de evenimentul și gândul sumbru al dispariției.

Alții evidențiază în aceeași explicație victoria încrederii în progresul de nederanjat al umanității.¹ Oricum, pare a fi un fapt împlinit că, astăzi, locul *tabu*-ului de odinioară al sexualității a fost preluat de *tabu*-ul morții. Nici nu se cade, nici nu e – într-adevăr – plăcut, și nici nu se prea permite să se trateze și să se “discute” despre ea. Pe de altă parte, numeroase producții cinematografice dubioase, jurnalele de televiziune și de radio, ziarele și gazetele etc. ne aduc la cunoștință, zi de zi, imagini și cazuri care de care mai senzaționale – înfiorătoare și banalizate – de moarte. Adică, nu se prea cade nici să vorbești, nici să te gândești – și poate nici să scrii – despre moarte, în schimb pentru “arătarea” și “prezentarea” ei există o nevoie reală și profitabilă.

¹ Vezi: Ariès, Philippe: *Omul în fața morții*. București. 1996. vol.I. și Elias, Norbert: *A haldokló magányossága*. În: Pompeji, Szeged. 1996/3-4

Moartea are deci astăzi mai mulți “cumpărători” decât oricând și tocmai acest mod superficial al preocupărilor cotidiene față de ea este și felul caracteristic și dominant în care epoca noastră își clădește subterfugiile sale cotidiene *vis à vis* de ea, devenind chiar o întreprindere profitabilă. Într-adevăr: moartea are astăzi nu doar “fizica” ei, dar și economia ei politică care, împreună cu departamentele sale de management și de marketing, o transformă în evenimente și servicii din ce în ce mai “funcționale”. “Nu vă faceți griji, muriți liniștiți, iar noi ne ocupăm de restul!” sună reclama unei firme de pompe funebre americane...

Paralel cu aceasta, pe plan simbolic, psihologic și mental, problema morții rămâne în continuare confiscată de credințele religioase și de instituțiile lor. Secularizate și lipsite de profunzimile originare, viziunile astfel profesate funcționează însă astăzi mai mult ca un fel de fundament “antropologic” care asigură simbolic viața duminicală și puterea bisericilor, decât un prilej de asumare și de confruntare propriu-zisă cu existențialitatea morții (iar cu cea a muririi, și mai puțin).

Este de aceea o întrebare fundamentală pentru filosofie dacă ea ar trebui utilizată – chiar dacă e profesată sub marca “metafizicii” – pentru a consfinți cu ajutorul ei ruptura dintre gândire și cotidianul jurnalistic, fie el chiar “înălțător”, sau pentru a acoperi și dilua cu participarea ei apăsarea, greutatea și dificultatea existențială a morții, folosindu-ne de construcții artificiale și/sau duminicale simbolice?

Evident: simplul fapt că după toate registrele, problematica morții “figurează” de la începuturi în inventarul tematic al filosofiei, încă nu demonstrează defel și caracterul *sui generis* filosofic al ei. În fond, în decursul mileniilor, filosofii s-au preocupat de multe probleme

despre care s-a dovedit că, pentru “soluția” lor că *nu* în cadrul filosofiei se găsesc resurse¹...

Dacă suntem însă mai avertizați, vom observa cu siguranță și faptul că, de exemplu, termenul de “moarte” nu se regăsește totdeauna nici în toate dicționarele de filosofie... Adică, el nu este socotit neapărat ca făcând parte din tezaurul terminologiei tehnice filosofice, iar pentru aceasta filosofia însăși este, desigur, la fel de vinovată cum sunt redactorii dicționarelor respective sau opinia publică cultă și elevată. Evident, nu a fost încă demonstrat nici faptul că cineva, preocupat fiind de o chestiune al cărei “termen” se regăsește în mod obligatoriu în dicționarele de filosofie, prin aceasta ar și “face” în mod automat “filosofie”. Dimpotrivă!

Moartea însă este o problemă filosofică nu doar fiindcă filosofia însăși este – de la începutul și până la capătul ei – o operă și un efort uman, iar moartea este o întrebare grea, dificilă și apăsătoare a omului și de aceea nici n-ar trebui să fie tăgăduită de ea – dar și pentru că – vom încerca să arătăm acest lucru mai pe larg – filosofia este în fond singura modalitate și singurul “domeniu” prin și în care noi, oamenii, ne putem confrunta, autentic și propriu-zis, cu problematica morții (noastre) într-o modalitate care ne trimite și se deschide totodată și către problematizarea și asumarea dificultății sale existențiale.

Acest lucru nu este, desigur, posibil decât cu condiția de a ne debarasa de la început de ceremonialitatea banală și lipsită, în fond, de orice conținut cu care ne apropiem de regulă – adică “mișcați” fiind, în primul rând “teoretic”, de convenții – de fenomenul și de gândirea morții. A “medita” asupra importanței filosofice a tematicii morții nu înseamnă deloc faptul de a examina “rolul”

¹ Acest fapt trebuie considerat desigur tocmai ca fiind una dintre principale virtuți ale filosofiei.

problemei sale în arhitectura lucrărilor și eforturilor filosofice “profesionale”. Dimpotrivă: cum ne sugerează și *moto*-ul ales de noi, în moarte – adică în acea finitudine a existenței umane în care moartea ne apasă cu un accent aparte tocmai în și prin de neocolitul *muririi* ei – trebuie să întrezărim și să asumăm exact una dintre rădăcinile, originile și izvoarele filosofiei însăși. “Dacă n-ar exista moarte, nu prea ar filosofa omul”!

Sigur, dacă n-ar exista moarte – iar (și) la aceasta ne gândim destul de rar –, omul nu prea ar mai face nici multe alte lucruri... Originile iudeo-creștine ale culturii noastre occidentale ne-au obișnuit să concepem ființa noastră și pe noi înșine – tocmai pornind de la “caracterul” nostru finit și mortal – ca fiind “imperfecți”, “mizerabili” și “culpabili”...¹ Cumva nici nu mai suntem în stare să atribuim finitudinii (noastre) vreun sens sau vreo semnificație “pozitivă”, ci o tratăm doar ca fiind ceva carențial și destinal-negativ, legat desigur și de lovitura pedepsei ce a urmat păcatului originar. Uităm de regulă că, în genere, ceva cum ar fi “istorie”, “cunoaștere”, “știință”, “artă”, “tehnică”, “religie”, “filosofie” sau chiar “metafizică” are sens, semnificație, miză și importanță doar pentru o ființă conștientă și finită – care de aceea poate fi numită liniștit și “imperfectă”!

O ființă infinită – care, pe deasupra, ar fi și perfectă – ar dispune *ab initio* de orice cunoștință, de orice capacitate, de orice posibilitate a ei aflate în mod nemijlocit *in actu*, și astfel n-ar mai avea nevoie de nici un fel de efort și străduință pentru a ajunge în posesia cunoașterii, a corectitudinii și a perfecțiunii. Toate acestea sunt deci “rezervate” ființelor finite, care sunt – sau, la o adică, pot deveni – chiar și într-adevăr “conștiente”.

¹ Vezi în principal: Delumeau, Jean: *Păcatul și frica. Culpabilitatea în Occident (secolele XIII-XVIII)*. Volumul I-II. Iași. 1997

Dar, o ființă care ar fi, să spunem, ne-mortală și infinită nu propriu-zis, adică care, deși s-ar naște, ar fi totuși într-un fel “indestructibilă” și “fără de moarte”, nici ea nu ar fi în nici un chip motivată spre acel efort totdeauna concret, determinat, epuizant și de fiecare dată neamânabil, care este solicitat de sfidările și de chemările reprezentate de nevoițele cunoașterii, ale acțiunii sau ale muncilor tehnicii și motivațiilor artei... Nici pentru o atare ființă nu ar putea dispune nimic de adevărata gravitate a importanței sau de plinătatea urgenței, ci orice ar fi mai degrabă amânabil până la infinit, deoarece ființa ei ar fi în fond veșnic independentă de ele... Deci, chiar dacă cunoașterea ar fi cumva un mod de a fi a lor, miza ei – ca mod de a fi – tot nu ar putea fi însăși *ființă* lor! Atunci aceasta – rămânând la exemplul cunoașterii – ar fi, poate, pentru ei un fel de joc al delectării, dar care n-ar putea avea, desigur, nici reguli, din moment ce nici “respectarea” lor n-ar dispune de nici un fel de importanță.

Vrând-nevrând, conștient sau ne-conștient, în mod expres sau nu, ființa prezentă-existentă a omului – a *Dasein*-ului – este de fapt o existență ce se raportează la finitudinea ei și care din acest motiv nu poate fi concepută nici în afara finitudinii și nici în afara acestei raportări. De la primele mitologii, numite și “primitive”, trecând prin religiile misterelor și până la nașterea religiilor “mondiale”, finitudinea umană, și în mod expres, moartea și morții apar ca fiind o problemă și o temă centrală.

Istoricii calculează mai nou însăși “nașterea” omului ca om, pornind tocmai de la conștiința și grija morții, adică pornind de la înhumarea decedaților.¹ Chiar istoriografia ca atare se naște, însă, la începuturile sale – cu Herodot și Tucidide – pornind de la nevoia și intenția de a salva faptele

¹ Vezi: Chaunu, Pierre: *Trois millions d'années, quatre-vingts milliards de destins*. Paris. 1990 p. 17-59

umane finite și muritoare memoriei mai durabile a scrisului, pentru a servi drept sursă și învățătură generațiilor ce vor veni. Construcțiile colosale, monumentale – de exemplu, piramidele și mormintele imperiale chineze – se leagă în majoritatea lor sau direct “de moarte”, sau de străduința de a disloca limitele de-finite și trecătoare ale constructorilor lor. Știința și filosofia antică sondează și ele cu pasiune căile adevărate și corecte ale cunoașterii și ale acțiunii, deoarece au în vedere posibilitățile și pericolele de rătăcire a unei ființe imperfecte și finite, iar, la urma urmei, numai o atare ființă poate fi atrasă și pătrunsă de miracolul și mirarea Universului și Cosmosului, împreună cu realitatea lor infinită și eternă. Nu întâmplător, unul dintre sensurile principale ale filosofiei și înțelepciunii grecești a fost tocmai acesta: filosofia este pregătire demnă pentru moartea umană!

Dacă Martin Heidegger spune că în fond de aceea există filosofie – adică, noi oamenii de aceea filosofăm – pentru că viața, viața noastră, este *grea*¹, atunci acest lucru înseamnă în mod tacit și faptul că de aceea “este” filosofie, fiindcă viața, viața noastră, este finită, căci – cum am văzut – doar viața finită se poate simți pe sine într-adevăr grea, dificilă și apăsătoare.

Cunoașterea, științele, tehnica, religia, dar și artele sunt toate modalități de a ne raporta omenesc la greutatea și dificultatea vieții umane... Numai că ele sunt modalități prin care este vizată *ușurarea* greutăților și dificultăților. Adevărurile și sensurile științei (de exemplu, cele ale științei medicale), înfăptuirile de multe ori “miraculoase” ale tehnicii, eliberările artelor, consolările edificatoare ale

¹ Vezi: Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles - Fenomenológiai Aristotelés-Interpretációk*. In: *Existentia*. Szeged-Budapest . 1996-97 și *Introducere în metafizică*. București. 1999. p. 23

religiilor... sunt toate modalități prin care dificultatea vieții este, în fond, “ușurată”.

Spre deosebire de acestea, rostul filosofiei este chiar asumarea și arătarea complexității și dificultății vieții. Adică filosofia – cum spune același Heidegger – tocmai *îngreunează* lucrurile. Omul nu poate ajunge niciodată în afara lumii, pentru a o contempla din exterior, ci, ca ființă finită conștientă, el însuși se află cuprins în orizontul propriilor sale întrebări ultime.

Desigur, și cele mai vechi proiecte metafizice tind și ținesc la dezvăluirea sau descoperirea unei prezențe imuabile sau a primelor și ultimelor principii ale prezenței în genere, pentru ca apoi, pe baza certitudinii înțelegerii și cunoașterii lor, să ajungă în măsură de a domina ființa și viața și, între timp, să participe și în realitatea in-finitului, a ne-limitatului și a ne-temporalului, ce ar putea “compensa” carențele finitudinii și ale limitării sale.

Pe tot acest parcurs, “finitudinea” și “limita/limitele”, devin mai mult simple date, ce trebuiesc nu atât problematizate, ci mai degrabă doar amintite în fuga depășirii lor... Numai că, tocmai prin aceasta – adică prin fixarea finitudinii ca un pur dat negativ – mărturisește, în fond, metafizica despre faptul că finitudinea însăși are o importanță covârșitoare și hotărâtoare pentru ea! În așa măsură încât noi trebuie să vedem în finitudine – în finitudinea noastră – mai degrabă și de fapt, una dintre *originile* metafizicii, căci fără ea – desigur – nu ar fi nevoie de nici un fel de metafizică, deoarece nici un fel de *meta-* (dincolo) nu ar mai avea nici un fel de sens!

Problematizarea finitudinii și în mod special a finitudinii “umane” din perspectiva metafizicii nu înseamnă nici “acceptarea” ei neproblematică, dar, desigur, nici depășirea ei iluzorică. Dimpotrivă: poate fi vorba doar despre faptul că limitele și finitudinea trebuie să fie

considerate ca fiind exact *indicatori factual-metafizici*, dar, totodată, și rădăcini metafizice sau ale metafizicii, căci orice metafizică – conștient, dar de cele mai multe ori ne-conștient – răsare, crește și se hrănește din ele.

Cu atât devine mai importantă întrebarea dacă într-adevăr singura modalitate de a gândi finitudinea este aceea în care de regulă procedează “metafizica” sau, cumva, există și alte cadre problematizatoare posibile? Știm, de exemplu, că grecii vechi – în cuvintele lor: *peros* și *peras* – au gândit cu totul altfel despre limită și finitudine decât metafizica ulterioară impregnată de creștinism.¹ Pentru ei, “limita” însemna înainte de toate împlinirea în interior și până-n exterior a ceva, adică ducerea a ceva până la capăt-sfârșit, altminteri nici corpurile și nici acțiunile (de exemplu, călătoriile maritime periculoase) nu pot dobândi identitate și stabilitate proprie, interioară!

Prin urmare, la origine, “depășirea” etc. – ceea ce se presupune deci că ar exprima, în primul rând, acel *meta-* al termenului de “metafizică” – nu însemna deloc transgresarea limitelor, ci, din contră, ele erau gândite ca fiind creștere- și ducere-împlinire în cadrul limitelor și până la “hotarele” lor.² Este adevărat că nici grecii nu au putut

¹ Cu privire la acest aspect se găsesc analize extrem de ramificate în studiul lui Gabriel Liiceanu: *Semantismele radicalului *per- și complexul peratologic*, din volumul *Despre limită*, (București 1994) și în lucrarea aceluiași autor: *Tragicul. O fenomenologie a limitei și a depășirii* (București, 1993). Problema se regăsește însă și în prelegerile lui Heidegger care poartă titlul: *Introducere în metafizică*.

² Într-un fel oarecum apropiat gândesc limita “sfârșitului” și romanii în limba lor latină. Unul dintre numele latinești ale limitei este *finis, finitis*, care înseamnă înainte de toate *bordură* și *limită*, adică circumferința exterioară a unui teren, în cadrul căreia el deci există în *totalitatea* lui. De aici provine și numele latinesc și cel românesc al de-*finiției*, dar în același spirit gândește de exemplu și limba maghiară în cuvântul meg-*határozás*. Vezi: A. Ernout; A. Meillet: *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris, 1939

lega aceasta de moarte decât extrem de rar¹, deoarece moartea ca sfârșitul omului nu poate fi gândită ca fiind și împlinirea vieții lui... Totuși, gândirea pozitivă a limitelor este un rezultat pe care metafizica ulterioară cu siguranță l-a uitat.

Se obișnuiește să se spună că omul este o asemenea ființă *finită*, care dispune și de “conștiință” și prin aceasta conștient de propria lui finitudine și limitare. Între timp însă omul este conștient și de faptul că trebuie să-și realizeze și să-și valideze finitudinea ființei într-un context mult mai cuprinzător, considerat de-a dreptul ne-limitat și in-finit, fie acesta numit “natură”, “univers” sau “Dumnezeu”...

Din toate acestea ar decurge în primul rând faptul că omul ar trebui să elaboreze și să folosească concepte și demersuri cu totul *diferite* pentru surprinderea perfecțiunii infinite ce se înalță în jurul și deasupra lui, de cele care ar fi potrivite pentru realizarea și înțelegerea propriei sale finitudini, sau, în al doilea rând, el ar trebui să elaboreze o atare ordine conceptuală cuprinzătoare, în care atât ne-limitatul și in-finitul cât și ființa sa finită și-ar putea găsi o ordine și un loc, desigur, totdeauna problematice. Totuși: metafizica nu a reușit niciodată să surprindă – și cu atât mai puțin să depășească – aporetica conceptuală a finitului și infinitului, a perfectului și imperfectului, a imanentului și a transcendentului, a temporalului și a eternului etc.

Toate acestea ne sugerează mai pregnant faptul că în spatele sau, mai degrabă, *în direcția* acestor linii de ruptură – tocmai în sensul lor de “ruptură” și în direcția “rupturii” lor – se află, retrasă, o situație și/sau direcție existențială *efectivă*, care, prin apartenența ei la ființa acestei ființări, orientează și – ne-gândit, dar și de ne-ocolit – guvernează,

¹ De exemplu, ipoteza aristotelică din *Etica nicomachică* – ironică în fond – după care ne-am putea gândii dacă cineva ar putea fi considerat în fond fericit și în timpul vieții lui, sau numai după moarte...

articulează și stabilește, totuși, raportarea și situarea omului atât față de ființă cât și față de propria lui existență.

Ar putea fi vorba, deci, doar despre ceva ce în mod neînțeles – poate chiar “de-neînțeles” din perspectiva unei cunoașteri obiectuale – dar și de *neocolit*, *factic*, este prezent totuși în orice act *meta*-fizic, a cărui pură direcționare – acel *dincolo-de* – aporetică, dar și nevoința ei de din totdeauna, *relativizează* deja o componentă *liminală* nedefinită încă, dar care este, totuși, și de altfel, extrem de consistentă, stabilită, “dată” și prezentă existențial.

Ar putea fi vorba deci doar despre ceva ce umanitatea istorică, dar și gândirea cunosc – și poate o și “problematizează” – cu mult înaintea filosofiei, dar de care, totuși, în principal și cu precădere, însă, desigur cu totul inutil – în primul rând tocmai în- și prin metafizică – ele “*fug*”, dar a cărui confruntare și asumare propriu-zisă și autentică omul n-o poate totuși spera și aștepta decât în- și prin filosofia “lui”!

Credem că există cel puțin două chestiuni în legătură cu care noi oamenii putem aștepta certitudinea – și mai ales confruntarea asumătoare – propriu-zisă, doar și numai de la- și prin filosofie. Prima este certitudinea evidenței legate de *propria mea* – propriile noastre – *existență* oferită nouă de către *Cogito, ergo sum*! cartezian provenind din îndoială. Orice și toate pot deveni nesigure și îndoielnice pentru cunoaștere, pentru gândire sau chiar pentru pura meditație, în afară de faptul că *între timp, cât timp* și *încât* toate acestea “au loc” și “sunt”, există – adică: *este* – în mod cert și certificat și cel ce gândește tocmai îndoindu-se.¹

¹ Deși încercarea noastră este lipsită de orice intenție exegetică, trebuie să notăm totuși că aici este vorba și despre anumite aspecte fundamentale pentru înțelegerea sau chiar neînțelegerea posibilităților și mizelor gândirii carteziene. Adică despre întrebarea dacă Descartes

Deocamdată nu știm, însă, ce anume înseamnă în fond acel “între timp”, acel “cât timp” și acel “încât”!? Este însă limpede că ele nu pot însemna deloc un fel de “până unde” în sensul a: cât de “departe” a putut omul ajunge cu gândul și cu gândirea lui, deoarece tocmai “în” acest timp el – fără filosofia îndoielii – s-ar afla în incertitudine exact în privința propriei sale existențe... De aceea, certitudinea *sum*-ului, certitudine care aparține organic *cogito*-ului – și care este realizabilă doar prin filosofarea îndoielii – se poate “întinde” doar și numai atât cât și cât timp *este* – adică: există – ființa gânditoare! Însă, acel “încât” și “cât timp” *este* ființa gânditoare și – poate – chiar certificată cu privire

vorbește aici într-adevăr despre filosofie, sau mai degrabă are în vedere “gândirea” în genere?... Or: 1. Făcând abstracție de faptul că expresia *Cogito, ergo sum* se află în partea a IV-a a *Discursului despre metodă*, care tratează exact despre “bazele metafizicii”, ea începe totuși cu următoarele cuvinte: “Nu știu dacă trebuie să vă împărtășesc primele meditații... căci ele sunt atât de *metafizice* și neobișnuite încât nu vor fi probabil pe gustul tuturor.” (p. 129); 2. “Dar pentru că atunci doream să mă ocup doar de *cercetarea adevărului*, m-am gândit că ... trebuie să resping ca absolut fals tot ce ar conține un grăunte de *îndoială*...”; 3. “Dar după aceea, mi-am dat seama, că atunci când voiam să gândesc că totul este fals, trebuia în mod necesar ca eu, cel care gândeam, să fiu ceva; și observând că acest adevăr: *gândesc, deci exist* (s.a.), era atât de stabil și de sigur încât și cele mai extravagante presupuziții ale scepticilor nu erau în stare să-l zdruncine, am considerat că puteam să-l adopt fără ezitare ca *prim principiu al filosofiei* pe care-l *căutam*.” (p. 130) Vezi: Descartes, René: *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*. București. 1990 (s.n.) Este limpede deci că pentru Descartes problematica “gândirii” se ridică aici în primul rând și în mod explicit, direct în orizontul *metafizicii* și, în al doilea rând, într-o vizare specială a gândirii, adică în atmosfera metodică a *îndoielii*, și că, în al treilea rând, fiind sursa prin care se identifică exact acel *prim principiu al filosofiei* pe care el l-a căutat, pe care l-a și găsit și l-a și creat... Adică, este vorba în mod nemijlocit despre acea gândire care – ca și certitudine – înseamnă și este în *primul rând* filosofia însăși.

la existența ei, este tocmai *moartea* ei! Adică, sfârșitul ei, deci limita ei de sfârșit!

Or, ca și certitudinea cu privire la existența mea, nici certitudinea cu privire la moartea mea – ca ceva ce *co-apartine certitudinii existenței* mele –, adică: nici confruntarea propriu-zisă,¹ deci asumatoare cu moartea, eu/noi nu o putem dobândi decât, doar și numai prin filosofie și cu ajutorul ei!²

Tocmai din aceste motive, însă, moartea este pentru ființa umană un *factum metafizic* propriu-zis, care aparține tocmai existenței sale.³ Dar, ce anume trebuie înțeles aici prin *factum* metafizic și în ce sens este moartea – chiar în sens privilegiat – un asemenea *factum*?

În sensul cel mai general, *factum metafizic* trebuie considerată acea *efectivitate* existențială, care în facticitatea sa de *raportare*, originează tocmai raportări de natură metafizică. Adică ceea ce pentru metafizică este chiar origine, izvor și *temă* propriu-zisă, și pentru care, sau în direcția căreia, metafizica însăși – ca un mod anumit de a fi al omului – înseamnă o raportare, o reacție, o surprindere și o ex-creștere *efectivă*.

¹ Nu este poate inutil să subliniem faptul că aici este vorba de “confruntare” și nu de o simplă “îzbire”. Într-adevăr, în viața lui, omul oricum se “îzbește” – la sfârșitul ei – de moarte, chiar fără ca vreodată el să se fi “confruntat” propriu-zis cu ea, să spunem, asumând-o!

² Este unul dintre cele mai importante rezultate și merite ale lui Georg Simmel faptul că ne arată că “problema” morții nu este problema “raportului” între “viață” și “moarte” și cu atât mai puțin problema generală a “sensului vieții”, ci moartea aparține vieții tocmai ca fiind “sfârșitul” ei. Vezi: Simmel, Georg: *Tod und Unsterblichkeit*. In: S.G.: *Vier metaphysische Kapitel*. München und Leipzig. 1922

³ Utilizăm aici expresia latinească “factum” în sensul existențial al analiticii existențiale și în primul rând cu scopul de a o deosebi cât se poate de radical de termenul tehnic al epistemologiei (mai ales de sorginte pozitivistă): “fapt”.

Prin urmare, când tratăm tema morții ca *factum* metafizic, nu avem deloc în vedere creionarea vreunei “metafizici” a morții... ci, dimpotrivă, conturăm și precizăm în așa fel *modul* în care *ne vizează* caracterul *problematic* al *efectivității* sale, încât și în măsura în care ne impulsionează pe noi, oamenii conștienți și muritori, spre interogații și construcții de tip și de natură metafizică. Chiar dacă de cele mai multe ori moartea nu este tematizată în mod expres, și chiar dacă “metafizica” însăși a devenit de regulă un “instrument” prin care omul ocolește și evită *factumul* și *facticitatea* morții...

Oricât de straniu ar suna, vom risca și vom îndrăzni afirmația că, într-un anumit sens, filosofia este *știință factuală*! Această propoziție trebuie desigur explicată. Dar și în această explicație trebuie precizat, în primul rând, faptul că nici cele mai elementare “fapte” științifice nu sunt în fond “date pure”, ci *raporturi* conturate chiar prin- și de către condițiile teoretico-metodologice și experimentale ale cunoașterii științifice. Adică, ele sunt “fapte” ce se nasc sau prin reconsiderarea unei mulțimi definite a informațiilor deja existente, sau prin proiectarea și fixarea prealabilă a condițiilor experimentale de laborator, sau prin euristica și ipotetica de orientare a observațiilor. Or, într-un sens “asemănător” își identifică, își conturează și își asigură și filosofia confruntarea ei cu *factum*-urile propriu-zis filosofice. Adică acea confruntare și confruntarea cu asemenea *facte* cu care noi oamenii, fără filosofie, nici nu ne-am putea propriu-zis confrunta în mod reflexiv și autentic.

Din perspectiva sarcinilor noastre actuale, trebuie să avem în vedere cel puțin existența a “două” asemenea *factum*-uri. Primul este în orice caz certitudinea legată de propria mea (noastră) existență, obținută și asigurată de- și prin confruntarea și asumarea ei gânditoare, pe care filosofia

ne-o oferă în- și prin *cogito*-ul cartezian. Aici acel “sum” – sunt!, adică exact existența mea – nu este deloc un fel de “consecință” sau o concluzie a unei operațiuni a gândirii, ci un *factum*, ce se naște în *comunitatea* existenței mele cu gândirea aflată chiar în exercițiul unui efort al îndoielii, dar care se revarsă și asupra întregii lumi, și asupra ființei și ființării ca atare, și pe parcursul căreia eu/noi mă regăsesc/ne regăsim – într-un context asigurat metodic – în certitudinea necesară a existenței mele/noastre conturată și fixată – pe deasupra – în caracterul ei factic, adică: de *factum*.

Despre certitudinea sinelui nostru gânditor și căutător de certitudine – ca o certitudine de *existență* ce poartă atât *puterea* evidenței cât și cea a conturării unui *factum* – împreună cu forța și apăsarea inevitabilității confruntării și asumării ei – pe noi, oamenii, numai filosofia ne poate “înștiința”!!! Cu siguranță, Heidegger nu recepționează pe deplin sensul existențial al *cogito*-ului cartezian atunci când, în *Ființă și timp* – în legătură cu *sum*, cu: *exist* – el solicită lămurirea lui ontologică prealabilă.¹ Este însă la fel de adevărat și faptul că însuși Descartes își duce mai departe gândurile într-o direcție nu neapărat “potrivită” acestui sens, atât în privința ideii de *res cogitans*, cât și în cea a argumentului existenței lui Dumnezeu, numit ulterior – impropriu – și argumentul “ontologic”... În realitate “existentul”, Dasein-ul, – *sum*-ul – gândirii care chiar pornește la a se îndoi, nu este deloc *identic* cu acela care în- și prin aceasta poate afirma deja ca certitudine, adică atât ca efectivitate cât și ca sarcină de asumat că: *Donc, je suis!* ²(deci: exist!) Altfel spus, aici nu este vorba

¹ Vezi: Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Erste Hälfte. Halle. 1935. § 6.

² Cu privire la acest aspect mai vezi și: Lacan, Jacques: *Écrits*. Tome I. Paris 1971, și; Clément Cathrine: „*Moi*”, Encyclopaedia *UNIVERSALIS*. Paris (1989)

de dominația principiului închis și auto-fondator al identității.

Al doilea asemenea *factum*, cu care noi ne putem confrunta iarăși numai prin filosofie și doar prin filosofare, este *moartea*, adică propria noastră mortalitate. “*Gândindu-ne*” și “*îndoindu-ne*” noi *suntem* tocmai în așa fel că - și încât - *murim* și că, în același timp, suntem și conștienți de acest lucru, adică, acest fapt este (reprezintă) pentru noi o problemă cu care ne confruntă ființa noastră conștientă și conștiința ființei noastre.¹ Omul nu “este” pur și simplu în așa fel încât “moare”, căci, în definitiv, orice ființă vie “este” în acest fel...ci, dimpotrivă, caracteristic omului e tocmai faptul că moartea este pentru el o problemă pentru conștiință și de conștiință, sau, mai precis: pentru el moartea este o problemă existențială deplină, care depășește sferele artificial-delimitabile ale oricărei simple “conștiințe”.

Într-o formulare mai schematică, am putea afirma că atâta timp cât reflexia legată de *factumul sum*-ului originează impulsuri “ontologice”, confruntarea de orice fel – deci: propriu-zisă sau chiar ne-explicită și ne-propriu-zisă – cu moartea, cu *factumul morții*, reprezintă și originează impulsuri “metafizice”. Întreaga filosofie – și poate chiar întreaga existența umană istorică și problematică, dătătoare

¹ Ar putea crea unele confuzii faptul că aici vorbim despre “două” *factum*-uri... Urmărirea textului va arăta însă suficient de clar că noi promovăm și solicităm totuși chiar gândirea lor laolaltă! Numai că tradiția metafizică existentă înseamnă exact în această privință un obstacol extrem de solid. Să ne gândim chiar la Descartes și la cât de neproblematic a legat el problema și rezultatele evidenței lui “exist”, de învățătura despre “imperfecțiunea” ființei noastre și de cea a “nemuririi sufletului”. Lucruri asemănătoare se întâmplă însă și în filosofia și chiar critica lui Kant... Altfel spus: certitudinea “existenței” – mai ales în tradiția metafizică – nu înseamnă încă deloc, și cu atât mai puțin în mod “automat”, și realizarea, conturarea, fixarea și interpretarea certitudinii legate de facticitatea morții!

și căutătoare de sensuri – survine din paradigma factică, și care pare aporetică: Cum “este” și Cum ar putea avea sens pentru o ființă conștientă tocmai acest “a fi”, “a exista” și a trebui să existe din moment ce, împreună cu conștiința (*existenței*) sale, el trebuie să se confrunte, în mod conștient, și cu efectivitatea facticității morții sale, ca fiind tocmai *ne-ființa lui, factic de nedepășit*, legată de întregul existenței sale și de întreaga sa existență?

Altfel spus, orice teorie care încercă împăcarea “conștiinței” și a “morții”, trece nu numai pe lângă înțelegerea propriu-zisă a conștiinței – reducând-o la doar una dintre ipostazele sale, adică la “cunoaștere” și mai ales la “cunoașterea” de tip științific –, dar nu nimerește nici specificul apartenenței *sui generis* la om a facticității morții. De exemplu, afirmația lui Jankélévitch, după care “Moartea și conștiința se vânează și se exclud reciproc, ca fazele unui comutator...”¹ poate fi considerată o formulare retorică atractivă, probabil, dar în fond și în esență, ea este cu totul greșită. Căci totdeauna – prin urmare nu numai *à propos* de moarte – când cunoaște, “conștiința “ și ”vânează” neîncetat, și tocmai acestui lucru i se datorează și faptul că, în multe limbi, activitatea de căutare și de cercetare a conștiinței este exprimată exact prin cuvinte extrem de vechi și care la originea lor sunt chiar cuvinte de *vânătoare*.²

¹ Op. cit. p.33

² Un atare cuvânt este de exemplu și cel german *Versuch* (= cercetare) care provine din *suchen* (= a căuta, căutare) însemnând la origine urmărirea periculoasă și răpunerea vânatului. Vezi: Kluge, Friedrich: *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Berlin. 1967. Este asemănătoare de altfel cu aceasta și structura existențială a originii cuvântului românesc al “cercetării”, legat și el de orizontul latinescului “cautare”; cum, situația este identică și cu numele maghiar al ei: “keres”, “kutat”. Referitor la semnificația existențială mai extinsă a acestor aspecte vezi și lucrarea noastră *Fenomenologia existențială...* idem p. 28-29

Limba știe deci, ceea ce retorica nu știe și probabil nici nu poate ști: fără vânătoare nu există cunoaștere, deci nici “conștiință” nu este. Pe de altă parte, este adevărat și faptul că conștiință care nu mai vânează nu poate da cu ochii nici cu moartea..., deși, cu siguranță, se va izbi de ea cu fruntea..., din simplul motiv că “fiara sălbatică” a morții nu se refugiază din fața “vânătorului” ei, ci, dimpotrivă ea îl așteaptă și ea îl pândește pe “el”... Ea deci nici nu poate fi de ne-găsit și de ne-întâlnit! Dar, inaccesibilitatea morții – în sensul obținerii unor “informații” complete despre ea – nu numai că nu înseamnă intangibilitatea ei pentru conștiință, ci exact aceasta este – sau ar fi – cea mai “corectă” cunoaștere a conștiinței despre ea...

Este deci limpede că prin – dar și dincolo de – caracterul lor paradigmatic de *factum*, atât acel “exist” al *sum*-ului cât și acel “a fi” și “va fi” cert al morții, nu sunt pur și simplu “obiecte” sau tematici eventuale pentru filosofie, ci chiar *originile* și izvoarele ei existențiale cele mai adânci! Adică determinante ale filosofiei în care reflexiv – deci crescând retrimis și reîntors cu fața către sine – se înrădăcinează și se împlinește “în” limitele sale dintotdeauna, și ființarea numită: om. Dimpotrivă: cauzele și treburile lui “a fi” al omului cât și ale inevitabilului “va fi” al morții, devin “obiecte” doar pentru științe, pentru tehnică, pentru religii, pentru arte, pentru procedurile obișnuinței și ale moralei comune, pentru politica (demografică și de asistență a) statelor și guvernelor, pentru economie etc. Cât privește însă filosofia, ea doar ne confruntă cu ele – dar tocmai ca fiind ceva paradigmatic și, ca atare, condiționând, – definind și fundamentând în genere orice condiție și calitate de a fi “obiect” sau “produs” posibil.

Pentru cunoaștere, pentru creație, pentru înfăptuirea faptelor istorice sunt necesari oameni vii, iar omul viu își

poate procura certitudini în legătură cu caracteristicile sale existențiale fundamentale și cu existența sa, numai și numai prin filosofie. Omul viu și conștient este, în același timp și de fiecare dată, finit, obstrucționat și limitat, iar limita lui ultimă și de nedepășit este tocmai moartea lui. El se poate confrunta prin urmare în mod autentic cu moartea – și cu propria lui moarte – în calitatea ei de certitudine de nedepășit și lipsită în final de orice altă raportare, doar și numai în- și prin filosofie.

Asta însă nu înseamnă deloc faptul că filosofia nu face altceva decât să se gândește și să ne pună să ne gândim, zi și noapte, la moarte... Intențiile lui Heidegger au fost greșit înțelese și criticate și în acest sens facil, iar succesul acestor critici și interpretări se datorează în fond tocmai impulsurilor mereu revenite ale evaziunii și fugii de moarte și de gândul ei. În realitate, este vorba despre faptul că, deși moartea – în mod direct sau indirect – este una dintre temele constante ale filosofiei, sarcinile filosofice fundamentale legate de ea constau totuși în principal, în reconturarea și reafirmarea ei neîncetată tocmai în calitatea specifică de *factum*. Incluzând aici și acea mirare că – așa cum scrie și Albert Camus în *Mitul lui Sisif* –, deși în linii mari despre moarte s-a spus deja aproape tot ce este esențial, nu ne poate totuși surprinde suficient faptul că majoritatea oamenilor trăiesc ca și cum nu ar ști nimic despre ea. De aceea, aici este vorba – repetăm – și despre importanța metafizică sau pentru metafizică a morții și nu numai despre eventuala ei “problemă metafizică”.

Dacă afirmăm, deci, că moartea este pentru om un *factum* metafizic atunci aceasta este totdeauna o afirmație hermeneutică și fenomenologico-ontologică esențială, care așează moartea, “fenomenul morții”, în orizontul unei înțelegeri primare, în care ea se conturează ca fiind și un factor de origine pentru metafizică și pentru filosofie în

general. Prin urmare, nu este vorba doar de examinarea a ceea ce au gândit, gândesc și au opinat sau opinează oamenii “despre” sau în legătură cu moartea...

Deci, când fixăm și prin urmare conturăm moartea ca fiind *factum metafizic*, prin asta nu facem pur și simplu abstracție de “conceptul” morții, ci tocmai îl depășim. Căci “conceptul” este ceva, de regulă, “creat” în mod conștient de către un “subiect” – definit ca fiind doar sau în primul rând unul “cunoscător” – despre un “obiect” care este însă fixat și conturat ca fiind diferit de el în mod esențial. Însă, cum am văzut și până acum și cum vom vedea mai pe larg și în cele ce urmează, este cu totul imposibil să se creeze un atare “concept” despre moarte, adică un “concept” al morții, în primul rând din motivul că ea – deși în mod specific – aparține totuși existenței noastre și, de aceea, nici nu o putem examina fără sau în afara apartenenței și a raportării sale la noi înșine... Prin urmare, conturând-o ca un *factum metafizic*, nu ajungem la un “concept” al morții, ci – mai degrabă și dincolo de acesta – la un *termen categorial* al ei.

Din punct de vedere filosofico-aplicativ aceasta înseamnă înainte de toate că moartea este așezată și examinată în orizontul interogărilor fundamentale (la Aristotel, de exemplu, “categoriile” nici nu sunt decât întrebări structurate și împletite în mod determinat), cu intenția ca, împreună cu înțelegerea ei ca murire efectivă, să ni se dezvăluie, pe cât posibil și cât mai autentic, și sensul și semnificația ei pentru noi, pentru ființa umană.¹

Iar în privința caracterului deopotrivă de “factum” și de “metafizic” al morții trebuie iarăși precizat și subliniat că noi utilizăm aici termenul de “factum” nu în sensul pe care l-ar putea avea în pozitivism sau în filosofia analitică, ci în cel al fenomenologiei existențiale. Adică în sensul în care și

¹ Mai detaliat vezi lucrarea noastră *Fenomenologiai existențială....* p. 40-75

Heidegger îl folosește, spunând că: “Efectivitatea *factum*-ului Dasein-ului – fiecare Dasein este totdeauna *factum* (s.n.)– o numim *facticitatea* (s.a.) lui.”¹ Este însă adevărat că, de regulă, nici cele mai sensibile interpretări ale lui Heidegger nu izbutesc – și, în mod simptomatic, tocmai în legătură cu problematica morții – să gândească laolaltă caracterul de *factum* al morții, cu fenomenul (fenomenologic) al morții și cu înțelesul și interpretarea ei hermeneutică și existențială. Dar, sau în ciuda acestui fapt, “fenomenul” morții nu poate fi totuși cu totul altul și altceva decât moartea efectivă și factică, iar, la fel, și interpretarea hermeneutică a morții ar trebui să ia totuși în considerare atât facticitatea ei cât și posibilitatea “arătării” și descrierii, desigur, problematice, dar – specific fenomenologice a *întâlnirii* sale.

Adică: aceste “trei” sensuri și direcții nu trebuiesc lăsate separat ori cu accente diseminate, ci ele trebuie să se constituie într-un întreg pe cât posibil unitar. Desigur, gândindu-le împreună, nu vom găsi cu siguranță altceva decât ceea ce am numit și până acum *factumul metafizic* al morții!

De aceea, în textul de față moartea nu este ori “fenomen”, ori *factum*... ci tocmai atare *fenomen* care împreună cu *facticitatea* lui și a apartenenței sale la ființa și la existența noastră, și împreună cu înțelegerea și interpretarea ei – adică chiar în această înțelegere și interpretare – se conturează ca fiind exact *metafizic*. Iar în conturarea acestei hermeneutici eforturile mai articulate și mai concentrate ale filosofiei aplicate vor depăși desigur și aporetica modului heideggerian – dar și lévinasian – de surprindere a “fenomenului morții”, deoarece vor depăși și

¹ “Die Tatsächlichkeit des Faktums Daseins, als welches jeweilig jedes Dasein ist, nennen wir seine *Faktizität*.” Heidegger Martin: *Sein und Zeit* idem. p. 56

aporetica rupturii și diferențierii radicale a experienței legate de moartea celuilalt, al aproapelui și de moartea proprie.

A DOUA OCHIRE (:) în două puncte

Trebuie deci să ne confruntăm cu facticitatea și cu caracterul specific de *factum* al morții, astfel încât din aceste caracteristici să devină mai inteligibile, dar și mai puțin amăgitoare motivațiile metafizice ale omului. Căci există o duplicitate simptomatică și plină de consecințe în mai toate meditațiile și cercetările istorice (Ph. Ariès), antropologice (Frazer, M. Eliade) sau fenomenologice (M. Scheler, P-L. Landsberg, M. Eliade) despre moarte. Ele surprind și descriu moartea arătând modurile în care oamenii – de la “primitivi” până-n zilele noastre... – s-au gândit la- și despre moarte, s-au îngrijit de procesul muririi, de cadavrele răposaților și de ceremoniile aferente...

Cu privire la toate acestea, autorii concluzionează apoi, cu ușurință, că, în cutare sau cutare epocă și în cutare și cutare zonă socio-geografică, “oamenii au murit în cutare și cutare fel”... Adică: rămâne aproape în exclusivitate în afara oricărui calcul acel fapt deloc nesemnificativ că, de regulă și cu precădere, oamenii s-au gândit totuși la- și despre moarte în așa fel încât au gândit că ei, de fapt, *nici nu mor*... Adică: au murit gândind că în murirea lor ei, în fond, nu mor... Au gândit deci murirea tocmai fără moarte, iar moartea tocmai fără murire!¹

Caracterul de *factum* metafizic, de facticitate a morții nu constă, desigur, doar în “faptele” biologice sau antropologice – destul de dure și solide totuși – ale

¹ Este vorba aici, desigur, despre credința sau închipuirea potrivit căreia moartea este un fel de *trecere* într-o altă viață; după care moartea țintește doar corpul uman, *nu și sufletul* lui; sau potrivit căreia moartea este ceva doar temporar, deoarece în spatele ei se află promisiunea *învierii*... În aceleași paradigme intră însă – cum vom vedea mai pe larg – și modul în care este ea gândită și înfățișată, de exemplu, în *Phaidon*-ul lui Platon...

decesului, ci în acea raportare prin care ea se prezintă unei ființe raționale ca fiind tocmai acea posibilitate particulară a ființei sale în- și prin care existența ei, el însuși încetează a (mai) fi. Este vorba despre caracterul *aporetic* al facticității morții umane și al morții pentru om, care este formulat de către Vl. Jankélévitch în felul următor: trestia gânditoare *știe* că va muri... dar, în ciuda acestui fapt, *totuși moare*.¹

Întrebările într-adevăr metafizice nu disecă însă niciodată “universalii” uscate, ci au totdeauna relevanță existențială esențială și fundamentală. Iar moartea este într-adevăr o întrebare și o tematică care ne interesează și ne atinge pe toți și pe fiecare dintre noi. Acest lucru scoate la iveală și o altă caracteristică a întrebărilor și a interogațiilor propriu-zis și autentic metafizice. În interogația metafizică propriu-zisă, cel care întreabă este de fiecare dată “cuprins” și “conținut” în aria întrebărilor sale, prin urmare în întrebarea lui el se întreabă, de fapt, totdeauna și asupra lui însuși, deci își asumă chiar în propria lui problematicitate propriile sale angoase existențiale care, apoi, îl trimit și către întregul tematic al interogațiilor metafizice.²

Altfel spus: în interogația metafizică, cel care întreabă se găsește de fiecare dată *el singur* – adică “însingurat” – în întregul angoaselor care îl vizează la modul cel mai propriu cu putință și, de aceea, el nici nu poate niciodată “prelua” ori continua pur și simplu o metafizică dată “de a gata”, provenită din- și prin tradiție, cu ajutorul căreia ar putea apoi “lămurii”, rând pe rând, neliniștile (problemele sau “întrebările”, cum ar spune Lévinas) sale.

¹ Apud: Lévinas, Emmanuel: *Moartea și timpul*. Text stabilit de Jacques Rolland. Cluj. 1996.

² Vezi: Heidegger, Martin: *Ce este metafizica?* In: H.M.: *Repere pe drumul gândirii*. București. 1988 p. 33-51

Tocmai din aceste motive, însă, gândirea “echilibrată” a coapartenenței *sum*-ului și morții întâlnește impedimente considerabile. Nu numai dificultatea, greutatea și apăsarea întrebărilor, dar și tradiția reprezintă aici un obstacol greu de depășit.¹ Este vorba și despre altceva: până când – într-un impuls cartezian – evidența certitudinii *sum*-ului nu poate fi dobândită și arătată, în principiu, oricând și, pe deasupra, în mod actual,² aceasta *nu* poate fi realizată niciodată într-un mod propriu-zis și actual “cu” moartea. Tocmai din acest motiv este moartea un *factum metafizic* și chiar din această cauză solicită ea o examinare cu totul aparte!

Căci este o specificitate factuală a morții că, deși o “cunoaștem”, noi nu o putem totuși gândi niciodată în mod actual și în actualitatea comunicabilă a experimentării ei. Nu de aceea nu o putem gândii, însă, în acest fel, fiindcă “n-am cunoaște-o” îndeajuns, ci deoarece “cunoștințele” noastre posibile despre ea – sau “știința” noastră posibilă sub formă de “cunoștințe” despre ea – nu sunt din capul locului potrivite pentru așa ceva! Totuși, eforturile de a dobândi cunoașterea ei și de a obține cât mai multe date și informații despre moarte, caută neconținut – desigur încă *trăind* – “cercetarea” morții și a experienței ei, cu scopul de a afla

¹ Din acest motiv, lipsei de comprehensiune față de chestiunea *sum*-ului... i se asociază de regulă neînțelegeri legate de “moarte”. Astfel, Descartes, de exemplu, își frânge puterea propriului său *cogito* chiar prin învățătura sa despre ne-murirea sufletului, deoarece nu ia în calcul tocmai determinarea de către moarte a *sum*-ului, cum contemporanul său, Bossuet, din contră, diluează exact portanța *sum*-ului, declarând-o ceva pur nimicnic, viață care se desfășoară în umbra morții... (Vezi și Ph. Ariès op. cit. vol. II.)

² *Evidența sum*-ului coincide de fapt în întregime cu *experiența* lui: adică cu acea experiență deopotrivă existențială și “de gândire” în- și prin care eu mă confrunt cu propria mea existență ca ne-mai-fiindu-mi dată într-un mod strict natural, ci ca o *certitudine* existențial-ontologică.

răspunsurile la întrebarea: “Ce anume se întâmplă, de fapt, cu acest prilej?”

Dar, în ce fel, de unde, și cum anume “interpretând” se pot obține cunoștințe despre așa ceva? Desigur, înainte de toate moartea altora, moartea celui alt este experiența în- și prin care, pentru om – în fond, zi de zi – este “dat” fenomenul morții. Și aceasta are însă o multitudine de sensuri, provenind înainte de toate din “poziția”, din apropierea sau “distanța” la- și în care ne aflăm de/cu cel care moare sau a murit. Tot în acest registru al experienței morții celui alt se înscriu și “preocupările” biologice, medicale, antropologice și etnologice etc. față de moarte, dar care pornesc de la fixarea acelei generalități – deloc neglijabilă, dar într-o măsură, totuși, pur silogistică și indiferentă – că vietățile mor, iar omul moare și el...¹

“Moartea celui alt”, moartea “aproapelui” și moartea “altora” reprezintă în același timp și acel nod gordian care este pentru gânditorii pătrunși mai profund de sentimente religioase (Lévinas și Landsberg de exemplu) vestitul *Sein zum Tode* (ființa spre- și raportându-se la moarte) heideggerian. Heidegger accentuează faptul că experiențele noastre legate de moartea altora, oricât ar fi de adânci și cutremurătoare, nu pot fi decât “secundare” din perspectiva conceperii și înțelegerii propriu-zise a “fenomenului” morții.² Deși criticile amintite la adresa lui Heidegger se concentrează tematic tocmai asupra acestui aspect, credem totuși că ceea ce gânditorii în cauză nu doresc sau, probabil, nici nu pot accepta, este *moartea însăși*.³

¹ Să ne gândim numai la exemplul clasic al silogismelor din manualele de logică: “Omul este muritor; Socrate este om. Ergo: Socrate este muritor!”

² A se vedea *Sein und Zeit* § 46-54.

³ Însă, întrucât – din perspectivă filosofico-aplicativă – pe noi nu ne interesează aici nici un fel de “exegeză” heideggeriană, și nici validitatea recepțiilor și a criticilor lui, ci însăși tematica morții, vom

În acest cadru, fenomenul morții mai are însă și o altă modalitate de tratare, în esență tot silogistică, dar care se prezintă mai degrabă ca fiind una “biologică”. Astfel, se obișnuiește a se afirma că: deși este adevărat faptul că fiecare individ viu al unei specii va deceda mai devreme sau mai târziu, specia însăși trăiește totuși mai departe și, ca atare, ea este nemuritoare... La vremea lui, și Aristotel a fost, se pare, de această părere, dar, cu siguranță, această poziție a avut un rol extrem de însemnat și în atitudinea deloc responsabilă și “ecologică” pe care noi oamenii am dovedit-o, și o dovedim și astăzi, față de – adică: împotriva – speciilor vii ale lumii noastre înconjurătoare.

În pofida acestui fapt, mai ales în ultima vreme, am aflat multe și despre acest aspect. Am aflat, de exemplu, că pe parcursul “istoriei lumii pământești” au dispărut totuși numeroase specii vii. Adică: tocmai ca specii s-au dovedit a fi *muritoare*... iar una dintre cele mai serioase probleme ale vieții noastre de astăzi este tocmai aceea că în jurul nostru și, în bună măsură, chiar datorită nouă numeroase specii de plante și de animale se află în curs de dispariție... În- și prin toate acestea se zdruncină însă și ideea – poate “liniștitoare”, într-un fel – a nemuririi speciilor!

Mai mult, cunoașterea, care, totuși, avansează neîncetat și deloc indiferent, scoate la iveală treptat și tot mai pregnant nu doar istoricitatea “lumii” și a speciei umane, dar prefigurează – ea fiind o specie care aparține Pământului – și caracterul ei finit chiar ca specie. Nici aici nu este vorba numai despre eventualitatea – reală, de altfel – a catastrofelor tectonice sau a meteoriților care ar putea să lovească iarăși Pământul, ci despre perspectiva Sistemului nostru Solar, de care ține și planeta noastră care – este adevărat că după calculele actuale doar peste 5,5 miliarde de

face – pe cât posibil – abstracție de analiza scenariilor interioare ale acestor critici și argumentări.

ani, dar, totuși – își va epuiza și el steaua centrală, adică Soarele necesar vieții, prin urmare și vieții umane...¹

Altfel spus, devine pe zi ce trece mai inevitabilă gândirea și examinarea problemei morții nu doar din perspectiva indivizilor umani ce se schimbă “dispărând” mereu și nu numai din perspectiva morții generațiilor, civilizațiilor, a popoarelor istorice etc., ci și din cea a omului ca ființă generică. Aceasta desigur nu se acordă cu dispoziția actuală și comună în virtutea căreia epoca și civilizația noastră păstrează tăcerea și refuză cu insistență gândul serios al morții, întorcându-și fața de la el... Dacă avem în vedere civilizația, atunci ea astăzi trimite într-adevăr actul morții în saloanele impersonale ale spitalelor și reduce amprenta ei personală și/sau familială la “plăcile comemorative” la fel de impersonale ale cimitirelor contemporane.

În spatele tuturor acestor forme ale “fugii” și ale ocolirii evazive a morții se ascunde însă – în realitate – tocmai caracterul ei de *factum* care-o face de ne-depășit, și tot datorită căruia nici nu suportă soluții instrumentale, motiv pentru care nici religiile, nici științele, dar nici celălalte moduri instituționale legate de ea nu o pot, în fond, “trata”. Acestea sunt, totuși și în realitate, tocmai modalități(le) dominante în- și prin care oamenii vii experimentează și interpretează de regulă moartea altora și în care – pe parcurs – își elaborează și închipuirile legate de *propria lor* moarte.

Din această ultimă propoziție reiese și faptul că, într-adevăr, experiența, experiențele noastre legate de moarte este/sunt de la început de o dublă orientare: noi o recunoaștem – sau o putem recunoaște – și o experimentăm,

¹ Aceasta schimbă desigur și parametrii aceluia: *No apocalypse, not now*. Vezi: Derrida, Jacques; Kant, Immanuel: *Minden dolgok vége*. Budapest. 1993. 112 o.

pe de o parte, ca fiind moartea celuilalt, moartea aproapelui, dar, pe de altă parte, ca fiind și viitorul immanent al vieții noastre. Iar întrebarea este – și dialogul polemic de care am pomenit se desfășoară cu precădere tocmai în această privință – dacă toate acestea *epuizează* și *pot* oare epuiza într-adevăr experiența morții pentru ființa umană și experiența umană legată de ea, deoarece, dacă privim lucrurile mai atent, vom constata și faptul că dualitatea amintită mai sus – în ciuda dualității ei – rămâne în întregime în cadrul și în interiorul câmpului experienței legate de experiența morții *celuilalt*. De aceea, ar putea fi problematic dacă într-adevăr cele experimentate în acest fel sau pe acest parcurs s-ar putea constitui și pentru mine în îndrumări și certitudini convingătoare cu privire la viitorul morții mele sau la moartea mea viitoare.

Paul-Ludwig Landsberg, de exemplu, într-un eseu care a avut o influență considerabilă, accentuează faptul că pe parcursul de a fi împreună cu murirea unui apropiat, adică de a fi împreună cu el în moartea lui, se constituie – mai ales în reluarea ei repetitivă în memoria mea – o atare comuniune, un atare Noi structurat la persoana întâi plural, în- și prin care se naște – și încă în mod experimental – și realizarea caracterului necesar al morții mele viitoare, deși din aceasta (adică, din descrierea lui Landsberg) încă nu reiese deloc ce anume ar fi această moarte...¹ Totuși Landsberg pune un accent mult prea mare pe caracterul reluat și repetitiv al înțelegerii și interpretării unei atare experiențe. Datorită acestui fapt, întreaga ei descriere cât și descrierea așa numitei “experiențe creștine a morții”, pare mai degrabă ceva regizat sau pus în scenariu, decât o experiență fenomenologică *deschisă* și efectivă.

¹ Vezi: Landsberg, Paul-Ludwig: *Eseu despre experiența morții*, urmat de *Problema morală a sinuciderii*. București. 1992, 26-36 o.

Nimeni nu poate, credem, pune la îndoială faptul că experiența morții celuiilalt (om) – mai ales a celui apropiat nouă – reprezintă pentru noi o experiență fundamentală și chiar cutremurătoare. La fel, nu credem că am putea pune în discuție nici faptul că pe parcursul acestei experiențe noi problematizăm moartea și sub aspectul în care ea ne vizează pe noi înșine. Am putea pune însă întrebarea – pornind de la propriile noastre experiențe, chiar și personale – dacă pe acest parcurs noi nu experimentăm de fiecare dată și faptul că moartea în care noi suntem împreună – fiind lângă și alături – cu celălalt de la un moment dat nu mai rămâne propriu-zis, în mod *esențial* și *exclusiv* – adică: ne-împărtășibil, ne-mărturisibil și ne-comunicabil – decât *a lui* și numai a lui *personal*?

Vom vorbi mai târziu pe larg despre acest aspect, însă nu credem că am putea experimenta uman moartea celuiilalt, moartea aproapelui și semenului nostru, fără ca între timp și pe parcurs să nu experimentăm și cutremurarea, dar și *neputința* noastră – comună și a fiecăruia în parte – *în raport* cu această *murire*! Neputința se leagă, desigur, nu doar de procesele fiziologice care, neinfluențabile în esență, au loc cu acest prilej, ci tocmai de caracterul strict și esențialmente uman al experienței astfel constituite, care se conturează însă chiar în- și prin “duritatea” neputinței.

Nu este vorba deci doar despre experiența facilă, descrisă cu atâta profunzime de Lev Tolstoi, în care moartea, deși este prezentă, se prezintă totuși doar altcuiva... și oricât ne doare sau ne atinge această prezență, în același timp suntem totuși fericiți că rândul nostru nu a sosit (încă)... Ci este vorba despre faptul că, în murirea celuiilalt, al aproapelui lângă care mă aflu pentru a fi împreună cu el, se experimentează de fiecare dată și *însingurarea* lui de *nedepășit* și de *nesuspendat*, împreună, desigur, cu *în-sinele* lui de care el rămâne în mod solitar

răzâmat și, poate, chiar rezumat. Aceasta aparține însă experienței muririi celuilat, adică a în-sinelui aflat în alteritatea calității sale de a fi și de a rămâne “celălalt”.

Numai că experiența constituită pe parcursul de a fi “împreună” cu el în murirea lui – care este fatalmente întrețesută și cu cutremurea mea neputincioasă – îmi arată pe de o parte și *mie* tocmai rămânerea *lui* singur în- și cu în-sinele lui în murirea propriei sale morți. Dar, exact în acest fel se adevărește, pe de altă parte, și faptul că experiența morții dobândită prin moartea celuilalt sau a aproapelui nu este și nu poate fi niciodată experiența *completă* a întregului morții sau al morții întregi, ci, dimpotrivă, ea dezvăluie și fixează chiar caracterul necesarmente *incomplet* și *ciunt* al oricărei asemenea experiențe.

Acestei incompletitudini însă – cum vom vedea mai târziu – nu-i putem atribui doar un sens “negativ”, deoarece ea manifestă și arată și o anumită trimitere determinată, pe urma căreia va trebui să gândim și vom putea gândi mai departe...

Totuși: experiența morții celuilalt este și rămâne în primul rând experiența fenomenului *ciunt* al morții. În aparență, nici Landsberg nu susține că experiența morții celuilalt sau a aproapelui este identică cu experiența de care voi avea parte cu ocazia propriei mele morți... Însă toate acestea au pentru el un sens mai mult polemic decât interpretativ. El vrea să accentueze faptul – oarecum împotriva lui Heidegger – că experiența morții celuilalt este pentru mine atât de puternică și de profundă încât ea aparține în mod necesar existenței mele proprii și nu “Se”-ului, adică *das Man*-ului impersonal.¹

Nu este poate dăunător să ne gândim totuși și la împrejurările unei asemenea experiențe... deoarece de

¹ Or, după știința noastră, Heidegger nu a susținut niciodată în mod exclusiv așa ceva.

multe ori luăm la cunoștință “știrile” despre moartea (multor) altora prin canalele de televiziune și prin posturile de radio, ele fiind transmise ca senzații “mass media” difuzate la ora cinei sau a ceaiului..., adică la modul impersonal...¹ Nu ar fi recomandabil – pe deasupra, ar fi și inutil – să se treacă cu un gest de ușor dispreț pe lângă acest fapt, spunând că “nu este experiență”, deoarece caracterul experienței de a fi mediat astăzi de mijloacele de comunicare în masă, devine pe zi ce trece mai pregnant, iar gânditorii mai dinamici au și remarcat acest lucru, ca noi parametri, nevointe și posibilități în condițiile cărora se desfășoară astăzi filosofia.² Și în care noi experimentăm în cotidian și moartea...

Prin urmare, în experiența morții celuiilalt – în străfundurile ei – ne-am izbit de în-singurarea muribundului în propria lui moarte, împreună cu experimentarea *nepuținței noastre* cutremurate, adică fără de care totuși o atare experiență ar fi într-adevăr lipsită de orice relevanță existențială, adică ar fi într-adevăr experiența impersonală a “Se”-ului impersonal... Dacă nu altceva, atunci acest fapt ar trebui să fie deja pentru noi un avertisment suficient cu privire la faptul că, în vederea “cunoașterii” noastre fenomenologice referitoare la moarte, trebuie să asigurăm, atât teoretic cât și sub aspect existențial, deciziunea și “claritatea” – la rândul lor la fel de existențiale – pe care ea, tocmai ca tematică, ni le solicită și pretinde. Adică: trebuie să reîncepem a gândi acum exact în direcția în care ne trimit cele experimentate în moartea celuiilalt.

¹ De altfel, despre “experiența creștină” a morții și despre esența ei, Landsberg nu ne spune mai mult decât că sâmburele ei este “nădejdea” care “... nu e speranța într-un lucru sau altul, ci nădejdea creatoare, baza firească a nădejzii despre care *stă scris* că nu ne lasă să pierim.” idem p. 43 – s.n.

² Vezi: Tóth, Tamás: *Az európai filozófia harmadik ezredfordulója* c. In: *Világosság* 2000/5

Moartea este în primul rând și înainte de toate a noastră! Adică ea ne aparține nouă, ne atinge pe noi și ne așteaptă atât din punct de vedere esențial cât și în ființa noastră. Din aceste motive ne preocupă în fond ea, și din aceste motive ne și “gândim” la ea. Cu acest prilej și mai ales din perspectivă fenomenologică, ne întoarcem spre experiențele legate de ea și de cele cuprinse “în” ea pentru a putea apoi înțelege și interpreta cele experimentate astfel. Însă, din moment ce aici este vorba despre ceva ce nu numai ne “atinge”, dar ne izbește și ne amenință în chiar ființa noastră, ne chinuie nu numai apăsarea ei legată de responsabilitate, dar și nevoița *corespondenței* la o sfidare cu totul și cu totul particulară...

Căci moartea este în-sinele de *experiență* din sinele nostru! Ea este într-atât de “în sine”, încât, deși ne aparține în întregime nouă și se și “întâmplă” cu noi înșine, despre ultimul ei: “ce anume este ea?”, nu putem avea totuși nici un fel de “cunoaștere” verificabilă, demonstrabilă și comunicabilă! Toate acestea sunt însă foarte departe de aporetica epicureană a vieții și a morții...

Pare a fi un fapt că, deși fiecare om care s-a născut până acum pe parcursul filogenezei și al istoriei umane, a și murit; și că, deși de milenii întregi umanitatea cercetează, problematizează și tematizează moartea aproape neîncetat, totuși și în ciuda “informațiilor”, cunoștințelor și a înțelepciunii practice înmagazinate, noi, în fond, nu “știm” nici astăzi mai mult – mai precis, nimic – despre ce înseamnă a muri, adică ce înseamnă *murirea* nu pentru omul viu, ci pentru cel care tocmai moare. (Pe care numai cu un cuvânt destinal ne-potrivit îl numim: “muribund”, căci și sensul acestui îl cuvânt înțelegem cât de cât doar în- și din direcția vieții la care trimite într-un mod de neevitat...)

Este o chestiune de seriozitate și onestitate existențială să se recunoască faptul că, atunci când tratăm

despre moarte la modul cel mai înălțător sau la modul cel mai consolator, ori în felul cel mai cinic ori “științific” posibil, promitem, în fond și totuși, a trimite și a ne referi la acest “în sine” al ei, numai că, de regulă sau de obicei, fără mărturisirea și recunoașterea caracterului său de a fi și de a rămâne funciamente în- și cu “în sine”-le veșnic neatins!

A experimenta, însă, moartea muribundului ca murire nu înseamnă altceva decât a muri efectiv! Fie această moarte una “instantanee” sau una înceată și lentă, murirea “muribundului” este totuși “caracterizată” tocmai prin ceea ce o constituie: cel ce o experimentează decedează, adică încetează a mai experimenta, în- și prin experiența care chiar “cu” el și pentru el are loc!

Aceasta deosebește *experiența* muririi de orice altă experiență, oricât ar fi ea de personală/individualizată și oricât ar fi ea să zicem, de mistico-profundă. A reveni din experiența “morții” clinice nu înseamnă, de fapt, decât a *nu* muri!

Fixarea în-sinelui aparținător nouă al morții ar putea fi considerat, desigur, “agnosticism”. Numai că “agnosticismul” nu este aici o “poziție” gnoseologică, elaborată și ocupată pe baza a cine știe ce argumente teoretice și care, de aceea, ar putea fi comentată și criticată de pe pozițiile altora. Dimpotrivă: toți cei care ar putea într-adevăr “discuta” în-sinele aparținător nouă al muririi, *sunt deja efectiv decedați!!!*

Dar, în-sinele aparținător nouă al muririi înseamnă în același timp și faptul că ea nu este deloc *dincolo* de experiența posibilă, ci, dimpotrivă, se află în- și la limitele acestei experiențe. Ea a și *fost experimentată* de toți cei care s-au născut până acum și *va fi* experimentată, probabil, de toți care se nasc și se vor naște! De aceea, în *Prolegomenele* sale, Kant argumentează cu deplină justificare, completa transcendență – și anume: caracterul de a fi principal dincolo de orice experiență posibilă – a sufletului ne-mort

după moarte, dar și în legătură cu faptul că acest lucru trebuie deosebit de inaccesibilitatea pentru experiență a “lucrului în sine”.¹

Ceea ce caracterizează, deci, în-sinele aparținător nouă al morții este – repetăm – tocmai faptul că ea nu doar se “fenomenalizează” în această experiență, ci *coincide* cu ea, dar în așa fel încât aceasta nu se poate decât epi-fenomenaliza – atât pe parcurs, cât și în mod “repetitiv” – pentru orice *altă* experiență. Observarea cu mijloacele și cu competențele psihologice, fiziologice, antropologice, medicale și thanatologice etc. a muririi celui ce moare nu înseamnă în fond mai mult și altceva decât urmărirea și înregistrarea – de altfel neputincioasă – a *e*pi-fenomenelor experienței *propriei* ale muririi muribundului. Dincolo de un punct, muritorul (muribundul) nu este în măsură nici să mai “relateze” despre propria lui experiență... Aceasta are loc în incomunicabilitatea și indefinibilitatea sa tăcută sau zbuciumată, dar în facticitatea ei, rămânând, cât timp rămâne și el, – poate în mod individual, însă – numai și numai a lui.

Oricât s-ar dovedi deci, sau însă, de *ciuntă* experiența constituită pe parcursul de a fi lângă moartea celui alt pentru a fi împreună cu el², în ea se experimentează totuși și de fiecare dată, și o *trimitere* – trimiterea la rămânerea lui la în-sinele său

¹ Acest lucru nu schimbă, desigur, cu nimic faptul că în inconsecvența lui simptomatică nici Kant, în filosofia sa practică, nu ar fi “ascuns” la urma urmei moartea. Vezi: Csejtei Dezső: *Filozófiai etűdök a végességre. Schopenhauer, Kierkegaard és Nietzsche a halálról.* Veszprém. 2001. p. 22

² Nu credem că experiența *umană* legată de moartea celui alt, de moartea aproapelui și chiar de moartea “altora” ar putea fi scutită de experiența acelei *neputințe*, de care ea se leagă și prin care ea se constituie *sui generis*... Însă tocmai experiența de ne-exclus – din experiența muririi – a neputinței este aceea care “arată” – unei prezențe definite totdeauna ca un “eu” și ca un “mie” – chiar facticitatea rămânării liminale la în-sinele *lui* solitar

solitar – despre care acum iese la iveală și faptul că nu poate fi indiferentă nici cu privire la formarea și interpretarea “conceptelor” legate de *propria (mea) noastră moarte*, ci, din contră, trimiterea trimite tocmai la “*comunitatea*” fundamentală a celor “două” experiențe.

Dacă, prin urmare, afirmăm că experiența – nepartajabilă și incomunicabilă în rămânerea în- și la- în-sinele lui solitar – a morții celuiilalt, a morții altora etc. conține totuși o trimitere esențială și fundamentală și cu privire la “conștiința” legată de propria noastră moarte, atunci aceasta înseamnă chiar faptul că – cel puțin în această privință – și noi vom muri, când ne vine rândul, tocmai în acest fel propria noastră moarte! Adică, fenomenul ciunt al morții experimentat și adus la iveală în moartea aproapelui – pe lângă și chiar în pofida caracterului său ciunt și incomplet – poartă și reprezintă și o trimitere, arătare și indicare (index), care conturează – și limitează în același timp – și posibilitatea zăririi orizontului *universalității* factității (metafizice) a morții și a experienței cu care ea se împletește și chiar are loc de fiecare dată.

De aceea, caracterul necesarmente ciunt al fenomenului morții nu reprezintă deloc vreo carență sau vreo insuficiență de înlăturat a “interpretării” și descrierii lui, ci, dimpotrivă, tocmai împreună și pornind de la aceasta, deschidem de fapt și vederea întregului – nu și a “completitudinii” – orizontului fenomenului său, atunci când, în deschiderea/dezvăluirea lui, includem și inducem și gândirea – ce-i drept: tot ciuntă – a propriei noastre morți.

Moartea ca efectivitate a muririi nu este, deci, defel “dincolo” de experiența posibilă, ci este tocmai experiență necesară. Iar prin necesitatea ei, aparține chiar posibilității experienței și experienței “posibile”... Numai că aceasta nu schimbă cu nimic faptul că, în murire, este vorba, totuși și în mod efectiv, de o experiență în- și pe parcursul căreia –

împreună cu orice altă posibilitate – încetează și posibilitatea experienței ca atare, adică posibilitatea experienței însăși. Prin urmare apartenența muririi la experiența posibilă nu atinge și nu suspendă deloc caracterul ei intrinsec metafizic, adică, din acest motiv, ea nu devine încă ceva “fizic” și nici “fizică”...

Ceea ce se manifestă, deci, în experiența muririi, nu poate fi numit nici “secret”, deoarece nu este – sau, mai precis: nu rămâne – nimeni care să ne-o ascundă/secretizeze, dar nu este nici experiență numită “mistică”, căci nu este – mai precis: nu rămâne – nimeni care, în ciuda incomunicabilității ei funciare sau eventuale, să ne-o mărturisească, totuși.

Experiența în-sinelui aparținător nouă a morții este apoi comparabilă doar extrem de superficial și “metaforic” cu experiența nașterii. Căci, deși “o trăim” și pe aceasta, mai precis tocmai prin ea venim la trăirea vieții, ea rămâne pentru noi pe parcursul întregii noastre vieți o experiență – adică propriul nostru *trecut* – care, cum se exprimă J. Derrida, de fapt nu a fost niciodată prezent, chiar dacă urmările și poverile eventualelor ei nereguli le putem purta prin întreaga noastră viață...

Dar experiența nașterii se deosebește de experiența specifică a în-sinelui morții în primul rând prin faptul că noi stăm ca dovadă și mărturie nașterii noastre – inclusiv neregulilor și anomaliilor sale – tocmai în- și prin ființa și viața noastră. Mai important este însă faptul că nașterea omului nu este niciodată un eveniment solitar, deși nici despre ea nu știm – și nici nu putem ști – în ce măsură este și personal... Părintele care chiar naște – adică, mama – este în naștere totdeauna împreună – și încă exact în unul și același “act” – cu cel care se naște, iar aceasta nu este niciodată o legătură pur fiziologică sau biologică, care s-ar rezuma la și s-ar termina cu tăierea cordonului ombilical...

Tocmai din aceste motive se dovedesc atât de superficiale și legăturile “analogice” și de “istoria vieții” între naștere și moarte. Oricât de evidente ar părea “legăturile” dintre naștere și moarte, ele nu “se leagă” de fapt prin moartea inevitabilă a celui născut odinioară, ci mai degrabă în și prin *moartea părintelui* (părinților) care l-a(u) născut sau prin moartea acelor care prin nașterea lor (ne) sunt copii... Aceasta nu este moartea vreunui “celălalt”, vreunui “semen” sau a vreunui “apropiat”, ci a celor care ne-au conceput și ne-au născut sau a celor care au fost concepuți și născuți chiar de către noi, și de aceea moartea lor are un loc privilegiat în experiența umană a morții—inclusiv în experiența facticității ei metafizice.¹

Cu cel ce își moare moartea, însă – indiferent, deci, dacă aceasta este murirea “noastră” sau a “celuilalt”, *nu poate fi în fond nimeni împreună*, ci eventual, rezumându-se exclusiv la epi-fenomenele evenimentelor, poate fi doar *lângă* el cineva. Nici intuițiile formate pe parcursul celor mai apropiate însoțiri într-ale muririi și nici eventualele lor interpretări ulterioare nu sunt în măsură să suspende în-sineitatea esențială și de nedepășit al factum-ului ei. Asistând, neputincios, la moartea primei sale soții, Monet apucă pensula și se străduiește să exprime și să picteze ceea ce vede, ceea ce simte și ceea ce este “trăit”... Iar aceasta nu este altceva decât paloarea vieții ce părăsește treptat și neopribil obrazul femeii iubite. Tabloul nu reprezintă fața unui decedat sau a unui cadavru uman de sex feminin, ci vrea cu tot dinadinsul tensiunii să surprindă și să exprime murirea unei ființe iubite, și încă tocmai prin surprinderea rămănerii lor în neînălăturabila lor solitudine pe parcursul neputinței, care este în același timp și neputința de a

¹ Dincolo de propriile noastre experiențe ne putem gândi aici – dacă e nevoie – la tatăl lui Kierkegaard, sau la multele poezii dedicate de autorii lor mamelor dispărute și plânse....

transforma proximitatea lui “pe lângă” în comuniunea lui “împreună”... De aceea, tabloul lui Monet spune mult mai multe despre “desfășurarea” muririi umane și despre “coordonatele” modalității umane de a fi lângă murirea unei ființe umane îndrăgite, decât oricare fenomenologie ultra- și suprasensibilă ori afectată.

Fenomenologia, care în legătură cu moartea “meditează”, de exemplu, asupra gândului sau credinței ne-muririi sufletului, nu ratează pur și simplu “fenomenul morții” ci în fond se concentrează asupra unui cu totul alt fenomen... De fapt, gândul sau credința ne-muririi nu are mai multă legătură cu în-sinele aparținător nouă al fenomenului propriu-zis al morții, decât are, de exemplu, ornamentația dricurilor aflate în folosință într-o perioadă sau alta... Amândouă nu sunt decât epi-fenemene ale epi-fenomenelor și, prin urmare – spre deosebire de însuși fenomenul morții –, sunt extrem de accesibile (atât din punct de vedere cultural, antropologic și psihologic, cât și din cel obiectual și al “destinației”...)¹

¹ Oricât de dificil ar fi el de interpretat din punct de vedere simbolistic, mitul lui Er de la sfârșitul *Republicii* lui Platon arată faptul că cel care-l povestește are o imagine extrem de *clară* și *detaliată* despre viața, destinul și speranțele sufletelor după moarte. Sub acest aspect, și imaginile și povestea mitului sunt, deci, extrem de accesibile și conturate, “asemănându-se” izbitor cu imagistica practică astăzi de către producțiile cinematografice thanato-pornografice de duzină.

A TREIA OCHIRE (...) în trei puncte

Revenind: relatările celor readuși la viață din experiența “morții lor clinice” sau ale celor, în număr mereu crescând, resuscitați în urma evoluției științei și tehnicilor medicale etc. nu sunt, de fapt, decât relatări ale experiențelor unor oameni care, la urma urmei și în fond, *nu au murit*. Adică, – în drum fiind –, au ajuns, poate, în proximitatea a ceva, “peste” care cei care nu au fost sau nu au putut fi resuscitați, cu siguranță – ca un fel de “continuare” –, au mai trecut. Numai că, despre această fază, dincolo de certitudinea existenței sale – căci, de cele mai multe ori, oamenii totuși nu sunt resuscitați din “moarte clinică” – noi nu putem avea nici o altă “știință” decât experiența factuală a încetării absolut simultane a experienței atât în privința comunicabilității, cât și în cea a partajabilității ei.¹

¹ Într-un mod interesant, contradictoriu, dar și simptomatic pentru acest aspect al morții și muririi, cea mai plastică relatare o găsim tocmai într-un text care în literatura filosofică a devenit unul dintre izvoarele clasice ale concepției despre nemurirea sufletului. Este vorba despre dialogul platonician *Phaidon*, care prezintă murirea lui Socrate, adică cele experimentate de Socrate legat de acțiunea otrăvii: “În acest timp Socrate se plimba, până *l-am auzit spunând* că simte o greutate în picioare. Atuncea s-a întins pe spate, cum îl sfătuisese omul... Apoi i-a strâns cu putere degetele de la picior, întrebându-l dacă simte. Socrate *a răspuns* că nu... Răceala îi ajunsese aproape până către mijloc, când Socrate, dezvelindu-și fața un moment (căci și-o acoperise) *spuse vorbele* acestea, care au fost cele din urmă. SOCRATE: Criton, îi sunt dator lui Asclepios un cocoș, vă rog să nu uitați să i-l dați.; CRITON: Da, așa vom face. Gândește-te, mai ai ceva de spus? ... La întrebarea asta însă *n-a mai fost răspuns*. După câteva clipe l-a scuturat un fior și paznicul i-a descoperit fața: privirea devenise fixă.” Vezi: Platon: *Paidon* Traducere de Petru Creția. București. 1994. p. 153-154 (s.n.)

Nimeni nu mai poate ști ce s-a întâmplat în acele “câteva clipe” scurse între ultimele cuvinte ale lui Socrate și până când privirea lui

Adică, unul dintre aspectele metafizice cele mai importante ale *factum*-ului morții este tocmai faptul că murirea este totdeauna și de fiecare dată o experiență efectivă, care, pe deasupra, a fost experimentată de fiecare om care a trăit vreodată și care va fi experimentată de toți care trăiesc și vor trăi, numai că ea este o experiență prin care și împreună cu care încetează simultan atât condițiile comunicabilității și partajabilității celor experimentate, cât și experiența și posibilitățile ei ca atare.

Cum vedem, această experiență conține însă – prin facticitatea, dar și prin nedeterminarea ei intrinsecă – și o trimitere, o indicație către un “mai departe”, către un “dincolo” rămase de fiecare dată nedeterminate, dar care – împreună cu certitudinea și inevitabilitatea ei – face din moarte un *factum* metafizic în- și pentru ființa umană.¹ Adică un atare *factum* care, în în-sinele său aparținător nouă, cheamă la metafizică și naște metafizică, ca modalitate de raportare existențială la finitudinea definită și de nedepășit a ființei noastre. Metafizica însăși – dacă prin ea nu înțelegem vreo “diciplină” filosofică – nici nu este în fond altceva decât o raportare existențială și “teoretic-conștientă” la finitudine și la moarte.

De aceea, moartea ca *factum* metafizic, ca și meditația ce se poartă asupra ei, trebuie deosebită radical de

devenise deja fixă... în afară, desigur, de faptul că aceasta s-a întâmplat, că aceasta s-a întâmplat cu- și lui Socrate și că toate acestea s-au întâmplat tocmai *aparținând morții* lui Socrate... Mai există însă și un alt “amănunt” prea rar observat. Este vorba despre faptul că, la un moment dat și pentru scurt timp, Socrate își acopera fața, cu siguranță în semn de conștiința, dar și de nevoia singurătății sale în murire.

¹ Nu întâmplător, majoritatea observațiilor și studiilor thanatologice relatează despre diferite “faze” ale muririi, atrăgând astfel atenția asupra faptului că, de regulă, murirea este nu numai în sens biologic, dar și în sens existențial, un proces. Adică: o *experiență* existențială – desigur aparte.

meditațiile filosofice inspirate, de exemplu, de “situațiile limită”. Aici ne gândim înainte de toate la filosofia lui Karl Jaspers, care identifică în experiența liminală a situațiilor limită chiar originea filosofiei... Gândurile lui sunt extrem de profunde, și cu siguranță adevărate: amenințările, expunerile cu care situațiile limită ne ating ființa sunt în mod cert impulsuri adânci și autentice ale meditației filosofice. Numai că pentru ca din experiențele liminale ale situațiilor limită – dacă prin ele nu înțelegem doar ceva la care, ca la o proiecție, numai “ne gândim”, ci experimentăm măcar experiența lor – să poată origina într-adevăr ceva cum este filosofia, mai este necesar și ca ele să fie supraviețuite. Oricât ar împinge o situație limită în apropierea morții, experiențele ei se pot transforma într-un izvor original al filosofiei, doar cu condiția ca ea să aibă un supraviețuitor care meditează și reflectează viu fiind...¹

Spre deosebire de aceasta, moartea, moartea efectivă este tocmai sfârșitul supraviețuirii. Cum nici viața nu este doar un proces care, odată început cu nașterea, nu ar mai fi decât o scurgere către moarte, ci este mai degrabă acea luptă supraviețuitoare, al cărei sfârșit este moartea. De aceea, fixarea și conturarea morții ca *factum* metafizic nu este deloc lucrul cel mai neînsemnat, ci chiar cel mai important, esențialul ce poate și trebuie “aflat” și înțeles în legătură cu ea.

Faptul că omul este “conștient” de caracterul său “muritor” înseamnă în același timp și că pentru el problema morții lui nu se ivește doar în așa zisele “ultime clipe” ale vieții sale. Dimpotrivă: pentru om, problema morții este chiar problema vieții lui. Aceasta are însă două aspecte

¹ Este poate simptomatic faptul că Jaspers, de obicei atât de profund, devine aproape plat și nepersonal tocmai în meditațiile sale despre moarte... Vezi: Jaspers, Karl: *La Mort*. In: *Initiation à la méthode philosophique*. Paris. 1968. p. 129-140

inseparabile, dar distincte: pe de o parte, raportul nostru cu moartea este definit efectiv și de faptul că – așa cum spune și Max Scheler –, chiar dacă nu am cunoaște oarecum experimental sau “empiric” moartea altora, propria noastră viață tot ne-ar confrunta cu propria noastră moarte.¹ Adică: numai în aparență și numai până în momentul morții sale ar putea “apărea” – în fond “toată lumea” – ca fiind nemuritoare...² Pe de altă parte, eu pot să meditez despre moarte doar fiind în viață, dar, totuși, numai “în interiorul” mortalității mele. Acest fapt specifică în fond și “frica de moarte”: inutil purtăm grija ei și inutil ne este frică de ea tot nu o putem evita; și, chiar dacă – să spunem – nu ne este frică de ea, ea tot viața (și nu “altceva”) ne amenință, și ne vizează în viața noastră și în ea ne atinge... De aceea, atât frica de moarte cât și evaziunea și fuga de ea și de gândul ei aparțin în întregime *factum*-ului, facticității metafizice a morții.

Moartea este prezentă chiar și atunci când nu vorbim despre ea, dar și atunci când – în cele spuse – o negăm. Ea este ceva despre care – parafrazându-l pe Wittgenstein – am fi poate nevoiți să păstrăm tăcerea, ar fi “musai” să tăcem³..., dar despre care – în pofida lui Wittgenstein – nu putem totuși tăcea.

Tot din acest motiv par atât de artificiale și chiar sofisticate – în ciuda oricărui conținut în aparență eroic – eforturile filosofiei sau ale religiilor de a elibera oamenii de “frica” de moarte, ca și acelea de a-i “învăța” arta de a muri sau tocmai de a nu-muri... În esență amândouă izvorăsc și

¹ Vezi: Scheler, Max: *Schriften aus dem Nachlass*. Berlin. 1933

² Vezi: Caws, Peter: *Jusqu'au moment de la mort, tout le monde est immortel*. In: *La Vie et la Mort*. Actes du XXXIVe Congrès International de L'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française. Poitiers, 27-30 aout 1992 – Société Poitevine de Philosophie, 1996

³ musai tăcut – “muss man Schweigen”

se hrănesc chiar din *factumul* metafizic al morții, numai că fără să se confrunte cu caracterul ei deopotrivă factic și metafizic.

Tradiția epicureană despre natura nimicnică – de “nimic” – a morții cât și cea a nemuririi sufletului (Platon), considerate îndeobște, și în mod greșit, atât de diferite, se originează, se înrădăcinează, de fapt, în acest fundament deopotrivă existențial și (metafizico) factual al morții.

Oricât ar fi de complexă și de importantă pentru tradiția posterității concepția lui Platon despre moarte, ea se caracterizează în esență prin faptul că o tratează în primul rând din perspectiva cunoașterii. Nu a morții, ci a ideilor! Numai că, din perspectiva și în atmosfera ideilor imuabile, pure și eterne, moartea nici nu-și are locul. De aceea, moartea ca murire – cum am văzut și în cazul lui Socrate – pentru el nu înseamnă de fapt nimic.

În același spirit spune și Epicur – într-o frază ale cărei ecouri sunt și astăzi foarte puternice – că: “Moartea nu înseamnă pentru noi nimic”.¹ Nu e vorba doar despre faptul că “moartea nu reprezintă nimic *rău* pentru noi”, ci că “moartea *nu există* nici pentru cei vii, nici pentru cei morți.”(s.n.)² Acest gând este apoi preluat și dus mai departe – în intenția eliberării omului de frica de moarte – de către Seneca și Lucretius. Cât timp trăim, moartea nu este (prezentă), iar când moartea este prezentă, atunci noi nu mai suntem (prezenți). Moartea nu este, deci, decât o imagine, și încă o imagine care a fost creată de către cei vii și aparține numai celor ce sunt în viață.

Acest gând pur imaginativ al morții îi chinuie pe cei vii cu perspectiva că odată viața lor va lua sfârșit. Adică: viața lor nu este eternă. Dar, se întreabă Lucretius în spiritul

¹ Vezi: Scrisoarea lui Epicur către Manoichide. In: *Epikuros – Lucretius*. Bukarest, 1951. p. 28

² idem p. 29

lui Epicur, de ce numai către “înainte” – adică doar către viitor – ne preocupă și ne întristează pe noi lipsa perspectivei eternității, și nu și către înapoi?¹ Adică, de ce nu ne interesează și de ce nu ne chinuie și faptul că nici în trecut, deci nici înainte de a ne naște noi nu am beneficiat de eternitatea trăită? De ce ne apasă oare tocmai ne-ființa sau nimicul din viitor, și de ce nu ne întristează la fel și eterna nimicnicie a trecutului, din care – să spunem așa – “am venit pe lume”? În fond, nu există nici un motiv temeinic pe baza căruia pentru noi lipsa eternității trecutului să ne fie indiferentă față de sau în raport cu cea a viitorului!²

Ideile lui Epicur sau cele conturate în spiritul lor ajung chiar până la modernitate și influențele lor se regăsesc și în filosofia lui Feuerbach sau Schopenhauer, dar – nemărturisit – chiar și la Kierkegaard sau Nietzsche.

La Feuerbach, de exemplu, gândul epicurean redevine leimotivul unei meditații despre nimicnicia și caracterul pur fantomatic al morții. În privința ființei sale moartea este nimicnic, adică este chiar nimic. Ea “este” numai atunci când nu este. Moartea este moarte doar pentru cei vii... de aceea ea este în sine lipsită de orice pozitivitate, deoarece nimicnirea ce nimicește totul nimicește în fond orice realitate, deci ar nimici chiar și propria ei realitate eventuală.

Vedem că și aici se regăsește ideea epicureană și lucretiană: a ne naște înseamnă că nu am existat în veșnicie și, prin aceasta, înseamnă și faptul că nici nu vom exista în veșnicie.³ Iar în teama de moarte, Feuerbach vede tocmai

¹ T. Lucretius Carus *A dolgok természetéről. Cartea III-a* 829a – 1090. Bukarest. 1957

² Vezi și: Florian, Mircea: *Recesivitatea ca structură a lumii*. Vol.: II. București. 1987 p. 194-250

³ Mai vezi: Feuerbach, Ludwig: *Sämmlische Werke*. Leipzig. 1886. Bd. I. p. 81-98, și Florian, Mircea idem. p. 229

suspendarea și refuzul efectiv al credinței în nemurire: dacă cineva crede sau ar crede într-adevăr în nemurire nu s-ar mai teme de fapt de moarte, în afară, desigur, de eventualitatea că înțelege prin nemurire o existență veșnic imobilă, lăncedă, fantomatică și lipsită de orice conținut.¹

Spre deosebire de spiritul feuerbachian al criticii religiei și creștinismului, ecourile ideilor și aporiile epicuriene revin la Kierkegaard – fără să fi fost asumate vreodată *expressis verbis* – tocmai în atmosfera religiozității creștine gândită însă necruțător până la limita posibilităților ei. Pe acest parcurs, gândirea lui Kierkegaard se desfășoară pe un traseu deopotrivă decisiv, curios, dar și simptomatic. Într-una din Cuvântările sale edificatoare, al cărei text a fost scris la vârsta de 32 de ani și poartă titlul *La un mormânt*, el solicită în raport cu tematica morții, tocmai *seriozitatea* gândirii ei.

A gândi însă la modul serios moartea înseamnă în primul rând a realiza și a recunoaște *certitudinea* ei. Apoi, moartea și certitudinea ei nu pot fi gândite la modul serios decât cu condiția ca moartea să fie gândită nu ca ceva general, ci în felul în care ne vizează pe noi, pe fiecare dintre noi în parte, adică de a ne gândi la propria noastră moarte. Mai aparține însă seriozității gândirii morții și străduința de a o transforma într-un “învățător” pentru omul care trăiește.² Seriozitatea morții nu ne păcălește, însă, căci, totuși, “nu moartea, ci gândul morții este serios.”³

Pornind și de la această disociere, Kierkegaard va relua câțiva ani mai târziu tematica morții, încercând să

¹ Și Goethe cel bătrân a fost îngrozit de o asemenea posibilitate și pentru oamenii de excepție a cerut și “nemurire excepțională”.

² Vezi: Kierkegaard, Søren: *Egy sírnál*. In: Csejtei, Dezső: *Filozófiai etűdök a végeességre. Schopenhauer, Kierkegaard és Nietzsche a halálról*. Veszprém. 2001. p. 269- 308

³ idem p. 273

asume seriozitatea gândirii ei mergând până la capătul posibilităților creștine. În acest sens el vorbește deja chiar despre “boala de moarte”, ca o maladie specific creștină. Căci, în loc să găsească și să ofere consolare la apăsarea morții, creștinismul creează pentru credincios și pentru cel care gândește astfel, mai mult o situație aporetică, – maladivă și de nedepășit prin nici un fel de dialectică –, în care el pur și simplu *nu poate muri!*¹ El este, oarecum, *incapabil de moarte*.

“Boala de moarte” este tocmai acea maladie a creștinului care îi este cauzată chiar de către viziunea creștină asupra morții. Căci este în sine o maladie faptul de a muri, pe de o parte, veșnic, dar, pe de altă parte, a muri în așa fel încât, între timp totuși să nu mori... Pe deasupra, noi totuși murim moartea! Fiindcă, a muri înseamnă în fond că pentru tine “se încheie totul”, dar “a muri moartea”, adică “a trăi faptul de a muri”, înseamnă totuși că trăiești evenimentele morții – adică murirea ca atare – însă, dacă trăiești doar sau chiar o singură clipă întâmplările muririi, prin aceasta moartea este deja atrasă în împărăția vieții veșnice, adică: trăiești moartea pe veci...² O trăiești, pe de o parte, ca pe o “întâmplare mărunță în cadrul întregului care este întregul unei vieți eterne”³, dar, pe de altă parte, prin faptul că “moartea însăși, nu e de moarte”, ci, în fond doar o boală... Deși e bolnav de moarte, omul – mai precis: creștinul – este totuși totdeauna “ucis” de o altă maladie, care nici ea nu poate fi însă o maladie fatală. Prin urmare

¹ “Dimpotrivă, supliciu disperării constă tocmai în faptul că *nu poți muri*.”(s.n.) În: Kierkegaard, Sören: *Boala de moarte. Un expozeu de psihologie creștină în vederea edificării și a deșteptării*. București. 1999. p. 60

² *ibidem*

³ *idem* p. 48

“Numai creștinul știe ce se înțelege prin boală de moarte.”¹, iar știința lui este într-adevăr ceva “însământător”.²

Tocmai în aceasta constă însă după Kierkegaard “disperarea” ca tonalitate fundamentală a existenței creștine: moartea sa pătrunsă de disperare, cumva se preschimbă de fiecare dată în viață..., fără însă a putea suspenda prin aceasta caracterul ei de “sfârșit” și de “încheiere”. De aceea, disperarea se intensifică și se potențează: ”... disperarea este așadar boala de moarte, această contradicție chinuitoare, această boală aflată în sine(le) de a muri veșnic, de a muri fără să mori totuși și de a muri moartea.” Adică trăim murirea în disperare, iar aceasta înseamnă că nici sinele, dar nici moartea nu se pot “nimici”...³ Acestea au însă la Kierkegaard un mesaj și un miez pozitiv și eroic: fiecare clipă a vieții trebuie trăită în așa fel și cu asemenea responsabilitate ca și cum ar fi ultima.

Se poate vedea că tocmai Kierkegaard este acela care trimite problematica morții exact la chestiunea “*muririi morții*”, deci la ceea ce, la vremea lor, era pentru Epicur, Seneca, Lucretius sau Feurbach ne-existent, fantomatic sau chiar “nimic”, și care rămâne și pentru Kierkegaard ceva de genul unei imposibilități și de genul a ceva inconceptibil. În ciuda acestui fapt – după părerea noastră – aici nu avem de a face pur și simplu cu opinia sau cu contribuția “personală” a unui gânditor cu numele de S. Kierkegaard, ci mai degrabă el nu face altceva, decât să gândească până la ultimele sale consecințe exact viziunea creștină asupra morții, și nu exprimă astfel și în fond altceva decât tocmai incapacitatea de a muri a muritorului care moare.

¹ idem p. 49

² idem p. 50

³ idem p. 60-61 “Căci tocmai de aceea el nu a disperat, ci disperă: pentru că nu se poate distruge, nu se poate lepăda de sine, nu se poate nimici.” p. 61

“Boala de moarte” înseamnă înainte de toate exact nemurirea creștină, realizată însă nu ca imortalitate – în sensul “lipsei de moarte” – ci mai degrabă ca incapacitate de a muri. Strict vorbind, ceva “imortal” nu poate fi nici muritor și nici ne-muritor, căci ar fi nu numai incapabil de moarte, dar nici n-ar muri... De aceea, imortalitatea, indiferent cum am concepe-o, nici nu are vreo “legătură” – nici măcar negativă – cu moartea. Căci, numai cel ce moare, acela poate fi și in-capabil de moarte, adică ne-muritor în adevăratul sens existențial.

Din această perspectivă, și răsturnarea înfăptuită de către Schopenhauer în gândirea morții rămâne la fel de simptomatică.¹ El într-adevăr rupe cu dorința nemuririi-dăinuiri individuale, și încă într-un mod care nu este cu nimic mai puțin eroic decât acela în care Kierkegaard și ceilalți emit “pretenții” asupra ei. Dimpotrivă: Schopenhauer realizează și afirmă chiar faptul că: “Muza filosofiei este în realitate, moartea. Dacă n-ar exista moarte, omul nu prea ar filozofa.”² Dacă, prin urmare, filosofia filosofează despre moarte, atunci cu aceasta ea nu tematizează deloc o problemă oarecare, aflată printre altele în inventarul ei, ci se întoarce cu fața tocmai spre ceva căruia își datorează existența. De aceea, pentru și prin Schopenhauer, întrebarea: *Cum este cu puțință să încetăm a exista?* devine iarăși întrebarea cea mai demnă de un filosof.

¹ Într-o lucrare care poartă titlul: *Despre moarte*, Schopenhauer îl citează aprobator pe Epicur, spunând că, în fond, moartea nu ne privește deloc. Vezi: Schoenehaer, Arthur: *A halálról*. In: Csejtei, Dezső: *Filozófiai etűdök a végességre. Schopenhauer, Kierkegaard és Nietzsche a halálról*. idem p. 216

² Apud: Juhász, Anikó: *Schopenhauer a halálról*. In: *Pompeji*. 1996/1. Mai vezi și Csejtei, Dezső: *Filozófiai etűdök a végességre. Schopenhauer, Kierkegaard és Nietzsche a halálról*. idem

Căci în noi acționează forța voinței de viață, iar Schopenhauer însuși este acela care explică alegerea cuvântului “voință” doar prin lipsa unuia mai potrivit pentru a exprima faptul că forța voinței este în esență identică cu consistența oricărei alte forțe care acționează în natură.¹ Însă, raportarea într-adevăr, și autentică, și umană, la acest aspect pur natural al voinței nu mai poate fi astfel decât întoarcerea ei împotriva crudității sale naturale, întoarcere care, la rândul ei, nu poate origina decât din chiar caracterul ei constitutiv de a fi “forță”.

În teama noastră de moarte, noi ne temem în fond tocmai de enormitatea și de profunzimea voinței de viață. Însă, deoarece noi totuși dispunem – chiar și conștient – de forța voinței, primirea umană și demnă a morții constă tocmai în extingerea voită a voinței de viață, și – evident – nu extingerea voită a vieții însăși. Aceasta însă nu poate fi decât o luptă și un act individual, deoarece pe noi, oamenii, ne specifică tocmai faptul că, indivizi fiind, ne deosebim totdeauna de specie, altfel spus, noi, cu toții și fiecare, suntem câte o lume, de aceea împreună cu moartea fiecărui om în parte, nu doar “sinele” lui intră în mormânt, ci și lumea însăși: “cu ocazia fiecărei morți autentice, moare și lumea însăși”.²

Dar, în sine, adică fiind o forță naturală brută, moartea nu este și nici nu rămâne decât un fapt brut, adică pură iraționalitate, în raport cu care nici filosofia nu este și nici nu rămâne decât o pregătire demnă în cadrul afirmării vieții. ”Ceea ce este somnul pentru individ, este moartea pentru gen și specie... între somn și moarte nu există diferență, primul amenință tot atât de puțin ființa, ca și celălalt.”³ De

¹ Vezi: Schopenhauer, Arthur: *Viața – Amorul – Moartea*. București. 1997. p. 104

² Vezi: Juhász, A. idem

³ Schopenhauer, Arthur: *A halálról*. idem p. 227-228

aceea, moartea ca murire este iarăși nimic, căci "...cu privire la subiect, moartea însăși nu constă în nimic altceva, decât *în clipa* în care încetează conștiința, întrucât se oprește funcționarea creierului.”¹

Nietzsche reia și reformulează ideile lui Schopenhauer, dar – în atmosfera specific tensionată și înflăcărată a gândirii sale – ne vor îndemna să ne gândim și la o anumită apropiere a lui de gândirea lui Kierkegaard. Procedând – și încă în mod programatic – la “răsturnarea” și reinterpretarea tuturor valorilor, și Nietzsche se va împotmoli tocmai în chestiunea morții. Totuși, ideea morții lui Dumnezeu, deci a morții care a ajuns să atingă creatorul însuși, schimbă în întregime parametrii în care se așează problema ei.

Problema morții se ridică aici în contextul pierderii totale a sensurilor și valorilor tradiționale, de aceea ea capătă o greutate cu totul aparte.

Concepția tradițională a Europei despre moarte are două rădăcini: filosofia greacă și creștinismul. Simbolic, ele se clădesc pe morțile lui Socrate și Isus, mai precis pe felul în care acestea au fost impuse și transmise de către două personaje, care rămân totdeauna mascate și care, în tradiție, stau oarecum în spatele lor: Platon (Socrate) și Apostolul Pavel (Isus). Amândouă morțile sunt pentru Nietzsche, de fapt sinucideri mascate, “efectuate” – în cazul lui Socrate – în numele unei cunoașteri raționale care vizează nu tragicul vieții ci siguranța și claritatea ideilor pentru și în numele cărora se sacrifică pulsarea efectivă a trăirilor. În cazul lui Isus, moartea lui și felul exemplar în care el a murit, apare iarăși mai degrabă ca o consecință firească a unei învățături, și nu ca un eveniment care ar fi stat în calea ei...Transfigurate și remodelate, amândouă au devenit însă capabile să se întâlnească în concluziile și consecințele lor:

¹ idem p. 217

învingerea morții ori prin cunoașterea ideilor nemuritoare, ori prin viața de apoi și prin înviere.

Numai că, în felul acesta, este foarte serios afectată și exemplaritatea inițială a morții lor, deoarece sub această formă ele profesează tocmai disocierea radicală și non-apartenența morții la viață. Astfel, moartea a și devenit apoi “solda, tributul păcatului”: ”deoarece cu toții sunt muritori, cu toții trebuie să fie și păcătoși.”¹ În realitate, moartea “devine înspăimântătoare doar prin acel fundal pe care i-l atribuie omul” spune Nietzsche, nu fără să ne amintească iarăși de Epicur, încercând reabilitarea morții într-adevăr umane.² Iar condiția reabilitării morții umane este deja moartea lui Dumnezeu.

Moartea umană este pentru Nietzsche, înainte de toate, moartea firească, moartea “naturală”, fiziologică, care de aceea este și liberă, adică eliberată de transcendență, în primul rând de transcendența cunoașterii și a credinței.

Când este vorba însă de sarcina de a privi față-n față această “moarte naturală”, Nietzsche devine la fel de problematic ca și, la rândul său, Kierkegaard. Căci, aflăm și aici că “actul morții” nici nu este atât de important pe cât îl consideră respectul general: “muribundul a pierdut cu siguranța lucruri mult mai importante în viața lui.”³ Moartea are importanță nu prin murirea ei – căci, din acest punct de vedere, ea nu înseamnă iarăși nimic –, ci prin faptul că ea – și prin ea – (se) poate face ca viața să fie completă.

Prin moarte, viața devine un fel de operă, adică un gen particular de “obiect” ce trebuie confecționat de cel care o trăiește, la modul în care se creează și se desăvârșește o operă de artă.

¹ Apud: Csejtei, Dezső: *Nietzsche halálselfogása*. In: Csejtei, D: *Filozófiai etűdök...* idem p.153

² idem p. 153

³ idem p. 162

De aceea, Nietzsche vorbește despre “moartea la timp” adică cea care “are loc” atunci când “opera” este deja “gata, terminată”, nici mai devreme și nici mai târziu. “Atunci” însă nici compasiunea și nici minciuna ceremonioasă nu mai au nici o justificare. Atenția trebuie să se concentreze pe această viață a cărei măsură devine moartea.

Nici această viață și nici această moarte nu “cuprind” însă murirea decât ca element nesemnificativ, nimicnic, perturbator și nedemn de a fi luat în seamă. De aceea se bucură Nietzsche și de faptul că “oamenii nu vor să gândească moartea până la capăt”. Evident, o moarte “gândită până la capăt” ar dispersa imediat și himera unei vieți gata confecționate, care, deși este viață, și-a epuizat totuși – ca un “întreg frumos” – toate posibilitățile sale. Moartea negândită până la capăt nu se gândește, desigur și în fond, nici la faptul că ea înseamnă și moartea posibilităților, și de aceea, împreună cu fiecare om și cu fiecare moarte, totdeauna mor și posibilități umane. Dacă nu alte posibilități, atunci măcar cele legate de “comunicarea” care, la un moment dat, nu se mai poate asocia muririi. Altfel spus, moartea devine un imbold pentru gândirea vieții, dar care, ea însăși, trebuie să rămână – cumva – negândită sau lăsată în disprețul față de felul în care ea are loc.

Este limpede că miezul problematic al tematicii morții rămâne problema *conceptibilității* ei, dar și faptul că principalul instrument al filosofiei – “*conceptul*” – nu prea este potrivit pentru așa ceva. Desigur, faptul că moartea nu poate fi prinsă în concept sau că ea nu poate fi citată în fața puterii de imaginație ar putea, în aparență, indica doar împrejurarea că direcțiile “prinderii” și cele ale “citării” ei ar fi greșite ori nepotrivite pentru ca ea într-adevăr să poată

fi apoi “audiată” și constrânsă la mărturisirea deschisă a propriei sale naturi...

Se poate, însă, întâmpla – și, în realitate, tocmai acesta este cazul – că moartea însăși este aceea – și datorită exact propriei sale “naturi” – care nu ne permite nici s-o prindem în concepte, și nici s-o cităm la o audiență sau mărturisire. Dimpotrivă: ea este – și rămâne – de regulă cea care ne prinde și ne citează pe noi și, de aceea, mai degrabă moartea, efectivitatea morții umane și specificul problematicității acestei efectivități ar trebui să ne intereseze în continuare, în loc de a ne agita în vederea unor “concepte” – goale – sau a unor imagini – la fel de goale – ale ei.

Dintr-un punct de vedere cu totul exterior, dificultatea sau problema “cu” moartea este însă tocmai aceea, că ea, pe de o parte, este aproape complet și rațional inteligibilă “după natură” – după *physis* –, iar biologia, etologia, dar și demografia modernă ne și furnizează această cunoaștere și înțelegere. Totuși, pe de altă parte, ea este și complet “irațională” – adică de neînțeles – deoarece problema ei se ridică ca fiind tocmai întrebarea orientată spre ființa unei ființe conștiente, dar care nu a “învățat” și nu s-a deprins să-și gândească și să-și interpreteze “conștiința” decât ca “rațiune”, sau ca “i-rațiune”, sau ca fiind chiar “in-conștient”. Adică, problema cu moartea este chiar faptul că ea nici nu mai este cu adevărat problemă, deoarece fusese și pusă și “epuizată” deja atât de rațiune, cât și de i-rațiune...

Nici nu ne mai rămâne altceva de făcut decât să-l citim pe Epicur și pe ceilalți, iar dacă acest lucru ne displace sau ne obosește, atunci să frecventăm bisericile: în fond, totul este gata și pregătit, numai noi – cine știe din ce motive – nu suntem niciodată “gata” pentru ea... Deși s-ar putea ca nici aceasta să nu fie în întregime adevărat,

deoarece și Platon, și Epicur, și creștinismul, și metafizica și filosofii, dar și thanatologia și diferitele sisteme și practici juridice și administrative ne tot învață: cum anume trebuie să “fii gata de moarte”, și cum anume trebuie, se obișnuiește și se cade a muri...¹

Aceste două aspecte și modalități ale comprehensiunii morții pur și simplu nu pot fi gândite “împreună” și nici amestecat. Ce altceva ar ieși dintr-o asemenea întreprindere decât ceva indiferent, adică ceva ce ar fi și nu ar fi, în același timp paradox sau aporie, însă care ar fi totuși, cu siguranță, lipsite de orice “întoarcere” și reflexie. Totuși, direcția în care această reflexie și “întoarcere” ar trebui de fapt să se orienteze s-a și arătat, în esență, deja, numai că la- și în “mijloc” se află mormanul uriaș și de netrecut al “textelor”...

O bună parte din aceste texte se referă – cum am mai spus – la “originile” și la “izvoarele” “cunoștințelor” și “experiențelor” noastre legate de moarte, și la semnificația lor “existențială”. “Semnificație” înseamnă desigur aici, înainte de toate, “importanță”, adică ceva ce trebuie mai mult accentuat decât asumat, și ceva ce va face ca tematica morții – în ciuda caracterului ei neplăcut – să dobândească apoi și greutate, “actualitate” și chiar o anumită “vrajă”...²

¹ În două volume ciudate, Philippe Ariès (crede a) scrie “istoria morții”: au existat epoci când oamenii au fost conștienți de moarte și au și știut-putut muri; au simțit apropierea ei, și-au făcut testamentele și s-au îngrijit de ceremoniile aferente... Apoi – în liniște, în ordine și în conformitate cu toate prescripțiile – au murit. Doar moartea bruscă și neanunțată, a putut fi scandal... Vezi: Ph. Ariès: *idem* Vol. I. Numai că toate acestea nu sunt în realitate mai mult – adică “mai puțin” – decât “etnografia” sau “sociologia” etc. istorică a morții. Vom reveni asupra acestor aspecte.

² Cel care tocmai redactează rândurile de față este în viață: cel care – oricând – le citește este și el viu... În ciuda acestui fapt, aceste cuvinte au decis să vorbească despre moarte. Ce înseamnă a scrie și a vorbi – desigur, în viață fiind – celor vii despre moarte? Aceasta este întrebarea cu totul ne-hamletiană! Căci: *între timp chiar mor oameni!*

Nimic nu este deci mai firesc decât faptul că meditația despre moarte a primit impulsuri noi tocmai din direcția fenomenologiei, căci ea a reprezentat și reprezintă o străpungere radicală în primul rând chiar prin reconsiderarea metodică a experienței ca atare. Nu este, deci, întâmplător nici faptul că fenomenologi atât de importanți precum Martin Heidegger sau Max Scheler au găsit de neevitat confruntarea lor filosofică cu problematica morții.

Aici întrebarea se referă deja în mod direct la felul în care s-ar putea deschide, asigura și descrie fenomenologic experiența particulară în- și prin care omul se confruntă cu evenimentele numite deja *expressis verbis* “fenomenul morții”. Pentru aceasta, Max Scheler consideră cea mai potrivită cale reinterpretarea a ceea ce el numește “experiență biologică”. În acest orizont, cunoștințele despre moartea noastră proprie – deși nu sunt cunoștințe și experiențe în înțelesul lor tradițional – nu se leagă totuși neapărat și în mod exclusiv de experiențele și cunoștințele noastre asociate de moartea celorlalți. Experiența biologică despre care este vorba aici ne arată tocmai faptul că viața ca atare – potrivit cu esența, cu *eidos*-ul ei – are o istorie *a priori*, care îi articulează desfășurarea începând cu nașterea, prin copilărie, prin maturitate și apoi prin îmbătrânire, până la moartea inevitabilă.

Deci, chiar dacă nu am dobândi în chip empiric cunoștințe pe parcursul vieții noastre despre moartea altora, propria noastră viață tot ne-ar confrunta cu moartea noastră proprie. Prin urmare, ideea și esența morții este în fond independentă de orice experiență “exterioară” și ea trebuie de aceea concepută mai degrabă ca aparținând esenței și structurii vieții ca atare.

Aparține structurii și esenței vieții faptul că ea se consumă oarecum pe sine, și încă într-o direcție temporală determinată, ireversibilă și de neoprit. Iar specificul

temporal al vieții constă tocmai în faptul că ea se caracterizează prin “creșterea” trecutului în dauna viitorului. În viață și pentru viață, dimensiunile – sau: extazele – tradiționale ale categoriei timpului nu sunt, deci, deloc echivalente: ea este dominată de creșterea trecutului... De aceea, viața umană ar putea fi privită ca fiind tocmai “trăirea direcției morții” – *Erlebnis des Todesrichtung* –, iar fenomenologic acest lucru poate fi surprins și descris tocmai prin descrierea îmbătrânirii și a bătrâneții.¹

Oricât ar fi de uriașă și de puternică, forța morții nu intervine în viață sau nu decide asupra vieții din exterior, ci moartea este într-un fel un act al vieții însăși, un act care este, pe deasupra, și previzibil *a priori* și cert. Reiese, deci, că există un “fenomen absolut” al morții, legat de tot ce este viu și prezent atât în dispoziția frenetică de viață a tinereții, cât și în dorința necondiționată a bătrânilor de a mai trăi, dar și în străduința umană firească prin care noi vrem să îndepărtăm cât mai mult posibil momentul morții.

Paul Ludwig Landsberg îi obiectează lui Scheler că, pe de o parte, moartea naturală prin îmbătrânire este² un fenomen destul de rar, cât și, pe de altă parte, că el nu acordă suficientă atenție faptului că teama umană de moarte se naște de fapt doar împreună cu nașterea – istorică – a individului și, de aceea, ea nici nu se poate lega organic de viață, ci păstrează totdeauna o anumită exterioritate și străinătate față de ea.

¹ Vezi: Scheler Max; idem. p. 125; și Florian Mircea: idem. Vol. II. p. 229-232, cât și Landsberg, Paul-Ludwig: idem p. 12-14

² Dincolo de faptul că studiul lui Landsberg datează din ani '30 ai secolului trecut, el nici nu este tipul de gânditor sensibil la “fapte” cum ar fi prelungirea radicală în ultimele două secole – și în principal în cursul secolului XX – a duratei de viață a oamenilor, cel puțin în Occident. Nu mai putem spune deci că moartea “la bătrânețe” ar fi un fenomen atât de rar!

Adică, moartea și teama de moarte intră în viață, de fiecare dată, numai și numai “din afară”. Din acest motiv, moartea și conștiința inevitabilității morții individuale coexistă totdeauna în om și cu nădejdea creatoare a credinței supraviețuirii spirituale.¹

Cu mult înainte de Landsberg, și Georg Simmel a legat de individ și de individualitatea umană problema metafizică a morții și a mortalității. Mergând oarecum pe urmele lui Aristotel și, Simmel afirma că, unde viața exemplarelor este în întregime aspirată de către viața speciei, acolo mortalitatea individului este apărută și trecută ca fiind neproblematică de supraviețuirea speciei. Numai individualul – și nu “exemplarul” sau “specimenul” – poartă pe fruntea lui problema morții, problema temporală a trecerii: “Doar individualitatea poate muri cu adevărat.”² Astfel, nici moartea nu mai poate fi concepută ca fiind pierderea absolută a “forme”, ci, dimpotrivă, ea are pentru viață o funcție “dătătoare de formă” (*Formgebende*) și prin aceasta chiar aparține vieții. Viața noastră este însă delimitată – “formatată” – de către moarte nu numai în ultima ei clipă, dându-i – să spunem așa – forma ei definitivă, ci moartea colorează, de fapt și în mod pozitiv, întreaga viață umană.

De aceea, în realitate, moartea acționează spre înainte, adică spre și către fiecare conținut esențial al întregului vieții. Numai că aparține apriorismului morții și dualitatea după care conștiința noastră despre certitudinea ei se asociază totdeauna cu ne-cunoașterea când-ului ei... De aceea fiecare etapă a vieții, departe de a fi pur și simplu o alergare către moarte, are un conținut pozitiv, chiar dacă – mai precis: tocmai pentru că – moartea aparține “formatării” ei *a priori*.

¹ Vezi: Landsberg, P-L. idem p. 36-45

² Vezi: Simmel, G. idem p. 94

Ideea de nemurire își are după Simmel originea în faptul că nici individul și nici umanitatea nu-și experimentează niciodată limitele la modul actual și complet, ci numai împreună cu ceva neîmplinit. Prin moarte, totdeauna mor și posibilități, nu numai fapte gata conturate și încheiate. În acest sens, ideea de nemurire aparține în întregime vieții, ca fiind ideea și gândul omului viu, și tocmai de aceea ea nu prea are legătură nici cu efectivitatea morții și nici cu murirea ca atare.¹

În ciuda acestui fapt, ideea nemuririi, mai precis, ideea nemuririi sufletului, prin constanța ei, pare a fi transistorică, căci în principiu ea se regăsește în mai toate epocile de până acum. Este vorba deci de o aparență consistentă, care în existențialitatea *ab initio* istorică a co-existenței cu finitudinea, poartă și fundamentează în același timp și aparența supra-istoricității ei, prezentând-o ca fiind ceva ce ar rămâne neschimbat în schimbarea epocilor istorice.

Cum vedem și vom vedea, Martin Heidegger s-a inspirat mai mult din Simmel decât obișnuiește să recunoască.² În ciuda acestui fapt, el este și rămâne în întreaga filosofie a secolului XX acela care ridică problematica morții cu cea mai radicală profunzime filosofică și cu o semnificație sistematică decisivă. Mai mult, tocmai acesta este unul dintre acele aspecte ale gândirii sale, pe care filosofia care a urmat nu a reușit nici măcar să le asume, cu atât mai puțin să le aprofundeze. Acest fapt se poate, desigur, explica în parte chiar prin natura problemei însăși, căci, în definitiv, nu este deloc “plăcut” să meditezi și să te gândești la moarte. Ea este din capul locului ceva “deranjant” pentru lejeritatea cotidiană dar fără ca acest

¹ idem p. 116 și urm.

² Deși, în *Ființă și timp*, există o notă de subsol extrem de apreciativă la adresa lui Simmel, și în lucrarea lui Gadamer *Adevăr și metodă* se găsește o notă autobiografică, în care el vorbește despre aprecierile făcute de Heidegger la adresa acestor texte simmeliene.

fapt să atingă într-un fel sau altul ajungerea ei cu totul cotidiană la modă, împreună cu moda atractivității tuturor tipurilor de “morbiditate”.

A PATRA OCHIRE (;) în punct și virgulă

Martin Heidegger definește ființa omului, ființa *Dasein*-ului – într-una din referirile sale esențiale – tocmai ca “ființă în-, spre și întru moarte” (*Sein zum Tode*). Aceasta înseamnă că raportarea la moarte este una dintre caracteristicile sale fundamentale, și nu faptul că el s-ar gândi tot timpul la moarte sau ar fi neîncetat preocupat de problema ei.

Dimpotrivă: moartea însăși nu este tematizată în mod expres decât foarte rar, și atunci mai degrabă evaziv, decât – asumnd-o – propriu-zis și efectiv. De aceea, “moartea” nici nu este la Heidegger un “concept”, ci un *existențial*, adică un termen care exprimă, surprinde, dar, în același timp, și realizează *modalitățile* și *caracteristicile* de a fi ale *Dasein*-ului¹ și a cărui relevanță ontologico-fundamentală nu a fost până acum scoasă la iveală, exploatată și valorificată.²

Pentru aceasta este, însă, necesar să surprindem această ființare – care este atât de privilegiată încât tocmai ea este cea care “face” ontologie – în *întregul* ei posibil. Întregul *Dasein*-ului înseamnă desigur exact felul în care el este “*de la începutul până la capătul/sfârșitul lui*”. Or, sfârșitul *Dasein*-ului este tocmai moartea lui prin urmare,

¹ Cu privire la semnificațiile “existențialelor” la Heidegger, vezi mai pe larg lucrarea noastră *Fenomenologia existențială...* idem p. 62-64

² “Ontologia fundamentală” se bazează la Heidegger pe constatarea primordială că pentru ontologie există în genere o ființare privilegiată care în ființa ei are raporturi existențiale cu ființa. De aceea, el numește această ființare nu pur și simplu “om”, ci *Dasein*, adică ființarea care este prezentă în așa fel în participarea ei la ființă, încât “realității” ei îi aparțin mai degrabă și esențial tocmai *posibilitățile* sale de a exista. De aceea, orice ontologie – tocmai ca “produs” și efort al acestei ființări –, se poate *fundamenta* doar pe analiza acestei ființări.

pentru surprinderea ontologico-fundamentală a întregului lui este absolut necesară și gândirea morții (lui).

Probleme și întrebări sunt deja “numai” asupra felului în care acest lucru poate fi într-adevăr surprins și descris din punct de vedere fenomenologic. Căci, pentru *Dasein*, moartea lui înseamnă tocmai devenirea lui în- și ca ființare care *nu* mai este *Dasein* și, pe deasupra, în așa fel încât pentru el însuși experiența acestei “treceri”, a acestei deveniri nu este – anterior și propriu-zis – nici determinabilă și nici definibilă. La acestea se mai adaugă și faptul că, am văzut, după Heidegger, noi nu experimentăm propriu-zis nici moartea, nici murirea altora...

În ciuda caracterului problematic al experimentării ei, noi trebuie totuși să înțelegem cumva moartea, deoarece, fără această înțelegere, interpretarea *Dasein*-ului ca întreg ar eșua cu siguranță și de la început. În aceasta trebuie să ne lăsăm ghidați tocmai de ceea ce a ieșit deja la iveală, adică de faptul că, în fond, toate acestea nu arată decât că moartea nu este pur și simplu un eveniment ce are loc, ci un fenomen ce trebuie înțeles în mod existențial și care este caracterizat în primul rând prin aceea că în el nu este posibilă nici o “suplinire” sau “interșanjabilitate”.

“Fenomenul” morții trebuie adus, deci, mai degrabă la conceptul său existențial, deoarece nu putem rămâne la conceptul său pur fenomenologic care, cum am văzut la Scheler, îl reduce și îl abstractizează la relațiile lui eidetic-schematice cu viața în genere... De altfel, sfârșitul *Dasein*-ului ca murire este cu totul altceva decât sfârșitul vietăților ca extincție.¹

Conceptul existențial al morții presupune, pe de o parte, recunoașterea apartenenței sale tensionate la viață și, pe de altă parte, înțelegerea, interpretarea și asumarea expresă a acestei contrarietăți. Iar Heidegger descrie

¹ Vezi: Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. idem § 50

fenomenul morții tocmai în- și din această direcție: deoarece în moarte nu există nici o posibilitate de “suplinire” sau de interșanjabilitate, adică, deoarece ea , efectiv, ne vizează și ne atinge pe fiecare dintre noi doar și numai la modul strict personal și individual, ea este, de fapt, pentru *Dasein* chiar posibilitatea sa *cea mai proprie*. Ca atare, moartea nu “aparține” pur și simplu *Dasein*-ului meu ca o caracteristică sau proprietate oarecare, ci solicită și pretinde *Dasein*-ul meu ca fiind unic și care, în ea, devine și este “lipsit” de orice altă posibilitate de raportare.

Cum se știe, tocmai de aceste aspecte ale radicalității concepției heideggeriene se leagă și cele mai puternice aversiuni și neînțelegeri. În ceea ce ne privește, ne ocupăm de ele mai amănunțit deoarece se leagă de modul în care se conturează problema și pentru noi.

“Ne putem mira – scria Max Beck într-o recenzie de epocă la *Sein und Zeit*, în 1928 – că, cel puțin în aparență, Heidegger nu observă faptul că nici hrănirea, nici digestia și nici reproducerea nu pot fi preluate la om de către nimeni altul! Mai mult, nici un proces fiziologic și nici o trăire de a mea nu pot fi preluate de la mine de către nimeni altul. Viața mea, în toate funcțiile sale, poate fi trăită doar de către mine însumi, iar moartea mea la fel.”¹ Or, “argumentele” sunt aici în aparență atât de evidente, încât abia ne vine să ne gândim la falsitatea lor...

Într-adevăr, Heidegger scrie, pe de o parte, că: “Pentru orice *Dasein*, ajungerea sa la sfârșit încheie în sine un mod de a fi absolut de neînlocuit.”² iar, pe de altă parte că, “Moartea este pentru *Dasein* o posibilitate de a fi pe care el

¹ Apud Csejtei, Dezső: *A halál hermeneutikája*. idem p. 79

² “Das Zu-Ende-Kommen beschließt in sich einen für das jeweilige *Dasein* schlechthin unvertretbaren Seinsmodus.” H.M.: *Sein und Zeit*. idem p. 242

însuși trebuie să o ia asupra lui.”¹ Adică: problema imposibilității de suplinire și de interșanjabilitate legată de moarte este pusă în mod direct în legătură cu problema existențială a nevoii, a necesității asumării ei! În acest fel, însă, și întrebarea legată de “procesele fiziologice” ale omului va fi mai degrabă aceea dacă, în genere, omul le poate “asuma” *altfel* decât *îngrijindu-se* de ele.

Cum altfel mi-aș putea asuma, în fond, procesele biochimice – de exemplu, metabolismul meu de Ca și Mg, care se desfășoară acum în organismul meu –, decât *îngrijindu-mă*, prin alimentație și/sau medicație, de desfășurarea lor cât mai netulburată...? Dacă însă lucrurile stau într-adevăr astfel, atunci îngrijirea de procesele noastre fiziologice individuale nu numai că poate fi preluată de către altcineva, dar ea și este de regulă și încă în mod necesar preluată de alții. Dacă *mama* nu s-ar îngriji de procesele fiziologice ale sugarului ei, atunci cu siguranță el nu ar mai deveni mai târziu o ființă care să mediteze și să trateze, de exemplu, despre ”moarte”! La om este desigur vorba de cu totul altceva decât simpla îngrijire a fetoșilor și a progeniturilor ... Dimpotrivă: îngrijirea bolnavilor sau a oamenilor de vârstă înaintată, dar mai ales transplanturile de organe și procedee cum ar fi dializa etc. sunt toate procese și acte în- și prin care, *alții* – și, în unele cazuri, chiar anumite aparate sau mecanisme – preiau și înlocuiesc îngrijirea de procesele fiziologice a semenilor lor!

Problema “trăirilor” sau a sentimentelor – ridicată la fel de M. Beck – este, desigur, alta, însă în cazul de față ea are totuși conotații foarte asemănătoare. Trăirile și sentimentele nu pot fi preluate de nimeni “de la mine” și nici “în locul meu”, în schimb ele sunt totuși – spre deosebire posibilitatea existențială a morții – partajabile și

¹ “Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu Übernehmen hat.” idem p. 250

comunicabile până la limitele expresivității. Dar, experiența existențială a morții – oricât ar deveni ea ținta îngrijirilor thanatologice cele mai amănunțite și mai respectabile – va conține în întregimea ei totdeauna un element – care este esențial – imposibil de comunicat, de preluat și de împărțit cu altul...

Moartea ca posibilitate existențială lipsită de raportare este apoi – după Heidegger – de nedepășit: ea nu poate fi nici evitată și nici “săltată”. Tocmai din acest motiv, însă, adică tocmai datorită faptului că moartea ne definește în fond pornind de la sfârșit, ea ne și eliberează cu privire la toate posibilitățile noastre care o preced și, ca atare, tocmai în moarte rezidă și posibilitatea *prefigurării Dasein-ului ca întreg*.¹ În loc să “încheie” pur și simplu, moartea mai degrabă ne proiectează și ne face să “avansăm”, și încă tocmai în direcția noastră și care duce către Sinele nostru.

Posibilitatea existențială a morții este desigur una *certă*. Ea poate fi, însă, într-adevăr deschisă și dezvăluită ca posibilitate – deci nu pur și simplu “trăită” în momentul “sosirii” ei – doar cu condiția preîntâmpinării ei existențiale printr-un act lucid al proiecției prin care moartea însăși este chiar *făcută* posibilă, adică ea este lăsată să devină, într-adevăr și existențial, posibilitate.

Pe lângă și în ciuda certitudinii morții, ea rămâne totuși nedeterminată: nu putem ști nici când și nici cum vom

¹ Acesta este, de fapt, aspectul care constituie pentru Heidegger caracterul existențial privilegiat și excepțional al morții – și nu numai faptul că ea este pentru fiecare dintre noi netransmisibilă și de nepreluat. De aceea, – deși cu câteva rezerve –, se poate totuși accepta constatarea lui Dezső Csejtei: “Căci, chiar dacă admitem că moartea cuilalt nu se poate converti în sens absolut în moartea Mea, trebuie totuși să acceptăm că moartea cuilalt este *pentru el* experiență *genuină* – și tocmai din acest motiv trebuie să ne și comportăm ca atare față de el – ceea este o condiție necesară, dar *nu și suficientă* a unui minimum al interpersonalității...” Vezi Csejtei, Dezső: *A halál...* idem p. 81 (s.n)

muri! Oricum, conceptul existențial al morții îl conduce pe Heidegger la concluzia că ea este în fond o posibilitate – deși angoasantă și tristă – totuși privilegiată a *Dasein*-ului, la care raportându-se el se poate deschide și către asumarea responsabilă a prezenței sale. Căci, în angoasă, *Dasein*-ul se găsește, de fapt, în fața posibilei sale imposibilități, dar nu neapărat paralizat, ci prezent cu o posibilă luciditate în fața Sinelui ce-i devine astfel atât sarcină cât și miză și în care se înrădăcinează și libertatea lui.

Această “luciditate” se află în completă contradicție cu “imaginea” pe care cotidianitatea impersonală, dar și tradiția au creionat-o despre moarte. Caracteristica lor principală este ca – atât în limbajul cotidian cât și, cum am văzut, în manualele de logică – să se asigure de faptul ca oamenii să fie “liniștiți” cu privire la moarte. Moartea, deși atinge într-un fel *Dasein*-ul, în mod propriu nu aparține totuși nimănui. Mai precis: aparține numai acestui Nimeni, adică impersonalului “*Se*” (*das Man*). În același timp, pe de altă parte moartea este prezentată neîncetat ca fiind o realitate “naturală” și obiectivă... Prin aceasta atât sfera publică a cotidianului cât și sentimentul și gândul prefăcut nu fac decât să ascundă și *să-i răpească* morții caracterul ei de a fi *posibilitate*.

Desigur, moartea nu este o posibilitate pentru *Dasein* în sensul că s-ar putea întâmpla ca ea să nu se întâmple, ci în acela că – în certitudinea ei – se găsește totdeauna *înaintea* și *în fața* *Dasein*-ului aflat – desigur – în viață și responsabil pentru întregul ființei, Sinelui și vieții lui.

În ceea ce privește, însă, conținutul a ceea ce ne stă în față în moarte, el este totuși sfârșit. Sfârșit către care înaintând și de unde, privind apoi “înapoi”, înțelegerea *Dasein*-ului își poate privi, proiecta și asuma – în principiu – Sinele ca întreg. Adică tocmai aceasta este rădăcina din care

– ca un *factum metafizic* și ca raportare la el – răsare și *originează* și *libertatea* lui.

Ideea caracterului privilegiat și excepțional al morții pentru *Dasein* parcurge și însoțește întreaga gândire heideggeriană. Întreaga lui viață el a fost și a rămas convins de faptul că numai oamenii “pot” muri – “*sterben können*” – deoarece numai ei pot să-și facă moartea lor posibilă pentru ei.¹ Problema nu constă atât în faptul că noi, ca ființe conștiente, suntem conștienți de moarte, de moartea noastră, ci dificultatea este mai degrabă că “ființele raționale trebuie să devină mai înainte muritori...”²

În ciuda atracției sale de odinioară – când a devenit aproape o “modă” – tocmai ideile lui Heidegger despre moarte au fost acelea care au avut cele mai slabe influențe și/sau care au generat cele mai multe aversiuni și critici. Unul dintre cei mai importanți – sau mai degrabă: influenți – adversari ai lui a fost Emmanuel Lévinas.

În linii mari, Lévinas are două obiecții fundamentale la filosofia lui Heidegger. Prima este că Heidegger ar centra și ar reduce filosofia la ontologie, iar a doua că el tratează ființa umană – atât în analitica existențială cât și în întreaga lui filosofie – în mod singular și “izolat” de “Celălalt”.³ Evident, obiecțiile și semnele de întrebare ale lui Lévinas cu privire la concepția heideggeriană despre moarte se formulează și ele în acest orizont.

Întrebarea este dacă într-adevăr moartea poate fi privită ca un fel de ascunzis al Nimicului și dacă într-adevăr

¹ Vezi: Heidegger, Martin: *Das Ding – A dolog; Die Sprache – A nyelv. Két tanulmány.* Kétnyelvű kiadás. Sárovar. 2000 p. 42-43

² “Die vernünftigen Lebewesen müssen erst zu Sterblichen werden.” *ibidem*

³ La toate acestea trebuie adăugat și faptul că Lévinas nu a putut accepta niciodată că Heidegger a refuzat la modul cel mai consecvent orice rol care ar putea fi atribuit credinței religioase obișnuite și teologiei tradiționale în conturarea și în elaborarea *filosofiei* ca atare...

ființa omului poate fi definită – chiar dacă se refuză soluția superficială a vieții eterne – ca fiind “ființă spre moarte și ființă raportându-se la moarte”?¹ “Dar ceea ce se deschide o dată cu moartea – se întreabă Lévinas – este, oare, neant ori necunoscut?”²

De fapt, Lévinas întoarce felul de a pune întrebarea de către Heidegger: pe de o parte, el încearcă să gândească moartea pornind de la timp³ și nu invers – cum procedează, după părerea lui, Heidegger – timpul pornind de la moarte. Pe de altă parte, din considerentul că moartea celuiilalt, moartea aproapelui, mă afectează și mă atinge pe mine mai mult decât moartea mea⁴... “Iubirea” celuiilalt este și emoția și grija pentru moartea lui, și tocmai de aceea “Raportarea la moarte este tocmai întâmpinarea semenului meu, iar nu angoasa morții care mă așteaptă.”⁵

Noi întâlnim moartea doar în chipul, în figura semenului și nu într-a noastră. Cu aceasta desigur “moartea” s-a și reîntors deja la “imperiul” său vechi și obișnuit, adică pe terenul plin de responsabilitățile “nobile” al eticii. Astfel, a nu muri atunci când celălalt moare, mai precis, “nu mai răspunde, este deja o culpabilitate – o culpabilitate de supraviețuitor.”⁶ Aceasta nu înseamnă desigur mai puțin – dar nici mai mult – decât a reîntoarce moartea în viață, în viața responsabilă, asumată împreună cu celălalt, dar... și subsumată și subordonată celuiilalt. Că această viață este într-adevăr “traibilă” sau este, iarăși, destinată unor “eroi și

¹ Am tratat problema “Nimicului” la Heidegger în lucrarea noastră: *Fenomenologia existențială...* idem p.158-175 și p. 201-218

² Lévinas, Emmanuel: *Moartea și timpul*. idem p. 26

³ Fără să știm cum ne-ar putea *fi dat* acest timp – cu care, deci, intenționăm să înțelegem moartea – tocmai fără moarte ?

⁴ idem p. 151

⁵ ibidem

⁶ idem p. 32

vieți abstracte” – desenate și înfățișate aici în fața/figura “chipului”? – aceasta este desigur o altă întrebare.

Dar nu este întrebarea morții, deoarece ea nici nu este de fapt o întrebare, ci doar un *semn* de întrebare. Ceea ce semnalează acest semn, este o cerere, o rugămintă, adică un eveniment aparținând unui strat al psihismului mai adânc decât conștiința, și în care și unde evenimentul însuși “se frânge”¹

În această rugămintă se ascunde, apoi, o posibilitate: aceea de a-ți pune și de a-ți susține ție însuși întrebarea. Acest lucru, iarăși, nu este posibil fără dialogul cu Celălalt, fără dialogul cu semenul și cu semnul de întrebare – despre care nu este totuși clar dacă este semnul întrebării sale *propriei*? – care se regăsește pe chipul său... Doar astfel aş putea fi și eu pentru celălalt ceea ce este el pentru mine sau aş purta aceeași “importanță” și semnificație de fond pentru el. Includerea apăsată a Celuilalt în comprehensiunea de sine fenomenologică este în mod tacit, însă de fiecare dată, și “însărcinarea” sa teoretică, și de aceea este totdeauna problematic dacă el este într-adevăr dispus să le accepte, adică dacă este dispus să susțină semnul de întrebare și să mențină întrebarea? Dacă însă acesta este ceva ce nici nu depinde în fond de el, atunci automat a dispărut și întreaga dimensiune etică a problemei.

“Această întrebare – întrebarea despre moarte – își este sieși propriul răspuns: este responsabilitatea mea față de moartea celuilalt. Ceea ce constituie răspunsul la această întrebare este tocmai trecerea în plan etic.”² Moartea este o asemenea întrebare care este în același timp și răspuns, deci ea nu este nicicum un dialog al sufletului cu sine însuși,

¹ idem p. 161

² idem p. 165

deoarece – se știe – întrebarea și rugămintea “există mai înainte încă decât dialogul”...¹

Întrebarea al cărei răspuns este anterior dialogului purtat cu sine însuși are la Lévinas și un nume demn de filosofie. Ea se cheamă: enigmă! Aici ne putem deja opri și liniști cu adevărat, căci este o întrebare care nu poate fi nicicum de-numită cu termenul de “problemă” provenit – se știe – din “datele” teoriei cunoașterii... Moartea rămâne definitiv – chiar și în caracterul ei de “problemă” – o “necunoscută”.

De aceea și din acest punct de vedere – dar și din toate celelalte – ceea ce privește acum propria mea mortalitate: rămâne o “absurditate care face cu puțință gratuitatea responsabilității mele față de semen”²

Dar, în ce sens putem numi – și o numim și noi – moartea: “necunoscută”? Oare în felul în care numim necunoscută o constelație stelară încă nedescoperită și, ca atare, “necunoscută”? sau ca ceva despre care încă “nu știm suficient” și din acest motiv este necesar să ne concentrăm eforturile capacităților noastre cognitive spre cunoașterea ei? Sau ca ceva despre care am putea avea cunoaștere “publică” doar în modalități determinate, modalități care însă nu epuizează și nici nu pot epuiza în întregime experiențele noastre care ne încearcă și ne avertizează? A trata tematica morții – cum face și Lévinas – ca “semn de întrebare” sau ca o “rugămintă” semnalizatoare de întrebare nu înseamnă oare că îi suspendăm – și poate îi și negăm – tocmai certitudinea?³ Nu am ajuns prin aceasta, iarăși, extrem de departe de acea seriozitate a gândirii morții despre care vorbea în fond nu cu atât de mult timp în urmă

¹ ibidem

² idem p.165-166

³ “Moartea nu este a lumii. Ea este întotdeauna *un scandal* și, în sensul acesta, întotdeauna transcendentă lumii.” idem p. 160) (s.n)

Kierkegaard, care însemna neapărat și faptul de a “te gândi mort pe tine însuși”?

Oare, nu există o comuniune fundamentală în orice experiență a morții – deci “indiferent” dacă ea este murirea Celuilalt, a aproapelui sau moartea noastră proprie? O comuniune pe care o putem întrezări doar cu condiția depășirii accentelor așezate ori pe specificitățile experienței legate de moartea celuilalt și a aproapelui, ori pe cele legate de prefigurarea morții noastre proprii, asumând astfel, tocmai în caracterul său de “necunoscut” și tocmai ca *acel* necunoscut, mai precis, ca *acel în-sine*, care constituie totuși – ca un *factum* ce ne “aparține” – moartea umană și raporturile noastre cu ea?

Am putea spune: opiniile și interpretările “legate” de moarte pot face obiectul unor alegeri și opțiuni, moartea însăși nu! Nici sinucigașul nu alege de fapt moartea, ci doar *când*-ul și *cum*-ul ei! Chiar dacă nu s-ar sinucide, el tot ar muri!!! Iar dacă el nu ar “ști” acest lucru, nici nu s-ar putea sinucide și, probabil, tocmai această “cunoaștere” este aceea care îl poate apropia pe el – desigur, într-un mod extrem de problematic – și de *conștiința “necunoscutului”*, dar și de caracterul de a fi funciarmente în-sine al morții.

Este cu siguranță o neînțelegere interpretarea sinuciderii ca o opinie mai conturată despre moarte și care solicită “corecturi” și “îndreptări” radicale, căci ea, în primul rând, nu este o opinie sau, dacă și în măsura în care este totuși așa ceva, atunci nu este o opinie despre moarte, deși se află – sau ajunge – în legătură tocmai cu ea.¹ Făcând

¹ Desigur, nu putem fi niciodată suficient de radicali în “condamnarea” sinuciderii... În ciuda acestui fapt, sinuciderea este unica raportare a ființei umane la moarte – mai precis: tocmai la moartea sa – în care ea se prefigurează – chiar în- și din interior – ca fiind chiar actul și fapta ei. Or, acest lucru nu este valabil nici cu privire la cei condamnați la moarte, nici la victimele crimelor și accidentelor de tot felul, dar nici la cei care mor de diferite boli sau chiar de bătrânețe. Dar nu este valabil

abstracție de câteva cazuri excepționale – de sinuciderile în grup, de exemplu –, sinucigașul este de la început conștient de faptul însingurării sale efective și complete cu- și împreună cu propria lui moarte, numai că el nu interpretează – și realizează – de regulă aceasta ca fiind un aspect “universal” al muririi în genere ci, mai degrabă ca o caracteristică a destinului său personal și nefericit. Nici el nu moare însă “altfel” decât cu toții...

Platon, care urmărea moartea lui Socrate de la o distanță nu tocmai respectabilă, vrea să ne explice și să ne convingă că Socrate a murit “fericit”... Tot ce se poate! În Socrate din *Kriton* și din *Phaidon* există într-adevăr o înțelepciune profundă și fundamentală legată de atitudinea “filosofică” *vis à vis* de moarte... Numai că am văzut: nici Platon nu a putut să nu descrie – într-un fel poate chiar naiv – acel “scurt timp” cât (chiar) și Socrate a rămas în absoluta lui însingurare cu moartea lui – lipsită, deci, de orice comunicare și partajabilitate posibilă a experiențelor sale în-și din murirea lui proprie, și că toate acestea *s-au înfățișat tocmai în acest fel* – chiar dacă ei nu o problematizau, ci doar relatau și descriau – și celor care-l înconjurau în intenția lor sinceră și autentică de a fi atunci lângă și împreună cu el....¹

nici la cei care se confruntă – curajoși și conștienți – cu un pericol de moarte; nici la cei ce depun sau depuneau jurăminte pe viață și moarte... deoarece, deși toate acestea iau în calcul posibilitatea efectivă și chiar actuală a morții, actele lor nu ținesc totuși de murirea lor.

¹ În ciuda acestui fapt, este o experiență destul de contrariantă să citim afirmații cum că: “Din punct de vedere filosofic, în moartea umană nu este important în primul rând că ce este ea, ci că ce înseamnă ea din unghiul de vedere al existenței umane.” (Vezi: Csejtei, Dezső: *A halál* ... idem p. 84) Numai că tocmai acest “înțeles” preparat cu totul artificial și fără înțelegerea ce-ului este de fapt cel mai problematic din punct de vedere “filosofic”. În același timp, ar fi probabil dificil de argumentat omului aflat în proximitatea amenințării morții – care suferă, să zicem, de o maladie incurabilă – că el acum se află într-o stare sau

Adică, credința, înțelepciunea sau convingerea legată de nemurirea sufletului nu afectează și nu ating *murirea* însăși, sau, mai precis, nu ating în-sinele ei aparținător nouă chiar în- și prin experiența ei. De aceea, probabil că tocmai “fixarea” și interpretarea acestui fapt este sarcina filosofico-metafizică adevărată și principală legată de tematica morții. Sarcina se referă și se întreabă tocmai la- și cu privire la faptul dacă nu cumva această “transcendență” se află chiar în noi și numai în noi – adică în parametrii și raportările existențiale la ființă și la ființa noastră?

situație lipsită de orice relevanță și importanță pentru “filosofia morții”. În schimb, nu am avea nici un motiv de mirare dacă el – nici – în această “situație” nu ar apela la “filosofie”!

În general, tocmai în legătură cu tematica morții reiese cât se poate de clar lipsa de vlagă și inumanitatea grijulie prefăcută și “afectată” care domină de regulă gândirea “înțeleaptă”. Pare a fi un fapt că, meditănd asupra morții – pătrunși de tot felul de responsabilități închipuite –, filosofil ocolesc de departe, de exemplu, clinicile oncologice, și în schimb ei se scufundă adânc în analiza unor exemple ficționale ori simbolico-religioase. Este astfel evident că moartea lui Isus, de exemplu, – despre care se știe totuși că, în sens creștin nici nu poate fi gândită fără *înviere* – “dispune de un înțeles interpersonal real” (idem p. 80) în schimb, “cancerul colonului nu atacă *Dasein*-ul ci doar corpul uman viu” (idem p. 85). Adică, *Dasein*-ul uman – pentru ca moartea lui să fie examinată într-un mod într-adevăr filosofic – nu are nici un fel de nevoie de “corp viu”... sau dacă el – desigur, împotriva oricărei “philosophicum” – dispune totuși de așa ceva, atunci acesta trebuie separat de el, ca un aspect perturbant și nerelevant.

A CINCEA OCHIRE () în paranteză

“Despre” moarte se vorbește, deci, în genere și de regulă fără murire. Prin “murire” nu trebuie înțeles aici “mortalitate” și cu atât mai puțin vreo acțiune sau vreun act al unui “subiect” ori ceva ce este “trăit-suferit” de către un asemenea “subiect” necesarmente impersonal.

Căci murirea nu este o acțiune care “crește” sau emanează din subiect și nici nu este ceva ce – printre multe altele – se întâmplă cu el, fiindu-i “suport” subiacent... Murirea este, înainte de toate, experiență.

Hans-Georg Gadamer ne atenționează însă asupra *negativității* originare a experienței. Propriu-zis – și nu doar în sensul empiriilor de moment sau al celor conservate – putem numi experiență doar evenimentele care ne încurcă așteptările, ne cutremură și care poartă, deci, în sine și ceva negativ. Din acest punct de vedere, murirea este tocmai “trăirea” morții. Dacă pe cel care “trăiește” această experiență îl numim în continuare “subiect” – deci care se identifică și se poate identifica doar *vis-à-vis* de- și cu un “obiect” – atunci este evident că el, pe parcursul experienței morții, pur și simplu “dispare”... A “dis-părea” se înțelege aici cuvânt de cuvânt, adică a-nu-mai-apărea, însă – eventual – a lipsi totuși... Ce au însă a face acest a-nu-mai-apărea și lipsirea cu murirea, adică cu experiența *proprie*, neînlocuibilă și rămasă în în-sinele incomunicabilității de a ajunge la capătul de sfârșit a celui care moare?

A solicita “descrierea” acestei experiențe arată desigur o certă îngustime filosofică. Ce altceva ar putea “spune” o asemenea descriere decât că moartea “nici nu există de fapt” sau că ea, deși există, este totuși ceva “necunoscut”, dar care trebuie totuși supus cunoașterii, ori că, deși moartea

“există”, tocmai datorită caracterului său necunoscut, noi putem gândi despre ea orice dorim...¹

Numai că nici “moartea asistată” medical sau thanatologic, nu ne înștiințează în fond despre “altceva” decât despre însingurarea, despre solitudinea în murire! Este oare nevoie de vreo “cotitură etică” pentru ca acest fapt să devină inteligibil? Sau, mai radical, avem oare, în genere, nevoie de “etică” pentru a face mai inteligibilă incomunicabilitatea și impartajabilitatea efectivă și faptică a unei asemenea experiențe? Ori, mai degrabă, și “etica morții” se bazează în fond tocmai pe aceasta: cum anume – ar trebui – să ne comportăm față de ceva cu care nu vine deloc să ne dăm nici cu ochiul și nici cu fruntea? Cum să ne *ținem* în timp ce ne întâlnim tocmai cu imposibilitatea noastră de a ne (mai) *susține*? Și, într-adevăr, în legătură cu aceasta, filosofia – pornind chiar de la Platon și până la Lévinas –, dar și religiile nu sunt decât coduri de bune maniere, ce-i drept, destul de aristocrate... Mirabile și demne de admirat! Dar, au reușit ele vreodată să devină într-adevăr cântec de lebedă? Ce ”spune” și ce înseamnă în fond: “a muri”?

Despre moarte se spune că ea este “meta-empirică”.² Acest lucru ar și putea părea adevărat la nivelul empiriei, luată în sensul senzațiilor. Senzațiile – poate – nu ajung într-adevăr pâna la moarte, căci și Epicur susținea: moartea este încetarea senzațiilor... Dar, nu este oare aceasta tocmai una dintre *constituentele* fenomenului însuși al morții? Nu aparține oare aceasta – și tocmai având relevanță esențială – morții însăși ca murire? Apoi, senzațiile luate în sensul empiriei, epuizează oare ceea numim experiență?

Dincolo de aceste chestiuni, în aparență pur teoretice, se ridică însă întrebarea într-adevăr esențială dacă: este

¹ Desigur, dacă în genere “dorim” să ne gândim la moarte...

² Vezi: Jankélévitch, Vl. idem p.6

realmente adevărată afirmația că moartea este meta-empirică? Nu o *experimentează* oare – și încă la una dintre ultimele limite ale experienței posibile – toți cei care mor? S-ar putea deci ca acest caracter “meta-empiric” să fie numai o aparență și o scurtimă a gândirii, și ca, în fond, să fie vorba aici despre faptul că experiența muririi este mai degrabă – sau: tocmai – o experiență *meta-comunicațională*.

¹ Deci o experiență *în care-* și *împreună cu care* – treptat sau mai puțin treptat –încetează atât experiența ca atare, cât și condițiile comunicabilității și partajabilității ei, însă “prin” care “a trecut” totuși fiecare om care a trăit până acum și “prin” care “va trece” fiecare om care trăiește sau se va naște.

A muri nu înseamnă efectiv și în esență altceva decât a experimenta ajungerea la sfârșit a vieții... tot restul nu e decât “grijă” și “retorică”.

Aceasta desigur nu este un fel de “definiție” a morții, definiție care – nici în cel mai “bun” caz – nu ar putea spune mai mult decât că moartea este sfârșitul vieții umane... Dimpotrivă: avem de-a face aici cu “conceptul” existențial – mai precis cu termenul categorial – al morții, care surprinde acest “sfârșit” ca fiind “ajungere la sfârșit” și care aparține vieții însăși a omului, ca fiind totuși în-sine, tocmai prin- și

¹ Incomunicabilitatea legată de- și simultană la un moment dat cu murirea a fost observată deja în 1918 și de către Karl Jaspers, care a scris că în murire “... rămâne totdeauna ceva complet incomunicabil, ceva complet unic, pe care nici el (muribundul – a. n.) nu-l poate exprima și nu-l poate comunica nici cu alții.” (Apud: Csejtei, D.: A halál... idem p.17). Nu este deloc întâmplător faptul că Jaspers a devenit atent la acest aspect, deoarece el a fost inițial medic... și de aceea pentru el incomunicabilitatea ultimă a morții, care constituie – cel puțin ca un aspect esențial al ei – și murirea, nu a reprezentat încă – la vremea aceea – vreo problemă care ar trebui apoi – “filosofic” – ocolită sau chiar ocultată.

împreună cu însingurarea, cu impartajabilitatea și cu incomunicabilitatea ce-i constituie facticitatea metafizică.

Este vorba deci despre faptul că moartea – în efectivitatea ei specifică și spre deosebire de facticitatea *sum*-ului – niciodată nu poate fi un *factum* “evident”, ci numai metafizic. Faptul că efectivitatea muririi nu este deloc dincolo de experiența posibilă – deci, că în ea este vorba tocmai despre experiența *în- și prin* care, împreună cu orice altă posibilitate, încetează și posibilitatea oricărei experiențe – nu atinge, nu desființează, ci, dimpotrivă, accentuează apartenența ei nouă, caracterul ei de a fi în-sine cât și natura metafizică a facticității sale. Ea nu devine deci prin acestea ceva pur “fizic”, adică ceva lipsit de orice “meta-“...

Numai că, pentru evidențierea și conturarea acesteia, este nevoie tocmai de viziunea, deschiderea, conturarea și deciziunea filosofico-aplicativă și nicidecum de vreo construcție sau vreun punct de vedere “metafizic” inventat și artefăcut.

Este adevărat că murirea, moartea umană, nu este niciodată un proces pur biologic, desfășurat după legile naturale ale lumii vii. În ciuda acestui fapt, nu credem că pur și simplu am putea face abstracție de acești factori – așa cum procedează de exemplu gânditorii care se consideră profunzi și înălțători (Landsberg sau Lévinas) atunci când nu iau în considerare constatarea, calificată de ei “inductivă” (deci mai slabă epistemologic), că, până acum, fiecare om născut vreodată a și murit... Nu credem apoi nici faptul că astăzi ar mai putea fi susținută cu seriozitate dualitatea de principiu a corpului și a sufletului..., dacă nu din alte motive, atunci tocmai din cauza evoluției biologiei și a cercetărilor creierului...

Iar ceea ce privește “transpunerea”, “mutația” etică a morții, nu este deloc sigur faptul că ea nu este extrem de

problematică tocmai și în primul rând din punct de vedere etic. De la începuturi – de exemplu, și în *Phaidon*-ul lui Platon – ideea nemuririi sufletului se leagă de problema existenței răului pe această lume. Și nu numai privind imperfecțiunile și defectele felului de a trăi al omului, dar și în ceea ce privește dreptatea. Deci că multe fapte reprobabile rămân nepedepsite și numeroși oameni culpabili își încheie viața fără a fi fost vreodată trași la răspundere. Cel care gândește la nemurirea sufletului, speră în același timp că neajunsurile acestei lumi, inclusiv recompensa de multe ori uitată pentru faptele altfel lăudabile, vor fi eliminate sau dăruite de către o judecată “de dincolo” sau “de apoi”.¹

Este într-adevar strigător – chiar și la cer, poate – faptul, că oameni cum au fost Hitler sau Stalin i-au părăsit pe cei vii fără să se fi confruntat și fără să fi fost confrunțați cu faptele lor îngrozitoare... Este însă îndoielnic că, imaginându-ne ca într-adevăr neîndoielnică judecarea lor din cealaltă lume, noi nu facem în fond altceva decât să ne sustragem de la acea responsabilitate uriașă și etică fără îndoială, care constă în sarcina de a ne îngriji ca așa ceva să nu se mai poată întâmpla în viitor!

Faptul că nu de mult timp au existat tabere de exterminare în “Iugoslavia” nu este îngrozitor doar în sine, dar are o greutate aparte prin aceea că toate acestea s-au întâmplat, totuși, *după* Auschwitz și *după* Gulag! Se ridică de aceea întrebarea dacă nu este oare vreo legătură – de această dată, existențială și factică – între mărinimia și subtilitatea credinței în judecata de apoi și nepăsarea și lipsa – prezentă – de responsabilitate cu care de fiecare dată se permite și se admite de fapt tocmai *ne-trecerea* trecutului îngrozitor?

¹ Ne putem gândi aici și la mitul lui Er din ultima carte a *Republicii* lui Platon...

Desigur, în cazul în care renunțăm la – sau mai degrabă ne eliberăm de – ideea nemuririi, se ridică imediat și posibilitatea, pericolul și întrebarea dacă în felul acesta moartea nu înseamnă, oare, tocmai “nimicire”? Deși acest lucru este și posibilitate, și pericol, sunt totuși – amândouă – reale! Firește, ideea nimicirii, adică a morții luate în sensul dispariției totale, împreună cu dispariția tuturor urmelor existenței de odinioară a unei ființe umane, este și mai dificil de acceptat și prelucrat decât ideea despre caracterul ei de *factum metafizic*... Cele două sunt însă strâns legate între ele. Faptul că omul este muritor înseamnă totodată și faptul că el este “trecător”.

Omul decedat, omul care a murit, este FOST om. Numai că FOSTITATEA are o ontologie aparte “în” timp, mai precis în ceea ce noi numim îndeobște “trecut”.¹ Iar această ontologie este ontologia *deja ne-mai ființei*. Cum nici trecutul nu poate fi pentru noi “tot ce a fost”, tot așa nu dispunem nici de cunoștințe și informații despre toți oamenii care au trăit – au fost – odinioară. Ei – despre care nu avem nici o înștiințare și nici o cunoaștere, și despre care, de aceea, nici nu putem vorbi și gândi decât în mod “ipotetic” – au murit în așa fel, și cu ei istoria și memoria s-au “comportat” în așa fel, încât, efectiv și în fond, s-au nimicit... iar aceasta se leagă în orice caz și de faptul că au murit și în acest mod, tocmai ca foști-fiind, au devenit neputincioși în a se manifesta într-un fel sau altul împotriva nimicirii lor.² (S-ar putea însă ca aceasta să fie doar o

¹ De problema “trecutul” și de cea a FOSTITĂȚII ne-am ocupat în volumul *Fenomenologia existențială*... idem p.179-228

² În mod probabil inconștient, dar tocmai împotriva acestei tendințe se apără, de exemplu, și serviciile de evidența nașterilor și a deceselor și celelalte tipuri mai moderne de administrație demografică... Cu aceasta însă ele nu fac în fond altceva decât să recunoască raporturile posibile ale timpului și morții cu Nimicul, deoarece se apără tocmai împotriva tendinței și ale posibilității nimicirii.

aparență și ei s-au nimicit de fapt nu doar datorită morții lor, ci mai mult datorită destinului vieții lor. În fond, și Aristotel este de mult timp mort, însă de nimicit, el nu s-a nimicit deloc... Dimpotrivă!!! Din acest motiv, însă, el nu devine “viu”, cum nici moartea lui nu devine ceva ne-definitiv... Aristotel nu-mai-este-deja, și de aceea nu-mai-este-deja fiindcă a murit, însă, tot ce a făcut în viața lui atestă pe deplin și până astăzi că el a FOST. Și tocmai datorită FOSTITĂȚII sale specifice pare a fi Aristotel și nemuritor – , dar numai pentru cei care, neînțelegându-l printre altele nici pe el, nu sunt în măsură nici să-l facă pe Aristotel – în sensul cel mai autentic posibil – (propriul lor) TRECUT.)

Aceasta, probabil, este iarăși o idee neconfortabilă. Vladimir Jankélévitch, de exemplu, nu o poate accepta. El spune că “faptul de a fi fost e inalienabil” și “nu e cu puțință că a-fi-fost să fie nihilizat.”... “Din moment ce cineva s-a născut , a trăit, va rămâne întotdeauna ceva din el, chiar dacă *nu putem spune ce anume...*”(s.n.) căci “Diferența între *El nu mai este* și *el nu este* e metafizică...” (s.a.)¹

Acestea desigur ar putea fi și acceptate, dacă, de exemplu, Nimicul, ar fi într-adevăr un concept pur “metafizic”² și nu unul cu un puternic conținut și cu o puternică relevanță *existențială*. Însă situația metafizică este mai degrabă aceea că, deși FOSTITATEA nu poate fi făcută ca “neîntâmpnată” odinioară și este și ireversibilă pe deasupra, ea se poate foarte bine nimici totuși, și tocmai în sensul că “nu (mai) putem spune (deja) ce anume” a rămas din ea! Ce altceva înseamnă în fond “a nu mai putea spune deja nici ce anume a rămas” din ceva ce a fost, decât faptul

¹ Vezi: Jankélévitch, VI. idem p. 451

² În fond, din punct de vedere strict “metafizic”, afirmația de mai sus este “valabilă” nu doar cu privire la “cei care s-au născut vreodată”, ci la orice amănunt natural – cum ar, fi de exemplu, un fulger descărcat vreodată între doi nori...

că noi nu (mai) putem spune de fapt nici măcar că a “fost”? Dacă însă lucrurile stau într-adevăr așa, atunci și FOSTITATEA propriu-zisă a acestui “ceva” nu este decât pur ipotetică – deci o ipoteză pur metafizică – pe care o putem gândii în mod efectiv doar cu condiția să gândim *existența ei de odinioară laolaltă cu gândirea nimicirii ei ulterioare!*

Avem însă nevoie de această ipoteză tocmai din cauză că ea ne arată o posibilitate, legată atât de moarte, cât și de trecerea în genere: posibilitatea de a se nimici... adică o posibilitate de care ar trebui mai degrabă să fim conștienți și pe care ar trebui s-o luăm tot mai serios în calcul. Nici această posibilitate nu este, iarăși, una “plăcută”, dar, cum am mai spus în rândurile noastre introductive: consolarea nu se numără printre sarcinile filosofării.

Toate acestea nu înseamnă însă nici pe departe faptul că moartea în sine, orice moarte, ar fi sau ar însemna în mod direct și automat deja și nimicire. Dimpotrivă: istoricitatea existenței umane este caracterizată tocmai prin faptul că generațiile care trăiesc în mortalitatea lor proprie își bazează ființa exact pe “lucrările” generațiilor deja decedate. “Lucrări” pe care le continuă, le îngrijesc, le duc mai departe, le schimbă, le înlătură sau le continuă. În fond, la un moment dat pe Pământ nu pot exista decât cel mult patru generații care sunt în viață, celelalte generații sunt deja moarte sau încă ne-născute... “Responsabilitate etică” avem însă față de toate generațiile!

Dar continuitatea generațiilor nu poate acoperi decât în aparență importanța și gravitatea problemei morții, dacă nu din alte motive atunci din acela că nici această “continuitate” nu poate fi considerată infinită și eternă... Oricât ar fi de condiționate social – cum accentuează pe bună dreptate Norbert Elias –, credințele, riturile etc. legate

de moarte, oamenii experimentează moartea (murirea) lor în în-sinele ce le aparține însă, de fiecare dată, lor și numai lor.

De aceea, Heidegger gândește probabil mult mai profund atunci când accentuează faptul că: “«Tipologia muririi», ca o caracterizare a stărilor și a modalităților în care se trăiește murirea, presupune deja conceptul morții.”¹ În același timp, nici “conceptul” – mai precis termenul categorial – propriu-zis al morții nu poate fi închipuit fără referirea lui la murire.

Printre altele tocmai din acest motiv sunt atât de problematice și tentativele de scriere a unor așa zise “istorii” ale morții, căci ele se desfășoară de regulă fără asumarea caracterului funciarmente problematic al “conceptului” morții.²

¹ Vezi: Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Idem p. 247

² La Ph. Ariès, de exemplu, este foarte evidentă intenția lui critică față de contemporaneitate, numai că el nu pornește în aceasta de la caracterul funciarmente problematic al “conceptului” morții, ci bazându-se pe preferințele sale legate de practici, situații și stări anterioare... Vezi: Arriès, Ph.: idem Vol.II. p. 436-440 și *La mort inversée. Le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales*. In: *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*. Paris. 1975. p. 178- 200 .

A ȘASEA OCHIRE (*) în asterix

Moartea se află în legătură nemijlocită cu *trecerea*, dar nu pur și simplu ca fiind unul dintre “atributele” – chiar privilegiate – ale timpului și nici ca una dintre dimensiuni sau extaze – adică: trecutul lui. Trecutul este desigur plin de oameni decedați sau morți, cu faptele lor de odinioară, cu realizările și cu urmările și urmele lor... Ele se află însă propriu-zis în orizontul FOSTITĂȚII; de aceea ele pot fi, deopotrivă, și netrecătoare, dar se pot și nimici, deoarece – ontologic vorbind – FOSTITATEA este doar ceea ce deja-nu-mai-este, deci ceea ce “dispune” de ne-ființă tocmai ca “deja-ne-mai” fiind...

Ce înseamnă toate acestea, de fapt? Omul care a FOST este, desigur, omul care a murit. Omul care nu este nici născut și nici mort nu poate fi nici FOST. Or, omul mort, care deci a FOST, deja-nu-mai-este om. Aceasta nu înseamnă că el este “altceva” decât om, ci chiar faptul că toate posibilitățile sale de a exista și de a se manifesta ca om, odată – odinioară – s-au suspendat și au încetat DEJA și că toate acestea s-au întâmplat tocmai în- și prin moartea lui...

În aparență, omul care a FOST este “deja” al trecutului, deci el și aparține deja “automat” trecutului. Însă multe dintre analizele noastre anterioare¹ ne-au condus la concluzia că FOSTITATEA nu constituie deloc în mod automat și de la sine ceea ce noi obișnuim să numim de regulă “trecut”.² Căci constituirii trecutului îi aparține și

¹ Vezi iarăși lucrarea noastră: *Fenomenologia existențială...* idem p. 198-228

² Ar trebui totuși să considerăm simptomatic faptul că atunci când încercăm să surprindem timpul prin sau cu ajutorul morții (Heidegger), dar și atunci când, invers, încercăm să surprindem moartea cu ajutorul

NICI-CÂND-ul și încă tocmai sub forma DEJA-NE-MAI-FIINȚEI. Adică a ne-ființei sub forma a deja-ne-mai ființei. Cine a FOST, acela NICI-CÂND nu va mai fi și nu mai este DEJA.

În ciuda acestui fapt, “trecutul” nu este totuși doar FOSTITATEA – destul de necunoscută, de altfel –, ci mai degrabă o sarcină totdeauna prezentă: a face trecut ceea ce a FOST! De aceea, nici oamenii care au FOST nu devin “trecut” doar prin simplul fapt că noi constatăm deja-ne-mai-ființa lor, ci prin acela că, împreună cu aceasta – și împreună cu posibila sau efectivă lor nimicire – noi asumăm, chiar și în mod critic, FOSTa lor existență ca fiind propria noastră tradiție. A face, de exemplu, astăzi *imposibil* ceva ce s-a întâmplat în mod efectiv odinioară – de exemplu, holocaustul – nu este în fond și propriu-zis altceva, decât a face TRECUTĂ FOSTITATEA lui de negat și de neînlăturat, și nu tăvălirea lui în “comemorări”, în tăcere sau în uitare. Același lucru înseamnă însă și înțelegerea și încercarea din nou – nu “repetarea” – unei mari realizări umane de odinioară. Adică: și TRECUTUL este o zonă a posibilului și tocmai de aceea este el “utilizat” de atâtea ori în mod inautentic.

La toate acestea se mai adaugă însă – oarecum în mod contradictoriu – și faptul că ființele raționale – cum spune Heidegger – “mai înainte trebuie să devină muritoare”.¹ Evident, aceasta nu înseamnă că din motive raționale ele ar trebui să renunțe la una dintre atributele lor existente și reale – să zicem: la nemurire – și în locul ei să devină “muritori”... Ci oamenii sunt numiți propriu-zis “muritori” deoarece ei sunt – sau pot deveni – capabili să moară, adică ei sunt capabili să facă pentru ei posibilă moartea ca moarte,

timpului (Lévinas), de fiecare dată trebuie cumva, să ieșim sau să depășim marea categorie filosofică “autonomă” a “timpului”...

¹ Vezi: Heidegger, Martin: *Das Ding u. Die Sprache*.. idem p. 43

și nu pur și simplu fiindcă viața lor este “finită”! A face *posibilă* finitudinea vieții umane ca moarte înseamnă *eliberarea* omului spre posibilitatea ultimă, certă, nedeterminată și de nedepășit a vieții sale.

Deci, a transforma certitudinea “dată” a morții – prin *asumarea* ei expresă ca murire – în posibilitatea vieții de a fi întreagă în istoria ei. Moartea ca moarte există doar pentru om, adică în mod rațional – să zicem sub forma chinuitoare a gândului morții – ea aparține ființei, vieții... dar și... libertății sale.

Desigur, nu este vorba de acea libertate în care omul este capabil să-și ia – el însuși și în mod conștient – viața, deși sunt destui care consideră această capacitate ca fiind tocmai una dintre dovezile privilegiate ale libertății umane. Totuși, tematica morții ne face să reproblematicizăm și cauza libertății. Cum poate fi o ființă care este finită și pe deasupra muritoare: “liberă”?

Ca și despre “finitudine” și “moarte”, noi am învățat să gândim și despre “libertate” ca despre ceva “dat”. Chiar dacă ne gândim la ea ca fiind un “dat” al “posibilităților” față de datul piedicilor și al cătușelor noastre. Libertatea este ceva de care “dispunem” sau nu, ori este ceva ce – ca un “cadru” – face posibil sau nu ceva pentru noi. Dacă și când se află la dispoziția noastră acest “dat”, afirmăm că “suntem liberi”; dacă însă nu, atunci strigăm că soarta noastră se află în jug și slugărnicie.

Însă, nevoia și dorința de eliberare a și fost – nu fără acoperire – bănuită și identificată de cei care gândesc mai profund și mai nuanțat, ca fiind nu dorință de libertate, ci mai degrabă tocmai dorința de *dominație*. Și, repetăm, nu fără acoperire, deoarece dacă noi, pe deasupra, mai facem din libertate și un concept de relație sau relațional – cum se și întâmplă în *Categoriile* lui Aristotel – atunci, “sluga” nu este “sluga” “omului în general”, ci doar al stăpânului. Deci

nici eliberarea lui nu înseamnă pur și simplu devenirea lui în a fi om... ci de a fi (deveni) stăpân, adică, să fie *el* stăpân peste alte “slugi”...

Nu este deloc întâmplător că, de exemplu, Zygmunt Bauman cu ochiul sensibil al sociologului educat filosofic, observă faptul că, atât istoric, cât și din punct de vedere social, libertatea s-a născut nu atât ca “drept”, ci mai degrabă ca *privilegiu*, și că este doar o chestiune de onestitate să se recunoască faptul că a și păstrat până astăzi multe dintre trăsăturile sale de “privilegiu”. Deci, dacă libertatea este un concept de relație, atunci ea surprinde concepte și relații *asimetrice*.¹

Este la fel de important să notăm în același timp și faptul că aceste privilegii ale libertății trebuiau – trebuie – totuși mai întâi dobândite prin luptă, pornind de fiecare dată dintr-o stare în care *lipseau* sau *lipsesc*. Deci și libertatea înțeleasă în sens de privilegiu își are originea într-un asemenea orizont în care ea lipsește sau este încă neconturată propriu-zis, dar în care se înfiripează și se formulează nevoia, dorința și pretenția ei.

Deci, deși nu putem presupune o “libertate” potențială și care se află la dispoziția noastră conturată în mod abstract – libertățile efective se articulează, totuși, de fiecare dată, în ființa și în orizonturile de posibilitate ale acelei ființări care are raporturi existențiale cu ființa, și tocmai ca fiind libertate la bine și la rău, la adevăr și la fals, la drept și la nedrept etc. De aceea – și istoric – libertatea a fost trăită ca fiind ceva ce – precum individualitatea –, participă mai degrabă ca un merit la destinul personal al unor oameni, și nu ca fiind o condiție universală.

Adică: libertatea nu este nici o “stare”, dar nici un fel de “dar”, deci un cadran sau un mediu al existenței. Aceasta desigur “eliberează” libertatea de faptul de a fi un “ideal”,

¹ Vezi: Bauman, Zygmunt: *Libertatea*. București. 1998. p. 36

dar, –să adăugăm – și de a fi o “povară” și “responsabilitate” exterioară. Ca și “personalitatea”, nici libertatea nu se află la dispoziția oamenilor ca fiind ceva la care trebuie să facem doar referire sau ceva ce se află oricând la îndemâna noastră pentru a fi numai întrebuintat...

În același timp, dacă privim libertatea – cum se și întâmplă de obicei – în sensul ei obișnuit, atunci ea înseamnă lipsa piedicilor în fața împlinirii dorințelor umane, adică faptul că alți oameni nu ne împiedică în realizarea lor.¹ Numai că – ne atenționează Isaiah Berlin într-un spirit care ne aduce aminte de Schopenhauer – această libertate ar putea fi “realizată” oarecum și prin înăbușirea și stingerea totală a dorințelor umane. Spre deosebire de Schopenhauer, Berlin este însă inconsecvent, căci nu observă faptul că înăbușirea și stingerea totală a dorințelor umane nu poate fi închipuită și nici nu este posibilă în mod “real” decât prin-și împreună cu stingerea totală a ființei umane ca atare, căci ce fel de “ființă” ar mai fi omul fără nevoi și fără dorințe?

Desigur, Berlin nu gândește atât de departe, ci vrea să accentueze doar faptul că există, sau este posibilă, și o libertate care ar putea fi numită “negativă”, să zicem cea a sclavului lui Epictet, care susținea că el, ca sclav, este mai liber decât stăpânul lui...² Aceasta însă trebuie deosebită, accentuează Berlin – de acel înțeles “pozitiv” al libertății care este indiguită și redusă de către orice fel de dominație și subjugare. Altfel spus: libertatea ca victorie morală trebuie deosebită de acest înțeles mult mai important și mai concret al ei, altfel există pericolul să justificăm dominația și subjugarea tocmai în- și cu numele libertății.

Desigur, aceasta pare a fi – mai ales aici, în Europa Centrală și de Răsărit – o argumentare destul de superficială: de multe ori, tocmai interioritatea libertăților

¹ Vezi: Berlin, Isaiah: *Patru eseuri despre libertate*. București. 1996

² idem p. 52

negative fundamenta și fundamentează exact *consistența* nevoilor și a dorințelor legate de organicitatea gândirii libertăților pozitive. Fără aceasta, însă, “eliberarea din lanțuri”, dacă ea se realizează, poate – și putea în mod efectiv – conduce tocmai la ceea ce Erich Fromm, dar și Marele Inchizitor al lui Dostoievski, numeau “povara” libertății, adică frica și fuga de libertate. Deși “au dorit-o” de multe ori, oamenii nu puteau întreprinde nimic cu “libertatea” lor, deoarece nu au conturat-o în interioritatea libertății (lor) negative ca pe o posibilitate care este reală și efectivă.

Totuși cel mai important neajuns al concepției lui I. Berlin despre libertate este faptul că și el gândește libertatea mai mult ca pe o “stare” sau ca o “situație” și nu ca un factor constituent și conturant de ființă, deși recunoaște și un fel de “dialectică” a libertăților negative și pozitive.

În orice caz, devine o caracteristică dominantă faptul că libertatea umană este concepută și definită mai ales ca fiind libertate socială și politică, sau responsabilitate morală. Ideea că ceva precum cunoașterea, arta și multe alte forme ale activităților și creațiilor umane sunt posibile doar pe baza libertății și că sunt de fapt “forme” ale libertății însăși nici nu se ridică.

Este îndoielnic că, într-adevăr, am putea afirma că: “Sensul fundamental al libertății este, să nu fim în lanțuri, în închisoare sau sclavul altora...”¹ Dacă însă accentuăm faptul că libertatea, libertatea umană este o caracteristică existențial-ontologică, atunci nu ne gândim la un fel de “atribut” cu- și de care, în cazuri dorite, oamenii dispun în mod efectiv, însă în cele ne-dorite, nu... Omul aflat în lanțuri nu ar putea niciodată să tindă la libertatea lui și cu atât mai puțin ar putea el să inițieze o luptă periculoasă cu această țință, dacă nu ar “deține-o” în nici un fel! Cel care

¹ idem p. 70

“s-a născut” să fie slugă – adică e slugă după “natura” lui – nu ar putea niciodată să tindă și să dorească să devină liber. Însă, chiar dacă – să zicem – el nu s-a născut să fie slugă și ar lupta pentru libertatea lui, dorința lui de libertate ar putea rămâne foarte bine doar dorință de dominație.

Poate și din aceste motive, nici nu au putut, de regulă, lega libertatea – ca pe o caracteristică existențial-ontologică – de om, ci numai de atotputernicie și de Dumnezeu. Numai Dumnezeu dispune de libertatea lui în ființa lui – și încă într-un mod extrem de “antropomorf” – ca stăpân și ca cel care iubește și pedepsește, și ca un creator ai cărui slujitori îi datorează ființa lor. (Fără a ne aminti de faptul că libertatea umană, înțeleasă ca responsabilitate în fața lui Dumnezeu, se leagă tocmai și direct de “păcatul originar”...)

A pune toate acestea sub semnul întrebării nu înseamnă însă altceva decât de a aduce libertatea la- și în profunzimile ontologice. Cu aceasta ea, desigur, cade – temporar – de pe lista valorilor, adică nu devine nici măcar valoare “fundamentală”. Căci, înainte de a fi “negativă” sau “pozitivă” și înainte de a fi înscrisă în ierarhia valorilor, libertatea este o caracteristică ontologico-existențială, adică orizontul transcendentă – articulat de fiecare dată în mod efectiv – al posibilității în genere a sensurilor. Aceasta înseamnă însă cu totul altceva decât convingerea că “omul s-a născut liber”, dar și-a pierdut sau își pierde neconținut în societate, libertatea lui.

Propriu-zis, libertatea nu este altceva decât existența ființării deschise la ființă. Ființarea deschisă la ființă este aceea pe care însăși existența, ființa ei o împinge și o îndrumă la- și către ființă. Și tocmai din acest motiv caută totdeauna libertatea ființa în- și din care – deschis și ca o deschidere – răsare.

Existența umană este căutare, iar căutarea cunoscătoare este tocmai întrebare.¹ De aceea, căutările întrebătoare ale existenței deschise la ființă întrebă potrivit esenței sale și în modul cel mai organic posibil întrebarea ființei împreună cu cea a ființei și existenței sale. Adică, în timp ce își problematizează și tematizează existența ei, ea ridică, formulează și re-formulează și întrebarea ființei. Nu ca pe o “disciplină” sau ca pe o “ramură” a filosofiei, ci ca una dintre direcțiile propriu-zise ale întrebărilor înrădăcinate în libertate și căutătoare ale libertății.

Existența ființării deschise la ființă – adică: articularea libertății – este de fiecare dată actuală și efectivă, deci, istorică. De aceea și filosofia trebuie să-și asigure și să-și dobândească de fiecare dată așezarea ei în propria-i libertate, în raport – sau chiar detașându-se – de starea din totdeauna a “problemelor” ei.

Repetăm, faptul că libertatea este înainte de toate existența deschisă la ființă, înseamnă că ea nu este un “dat” sau o “stare”, ci o caracteristică existențial-ontologică care și ea are “caracter” și “natură de ființă”. Ea este caracteristica existențial-ontologică a acelei ființări care are – în existența ei – legături existențiale deschise și articulate în mod deschis (de ființă) cu restul ființărilor, cu sine și cu ființa în sensurile ei. Ea este deci deschiderea și re-deschiderea, dezvăluirea și re-dezvăluirea neconținută a posibilităților și articularea noilor posibilități. Doar pe această bază se fixează “apoi” și parametrii actuali – “dați” sau de elaborat – ai libertății.

De aceea – poate iarăși în mod paradoxal, dar totuși – trebuie să afirmăm că fără libertate, nici moartea, moartea umană și nici devenirea de a fi muritor a omului: nu sunt posibile!!! Întrebarea este acum doar dacă acest lucru este

¹ Vezi: Heidegger, M.: *Sein u. Zeit.* idem p.5 și lucrarea noastră: *Fenomenologia existențială...* idem p.28-31

valabil și invers. Deci, dacă este posibilă libertatea – libertatea umană – fără moarte și fără mortalitate.

Să reluăm câteva dintre considerațiile noastre anterioare. Termenul de “libertate” are desigur și diferite alte sensuri. Este “liber” ceea ce nu necesită fundamentare, ceea ce poartă capacitatea și realitatea – de exemplu voluntară, – a inițiativei izvorâte din sine însuși. Libertatea este apoi libertate către- sau la ceva – de exemplu la bine și la rău –, dar și în sensul unei legături la- și cu ceva – adică libertatea apartenenței sau a susținerii a ceva...¹

Toate acestea mențin, desigur, libertatea într-o inevitabilă “nedeterminare”, deoarece spun prea puțin despre acele mijloace și condiții cu- și în care poate fi într-adevăr realizată – să zicem și în practică.² Nemaivorbind despre faptul că libertățile efective trebuie apoi prezentate și în caracterul lor limitat, adică ordonat de reguli care sunt în mod necesar și restrictive. Din acest unghi de vedere, libertățile “formale” se arată într-adevăr ca fiind în opoziție cu cele “reale”...

Întrebarea este doar: care anume va fi aici sarcina gândirii? Oare ea va consta în prepararea unui concept “general” al libertății care va birui toate aspectele sale particulare, sau în “tipologizarea” libertăților?

Dacă însă – ca existență deschisă la ființă – libertatea este constituentul de ființă al unei ființări și o caracteristică existențială prin modurile ei de a fi, atunci oare nu tocmai din aceasta izvorăște și răsare oricare “concept” al ei? Evidența factuală fundamentală – de altfel, extrem de simplă – a *sum*-ului constituie Eu-l ca Sine deplin doar împreună cu faptul că Eu-l “este” în așa fel, încât e finit tocmai ca fiind muritor. Există deci – în existența omului –

¹ Vezi : Heidegger, Martin: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. (1809) Budapest. 1993

² Vezi și: Mossé-Bastide, Rose-Marie: *La liberté*. Paris. 1965. p. 6

o *trimitere factuală reciprocă* a *sum*-ului și a morții, care constituie în fond și individualitatea despre care au vorbit mai sus sociologii, ca grijă, responsabilitate și sarcină pentru sine. Adică, ele împreună trimit la libertate.

Relevarea faptului că “sunt”, împreună cu relevarea faptului că “sunt muritor” , scoate în esență la iveală tocmai caracterul individual, unic și irepetabil al oricărui *sum*! Și nu în generalități – adică în sensul că “specia” numită “umană” este formată din elemente sau exemplare numite “indivizi” – ci în modul cel mai organic posibil. Adică în modul în care viața individuală a individului poate avea în genere sens – fie acest sens chiar “sacrificiul pentru cauze publice”: deoarece “sens” are și poate avea doar o ființă liberă, căci doar libertatea este aceea din- și prin care o ființare își poate obține sau câștiga în genere sens.¹

¹ Din acest motiv libertatea poate fi și o povară, căci sensul ei nu este ceva ce pur și simplu “găsim” nimerind, ci căutarea care își construiește și elaborează raportările existenței (*sum*) sale *muritoare*, exact interogându-se pe sine. De aceea constatarea că modernitatea produce în loc de “individualități” mai degrabă exemplare însingurate nu numai că nu este o regulă, ci un simptom legat de neînțelegerile libertății. Vezi și Fromm, Erich: *Frica de libertate*. București. 1998. p. 201

A ȘAPTEA OCHIRE (%) în procente

Desigur, cu asemenea ocazii se ridică de obicei întrebarea dacă nu cumva, gândind astfel, rămânem reduși la “interiorul “ simplului Eu izolat? Ne putem da însă seama cu destulă ușurință că rezultatul la care am ajuns aici constă tocmai în faptul că orice “sens” și orice “înțeles” se poate constitui doar în orizontul triplu al *sum*-ului, al *morții* și al *libertății*. Din aceasta reiese imediat și faptul că nu mai este vorba aici doar despre imanența Eu-lui interior, ci despre faptul că libertatea totdeauna îl atrage și îl “aspiră” – cooriginar – în Eu și pe Celălalt, dar și “lucrurile” și “lumea” etc.

Această ființare este, deci, “în lume”, și încă în așa fel încât, în- și împreună cu lumea, ea însăși constituie cât-o “lume”, dar nu în “general” și “abstract” ci extrem de concret, conturat și articulat. Adică: determinat. Acestei determinări îi aparține însă deopotrivă *sum*-ul, moartea și libertatea, împreună cu facticitatea lor și cu toate consecințele acesteia.

Cu alte cuvinte: fără libertate este imposibil a deveni muritor, cum fără libertate este imposibilă și moartea, moartea umană! Acel “a deveni muritor” despre care vorbește și Heidegger înseamnă tocmai recunoașterea și asumarea expresă a facticității metafizice a morții sau, invers, a naturii esențialmente metafizice a facticității ei, adică nu înseamnă nimic altceva decât faptul că, fără moarte nici libertatea nu este posibilă, deci că, fără moarte nu poate exista nici vreun *sum* real.

Astfel însă *sum*-ul, moartea și libertatea se dovedesc a fi de fapt *cooriginare*. În realizarea, în conștientizarea acestei cooriginarități îi revine însă un rol privilegiat lucidității tematice legată de moarte, căci dintre “ele”

moartea este aceea care – deși are loc zi de zi – nu poate deveni niciodată, nici măcar pentru ne-înțelegerea ei, un simplu “dat” sau “evidență”¹ realizabilă prin și pentru “cognitie”. Adică: moartea este și va rămâne “până la capăt”, deci cât timp rămâne omul însuși, un *factum metafizic*.

Este de aceea limpede că ceea ce este numit de regulă și atât de înălțător “sensul vieții” umane, ca fiind, pe deasupra, și ceva periclitat de moarte și, *in extremis*, de moartea speciei umane, nu poate origina decât din “interior”. “Absurdul” este doar un termen “la modă” și, în fond, cu totul nepotrivit pentru aceasta. Căci el nu înseamnă decât ceva ce iese din rânduiala ordinii, ceva ce prin zgomotul său deranjează sunetele armonioase și, din acest motiv, reprezintă și o nepotrivire – o “surditate”, falsitate – a urechilor. Desigur, pentru a putea recunoaște sonoritatea falsă a ceva noi ar trebui să cunoaștem ordinea armonioasă (universală), însă această ordine nu este deranjată doar de către moarte...²

Poate de aceea vorbește, de această dată nimerit, Jankélévitch despre moarte ca despre “ordinea de din afara ordinii”. Dar și aceasta are sens numai dacă în moarte vedem nu doar un simplu “dat”, ci ceva ce aparține intimității ființei și existenței noastre și, pe deasupra, în așa fel încât ne și re-întoarce spre ea, dar o putem surprinde doar în natura sa strict metafizică. Heidegger are însă cu siguranță dreptate când accentuează faptul că, pentru ca facticitatea morții să ne re-întoarcă într-adevăr spre

¹ Metafora carteziană a “arborelui științei” (*arbor scientiarum*), deși nu este lipsită de o doză de ironie – căci “fructul” ei, de care se leagă și păcatul originar, nu este altceva decât morala –, este însă lipsită de altceva: de sol. Rădăcinile arborelui științei – constituite de metafizica teologică – nu se afundă în nimic...

² Întreaga literatură a “absurdului” – de la Ionescu, până la Camus și Dürrenmatt – ne arată acest lucru.

existența noastră, este necesar ca mai întâi și noi să ne întoarcem – spre “înaintea” ei.

Acest lucru nu este desigur indiferent nici din punct de vedere “etic” și este cu atât mai puțin “dezarmant”. Căci, în fond, ne “cere” și ne atenționează numai asupra faptului că noi înșine să ne asumăm viața noastră – care este unică și individuală tocmai prin mortalitatea noastră – împreună și în comuniune cu ceilalți, cu semenii noștri, dar și împreună și în comunitate cu natura și cu istoria, și în imposibilitatea repetării și amânării ei infinite, ca fiind responsabilități ce se pot lega doar de “această” existență. Acest lucru desigur, nici nu este puțin!

Însă, pentru “adevărații” înțelepți tocmai acesta foarte puțin. Ei văd limpede faptul că: ”Moartea nu este un eveniment al vieții. Moartea nu se trăiește.” Deci a dori să vorbești despre ea – și, cu atât mai mult, a dori să o descrii sau s-o interpretezi – este de la început un non-sens total.¹ Adică, renaște – iarăși – vechea idee a vieții fără moarte, deoarece: moartea nu se trăiește, și a morții fără (trăirea) muririi, deși poate nu renaște aici nimic ci doar continuă – rânduită, de această dată, prin numerotări îngrijite – vechea vorbărie a “tăcerii”. Ceea ce se continuă este gândirea morții fără murire!

Este însă mai simptomatic faptul că și Wittgenstein, care a prețuit atât de mult științele naturii, trece ușor totuși – și tocmai în acest “subiect” – peste ele. Căci există, de exemplu, o știință numită “biologie” a cărei intenție principală este, de destul de multă vreme, a atrage moartea în surprinderea vieții. Pare a fi un “fapt” că biologia a arătat deja înainte de scrierea *Tractatus*-ului – să ne gândim doar la Xavier Bichat, la care se referă deja și Schopenhauer – că

¹ Vezi: Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. București. 1991. (6.4311) p. 122

moartea, “murirea” ființelor vii, chiar și în cazul morții rapide, este *un proces*, este procesuală...

Dar, cunoașterea biologică a morții nu este importantă doar pentru biologie și doar pentru cunoașterea a ceea ce înseamnă “viața”, ci și pentru că ea, chiar dacă recunoaște că murirea este în afara experienței luate în sensul empiriei, demonstrează totuși faptul că moartea – nici în sens biologic – nu este un act, ci un proces, adică ea este *procesul muririi*. Plină, poate, de contradicții, dar biologia realizează și recunoaște ceva ce filosofia nu este de milenii în stare să recunoască!

Evident, nici biologia nu a reușit să interiorizeze pe deplin moartea vieții, dar face indubitabil faptul că “viața și moartea sunt concepte corelative, și ele sunt la fel de dificil de definit, totuși între ele persistă imposibilitatea reversibilității, iar aceasta *face din moarte un termen al vieții și nu invers*.”¹ Pe baza acestor viziuni, s-au putut apoi realiza înfăptuiri atât de importante cum sunt de exemplu transplanturile de organe, care sunt posibile doar datorită faptului că (nici) organismul uman nu moare “dintr-odată”, nici măcar din punct de vedere biologic, fiziologic sau citologic.

Iar în ceea ce privește “problema” “clipei morții”, ea nu trimite doar la caracterul problematic al “clipei” în cadrul categoriei filosofice a timpului, ci, cum vedem, falsifică și murirea. Dacă dorim cu tot dinadinsul să specificăm moartea, murirea din punctul de vedere al “timpului”, al trecerii și al duratei sale, atunci am putea spune că moartea este sfârșitul tinereții unei vieți umane anumite, sau, cum am

¹ Vezi: Debru, *La mort, fonction de la vie?* In: Actes du XXXIVe Congres International de L'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française. Poitiers, 27-30 aout 1992 – Société Poitevine de Philosophie, 1996

spus și mai înainte, *ajungerea* ei la sfârșitul supraviețuirii. Iar aceasta trebuie nu măsurată, ci fixată (odată!).

Afirmația că “moartea nu este trăită” este tot atât de goală pe cât este de veche, deși în cazul de față acest lucru ne este deja comunicat înainte chiar de către cel care o afirmă.¹

Nimeni nu neagă și nici nu poate nega faptul că aici se ascund și se întind numeroase probleme bioetice, biologice, psihologice, neurologice, medicale etc. Problema și întrebarea fundamentală sunt și rămân însă ceea ce multe limbi – printre care și româna – se străduiesc să exprime și să numească prin sintagma: “a muri moartea”! Aceasta nu este un simplu pleonasm ci se străduiește să elibereze gândirea de pura opoziție a termenilor de “viață” și de “moarte”, dar și de spălarea lor împreună prin corelativități dialectice, și să deschidă prin aceasta calea – și așa îngustă – pentru surprinderea, fixarea și conturarea caracterului privilegiat al morții, împreună cu procesualitatea ei. Adică, cu sau fără intenție, se străduiește să numească chiar caracterul morții de a fi *factum metafizic*.

Nimic nu schimbă faptul că pentru ființa umană moartea, semnificația și sensul ei nu se reduc și nu se pot reduce niciodată la evenimentele procesului muririi.

¹ Wittgenstein însuși ar putea fi, zice-se, interpretat în mai multe feluri. Însă problema tematizată aici de noi ne arată în ce măsură nu reprezintă totuși Wittgenstein o ruptură în tradiția metafizică și cu atât mai puțin împotriva ei. Acest lucru este adevărat chiar și în cazul în care am spune că “există” “inexprimabilul” esențial și altul sau altele “ne-esențiale” (estetica și etica), și că filosofia, deși nu spune despre ele nimic ce ar putea avea sens, totuși “sugerează”... și ceea ce sugerează este “o viață etică”. Numai că existența inexprimabilului trebuie totuși experimentată, dacă nu altfel, atunci izbindu-ne de el. Vezi și: Pepaix Daniel: „*La mort n'est pas un événement de la vie*” (*aphorisme 6.4311*). *Que veut dire ici Wittgenstein?* In: Actes du XXXIVe Congrès International de L'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française. Poitiers, 27-30 aout 1992 – Société Poitevine de Philosophie, 1996

Dimpotrivă, evenimentele apăsătoare ale morții ce au loc în jurul nostru al fiecăruia și care ne ating într-un mod absolut fundamental în existențele noastre i-au preocupat și i-au mișcat pe oameni încă de la începutul existenței lor ca oameni. Chiar și sub forma angoasei, a fricii de moarte sau în cea a griii și a temerii pentru viața și moartea celor apropiați și îndrăgiți. Numai că, în aceste constituirii spontane sau reflectate ale sensurilor, doar în cazurile cele mai rare și excepționale este moartea legată de murire, deci de efectivitatea desfășurării sale.

Adică, “moartea” ca și concept, dacă nu se desparte, se diferențiază totuși de “murirea” ca eveniment procesual, spunând – nu chiar fără acoperire – că aceasta din urmă nu poate fi cuprinsă și surprinsă în- și prin concepte...

Pe de altă parte: ce fel de “termen” al “morții” este acela care nu se referă sau nu trimite la murire? Moartea la care se “gândesc” cu ocazia atâtor “memento mori” nu poate fi totuși – și fără consecințe – *altceva* decât cea care se moare sau pe care o murim efectiv! Dacă ne gândim, însă, mai mult, atunci realizăm și faptul că aici este în fond – sub pretextul cutremurării reale – înnobilită o problemă de altfel pur scolastică: în final nici conceptul “bradului”, de exemplu, nu este niciodată identic cu bradul pe care eu chiar îl văd și-l admir, nimic mai firesc, deci, ca nici termenul de “moarte” să nu fie identic cu murirea care “are loc”...

Numai că, așa cum conceptul de “brad” trebuie să trimită la faptul și la “esența” de a fi “brad”, și conceptul “morții” ar trebui să trimită la murire. Fără aceasta se poate întâmpla foarte bine – cum este situația pe care am văzut-o și la Kierkegaard, care a afirmat că “moartea nu este mortală”, – ca proptiți de argumente scolastice să gândim moartea fără murire, iar murirea se va “întâmpla” cu noi fără “moarte”. Iar pericolul acesteia se află în fiecare

“concept” al morții, care, făcând distincția dintre ea și murire, le și separă.

Toate acestea au însă și un alt aspect, mult mai important decât cele scolastice sau cele de credință! Cu ocazia unor discuții la un seminar, un student mi-a pus următoarea întrebare: “De unde știu eu – adică, el – sigur că voi muri?” Nu ascund că întrebarea m-a surprins și m-a găsit și nepregătit mental, căci ea mi-a fost adresată la Facultatea de filosofie și nu, să zicem, la cea de Teologie...

În ciuda acestui fapt, pentru mine întrebările de acest gen – mai exact: “pericolele” lor – problematizează nu atât chestiunile legate de problema epistemologică a “certitudinii” și a cunoașterii asigurate de adevărul ei etc., ci mai degrabă gravitatea – sau tocmai lipsa de greutate – existențială a întrebărilor și a interogațiilor în genere. Adică în ce măsură suntem sau devenim noi capabili să *asumăm*, să *conturăm*, să *ridicăm* și să *men-ținem* – adică să *interogăm* – o întrebare a cărei specificitate este tocmai aceea că ea însăși ne *con-ține* pe noi?

Numai că tocmai din acest punct de vedere întrebarea: ”De unde știu eu sigur că voi muri?” este complet generală și lipsită de orice conținut, adică una care poate fi aruncată asupra a orice și oricând. Căci această întrebare ar putea suna foarte bine și așa că: “De unde știu eu sigur că și mâine dimineață va răsări Soarele?” La această întrebare, drept răspuns, astronomul – probabil la fel de surprins – ar putea veni cu înșirarea constatărilor însemnate ani de a rândul; cu legi exprimate în formule și cu calculele lor, sau cu precizarea faptului că pe cerul înstelat, ținut, de altfel, sub permanentă observație, nu se poate constata nimic ce ar suspenda sau ar amâna răsăritul de mâine dimineață al Soarelui...

La toate acestea, astronomul ar mai putea adăuga poate și precizarea că “răsăritul” Soarelui nu are loc deodată

pe globul Pământesc, ci el, de fapt, tot timpul apune și răsare undeva. Dar, oare, toate acestea l-ar putea într-adevăr convinge pe acest “întrebător” despre siguranța faptului că și mâine va fi răsărit de soare? Și că nimic nu se va întâmpla, totuși, să zicem cu câteva zecimi de secundă înainte de ivirea lui, ce ar putea împiedica evenimentul?

Oricât ar părea de paradoxal, situația este oarecum asemănătoare și cu “întrebarea” morții. Adică: (și) de acolo putem ști cu siguranță că vom muri, căci după experiențele noastre de până acum, fiecare om care s-a născut a și murit. Acesta, desigur, pare a fi deocamdată un argument și o cunoaștere doar “biologică”, căci, pe de o parte, este valabil nu numai la om, ci la toate ființele vii, și pe de altă parte, numai un argument sau o cunoaștere “statistico-antropologică” inductivă, despre care se știe că nu oferă certitudini certe.

Numai că moartea, moartea umană și chiar moartea noastră a fiecăruia care ne aflăm în viață, are o certitudine aparte, mai ales dacă într-adevăr întrebăm întrebarea ei în conformitate cu gravitatea ei. Spre deosebire de certitudinea răsăritului de mâine dimineață al Soarelui, certitudinea morții este adevărată de faptul, că ea se întâmplă sau are loc de fiecare dată *împotriva* oricărei așteptări, pretenții și oricărui “concept” al ei! Acest caracter al morții de a avea de fiecare dată loc în murire, și tocmai împotriva ușurării “antropologice” a gravității sale și împotriva indiferenței cu care sunt tratate “statisticile” ei, face moartea mult mai sigură decât certitudinea realizării viitoare a oricărui eveniment strict natural.

Deci, certitudinea morții este demonstrată prin faptul că este *surprinzător* de sigură! Iar cu răsăritul de mâine al Soarelui, nu aceasta este, probabil, situația. Nimeni nu va fi “surprins” de el, cu oricâte întrebări goale l-ar fi pus la îndoială oricine și oricâți i-ar admira, din contră,

frumusețile. Însă atât întrebarea de acest gen cât și cel care o pune vor fi de fiecare (o singură) dată surprinși – și încă la modul cel mai trivial și cel mai “lipsit” de greutate posibil, de nu, chiar ”biologic” – de moarte, de moartea lor. Căci, deși s-a gândit poate cu sârguință ordonată și disciplinată permanent “la” moarte, el a gândit totuși moartea – tot timpul și de fiecare dată – numai și numai fără murire.¹

În ciuda acestui fapt – scuzând prin aceasta oarecum și pe cel care a pus întrebarea – caracterul problematic al gândurilor noastre legate de moarte se leagă și de neclaritățile ontologice ale întrebărilor cu privire la viitor. Căci, despre statutul și structura ontologică a viitorului știm cam tot atât de puțin și le tematizăm tot atât de rar, cât “știm”, de exemplu, despre “trecut”. Și tocmai *încă-ne-ființa* legată de viitor este aceea despre care știm atât de puține – cum ea creează și dificultățile principale în cadrul marii categorii filosofice a “timpului”. E o altă întrebare dacă, în genere, am putea – sau dacă am fi în genere constrânși – a gândi într-adevăr pe acest *încă-nu*, mai precis ipostaza lui totdeauna ipotetică, fără moarte și fără certitudinea ei? Ce ne-ar mai “interesa” și “preocupa” viitorul, dacă nu am muri? În mod cert, însă, tematica “viitorului” este mai cuprinzătoare decât tematica expresă și filosofico-aplicativ conturată a morții.

¹ Profunzimea și luciditatea lui Tolstoi sunt demne de toată admirația.

A OPTA OCHIRE – fără puncte – OCHI în OCHI

Fără *sum*, nu există nici moarte, cum nici capacitatea de a fi sau de a deveni muritor nu există fără libertate. Iar acest lucru poate fi spus – mergând în cerc – despre fiecare în parte și despre toate laolaltă. Din acest motiv, putem realiza însă și faptul că orice “istorie a vieții”, construită în mod narativ, ratează – și încă în mod necesar – tocmai “întregul” desfășurării ei, deoarece o asemenea “narativă” nu este posibilă decât *post festum*, adică ulterior.¹

Dacă, efectiv, viața ține totuși până la moarte, atunci despre sfârșitul ei aflat chiar la capătul ei nu pot fi povestite *narrative* decât sub forma biografiei. Tot din aceleași motive, nici autobiografia nu poate fi în mod esențial diferită de narativele de mai sus.² Dimpotrivă, tocmai autobiografia este unul dintre avertismentele cele mai serioase cu privire la ruptura dintre “istorie” și “memorie” care crapă în fiecare narativă istorică ulterioară și care – la rândul ei – nu face decât să aprofundeze dualitatea sensurilor purtate de la început de expresia: “istorie”. Ea înseamnă deopotrivă “lucrurile întâmplare” (*res gestae*) dar și “povestirea”, “relatarea” (*historia rerum gestarum*) lor.

Iar în ceea ce privește biografiile, ele sunt scrise totdeauna de către Altul despre Celălalt și din acest motiv ele sunt cu totul altceva decât istoria personală a vieții, chiar dacă și aceasta din urmă se leagă – din orizontul prezentului personal – *post festum*, atât de cele ce au fost, cât și de

¹ În mod vizibil, această dificultate nu este constientizată în mod suficient nici de către Paul Ricoeur. Vezi: Paul Ricoeur: *Az „oltvány”, az „üledék” és az „emlékezet”. Két beszélgetés Tóth Tamással*. In: *Magyar Filozófiai Szemle*. Budapest 1997/5-6

² Despre acest aspect, mai vezi și profunda lucrare a lui: Tengelyi, László: *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest. 1998. P. 27

proiecția celor ce urmează. Adică, cum scrie Vl. Jankélévitch, “pentru mine nașterea nu este niciodată la viitor, iar moartea niciodată la trecut...”¹

Este cu atât mai surprinzător faptul că, de regulă, când se vorbește despre “întregul vieții” ca fiind “subiectul narațiunii”, se tratează despre aceasta fără moarte! Mai ales dacă acest întreg este conceput și conturat printr-un “eveniment destinal” al vieții, care, pe de o parte, ne confruntă cu exigența ieșirii din “sinele nostru”, iar, pe de altă parte, are și consistența unei străinătați creatoare de “noi începuturi”.²

Chestiunea devine cu atât mai problematică cu cât ne afundăm într-o “definiție” a “evenimentului destinal” care sună astfel: “Termenul de «eveniment destinal» se referă la un asemenea *prezent*, care *nu a fost niciodată viitor*”.³ Dacă, deci, moartea pentru mine niciodată nu este în trecut, atunci nici evenimentul destinal – care nu a fost însă niciodată viitor – nu va ajunge și nici nu poate ajunge “până la” moartea mea, și de aceea el nu poate constitui nici istoria vieții ca fiind istoria ei întreagă sau istoria vieții întregi, oricât ar fi el “străinătatea sinelui identic cu sinele” – de altfel, extrem de consistentă.⁴

¹ Vezi: Jankélévitch Vl. idem p. 31

² Vezi: Tengelyi, László idem p. 47; 194-195

³ idem p. 200

⁴ Strict teoretic vorbind, identitatea sinelui ce erupe în istoria vieții prin evenimentul destinal care este totuși ceva străin sinelui, nu poate fi gândit ca un eveniment real al întregului vieții și care, pe deasupra, este și “povestibilă”, decât în legătură cu sinuciderea... Însă nici aceasta nu ar cuprinde și nu ar conține murirea sinucigașului. Căci este într-adevăr imposibil de real și o imposibilitate reală: un prezent care însă a fost deja viitor, numai că în ea niciodată nu va mai fi viitor. În felul acesta însă nici “evenimentul destinal” nu este altceva și mai mult decât o cutremurare liniștitoare a istoriei vieții pe care moartea nu se cade – iarăși – s-o perturbe și să o deranjeze.

Deci moartea, iarăși, nu este un “eveniment” al “istoriei vieții” – doar moartea altora poate fi, eventual, cuprinsă în ea. Pe de altă parte, moartea/murirea este oricum ultimul eveniment (destinal?) al istoriei vieții, care, deși tot timpul a fost viitor, apare totuși de fiecare dată ca străinătate “sălbatică” și de nestăpânit... Tocmai din acest motiv, însă, în mod narativ, istoria vieții nici nu poate fi întreagă, deoarece noi nu o (mai) putem interpreta ca fiind “constituție temporală retroactivă”, căci nu mai rămâne cine să “realizeze” această interpretare, deși, cu privire la viitor, într-adevăr “acest viitor nu va deveni prezent, fără a nu deveni imediat și trecut.”¹ Numai că acest “imediat” nu are aici – în cazul morții, al muririi – nici un sens, fiindcă în ea nu se găsește nimic ne-decis. Însă, tocmai aceasta este “realitatea” morții.

Dacă moartea aparține cumva vieții umane, atunci acest lucru ar trebui luat în calcul și de către “istoria ei”, mai ales în cazul în care această “istorie” este articulată și cizelată sub egida fenomenologiei. Căci în ”istoria” fenomenologiei aceasta este o cauză (*Sache*) deja “ridicată” – dacă nu altundeva atunci în paragrafele 46-53 din *Sein und Zeit*...

După ce am surprins și am conturat facticitatea metafizică a morți ca murire și am fixat-o în orizonturile cooriginare ale *sum*-ului și ale libertății, nu ne mai (poate) rămâne decât să ne restrângem la reflexii cu privire la *când*-ul și la *cum*-ul ei! Acestea nu sunt, desigur, întrebări legate de practicile de înmormântare, de cele ale doliului sau de îngrijirea cadavrelor – care și ele sunt, în sine, chestiuni complexe –, ci în esență, de faptul că, întrebările de genul: “Când vom muri?” și “Cum anume murim?” sunt în genere

¹ Vezi: Tengelyi, László idem p. 202

interogații și probleme reale, cutremurătoare și dinamizatoare pentru umanitatea istorică ca atare.¹

Un șir întreg de eforturi și discipline științifice, numeroase domenii ale tehnicii, nenumărate servicii (asistența medicală, sistemul asigurărilor de viață, pompe funebre și în general preocupările umane față de nivelul de trai și de modul de viață etc.) sunt pur și simplu de neconceput fără preocupările și problematizările de acest gen.

În esența lor, ele ținesc nu numai “problematici” determinate, identificate și conturate – să zicem de “sănătate” sau altele legate strict de “înmormântări” etc., ci se referă, în final și ca o rezultată, tocmai la problemele când-ului și cum-ului muririi. Nu este deloc întâmplător nici faptul că și filosofia se întreabă de milenii: care este modalitatea demnă de om de a muri?² Ce altceva întreabă această întrebare, decât: Cum anume să murim în mod într-adevăr uman? La ce altceva servesc tratamentele și asistența medicală, în general, dacă nu la prelungirea vieții umane și, prin aceasta, amânarea când-ului morții?

Dacă nu putem deci “alege” moartea, putem totuși influența când-ul și cum-ul ei! Iar aceasta se poate afla în genere în libertatea noastră doar cu condiția și în măsura în care moartea însăși se află în legătură și în raport cu libertatea însăși, și invers, libertatea cu moartea.³

Acest raport ne semnalează însă și faptul că legătura dintre cum-ul și când-ul muririi nu se află doar în “înseparabilitatea” lor, ci, de fapt, se bazează pe niște corelații mult mai profunde ce se regăsesc în murirea însăși.

¹ În orice caz mult mai reale decât că: “Vom muri, oare, într-adevăr?”

² Dar numeroasele și străvechile “ars moriendi” argumentează acest fapt. Vezi și: Eliade, Mircea: *Arta de a muri*. Iași. 1993

³ Din acest motiv poate părea cu siguranță tocmai sinuciderea argumentul ultim și cel mai înalt al libertății umane.

Căci, pe de o parte, de multe ori, noi împingem și amânăm când-ul muririi tocmai în dauna demnității cum-ului ei și, pe de altă parte, este evident că deciziile “calitative” efective, luate în sprijinul demnității cum-ului muririi, aduc de regulă mai aproape când-ul ei...¹ Aceasta înseamnă desigur și faptul că libertățile noastre legate de cum-ul și când-ul muririi, ating doar în aparență și libertatea noastră legată de moartea ca atare, deoarece singură moartea ca murire este “aceea” care se află în legătură – “liberă” – cu coapartenență și trimitere reciprocă la libertate.

Toate acestea, însă, nu afectează cu nimic faptul și problema etică sau de filosofie practică, raportările noastre față de moarte, față de murire, în ciuda inseparabilității lor, când-ul și cum-ul muririi pot dobândi accente separate și diferite, și că tocmai aceasta articulează de fiecare dată și modalitatea concretă a coapartenenței lor.

Tocmai din acest motiv, însă, întrebarea va fi în final și în esență: *cui anume aparține această libertate?* Căci, dacă moartea ca *factum metafizic* este murirea, deci întâmplarea ultimă a omului însingurat în incomunicabilitatea experienței sfârșitului său, atunci nici decizia – adică: libertatea exercitată – cu privire la când-ul și la cum-ul ei nu poate aparține decât exclusiv sferei sale individuale de competență. Aceasta nu se schimbă cu nimic prin faptul că “el” este în acea sau în această situație în “incapacitate de decizie”, sau, chiar dacă “ar fi capabil de așa ceva”, tot nu ne-ar putea comunica etc. Nu este aici decât neînțelegerea și distorsionarea faptelor metafizice, deoarece lucrurile sunt prezentate ca și cum ar fi – sau ar

¹ Nașterea noii discipline și profesii numită “thanatologie” se leagă de această legătură și corelație. Ea asumă “asistență” psihologică, medicală și existențială a oamenilor aflați în apropierea muririi lor, dar, ca un aspect aferent, și a celor apropiați lor. În esență, este vorba de un pas uriaș înainte...

putea fi – vorba despre decizii legate de moarte... Or, despre așa ceva nu poate fi vorba nu numai în legătură cu muribundul, dar nici cu cei aflați în viață.

Din punct de vedere metafizic, “decizia” se referă numai și numai la omul viu și se restrânge exclusiv la *când*-ul și la *cum*-ul muririi, dar – am văzut – pentru ca el să fie capabil de a lua într-adevăr aceste decizii, “trebuie să devină mai înainte muritor”. Însă metafizic și datorită felului și facticității muririi – pentru aceasta nu numai el, singur, trebuie să devina muritor, ci și Ceilalți, căci se poate întâmpla foarte bine ca în murirea lui efectivă - care are sau va avea loc *fără* acest lucru – el să fie deja într-adevăr incapabil de decizie și/sau în incapacitatea de a o comunica. Nu că astfel ar muri altă moarte sau alt fel de murire...

Adică: “semnificația intersubiectivă” a morții are cu adevărat și pe deplin sens doar cu condiția ca ea să extindă faptul și “caracterul” de a fi muritor, până la murirea ca atare!

Toate acestea fac, iarăși, inevitabilă reproblematicizarea sinuciderii. Căci se ridică întrebarea dacă sinuciderea nu ar putea fi interpretată și ca act al devenirii individuale în a fi muritor, într-un “mediu” care nu a devenit (încă) muritor? Sperăm că reiese foarte limpede faptul că noi nu susținem aici nici “autenticitatea”, nici “normalitatea” și cu atât mai puțin “normativitatea” sinuciderii... Dimpotrivă, vorbim despre “anormalitatea” ei! Dar, într-un mediu devenit muritor, și care a și asumat calitatea sa de a fi muritor, mult mai puțini ar fi, cu siguranță, sinucigași, însă s-ar problematiza probabil cu mult mai pronunțată luciditate întrebările legate – măcar de competența – deciziilor cu privire la *când*-ul și la *cum*-ul muririi!

Oamenilor li s-a oferit – de către oameni – dreptul, de exemplu testamentar, de a decide asupra destinului bunurilor și avuțiilor lor. Ei pot deci decide asupra

“obiectelor” și asupra “lucrurilor” lor, însă asupra a ceea ce le este propriu în cel mai grav sens existențial – adică asupra problemelor legate de moartea, de murirea lor – și care, repetăm, se mărginesc exclusiv la când-ul și la cum-ul ei, legate metafizic – decizia lor nu mai este posibilă și permisă. În ciuda acestui fapt, și acești oameni mor, și încă în felul în care noi am surprins murirea lor ca *factum metafizic*.¹

Dar, prin actul său, sinucigașul nu refuză oare chiar această situație și stare existențială, câștigându-și sau recâștigându-și propria-i mortalitate, evident – și în mod necesar – “inautentic”, “tragic”, “trivial” și/sau “țipător”? Căci – cum am mai spus – el de fapt nu decide și nu poate decide niciodată asupra propriei sale morți, ci doar asupra când-ului și cum-ului ei. De aceea devine el muritor – și într-un asemenea context – în mod necesar “inautentic” și “anormal”: adică “făcându-se” pe el însuși mort. În fond, tocmai prin faptă diferă sinuciderea de gândul morții, de *memento mori*, dar și de faptul de a deveni altfel-muritor.

“Problema” sinuciderii este considerată, de regulă, ca fiind “complexă”, iar acest lucru nici nu trebuie argumentat decât prin faptul că există numeroase discipline științifice (psihiatria, neurologie, reabilitarea, psihologia socială, sociologia, demografia etc.) care o studiază. Pe deasupra, problema sinuciderii mai intră și în competențele “eticii” (Desigur, cu condiția să i se permită intrarea acolo...) ² Mai

¹ Suntem perfect conștienți de faptul că aici noi atingem și numeroase probleme “bioetice” sensibile cum ar fi “euthanasia” sau “moartea asistată” etc. Nu suntem, însă, deloc convinși de faptul dacă și aceste probleme “bioetice” etc. sunt la rândul lor conștiente de rădăcinile lor metafizice. Deoarece pe acestea nici “metafizica” însăși nu prea le-a escavat, ci mai degrabă le-a ascuns.

² Landsberg, de exemplu, într-un studiu într-adevăr sensibil, meditează asupra faptului că în realitate creștinismul nici nu cunoaște “problema morală a sinuciderii” deoarece pentru el sinuciderea nu este o problemă,

mult: printr-un gest nobil și elegant, Albert Camus încoronează problema sinuciderii ca fiind cea mai mare și mai importantă problemă filosofică...

Pe parcursul acestor investigații extrem de variate, se studiază “de ce?”, “când?”, “cum?”, “câți?”, “după care reguli?” etc. devin oamenii sinucigași? Nu se studiază însă deloc pornind de la ce anume devin și pot deveni, în genere, oamenii sinucigași? Dacă totuși se ridică o asemenea întrebare, atunci răspunsul la ea va suna imediat că: pornind de la libertate și pe baza libertății lor se pot ei și sinucide. Întrucât sinuciderea atinge întregul ființei umane, inclusiv viața, ființa ei și libertatea – și încă “singură” – conține și fundamentează existența umană, tocmai în calitatea ei de existență. Altfel spus, tocmai posibilitatea și libertatea sinuciderii va fi argumentul principal al faptului că ființa umană este proprietatea și proprietarul libertății.

Astfel, însă, și tematica morții va “apărea” în cadrul problematicei sinuciderii doar sub pretextul libertății. Deși: sinucigașul totuși moare, și încă tocmai printr-un act al său, orientat de el însuși asupra și împotriva existenței lui însăși. Iar acest act, această acțiune este una care, potrivit intenției sale, nu urmărește altceva decât exact stingerea vieții celui care îl/o comite, adică moartea celui care acționează. “Metafizic” vorbind, *causa finalis* a sinuciderii este moartea proprie.

Iar cel care a fost în stare de a contura efectiv o asemenea finalitate, și, pe deasupra, și să mobilizeze restul *causelor* (*materialis, formalis, efficientis*) în această direcție, acela trebuie să se afle și în alt fel de raport cu moartea, adică cu murirea însăși. Mai mult, se pare că sinucigașul trebuie să se afle într-un “alt fel” de raport nu atât cu viața lui, deoarece – spun psihologii și sociologii – în

ci un păcat, și încă – în mod nimerit – “păcat de moarte”. Vezi: Landsberg, Paul-Ludwig: *Problema morală a sinuciderii*. idem p. 91-95

condiții asemănătoare de viață alții nu comit așa ceva. Adică: tocmai cu moartea și cu murirea ajunge sinucigașul într-o asemenea relație particulară în care, pe de o parte, ea devine posibilă – căci, chiar o “realizează” – dar, pe de altă parte, se și conturează, se și fixează drept o finalitate și o “sarcină” de îndeplinit!

Altfel spus, pentru sinucigaș moartea își pierde orice caracteristică metafizică a facticității sale. De aceea, el surprinde, dar și suspendă – în unul și același act – și caracterul de posibilitate a morții. De aceea originează numai în aparență actul său exclusiv din libertate!

Tot din acest motiv, însă, nici nu putem înțelege moartea pornind de la sinucidere. Aceasta însă nu înseamnă încă faptul că supoziția după care sinuciderea ar fi un fenomen determinat “social” sau “psihologic”, nu ar rata din start fenomenul ei existențial. Făcând abstracție de câteva acte demonstrative – desigur, nu lipsite de importanță – sinucigașul nu permite nici o însoțire a actului său. Asta se întâmplă fiindcă el se teme că cel care s-ar afla lângă el nu i-ar mai permite îndeplinirea actului său, sau, mai degrabă, pentru că știe de la început că, oricum, va muri în în-sinele lui însingurat. Dar aceasta este o altă problemă, de altfel atinsă mai înainte.

Din punctul de vedere al sarcinilor noastre de acum, cel mai important este faptul că moartea nu este nici pentru sinucigaș *factum* metafizic, ci doar *brutum factum*, care însă nu poate origina decât din recunoașterea facticității ca atare a muririi, și nu din legătura propriu-zisă și organică a libertății cu *factum*-ul de această dată propriu-zis metafizic al morții. Deci, dacă de regulă moartea este gândită fără murire, ea mai înseamnă “câteodată” – pentru sinucigaș – *numai* murire, numai deces.

Aceasta însă nu schimbă – dimpotrivă, accentuează – faptul că sinucigașul devine muritor într-un mediu care nu a

devenit încă, deci că devine muritor gata însingurat deja atât din punct de vedere “social” cât și “individual”. Cu aceasta se explică și faptul că actul lui – care lui i se prezintă cu cea mai cumplită necesitate – “surprinde” totdeauna mediul său, care gândind, de regulă, despre moarte o gândește mereu fără murie și se arată surprins neconținut de ea.

Însingurarea și izolarea premergătoare actului suicidal, constatat de toți psihologii și sociologii¹, nu sunt desigur “ruda imediată”, ci doar prietenul sau unghiul din care devine mai vizibilă și însingurarea, în care cu toții, totuși și oricum, murim.

Evident, cu asemenea ocazii, imediat și de fiecare dată cere cuvânt și îngrijorarea iubitoare: poate, oare, omul într-adevăr suporta devenirea lui în- a fi muritor? Nu este aceasta, în condiții “normale”, o imposibilitate “psihologică”? În ciuda conținutului său antropologic și/sau moral, această întrebare este în fond o întrebare de “metafizică” pur disciplinară, adică nu este, de fapt, deloc metafizică.

Propriu-zis metafizic, omul moare și, în afara muririi sale, cu el nu se întâmplă poate nimic “mai” metafizic. Iar sarcina metafizicii se epuizează complet în scoaterea la iveală a acestui fapt, deși este adevărat că aceasta este în neconcordanță cu propria ei tradiție – cu aceea tradiție care – fără să realizeze, poate –se înrădăcinează și izvorăște totuși tocmai în- și din factumul metafizic universal al finitudinii și al morții umane.

De aceea, nici “demistificarea” la care tind în parte și studiile, și educația “thanatologică” aflate în vogă... nu poate desființa facticitatea metafizică a morții, deși pot înlesni depășirea minciunilor și a prefăcătoriilor tradiționale

¹ Vezi cartea valoroasă a lui Hódi, Sándor: *A “meghívott” halál. Tanulmány az öngyilkosságról*. Szabadka. 1979. p. 154-156

legate de ea. Dar ele pot veni și în ajutorul omului viu, cât și al celui care tocmai moare...

Cu atât trebuie precizat și conturat mai limpede faptul că devenirea în a fi muritor nu este o chestiune care îi privește doar pe “indivizi”, sau doar pe “celălalt”, pe “aproapele” sau pe “ceilalți”... Dimpotrivă, ea vizează umanitatea însăși, ca specie a ființelor generice conștiente! Perspectiva finitudinii speciei umane sau a finitudinii omului ca specie, cât și “amenințarea” ei modifică și scot gravitatea problemei devenirii omului în a fi muritor din aria chestiunilor în aparență strict “etice” și îi conferă accente și apăsare realmente ontologică, metafizică și existențială.

Omul ca umanitate trebuie să aibă în vedere cât mai accentuat finitudinea și mortalitatea sa ca specie, și nu este decât o nouă judecată despre starea, capacitățile și deciziunea filosofiei faptul că această conștiință și această cunoaștere nu provine – iarăși – din sânul ei, ci de exemplu, de la ecologie, de la thanatologie sau de la astronomie. Dar și faptul că filosofia – mai precis: onto-teologia – este tocmai unul dintre obstacolele și piedicile asumării într-adevăr tematizatoare a acestor probleme.¹

Nimeni nu ar putea, în fond, să tindă la realizarea unor înfăptuiri dăinuitoare, care să-i supraviețuiască, dacă nu ar înțelege, nu ar interpreta și nu ar aplica – și în sens gadamerian – în vreun fel faptul că este *trecător tocmai*

¹ Repetăm: împrejurarea că steaua a cărei activitate este necesară și face posibilă viața de pe planeta noastră – adevărat că, după calculele actuale, doar peste 5,5 miliarde de ani, dar, totuși – își va sfârși și ea “viața activă”, face să se evapore închipuirile și “speranțele” legate de nedeterminarea a în ce anume va consta apocalipsa... Se prea poate, deci, ca în loc de o nouă “Arca lui Noe”, care, oricum, ar putea fi numai o “arcă spațială” – trebuie să medităm – fără artificialitatea eroismului “absurdului” – mai degrabă despre sensul și valoarea ce provin din Sinele și din interiorul persoanei, al comunităților și speciei umane, și despre responsabilitățile și prețuirea ce decurg din ele .

muritor fiind... Aceasta nu înseamnă însă în nici un chip “învingerea” morții sau dobândirea “eternității”, ci, dimpotrivă, tocmai faptul că moartea este chiar o *condiție* a unor asemenea realizări. Cel care nu ar crede sau nu ar înțelege în nici un fel că el, în moartea lui, chiar și într-adevăr moare acela nici nu s-ar putea strădui ca *în interiorul* posibilităților sale finite, să realizeze fapte, lucruri, creații și valori ce le *depășesc* în primul rând în sensurile lor .

Excurs **Hermeneutica morții**

Moto:

*“Trebuia să iasă din această situație,
dar nimic nu-l mai putea scăpa.
Trebuia pus capăt într-un fel acestei
tăceri. Dar nimeni nu îndrăznește;
toți erau înspăimântați la gândul că
s-ar putea călca peste minciuna
asta convențională și atunci vor
vedea lucrurile așa cum sunt.”¹*

L. N. Tolstoi.

În mod firesc, “hermeneutica” morții se apleacă – sau, mai degrabă: ar trebui să se aplece – asupra înțelegerii și interpretării sensului experienței, experiențelor ei. Dar, în aparență, “sensul” morții și caracterul solitar-însingurat al muririi într-adevăr se exclud! Tot așa, și cei care speră să dea sens vieții lor doar prin murirea lor, riscă tocmai s-o priveze de sens și pe aceasta din urmă...

¹ Tolstoi, Lev Nicolaevici: *Moartea lui Ivan Ilici*. București. 1953. p. 69

Moartea nu numai că nu este dincolo de viața omului, dar este tocmai un *cum* al ei. Viața umană însăși e muritoare, iar moartea ei are loc, se realizează, de fiecare dată, tocmai prin murire. De aceea, oricât de adevărată ar fi în generalitatea ei, afirmația că “sensul morții este viața”, este totuși goală în abstracțiunea ei.

Dacă “folosim” moartea doar ca pe o *oglină* pentru a vedea în ea numai viața și pentru ca, astfel – prin moarte –, să redirecționăm viața către ea însăși, nu facem decât să consfințim în primul rând ideea ne-apartenenței la viață a muririi. Cum nici oglinda nu poate “arăta” decât ceea ce se află în fața ei și nu se poate arăta niciodată pe sine, adică propria ei arătare, tot așa nici moartea întoarsă doar spre viață nu poate arăta niciodată nici murirea și nici apartenența ei la viață, ca fiind un proces, un demers și un eveniment cu totul particular al vieții umane însăși.

Facticitatea (metafizică) a morții nu înseamnă însă nici faptul că moartea nu ar avea sens și semnificație hermeneutică, dar nici faptul că, sub pretextul acestui înțeles hermeneutic, ne-am putea debarasa de facticitatea ei. Altminteri, cădem în derizoriu, în arbitrar și în “convenabil”. Or, tocmai această tendință domină (și) hermeneutica morții.

Opunând “existența” – chiar și “fenomenul” – sensului și înțelesului, hermeneutica procedează, de fapt, la un transfer teoretico-existențial care devine extrem de problematic cu prilejul tematizării morții. Întrebarea “Ce este moartea?” se va opune astfel întrebării “Ce înseamnă, ce *semnifică* moartea?”¹ dar, pe deasupra, în așa fel încât întrebarea din urmă nu numai că o va domina pe cealaltă,

¹ Vezi: Csejtei, Dezső: *Megjegyzések a halál hermeneutikájáról*. Conferință. Cluj. Noiembrie 2001. (sub apariție) dar și Gadamer, Hans-Georg: *Der Tod als Frage*. In: H-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*. Band 4. Tübingen 1987. p. 161-172

dar se va și desprinde de ea. Dar, astfel, nu numai că “nu știm”, dar nici nu ne mai interesează “Ce este moartea?”, adică ce anume este acel ceva ce, în genere și totuși, “semnifică” și are “înțeles” aici... Cum ar putea deveni o asemenea interpretare o experiență hermeneutică autentică, adică experiența *auto-modificatoare* a interpretatorului însuși?

Totuși, hermeneutica morții poate – sau ar putea – scoate la iveală și faptul, că în realitate, experiențele noastre și sensurile și înțelesurile lor, legate de moarte, sunt, pe de o parte, mult mai complexe și, pe de altă parte, mult mai consistente și mai articulate decât orice “concept” al ei. Omul se întâlnește – în experiența lui – cu moartea, în primul rând – cum am văzut – în moartea aproapelui, a celuiilalt. Omul se mai întâlnește apoi – tot în experiența lui – cu moartea tocmai în moartea lui. Omul se mai întâlnește însă – la fel de “experimental” – cu moartea și în experiența *auto-modificatoare* – hermeneutică – a înțelegerii și a interpretării aplicative a morții asupra vieții, asupra felului său de a trăi el însuși împreună cu alții. Dar nici una dintre aceste experiențe nu are practic nici un fel de consistență fără ca interpretările lor de orice fel să nu fie ghidate în primul rând de către înțelegerea și asumarea faptului că în fiecare dintre ele moartea este și trebuie să fie “prezentă” și înțeleasă ca fiind murire.

Fără aceasta, “înțelegerea morții” nu este decât un surogat. Un surogat în primul rând al ei însăși, dar și un surogat – altfel – destul de multi-funcțional. Printre altele și un surogat metafizic și pentru metafizică. De unde altundeva provine în fond chiar și “nevoia” meta-fizică în numele căreia, împreună cu înnobilarea “misterizată” artificial a experienței morții, se neagă și se trans(meta)-gresează tocmai efectivitatea experienței sale, dacă nu

tocmai din facticitatea – de această dată, autentic-metafizică, existențială și “experimentală” a muririi?

Poate ar trebui să ne gândim mai serios la întrebarea dacă ceea ce se numește de obicei ne-murire nu este cumva și mai degrabă o incapacitate, o carență existențială, adică incapacitatea de a deveni muritor, incapacitate de a muri și în care se insistă în ciuda – și deloc împotriva – mortalității? Adică ceva pur “psihologic” și pur “biologic”, ceva ce aparține prin excelență aceluia *physis* pe care metafizica chiar dorește și încearcă să-l depășească disprețuindu-l nemăsurat...

De exemplu, într-un studiu pilot de psihologie citim următoarele constatări: “... majoritatea oamenilor investigați ar dori să existe mai departe și după moarte. Mulți subiecți nu-și pot închipui neantul, dispariția lor totală. De obicei, oamenii își neagă propria moarte, nu cred în realitatea și posibilitatea acestui lucru. Moartea proprie este privită ca un fenomen îndepărtat, chiar o irealitate, un fel de «numai alții mor, eu nu».”¹ Iar concluzia ar fi că: atitudinea și sentimentul de a-și nega propria moarte, provine de fapt “dintr-un instinct”, instinctul conservării sinelui, care provine la rândul ei din “inconștient”, și care este implantat chiar în “genom”.²

Deci: nimic mai “instinctual”, mai “inconștient”, mai “biologic-implantat în genom”, decât tocmai “negarea” morții, adică tocmai ceea ce înseamnă “ne-murirea” în sensul ei primordial și propriu-zis. Din acesta – adică din instinctul “implantat”, împreună cu “programul” îmbătrânirii și al morții, în genetismul, în genomul biologicului și psihologicului uman – ar izvorî oare, de fapt și în esență, și

¹ Vezi: S. Székely, Attila: *Moartea ca problemă a psihologiei*. Târgu Mureș. 1998. p. 97

² ibidem

toate plăsmuirile și teoriile înalte, spiritualizate și rafinate ale tuturor felurilor de “ne-muriri”?

Adică tocmai dintr-o incapacitate existențială – determinată în primul rând bio-psihic și tocmai în raport cu această determinare? Care, de fapt, nu ne lasă nici să gândim?

Este limpede că “gândirea” morții este oarecum deja determinată de fiecare dată și anterior. Și “istoria” ei o gândește și o studiază astfel, adică deja determinat de presupuziții determinate. Scoaterea la iveală și recunoașterea acestor pre-supoziii și pre-judecăți face parte, desigur, din sarcinile autentice ale hermeneuticii. Desigur, și ideea existenței “istorice” a unei sau a unor perioade anterioare, în care umanitatea sau omul s-ar fi aflat în raport de familiaritate, de intimitate, fără “regrete”, și de îmblânzire casnică cu moartea este un reflex al unor aspirații după vremuri presupus paradisiace și în raport cu care contemporaneitatea reprezintă totdeauna un regres și decădere.

Cele mai notorii în această privință au devenit – se pare – lucrările istorice ale lui Philippe Ariès, care furnizează și sursele de autoritate pentru multe analize care au și intenție hermeneutică.

Dar, nu este oare ideea morții “îmblânzite” o idee în fond imposibilă existențial – având deci în vedere natura metafizică a facticității ei? Desigur, ea a fost pusă la îndoială chiar și din punct de vedere “istoric”. Cea mai documentată și în același timp și elegantă tentativă îi aparține lui Jean Delumeau. Extrem de documentat, el arată că în Evul mediu – timpuriu și apoi târziu – disprețul lumii (*contemptus mundi*) împreună cu devalorizarea omului invadaseră în așa măsură viața și cultura occidentală, încât în secolul XIV, după 1350, insistența macabră asupra detaliilor înfiorătoare, morbide ale morții a lăsat în urmă

obiectivele “sale” pedagogice și morale. De aceea, J. Delumeau se întreabă explicit dacă: “Având în vedere asemenea accente, mai putem vorbi de «familiaritate cu moartea»?”¹

Tot istoriografia și istoria calculează însă – cum am mai spus – și devenirea propriu-zisă a omului pornind de la înhumarea-îngrijirea cadavrelor, adică pornind de la o înțelegere complexă a morții umane ca atare. Dar, ce sens, ce înțelegere hermeneutică are sau poate avea faptul în sine că omul nu este om decât atunci când și dacă el își înmormântează apropiații și semenii săi decedați, deci, dacă își problematizează moartea ca moarte?

Nimeni nu vede însă cum ar putea “cineva” – oricât de “primitiv” ar fi el – să se îngrijească într-adevăr și efectiv, într-un fel sau în altul, ceremonios etc. de înhumarea cadavrului unui decedat, dacă el nu l-ar *regreta și dacă acest regret nu s-ar lega cumva tocmai de decesul, de dispariția, adică de moartea lui, dar, și de neputința celui “cineva” față de- și în raport cu așa ceva?! Ce altceva înseamnă apoi grija pentru rămășițele – cadavrul – cuiva anumit, îngropat sau “înmormântat”, decât faptul că, pentru cel/cei care au săvârșit actele sau chiar ceremoniile respective, acel om a fost tocmai cineva anumit, adică el a fost o “persoană”, cu o anumită identitate.*

Adică: este de neînchipuit să se îngrijească de decesul și de rămășițele cuiva cu- sau față de care nu există raporturi

¹ Vezi: Delumeau, Jean: *Păcatul și frica. Culpabilizarea în Occident*. Iași. 1997. Vol. I. p.64. Departe de a fi “îmblânzită”, chiar moartea *asceților* exemplari este cuprinsă și ea de spaime și neliniști, frica de moarte amestecându-se în cazul lor cu “frica de damnare”. idem p. 383-387. Este în general ciudat să se vorbească de “îmblânzirea” morții într-o epocă în care se afirmă la modul general, că: ” Cea mai bună soartă e de a nu te naște și următoarea – de a muri imediat după ce te-ai născut.” idem p. 27 (s.n.); deci: ceea mai bună soartă e aceea de a nu trăi!

oarecum individualizate și personalizate și a cărei dispariție nu trezește nici un fel de durere și nici un fel de regret.

Deci “îmblânzirea” și domesticirea umană a morții sunt mai degrabă himere, construcții-refugiu, care exprimă și ele, tocmai incapacitatea extrem de tensionată de a asuma moartea, incapacitate comprimată de această dată în “aspirații” istoriografizate de genul lui: *ubi sunt!* În realitate, probabil că nimeni n-ar fi îngropat niciodată – și cu atât mai puțin *pentru prima oară* – cadavrul unui semen decedat, dacă tocmai moartea acelei persoane nu ar fi reprezentat pentru el o pierdere, un regret, o amintire, o identitate și chiar un destin în care toate acestea, reciproc, s-au conturat.

Însă, și în mod deloc paradoxal, ideea sau mai degrabă impresia că tradiția metafizico-teologică a morții, a cărei origini se remontează până înaintea începuturilor filosofiei grecești, și apoi, prin Platon, până la teologia creștină etc., a putut întrucâtva estompa “iraționalitatea” morții, se poate explica în fond foarte bine și prin faptul că a inserat și a înglobat moartea și iraționalitatea ei în familiaritatea unui întreg șir de “explicații” – creația *ex nihilo*, sfânta treime, originea răului etc. – care sunt și ele de necuprins cu rațiunea și de nepătruns pentru “rațiune”. Ar fi vorba, mai degrabă, de o familiaritate mai generală cu “iraționalul” și cu “inexplicabilul” decât de firescul sau “naturaletă” responsabilă a asumării facticității metafizice a morții.

Cu siguranță, de aici provine și imensul curaj teologico-metafizic de a privi față-n față moartea și de a declara nestingherit că: moartea este ne-murirea și, de aceea, în ceea ce privește murirea – putem muri, în fond, liniștiți și fără teamă.

Trebuie de aceea să ne întrebăm mai apăsător dacă, într-adevăr, ceea ce se numește îndeobște “hermeneutica morții”, dar care duce totuși sensul și semnificația ei și a vieții dincolo de- și în afara lor, este o întreprindere într-

adevăr atât de respectabilă în viață? Nu devine oare, astfel, metafizicul efectiv și intrinsec al morții un simplu înveliș care și cu- care se desprinde de experiența muririi, expunându-se astfel arbitrului “interpretării sensurilor independentizate” și total lipsite de solul efectivității lor?

Cu totul altceva este însă acel înțeles hermeneutic al morții în care se ridică problema dăinuirii personale, a dăinuirii faptelor și realizărilor umane. Este vorba, evident, de un sens în mod preponderent inter-personal, care nu se rezumă la gândirea sau păstrarea cognitivă a ceva, a memoriei cuiva sau a ceva, și cu atât mai puțin la “nemurirea” a ceva sau cuiva, ci mai degrabă se leagă tocmai de ceea ce noi am numit mai înainte “a face ca ceva ce a FOST, să devină TRECUT”, tocmai pentru noi, și în sens autentic și propriu-zis”.

În realitate, sarcina hermeneuticii în raport cu tematica morții nu constă în nimic altceva decât în ceea ce exprimă Gadamer atât de concis și de frumos scriind că: “Sarcina hermeneutică constă în a *recunoaște* ceea ce *este cunoscut*.”(das Erkannte zu erkennen)¹ Avem, deci, de recunoscut ceea ce – folosindu-ne de o expresie mult mai radicală a lui Heidegger – se află ascuns în ceea ce “știm” și înțelegem deja de mult.

De ce ar fi de aceea chiar atât “de trivial” și de nesemnificativ hermeneutic faptul “empiric” că până acum fiecare om odată născut a și murit, și că de fiecare dată a murit, de fapt, moartea lui “proprie”? Oare din cauză că, în fond, “toată lumea știe și cunoaște acest fapt”? Însă, știm și înțelegem noi cu adevărat această “cunoaștere”?

Toată metafizica, întreaga tradiție onto-teologică, dar și cotidianitatea sensului comun ne arată că – împreună cu Tolstoi – avem destule motive să ne îndoim de acest lucru și

¹ Vezi: Gadamer, H-G.: idem p. 161 (s.n.)

să nu ne îndoim deloc de lipsa mincinoasă a acestei “științe”.

* * *

În sens sau în orizont strict empiric, este, desigur, adevărat: “Cu privire la faptul dacă viața omului din totdeauna a avut sau nu sens, *decide* de fiecare dată umanitatea care trăiește după el, și tocmai pe baza practicii sale din totdeauna.”¹ Numai că, deși această decizie este de fiecare dată liberă și responsabilă la modul cel mai auto-referențial posibil, ea nu poate fi totuși arbitrară, ci totdeauna funcționează în ea și un element de conținut... Această decizie este, deci, constituită – chiar și în sens hermeneutic – și prin și de către, orizontul de conținut definit al faptelor, realizărilor oamenilor și ale generațiilor care au precedat... Iar aceasta înseamnă și faptul că această decizie, efectuată sau luată de către generațiile chiar aflate în viață, și care este legată de generațiile deja decedate pe care ea le vizează nu poate fi niciodată “universală” în privința conținutului ei, deoarece nici un “Bine” generalizat în existența vreunei generații actuale și vii, nu poate “îmbuna”, adică transforma “în bine”, de exemplu, oribilitatea holocaustului... și nu dă în mod automat sens “pozitiv” vieții generațiilor care au murit cu acest prilej o moarte care a fost privată de sens tocmai prin vinovăția ucigașilor.

Ce altceva este îngrozitor în orice crimă decât faptul că “împreună” cu viața ei, victimei i se ia și posibilitatea de a-și *asuma* propria moarte, de a-și *asuma* propria murire?!

Toate acestea, desigur, nu exclud deloc “universalitatea”, ci precizează tocmai faptul că aici este

¹ Vezi: Csejtei, Dezső: *A halál...* idem p. 128

vorba nu de universalitate “logică”, ci de una existențială, însă care este – în același timp și pornind de la efectivitatea morții – în esența ei metafizică.

În mod “destinal” – dar nu ca o lovitură sau ca o ratăre –, filosofia despre moarte gândește în fond și la urma urmei viața. Din acest motiv, ea încă nu devine “filosofia vieții”. Și tocmai în aceasta constă forța metafizică propriu-zisă a meditației filosofico-aplicative despre moarte: ea gândește în așa fel – gândind despre moarte – viața, încât pe de o parte nu transformă și nu diluează această gândire într-o “filosofie a vieții”, și, pe de altă parte, se apleacă în mod insistent asupra gândirii propriu-zise, exprese și posibile a morții ca murire.

Fără să desființeze tematica ei umană, care este și actuală, și din totdeauna.

ULTIMA OCHIRE – țintită la – SFÂRȘIT

Dacă dorim acum să facem o succintă trecere în revistă a ceea ce am obținut prin analiza filosofic-aplicativă a morții aceasta trebuie începută cu constatarea că astăzi nu mai poate fi acceptată nici negarea – chiar filosofică – a morții și nici tăcerea asupra ei. Totuși, cum am văzut, acestea sunt modalitățile dominante în care tradiția filosofico-metafizică tratează tematica ei. Tocmai prin evitarea muririi, atât pe linia învățaturii despre nemurirea sufletului (Platon, creștinismul etc.) cât și pe cea a “nimicniciei” morții (Epicur, Lucretius, Feuerbach, Kierkegaard), dar și pe cea a ne-apartenenței ei la viață și a “necunoscutului” ei (Wittgenstein, Lévinas)... Ele se “deosebesc” – cum vedem – doar în aparență și în detalii...și în nici un caz prin esența lor.

Se pare deci că filosofia își continuă neconținut eforturile de a gândi moartea fără murire. Mai mult, ea califică încă dinainte ca fiind “trivială”¹ orice încercare de a introduce murirea în gândirea filosofică a morții. În realitate, nimic nu este mai trivial și mai nesincer – *recte*: mincinos – filosofic decât tocmai această procedură desfășurată sub pretextul unei nevoi deloc filosofice de consolare.

Nu se deosebește de aceasta – pe cealaltă linie – nici acel *pathos* thanatologic afectat, care, pe parcursul și sub pretextul “însoțirii în moarte”, oferă scutiri retroactive cu privire la întreaga viață anterioară a muribundului: “Dacă cineva acceptă – în preajma morții sale (a.n.) – că el *a fost tot timpul muritor*, atunci cu aceasta el și crește deja *deasupra morții*.”²

¹ Vezi: Csejtei Dezső: *A halál hermeneutikája...* idem p. 70-75

² Vezi: Hennezel, Marie de; Leloup, Jean-Yves: idem p. 66

Spre deosebire de acestea, tematizarea filosofic-aplicativă a morții se concentrează înainte de toate asupra muririi și, pe această bază, se străduiește să contureze și *sensul* ei propriu-zis uman. Însă, prima exigență decisivă în legătură cu înțelegerea și interpretarea morții este legătura ei cu facticitatea specifică a muririi. Aceasta implică relevarea existențială a faptului că moartea mea, murirea mea vizează în primul rând și necondiționat, pe de o parte, “viața mea”, cât și, pe de altă parte și la fel de esențial, efectivitatea “procesului” sfârșirii ei! Exigența după care “omul trebuie să devină muritor” înseamnă că el este chemat de către existența lui să-și trăiască – în responsabilitățile ce-i sunt sau îi devin inerente – unicitatea vieții lui și “să-și moară” moartea lui la fel de unică, de neîmpărțită, nepreluabilă și netransmisibilă nimănui..

Iar unicitatea muririi fiecăruia este cea care ne dezvăluie și ne pretinde, într-un mod de această dată deja de neocolit, și unicitatea ființei umane ca existență, ca fiind o exigență și o sfidare de asumat în- și prin viața ei. Unicitatea morții, unicitatea muririi și exigența de a deveni muritor ne trimit însă și la unicitatea umanității ca specie generică muritoare, ceea ce înseamnă cu totul altceva decât curiozitatea și sentimentul de a fi “singur” în univers sau singur “contra” universului...

Numai o specie “finită” care realizează sfârșitul ei ca pe o posibilitate existențială conturată în certitudinile parametrilor ei poate, de fapt, “scăpa” și de autodistrugerea ei prematură și numai o atare specie ar putea intra cu demnitate în legătură și cu celelalte ființe raționale eventuale din univers.

Acestea desigur șterg și dihotomia aporetică a interpretării fenomenologice și existențiale a experienței legate de moartea celuilalt și a aproapelui, și cea a morții proprii. Dar, împreună cu conturarea efectivității sale,

moartea se mai conturează astfel și ca *factum* metafizic universal.

Moartea nu este însă *factum* metafizic doar din motivul că este una dintre izvoarele și originile acelei discipline filosofice de vârf care se numește “metafizică”, ci deoarece, în creionarea ei ca *factum*, noi regăsim o experiență aparte, care, deși aparține în întregime ființării numite “om”, este și rămâne totuși un “în-sine” desăvârșit pentru el. Moartea/murirea este experiența certă, dar nedeterminată, nepartajabilă și meta-comunicațională, pe care au experimentat-o efectiv și factic toți cei care au trăit vreodată și care “are loc” de fiecare dată tocmai în însingurarea de neevitat și de nesuspendat.

Numai că – am văzut – noi experimentăm și putem interpreta acest lucru chiar și în moartea celui alt, a aproapelui și încă chiar atunci când ne aflăm – neputincioși – lângă el pentru a fi împreună cu el în murirea lui. O putem deci interpreta și ca fiind ceva esențial și în privința “desfășurării” viitoare a propriei noastre morți. Noi înșine, la capătul muririi noastre, vom muri în aceeași însingurare unică, meta-comunicațională și nepartajabilă.

Însă, cu moartea ca ajungere la sfârșitul ei a vieții, pe noi, oamenii, numai filosofia ne poate confrunta. Și numai prin filosofie putem și asuma moartea propriu-zis, ca pe un *factum* care “ne desființează” tocmai în ființa și viața noastră. De aceea, luciditatea în privința morții ne trimite în modul cel mai organic posibil și la conștiința – iarăși specific filosofică – legată de *sum*, adică de certitudinea existenței noastre.

Existând ca om, eu sunt în așa fel încât mă confrunt și cu posibilitatea *asumării* certitudinii morții și a morții mele.

Fiind conștient în mod cert de determinarea existenței mele de către moarte, pot deja și asuma această existență atât în întregul ei posibil, cât și în întreaga ei gravitate. În

aceasta se deschide și orizontul pentru realizarea esenței existenței mele de a fi deschis la ființă, adică de a fi tot timpul în raporturi existențiale cu ființa.

Ființa(rea) deschisă la ființă și la propria ei existență nu este însă altceva decât existența liberă, adică ceea ce este tocmai esența libertății ca fiind constituentul existențial – adică: modul de a fi – al acestei ființări.

Conturată în orizont filosofico-aplicativ, “moartea” se conturează astfel și ca termen categorial în care se articulează și trimiterile existențiale reciproce și cooriginare ale muririi, ale sum-ului și ale libertății. De aceea, deși meditația filosofico-aplicativă asupra morții nu oferă nici consolare, nici speranțe deșarte, ea totuși eliberează! Desigur, nu ne “eliberează” de moarte, ci de- și din gândirea înstăpânită asupra ei.

În urma acestei meditații putem, de exemplu, privi deja cu alți ochi și problemele bioetice, thanatologice și euthanatologice, juridice etc. ridicate și legate de moarte și – mai ales – de murire.

Excurs **“Medicalizarea” morții**

Pomenirea “medicalizării” contemporane a morții a devenit astăzi o componentă – critică – aproape obligatorie a oricărei meditații înalte asupra fenomenului ei. Nici personalități de talia lui H-G. Gadamer nu o pot ocoli. De cele mai multe ori ele se transformă și în critici cu totul exterioare adresate progreselor și stărilor actuale ale științei medicale ca atare, cât și modificărilor mentale pentru instaurarea cărora ea singură ar fi “responsabilă”.

În realitate, însă – cum am spus și în rândurile introductive –, medicalizarea contemporană a morții este un

fenomen complex și chiar plin de posibilități de regulă ascunse, și căruia, de aceea, nu-i se poate atribui un caracter – și cu atât mai puțin o tendință univocă – de inautenticitate. Departe de a însemna în mod automat și în esență “desubstanțializarea” morții – adică pierderea identității sale premoderne și presupus naturale prin schimbarea accentului de la “faptul” morții la “felul” în care murim, adică de la “substanță” la “accident”¹ –, ea exprimă în primul rând tocmai aplecarea și grija contemporană a omului asupra și față de problemele muririi (sale) ca atare! Adică, asupra a ceva ce a fost ocolit de departe de tradiția metafizică occidentală de la Platon până la Lévinas!

Adevărul este că – într-un fel sau altul – în epoca noastră și, mai ales, în lumea occidentală, nu numai moartea, dar întreaga noastră viață – de la naștere și până la moarte – s-a “medicalizat”. Faptul că trăim mai atenți la factorii de igienă, la echilibrările fizice și psihice ale vieții, faptul că utilizăm, la timp, medicamente moderne și mai eficiente în cele mai multe cazuri etc., toate acestea pot fi în fond considerate ca fiind factori prin care viața noastră s-a “medicalizat” și se “medicalizează” în continuare.

În urma ei nu au apărut doar “bolile civilizației”, dar s-a prelungit speranța de viață a unui număr considerabil de oameni, s-au micșorat suferințele noastre fizice și psihice și ale semenilor noștri atacați de maladii – în special cronice – de diferite feluri, și care astfel pot duce și o viață plină de sensuri, înțelesuri și de satisfacții umane.

Acestea au fost și sunt însoțite și condiționate și de o evoluție și diversificare a tehnicilor și aparaturii medicale, de regulă extrem de complexe și costisitoare, a căror utilizare solicită și spații și condiții speciale de utilizare... Toate acestea au deschis și au dat, poate, și un nou “curaj” și hotărâre științei și tehnicii medicale moderne, care –

¹ Vezi: Csejtei, Dezső: *Megjegyzések a halál hermeneutikájához*. idem

uităm deja de regulă acest lucru – a fost atât de îngrădită și redusă în secolele acelui ev mediu la care se face atâta referire, nu foarte responsabilă, în “critica” lor...

Cum este firesc, și în acest domeniu au apărut concepții diferite atât în privința raportării la “boală”, la maladia ca atare, cât și în cea a raportării la omul bolnav și unde se confruntă componentele și dilemele profesionale, științifice și morale ale îngrijirii medicale.¹

Una este orientată în mod cert către boala ca atare, și implică ideea că viața ca atare trebuie salvată cu orice preț. În această concepție moartea efectivă, care, inevitabil, are totuși loc, apare totdeauna ca fiind un fel de eșec care trebuie necondiționat eliminat. Ea nici nu vizează de fapt moartea, ci doar boala ca dușman, iar bolnavul nu este decât purtătorul și oarecum “reprezentantul” acestui dușman. De aceea, ea nu are nici “probleme” de decizie, ci duce până la capăt toate posibilitățile existente de tratament, “pacientul” și familia lui fiind abandonați unui tratament “furios” și unei tehnologii dezumanizante.² Cealaltă susține însă că nu numai “viața”, dar și calitatea ei trebuie luată în considerare. Pentru aceasta “moartea poate fi o alegere înțeleaptă, iar a ajuta la o moarte decentă este o obligație – oricât de tristă și penibilă ar fi ea.”³

Dincolo de gravitatea immanentă unei asemenea decizii, gravitate potențată tocmai de faptul că ea și responsabilitatea ei sunt transferate practic medicului, și ea nu este de fapt asumată nici de “pacient” și nici de către cei apropiați lui, această poziție se mai poate opune și unui alt comandament, tot medical, adică celui de a face să progreseze posibilitățile terapeutice. De multe ori – de

¹ Vezi: Senterre, Jacques: *Dilemmes éthiques en médecine périnatale*. In: *La Pensée et les Hommes*. 29- année. Nouvelle Série. 3. Bruxelles. 1986

² ibidem

³ ibidem

exemplu, în cazul bolnavilor de cancer în faza terminală – experiențele pot contribui la salvarea viitoare a altor vieți.¹

Și “medicalizarea” contemporană a morții are loc pe de o parte în condițiile deloc inedite ale “fugii” tradiționale de moarte dar, pe de altă parte, tocmai în condițiile desăvârșirii “atitudinii” metafizice. Între ele nu numai că nu există în fond nici o discrepanță dar se și potențează astăzi reciproc: metafizica năzuiește să nege și să învingă moartea prin ne-murire, iar medicina să învingă moartea ca maladie dușmănoasă, ce trebuie transgresată și eliminată prin tratamentul ei.

Însă tocmai medicalizarea morții, înțeleasă de această dată ca un efort contemporan aplecat asupra problematicii muririi efective și factice, poate reprezenta și însemna posibilitatea mai conturată a unei tentative de depășire a ne-umanității tradiției metafizice, care susține – în fond, cu totul inuman – că moartea – exact ca murire – nu este nimic.

Deci, – dacă, în genere, ea există “în sine” – medicalizarea contemporană a morții nu poartă “în sine” nimic “inautentic”, însă poate deveni într-adevăr inautentică prin abandonarea celui care tocmai moare de către aparținători și de către cei apropiați lui sau, la fel, prin excludere medicală. Adică atunci, când progresele tehnice și științifice reprezintă doar un prilej pentru evaziunea în fața morții sau/și pentru a întări lipsa ei de înțelegere.

Adică un prilej de a “ușura” “sarcinile” legate de murire și pe cele pe care ea le mai presupune, să zicem “social” și “psihologic”.

* * *

¹ Vezi și: Klastersky, Jean: *L'expérimentation en cancérologie. Aspects éthiques*. idem

Credem, însă, că, în urma aprofundărilor filosofico-aplicative, “putem” contura mai lucid și întrebările legate de finitudinea și de “mortalitatea” omului ca specie... Omul se dovedește a fi “muritor” nu doar ca individ, ci și ca specie pământească iar probabilitatea unei asemenea posibilități ne obligă să reformulăm mai decizi problemele și întrebările noastre legate de “sensul” efectiv al vieții istorice umane.

Cum anume să înțelegem și să articulăm sensul propriu al ființei și existenței noastre, dacă – fără speranțele deșarte ale mântuirii, ale învierii și ale grației apocaliptice – am devenit conștienți și de mortalitatea noastră ca specie?

În același timp, ca orice întreprindere filosofică care se străduiește să fie și autentică, și interogația filosofico-aplicativă asupra morții se întreabă și cu privire la esența și sensurile posibile ale filosofiei însăși iar în existențialitatea factumului metafizic al morții noi am și regăsit unul dintre originile și impulsurile paradigmatică ale interogațiilor metafizice în genere.

De aceea, putem deja afirma acum, poate mult mai consistent, împreună cu Schopenhauer: “Dacă n-ar exista moarte, omul nu prea ar filsofa.”!!!

Abstract

DEATH

Metaphysical and Applied Philosophical Perspectives

The subject of death certainly has an unclear and undefined aspect which is therefore commercially exploited, moreover, it also has a charm of its own. Nevertheless, how can “death”, “metaphysics” and “applied philosophy” come together? What do these words or concepts have to do with each other?

First of all, it is the author himself who connects them. In this book, just like in the previous ones the author goes on with his research, continues where he had left it off and goes in the direction where research leads him. Therefore this volume is also a *continuation*. It continues the previous works, *Határ – Hallgatás - Titok* (*Boundary, Silence, Secrecy*), KOMP-PRESS, Korunk Baráti Társaság, Cluj, 1996, *Filozófia és Itt-Lét. Tanulmányok* (*Philosophy and Being-Here. Studies*), Erdélyi Híradó, Cluj, 1999 and *Fenomenologia existențială a secretului. Încercare de filosofie aplicată* (*The Existential Phenomenology of the Secret. Applied Philosophical Essay*), Paralela ‘45, Pitești, 2000.

In all these works topics are open towards each other and, together with their problematic nature they led to a philosophical approach which presented me with the real meaning of the term “applied philosophy”. I could never consider satisfactory the meaning and/or practice of “applied philosophy” which appeared as a “new” development in contemporary philosophy. Regarding the present state of “applied philosophy”, we must say that it is

still viewed with suspicion. It seems that for many people it is easier to accept that philosophizing or dealing with philosophy is useless than to accept that philosophy can be “applied”. This has long been a problematic issue. Heidegger tried to answer it by saying: if we are unable to deal with philosophy, at least philosophy could do something with *us*, provided that we let ourselves drawn into it...¹

On the other hand, an approach naming itself “applied philosophy” appeared and has become more and more stressed in the last fifteen years, organisationally, too. Its forum (*Journal of Applied Philosophy*) has been published by the Society for Applied Philosophy for ten years now. There is also a Hungarian Society for Applied Philosophy and an Applied Philosophy Team. The original and international line focuses mainly on the field of practical philosophy, explicitly referring to actual issues and the problem of “values”.² I think that connecting and confronting philosophical research with the actual issues of the historical *present* is a genuine and essentially philosophical challenge and task. The already existing “applied philosophical” approaches urge and support this. However, the leading, openly “applied philosophical” works are still wanting in theoretical quality and thoroughness, even though their authors have no such pretensions and say that it is impossible to devise a “theory” of “applied philosophy”. They argue that applied philosophy is not a branch of philosophy like epistemology or aesthetics; rather,

¹ See Martin Heidegger, *Bevezetés a metafizikába* (*Introduction to Metaphysics*), Budapest, 1993, p.8.

² See also *Az “alkalmazott filozófia” és a filozófia esélyei* (*The Chances of ‘Applied Philosophy’ and Philosophy*) and *Az “alkalmazott filozófia” és a kategoriális elemzés* (*‘Applied Philosophy’ and Categorical Analysis*) published in my book *Filozófia és Itt-Lét*, Cluj, 1999.

it is the endeavour of the philosopher to focus on everyday social and practical issues.¹

Thirdly, philosophical and cultural periodicals and famous dailies often publish writings by well-known philosophers who use the concepts and methods of philosophy to address current economic, political, cultural and public morality issues without labelling it as “applied philosophy”.² Perhaps this is why we should pay more attention to “applied philosophy”: it could well be that philosophy revolts in it against the present state of philosophy (too)... It may also be that something happens or *becomes possible* in this process, something that always happened when genuine philosophy was born.

The “presentness” of the timeliness of “death” is “ambiguous”. On the one hand, the (already) traditional avoidance, suppression and even denial of death³ characteristic to late modernity and “postmodernism” is continued. On the other hand, the fields of “personal assistance”, medical ethics and the discipline called “thanatology” became unavoidable and increasingly outlined. Transplants and biological, medical, deontological as well as mentality issues connected to them force upon thinking about death and caring for death completely new perspectives, hardly understandable from a traditional point of view. On the other hand, a change in mentality regarding social issues led to the discovery and identification of the special problems and anxieties of the “dying” individual

¹ Jacek Holowka, *New Directions in Ethics: The Challenge to Applied Ethics*, in: *Journal of Applied Philosophy*, 1998, nr.1, and Downing Gerald, *On Applying Applied Philosophy*, *Idem*, 1996, nr.2.

² See also footnote 7.

³ I do not know of any mythological or religious faith, or thought rooted in them, that does not deny, narrow down or “flutter” the *whole* reality of death in one way or another (e.g. the immortality of the soul, metempsychosis, resurrection of any kind).

striving against the approach of death and there came “help” by spiritual and other care. This implies and presupposes a certain type of research that “profane” relatives and church ministers could not even have initiated, not to mention “care” for this complicated issue¹. Thus death is also connected with “attendances”. (“Services” connected to death have long been formed.)

Therefore death belongs today to the “technicised” realm of silence, impersonal hospital devices, attendances and services; scientific and analytic studies deal with it in this way. Nevertheless, death still remains an “unsolved” problem: it does not have a “solution” which could eliminate and/or instrumentalise it.

Death has always been a metaphysical factum!!!

Further on, the question pinned down and sustained from an applied philosophical perspective is, how do “metaphysics”, on the one hand, and “thanatology” as well as the other “occupations”, on the other hand, account for it? And, most importantly, how does the thinking and *mortal* human being account for it? Obviously, we must provide the theoretical and existential framework and means of facing the special *factum* of death, at the same time freeing death from its traditional – but also actual – concealment. Here, the main prospect of applied philosophy is to apprehend and present the way in which the phenomenological and hermeneutical issues of the

¹ We must take into consideration the “denominational” commitment and ideological delimitations of the dying person and of churchmen which is only a side issue that can occasionally be raised during the actual “expert” thanatological care because it will become “topical” if and when the individual or his relatives expressly (that is, denominationally!) ask for it. When there is no such request, “care” is only an intrusion. On the other hand, it is also true that “profane” friends with their desperate benevolence and church ministers claim a certain thanatologic “competence”, often an exclusive one with the latter.

interpretation of “others’ death” and “our own death” *refer to each other and refer to us*.

The conviction that philosophising is not a pastime or a matter of “curiosity” becomes stronger and stronger in this context: philosophy is the result of an existential urge and an effort, too, during which or on account of which we thematise issues which could otherwise not be raised and faced in their true nature and importance.

The “subject” of death is one of these issues, as the eight inseparable chapters of the study also show. I must underline again that it was the “applied philosophical” approach that helped me *thematise* death. As I had already presented this approach in my previous works, I should only say that this is not a new branch or trend in philosophy, but a revisited *state* of philosophy, the condition in which philosophy opens up to questions encountered by the historical mankind in its *defined, regional* and/or *actual* fate (too), a condition which makes thematising “sharp”, pronounced and determined and guarantees the overt “tracking” of these issues. Therefore applied philosophical works are always *trials*, in their choice of topic, too, however, they are not spiritual “experiments” or “adventures” but endeavours of *answering* existential *trials*.¹

¹ It is no wonder, I think, that the term “applied philosophy” is contradictory. Although it has been viewed with suspicion for a long time in our country too, there are signs that it is now misused, mainly in competitions. They often use it to prove the “public utility” of philosophy arguing that it can be “applied”... It is difficult to protect the concept of “applied philosophy” from this danger, as it is difficult to preserve philosophy itself today... Moreover, we should understand that “protection” and “preservation” are closely connected in this case: we should not use the term “applied” for the various topics researched by the various means listed in the terminology of philosophy, unless they are “philosophical” at the same time. As I have already mentioned in my

Nevertheless, I could never be *indifferent* enough to the fact that the thorough treatment of these highly (and deliberately) “defined”, “circumscribed”, “concrete” and “actual” topics always *naturally* lead back to basic issues in philosophy or the history of philosophy (e.g. Being, the Not-hing, Time, etc. with Aristotle, Kant, Heidegger). They do not only revisit these issues but also offer clearer statements and re-interpretations.

It is not surprising now that applied philosophical meditation focusses again on an admittedly essential, “primordial” topic (which nevertheless has a special actuality), namely, *death*. It cannot surprise us either that we come across and recognise the spring of *metaphysical* questioning and *inducement* in this applied philosophical approach of death. Therefore, “applied philosophy” and “metaphysics” do not only get on well together but they also began to tell something different about themselves and the “other”. We should then do nothing else than follow hints, paying attention and asking, getting scent of calls and listening to their deathlike silence.

If we want to sum up the applied philosophical research of death, we must begin by stating that it is impossible *today* to accept the denial (even philosophical denial) and/but concealment of death. However, these are the ways in which the philosophical-metaphysical tradition “handles” the subject of death. Let us think about the immortality of the soul (Plato), the nothing-ness of death (Epicurus, Lucretius, Feuerbach, Kierkegaard), death not

previous books, only those researches or topics are “applied philosophical” which, together with their “actuality” and “topicality” lead back or go back to an essential and central issue or moment of philosophy, offering new or more articulated points, and all this in the “live” present of philosophy...

belonging to life and being unknown (Wittgenstein, Lévinas) which are only seemingly different theories.

Unlike these, the applied philosophical approach of death focuses on *dying*. Here the aporetic (incomprehensible) duality of the phenomenological or existential-phenomenological interpretation of the experience of Others', or the Other's (our fellow creature's) death and the experience of *our own* death is somewhat dissolved, therefore, besides the outlining of its reality death also appears as a "universal" *metaphysical factum*.

The reason for death being a metaphysical factum is not only that death is the real resultant and/or "subject" of the top philosophical discipline called "metaphysics" but that in the outlining of death as a factum we come across an entirely metaphysical *experience* of man, an experience belonging to man but still remaining *self-contained*. It is this self-containment of death belonging to our selves that specifies and determines the metaphysical factum of the reality of death. That is, death or *dying* is always *certain* though undefined; it cannot be shared and – "finally" or essentially – it is a meta-communicational process or experience which *happened* and *happens* to every individual and, on the other hand, occurs through the final, inevitable *remaining-alone-in-ourselves* in death.

However, we also experience and interpret *this* in the death of Others, the *Other*, or our fellow creatures in the worrying but helpless being together with them. We can interpret it as the most important aspect of the factic occurrence of *our own* death to come. We ourselves will also die, at the final stage of our death, in this remaining-in-ourselves that cannot be communicated and shared.

It is only philosophy, after all, which can confront us with death, the coming to an end of man's life, a factum which threatens and "liquidates" our being. Therefore the

philosophical consciousness and certainty about death which should be free of self-deceit connects us to the similarly philosophical consciousness and certainty about our being (*sum*). As a human being I live knowing that I will die. If I am conscious that my being is determined by death, I can take in hand its whole weight and responsibility. This is how the “overlook” on the openness of my being (our being) towards being is consciously born.

Being open to being and its own being is nothing else than free-being, the genuine and existential determinedness of *freedom*, as the constituent of this being.

Thus “death” outlined from an applied philosophical perspective appears as a categorial term in the horizon and around which the *cooriginal* existential *connection* of *sum*, death (as dying) and freedom is outlined. Therefore the applied philosophical approach of death does neither console nor deceive but free us! It does not free us from death but the usual thinking and care about death. We can now see the thanatological, euthanatological, bioethical and legal issues connected to death in a different light.

We can also approach the “finitude” and mortality of the human *race* in a different way. Man is mortal as an individual but also as a race, and thinking of this possibility as a probability restates the question of the real meaning of historical human being. How do we interpret the meaning of our being and the existential roots and perspectives of this meaning without the self-deceit of resurrection, redemption and apocalyptic grace and with the consciousness of the mortality of the human race?

As any research aiming at authenticity and matter of factness, the applied philosophical approach of death inquires into the origin, nature and possible meanings of philosophy. Indeed, we can also come across the

paradigmatic resultant of metaphysical inducements in the existentiality of the metaphysical factum of death.

Therefore we can now say with more substantialness together with Schopenhauer: if there were no death, people would not philosophise.

(Translated by:
Éva Zsizsmann)

Cuprins

Între-ducere	5
PRIMA OCHIRE (.) punctuală	15
<i>Excurs</i> : Schița istorică a termenului de “metafizică”	16
A DOUA OCHIRE (:) în două puncte	40
A TREIA OCHIRE (...) în trei puncte.....	57
A PATRA OCHIRE (;) în punct și virgulă	78
A CINCEA OCHIRE () în paranteză	91
A ȘASEA OCHIRE (*) în asterix	100
A ȘAPTEA OCHIRE (%) în procente	110
A OPTA OCHIRE – fără puncte – OCHI în OCHI	119
<i>Excurs</i> : Hermeneutica morții	130
ULTIMA OCHIRE – țintită la – SFÂRȘIT	140
<i>Excurs</i> :“Medicalizarea” morții.....	143
<i>Abstract</i>	148

István Király V. s-a născut la 5 septembrie 1952, la Oradea. Conferențiar la Catedra de Filosofie Sistematică a Facultății de Filosofie de la Universitatea "Babeș-Bolyai" din Cluj. A debutat în paginile revistei "Echinox" (1974). Autor a numeroase studii filosofice și de interes mai larg, dintre care: *A titok és kategóriális szerkezete* (Secretul și structura lui categorială), Magyar Filozófiai Szemle, Budapest, 1986/1-2; *Karl Jaspers Nyugat és Kelet között* (Karl Jaspers între Occident și Orient), Valóság, Budapest, 1991/6; *Le complot. Serment et secret* (Complotul. Jurământ și secret), Politica Hermetica, (Editura L'Age d'homme), Paris, Tome: 6 (1992); *Fonds secrets ou fonds interdits? Esquisse d'histoire des fonds secrets des Bibliothèques de Roumanie*, Bulletin des Bibliothèques de France, Paris, 1994/6; *Has Been-nes and Past*. In: Philobiblon. The "Lucian Blaga" Central University Library Bulletin, Vol. IV-V-VI. 1999- 2002, University Press, Cluj; *Library Secret Fonds and the Competition of Societies*. In: Libraries & Culture, Austin, Texas University Press, 2001/ 1.

Volume: *Fond secret, Fond "S" special. Contribuții la istoria fondurilor secrete de bibliotecă din România*. În colaborare cu Doru Radosav și Ionuț Costea. Cluj. Editura "Dacia" 1995; *Határ Hallgatás Titok* (Limită Tăcere Secret), Cluj, Editura "Komp-Press", Korunk Baráti Társaság, Cluj, 1996; *Filozófia és Itt-Lét* (Filosofie și prezență), Editura Erdélyi Hiradó, Cluj, 1999; *Fenomenologia existențială a secretului. Încercare de filosofie aplicată*, Editura Paralela '45, Pitești, 2001.

Este editorul revistei *Philobiblon*, publicată în limba engleză de către Biblioteca Centrală Universitară "Lucian Blaga" din Cluj, în colaborare cu Editura Presa Universitară Clujeană (revistă destinată schimbului internațional interbibliotecar de publicații).



ISBN 973-686-325-5