

## REPERELE UNEI SIMETRII RĂSTURNATE FENOMENOLOGIA MORȚII ÎNTRE HEIDEGGER ȘI LEVINAS

Cristian CIOCAN

(Centrul de Studii Fenomenologice, Universitatea din București)

Centralitatea pe care fenomenul morții a căpătat-o în cadrul preocupărilor contemporane de fenomenologie ar putea părea cel puțin surprinzătoare, mai ales dacă avem în vedere modul inițial de instituire a fenomenologiei, ca demers teoretic descriptiv și neutru, exercitat asupra registrului „pur“ al conștiinței transcendente. Puterea explicativă pe care acest fapt ar putea-o avea pentru sensul subiectivității umane nu a fost fructificată în cadrul investigațiilor husserliene asupra *ego*-ului transcendental și a modului de constituire a lumii, a lucrurilor, a alterității intersubiective. Acest fapt brutal al empiriei, care instaurază suspendarea radicală a posibilității oricărei experiențe în genere, nu a ajuns să joace nici un rol (și se pare că nici nu avea cum să o facă) în analizele fenomenologice ale lui Husserl. Că moartea a căpătat ulterior un statut de fenomen privilegiat, că o „fenomenologie a morții“ a devenit cu puțință, iată ceva care nu ar fi putut fi anticipat cu ușurință de cercetătorul care ar fi frecventat cu asiduitate, la începutul secolului trecut, textele părintelui fenomenologiei. Totuși, o dată cu prima „schismă“ radicală din istoria fenomenologiei, și anume prin turnura ontologic-existențială pe care Heidegger a instituit-o în *Ființă și timp*, faptul morții a început să-și revendice o statură fenomenologică proprie și un sens explicativ de prim rang, constituind un nucleu problematic prin intermediul căruia constituția ontologică a ființării umane a fost elaborată în totalitatea sa apriorică și în orizontul său temporal determinant. Chiar dacă, în desfășurarea reflecției heideggeriene, fenomenologia morții expusă în *Sein und Zeit* nu este prima articulare a problemei morții<sup>1</sup>, *magnum opus*-ul din 1927 expune în forma sa cea

<sup>1</sup> Modul în care problema morții s-a infiltrat în reflecția heideggeriană pînă la a ajunge un *topos* fundamental al lucrării *Ființă și timp* poate constitui o cercetare de sine stătătoare. Aceasta ar trebui să urmărească în primul rînd textele premergătoare lucrării *Sein und*

mai elaborată rezultatele analizelor obținute de-a lungul „deceniului fenomenologic“ de către tânărul Heidegger asupra hermeneuticii facticității. Singura notă istorică<sup>2</sup> pe care Heidegger o dă în *Ființă și timp* privitor la problema morții indică o serie de autori, de la Apostolul Pavel și Calvin la Dilthey, Simmel și Jaspers. Totuși, în lipsa unui studiu aplicat asupra surselor, nu se poate decide în ce măsură această notă constituie o mărturie a „influențelor“ sau a „provenienței“ perspectivei pe care Heidegger și-o însușește; și cu atât mai puțin nu am putea deduce de aici ceva referitor la rădăcinile „istorice“ ale unei preocupări de ordin fenomenologic cu problema morții. Astfel, pentru istoria fenomenologiei, Heidegger își rezervă rolul instaurator în ceea ce privește problema morții, problemă ce antrenează în *Sein und Zeit* o radicală punere în discuție a finitudinii, a sensului totalității, autenticității și „certitudinii de sine însuși“ pentru structura temporal-ontologică a *Dasein*-ului uman. Chiar dacă în scrierile ulterioare lucrării *Sein und Zeit* Heidegger nu se va mai preocupa explicit de problema morții, finitudinea va rămâne o temă constantă a reflecției tardive heideggeriene, iar moartea va fi cea care va da numele propriu al omului, toate acestea revendicându-se desigur de la dezvoltările fenomenologiei morții din §§ 46-53 din *Ființă și timp*<sup>3</sup>.

*Zeit* în care Heidegger abordează problema morții, pentru a descifra astfel, într-o perspectivă genetică stadiile pe care le-a parcurs această problemă pînă la instaurarea sa explicită în §§ 46-53 din *Ființă și timp*. Textele care ar trebui urmărite în acest sens sînt, în ordine cronologică, Raportul Natorp: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, 1922, conferința *Der Begriff der Zeit* (1924) și cursul *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20 (1925).

<sup>2</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, <sup>3</sup>1931, p. 249, n. 1: „Antropologia elaborată în teologia creștină — de la Pavel și pînă la *meditatio futurae vitae* a lui Calvin — a văzut moartea ca o componentă în interpretarea « vieții ». — W. Dilthey, ale cărui tendințe filozofice s-au îndreptat către o ontologie a « vieții », nu putea trece cu vederea legătura acesteia cu moartea. [...] Recent, Simmel a inclus și el în chip explicit fenomenul morții în determinarea « vieții », fără să disocieze, ce-i drept, problematica biologic-ontică de cea ontologic-existențială. [...] Pentru investigația de față a se vedea *mai cu seamă*: K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*. [...] Jaspers concepe moartea pe firul călăuzitor al fenomenului de « situație-limită » (pus în evidență de el), un fenomen a cărui semnificație fundamentală cade în afara oricărei tipologii a « dispozițiilor » sau a « imaginilor despre lume ».“ (trad. Gabriel Liiceanu & Cătălin Cioabă, Humanitas, în curs de apariție. Vom cita de acum înainte această traducere, utilizînd sigla SuZ și trimițînd la paginația originalului german).

<sup>3</sup> Nu este deloc întîmplător că în structura de *Geviert* moartea este cea care va da numele propriu al omului, că titlul prin care omul este pus în raport esențial cu „divinii, cu cerul și pămîntul“ este cel de „muritor“. Cf. Martin HEIDEGGER, „Construire, locuire, gîndire“ (1951), în *Originea operei de artă*, trad. Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Humanitas, 1995, pp. 180-181: „Muritorii sînt oamenii. Ei se cheamă muritori pentru că pot muri. A muri înseamnă a avea puțința morții ca moarte. Omul singur moare, și moare fără încetare atîta vreme cît rămîne pe pămînt, sub cer, dinaintea divinilor [...] Muritorii locuiesc în măsura în care își călăuzesc propria esență — a avea

Mai mult, într-o refracție tematică istoric-răsturnată, și ca o reacție la funcția transcendentală pe care Heidegger o acordă fenomenului morții, Husserl însuși avea să atingă această problemă, întâi în marginaliile<sup>4</sup> la exemplarul său din *Sein und Zeit*, apoi într-un manuscris datînd de la sfîrșitul lui august 1936 și publicat în *Hua XXIX*, în care este criticat tocmai modul în care Heidegger, pornind de la faptul morții, vrea să deducă certitudinea de sine, apodicticitatea originară a lui „eu sînt“. Afirmînd că Heidegger operează un soi de „echilibristică cu moartea“, Husserl contestă în primul rînd statutul transcendental-ontologic pe care „elevul său“ a înțeles să îl acorde acestui fenomen, considerînd că faptului de a muri nu i se poate atribui decît o valență naturală, așadar referitoare la *ego*-ul natural, iar nu la cel transcendental, adică – în sintaxa heideggeriană – la dimensiunea ontică, iar nu ontologică a *Dasein*-ului uman.

Acrobațiile spectaculoase și profunde pe care Heidegger le face cu moartea vor putea fi cu greu acceptate ca o abordare adecvată a acesteia. În fenomenologia autentică, întemeiată pe reducția transcendentală, în fenomenologia care pornește de la sursele absolute ale evidenței (în care toate evidențele obiective devin obiecte ale evidenței subiective absolute), moartea este retragerea *ego*-ului transcendental din auto-obiectivarea ca om.<sup>5</sup>

putința morții ca moarte – în ființa acestei puțințe și în folosirea ei, cu gîndul ca să fie o moarte bună. A-i călăuzi pe muritori în esența morții nu înseamnă nicidecum a face din neantul vid al morții supremul țel, așa cum nu înseamnă să întuneci locuirea prin oarba țintuire a sfîrșitului“. Vezi și nota 2 la această conferință, pp. 194-195, referințele similare din *Das Ding* și *Moira*. Cf. Martin HEIDEGGER, „...În chip poetic locuiește omul...“ (1951), în *Originea operei de artă, op. cit.*, p. 210: „Omul ființează ca ceea ce este muritor. El a primit acest nume deoarece are puțința de a muri. A avea puțința de a muri înseamnă: a avea puțința morții ca moarte. Omul este singurul care moare și moare fără încetare, atîta vreme cît sălășluiește pe acest pămînt, atîta vreme cît locuiește“. Vezi Werner MARX, „Les Mortels“, în *Le Cahier*, Collège International de Philosophie, no. 8, 1989, pp. 79-104.

<sup>4</sup> Cf. „Notes marginales de Husserl à *Être et temps*“, în Edmund HUSSERL, *Notes sur Heidegger*, Editions de Minuit, 1993. Ca reacție la caracterul apodictic al certitudinii morții și la necesitatea sa ontologică, Husserl pune în două rînduri faptul morții în legătură cu hazardul, cu contingența. „Une possibilité indépassable est également le hasard universel, le destin, l'univers des irrationalités“; „La mort est étroitement liée au hasard, et somme toute à la contingence de la durée de la vie“ (p. 27). Pentru o evaluare de ansamblu a marginaliilor husserliene la *Ființă și timp*, cf. excelentul studiu al lui Denise SOUCHE-DAGUES, „La lecture husserlienne de *Sein und Zeit*“, in *ibid.*, pp. 119-152.

<sup>5</sup> Fragmentul face parte din textul nr. 28 al volumului XXIX din Husserliana, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-1937*, în original p. 332: „Die blendenden, tief sinnigen Weisen, in denen Heidegger mit dem Tod umspringt, wird sich der Tod schwerlich gefallen lassen. In der echten, der in der transzendentalen Reduktion begründeten Phänomenologie, in der Phänomenologie aus den absoluten Evidenzquellen (in denen alle objektiven Evidenzen zu Gegenständen absoluter subjektiver Evidenz werden) ist der Tod das Ausscheiden des transzendentalen Ego aus der Selbstobjekti-

Refuzul staturii transcendent-ontologice a morții – pe care Heidegger o elaborase sub titlul faptului-de-a-fi-întru-moarte ca *modalitate de a fi* a *Dasein*-ului, formalizată ca structură existențială ce precede și face cu puțință orice „tip“ și „caz factic“ de deces – își pune în primul rînd amprenta asupra conceiverii finitudinii „umane“. Pentru Husserl, doar omului natural sau *ego*-ului empiric-mundan îi revine finitudinea – înțeleasă însă ca fapt de a sfîrși – în timp ce viața *ego*-ului transcendent-*al* nu poate sfîrși. Moartea nu are aici, spune el, nici un sens:

Omul nu poate fi nemuritor. Omul moare în mod necesar. Omul nu are o pre-existență mundană, el nu a fost mai înainte nimic în lumea spațio-temporală și nici nu va fi nimic mai apoi. Însă viața transcendentă originară, viața care este în sens ultim creatoare a lumii și a eului său ultim nu poate veni din neant și nici să se întoarcă în neant, ea este „nemuritoare“, pentru că faptul de a muri nu are aici nici un sens, etc.<sup>6</sup>

Astfel, în numele „fenomenologiei autentice fondate în reducția transcendentă“, Husserl expediază elaborarea ontologic-existențială a fenomenului morții pe care Heidegger o expune în *Sein und Zeit* – demers în privința căruia verdictul său este acela de „antropologie“<sup>7</sup> – contestînd prin aceasta chiar și importanța problemei pentru fenomenologie. Totuși, în urma acestei instituirii heideggeriene, problema morții s-a bucurat de o carieră fenomenologică impresionantă, care ar putea fi urmărită în marginea contribuțiilor lui Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas sau Jacques Derrida. În urma acestei istorii, moartea ca problemă fenomenologică a căpătat o importanță care nu mai poate fi lesne contestată.

Statutul fenomenologic al morții comportă un caracter paradoxal nu doar în ceea ce privește istoria și instituirea acestui curent filozofic, ci și în ceea ce privește specificul metodologic al fenomenologiei. Iar aceasta, în măsura în care orice discurs fenomenologic trebuie să se re-

vation als Mensch.“ (Mulțumim aici colegului nostru Gabriel Cercel pentru sugestiile de traducere). Vezi, de asemenea, și traducerea în franceză a pasajului, în Edmund HUSSERL, „Le monde anthropologique“, în *Alter. Revue de phénoménologie*, nr. 1/1993, *Naître et mourir*, p. 282.

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 338: „Der Mensch kann nicht unsterblich sein. Der Mensch stirbt notwendig. Der Mensch hat keine weltliche Präexistenz, in der zeit-räumlichen Welt war er früher nichts, und wird er nachher nichts sein. Aber das transzendente urtümliche Leben, das letztlich welterschaffende Leben und dessen letztes Ich kann nicht aus dem Nichts werden und ins Nichts untergehen, es ist « unsterblich », weil das Sterben dafür keinen Sinn hat etc.“ Cf. de asemenea Marc RICHIR, *Vie et mort dans phénoménologie*, în *Alter*, nr. 2/1994, pp. 333-365.

<sup>7</sup> Edmund HUSSERL, „Phänomenologie und Anthropologie“, conferință ținută în 1931, aici „Phénoménologie et anthropologie“, în *Notes sur Heidegger, op. cit.*, pp. 57-74.

clame de la o fundamentare în *ceea ce se arată*, el are la bază apelul constant la *caracterul manifest* al fenomenelor, iar modul său de exersare constă în a descrie ceea ce se dă *leibhaftig* în structurile sale. Or moartea, în primul rând ca moarte proprie, nu dă nimic spre a fi văzut, trăit, experimentat sau descris. Moartea celuilalt la rîndul ei, chiar dacă desfășoară o bogăție fenomenală proprie ce nu poate fi trecută cu vederea<sup>8</sup>, arată că faptul de a muri al celuilalt rămîne ca atare esențial inaccesibil<sup>9</sup>. Însă dacă faptului morții îi aparține o fundamentală non-donație, o necesară ne-arătare de sine, o constantă non-apariție, cum mai este posibilă conceperea lui în calitate de fenomen și cum mai este posibilă o fenomenologie a morții<sup>10</sup>? Statutul fenomenologic al morții pare astfel pus sub semnul întrebării și înconjurat de dificultăți redutabile. Totuși, moartea a devenit un fenomen privilegiat, obținîndu-și o elocvență tematică remarcabilă și o importanță de necontestat în cadrul analizelor fenomenologice contemporane. Cum a devenit deci cu puțință ca moartea, temă patetică, demnă de discursuri „edificatoare“, să ajungă o temă de prim ordin în perspectiva descriptivă, rece și neutră a fenomenologiei? În plus, cum de a izbutit această temă să suscite, în linia istoriei interpretărilor fenomenologice, explicitări atît de ample și, uneori, atît de contrare?

Tocmai asupra unei astfel de disjunții se vor opri considerațiile noastre în cele ce urmează. Din parcursul istoric al problemei fenomenologice a morții, vom încerca să articulăm raportul dificil pe care îl întretine replica lui Emmanuel Levinas cu interpretarea fondatoare a fenomenului morții oferită de Martin Heidegger. Miza prezentului studiu nu este însă doar aceea de a discuta „în oglindă“ locul pe care problema morții îl capătă în cadrul a două paradigme fenomenologice distincte, cea heideggeriană și cea levinasiană. Vom încerca, în plus, să surprindem atît premisele, cît și consecințele distincte pe care tematizarea fenomenului morții le comportă în cadrul acestor interpretări. Raportul dintre Levinas și Heidegger nu este desigur unul ales în mod

<sup>8</sup> Îndrăznim să trimitem cititorul la încercarea noastră de a explicita conținutul fenomenal al unei astfel de donații în „Moartea celuilalt. Explorare fenomenologică“, în *Studia Phenomenologica*, vol. I (2001) nr. 1-2, pp. 137-177.

<sup>9</sup> Vezi de asemenea, Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., § 47: Putința de a experimenta moartea celorlalți și posibilitatea de a sesiza un *Dasein* în întregul său.

<sup>10</sup> Pentru sesizarea fenomenului morții ca fenomen-limită al fenomenologiei, cel prin care însăși legitimitățile metodologice ale opticii fenomenologice sînt „verificate“ sau „puse la încercare“, precum și pentru raportul pe care moartea îl întretine cu fenomenologia ca atare, vezi *Introducerea* volumului *Alter*, nr. 1/1993, *Naître et mourir*, pp. 11-22, precum și Natalie DEPRAZ, Jean-Marc MOUILLIE, „« Se donner » la mort“, *ibid.*, pp. 107-129, și Jean-Marc MOUILLIE, „Naissance, mort et phénoménologie“, *ibid.*, pp. 149-193; cf. de asemenea și Vincent HOUILLON, „La passion de la mort. Le fondement mortel de la phénoménologie selon Heidegger“, în *Alter*, no. 2/1994, pp. 313-332.

arbitrar, dacă ne gândim că fenomenologia de turnură etic-alterologică elaborată de Levinas s-a constituit în mod esențial ca răspuns dat soluțiilor și rezultatelor ontologiei fenomenologice heideggeriene. În repetate rânduri s-a afirmat că Levinas, într-un raport hermeneutic adeseori abuziv față de textele heideggeriene, și-a scris paginile, deliberat și sistematic, împotriva orientării heideggeriene<sup>11</sup>, întrucâtva răstălmăcind-o. Cu toate acestea, nu este mai puțin adevărat că în cadrul fenomenologiei franceze contemporane Levinas este filozoful care, poate în mai mare măsură decât alți autori, s-a confruntat direct și constant cu exigențele presante ale ontologiei fundamentale. În timp ce de cele mai multe ori fenomenologii francezi se raportează la pozițiile heideggeriene în mod parțial și selectiv (în funcție de interesele proprii), fără a avea în vedere orientarea integrală a ontologiei fundamentale și exigența sa instauratoare, scrierile lui Levinas denotă, prin comparație, o mai stăruitoare preocupare cu această operă fondatoare, cu care dialoghează și polemizează (chiar dacă nu întotdeauna explicit) în mod continuu<sup>12</sup>. Heidegger este „adversarul favorit“ pe care Levinas și-l alege, iar filozofia pe care el o articulează începând cu anii 1940 este prima, cea mai directă și cea mai pătrunzătoare replică critică la adresa analiticii existențiale. Iar dacă scrierile lui Levinas reprezintă într-adevăr, așa cum avea să spună Jacques Taminiaux, „prima replică dată ontologiei fundamentale“<sup>13</sup>, atunci nu este deloc deplasat să înțelegem termenul de replică – după sugestia lui Etienne Feron – în sens teatral, în sensul lui „a da replica“<sup>14</sup>, accentul fiind astfel pus nu asupra diferenței dintre cele două „roluri“, ci asupra complementarității lor și a unității „piesei“ pe care acestea o conturează. Se arată astfel încă o dată că adevărata fidelitate fenomenologică nu înseamnă, în planul gândirii autentice, o obediență teoretică fidelă literei antecesorilor, ci o tot mai fidelă concentrare a atenției asupra faptelor avute ca miză.

<sup>11</sup> Vezi, spre exemplu, Virgil CIOMOȘ, „Diferență și analogie“, postfață la Emmanuel LEVINAS, *Totalitate și infinit*, Polirom, Iași, 1999, pp. 281-288.

<sup>12</sup> Poate doar în cazul lui Sartre am putea surprinde un impact al filozofiei heideggeriene de o amploare similară, deși acest fapt e valabil doar în ceea ce privește *L'Être et le Néant*, importanța lui Heidegger diminuându-se simțitor în scrierile sale ulterioare. Cf. Dominique JANICAUD, *Heidegger en France*, Vol. I. *Récit*, Albin Michel, Paris, 2001, „La bombe Sartre“, pp. 55-79. Prezența lui Heidegger în opera levinasiană comportă, în schimb, o notabilă constanță. Asupra raportului dintre Sartre și Heidegger în privința problemei morții, cf. Régis JOLIVET, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*, Abbaye Saint Wandrille, Editions de Fontenelle, 1950, precum și articolul mai recent al lui Bernard SCHUMACHER, „La mort sous l'angle de la structure de l'être-pour-autrui“, în *Les Etudes Phénoménologiques*, nos. 33-34/2001, pp. 163-195.

<sup>13</sup> Cf. Jacques TAMINIAUX, „La première réplique à l'ontologie fondamentale“, în *Cahier de l'Herne: Emmanuel Levinas*, Paris, L'Herne, 1991, pp. 278-294.

<sup>14</sup> Cf. Etienne FERON, *Phénoménologie de la mort. Sur les traces de Levinas*, Kluwer Academic Publishers, Phaenomenologica 154, 1999, p. 17.

Problema morții traversează întreaga operă levinasiană, iar de fiecare dată când Levinas atacă această problemă, el o face într-un demers polemic mai mult sau mai puțin explicit față de rezultatele analiticii ontologice a morții expuse în *Sein und Zeit*. Scrierile timpurii din anii '40, *Le temps et l'autre* și *De l'existence à l'existant*, magnum opusul din 1965, *Totalité et infini*, cursul ținut la Sorbona în 1975-76 intitulat *La Mort et le Temps*, textele *De l'un à l'autre. Transcendance et temps* (1983) sau *Mourir pour...* (1987), toate atestă continua preocupare a lui Levinas cu sensul (în)finitudinii umane și cu semnificația deopotrivă ontologică și etică pe care el o conferă fenomenului morții, într-o dezbatere nedeținută cu perspectiva analiticii existențiale<sup>15</sup>. În toate aceste texte pot fi reperate multiple strategii prin care Levinas încearcă să submineze și să demonteze construcția ontologic-fenomenologică elaborată de Heidegger în paragrafele 46-53 din *Sein und Zeit*. Raportul pe care îl avem în vedere nu este așadar unul simplu, cu o dublă și separată perspectivă asupra fenomenului morții (Heidegger pe de o parte, Levinas pe de alta), fiecare distinct dispusă în fața „lucrului însuși“ (fenomenul morții): în cazul lui Levinas, raportul fenomenologic și hermeneutic antrenează o dezbatere nu numai cu „lucrul însuși“, ci mai ales cu interpretarea pe care Heidegger a știut să i-o dea. Iar aceasta se va petrece traversând diversele paliere sau conexiuni problematice pe care „fenomenologia morții“ le poate îngloba: moartea proprie și moartea celuilalt, totalitatea și alteritatea, identitatea și diferența, suferința și corporalitatea, frica și angoasa, ființa și neființa, autenticitatea și responsabilitatea, timpul, etc.

Pentru început, vom arăta că apariția problemei morții în cadrul analiticii existențiale a *Dasein*-ului este motivată de o necesitate metodologică, și anume aceea de a obține un concept adecvat de totalitate, condiție obligatorie a comprehensiunii ontologice originare. Acest lucru ne va permite să ridicăm problema raportului pe care îl întreține sensul conceptului de totalitate instrumentalizat de Heidegger cu sensul pe care Levinas îl atribuie acestui termen, referitor la structura însăși a demersului ontologic ca atare. Raportului dintre moarte și totalitate în *Sein und Zeit* îi vom opune critica totalității pe care o realizează Levinas cu privire la constituirea exercițiului ontologic în general.

<sup>15</sup> Pentru această problemă la Levinas, vezi Etienne FERON, *Phénoménologie de la mort. Sur les traces de Levinas*, op. cit.; Dennis KING KEENAN, *Death and Responsibility. The "Work" of Levinas*, SUNY, 1999; Tina CHANTER, „Levinas and impossible possibility: thinking ethics with Rosenzweig and Heidegger in the wake of Shoah“, in *Research in Phenomenology*, 1998, vol. 28, pp. 91-110.

Vom urmări apoi raportul dintre moarte și identitate, precum și raportul dintre moarte și alteritate. Vom pune astfel în lumină, pe de o parte, mărcile identitare pe care le capătă fenomenul morții în analitica existențială – accentul pe care Heidegger îl pune asupra propriului, aceasta antrenând desigur multiple și stratificate suspendări și reduții ale alterității –, pe de altă parte, vom încerca să arătăm, complementar, ascensiunea figurii alterității în cadrul fenomenului morții o dată cu interpretările succesive pe care le dă Levinas aceluiași fapt – ceea ce antrenează simultan o subminare tocmai a regimului propriului și al identicului, care marchează interpretarea heideggeriană.

### I. *Ontologia morții și problema totalității*

Să remarcăm dintru început că apariția problemei morții în *Sein und Zeit* se întemeiază pe o necesitate metodologică<sup>16</sup>. Moartea nu intervine aici, cel puțin nu dintru început, ca o temă pasionantă și febrilă. Ea este cerută doar de exigențele tehnice ale demersului ontologic. Astfel, arată Heidegger, a înțelege ontologic în mod original o ființare înseamnă a surprinde și a conceptualiza integralitatea unitară a structurilor apriorice ale acestei ființări în totalitatea sa. În cazul *Dasein*-ului, acest fapt pretinde elaborarea, în conformitate cu exigențele opticii fenomenologice, a totalității apriorice a structurilor sale ontologice, în unitatea sa originară. Acest fapt depinde însă de capacitatea investigației ontologice de a aduce această ființare în mod integral în deținerea-prealabilă (*Vorhabe*) ce constituie structura oricărei comprehensiuni și explicitări în genere. Înțelegerea *originară* implică, de aceea, în mod necesar o abordare frontală a problemei *totalității*, aceasta fiind tocmai miza și provocarea lansată în § 45 din *Ființă și timp*<sup>17</sup>. Pentru *Dasein*, însă, această totalitate are ceva problematic. Deschiderea esențială care îi

<sup>16</sup> Pentru problema morții la Heidegger, cf. Françoise DASTUR, *La mort. Essai sur la finitude*, Hatier, 1994; William BLATTNER, „The concept of death in *Being and Time*“, in *Man and World* 27 (1994), pp. 49-70; Bernard SCHUMACHER, „La mort comme possibilité de l'impossibilité d'être. Une analyse critique de Heidegger“, în *Archives de philosophie* 62, 1999, pp. 71-94; John SALLIS, „La mortalité et l'imagination. Heidegger et le nom propre de l'homme“, în *Le Cahier*, Collège International de Philosophie, no. 8, 1989, pp. 51-77; Werner MARX, „Les Mortels“, *ibid.*, pp. 79-104. Cf., de asemenea, Walter SCHULZ, „On the Problem of Death“, in *Continental Philosophy Review* 33 / 2000, pp. 467-486.

<sup>17</sup> SuZ, § 45, p. 232: „Însă o interpretare ontologică *originară* nu cere doar o situație hermeneutică asigurată în conformitate cu fenomenul, ci ea trebuie să se asigure în chip explicit că *întregul* ființării luate ca temă a fost adus la nivelul deținerii-prealabile [...] La fel, o primă prefigurare, fie ea și fenomenal fondată, a ființei acestei ființări nu este de ajuns. Dacă e nevoie de o privire-prealabilă asupra ființei, ea trebuie mai degrabă să aibă loc



marchează ființa sa întotdeauna *îndreptată către...* – acel esențial fapt a fi înaintea sa (*Sich-vorweg sein*) ca moment al existențialului înglobator al grijii (*Sorge*), acest fapt de a fi mereu proiectat către posibil – împiedică sesizarea și conceptualizarea totalității acestei ființări. În *Dasein* rămîne mereu ceva încă neîmplinit, încă nerealizat, încă „posibil“. Astfel, totalitatea ontologic unitară a grijii rămîne încă indeterminată și abstractă atîta timp cît nu este dublată și aprofundată prin elaborarea totalității temporale a ceea ce este „între naștere și moarte“. Iată care este maniera formală, tehnică și metodologică, în care problema morții intră în contextul analiticii existențiale. Necesitatea acestei probleme se fondează așadar pe necesitatea de a obține un concept ontologic al totalității, fără de care analitica *Dasein*-ului ar rămîne incompletă.

Însă este oare întîmplător că problema morții vine să susțină în *Sein und Zeit* tocmai elaborarea conceptului de *totalitate*, adică tocmai acel concept ce constituie, după Levinas, nucleul generator și paradigma totalitarismului ontologic? Încă de la această primă marcă distinctivă cu care intră problema morții în fenomenologie, anume totalitatea, putem formula următoarea întrebare: ce raport întretine „Totalitatea“ care intră în titlul *magnum opus*-ului lui Levinas cu totalitatea pe care analitica existențială o caută prin intermediul problemei morții? Recuzarea pe care o practică Levinas în privința totalității înțelese ca structură a demersului ontologic are ea vreo legătură cu problema totalității *Dasein*-ului așa cum apare în § 45 din *Sein und Zeit*? Putem întrevedea vreo conexiune legitimă între acea *Ganzheit* căutată în orizontul finitudinii *Dasein*-ului și totalitarismul pe care Levinas l-a reproșat ontologismului ființei care uită de infinitul ne-totalizabil al celuilalt? Este oare omologabilă acea totalitate pregnant încărcată negativ în scrierile lui Levinas cu acea totalitate care, pentru Heidegger, constituie condiția de inteligibilitate a înseși comprehensiunii ontologice?

Nu este ușor de decis. Pentru a putea tranșa această problemă, ar trebui pusă în lumină genealogia conceptuală a acestui raport. Ar trebui sesizat, pe de o parte, care este sensul pe care Heidegger îl conferă totalității, precum și filioanele prin care problema totalității s-a infiltrat în ontologia fundamentală; pe de altă parte, ar trebui reconstituit, în mod secvent, proveniența acestei ireductibile respingeri levinasiene a conceptului de totalitate. Aceste două traiectorii distincte trebuie urmărite în vederea unei posibile intersecții, care ar indica dacă și cum putem stabili un raport de concordanță a relației dintre moarte și totalitate la Heidegger și, respectiv, la Levinas.

---

avîndu-se în vedere *unitatea* momentelor structurale pe care ea le poate avea. Abia apoi poate fi pusă cu deplină siguranță fenomenală — și poate căpăta un răspuns — întrebarea privitoare la sensul unității pe care îl pune în joc integralitatea ființei ființării în întregul ei.“

*I.a. Funcția conceptului de totalitate în analitica Dasein-ului*

Chiar dacă apare explicit și este tematizat abia o dată cu introducerea problemei morții în §§ 46-53, conceptul de totalitate traversează, așa cum demonstrează într-o lucrare recentă Einar Øverenget<sup>18</sup>, întreaga construcție a analiticii existențiale, funcționând ca un nucleu ascuns al desfășurării ontologiei fundamentale. Problema totalității comportă o funcție metodologică bine definită, fiind utilizată în strictă și controlată concordanță cu alte concepte (de apriori, de originar, de unitate, de existențialitate, de constitutiv) a căror înlănțuire este menită să ofere *legitimitatea obținerii* structurilor existențiale ale *Dasein*-ului. Pentru ca analitica existențială să își poată dobîndi – ca ontologie – o legitimitate fenomenologică, ea trebuie să justifice în primul rînd caracterul fenomenologic al structurilor pe care le dezvăluie, anume al existențialilor. Întrebarea care se pune este atunci următoarea: ce face ca termenii pe care Heidegger îi invocă în calitate de existențiali – *In-der-Welt-sein*, *Verstehen*, *Befindlichkeit*, *Mitsein*, *Besorgen*, *Sorge*, etc. – să aibă într-adevăr o statură ontologică, adică apriorică și transcendentă? Cum poate fi dovedit fenomenologic faptul că existențiali sînt nu doar niște „cuvinte“, nu doar niște termeni „inventati“ și construiți în mod speculativ, ci structuri fenomenologic valide, constitutive ființei *Dasein*-ului? Și cum poate fi legitimată fenomenologic ideea de structură existențială ca atare?

Înlănțuirea și articularea acestor structuri existențiale ale *Dasein*-ului constituie existențialitatea – esența acestei existențe, ființa acestei ființări – adică tocmai ceea ce trebuie să sesizeze, să expliciteze și să conceptualizeze analitica *Dasein*-ului. Însă această înlănțuire structural-existențială este și trebuie să fie concepută ca o totalitate unitară, originară, apriorică. Este o exigență ce poartă marca fenomenologiei husserliene, împlinirea sa furnizînd însăși legitimitatea fenomenologică de care nu se poate dispensa nici un demers autentic. Această totalitate nu poate fi compusă din „părți detașabile“ sau fragmente ale unui ansamblu, ci doar din elemente constitutive, numite „momente“. Nota pe care o dă Heidegger în § 48 (*Ausstand*, *Ende und Ganzheit*) indică genealogia conceptuală în care el se înscrie:

Diferența dintre întreg și sumă, ὅλον și πᾶν, *totum* și *compositum*, este cunoscută încă de la Platon și Aristotel. Bineînțeles, aceasta nu înseamnă că sistematica modificării categoriale cuprinsă deja în această disociere este *cunoscută ca atare* și ridicată la concept. Ca inițiere a unei analize detaliate a structurilor în chestiune, cf. E. Husserl,

<sup>18</sup> Einar ØVERENGET, *Seeing The Self. Heidegger on Subjectivity*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1998, Phaenomenologica 149.

*Logische Untersuchungen*, vol. II, *Cercetarea 3, Despre doctrina întregului și a părților*.<sup>19</sup>

Pornind de la acest indiciu preluat drept „cheie“ de lectură, Einar Øverenget a pus în lumină faptul că totalitatea vizată de Heidegger are această statură conceptuală clară și această genealogie precisă, înrădăcinându-se în teoria husserliană a întregului și a părților și folosind în mod implicit întregul aparat conceptual desfășurat în cadrul acestei teorii<sup>20</sup>. Mai mult, ea funcționează sistematic de-a lungul lui *Sein und Zeit* în strînsă legătură cu alte două teorii husserliene: cea privitoare la sensul fenomenologic al apriori-ului și cea referitoare la intuiția categorială. Întrebuințarea focală a acestor trei teorii – cea referitoare la întreg și parte, cea a apriorismului și cea a intuiției categoriale – va juca un rol metodologic hotărîtor pentru elaborarea și legitimarea structurilor ontologiei fundamentale. Mai mult, instrumentalizarea acestor teorii îi va permite lui Heidegger să legitimizeze fenomenologic însăși ideea de structură ontologică în genere, anume să demonstreze statutul aprioric al existențialității și să poată afirma anterioritatea transcendentă a structurilor formale ontologice (existențiale) față de conținutul ontic factic. Legitimarea ontologică a acestor structuri este singura cale pentru a arăta că ceea ce este numit „existențial“ nu este o simplă construcție speculativă sau o idealizare nefundamentată, ci constituie elaborarea unei idealități cu totul speciale, autentic întemeiată prin intermediul intuiției categoriale, avînd un statut fenomenologic aprioric și deschizînd posibilitatea de a sesiza totalitatea sau integralitatea originară, unitară și necompusă a ființării avute ca temă. Prin urmare, Heidegger nu doar că folosește terminologia teoriei referitoare la întreg și parte în conformitate cu sensul stabilit de Husserl, ci el pune implicit la lucru această teorie pentru a elabora constituția structurală a *Dasein*-ului, epicentrul proiectului ontologiei fundamentale ca atare. Teoria întregului și a părților, elaborată în cadrul celei de-a treia *Cercetări logice*<sup>21</sup>, precizează posibilele raporturi ce pot fi stabilite între întreg (*Ganzes*) și părți (*Teile*). Distincțiile care configurează această teorie sînt cele dintre conținuturi (sau părți) *dependente* și *independente*, dintre obiecte (sau conținuturi) *simple* și *complexe*. Prin aceste distincții sînt reliefate două modalități esențial diferite ale „faptului de a fi parte“ a unui întreg. Părțile care se pot prezenta *separat* – precum sînt „capul unui cal“ în raport cu „calul ca întreg“ sau acoperișul în raport cu casa ca întreg –

<sup>19</sup> SuZ, p. 244, n. 1.

<sup>20</sup> Einar ØVERENGET, *Seeing the Self*, *op. cit.*

<sup>21</sup> Cf. Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Bd. II/1, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, <sup>7</sup>1993, pp. 225-293.

sînt numite fragmente (*Stücke*), ele pot fi sesizate *independent* de întregul din care fac parte, și în plus pot fi sesizate ele însele ca întregi. Părțile care *nu* se pot prezenta separat de întregul pe care îl constituie, ci sînt *dependente* de acesta, precum calitatea vizuală și extensia în raport cu un obiect material dat, sînt numite momente (*Momente*). Fragmentele sînt independente de întregul din care fac parte. Momentele, dimpotrivă, sînt dependente de întreg. Desigur, natura întregului depinde de natura părților din care întregul este constituit: întregul este *compus* cînd părțile sînt fragmente, esențial independente de el; sau este *întreg simplu* atunci cînd părțile sînt momente, dependente esențial de el. Teoria husserliană a întregului și părții este operantă în *Ființă și timp* referitor la orice concept de totalitate invocată. Fiind o condiție esențială a comprehensiunii și explicitării originare, conceptul de totalitate va fi pus la lucru atît în elaborarea raportului dintre moarte și totalitatea *Dasein*-ului, cît și în ceea ce privește totalitatea „elementelor“ ce constituie structura grijii, totalitatea configurată de ansamblul existențialilor, integralitatea faptului-de-a-fi-în-lume sau totalitatea trimiterilor ustensilice care constituie mundaneitatea<sup>22</sup>.

Contextul în care această teorie este adusă în discuție este legat de acel „încă-nu“ (*Noch-nicht*) al *Dasein*-ului, care determină – prin structura faptului de a fi mereu înaintea sa (*Sich-vorweg*), prin structura proiectului (*Entwurf*) și a existenței într-un posibil – deschiderea esențială a *Dasein*-ului către posibilitățile sale factice. La o primă înțelegere, un concept „vulgar“ de totalitate a *Dasein*-ului se determină prin raportare la ceea ce „încă nu“ este „în“ *Dasein*, fiind în afara sa ca rest sau

<sup>22</sup> Aducerea în discuție a teoriei husserliene îi permite cercetătorului norvegian să verifice faptul că Heidegger utilizează mereu termenii fragment (*Stück*) și moment (*Moment*) într-un sens tehnic, în total acord cu teoria menționată. Cf. Einar ØVERENG, *Seeing The Self*, op. cit, pp. 7-105. Heidegger insistă în câteva rînduri, dînd o serie de exemple, că totalitatea sau integralitatea *existențială* nu trebuie concepută ca o sumă a unor părți *vorhanden*, ca *Stücke*, ci existențial, fenomenologic, aprioric, deci transcendent, ca totalitate originară constituită de *momente*. Cf. de exemplu, SuZ, p. 41: „Faptul-de-a-fi-în-lume, ca « *apriori* » al explicitării *Dasein*-ului, nu este defel o determinare artificială alcătuită (*zusammengestückte Bestimmtheit*), ci o *structură originară și constant integrală* (*eine ursprünglich und ständig ganze Struktur*). Însă această structură oferă perspective diferite asupra *momentelor sale constitutive* (*konstituierende Momente*). Păstrînd în permanență în cîmpul privirii *întregul de fiecare dată premergător al acestei structuri* (*das je vorgängige Ganze dieser Struktur*), se cuvine însă să degajăm fiecare dintre aceste momente în calitatea lor de fenomene“ (s.n.). De asemenea, § 12, p. 53: „Expresia compusă « *faptul-de-a-fi-în-lume* » indică deja prin chiar felul în care a fost construită că aici este avut în vedere un fenomen *unitar*. Acest dat primordial trebuie văzut în întregul lui. Faptul că el nu poate fi desfăcut în componente care să poată fi puse apoi laolaltă nu exclude o varietate de momente structurale constitutive ale acestei alcătuirii.“

excedent (*Ausstand*) care, o dată „adus și avut la sine“, ar constitui totalitatea ființei *Dasein*-ului. Or acest „încă nu“ este determinat în raport cu moartea: atîta vreme cît este, *Dasein*-ul „încă nu“ este integral, „încă nu“ este complet, pentru că „în fața sa“ ar mai rămîne un rest (*Ausstand*), și anume moartea, care, ca specific „încă-nu“ (*Noch-nicht*), determină ne-integralitatea acestei ființări. Totalitatea ar fi obținută doar prin aducerea la sine a acestui excedent, așadar prin moarte. Însă conceptul de *Ausstand* nu poate determina cu adevărat integralitatea și ne-integralitatea *Dasein*-ului, tocmai pentru că acest *Noch-nicht* este înțeles doar ca o parte în sens de *Stück*, ce nu poate lipsi decît în raport cu un întreg înțeles ca sumă sau însumare a acelor părți care îi aparțin „în mod firesc“. Acest tip de parte nu poate constitui decît un întreg compus, care nu poate revendica nici statut aprioric și nici o unitate originară ne-compusă. Exemplele date de Heidegger în acest paragraf (suma care mai trebuie plătită ca datorie, Luna căreia îi „lipsește“ un pătrar, fructul necopt care se îndreaptă spre coacere) ilustrează toate, în mod negativ, faptul că integralitatea care poate fi adecvat atribuită *Dasein*-ului nu este aceeași cu cea atribuită altor ființări intramundane<sup>23</sup>. Sarcina fenomenologului este, prin urmare, aceea de a respinge acest concept inadecvat de totalitate prin care moartea *Dasein*-ului este înțeleasă ca rest sau excedent (ca *vorhanden*, ca *Stück*). Întregul paragraf 48 din *Sein und Zeit* este consacrat modificărilor structurale ale conceptului de sfîrșit (*Ende*) și totalitate (*Ganzheit*), analiza punînd în lumină modul în care aceste categorii ontologice (sfîrșitul și totalitatea) pot fi atribuite *Dasein*-ului, fără ca prin aceasta ființa acestei ființări să fie reificată și obiectivată. Ținta este aceea de a obține un concept *simplu, aprioric, existențial-ontologic* al întregului, o totalitate cu adevărat unitară, ale cărei „părți“ să aibă natura momentelor și nu a fragmentelor.

Totalitatea aprioric originară a *Dasein*-ului nu poate fi conceptualizată decît în urma elaborării ontologic adecvate a conceptului de sfîrșit specific acestei ființări. În privința sfîrșitului, Heidegger va pune de asemenea în lumină anumite variații structurale inadecvate ființei *Dasein*-ului: ploaia, drumul, pictura, pîinea toate sfîrșesc. Sfîrșitul *Dasein*-ului este însă de o cu totul altă natură decît sfîrșitul acestor ființări. Vor fi astfel explicitate trei modalizări ale sfîrșitului – faptul de a se opri (*Aufhören*), încheierea (*Fertigkeit*) și dispariția (*Verschwinden*) – dintre care, nici una nu poate caracteriza sfîrșitul *Dasein*-ului<sup>24</sup>. Sfîrșitul autentic pe care îl determină moartea și care deschide calea obținerii unui concept adecvat de totalitate nu poate fi interpretat ca un fapt ontic, un eveniment concret înțeles ca fapt-de-a-fi-la-sfîrșit (*Zu-*

<sup>23</sup> SuZ, § 48, *Rest, sfîrșit și integralitate*, pp. 242-244.

<sup>24</sup> SuZ, § 48, pp. 244-245.

*Ende-sein*) de felul decesului (*Ableben*). Sfirșitul prin care totalitatea *Dasein*-ului devine ontologic inteligibilă nu își află sensul autentic în ideea opririi, a încheierii sau a dispariției, ci prin elaborarea fenomenologică a faptului-de-a-fi-întru-sfirșit (*Sein zum Ende*) căruia i se revendică o statură ontologic-existențială, apriorică, transcendențială<sup>25</sup>. Sfirșitul *Dasein*-ului este, în cele din urmă, faptul său de a fi *întru* sfirșit, așadar nu un eveniment concret, ci o manieră de a fi, un mod al ființei sale. Iar dacă faptul-de-a-fi-întru-sfirșit va fi în cele din urmă explicat ca *posibilitate* întru care *Dasein*-ul se comportă existînd, o posibilitate care, fiindu-i cea mai proprie, îi deschide acestei ființări autenticitatea sa posibilă în pre-mergerea (*Vorlaufen*) întru moarte, atunci totalitatea (*Ganzheit*) *Dasein*-ului, ca fapt de a fi întreg (*Ganzsein*) al acestei ființări, va fi înțeleasă în calitatea sa de posibilitate, ca puțință de a fi întreg (*Ganzseinkönnen*) a *Dasein*-ului. Iar în auto-intensificarea de ordinul înțelegerii a caracterului finit al *Dasein*-ului aflat în orizontul posibilității maxime a sfirșitului, în devansarea anticipativ-comprehensivă a morții, *Dasein*-ul își poate atinge și își poate atesta în mod ontic (adică concret, la nivelul vieții sale factice, al „experienței“, dacă vrem) totalitatea sa originară, apriorică, existențială, ontologică, simplă, unitară.

### I. b. Critica totalității și mărcile metafizicii

După această incursiune în meandrele tehnice ale conceptului de totalitate în demersul ontologiei fundamentale, ne putem întreba, revenind, ce legătură poate fi stabilită între acest uzaj al conceptului de totalitate și cel forjat în mod critic de perspectiva lui Emmanuel Levinas. Critica levinasiană a totalității nu corespunde, o putem spune dintru început, modului în care totalitatea este funcțională în problema morții. Această problemă vizează în gândirea lui Levinas însăși constituirea exercițiului metafizic, ca „tip“ de mișcare sau de exersare a gândirii ce s-a dezvoltat istoric în constelația onto-teologică suprematistă a Unului, Ființei, Totalității, Identității, Ego-ului. Totuși, poate că nu este întîmplător că această critică a conceptului de totalitate comportă o anumită legătură cu problema morții, trimițînd astfel și la genealogia acestei idei în filozofia levinasiană:

<sup>25</sup> SuZ, § 48, p. 245: „Dimpotrivă, așa cum *Dasein*-ul, cîtă vreme este, el *este* în chip constant « încă-nu »-ul său, tot astfel el *este* de asemenea din capul locului sfirșitul său. Faptul-de-a-sfirși pe care îl avem în vedere cînd vorbim despre moarte nu înseamnă faptul-de-a-fi-la-sfirșit al *Dasein*-ului, ci *faptul-de-a-fi-întru-sfirșit* al acestei ființări. Moartea este un mod de a fi pe care *Dasein*-ul și-l asumă deîndată ce el este.“

În ceea ce mă privește – amintește Levinas într-o discuție din 1981 cu Philippe Nemo – am întâlnit pentru prima oară o *critică radicală a totalității* în filozofia lui Franz Rosenzweig, care este în mod esențial o discuție cu Hegel. *Această critică pornește de la experiența morții*: în măsura în care individul înglobat în totalitate nu a învins angoasa morții și nici nu a renunțat la destinul său particular, el nu se află în largul său în totalitate sau, dacă vrem, totalitatea nu s-a „totalizat“. Există deci la Rosenzweig o spargere a totalității și deschiderea unei cu totul alte căi în căutarea raționalității<sup>26</sup>.

Idea spargerii totalității își găsește astfel în faptul morții un mobil sau un motiv esențial, lucru care va fi atestat și de faptul că moartea va produce – prin alteritatea sa – o fractură în identitatea (mereu totală, totalizantă și totalitară) a subiectului auto-centrat. Însă critica totalității este pusă în joc de către Levinas mai ales cu privire la istoria metafizicii și la modul în care este sesizată istoria filozofiei ca întreg. Ceea ce revine, desigur, pe de altă parte, la o continuă dezbateră cu Heidegger care pentru Levinas rămâne reprezentantul predilect al istoriei metafizicii europene.

Cum se face însă că însuși Heidegger, cel care a exprimat prin proiectul destrucției cea mai pregnantă critică la adresa metafizicii tradiționale onto-teologice, este considerat de Levinas ca făcând parte din această tradiție, ca un ilustru reprezentant al acesteia? Heidegger, după cum știm, reia istoria filozofiei pentru a se situa mai adânc și mai autentic în miza sa cea mai profundă, și anume problema de origine *greacă* a ființei, schițând, prin proiectul destrucției conceptelor fundamentale ale metafizicii, posibilitatea unei redescoperiri a nucleului său generator. Problema ființei, cea care a „căzut în uitare“, care a fost acoperită de diverse ocultări de-a lungul tradiției, trebuie scoasă din nou la lumină printr-o gândire originală, aptă să străbată, într-un traiect destructiv, aluviunile de sens ce falsifică accesul genuin la „sensul ființei“. Levinas, în schimb, nu discută filozofia europeană cu aceleași intenții cu care o face Heidegger. El încearcă să înțeleagă dacă și ce anume din inima demersului filozofic – fundamentat pe conceptele onto-teologice generatoare: Ființă, Unu, Totalitate, Ego – poate deveni, ca formă de totalitarism și de egoism metafizic auto-centrat, vinovat de o uitare mai adâncă și mai gravă decât uitarea ființei: uitarea celuilalt, care, în germene, este posibilitate a uciderii celuilalt. Dacă efortul reflexiv al lui Heidegger asupra istoriei metafizicii caută adevărul propriu acesteia, uitat, metamorfozat sau mascat, în schimb, reflecția lui Levinas, care se desfășoară ca o critică a totalității, caută să afle în primul rînd limitele

<sup>26</sup> Emmanuel LEVINAS, *Ethique et infini*, Fayard, 1982, p. 80 (s.n.).

<sup>27</sup> Asupra acestui subiect, cf. Jacques TAMINIAUX, „Lévinas et l'histoire de la philosophie“, dans Natalie FROGNEUX et Françoise MIES (éds.), *Emmanuel Lévinas et l'histoire*.

filozofiei și „vinovăția“ sa esențială<sup>27</sup>. Astfel, punerea sub semnul întrebării a ontologiei identitare evidențiază limitele acesteia și deschide necesitatea unui demers etic axat pe figura diferenței, a alterității, a celuilalt. Or, dacă tradiția filozofică europeană are ca nucleu generator, așa cum o arată Heidegger, problema ființei, întrebarea pe care o va ridica Levinas privește tocmai legitimitatea caracterului *fundamental* al problemei ființei, esența demersului ontologic și valabilitatea acestuia, precum și limitele cu care el se confruntă. Dacă Heidegger pornește de la *uitarea ființei*, Levinas, în schimb, pornește de la *uitarea celuilalt* care este, *in nuce*, totalizare a celuilalt și, în cele din urmă, posibilitate a crimei. Crima, faptul de a-l putea ucide pe celălalt, deschide atât asupra centralității problemei morții, cât și asupra necesității demersului de ordin etic. De aici va decurge sarcina de a răsturna raportul de subordonare dintre ontologie, înțeleasă tradițional ca formă supremă a filozofiei, și etică<sup>28</sup>.

Dacă Heidegger situează originea problemei ființei în metafizica greacă, unghiul pe care îl caută Levinas este situat *înaintea și în afara* acestei tradiții grecești care culminează cu Heidegger. Levinas se va situa tocmai în acest „*în afara* tradiției eline“, în acest *dincolo* de tradiția filozofică al cărei nucleu problematic generator rămîne ființa. Și nu este întâmplător că versantul pornind de la care Levinas își articulează perspectiva asupra filozofiei europene este cel iudaic, într-un efort de a gândi Europa ca situată între Ierusalim și Atena, între moralitatea profetilor și rațiunea filozofilor<sup>29</sup>. Tradiția europeană greco-germană este pusă în discuție nu în ceea ce privește etapele dezvoltării sale, nu în privința straturilor și conținuturilor de sens prin care s-a elaborat succesiv problema ființei, nu în privința epocalității destinului său, ci în privința mecanismului său fundamental: ce anume o face să fie reflecție totalizantă asupra ființei și cum anume această reflecție se articulează. Ceea ce este pus sub semnul întrebării este deci tocmai primatul problemei ființei în filozofie, adică esența metafizicii europene, precum și statutul de filozofie primă pe care îl revendică ontologia.

*Actes du Colloque international des Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix (20-21-22 mai 1997)*, Les Éditions du Cerf, Presses universitaires de Namur, 1998, pp. 49-76.

<sup>28</sup> Emmanuel LEVINAS, „L'ontologie est-elle fondamentale?“, trad. rom. Ioan Petru Deac, „Este fundamentală ontologia?“, în *Între noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*, București, All, 2000. pp. 9-19.

<sup>29</sup> În privința acestui aspect, vezi densul studiu al lui Jacques DERRIDA, „Violență și metafizică. Eșeu despre gândirea lui Emmanuel Levinas“, publicat în *Scritura și diferența*, trad. rom. Bogdan Ghiu, București, Univers, 1998, pp. 115-221. Nu este lipsită de importanță continuitatea alterologică, în linia reflecției ebraice, dintre Buber, Rosenzweig și Levinas, continuitate care antrenează desigur, și ea, dificultăți specifice pe care, însă, nu le putem trata aici.



Problema este aceea de a sesiza în întreaga istorie a metafizicii, în esența demersului ontologic, o unică schemă operativă, care străbate succesivele elaborări filozofice. Filozofia europeană dezvoltă, spune Levinas, o constelație conceptuală dominatoare, care va traversa întreaga istorie: este vorba de constelația care stabilește co-apartenența necesară între categoriile Identității, Unului, Totalității și Ființei, aflate sub paradigma strălucitoare a Luminii și a Ego-ului dominator. Toate acestea sînt situate de Levinas sub categoria generică a Aceluiași (*Même*), care desemnează o sintaxă paradigmatică de dispunere și de orientare a demersului reflexiv care, dusă la extrem de sistemul hegelian, este moștenită și de ontologia fundamentală heideggeriană. Faptul că filozofia este opera lui *Même* înseamnă că aceasta, sub diferite forme și intenții, este identitară, unificatoare, totalizatoare sau înglobatoare. Ea este ontologizantă în măsura în care orice ființare este înțeleasă în lumina principiului său, care este ființa. Or această orientare esențială aduce cu sine excluziunea sau expulzarea Celuilalt – care nu „intră” în câmpul reflecției decît ca redus la Același –, dominarea diferenței, coerciția teoretică exercitată asupra a ceea ce nu se lasă captat și integrat în structurile identicului.

Filozofia pornește de la ceea ce rațiunea, *ego*-ul, reușește să înțeleagă și să extragă din lume, printr-o operație de asimilare sau de absorbție, de reducere a diferitului la sine, de integrare a diversului într-o totalitate omogenă, unică și unitară. Paradigma sa este cea a cunoașterii, *theoria*, care implică supremația văzului în orizontul luminii, adică asimilarea într-o totalitate, în cele din urmă puterea și posesia. Cunoașterea înseamnă apropiere, aducere în ceea ce este propriu a ceea ce este străin și diferit, cuprindere a altuia în sine, reducere a exteriorului la interior. Categoria parmenidiană a lui *to auto* își pune amprenta în mod definitiv și despotic asupra tuturor demersurilor filozofice ulterioare, fie că este vorba de identitatea ideilor platonice, de sensul totalizator al subiectivității moderne ce apare o dată cu Descartes și este desăvîrșită de Hegel, de structura auto-centrată și auto-fondatoare a ego-ului transcendentă husserlian, sau de *Dasein*-ul care există mereu în vederea lui însuși ca ultim *Worumwillen*<sup>30</sup>. Filozofia este ontologie, egologie, primat al Aceluiași asupra Altuia, dominare a Identicului asupra Diferitu-

<sup>30</sup> Vezi demersul critic al lui Michel HAAR, „L’obsession de l’autre chez Levinas”, in *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, PUF, Paris, 1999, care are în vedere „omogenizarea” interpretativă pe care o practică Levinas cu privire la istoria metafizicii ca ontologie, ca indistinctă „réduction de l’Autre au Même” („un étrange télescope de Platon, Husserl et Heidegger, une sorte de nivellement ou de philosophie pérenne fictive”, p. 70). Heidegger nu este decît ultima și cea mai pregnantă ilustrare a acestei omogenizări istorice.

lui. Ontologia este astfel solipsism și egoism totalitar în care se atestă și se duce pînă la capăt „triumful antic al Aceluiași asupra Altuia“. Schema ontologică este următoarea: reducerea constantă a lui Altul la Același, înglobarea sa într-o totalitate, care devine o totalitate posedată, o proprietate. Adevărul nu este decît „în sine“, adică în *Același*. Chiar dacă el poate fi trezit de altul (maieutica socratică), el este dintotdeauna deja în mine.

Această gîndire în categoriile identicului și ale totalității, această cunoaștere ca asimilare, poartă de aceea marca unei *violente originare* exercitată asupra caracterului de a fi altul al Altuia, asupra diferenței. Accesul la celălalt poate fi de-acum reglat de un discurs numit „etic“, unde etica devine o „disciplină teoretică, rațională“ (subordonată filozofiei prime care este ontologia) ce determină „comportamentele“ oamenilor în funcție de o „lege“, care și ea este, la rîndul său, tot generală și impersonală, așadar în sfera neutră a comprehensiunii. Pluralitatea și diversitatea sînt reduse, printr-un gest de violență (noetică sau politică), la unitate și identitate. Ontologia nu este decît forma supremă a acestei cunoașteri, de aceea este forma supremă a violenței. A surprinde individul nu în individualitatea sa, ci în orizontul generalității înseamnă a-l violenta. Acest fapt conține în germene posibilitatea dominării, a violentării, a crimei. A surprinde ființarea în ființa sa trimite la același raport. Neutralizarea Altuia înseamnă reducerea lui la Același și se întemeiază pe „suficiența esențială a Aceluiași, pe identificarea sa ca ipseitate, pe egoismul său“. Este ceea ce se numește „imperialism ontologic“<sup>31</sup>.

Pentru Levinas, întrebarea ce se pune este dacă și cum se poate ieși din această Totalitate, cum se poate scăpa dictaturii lui Același, cum se poate tăia o breșă în egoismul subiectului care, inclusiv ca *Dasein*, este mereu în vederea lui însuși. Cum poate fi gîndit și întîmpinat Altul ca Altul, fără a fi supus totalizării și identificării Aceluiași, cum să stai, necuprinzînd, în fața necuprinsului infinit al celuilalt? Or, funcția acestei breșe va fi preluată în mare măsură de însuși fenomenul morții, al cărui rol deopotrivă ontologic și etic va fi pus în evidență atît în ceea ce privește moartea proprie cît și, mai ales, în ceea ce privește moartea celuilalt. Titlurile lucrărilor levinasiene sînt, în acest sens, foarte elocvente pentru acest proiect temerar: *De l'existence à l'existant*, așadar mutarea interesului de la ființă la ființare, depășirea ființei către ființare. De aici și *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, altceva decît a fi,

<sup>31</sup> Emmanuel LEVINAS, *Totalitate și infinit*, op. cit, p. 27; cf. p. 28: „A afirma prioritatea ființei în raport cu ființarea înseamnă a te pronunța implicit asupra esenței filozofiei, a subordona relația cu acel *cineva* care este o ființare (relația etică) unei relații cu ființa ființării, impersonală și permițînd cuprinderea, dominarea ființării (printr-o relație de cunoaștere), subordonînd libertății dreptatea“.

depășirea ființei către bine, care e binele pentru ființarea care e celălalt om, pe urmele intuiției lui *epekeina tes ousias*. La fel, *Totalitate și infinit*, unde totalitatea este marca ontologiei, iar infinitul e posibilitatea ieșirii și a depășirii acestui totalitarism al ființei.

Ne punem însă întrebarea: mai este oare totalitatea, pentru Levinas, un „concept“ în sensul propriu al termenului? Iar acest „concept“ – ce comportă o certă plurivocitate, evidențiată de analizele heideggeriene – mai păstrează el o funcție metodologică clară? Critica totalității pe care o practică Levinas nu ignoră oare sensurile multiple pe care le poate primi acest termen, în funcție de domeniile de realitate la care el se referă? Nu se petrece oare o omogenizare a sensurilor termenului de totalitate, omogenizare care, dublată de o certă instanțiere majusculă, ne pune în fața unei „Totalități“ ce se lasă pusă în sinonimie cu însuși Răul? Cum putem să circumscriem trecerea de la funcționalitatea strict neutră și formală a conceptului de totalitate la Heidegger la instrumentalizarea etică și patetică a unei Totalități ce, aflăm, generează totalitarismul? Ce legătură mai păstrează acest sens distinct pe care Levinas îl atribuie Totalității, ca marcă a demersului ontologic, cu necesitatea metodologică a obținerii unui concept de totalitate care deschide în *Sein und Zeit* calea unei interogații asupra fenomenului morții<sup>32</sup>? Această critică a totalității este ea într-un tot justificabilă în lumina condițiilor necesare ale comprehensiunii ontologice originare? Propune oare Levinas nu doar o critică a metafizicii, a exercițiului ontologic, ci și o critică a comprehensiunii ca atare, asimilată – printr-o genealogie mai mult sau mai puțin forțată – violenței și nedreptății? Se sustrage oare Levinas prin această critică a totalității nu doar reflexivității metafizice, ci și reflexivității ca atare? Sau putem presupune că ne aflăm în fața schiței unei noi paradigme reflexive, non-totalizante și non-totalizatoare, a unei „noi“ înțelegeri?

<sup>32</sup> Pertinența acestei probleme se lasă întrevăzută și într-o notă a lui Dominique JANICAUD, vezi *Heidegger en France*, Vol. I. *Récit, op. cit.*, p. 202: „Que ce renversement ait conduit Levinas à forcer le trait, faisant parfois lui-même violence aux textes, c'est ce que l'étude scrupuleuse d'un historien de la philosophie contemporaine devrait pouvoir montrer, en particulier en ce qui concerne l'usage des concepts de « totalité » et de « violence » qui ne peuvent pas être surimposés à l'analytique du *Dasein* sans la dénaturer – d'autant plus que Levinas fait l'impasse sur la thématique de l'appel du *Gewissen* et sur l'assistance (*Fürsorge*).“

## II. Moartea proprie, identitate și alteritate

Chiar dacă nu răspunde direct întrebării conceptului de totalitate din *Ființă și timp* și elaborării acelei *Ganzheit* ontologice din orizontul lui *Sein zum Tode*, „critica Totalității“ inițiată de Levinas păstrează totuși o legătură cu fenomenul morții: dintru început, în genealogia criticii totalității este amintit precedentul lui Rosenzweig care face apel la faptul morții<sup>33</sup>; apoi, înseși scrierile lui Levinas pot fi interpretate într-o sintaxă similară: fenomenul morții constituie și aici acel fapt prin intermediul căruia identitatea egoistă a unei subiectivități totalizante poate fi fisurată, deschizându-se astfel calea către celălalt. Ca fractură a totalității, faptul, experiența sau fenomenul morții pune în discuție identitatea *ego*-ului, libera și autonoma sa persistență în sine însuși. Ea operează astfel o descentrare radicală, suspendând tendința centripetă a unui *Dasein* auto-centrat, aflat mereu în vederea lui însuși și a posibilităților ființei *sale*. Moartea destabilizează prin alteritatea sa esențială tocmai identitatea subiectului aflat în vederea lui însuși, egoismul său de subiect.

Însă funcția aceasta de fractură, de breșă, de scurt-circuit, pe care o are fenomenul morții, poate fi sesizată și în dinamica analiticii *Dasein*-ului. Prin intermediul experienței radicale a asumării și asimilării autentice a faptului-de-a-fi-întru-moarte, *Dasein*-ul se extrage pe sine din starea precară a inautenticității, se eliberează de dictatura lui *das Man* și devine pentru prima oară cu adevărat el însuși. Moartea este așadar „puntea“ prin intermediul căreia *Dasein*-ul reușește să „treacă“ de la o calitate a ființei sale la alta. Așadar, și pentru Heidegger, moartea își rezervă funcția unui factor destabilizator, însă ceea ce este scurt-circuitat este calmul impasibil al inautenticității vieții de zi cu zi, dominația tacită și disimulată a inter-subiectivității vagi și precare a lui *das Man* în cotidianitatea *Dasein*-ului. Pentru Levinas însă, fenomenul morții și fractura pe care moartea o instituie vor fi interpretate într-o altă direcție: ceea ce este zdruncinat este identitatea auto-centrată a subiectului, iar noua calitate atinsă prin intermediul faptului morții este dimensiunea etică a individului, deschiderea sa către celălalt prin depășirea egoismului său de subiect. Avem deci în față două tipuri de „intri-gă“ a subiectivității umane, fiecare dintre acestea dispusă în sintaxa a

<sup>33</sup> Emmanuel LEVINAS, *Ethique et infini*, op.cit., p. 80: „În ceea ce mă privește, am întâlnit pentru prima oară o critică radicală a totalității în filozofia lui Franz Rosenzweig, care este în mod esențial o discuție cu Hegel. Această critică pornește de la experiența morții: în măsura în care individul înglobat în totalitate nu a învins angoasa morții și nici nu a renunțat la destinul său particular, el nu se află în largul său în totalitate sau, dacă vrem, totalitatea nu s-a « totalizat »“.

două planuri contrare (inautenticitate/autenticitate vs. egoism/responsabilitate), iar cuplarea dintre cele două planuri este „realizată“ de fenomenul morții. În acest context, putem surprinde un nou palier al discuției pe care Levinas o are cu Heidegger, deoarece sintaxa în care Levinas dispune faptul morții în raport cu identitatea și alteritatea nu face decât să răstoarne perspectiva pe care o elaborează Heidegger în *Sein und Zeit* asupra raportului dintre moarte și identitate. În plus, cele două planuri „existențiale“ – cel al autenticității și cel al inautenticității – pe care joacă aceste două intrigi fenomenologice (cea heideggeriană și cea levinasiană) sînt definite, ambele, prin categoriile de identitate și alteritate; numai că și această corespondență este, la rîndul ei, răsturnată: pentru Heidegger autenticitatea poartă marca identicului și a propriului, inautenticitatea fiind parazitată de o formă precară de intersubiectivitate; în schimb, pentru Levinas identicul și propriul marchează egoismul subiectului, autenticitatea sa fiind obținută prin deschidere către alteritatea celuilalt.

Inautenticitatea *Dasein*-ului este descrisă, așadar, ca un mod de a fi în care această ființare nu a izbutit încă să se ia pe sine însăși în stăpînire, ca manieră în care *Dasein*-ul rămîne pradă aceluia implicat „ceilalți“ care se dovedește a fi „Nimeni“ (*Niemand*), în care dominația și stăpînirea aceluia *monsieur tout le monde* (după cum a fost tradusă pentru prima oară în franceză expresia *das Man*<sup>34</sup>) nu este încă fisurată. Oricît de implicită, această precară și nefastă formă de alteritate își rezervă un loc semnificativ în definirea inautenticității *Dasein*-ului. Dimpotrivă, autenticitatea se obține ca o contra-tendență față de absorbția în acest anonim „ceilalți și nimeni determinat“, ca subminare conștientă a dominației sale tacite, ca obținere a puterii de sine asupra sinelui, ca obținere a identității proprii. Identitatea proprie, intrarea în regimul propriului, așadar autenticitatea, se obține ca subminare a acestei prime forme (precare) de intersubiectivitate și de alteritate, printr-o raportare nedisimulată la propriul fapt-de-a-fi-întru-moarte, în voința de a avea conștiință. Moartea, pentru Heidegger, este ceea ce e mai propriu, ea este *die eigenste Möglichkeit*, ea individualizează *Dasein*-ul, îl autentifică, îl aduce în sfîrșit în proprietatea de sine și îl scapă de înstrăinarea pe care puterea impersonală a lui *das Man* i-o aduce în mod imemorial. Moartea este cea care îl aduce pe *Dasein* în stăpînirea de sine însuși, ea constituie puterea sa secretă, virtutea sa ultimă.

<sup>34</sup> Este vorba de Georges Gurvitch care, ca profesor la Sorbona, a ținut trei cursuri de filozofie germană contemporană între 1928-1930, cursuri în cadrul cărora recenta filozofie heideggeriană își făcea apariția pentru prima oară în mediul intelectual francez. Cf. Dominique JANICAUD, *Heidegger en France*, Vol. I. *Récit, op. cit.*, p. 26.

Dimpotrivă, la Levinas lucrurile stau sintactic răsturnat. Ceea ce corespunde stării de inautenticitate este determinat de Levinas nu ca „a fi pradă anonimilor ceilalți“, ci ca egoism, ca ancorare exclusivă a subiectului în propria subiectivitate, ca identitate carnală cu sine însuși, în auto-suficiența plăcerii. Această stare trebuie subminată pentru a se obține acea formă de autenticitate care se determină ca întâmpinare a celuilalt, ca deschidere către aproape. Alteritatea irumpe aici (și tot pornind de la fenomenul morții) prin subminarea acestei prime forme – precare – de identitate. Levinas atacă așadar teza conform căreia faptul-de-a-fi-întru-moarte, constituind totalitatea *Dasein*-ului, este fenomenul prin care poate fi elaborată și susținută însăși identitatea *Dasein*-ului. Pentru Levinas, moartea – care se manifestă ca alteritate radicală – este chemată să disloce această identitate clasată drept egoistă și să zguduie această stăpânire de sine însuși care conține *in nuce* marca totalizării și a totalitarismului. Departe de a fi marcă a identicului și al propriului, moartea conservă, pentru Levinas, chiar și ca moarte proprie, o marcă radicală a alterității. Ca moarte a celuilalt, ea este, la limită, faptul prin care subiectul devine ostatic al celuilalt, remis celuilalt, supus celuilalt și responsabilității pe care el o are în mod esențial pentru acesta. Această polaritate va fi ilustrată și prin accentele puse asupra câmpului fenomenal în care moartea va fi interogată în mod originar: moartea proprie sau moartea celuilalt. Întrebarea care se va pune va fi, de aceea, care este moartea *primă*: moartea proprie sau moartea celuilalt? Heidegger va privilegia statutul propriului și al identicului, în timp ce Levinas va accentua mai degrabă sensul alterității pe care îl poartă primordial moartea. Descripția heideggeriană a fenomenului morții va rămâne pur ontologică, în timp ce Levinas va căuta să pună în evidență și valențele etice ale acestui fapt.

## II. a. Faptul-de-a-fi-întru-moarte și individualizarea *Dasein*-ului

În *Sein und Zeit*, punerea și soluționarea problemei morții este subordonată discursului ontologic asupra ființei *Dasein*-ului și, de aceea, interpretarea acestui fenomen e dirijată de exigențele generale ale ontologiei fundamentale ca întreg<sup>35</sup>. Una dintre cele mai importante exigențe ale analiticii existențiale este cea privitoare la structura de *Jemeinigkeit*: faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu orientează dintru început întreaga perspectivă a analiticii existențiale a *Dasein*-ului<sup>36</sup>, dirijând și in-

<sup>35</sup> SuZ, § 49, p. 247: „În cuprinsul ontologiei *Dasein*-ului, care vine *înaintea* (*vorgeordnet*) unei ontologii a vieții, analiza existențială a morții, în ce o privește, *vine după* (*nachgeordnet*) caracterizarea constituției fundamentale a *Dasein*-ului.“

<sup>36</sup> SuZ, § 12, p. 53: „*Dasein*-ul este apoi ființarea care sînt de fiecare dată eu însumi.

terogația heideggeriană asupra morții. Pentru a elabora conceptul de totalitate propriu acestei ființări (sarcina inițială), trebuie obținută o descriere a morții *Dasein*-ului, însă acesta înțeles ca *al meu*, în regimul propriului. Perspectiva heideggeriană este așadar dintru început orientată de exigența de a înțelege nu moartea celuilalt, ci moartea proprie.

Potrivi esenței ei, moartea este, în măsura în care ea „este“, de fiecare dată a mea. Ceea ce înseamnă că moartea este o posibilitate cu totul aparte prin care, de fiecare dată, *Dasein*-ul propriu are ca miză ființa sa. În faptul-de-a-muri ni se arată că moartea este constituită ontologic prin faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu (*Jemeinigkeit*) și prin existență.<sup>37</sup>

Ceea ce trebuie urmărit este așadar atât sensul pe care îl are moartea pentru ființarea care de fiecare dată eu sînt, cît și sensul raportului pe care *Dasein*-ul îl poate întreține cu propria moarte. Întrebarea nu vizează doar *ce* este moartea, ci și *cum* anume *Dasein*-ul, în viața sa factică, poate întreține un raport autentic cu acest „fapt“ al existenței sale sau, dimpotrivă, cum el se poate deturna, evaziv, de la autenticitatea acestui raport, obturîndu-și accesul la această posibilitate privilegiată a existenței sale. În cadrul fiecăruia dintre aceste două paliere interrogative (*ce* este moartea și *cum* se raportează *Dasein*-ul la ea), vom putea surprinde marca propriului și, în consecință, indiciul minimalizării alterității în sintaxa fenomenului morții.

A descrie analitic și ontologic moartea, a ajunge astfel la o înțelegere a ceea ce ea este, înseamnă a-i determina caracteristicile sale esențiale și apriorice. Prima sa marcă este tocmai *propriul*: în măsura în care moartea trebuie interpretată, ea trebuie înțeleasă ca moarte proprie, ca fapt-de-a-fi-întru-moarte. Faptul-de-a-fi-întru-moarte al *Dasein*-ului este înțeles ca posibilitate, însă aceasta nu trimite la raportul metafizic dintre  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  și  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ , care presupune actualizarea unui lucru posibil ce nu e încă real. Moartea nu dă nimic de realizat, nu suscită nici o actualizare. Ea nu este un eveniment, ci o manieră de a fi, un mod esențial al ființei *Dasein*-ului. Ea nu trebuie înțeleasă ca un fapt-de-a-fi-la-sfîrșit (*Zu Ende sein*) sau ca deces (*Ableben*), ci ca un fapt-de-a-fi-întru-sfîrșit (*Sein zum Ende*) ce rămîne ca atare mereu posibil (*möglich*), mereu iminent (*bevorstehend*) și de nedepășit (*unüberholbar*). Ea nu este astfel doar o posibilitate „proprie“, ci este posibilitatea „cea mai proprie“ (*die eigenste Möglichkeit*), care constituie în mod es-

*Dasein*-ului care există îi aparține faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu (*Jemeinigkeit*) ca o condiție a posibilității autenticității și neautenticității. *Dasein*-ul există de fiecare dată în unul dintre aceste moduri, respectiv în nediferențierea lor ca moduri.“

<sup>37</sup> SuZ, § 47, p. 240.

ențial ființa *Dasein*-ului ce se definește prin posibil. Este o posibilitate esențial indeterminată (*unbestimmt*) în ceea ce privește momentul survenirii sale, fiind în același timp ontologic certă (*gewiß*), adică fiind înzestrată cu o certitudine apriorică ce depășește orice certitudine, fie ea empirică sau teoretică.

Aceste caracteristici ale morții determină sensul *individualizării Dasein*-ului, fapt care va antrena suspendarea radicală a oricărei relații inter-subiective. Moartea, spune Heidegger, este o posibilitate non-relațională, desprinsă de orice relație (*unbezüglich*). Și, de aceea, ține de esența faptului-de-a-fi-întru-moarte ca *Dasein*-ul să se afle *singur* în fața propriei morți, ca posibilitate cea mai proprie, indeterminată, de nedepășit și certă. Chiar dacă în viața faptică *Dasein*-ul se deturneză de cele mai multe ori de la această evidență a solitudinii în fața morții și își maschează această izolare esențială în fața finitudinii proprii, supunându-se tendinței cotidiene a impersonalului „se”, însuși faptul acestei deturnări atestă la nivel fenomenal tocmai acel lucru din fața căruia *Dasein*-ul se deturneză: moartea „...acea puțință-de-a-fi în care el [*Dasein*-ul] se preocupă pur și simplu de ființa sa cea mai proprie trebuie să fie asumată (*übernehmen*) de nimeni altul decât de *Dasein*-ul însuși”<sup>38</sup>. „Nimeni nu-i poate sustrage (*abnehmen*) altuia propriul său fapt-de-a-muri. [...] Orice *Dasein* trebuie de fiecare dată să ia asupra-și (*auf sich nehmen*) propriul său fapt-de-a-muri”<sup>39</sup>. Când *Dasein*-ul își înțelege cu adevărat moartea proprie, când el se raportează în mod autentic – așadar nedisimulând-o – la această posibilitate privilegiată a ființei sale, atunci când el se *comportă* comprehensiv către această posibilitate și nu o obturează, nu îi falsifică și nu îi acoperă caracteristicile sale esențiale, atunci el se așează pe sine însuși în fața ființei sale finite, își atinge ca hotărâre autenticitatea sa posibilă. El nu doar că se sustrage dominației tacite a celui „celorlalți și nimeni” – marcă a impersonalului „se” – dar întrerupe și orice relație inter-subiectivă și intra-mundană cu *Dasein*-ul concret și determinat al celorlalți. Nu doar câmpul fenomenal ce stă sub structura lui *das Man* este suspendat, ci și ceea ce stă sub existențialul *Mitsein*.

Moartea nu se limitează să „aparțină” în chip indiferent *Dasein*-ului propriu, ci ea îl *revendică* (*beansprucht*) pe acesta ca *Dasein* *individual* (*als einzelnes*). Caracterul non-relațional (*Unbezüglichkeit*) al morții, înțeles în pre-mergere (*Vorlaufen*), individualizează *Dasein*-ul orientându-l către el însuși. Această individualizare (*Vereinzelung*) este un mod prin care „locul-de-deschidere” este deschis pentru existență. Ea face manifest că orice fapt-de-a-fi-în-preajma ființării

<sup>38</sup> SuZ, §53, p. 263.

<sup>39</sup> SuZ, § 47, p. 240.



de care ne preocupăm și orice fapt-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți (*Mitsein mit Anderen*) încetează să funcționeze din clipa în care este în joc puțința-de-a-fi cea mai proprie. *Dasein*-ul poate fi în *chip autentic el însuși* numai atunci când devine apt pentru acest lucru pornind de la el însuși<sup>40</sup>.

Premergerea angoasată întru moarte ca autentic comportament față de posibilitatea cea mai proprie instaurează astfel o formă de a-fi-în-propriu, de autenticitate înțeleasă ca solipsism existențial<sup>41</sup>. Moartea, fiind cea mai proprie, nu este și nu poate fi împărtășită cu ceilalți, ea este „desprinsă de orice relație“, iar *Dasein*-ul se găsește absolut singur în fața morții proprii<sup>42</sup>. Doar în această eroică *Vereinzelung* poate *Dasein*-ul să devină pentru prima oară el însuși și să se sustragă, printr-un gest de violentă luciditate, dominației implicite a „celorlalți“ care capătă chipul dictaturii nevăzute a lui *das Man*.

Pînă în acest punct, putem detecta deja cel puțin trei paliere prin care fenomenologia heideggeriană a morții destituie, în diverse forme, chestiunea alterității: moartea este interogată și înțeleasă în regimul lui *Jemeinigkeit* ca moarte *proprie*, și nicidecum ca moarte a celuilalt (prima reducere a alterității); moartea este non-relațională și suspendă „inter-subiectivitatea“ concretă și determinată a *Dasein*-ului celorlalți, marcată de existențialul *Mitsein* (a doua reducere a alterității); premergerea (*Vorlaufen*) întru moarte, ca raportare autentică la moarte, suspendă în cele din urmă și acea formă tacită, indeterminată și negativă de „inter-subiectivitate“ a *impersonalului* „se“, moartea constituind astfel „punctul de fugă“ ce tranșează între autenticitatea *Dasein*-ului și inautenticitatea sa (a treia reducere a alterității).

Observăm că Heidegger dezvoltă o conexiune problematică, o interdependență între singurătate, identitate, fapt de a fi propriu și moarte. Moartea își pune amprenta asupra singurătății radicale, funcționînd pentru *Dasein* ca *principium individuationis* absolut, constituind pentru această ființare posibilitatea unei totalizări de sine în-

<sup>40</sup> SuZ, § 53, p. 263.

<sup>41</sup> SuZ, § 40, p. 188: „Angoasa individualizează și deschide astfel *Dasein*-ul ca « *solus ipse* ». Însă acest « solipsism » existențial nu strămută cîtuși de puțin un lucru-subiect izolat în vidul indiferent al unei surveniri lipsite de lume; dimpotrivă, într-un sens extrem, el tocmai că aduce *Dasein*-ul în fața lumii sale ca lume și, astfel, pe sine însuși în fața lui însuși ca fapt-de-a-fi-în-lume.“ Vezi pentru aceasta, Peter A. SCHMID, „Angoisse et finitude: Heidegger et Cassirer à Davos en 1929“, în *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 3 (2000), pp. 381-399.

<sup>42</sup> SuZ, § 50, p. 250: „Moartea este o posibilitate de ființă pe care *Dasein*-ul însuși are de fiecare dată să și-o asume. Cu moartea, *Dasein*-ul stă în fața lui însuși în puțința lui de a fi *cea mai proprie*. [...] Stînd astfel în fața lui însuși, toate relațiile sale cu orice alt *Dasein* sînt desfăcute. Această posibilitate de a fi care este cea mai proprie și care e desprinsă de orice relație cu un alt *Dasein* este în același timp posibilitatea extremă.“

suși. Moartea, ceea ce pare mai străin, devine ontologic ceea ce este mai propriu. Nu doar iminentă, moartea capătă acum o imanență radicală. Ea pătrunde în inima ontologiei *Dasein*-ului, devenind structura cea mai profundă și nucleul tare al unui *Dasein* rezolut. Astfel, se obține singurătatea sau solitudinea ontologică necesară autenticității. Ceea ce se constituie prin moarte este propriul, identicul, totalitatea, sau, confirmând parcă termenii lui Levinas, *le Même*, structura lui Același.

## II. b. Moartea proprie și fractura subiectivității: Levinas

Oricât de paradoxal ar putea părea la un critic al ontologiei precum Levinas, fenomenul morții capătă în scrierile sale – mai ales în cele din anii '40 – și un sens ontologic, un sens care marchează structura esențială a subiectului uman. Fără îndoială că Levinas va ajunge să pună în lumină mai ales semnificația etică a acestui fenomen, însă cele două lucrări „gemene“ publicate în 1947 – *Le temps et l'autre* și *De l'existence à l'existant* – păstrează o certă orientare ontologică. Prezența lui Heidegger este foarte vizibilă în aceste texte în care putem decifra prima etapă a polemicii lui Levinas cu gândirea heideggeriană. Afirmând în debutul lui *Le temps et l'autre* că „analizele care urmează [...] nu sînt antropologice, ci ontologice“<sup>43</sup>, Levinas însuși atestă orientarea ontologică a demersului său, acest fapt fiind desigur valabil și în privința fenomenului morții. Chiar dacă va exprima o critică radicală la adresa ontologiei și a ontologismului – să nu uităm că textul programatic „Este fundamentală ontologia?“ este scris aproximativ în aceeași perioadă (1951) –, Levinas, pentru a putea tranșa asupra „ierarhiei“ și asupra „caracterului fundamental“ al ontologiei sau eticii, a elaborat inițial o interpretare *ontologică* a subiectului, rămînînd astfel „fidel“ într-o anumită măsură tipului ontologic de explicitare (*la solitude, l'exister sans existant, l'il y a, l'hypostase* etc., sînt, în fond, categorii ontologice). Cu singura și majora deosebire că *finalitatea* demersului levinasian ajunge să nu mai fie una ontologică, ci iese din limitele ontologiei și le depășește în vederea eliberării teritoriului pentru o etică radicală, determi-

<sup>43</sup> Emmanuel LEVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 17. Levinas continuă: „Nous croyons, en effet, à l'existence de problèmes ontologiques et de structures ontologiques. Non pas au sens que les réalistes – décrivant purement et simplement l'être donné – prêtent à l'ontologie. Il s'agit d'affirmer que l'être n'est pas une notion vide, qu'il a sa dialectique propre [...]“. Cf. pasajul complementar din *De l'existence à l'existant*, p. 19: „Si au début, nos réflexions s'inspirent dans une large mesure – pour la notion de l'ontologie et de la relation que l'homme entretient avec l'être – de la philosophie de Martin Heidegger, elles sont commandées par un besoin profond de quitter le climat de cette philosophie et par la conviction que l'on ne saurait en sortir vers une philosophie qu'on pourrait qualifier de pré-heideggerienne.“

nată mai apoi ca fiind „mai fundamentală“. Printr-o analiză *ontologică* a constituției subiectului, Levinas avea să surprindă fractura egoității sale, destabilizarea auto-centrării sale și deschiderea sa etică (dar ontologic imanentă) către celălalt. Așadar, în nucleul cel mai profund al ontologiei subiectului, Levinas avea să sesizeze stratul care, din punct de vedere fenomenologic, va trebui să prilejuiască o meditație de ordin etic și o depășire a ontologiei. Astfel, pornind de la o ontologie a subiectului, Levinas a descoperit un câmp fenomenal „de adâncime“ în cadrul căruia ontologia însăși trebuie să lase loc eticii. Această „fenomenologie etică“ nu s-a născut însă ca o preluare arbitrară a instrumentelor fenomenologiei într-un câmp etic de experiență, ci prin descoperirea unui câmp fenomenologic care nu se lasă analizat în sens autentic decât într-o perspectivă etică. Exigența cuplării dintre etică și fenomenologie pare așadar că rămâne una original fenomenologică, fiind în același timp motivată inițial de un demers de tip ontologic.

În *Le temps et l'autre*, textul în care putem sesiza o primă schiță fenomenologică a morții, acest eveniment radical joacă un rol ontologic capital în constituirea subiectivității. În această lucrare, etapele demonstrației levinasiene vor analiza sensul ontologic și articularea intimă a mai multor fenomene – *solitudinea* ca ancorare a ființării în ființa sa; *suferința* ca atestare a solitudinii ontologice; *moartea* ca eveniment inasimilabil ce fracturează autarhia și puterea subiectului; *viitorul* morții ca marcă esențială a alterității; *timpul* ca urmă a Celuilalt – a căror în-lănțuire va constitui, în fond, o pendulare între categoriile identității și alterității. Așadar, fenomenologia morții pe care o inițiază aici Levinas nu va avea doar o orientare etică, ci și una ontologică, constituind într-o anumită măsură pasajul de la identic la diferit, puntea de la solipsismul propriului la deschiderea către celălalt. Moartea este și aici descrisă ca iminentă, avînd o relație directă cu solitudinea subiectului, deschizînd raportul cu timpul. Însă aceste similarități formale cu schema interpretativă heideggeriană nu trebuie să ne mascheze diferențele radicale. În primul rînd, relația dintre moarte și singurătate este răsturnată: dacă Heidegger „deduce“ solitudinea esențială a *Dasein*-ului pornind de la faptul morții sale (moartea, posibilitatea cea mai proprie, este cea care individualizează), înțelegînd deci solipsismul existențial al angoasei pornind de la existențialul *Sein zum Tode*, Levinas răstoarnă acest raport. El încearcă să înțeleagă moartea pornind de la singurătate, sintaxă în care solitudinea constituie marca esențială a subiectului, acesteia revendicîndu-i-se o statură fundamental *ontologică*: „vrem să prezentăm solitudinea – spune dintru început Levinas – ca o categorie a ființei, să

<sup>44</sup> Emmanuel LEVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 18.

<sup>45</sup> Emmanuel LEVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 22.

arătăm [...] locul solitudinii în economia generală a ființei<sup>44</sup>. Solitudinea ca structură ontologică este înțeleasă tocmai ca punct de aderență între ființă și ființare; ea este

unitatea indisolubilă între existent și actul său de a exista. [...] A concepe o situație în care solitudinea este depășită, înseamnă a ataca principiul însuși al legăturii dintre existent și faptul său de a exista. Înseamnă a merge către un eveniment ontologic în care existentul contractă existența. Numesc *ipostas* evenimentul prin care existentul contractă existența<sup>45</sup>.

Tocmai în această aderență esențială a ființării umane la faptul său de a fi, în această ancorare iremediabilă în actul de a fi, surprinde Levinas solitudinea ontologică a ființei umane. Prin urmare, solitudinea ontologică constituie atât puțința subiectului de a persevera întru sine însuși (plăcerea proprie, fericirea, egoismul, autonomia ca stăpânire de sine însuși), cât și incapacitatea sa imanentă de a se transcende pe sine însuși, de a se depăși, de a „scăpa“ de sine. „A fi“ va apărea aici, sub formula lui *il y a* (prin plictis, oboseală sau suferință), ca dimensiune malignă a existenței, ca opresiune, ca sufocare, ca aderență fără puțință de scăpare la existență, față de care se naște o irepresibilă și totuși imposibilă tendință de evaziune din existență<sup>46</sup>. Ființa ca rău, într-o formulare ontologică a exasperării cioraniene a „neajunsului de a te fi născut“, va deschide calea tematizării unui sens distinct al umanului, marcat de ideile de egoism și plăcere, de vulnerabilitate și afectivitate, în sfârșit, de posibila deschidere către celălalt.

Tragismul solitudinii ontologice a subiectului – solipsismul radical al *ego*-ului privat de transcendență – se manifestă radical în suferință, care capătă la rîndul ei o anvergură ontologică:

[La souffrance] est une impossibilité de se détacher de l'instant de l'existence. Elle est l'irrémissibilité même de l'être. Le contenu de la souffrance se confond avec l'impossibilité de se détacher de la souffrance. [...] Il y a dans la souffrance une absence de toute refuge. Elle est le fait d'être directement exposé à l'être. Elle est faite de l'impossibilité de fuir et de recouler. Toute l'acuité de la souffrance est

<sup>46</sup> Tema caracterului insuportabil al lui „a fi“ înțeles ca plenitudine opresantă, ca greutate și ca apăsare incontestabilă, s-a născut totuși ceva mai devreme în gândirea lui Levinas: în textul său din 1935, *De l'évasion*, Levinas va tematiza tocmai acest refuz al lui a fi ca o imposibilă dorință de evaziune din existența brută. Faptul de a fi apare aici în ipostaza sa aspră, frustă, insuportabilă, ca greutate a lui „nu mai pot“, „nu mai rezist“. Ca în război, în care realitatea este, la propriu, *dură*. Prin acesta Levinas se opune înțelegerii heideggeriene prea „armonioase“, prea „împăcate“, prea grecești, a ființei. Cf. Etienne FERON, *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Jérôme Millon, 1992, pp. 17-24.

dans cette impossibilité de recul. Elle est le fait d'être acculé à la vie et à l'être. Dans ce sens, la souffrance est l'impossibilité du néant<sup>47</sup>.

Și tocmai în conexiunea dintre solitudine – ca marcă ontologic esențială a subiectului – și suferință ca atestare ultimă a solitudinii, își face apariția fenomenul morții, chemat să zdruncine autarhia egologică a subiectului.

Așadar, pe lângă faptul că raportul ontologic dintre moarte și singurătate este răsturnat, o altă diferență este aceea că, pentru Levinas, moartea proprie nu se arată într-un fapt *comprehensiv*, de felul premergerii înțelegătoare într-o posibilitate, într-un *comportament* înțelegător pe care *Dasein*-ul trebuie să și-l descopere și să și-l asume în clipa autenticității sale, ci în faptul brut și carnal al suferinței. Raportul cu propria moarte nu poate avea caracterul comprehensiunii, ci al necunoscutului și al misteriosului: „necunoscutul morții înseamnă că relația cu moartea *nu se poate face în lumină*; că subiectul este în relație cu *ceva ce nu vine de la el*. Putem spune că este în relație cu misterul”<sup>48</sup>. Această suspendare a comprehensiunii este discutată de altfel și mai târziu, în cursul *Moartea și timpul* (1975-76), la începutul căruia Levinas se întreabă:

relația cu moartea, felul în care moartea ne lovește viața, impactul său asupra duratei timpului pe care îl trăim, irumperea sa în timp – ori eruperea sa în afara timpului –, presimțită cu teamă sau angoasă, mai poate fi încă asimilabilă unei cunoașteri și deci unei experiențe, unei revelații?<sup>49</sup>

Astfel, Levinas va afirma că „relația cu faptul că eu mor nu are sensul de cunoaștere ori de experiență – fie și în sensul de presentiment, de preștiință”<sup>50</sup>. E drept, pe de altă parte, că nici Heidegger nu susține posibilitatea unei experiențe a morții, nici în privința morții proprii<sup>51</sup>, nici în privința morții celuilalt<sup>52</sup>, ca bază pornind de la care o concep-

<sup>47</sup> Emmanuel LEVINAS, *Le temps et l'autre*, pp. 55.

<sup>48</sup> Emmanuel LEVINAS, *Le temps et l'autre*, pp. 56 (s.n.).

<sup>49</sup> Emmanuel LEVINAS, *Moartea și timpul*, trad. A. Măniuțiu, Apostrof, 1996, pp. 28-29.

<sup>50</sup> Emmanuel LEVINAS, *Moartea și timpul*, pp. 39-40.

<sup>51</sup> SuZ, § 47, p. 237: „Cînd *Dasein*-ul își atinge „întregimea” prin moarte, el își pierde totodată ființa locului său de deschidere. Trecerea la faptul-de-a-nu-mai-fi-*Dasein* îi retrage *Dasein*-ului tocmai posibilitatea de a experimenta această trecere și de a o înțelege ca pe ceva experimentat. Desigur un astfel de lucru este refuzat fiecărui *Dasein* în raport cu el însuși.”

<sup>52</sup> SuZ, § 47, pp. 238-239: „Cînd ceilalți mor, putem experimenta acest miraculos fenomen de ființă ce poate fi definit ca preschimbare a unei ființări ce are felul de a fi al *Dasein*-ului (în speță al vieții) în fapt-de-a-nu-mai-fi-*Dasein*. *Sfîrșitul* ființării ca *Dasein* este *începutul* ființării ca simplă-prezență. [...] Și chiar dacă ar fi posibil și realizabil ca prin acest « a fi alături » să deslușim psihologic faptul-de-a-muri al celorlalți, modul de

tualizare a acestui fenomen să devină cu putință. Însă această imposibilitate a experienței factice a morții (înțeleasă în mod ontic ca eveniment care survine la un moment dat) nu va împiedica o cunoaștere ontologică a morții ca posibilitate constantă, iminentă, certă și indeterminată a sfârșitului. De aceea, Heidegger va vorbi de o „*aparentă* imposibilitate de a sesiza și determina în mod ontologic faptul de a fi întreg al *Dasein*-ului“. Ceea ce este ontic incognoscibil și inexperimentabil ca fapt-de-a-fi-la-sfârșit poate fi totuși cunoscut și înțeles din perspectivă ontologică ca fapt-de-a-fi-întru-sfârșit. Ne putem întreba așadar dacă ceea ce enunță Levinas sub titulatura *imposibilității oricărei comprehensiuni* în privința morții poate să clatine sau să atingă cu adevărat considerațiile heideggeriene privitoare la premergerea *comprehensivă* întru moarte, ca singură atitudine autentică față de posibilitatea supremă și cea mai proprie a morții; altfel spus, ne putem întreba dacă nu cumva Levinas transferă (mai mult sau mai puțin ilicit) imposibilitatea experienței ontice a morții și asupra imposibilității comprehensiunii ontologice a acestui fenomen. Căci, dacă postulăm imposibilitatea oricărei cunoașteri, aceasta zădărnicește și orice posibilitate de conceptualizare a fenomenului morții, așadar orice proiect fenomenologic privitor la moarte.

Pentru Levinas, misterul, departe de a fi doar o figură de stil, are un sens esențial, într-o logică a paradoxului, definind indefinibilul morții, determinînd indeterminabilul său. „Fenomenologia“ morții se alătură astfel unei fenomenologii a inaparentului, misterul fiindu-i caracteristica esențială<sup>53</sup>. Însă ceea ce ne interesează în acest context este faptul că incognoscibilul morții, inasimilabilul său, misterul care caracterizează acest fenomen refractar la orice comprehensiune pun îl lumină tocmai caracterul său de „străin“. Căci ceea ce este refractar la orice înțelegere și, astfel, la orice asimilare sau apropiere își revendică o calitate pregnantă de diferit. Ca atare caracterul de *propriu* al morții „*proprie*“ devine problematic, iar moartea capătă marca alterității, a transcendenței și a diferenței. Primele urme ale alterității își fac apariția

a fi pe care îl avem aici în vedere – în speță faptul-de-a-ajunge-la-sfârșit – nu ar fi defel sesizat. Întrebarea vizează sensul ontologic al faptului-de-a-muri pentru cel ce moare și aceasta ca posibilitate de ființă a ființei *sale*, și nu modul în care defunctul este și continuă o vreme să fie laolaltă cu cei rămași în viață. Ideea de a lua moartea, așa cum este ea experimentată prin ceilalți, ca temă pentru analiza sfârșitului *Dasein*-ului și a integralității *sale* nu poate oferi nici ontic și nici ontologic ceea ce ea pretinde că poate să ofere.“

<sup>53</sup> Emmanuel LEVINAS, *Le temps et l'autre*, pp. 58: „Je me demande même comment le trait principal de notre relation avec la mort a pu échapper à l'attention des philosophes. Ce n'est pas du néant de la mort dont nous ne savons rien que l'analyse doit partir, mais d'une situation d'où quelque chose d'absolument inconnaissable apparaît; absolument inconnaissable, c'est-à-dire étranger à toute lumière, rendant impossible toute assumption de possibilité, mais où nous-mêmes sommes saisis.“

în fenomenologia levinasiană a morții inclusiv în ceea ce privește moartea proprie. Nu doar că un accent privilegiat va fi ulterior pus și asupra morții *celuilalt*, consfințind raportul intim dintre sensul morții și cel al alterității, dar alteritatea se infiltrează chiar și în sintaxa fenomenală a morții proprii, care este astfel privată de statutul imanent pe care îl obținuse ca existențial ontologic al structurii *Dasein*-ului. Ca necunoscut și străin, ca mister refractar la orice comprehensiune și orice posibilitate de a fi asimilat, faptul morții reclamă dintru început statutul unui „diferit“.

Pregnanța acestei alterități a morții constituie însă radicalizarea „paroxistică“ a suferinței. Paradoxal, suferința – care, după Levinas, atestă solitudinea, individualizarea și unitatea subiectului cu sine însuși, prin imposibilitatea detașării de această suferință<sup>54</sup> – este convocată tocmai pentru a deschide breșa diferitului și a alterității în acest subiect auto-înfășurat în sine însuși. Proximitatea pe care o întrevede Levinas între moarte și suferință nu provine din faptul că suferința poate sfârși în moarte, ci din aceea că, oricât de asfixiantă ar fi suferința – prin faptul că nu lasă nici un loc de retragere sau de recul – în ea e mereu presimțit „un événement au delà de celui qui est jusqu’au but dévoilé dans la souffrance“<sup>55</sup>. Și chiar dacă suferința țintuiește fără putință de ieșire subiectul în sine însuși, el fiind remis în mod radical propriului trup incendiat de durere ca „aici absolut“ al spațialității proprii, fiindu-i suspendat acel firesc „a fi în afara sa“ ecstateric, totuși suferința păstrează în ea marca străinului, ca o ostilitate, ca și cum ea ar veni de la cineva, ca și cum altcineva ar fi vinovat de durerea pe care o suport. Ca străină, durerea presează asupra materialității carnale a proprietății faptului de a fi: în suferință „sîntem zdrobiți de ființă“<sup>56</sup>. Nu e vorba aici de angoasă în fața neantului, ca *Stimmung* esențialmente comprehensiv, ci de suferință ca imposibilitate de a te detașa de existența acestei suferințe, ca imposibilitate de eschivă și de retragere din fața ei. Astfel, pentru Levinas, spre deosebire de Heidegger, moartea proprie își capătă sensul pornind de la durere și de la suferința unui subiect în mod esențial întrupat. În această suferință care anticipează faptul de a muri se descoperă atât solitudinea subiectului, ca aderență necesară la sine însuși, cât și breșa către o alteritate. Coapartenența singurătății și a morții nu trimite, precum în cazul lui Heidegger, la un raport „noetico-afectiv“ absolut privat cu o posibilitate formalizată și ontologizată, lipsită de orice conținut (*Sein zum Tode* e doar posibilitate a imposibilității existenței,

<sup>54</sup> Emmanuel LEVINAS, *Totalitate și infinit*, p. 210: „În teamă, moartea este încă viitoare, la distanță de noi; suferința, dimpotrivă, realizează în voință proximitatea extremă a ființei amenințînd voința“.

<sup>55</sup> Emmanuel LEVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 56.

<sup>56</sup> Emmanuel LEVINAS, *Totalitate și infinit*, p. 210.

ceea ce nu e nicidecum un conținut). Pentru Levinas, această coapartență se înrădăcează în fenomenul suferinței, care trimite la fenomenul mai fundamental al corpului viu, al trupului.

Ne putem întreba asupra motivelor pentru care moartea nu are nici o legătură cu trupul sau cu suferința în ontologia fundamentală. Heidegger nu pune problema durerii, iar *Dasein*-ului nu i se atribuie o structură existențial-ontologică care să corespundă corporalității sale vii (un rudiment neexplicitat apare în problema spațialității)<sup>57</sup>. *Dasein*-ul este dezincarnat și pare că nu suferă, că nu-i e foame, nici sete, că nu e născut *din* trup *în* trup, „necunoscînd“ nici boala, nici oboseala. *Dasein*-ul este nucleu ontologic de posibilități, fără măsură comună cu ceea ce este viu și ceea ce este corporal. Ontologismul lui Heidegger operează astfel o excluziune drastică a fenomenului corporalității umane și a problemei vieții din analitica existențială, iar aceste excluziuni își pun pecetea și asupra interpretării morții. Pentru interpretarea ontologică a morții nu contează că moartea atacă, distrugînd, trupul viu, că ea se lasă întrevăzută ca destrămarea a viului în suferința bolii. Moartea nu este evenimentul radical și final al corporalității vii, ci este posibilitatea pură a faptului-de-a-fi-întru-moarte. Pentru Heidegger, moartea nu e, așadar, doar imanentizată și formalizată, ci și dezincarnată. Anticiparea morții ține de nivelul comprehensiv al pre-mergerii, esențial însoțit de *Stimmung*-ul fundamental al angoasei. Suferința, boala, oboseala, ca evenimente ce fac manifestă precaritatea trupului ca *Leiblichkeit*, nu suscită, în cadrul reflecției heideggeriene, o interogație privitoare la raportul carnal cu moartea proprie<sup>58</sup>.

În descripția levinasiană a dinamicii subiectivității, suferința, în care proximitatea morții se lasă resimțită, joacă în schimb un rol esențial. Prin ea se manifestă deopotrivă solitudinea materială a subiectului – ancorarea sa necesară și asfixiantă în sine însuși, în propriul fapt de a fi – cât și marca unei alterități ostile, care va deveni explicită cu precădere în cazul morții. Moartea aduce cu sine – în multiple sensuri – evenimentul unei alterități menite să zdruncine identitatea subiectului prins în solitudinea sa ontologică. Și tocmai în acest sens moartea instituie un eveniment radical în viața subiectului: întîi de toate, maniera în care se anunță moartea în suferință „este o experiență a pasivității subiectului care a fost pînă atunci activ [...] moartea anunță un eveniment față de care *subiectul nu mai este stăpîn*, un eveniment în raport

<sup>57</sup> SuZ, § 23, p. 108: „Die Verräumlichkeit des Daseins in seiner »Leiblichkeit« [...]“

<sup>58</sup> Asupra acestui subiect cf. studiul nostru, „La vie et la corporalité dans *Être et temps*. II<sup>ème</sup> partie: Le problème de la corporalité“, în *Studia Phenomenologica*, vol. I (2001), no. 3-4, pp. 153-197.



cu care *subiectul nu mai este subiect*<sup>59</sup>. Această conversie a activității în pasivitate – această trecere de la putere la lipsa de putere, această tur-nură de la „virilitatea” și stăpînirea subiectului la deposedarea de orice înstăpînire totalizatoare și asimilantă – constituie un punct de ruptură în structura etanșă a subiectului, lăsînd astfel loc survenirii Celuilalt. Tocmai de aceea Levinas va spune: „[...] seul un être arrivé à la crispation de sa solitude et à la relation avec sa mort, se place sur un terrain où la relation avec l’autre devient possible”<sup>60</sup>. Moartea frînge astfel caracteristica esențială a subiectului, anume cea de a fi putere, capacitate, voință de înstăpînire și de dominare, egoism ontologic al faptului de a fi în vederea lui însuși. Nu doar că moartea, prin inasimilabilul ei, suspendă „faptul de a putea”, ca o caracteristică esențială a subiectului, ci suspendă însăși „putința de a putea”. Moartea implică așadar o conversie a subiectului uman de la puterea și activitatea sa naturală, de la stăpînirea sa totalizantă, la o pasivitate deposedată de orice putere. Și tocmai aici se află rădăcina criticii lui Levinas: moartea nu este suprema putere a *Dasein*-ului asupra sinelui propriu, ci absentă a oricărei puteri:

Faptul-de-a-fi-întru-moarte este, în existența autentică a lui Heidegger, o luciditate supremă, și, prin aceasta, o virilitate supremă. [...] Moartea este, pentru Heidegger, eveniment al libertății, în timp ce *în suferință, subiectul ne pare să ajungă la limita posibilului*. El se des-coperă înlănțuit, debordat într-un fel pasiv.<sup>61</sup>

Iar acest „a ajunge la limita posibilului”, acest „a nu mai putea să poată” al subiectului în moarte îi permite lui Levinas să răstoarne sensul definiției heideggeriene a faptului-de-a-fi-întru-moarte ca posibilitate a imposibilității existenței: pentru Levinas moartea este, dimpotrivă, o imposibilitate a posibilității în genere. Această punere în paranteze, această suspendare a puterii sale marchează vulnerabilitatea constitutivă a omului și îi descoperă o dimensiune mai originară a sinelui său, mascată de activitatea voluntarismului egoist<sup>62</sup>. În fața morții, subiectul – care se definește ca putere, ca puțință de a fi, de a se înstăpîni totali-

<sup>59</sup> *Le temps et l'autre*, p. 57 (s. n.).

<sup>60</sup> *Le temps et l'autre*, p. 64.

<sup>61</sup> *Le temps et l'autre*, pp. 57-58 (s. n.).

<sup>62</sup> *Le temps et l'autre*, pp: 59-60: „[La mort] marque la fin de la virilité et de l'héroïsme du sujet. Le maintenant, c'est le fait que je suis maître, maître du possible, maître de saisir le possible. La mort n'est jamais maintenant. [...] Ma maîtrise, ma virilité, mon héroïsme de sujet ne peut être virilité ni héroïsme par rapport à la mort. Il y a dans la souffrance au sein de laquelle nous avons saisi ce voisinage de la mort [...] ce retournement de l'activité du sujet en passivité. Non point dans l'instant de souffrance où [...] je le saisis encore, où je suis encore sujet de la souffrance, mais dans le pleur et le sanglot, vers lesquelles la souffrance s'invertit; là où la souffrance atteint sa pureté,

zant asupra lumii sale pe care o posedă – descoperă ceva asupra căruia nu se mai poate înstăpîni, descoperă însăși fractura capacității sale și este pus în fața limitelor puterilor sale<sup>63</sup>; astfel se naște o breșă în completa sa dominație a preajmei, iar subiectul se descoperă pe sine în absența oricărei inițiative și a oricărei hotărîri. Subiectul este pradă pasivă în fața morții. Dimpotrivă, pentru Heidegger, faptul-de-a-fi-întru-moarte este act, conștiință de sine, voință, luciditate și putere. Moartea se anunță în angoasă, se atestă prin vocea conștiinței, forțează *Dasein*-ul către autenticitatea sa hotărîtă și descoperă orizontul temporal al viitorului original. Raportîndu-se la moartea sa, *Dasein*-ul poate deveni pentru prima oară el însuși; el devine stăpînul lui însuși și al propriului destin<sup>64</sup>. Faptul-de-a-fi-întru-moarte pune *Dasein*-ul în raport cu viitorul său, care este un viitor constitutiv și propriu, constituind astfel timpul care „se temporalizează pornind de la viitor“<sup>65</sup>.

În schimb, pentru Levinas, moartea aparține unui viitor marcat de alteritate. Moartea – absență a oricărei puteri, a oricărei inițiative, a oricărei cunoașteri, imposibilitate a oricărui proiect și a oricărei stăpîniri – desemnează un viitor absolut inasimilabil și inasumabil de către subiect. Astfel, acest viitor nu este marca propriului și al identicu-

---

où il n'y a plus rien entre nous et elle, la suprême responsabilité de cette assumption extrême se tourne en suprême irresponsabilité. C'est cela le sanglot et par là précisément il annonce la mort. Mourir, c'est revenir à cet état d'irresponsabilité, c'est être la secousse enfantine du sanglot.“

<sup>63</sup> *Le temps et l'autre*, p. 62: „[...] Ce qui est important à l'approche de la mort, c'est qu'à un certain moment nous ne pouvons plus pouvoir; c'est en cela justement que le sujet perd sa maîtrise même de sujet.“

<sup>64</sup> SuZ, § 53, p. 264: „Însă pre-mergerea, spre deosebire de ființa neautentică întru moarte, nu se eschivează în fața caracterului de nedepășit al morții, ci devine liberă pentru a-l accepta. Faptul de a deveni liber, prin pre-mergere, pentru propria moarte, eliberează de pierderea în acele posibilități care nu ne dau ghes decît în mod accidental. Și devenim liberi în așa fel încît pentru prima oară putem înțelege și alege în chip autentic între posibilitățile factice care se află dincoace de posibilitatea de nedepășit. Pre-mergerea deschide existenței ieșirea-de-sine-din-existență ca posibilitate extremă a existenței și zdrobește astfel orice încremenire în una sau alta din formele pe care existența le atinge. Prin pre-mergere *Dasein*-ul este ferit să recadă înapoia lui însuși sau să revină dincoace de putința-de-a-fi pe care el a înțeles-o și, astfel, « să devină prea vîrstnic pentru victoriile sale » (Nietzsche).“

<sup>65</sup> SuZ, § 65, p. 325: „Pre-mergerea (*Vorlaufen*) face ca *Dasein*-ul să fie orientat în chip autentic către viitor (*eigentlich zukünftig*), în așa fel încît pre-mergerea însăși este posibilă doar în măsura în care *Dasein*-ul, ca unul ce fîntează, vine mereu și dintotdeauna către sine, adică în măsura în care el este în genere, în ființa sa, orientat către viitor.“ *Idem*, p. 327: „Proiectarea de sine care își are temeiul în viitor este una către „a-fi-în-vederea-lui-însuși“ și ea reprezintă un caracter esențial al existențialității. Sensul primordial al acesteia este viitorul.“ De asemenea, p. 329: „Fenomenul primordial al temporalității originare și autentice este viitorul.“ Precum și p. 331: „Temporalitatea este prin esența ei ecstatică. Temporalitatea se temporalizează originar pornind din viitor. Timpul originar este finit“.

lui, ci e urma a ceea ce este absolut diferit, a ceea ce este Altul. Ca inasimilabil și inasumabil, acest eveniment inapropriabil creează o breșă în identitatea subiectului și suspendă propriul. Viitorul pe care îl deschide moartea proprie comportă deci marca unei alterități. În moarte, spune Levinas, „sîntem în raport cu ceva care este absolut diferit, ceva marcat de alteritate. Solitudinea mea nu este confirmată de moarte, ci ruptă, fracturată prin moarte”<sup>66</sup>. Viitorul pe care îl deschide moartea atestă că subiectului uman îi survine un eveniment pe care nu îl mai poate asuma, un eveniment refractar la orice tendință de a fi asumat, apropiat, asimilat, totalizat: un asemenea eveniment, deopotrivă de inasimilabil, va fi și celălalt om. Și tocmai pasivitatea pe care subiectul o obține în suferință (și, prin urmare și în raport cu moartea) este condiția de posibilitate a survenirii celuilalt și a raportului cu celălalt.

Astfel, în *Le temps et l'autre*, în dialectica procesului constituirii subiectivității în diverse paliere (solitudine – suferință – moarte – viitor – celălalt), putem surprinde o primă configurare a raportului dintre moartea proprie și alteritate: în primă instanță pornind de la inasimilabilul viitorului morții, de la caracterul său de *alter*, însă ajungînd apoi chiar la înțelegerea morții ca fenomen prin intermediul căruia accesul la celălalt devine cu putință. Moartea proprie pare astfel valorizată pozitiv, însă pentru moment doar din punct de vedere ontologic-„alterologic“ (în polaritatea identitate-alteritate), fără să își obțină o funcție explicativă etică concretă. Dimensiunea și semnificația etică a acestui fenomen va interveni însă în *Totalitate și infinit*, unde fenomenologia morții capătă o altă formulare și este pusă în alte raporturi cu problema alterității. În primul rînd, în *Totalitate și infinit*, o altă figură a alterității își face intrarea în sintaxa fenomenală a morții proprii (dincolo de dimensiunea temporală a alterității unui viitor inasimilabil): o alteritate de natură inter-subiectivă, una ostilă, care poartă marca violenței și a crimei: este celălalt care mă amenință cu moartea: „Noi abordăm moartea ca neant, într-o manieră mai profundă și într-un anume fel *a priori*, în pasiunea crimei”<sup>67</sup>. Așadar tocmai în raportul dintre moarte și alteritate gîndit sub semnul violenței se va deschide nucleul profund al sensului etic pe care îl va elabora opera de maturitate a lui Emmanuel Levinas.

Însă, ne putem întreba, nu este oare excesiv ca faptul morții să fie interpretat pornind de la un caz special în care moartea poate surveni, și anume crima? Oare această postulare a uciderii ca paradigmă în funcție de care sensul morții proprii poate fi surprins nu constituie ea o

<sup>66</sup> *Le temps et l'autre*, p. 63.

<sup>67</sup> *Totalitate și infinit*, 205.

alegere arbitrară ce își suspendă orice drept de legitimare fenomenologică? Fenomenul morții își dobândește oare în mod esențial sensul în intriga ce se naște între un ucigaș și victima sa posibilă? Nu se ascunde aici o opțiune de fond a autorului sau, mai precis, formularea unui traumatism istoric sau etnic, o obsesie mai degrabă decît o descriere din perspectiva unei neutralități formale, demnă de numele de fenomenologie? Oare interpretarea fenomenului morții prin prisma lui „a fi victimă a unei agresiuni“ nu are, în fond, darul să mascheze sensul integrator al acestui fenomen? Problema metodologică ce se impune dintru început este așadar aceea de a obține autenticul mod de acces la acest fenomen, locul din care interpretarea își obține punctul de pornire, traiectoria și coordonatele sale fundamentale. Această preocupare metodologică, atent cîntărită și discutată în *Sein und Zeit*<sup>68</sup>, nu pare să primească în cadrul reflecției levinasiene o importanță pe măsură. Aceasta, poate, și datorită faptului că necesitatea unei constante perspective fenomenologice nu i se impune lui Levinas ca exigență esențială. Chiar dacă discursul levinasian privitor la moarte comportă o serie de atomi explicativi de natură fenomenologică, el nu pare să își revendice optica fenomenologică pe întreg parcursul său.

Însă problema unui punct de pornire se pune oricum. Or, pentru Levinas, reflecția este și aici ghidată de același caracter al necunoscutului și al misteriosului morții, care anihilează stăpînirea subiectului. Moartea, spune Levinas în 1961, „nu se găsește în nici un orizont. Ea nu se oferă nici unei cuprinderi“<sup>69</sup>. În raport cu ea, orice putere a mea este suspendată, marcînd viitorul său inasimilabil: „moartea mea survine dintr-o clipă asupra căreia, sub nici o formă, nu pot să îmi exercit puterea [...] ea se apropie fără a putea să fie asumată“<sup>70</sup>. Lucrurile care îmi dau moartea trimit la o rea-voință, iar sub presiunea acestei voințe maligne și amenințătoare „singurătatea morții“ își capătă un alt sens. Parcă răsturnînd din nou raportul heideggerian dintre acel *unbezügliche Sein zum Tode* și solitudine, în același timp modificînd și propria poziție ontologizantă din 1947, Levinas afirmă aici că „singurătatea morții nu conduce la dispariția celuilalt, ci se găsește într-o conștiință a ostilității“<sup>71</sup>. Moartea survine dintr-o transcendență, iar transcendența este locul propriu al Altuia<sup>72</sup>. De aceea, în moarte nu sînt în fața mea însumi, cum o arată Heidegger, ci în fața unui altul necunoscut și ame-

<sup>68</sup> Mai ales SuZ, § 47.

<sup>69</sup> *Totalitate și infinit*, 206.

<sup>70</sup> *Totalitate și infinit*, p. 207.

<sup>71</sup> *Totalitate și infinit*, p. 206.

<sup>72</sup> *Totalitate și infinit*, p. 206: „Celălalt, inseparabil de evenimentul însuși al transcendenței, se situează în regiunea de unde vine moartea, care poate fi crimă“.

nințator. Dacă singurătatea ontologică a subiectului era, în *Le temps et l'autre*, fisurată de evenimentul inapropriabil al morții, în *Totalitate și infinit* Levinas pare să definească singurătatea prin presiunea ostilă pe care o poate exercita agresiunea celuilalt. Această ostilitate este pusă aici în raport cu un rău imemorial, cu o violență apriorică ce caracterizează umanul în esența sa. Amenințarea intersubiectivă devine astfel constitutivă pentru sensul morții proprii, iar crima și violența trasează intriga unei înțelegeri a morții ca raport între ucigaș și ucis. Alteritatea viitorului morții este astfel dublată de alteritatea unui raport inter-subiectiv ostil, în iminența unui eveniment amenințator. Așadar, nu doar că moartea proprie este, ca inapropriabilă și refractară la orice comprehensiune, un fapt al alterității, dar ea își extrage sensul pornind de la faptul amenințării exercitate de către celălalt, pornind de la pericol, de la violență și crimă. După Levinas, moartea proprie nu trebuie deci înțeleasă pornind de la sensul ființei și de la desfășurarea unui proiect ontologic precum o analitică a *Dasein*-ului, ci de la sensul violenței elementare pe care omul o poate suporta, violență care implică o exigență primordial etică. Așadar, a fi muritor nu este în primul rând un fapt-de-a-fi-întru-moarte, ci un fapt de a fi expus violenței. Iar dacă violența este cea care dă sensul morții, atunci nu angoasa în fața neantului trebuie pusă în joc. Dimpotrivă, *Stimmung*-ul primordial în fața morții este teama de violență, frica de a fi ucis.

În faptul-de-a-fi-întru-moarte al fricii [...], eu nu mă găsesc în fața neantului, ci în fața a ceea ce este contra mea, *ca și cum crima, în loc să fie una dintre ocaziile de a muri, nu s-ar separa de esența morții, ca și cum apropierea morții ar rămâne una dintre modalitățile raportului cu Celălalt*. Violența morții amenință ca o tiranie, ca și cum ar veni de la o voință străină.<sup>73</sup>

Paradigma crimei, raportul ancestral al lui Cain și Abel își pune pecetea asupra înțelegerii levinasiene a morții. Moartea pare să vină de la celălalt, care este Cain atunci când eu nu pot fi decât fratele său, Abel. Moartea mea este răul ca violență care se exercită, pornind de la altul, asupra vulnerabilității mele, ucigându-mă. Celălalt apare ca ucigaș, iar moartea mea viitoare ca homicid: „În moarte sînt expus violenței absolute, crimei în noapte”<sup>74</sup>. În fața acestei violențe, omul nu este doar fapt-de-a-fi-întru-moarte, cum o afirmă Heidegger, ci și fapt de a fi împotriva morții<sup>75</sup>, opoziție față de moarte, fapt de a fi întru viață.

<sup>73</sup> *Totalitate și infinit*, p. 206 (s.n); *ibid.*, p. 208: „Teama pentru ființa mea, relația mea cu moartea, nu este așadar teamă de neant, ci teamă de violență (și astfel ea se prelungește în teama de Celălalt, de ceva absolut imprevizibil).“

<sup>74</sup> *Totalitate și infinit*, p. 206.

<sup>75</sup> *Totalitate și infinit*, p 199: „Timpul este tocmai faptul că întreaga existență a ființării

Se pare că asocierea morții proprii cu alteritatea își rezervă aici caracterul răului. Totuși, această valență negativă a unui altul amenințator nu este decât prima fațetă a relației ostile și ucigașe dintre un Cain și un Abel. Sinele vulnerabil, subiectul amenințat de o moarte inasimilabilă nu constituie decât un prim aspect al acestei situații intersubiective. Răsturnarea aceluiași raport ridică alte probleme, privind, de data aceasta, nu faptul meu de a fi întru moarte, ci caracterul muritor al celuilalt. Tocmai aici se deschide nucleul profund etic al problemei levinasiene a morții, focalizată asupra morții celuilalt.

### *III. Celălalt și moartea sa*

Cum înțelege Levinas să se apropie de fenomenul morții celuilalt? Cum face el apel la moartea celuilalt om? Nu acceptă el oare primatul heideggerian al faptului-de-a-fi-întru-moarte față de evenimentul ontic al decesului? Și nu concede el oare că moartea celuilalt nu este decât un eveniment care, chiar dacă e „prim“ în sensul sesizării și al experienței, este totuși esențialmente secund și mediat, în privința sa nici un tip de empatie nefiind cu putință? Sîntem așadar angajați, o dată cu aceste întrebări, în contextul problematic al „stabilirii“ unei ierarhii între moartea proprie și moartea celuilalt. Întrebarea este următoarea: care ipostază a morții poate livra în cea mai mare măsură sensul primordial, autentic și înglobator al fenomenului morții, care trebuie să fie paradigma interpretativă fundamentală, care este unghiul esențial din care trebuie privit acest fenomen, care este ipostaza fenomenală a morții care generează un sens axial pentru înțelegerea acestui fapt? Oare sensul morții celorlalți se obține pornind de la sensul morții proprii sau, dimpotrivă, doar pornind de la sensul genuin al morții celuilalt ceva referitor la moartea (și la viața) proprie ar putea fi cu adevărat înțeles? Aceasta pare a fi disputa dintre Levinas și Heidegger, dispută ale cărei coordonate vom încerca în continuare să le stabilim. Însă care este legitimitatea unei astfel de probleme și a unei astfel de ierarhii? În ce sens putem să punem întrebarea privitoare la „prima“ moarte și la caracterul fundamental al unei ipostaze sau a alteia a acestui fenomen? Și ce sens are această întrebare pentru proiectul general al unei fenomenologii a morții? Putem sesiza dintru început că cele două răspunsuri pe care le dau Heidegger și Levinas sînt contrare: moartea primă este pentru Heidegger moartea proprie, în timp ce moartea celuilalt nu este decât o

---

muritoare – oferită violenței – nu este fapt-de-a-fi-întru-moarte, ci acel « nu încă » este un mod de a fi împotriva morții, o retragere în fața morții în chiar faptul apropierii sale inexorabile“.

temă substitutivă (*Ersatzthema*), inaptă să ofere un sens adecvat al morții proprii. Moartea celorlalți nu intră în analitica existențială decât pentru a ilustra posibilitatea sau imposibilitatea de a înțelege moartea proprie. Pentru Levinas însă, nu moartea proprie își va revendica statutul de *mort première*, ci moartea celuiilalt, ce va deschide un sens radical nou al umanului, marcat de exigența etică a lui „să nu ucizi“ și a responsabilității ultime.

Levinas a privit mereu cu neîncredere rolul minor acordat celuiilalt în *Sein und Zeit* și, în consecință, firava semnificație a morții celuiilalt în ontologia heideggeriană. Primul său reproș vizează faptul că raportul cu celălalt, desemnat prin existențialul *Mitsein*, este conceput exclusiv în lumina ontologiei, că ființarea concretă care este celălalt om e supusă exigențelor ontologice neutre ale întrebării privitoare la ființă, că astfel se constituie o inter-subiectivitate neutră, formală și impersonală<sup>76</sup>, inaptă să ajungă la o autentică descriere a relației frontale și vii dintre un eu și un altul. Cu alte cuvinte, Levinas consideră că a subsuma experiența concretă a celuiilalt sub cupola formală a unei structuri existențiale determină imposibilitatea de a sesiza în mod autentic această experiență ca atare. Pe de altă parte, Levinas are rezerve chiar față de formularea existențialilor sub care Heidegger așează experiența întâlnirii *Dasein*-ului celorlalți, *Mitsein* și *Miteinandersein*, considerând că „[nu] prepoziția *mit* trebuie să descrie relația originară cu celălalt“<sup>77</sup>. Lateralitatea pe care o exprimă prepoziția *mit* constituie o ocultare fatală a celuiilalt ca atare, făcând imposibil un raport autentic cu el. Ideea de colectivitate, de preocupare laolaltă în preajma chestiunilor *commune* (practice sau nu) ale lumii ambientale nu reprezintă decât o detournare din fața fenomenului saturat al prezenței frontale concrete a celuiilalt.

À cette collectivité de camarades, nous opposons la collectivité du moi-toi qui la précède. Elle n'est pas une participation à un troisième

<sup>76</sup> *Totalitate și infinit*, p. 50.

<sup>77</sup> *Le temps et l'autre*, p. 19: „[L']autre, chez Heidegger, apparaît dans la situation essentielle du *Miteinandersein* – être réciproquement l'un avec l'autre... La préposition *mit* (avec) décrit ici la relation. C'est ainsi une association de côte à côte, autour de quelque chose, autour d'un terme commun, et, plus précisément pour Heidegger, autour de la vérité. Ce n'est pas la relation face-à-face [...] Nous espérons montrer, pour notre part, que ce n'est pas la préposition *mit* qui doit décrire la relation originelle avec l'autre.“ Cf., de asemenea, *Le temps et l'autre*, pp. 88-89: „Le *Miteinandersein* demeure lui aussi la collectivité de l'avec, et c'est autour de la « vérité » qu'il se révèle dans sa forme authentique. Il est collectivité autour de quelque chose de commun. [...] la socialité chez Heidegger se retrouve toute entière dans le sujet seul et c'est en terme de solitude que se poursuit l'analyse du *Dasein*, dans sa forme authentique.“ Pasaj reluat identic în *De l'existence à l'existant*, p. 162.

terme – personne intermédiaire, vérité, dogme, œuvre, profession, intérêt, habitation, repas – c'est-à-dire elle n'est pas une communion. Elle est le face-à-face redoutable d'une relation sans intermédiaire, sans médiation. [...] Autrui, en tant qu'autrui, n'est pas seulement un alter ego. Il est ce que moi je ne suis pas: il est le faible alors que moi je suis fort [...] Ou bien il est l'étranger, l'ennemi, le puissant. [...] L'espace intersubjective est initialement asymétrique.<sup>78</sup>

La o atentă evaluare, cel puțin a doua obiecție a lui Levinas împotriva conceperii alterității pornind de la existențialul *Mitsein* poate fi pusă sub semnul întrebării. Întîi de toate, Levinas pare să acorde un sens „nu îndeajuns de formal“ termenului de *Mitsein*, atribuindu-i o încărcătură concretă, „reală“, fapt care este totuși departe de intenția heideggeriană. *Mitsein* nu descrie ca atare un comportament determinat al *Dasein*-ului, ci este întrucîtva o „schemă transcendentă“ a tuturor comportamentelor concrete posibile față de „celălalt om“, indicele lor formal, fiind condiția ontologică de posibilitate atît a iubirii celui alt, cît și a urii față de semen, atît a grijii atente pentru celălalt om, cît și a indiferenței nepăsătoare față de nevoile sale. Sensul lui *mit* (laolaltă-cu) din expresia *Mitsein* nu este, cum pare a crede Levinas, unul esențial descriptiv, ci unul formal-indicativ. *Mitsein* nu indică însă o situație paradigmatică a alterității, dispusă în sintaxa lui „laolaltă-cu“, paradigmă pornind de la care sensul celorlalte ipostaze ale alterității ar putea fi deduse. Existențialul *Mitsein*, dublat de existențialul *Fürsorge* (care numește sau indică tipul de comportament al *Dasein*-ului propriu către *Dasein*-ul celorlalți), este de aceea, în egală măsură, condiția de posibilitate atît a sacrificiului de sine pentru salvarea celui alt de la moarte, cît și a uciderii celui alt ca mod de a-i pune în pericol ființa sa și faptul său de a fi în lume. Ca *Mitsein* și *Fürsorge*, pot fi și tată și fiu și dușman și prieten. Pe de altă parte, existențialul *Mitsein* este într-adevăr obținut de Heidegger pornind de la caracteristica preocupării cu ustensilele în lumea ambiantă și în urma descrierii comportamentului preocupării<sup>79</sup>, însă el, ca indicație formală, este departe de a-și reduce sensul la simpla co-laborare cu ceilalți, la o „colectivitate de camarazi“ cum îi place lui Levinas să o spună. Existențialul *Mitsein* ca structură ontologică com-

<sup>78</sup> *De l'existence à l'existant*, p. 162.

<sup>79</sup> SuZ, § 26, p. 118: „Din « descrierea » lumii ambiante proxime — de pildă lumea în care își face meșteșugarul lucrarea — a rezultat că ceilalți, cei pentru care este destinată « lucrarea », sînt și ei « întîlniți » o dată cu ustensilul aflat în lucru.» *Ibid.* p. 120: „*Dasein*-ul se înțelege pe sine în primă instanță și cel mai adesea pornind de la lumea sa, iar *Dasein*-ul-laolaltă al celorlalți este întîlnit în mod variat pornind de la ființarea-la-îndemînă intramundană. Însă chiar și atunci cînd ceilalți devin, așa zicînd, tematici în *Dasein*-ul lor, ei nu sînt întîlniți ca lucruri-persoane simplu-prezente, ci noi îi întîlnim « la lucru », ceea ce înseamnă primordial în faptul-de-a-fi-în-lume care le e propriu.“



portă atât „moduri deficiente“ de concretizare ontică precum indiferența<sup>80</sup>, cât și „moduri pozitive“. Între modurile pozitive ale lui *Mitsein*, Heidegger distinge un prim mod precar – alienant și substitutiv-dominator<sup>81</sup> – în raport cu celălalt, de un altul autentic și devansant. Astfel, după cum o arată câteva pasaje din *Sein und Zeit*, Heidegger lasă loc, în cadrul dinamicii analiticii existențiale, posibilității unui raport autentic cu celălalt, raport care se împlinește, însă, doar pornind de la autentificarea proprie, în devansarea (*Vorlaufen*) propriului fapt-de-a-fi-întru-moarte, către faptul celuilalt de a fi, la rîndul său, întru moarte:

Spre deosebire de aceasta, există posibilitatea unei griji-pentru-celălalt care, în loc să se substituie celuilalt, mai degrabă îl *devansează* în putința sa de a fi existențială, nu pentru a-l elibera de povara „griji“, ci pentru a i-o restitui ca atare, acum mai întîi, în chip autentic. Această grijă-pentru-celălalt, care are în vedere în chip esențial grija autentică, adică existența celuilalt și nu un *ce* de care ea se preocupă, îl ajută pe celălalt să devină transparent în grija sa și *liber pentru ea*.<sup>82</sup>

Într-adevăr, autenticitatea unui asemenea raport se fondează în mod esențial pe autenticitatea *Dasein*-ului *propriu*, care se asumă în faptul său de a fi întru moarte. Ea nu provine de la eminența înălțimii celuilalt. Și doar o dată obținută autenticitatea *proprie* poate ea lumina și străluci asupra *Dasein*-ului celorlalți. Autentificarea se desfășoară doar pornind de la sine însuși, pornind de la caracterul muritor al identicului, ca alegere de sine însuși și decizie. Ea poate deveni efectivă asupra *Dasein*-ului celorlalți, dar cu toate acestea, ar putea spune Levinas, ea păstrează marca Aceluiași. Doar ceea ce este propriu poate autentifica diferitul și nu invers. Această autentificare a lui *Mitsein* constă în a face transparent celuilalt mortalitatea ce îi e proprie. A deveni „conștiința“ celuilalt, înseamnă a-i restitui moartea, și doar în acest sens poate *Dasein*-ul să aibă un raport autentic cu moartea celuilalt. În orice caz, aceasta nu înseamnă să îi ușurezi celuilalt povara morții, să îi sustragi sensul posi-

<sup>80</sup> SuZ, § 26, p. 121 „[...] *Dasein*-ul, în primă instanță și cel mai adesea, se menține în modurile deficiente ale griji-pentru-celălalt. A fi în favoarea sau împotriva cuiva, a fi unul fără altul, a trece nepăsători unii pe lângă alții și a nu ne interesa nicidecum unul de altul – toate acestea sînt moduri posibile ale griji-pentru-celălalt.“

<sup>81</sup> SuZ, § 26, p. 122: „Grija-pentru-celălalt are, potrivit modurilor ei pozitive, două posibilități extreme. Ea poate să-l elibereze, așa zicînd, pe celălalt de povara « griji » și, în preocupare, să se așeze în locul lui, să i se *substituie*. Această grijă-pentru-celălalt preia pentru celălalt cele de care el trebuie să se preocupe. El este astfel expulzat de la locul lui, el se retrage, pentru ca ulterior să preia obiectul preocupării ca pe ceva gata pus la dispoziție sau pentru a se debarasa complet de el. Într-o astfel de grijă-pentru-celălalt, celălalt poate deveni dependent și poate fi dominat, chiar dacă această dominație este una discretă, rămînîndu-i celui dominat ascunsă.“

<sup>82</sup> SuZ, § 26, p. 122.

bilității proprii morții, să îi substitui această sarcină ontologică cu iluziile despovăririi, ci, dimpotrivă, să îi faci vizibilă moartea sa ca atare, ca fapt-de-a-fi-întru-moarte inalienabil, cert, indeterminat, și „desprins de orice relație“. Aceasta înseamnă că *Dasein*-ul, singur în fața autenticității morții proprii, nu va „fi“ cu celălalt în moartea sa, ci îl va „lăsa“ pe acesta să-și obțină propria singurătate în fața morții sale, și îl va îndrepta pe el către această solitudine.

Faptul că *Dasein*-ul se hotărăște către el însuși îl transpune pe acesta, acum pentru prima oară, în *posibilitatea de a-i lăsa pe ceilalți*, care sînt laolaltă cu el, „să fie“ în *putința lor de a fi cea mai proprie*, iar pe aceasta o face, în același timp, *să se deschidă prin grija devansatoare și eliberatoare pentru ceilalți*. *Dasein*-ul aflat în starea de hotărîre poate să devină „conștiința“ celorlalți. Un laolaltă autentic ia naștere numai și numai din faptul-de-a-fi-sine autentic pe care îl presupune starea de hotărîre și nicidecum din învoielile echivoce și resentimentare și din fraternizările zgomotoase de la nivelul impersonalului „se“ sau din aspirațiile sale de a întreprinde un lucru sau altul<sup>83</sup>.

Astfel, nu doar că Heidegger nu reduce sensul lui *Mitsein* la o co-laborare camaraderească, dar chiar încearcă să stabilească un sens esențial al solidarității autentice, ca o contra-mișcare în raport cu „fraternizările zgomotoase“ ale lui *das Man* din aria preocupării cotidiene<sup>84</sup>. Solitudinea obținută în faptul-de-a-fi-întru-moarte nu este, de aceea, nici ea ultima sa referință, ci păstrează o legătură cu ceilalți, aceasta fiind însă modalizată autentic: o dată obținută autentificarea raportului cu propria moarte, *Dasein*-ul rezolut se poate deschide din nou către ceilalți și, mai ales, către ceilalți văzuți în moartea lor, în faptul lor de a fi întru moarte. De aceea Heidegger spune:

[...] moartea, ca posibilitate desprinsă de orice relație și de nedepășit, nu individualizează decît pentru a face ca *Dasein*-ul, ca fapt-de-a-fi-laolaltă, să ajungă să înțeleagă *putința-de-a-fi a celorlalți*<sup>85</sup>.

Ceea ce pare așadar să separe net cele două poziții filozofice este în fond punctul pornind de la care autenticitatea se poate naște. Pentru Heidegger, sinele autentic poate autentifica raportul cu celălalt și pe celălalt ca atare. Pentru Levinas, înălțimea infinită a chipului celuiilalt –

<sup>83</sup> SuZ, § 60, p. 298 (s.n.).

<sup>84</sup> SuZ, § 26, p. 122: „Faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul al celor care sînt prinși în aceeași treabă se hrănește adesea doar din neîncredere. Invers, angajamentul comun pentru aceeași cauză este determinat de felul în care fiecare, de fiecare dată, și-a asumat *Dasein*-ul propriu. Abia această solidaritate *autentică* face cu puțință adevărata supunere la obiect care îl eliberează pe celălalt în libertatea sa pentru el însuși.“

<sup>85</sup> SuZ, § 53, p. 264 (s.n.).

care nu se supune nici unei ontologii – este sursa de drept a sensului și tot celălalt este cel prin care subiectul poate ajunge la o autenticitate proprie. Poziția lui Levinas este însă tocmai aceea că celălalt om, „ființarea prin excelență“, este un „eveniment“ al cărui sens autentic se *sustrage* exigențelor și capacităților comprehensive pe care le dezvoltă ontologia. Relația cu celălalt nu este, în mod primordial, ontologică; chiar dacă ea poate fi clarificată prin intermediul unei structuri ontologice precum *Mitsein*, această clarificare nu are dreptul să revendice nici primordialitate, nici clarificare exhaustivă a ceea ce se arată în acest fenomen. Dimpotrivă, această optică barează accesul la celălalt ca atare, îl reduce pe celălalt la cunoscut, știut și asimilat, periclitându-i și violentându-i alteritatea sa esențială.

Relația cu altul nu este ontologică. Această legătură cu celălalt, care *nu se reduce la reprezentarea celui alt*, ci la invocarea lui, în care *invocarea lui nu este precedată de nici o comprehensiune*, o numim religie. Esența discursului este rugăciune. Ceea ce distinge gândirea care vizează un obiect de legătura cu o persoană este că în aceasta din urmă *se articulează un vocativ*: ceea ce este numit este, în același timp, apelat.<sup>86</sup>

Celălalt în sens ontologic *este* doar ceea ce (sau atât cât) îi este permis să se arate în înseși limitele comprehensiunii (ontologice). Astfel, Levinas pune problema unui mod al lui „a avea sens“ care nu se epuizează în cadrele comprehensiunii și a unei arătări de sine, care nu se reduce la vedere și la cunoaștere, depășind astfel limitele fenomenologiei. Căci prin cunoaștere, discursul ontologic practică sistematic o reducere și o supunere a particularului la condițiile universale ale comprehensiunii<sup>87</sup>. Excesul generalului asupra particularului, „catholita“ cum ar fi spus Noica, constituie astfel, ca formă de violență, maladia fundamentală a ontologismului tradițional, din care nici ontologia heideggeriană nu reușește să se sustragă. Însă dacă „celălalt“ nu se supune criteriilor, cerințelor și capacităților comprehensiunii ontologice, dacă el nu se lasă remis universalului fără a i se face violență, dacă ceea ce el oferă *depășește* ceea ce cunoașterea sau înțelegerea poate primi – devenind astfel un „fenomen saturat“ prin excelență – atunci alta trebuie să fie perspectiva prin care el intră în discursul filozofiei. „Fenomenul“ celui alt om este, așadar, tocmai pragul prin care sînt puse în lumină *limitele* și insuficiențele comprehensiunii ontologice.

<sup>86</sup> Emmanuel LEVINAS, „Este fundamentală ontologia?“, în *Între noi*, op. cit., p. 16. (s.n., trad. part. mod.).

<sup>87</sup> Cf. Jean GREISCH, „Ethique et ontologie. Quelques considérations « hypocrites »“, în Jean GREISCH et Jacques ROLLAND (sous la dir. de), *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août – 2 septembre 1986, Paris, Cerf, 1993, pp. 15-45. Aici, p. 21.

Raportul nostru cu el [n.n. cu celălalt] constă în mod cert în a vrea să-l înțelegem, dar acest raport *depășește comprehensiunea*. Și asta nu deoarece cunoașterea celui alt cere, în afară de curiozitate, și simpatie sau dragoste, moduri distincte de contemplare impasibilă. Ci pentru că, în raportul nostru cu altul, acesta *nu ne afectează pornind de la un concept*<sup>88</sup>.

În grilele ontologiei, celălalt om intervine doar în măsura în care el se lasă cunoscut, iar prin cunoaștere ceea ce el este intră, în mod finit, sub autoritatea puterilor mele cunoscătoare. Ceea ce în el este infinit și necunoscut, ireductibil la capacitatea mea, la „putința mea de a putea asupra lui“ este redus, anihilat și interzis de sintaxa înglobatoare și totalizantă a cunoașterii ontologice. De aceea, Levinas scrie:

E vorba înainte de toate de a găsi *locul din care omul încetează să ne mai intereseze pornind de la orizontul ființei*, adică de la *a se oferi puterilor noastre*. Ființarea ca atare (și nu ca încarnare a ființei universale) nu poate fi decât într-o relație în care o invocăm. Ființarea este omul și este pe atât de aproape pe cât este omul de accesibil. Ca un chip.<sup>89</sup>

Iar dacă depășirea ființării în direcția sensului ființei (așa cum o operează Heidegger) are darul de a institui o dominare a neutrilor și a impersonalului ființei<sup>90</sup>, tocmai împotriva acestei neutralități și a acestui impersonal tentează Levinas o „depășire a ființei“ în direcția ființării umane. „Oribilei neutralități a ființei“, deșertului impersonal al lui a fi, trebuie să i se opună o de-neutralizare și o personalizare în ființarea concretă numită „celălalt om“, care își capătă concretețea absolută în chipul său, din care izvorăște în mod original sensul. Chipul celui alt – și nu ființa – constituie, pentru Levinas, sursa cea mai originală a sensului.

De aici decurge dispunerea într-o sintaxă nouă, cea etică, aptă de a suspenda, sau măcar de a neutraliza, principiul director al comprehensiunii demersului ontologic: puterea. Ontologie și etică, ființă sau celălalt, acestea își dispută teritoriul pornind de la *ceea ce una prilejuieste și cealaltă contestă*: asimilarea, posesia, voința de putere, înstăpânirea, violența<sup>91</sup>. Cazul limită al acestei exercitări a puterii este moartea

<sup>88</sup> Emmanuel LEVINAS, „Este fundamentală ontologia?“, în *Între noi*, op. cit., p.14 (s.n., traducere parțial modificată).

<sup>89</sup> Emmanuel LEVINAS, „Este fundamentală ontologia?“, p. 17. (s.n., trad. parțial modificată).

<sup>90</sup> Cf. de asemenea, Jean-Luc MARION, „Note sur l'indifférence ontologique“, în Jean GREISCH et Jacques ROLLAND (sous la dir. de), *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*, op. cit., pp. 47-62.

<sup>91</sup> Emmanuel LEVINAS, „Este fundamentală ontologia?“, p. 17: „Comprehensiunea, raportându-se la ființarea în deschiderea ființei, îi găsește o semnificație pornind de la ființă. În acest sens, ea nu o invocă, ci doar o numește. Și astfel se produce din partea ei

celuilalt, ca ucidere a lui, prin violență. „Caz limită“ înseamnă aici nu în primul rînd „acel ceva la care se ajunge într-un final“, ci ceea ce este conținut *in nuce* în mod esențial.

Celălalt este singura ființare pentru care negarea nu se poate anunța decît totală: un omor. Celălalt este singura ființă pe care pot dori să o ucid. [...] În chiar momentul în care puterea mea de a ucide se realizează, celălalt mi-a scăpat. Ucigîndu-l pot, desigur, să ating un scop, pot omori așa cum vînez sau dobor arbori sau animale – dar asta atunci cînd îl sesizez pe celălalt în deschiderea ființei în general, ca element al lumii în care mă aflu, [cînd] l-am zărit *la orizont*. Nu l-am privit în față, nu i-am întîlnit chipul. Tentația negării totale, care măsoară infinitul acestei tentative și imposibilitatea ei – e prezența chipului. A fi în relație cu celălalt față în față – înseamnă a nu putea ucide<sup>92</sup>.

Așadar ființarea care este „celălalt om“ are un dublu privilegiu: pe de o parte, prin însuși modul său de a fi (așadar strict fenomenologic), este singura ființare care contestă capacitatea ontologiei (dar și a fenomenologiei) de a-l capta în grilele sale de sens, suspendînd astfel pretenția și prestigiul pe care ontologia îl are, punînd în plus în lumină limitele demersului ontologic ca atare; pe de altă parte, „celălalt om“ este singura ființare „întîlnită în lume“<sup>93</sup> pe care pot să o ucid, singura ființare în raport cu care „putința mea de a putea asupra ei“ poate atinge pragul ultim al anihilării, și, în același timp, singura ființare care îmi suspendă radical însăși putința mea de a putea asupra sa, interzicîndu-mi însăși această putere, prin expresia chipului său care spune: să nu ucizi!

Raportul dintre ontologie și etică, dintre problema ființei și problema celuiilalt, dintre comprehensiune și responsabilitate, dintre *Dasein* și *le visage d'autrui*, în sfîrșit, raportul dintre Heidegger și Levinas este, astfel, mediat de problema morții în ipostaza sa radicală de violență și crimă. Pornind de la nucleul acestei probleme, decurge necesitatea depășirii diferenței ontologice dintre ființă și ființare în direcția sensului pe care îl instituie eticul, răsturnarea raportului ierarhic dintre ontologie și etică, sesizarea faptului că sensul umanului se joacă primordial în ecuația inter-subiectivă și nu în sintaxa înțelegerii solip-

o violență și o negare. Negare parțială care e violență. Iar această *parțialitate* se descrie prin faptul că ființarea, fără să dispară, se găsește în puterea mea. Negarea parțială care e violența neagă independența ființării: el este al meu.“

<sup>92</sup> Emmanuel LEVINAS, „Este fundamentală ontologia?“, p. 18 (trad. parțial modificată).

<sup>93</sup> Caracterul mundan al celuiilalt rămîne în cele din urmă problematic în scrierile levinasiene: dacă lumea este orizontul în care subiectul se înstăpînește prin puterile sale, chipul celălalt, ca transcendență, este trans-mundan, el vine de dincolo de lume, din înălțimea și altitudinea sa dominatoare.

siste (și depersonalizate) a neutrilor ființei. Filozofia primă nu este deci ontologia, ci etica. Sensul fundamental al omului nu e dat de înțelegerea ființei, ci de întâmpinarea concretă a aproapelui. Vorbirea nu e primordial *logos apophantikos*, ci adresare către celălalt, interpelare, apel, rugămintă, cerere. Raportul cu celălalt nu e primordial *Mitsein* în sensul preocupării-laolaltă, în lateralitatea exprimată de prepoziția *mit*, ci raport frontal *face-à-face* și responsabilitate față de semen. Omul nu este doar *Dasein* mereu în vederea lui însuși (decît ca egoism ontologic al ipostasului), ci subiect în mod esențial etic aflat în vederea deschiderii către celălalt. De aceea, Levinas își afirmă „convingerea că *această părăsire* [a ontologismului, a neutrilor, a supremației comprehensiunii ființei, n.n.] *nu poate fi una către o filozofie pe care am putea-o numi pre-heideggeriană*“<sup>94</sup>. Prin urmare, contestarea acelor teze prin care Heidegger a fixat reperele fundamentale ale unei etape istorice a reflecției filozofice – primatul ființei asupra ființării, subiectivitatea concepută ca *Dasein*, critica relației dintre subiect și obiect, critica antropocentrismului, accentul pus asupra propriului – nu implică neapărat un „regres“ către un stadiu pre-heideggerian al filozofiei. În tentativa de a „depăși“ acest stadiu istoric al reflecției filozofice, Levinas pune în lumină, printr-o discuție asupra structurii ontologice a umanului, structura sa etică mai fundamentală, care devine ireductibilă la ontologie. Și doar în acest sens tentativa de a răsturna ierarhia dintre ontologie și etică poate deveni inteligibilă.

Preeminența celuilalt se va traduce astfel și în ceea ce privește faptul morții și sensul ierarhic în care sînt dispuse ipostazele sale fenomenale: „la mort de l'autre, c'est là la mort première“<sup>95</sup>. Acest primat nu își stabilește sensul pornind de la criteriile inteligibilității totalității ontologice – ca în cazul morții *Dasein*-ului, proprie, însă *primă* la rîndul său –, ci se revendică de la o „o altă sursă a sensului“<sup>96</sup> decît identitatea Aceluiași. Evenimentul morții celuilalt – „dispariție a mișcărilor sale expresive“, „chip care devine mască“, o „plecare fără răspuns“, o „imobilizare“<sup>97</sup> – suscită în subiect o afectivitate radicală (o afectivitate fără intenționalitate<sup>98</sup>, emoție ce nu se întemeiază în angoasă<sup>99</sup>) și îl

<sup>94</sup> Emmanuel LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 19: „Dacă dintru început reflecțiile noastre se inspiră într-o mare măsură din filozofia lui Martin Heidegger [...] ele sînt comandate de o *nevoie profundă de a părăsi climatul acestei filozofii* și de convingerea că *această părăsire nu poate fi una către o filozofie pe care am putea-o numi pre-heideggeriană*“, (s.n.).

<sup>95</sup> *La mort et le temps*, p. 54.

<sup>96</sup> *La mort et le temps*, p. 22.

<sup>97</sup> *La mort et le temps*, p. 17.

<sup>98</sup> *La mort et le temps*, p. 26.

<sup>99</sup> *La mort et le temps*, p. 28.

pune în discuție într-un mod esențial, ca responsabil și culpabil pentru moartea celuilalt.

La mort d'autrui qui meurt m'affecte dans mon identité même de moi responsable [...] C'est cela, mon affection par la mort d'autrui, ma relation avec sa mort. Elle est, dans ma relation, ma différence à quelqu'un qui ne répond plus, déjà une culpabilité – une culpabilité de survivant<sup>100</sup>.

Scopul lui Levinas nu este totuși în primul rând acela de a întreprinde o analiză a facticității morții celuilalt, ca eveniment ce survine la un moment dat. Punctul său de interes nu este nici apariția trupului mort, cu chip împietrit și desfigurat, și nici câmpul fenomenal deschis în mod factic de această moarte. Însă cum poate fi abordată moartea celuilalt, dacă nu doar în ipostaza sa de eveniment, ca fapt-de-a-fi-la-sfârșit? Spunînd că „moartea cuiva [...] nu este o facticitate empirică”<sup>101</sup>, Levinas pare să păstreze într-o anumită măsură o orientare similară cu cea heideggeriană, cea care propune mutarea centrului de interes de la sensul decesului ca eveniment concret la sensul mortalității ca atare, la faptul de a fi muritor. Pentru că „înaintea” morții fenomenale a celuilalt se oferă prezența faptului său de a fi muritor, care se fenomenalizează ca nuditate a chipului, ca vulnerabilitate și expunere la violență. Însă faptul de a fi muritor al celuilalt nu va fi interogat într-un sens ontologic, ci într-unul etic. Înaintea lui *Zu Ende sein* al celuilalt ca *factum*, eu trebuie să fac față mortalității celuilalt, faptului său de a-fi-întru-moarte, iar acesta în sensul culpabilității și al responsabilității. Acest fapt al său de a fi întru moarte se manifestă în chipul său, care nu e defel suma trăsăturilor empirice ale feței sale. De aceea Levinas se întreabă: „Le néant de la mort n'est-il pas nudité même du visage du prochain?”<sup>102</sup> Chipul său îmi oferă spre înțelegere mortalitatea sa ca fapt de a fi expus la violență. Iar cel care poate exercita această violență sînt eu. „Celălalt este singura ființă pe care *pot să vreau să oucid*”. Moartea celuilalt îmi aparține în acest sens mie însumi, iar eu sînt Cain atunci cînd celălalt este fratele meu, Abel. *Ego*-ul este astfel remis culpabilității sale de subiect care poate ucide. Ca expus la homicid și la violență, chipul afirmă *logos*-ul primordial „să nu ucizi”: „« Tu ne commettras pas de meurtre » est la nudité du visage”<sup>103</sup>. Paradoxul chipului constă în faptul că el contestă toate puterile mele și chiar putința de a putea asupra lui, fiind în același timp singura ființare expusă capacității mele de a

<sup>100</sup> *La mort et le temps*, p. 21.

<sup>101</sup> *La mort et le temps*, p. 21.

<sup>102</sup> *La mort et le temps*, p. 133.

<sup>103</sup> *La mort et le temps*, p. 133.

ucide<sup>104</sup>. Slăbiciune și expunere în fața morții, dar și înălțime imperativă și comandament, acestea caracterizează simultan chipul. Chiar dacă eu nu sînt în mod factic ucigașul, și cel mai adesea eu nu sînt, mortalitatea celui alt mă desemnează drept complice la moartea sa, culpabil de a supraviețui morții sale, acuzat de a-l lăsa pe celălalt singur în moartea sa. Faptul primordial de a fi dator și vinovat nu este, ca la Heidegger, acel *Schuldigsein* pe care apelul conștiinței îl dă spre a fi auzit, culpă față de sine însuși<sup>105</sup>. Prima culpabilitate este cea de a-l abandona pe celălalt morții sale și ea izvorăște din apelul pe care celălalt mi-l adresează. Angoasei în fața neantului morții proprii, Levinas nu îi mai opune frica de violență pe care o pot suporta, ci teama în fața capacității mele de a-l ucide, în fața puterii mele de a-l violenta pe celălalt: „teamă pentru tot ceea ce faptul meu de a fi poate violenta și ucide. Teamă de a ocupa în *Da-ul Dasein*-ului meu locul cuiva“<sup>106</sup>.

Moartea celui alt, într-o manieră mult mai penetrantă decît moartea proprie, pune sub semnul întrebării subiectivitatea mea, făcînd manifeste, prin interdicția „să nu ucizi“, limitele subiectului și ale puterilor sale, instituind astfel o fractură a totalității și a totalizării. Dislocarea și descentrarea subiectului începe cu absența oricărei puteri în fața morții proprii. Însă moartea celui alt împlinește această descentrare, suspendînd într-o manieră și mai radicală puterile mele. Alteritatea este cea care dă sensul fundamental al morții, iar moartea primordială este faptul de a fi muritor al celui alt, vulnerabilitatea chipului său.

[...] ca și cum moartea invizibilă căreia îi face față chipul celui alt ar fi „treaba mea“, ca și cum moartea sa mă preocupă, mă privește înainte de a mă confrunta eu cu ea, înainte ca faptul morții să mă desfigureze pe mine însumi, să-mi sustragă chipul. Moartea celui alt om mă pune în cauză, ca și cum eu aș deveni complice, prin eventuala mea indiferență, față de această moarte invizibilă la care el se expune; și ca și cum, înainte de a fi destinat eu însumi morții, trebuie să răspund de această moarte a celui alt, și trebuie să nu îl las pe celălalt singur în singurătatea sa muritoare. Tocmai în acest apel al chipului la responsabilitatea mea, în această punere sub semnul întrebării, celălalt devine aproapele<sup>107</sup>.

<sup>104</sup> *Totalitate și infinit*, p. 171: „Nu pot să vreau săucid decît o ființare absolut independentă, care depășește în mod infinit puterile mele și care, prin aceasta, nu se opune acestora, ci paralizază puterea însăși de a putea. Celălalt este singura ființă pe care pot să vreau să oucid“. *Totalitate și infinit*, pp. 172-173: „Chipul se refuză posesiei, puterilor mele. Expresia pe care chipul o introduce în lume nu contestă slăbiciunea puterilor mele, cu puterea mea de a putea“.

<sup>105</sup> SuZ, § 58.

<sup>106</sup> „De l'un à l'autre, transcendance et temps“, dans *Archivio di Filosofia*, 1983, aici în *Emmanuel Levinas, Cahier de L'Herne*, p. 40.

<sup>107</sup> „De l'un à l'autre, transcendance et temps“, *op.cit.* p. 41.



În plus, faptul de a fi muritor remite subiectul către esența sa ultimă: responsabilitatea. În consecință, apelul pe care moartea celuilalt îl adresează prin chipul său individualizează subiectul, iar aceasta în modalitatea radicală a responsabilității. Individualizarea (*Vereinzelung*) nu se instaurează, ca în cazul lui Heidegger, în fața morții proprii, în fața apelului vocii conștiinței, ci este individualizare prin chipul celuilalt, individualizare etică prin moartea celuilalt, anterioară individualizării ontologice prin moartea proprie. Înaintea apelului conștiinței stă apelul la responsabilitate.

Această modalitate de a mă reclama, de a mă pune în cauză și de a apela la mine, la responsabilitatea mea pentru moartea celuilalt este atât de ireductibilă încât pornind de la ea trebuie înțeles sensul morții. Moartea capătă sens în concretitudinea a ceea ce pentru mine este imposibilul abandon al celuilalt în singurătatea sa, interzicerea acestui abandon ce îmi este adresată. Sensul ei [al morții] începe în „inter-uman“. Moartea semnifică în mod primordial proximitatea însăși a celuilalt om<sup>108</sup>.

Astfel, ceea ce putem numi autenticitate la Levinas izvorăște nu din hotărârea de sine a *Dasein*-ului în fața propriei morți, ci din efectivitatea chipului muritor al celuilalt. Mortalitatea chipului celuilalt distruge circularitatea solipsistă a faptului de a fi în vederea lui însuși al *Dasein*-ului și destituie centralitatea pe care el o are mereu în mijlocul lumii sale: „La mort dans le visage de l'autre homme est la modalité selon laquelle l'altérité par laquelle le Même est affecté, fait éclater son identité de Même en guise de question qui se lève en lui“<sup>109</sup>. După Levinas, înălțimea celuilalt este cea care autentifică propriul și identicul, devenind astfel pentru prima oară el însuși, adică responsabil. Propriul nu se obține decît pornind de la celălalt, prin intermediul celuilalt. Mortalitatea celuilalt, așadar, reclamă și solicită subiectul. A-l lăsa singur pe celălalt în moartea sa, ceea ce în fond pare să spună textul heideggerian, reprezintă pentru Levinas nu indiciul autenticității, ci culpabilitatea cea mai profundă. Esența ultimă a omului, afirmă Levinas, nu este ontologia, nici înțelegerea ființei, ci responsabilitatea radicală, ce își rezervă situația limită a faptului de a muri pentru celălalt, într-o etică a sacrificiului<sup>110</sup>.

<sup>108</sup> „De l'un à l'autre, transcendance et temps“, *op.cit.* p. 41.

<sup>109</sup> *La mort et le temps*, p. 134.

<sup>110</sup> Vezi conferința țirzie a lui Levinas din 1987, intitulată „Mourir pour...“, în *Heidegger. Questions ouvertes*, Osiris, Paris, 1988, pp. 255-264. Vezi și *La mort et le temps*, p. 50: „Dans ce sens, le sacrifice pour autrui créerait avec la mort d'autrui un autre rapport: responsabilité qui serait peut-être le pourquoi l'on peut mourir. Dans la culpabilité de survivant, la mort de l'autre est mon affaire. Ma mort est ma part dans la mort d'autrui et dans ma mort je meurs cette mort qui est ma faute“.

#### IV. Concluzie

Am urmărit modul în care fenomenul morții este situat, atât pentru Heidegger cât și pentru Levinas, în centrul întreprinderii lor filozofice, traversînd integralitatea sistematică a acestor construcțiilor filozofice, infiltrînd-se în nucleele problematice cele mai profunde ale acestor elaborări. Nu doar că fenomenul morții ajunge să genereze sensul și să susțină edificiul explicativ atât al elaborării heideggeriene cât și al celei levinasiene, dar aceste interpretări își *corespund* „în mod răsturnat“ în fiecare dintre palierele comprehensive în care apare acest fapt. Am putut surprinde așadar, printr-o analiză atentă comparativ-sistematică nu doar o frustră replică critică dată de Levinas lui Heidegger, ci și o *simetrie inversată* între cele două interpretări ale fenomenului morții. Fiecare atom explicativ prin care Levinas vizează fenomenul morții corespunde (implicit sau nu) explicitărilor heideggeriene din *Sein und Zeit*, răsturnînd pas cu pas rezultatele la care ajunsese analitica existențială. Din acest motiv, s-a impus să stabilim stratificările acestei „corespondențe răsturnate“ sau ale acestei „simetrii inversate“, analizînd comparativ, în filigran, modul în care replica levinasiană înțelege să se situeze în raport cu fundalul heideggerian de la care, fără să se revendice în mod strict, își extrage primul său impuls. Tot de aceea, am căutat motivele mai adînci care au făcut ca interpretarea levinasiană să se orienteze constant și sistematic „împotriva“ desfășurării și concluziilor analizei heideggeriene asupra morții, încercînd, în plus, să clarificăm ponderea, adeseori bulversantă, a „abuzurilor“ interpretative, a deturnărilor hermeneutice și a forțării de sens pe care Levinas le practică uneori în privința filozofiei lui Heidegger.

În acest dublu și dificil ghidaj al lui Heidegger și Levinas, am înaintat urmînd cîteva repere orientative, și anume categoriile de totalitate, de identitate și de alteritate, pornind de la care, am analizat raportul pe care fenomenul morții îl întreține cu aceste categorii ontologice, întrebîndu-ne și asupra condițiilor hermeneutice care au făcut cu puțință ca acest fenomen – situat aparent la mare distanță de debaterile formale și neutre pe care le pot deschide conceptele de identitate sau alteritate – să capete o elocvență oarecare pentru clarificarea acestora. Doar astfel putem surprinde nu doar diferențele de intenție, de metodă, de rezolvare ale acestor probleme la Heidegger și, respectiv, la Levinas, dar și analogiile structurale persistente în cele două elaborări fenomenologice, reperînd tocmai punctele de ruptură în care apar diferențele radicale dintre aceste două poziții.

În urma acestor succesive divergențe, putem puncta, în final, o similaritate formală ce caracterizează aceste întreprinderi filozofice atât de disjuncte în materia lor. Cele două perspective, cea a lui Heidegger și cea a lui Levinas, perpetuează, în maniere diferite, situația paradigmatică a dinamicii stratificate dintre o ființă coruptă și o ființă purificată și restaurată. Tranziția între aceste două stări constitutive ale „omului, subiectului, *Dasein*-ului“ este făcută posibilă de către o experiență radicală, ce frînge starea coruptă și o remite către autenticitatea sa posibilă. Această tranziție se petrece prin intermediul unor experiențe care trimit în mod direct la moarte, anticipînd-o. Experiența anticipatoare a morții este pentru Levinas suferința, frica de violență, dar și teama că eu pot ucide; starea coruptă este egoismul *ego*-ului; starea restaurată este faptul de a fi pentru altul și responsabilitatea în acel față către față etic. Aici, categoria de Altul (*heteron*) își joacă rolul său principal. Dimpotrivă, pentru Heidegger identicul sau propriul este pus în lumină prin fenomenul morții. Experiența anticipatoare a morții este angoasa în pre-mergere. Starea coruptă este cotidianitatea medie dominată de *das Man*. Starea restaurată este *Dasein*-ul rezolut, complet apropiat. Ajungem să remarcăm aceeași schemă, deși ea comportă materii atât de distincte, orientări atât de diferite și intenții chiar contradictorii. Opoziția dintre ontologic la Heidegger și etic la Levinas nu ajunge să surmonteze această schemă imemorială.