

SPICILEGIUM PHILOSOPHICUM

DAN SISERMAN ALIN TAT
(EDITORI)

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2022

Referenți științifici:

Prof. univ. dr. Ciprian Vălcan

Conf. univ. dr. Călin Săplăcan

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

**Spicilegium Philosophicum / ed.: Dan Siserman, Alin Tat. -
Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2022.**

Conține bibliografie; ISBN 978-606-37-1698-0

I. Siserman, Dan (ed.)

II. Tat, Alin (ed.)

1

© 2022 Editorii volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul editorilor, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Tehnoredactare computerizată: Alexandru Cobzaș

Universitatea Babeș-Bolyai

Presa Universitară Clujeană

Director: Codruța Săcelean

Str. Hasdeu nr. 51

400371 Cluj-Napoca, România

Tel./fax: (+40)-264-597.401

E-mail: editura@ubbcluj.ro

<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

Cuprins

Cuvânt înainte.....	7
I. Vlad Mureșan	
<i>Differenz-Schrift: Geneza filosofiei speculative</i>	9
II. Vasile Visoțchi	
Structura prezentului la Alexandru Dragomir.....	35
III. Claudia Marta	
François Laruelle și uzajul absolut-idealism al <i>Diferenței</i>	51
IV. Anita Drella	
Pliuri nesfârșite în <i>Metamorfoza</i> lui Kafka	63
V. Iolanda Anastasiei	
De la experiența estetică la experiența participativă a publicului în galeriile contemporane.....	79
VI. Ioan Corjuc	
Descriere fenomenologică a conștiinței estetice moderne	101
VII. Iuliana Petrescu	
Can the emergence of consciousness be explained by physical causes alone?.....	135
VIII. Cantemir Păcuraru	
Past, Present, Prediction. The International Law System as seen through Hegel's Theories of International Law and International Relations.....	147

IX. Marius Florea	
Desăvârșirea nihilismului prin revoluție	165
X. Dan Radu	
Sensul kantian al revoluției copernicane în filosofie	193
XI. Sebastian Pavalache	
Topica imaginației în <i>Deducția transcendențială a conceptelor pure ale intelectului</i>	225
XII. Teodora Crișan	
Topica crucii de mormânt: orizontala numelui propriu	271
XIII. Adrian Răzvan Șandru	
Die Erkenntnisstufe im Buch A der <i>Metaphysik</i> und die Aufgaben der ersten Philosophie	305
XIV. Dan Siserman	
Jan Patočka und die platonischen Grundlagen Europas	343

Vasile Visoțchi

Vasile Visoțchi (n. 1995) este licențiat în filosofie (2019) la Universitatea din București, a absolvit masteratul de „filosofie antică și medievală” (2022) la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, iar din 2022 este doctorand în filosofie la Universitatea din București. În anul 2018 a beneficiat de o bursă Erasmus la Universitatea Albert-Ludwigs din Freiburg. A publicat articole în domeniile sale de cercetare (fenomenologie, hermeneutică, filosofie clasică germană și filosofie medievală) și a tradus lucrarea lui Gustav Şpet, *Conștiința și posesorul ei* (2022).

Structura prezentului la Alexandru Dragomir

În însemnările din *Caietele timpului*, Alexandru Dragomir elaborează o concepție cu privire la existență [*Sein*] plecând de la timp. Rolul preeminent în vederea acestei sarcini îl joacă *prezentul*. În repetate rânduri, găsim notițe de felul „existență = acum”¹, care relevă dominanța prezentului în răspăr cu celelalte momente ale timpului în oferirea unui răspuns la întrebarea „ce înseamnă a fi?” În cele ce urmează, voi releva structura chiasmatică a prezentului la Alexandru Dragomir printr-o comparație cu lucrarea târzie a lui Maurice Merleau-Ponty, *Vizibilul și Invizibilul*.

Chiasmul descrie figura corporalității, a împletirii lumii cu omul, printr-o dimensiune ontologică a trupului. Dacă apropierea dintre descrierea prezentului a lui Alexandru Dragomir și chiasmul corporalității descris de Merleau-Ponty poate fi într-o anumită măsură

¹ Cf. Alexandru Dragomir, *Caietele Timpului*, Humanitas, București, 2006, p. 46 „Sein = Jetzt”, p. 77 „Sein = Jetzt”, p. 89 „Existența = Prezent”, p. 127 „există = acum” etc.

limpede, rămâne totuși problematic și indecis temeiul acestei apropieri, ce constă în ceea ce s-ar putea numi ontologizarea trupului, care pare să fie esențial pentru structura chiasmatică avută aici în vedere. Pentru a duce până la capăt această teză, anume că prezentul la Alexandru Dragomir este structurat chiasmatic, nu mă voi opri doar asupra expunerii conceptului de prezent în concepția filosofului român (1) și a asemănării acestuia, pe măsura unor evidențe textuale, cu determinarea chiasmului de Merleau-Ponty (2). Voi arăta în plus că fenomenele descrise de Dragomir în termenii unui prezent chiasmatic necesită o ontologizare a trupului. Voi da seama de acest lucru plecând de la descrierea lui Heidegger a faptului-de-a-fi-în-lume și de la retractarea pe care a făcut-o ulterior în seminarele de la Zollikon, conform căreia trupul uman trebuie înțeles ca un fenomen ontologic, co-originar cu faptul-de-a-fi-în-lume (3).

§ 1. Dragomir și oglindirea prezenței

Însemnarea care deschide volumul *Cinci plecări din prezent* este „Despre oglindă”. Specificul relației dintre ființă și timp poate fi scos la iveală pornind de la fenomenul comun al utilizării oglinzii așa cum îl descrie Dragomir.

„Oglinda este locul de întâlnire cu tine însuși. [...] Te vezi numai uitându-te la tine, e adevărat, dar în fine *te vezi*. [...] îți apari ție însuși, așa cum arăți în oglindă, ca un străin”². Oglindirea ne relevă un fenomen specific al percepției: a te vedea văzându-te. Este clar că străinul văzut de mine, care sunt tot eu, nu e același cu un străin pe care se întâmplă să-l văd pe stradă, sau chiar reflectat în oglindă alături de mine. Cum mă pot vedea în maniera aceasta? Cum se *întâmplă* aceasta: să fii „ochi în ochi cu tine însuși”³. În descrierea personajului exemplar al oglinzirii, Narcis, Dragomir utilizează conceptul

² Alexandru Dragomir, *Cinci plecări din prezent*, Humanitas, București, 2005, pp. 13–14.

³ *Ibidem*, p. 17.

de *întâmplare*, scriind: „[...] în oglindire se *întâmplă* o asimilare a tră-săturilor sale și [...] el știe că tocmai *el* este cel din fântână”⁴. Că *întâmplarea* este un concept filosofic și nu doar o manieră de a vorbi e limpede, dincolo de scrierea cursivă cu care apare în text, din scrierile *Caietele timpului*, care îmi vor servi pentru expunerea ce urmează.

Însemnarea din 3 martie 1948 din *Caietele timpului* începe cu aceste cuvinte: „Noi nu «suntem» ca obiectele, noi nici măcar nu «trăim», ci nouă *ni se întâmplă*.”⁵ Ființa specifică nouă este *întâmplarea*. „Iar *întâmplare* = prezent.” Întrebându-se cu privire la acest *ni* din „*ni se întâmplă*”, Dragomir descrie aici *sineitatea* [*Selbstheit*]. Acest *sine*, acest *mie* din *întâmplarea* prezentă dezvăluie transcendentul trecutului. Înfăptuirea acestei transcenderi spre trecut înseamnă propriu-zis *eu*⁶. Pe cât de firesc e că noi nu suntem ca obiectele, ci nouă *ni se întâmplă*, pe atât de paradoxală e surprinderea *întâmplării* (= prezent) deopotrivă cu *ego*-ul căruia i se *întâmplă* și care presupune o transcendere pe-trecută. Încercând să descrie *întâmplarea*, Dragomir recunoaște dificultatea de a spune ceva ce tocmai nu poate fi surprins ca *ceva*. Printr-o definiție negativă, putem spune că *întâmplarea* nu este „este = esență”, ce ține întotdeauna de trecut, dar totuși „nu poate fi nici *străină* de funcția ei creatoare de esențe”⁷. Cu alte cuvinte, *întâmplarea* însăși trece. În *mi se întâmplă*, *eu* sunt așa cum am fost (este = esență) în *prezent*. „Acum e existența pură a omului și nimic altceva”⁸. Și totuși, omul reclamă un trecut fără de care nu poate *fi* în *acum*, fără de care nu *există* cui să i se *întâmple* *ceva*.

⁴ *Ibidem*, p. 18.

⁵ Alexandru Dragomir, *Caietele Timpului*, Humanitas, București, 2006, p. 34.

⁶ *Ibidem*, p. 35.

⁷ *Ibidem*, p. 36.

⁸ *Ibidem*, p. 37.

Prezentul pare să fie fracturat; *acum*-ul nu este un punct într-un șir de succesiuni discrete, ci este marcat din capul locului de o scindare radicală. Într-o însemnare mult mai târzie, ce datează din 1982, Dragomir reia problema, scriind: „Trecutul nu este o modificare a conștiinței, ci o fundamentală transformare, o alteritate a existenței”, se poate citi „a *prezenței*”. Este de remarcat utilizarea cuvântului „alteritate” care trimite atât la *altul*, cum se întâmplă bunăoară în experiența oglinzirii, cât și la alterare. Apoi, el continuă: „Dar întrucât se petrece în noi, înseamnă că noi suntem în dublă existență”⁹.

Relația dintre transcendența trecutului și prezent descrisă de *întâmplare* este una chiasmatică. Nu e vorba de relația între *ceva* și *ceva*, ci de structura temporală a existenței, de o dinamică unică, care cuprinde alteritatea constitutivă familiarității experienței. Această structură chiasmatică este surprinsă prin *dubla existență* prin care noi, care am *fost* (trecut), *suntem* (acum) în *întâmplare*. Această alterare ce se pe-trece nu trebuie gândită ca pe o depășire a trecutului, drept o separare a trecutului de prezent. Mai curând, e vorba de dinamica unei singure mișcări. În *mi se întâmplă* are loc fenomenul primar al experienței faptului de a fi. Această experiență nu este surprinsă printr-o intuiție și nu este ceva de ordinul gândirii. Descrierile lui Dragomir ale unor fenomene precum oglinzirea, visul sau acțiunea, sunt cele care relevă în mod exemplar existența [*Sein*]. În aceste fenomene, eu mă surprind ca fiind. În cele ce urmează, voi apropia chiasmul percepției descris de Merleau-Ponty de această surprindere a întâmplării (= *prezent*) ca *dublă existență*.

§ 2. Chiasmul și *dubla existență*

Pentru a pune în evidență asemănarea dintre *chiasmul* corpului care, pentru Merleau-Ponty, structurează percepția și lumea deopotrivă,

⁹ *Ibidem*, p. 161.

cuprinzând într-o singură mișcare atingerea și atinsul, și *dubla existență* despre care vorbește Dragomir, voi cita un pasaj despre Narcis din *Vizibilul și Invizibilul*.

„[...] văzătorul, fiind prins în ceea ce vede, se vede tot pe el însuși: există un narcisism fundamental al oricărei viziuni; și, din același motiv, viziunea pe care el o exercită, o suportă și el din partea lucrurilor; [...] – ceea ce constituie al doilea sens, mai profund, al narcisismului: nu a vedea afară, așa cum văd alții, conturul unui corp pe care-l locuim, ci mai ales a fi văzut de el, a exista în el, a emigra în el, a fi sedus, captat, alienat de o fantomă, în așa fel încât cel care vede și vizibilul să întrețină o relație de reciprocitate în care să nu mai știm cine vede și cine e văzut”¹⁰.

La șirul de cuvinte care indică relația lui Narcis cu chipul său, relația de oglindire, putem lesne adăuga și descrierea lui Dragomir: „în oglindire se întâmplă *asimilarea* trăsăturilor sale”¹¹. Acest sens mai profund al viziunii narcisice, remarcat și de Dragomir¹², descrie fenomenul oglinzirii și stă la baza unor alte două exemple expuse în *Cinci plecări*, prin care voi căuta să întăresc apropierea dintre Dragomir și Merleau-Ponty.

1. Ce se întâmplă atunci când visăm? Suntem într-o lume, facem lucruri și întâlnim oameni ca și cum totul ar fi aievea, dar fără să fie. Întreaga irealitate ni se pare firească și abia apoi, după trezire, judecăm cele visate drept fantastice. Dragomir se întreabă: Cum e cu puțință această „dublă lume”? În vis, precum în oglindire, „sunt eu și nu sunt eu”¹³, sunt și cel care visează și cel care este visat. Trezirea, ca un prag ce separă cele două lumi, precum

¹⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Vizibilul și invizibilul*, trad. L.C. Toboșaru și D. Popa, Tact, Cluj-Napoca, 2017, p. 176.

¹¹ Alexandru Dragomir, *Cinci plecări din prezent*, p. 18. Sublinierea îmi aparține.

¹² *Ibidem*, p. 17.

¹³ *Ibidem*, p. 36.

acum-ul ce separă și unește tărâmul trecutului cu cel al viitorului¹⁴, ne însoțește zi de zi. Regăsim aici funcția *acum*-ului de a constitui două lumi și de a le contopi până la indistinctibil, la fel cum se întâmplă în vis sau în oglindire. În fiecare zi ne trezیم. Descrierea cotidianității ar trebui să înceapă cu *aceeași dimineață*. Aici, putem remarca în trecut o critică (neintenționată) adusă lui Heidegger cu privire la descrierea cotidianității, ce pleacă de la preocuparea cu ființări *la-îndemână*, o descriere în care omul, prins în rutina de zi cu zi, este *veșnic treaz*. Prezentul cotidianității este specific mănuirii și utilizării lucrurilor, așadar este un prezent ce ține de ființările *la-îndemână*, și ignoră acele clipe în care se petrece trezirea. Așadar, există o cotidianitate a unui alt fel de prezent, cum e cel surprins prin *acum*-ul lui Dragomir, ce împletește două lumi în care ființa umană – *Dasein*-ul – se întâmplă¹⁵.

2. Un alt exemplu din acest volum, analog cu uimirea față de „cum am putut să visez asta”, este cel de felul lui „cum de am putut visa așa ceva”¹⁶. Libertatea ne deschide un posibil în care noi ne măsurăm cu lucrurile, ne pune în miezul unei situații ce relevă necunoscutul din noi: nu *știi* dacă sunt în stare, dar pot să încerc *să o fac*, iar rezultatul îmi poate întrece așteptările. Acesta e „prezentul în care «ne surprindem»”¹⁷, la fel cum, pentru a relua un exemplu al lui Dragomir, ne surprindem într-un jurnal vechi în care suntem și noi, și totodată un străin.

Libertatea de a face ceva relevă o dublă viziune: pentru a vedea ce sunt în stare să fac trebuie, la rândul meu, să fiu văzut. Există și aici un *străin* care mă cunoaște și care mă arată mie în acțiunea ce mă

¹⁴ *Ibidem*, p. 33.

¹⁵ Termenul „întâmplare” este utilizat cu frecvență în descrierea visului. Cf. p. 34: în vis „totul se întâmplă altfel”; „Sunt tot eu în vis, mie mi se întâmplă ceea ce mi se întâmplă” etc.

¹⁶ *Ibidem*, p. 36.

¹⁷ *Ibidem*, p. 134.

surprinde. Posibilitatea de a mă măsura cu lucrurile, de a-mi oglindi puterile pentru a mi le *vedea*, necesită un străin care mă cunoaște, o lume care mă privește și care îmi poate spune cum sunt eu de fapt. Este nevoie de o lume a lucrurilor care să-mi poată spune de fiecare dată, negreșit și neîntârziat, cum stau lucrurile cu mine. „Unde rezidă, cum este în mine acest «neștiut?»”¹⁸ Acest *eu*, la care mă raportez ca la o realitate printre altele, este văzut de mine la fel „cum m-aș privi în oglindă”¹⁹. Există o intimitate stranie/*străină*: „sunt eu cu mine, dar ca doi”²⁰. Următoarele considerații ale lui Dragomir ce vin să descrie această intimitate sunt asemănătoare cu înfățișarea trupului de Merleau-Ponty: „De altfel deja trupul, (cât pot să-l văd, să-l pipăi) implică această dualitate”. Mâna mea, când o văd, o ating, e o mână printre altele, e identificată de mine, dar ca *a mea*. Ceea ce înseamnă că nu sunt nevoit să mai fac un act de identificare a mâinii ca aparținându-mi, căci sunt din capul locului identificat de ea. Eu văd mâna, și ea la rândul ei *mă privește* – atât în sensul de „a mă vedea”, cât și în sensul lui *es geht um mich/il s’agit de moi*²¹ – „într-un întreg care cuprinde o deosebire”²².

Merleau-Ponty scrie într-o manieră similară: „[...] mâna mea, în timp ce este simțită dinăuntru, este de asemenea accesibilă din afară, ea însăși tangibilă pentru cealaltă mână a mea [...]”²³. De asemenea, vederea este structurată în aceeași manieră chiasmatică a oglinzirii: „Din clipa în care văd, trebuie [...] ca viziunea să fie dublată de o viziunea complementară sau de o altă viziune: eu însumi văzut din

¹⁸ *Ibidem*, p. 132.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, p. 133.

²¹ Așa cum spunem în română „mă privește”, iar în germană și franceză utilizăm verbe oarecum mai dinamice pentru a reda același gând, în rusă spunem *eto menia kosaetsia*, literalmente „aceasta mă atinge”, sugerând că *ceea ce mă privește* este de un ordin intim precum haina de pe mine sau pielea de sub haină.

²² *Ibidem*.

²³ Maurice Merleau-Ponty, *Vizibilul și invizibilul*, p. 169.

afară, așa cum altul m-ar vedea, instalat în mijlocul vizibilului, privind-l atent dintr-un anumit loc”²⁴. Această experiență, atestată de Dragomir în oglindire, reclamă o *situare*, un *topos* dinspre care să (mă) pot vedea, o poziționare corporală tacită în temporalitatea specifică lui *mi se întâmplă*.

Dubla existență, prezentul în care ne surprindem, acest *acum* în care *mi se întâmplă*, toate acestea țin de ființa umană în felul ei de a fi *împletită* cu lumea în care trăiește. În legătură cu aceste descrieri, *i.e.* cu visarea și confruntarea lumii (măsurarea puterilor față cu lucrurile), poate fi pusă în evidență ontologizarea trupului. În descrierea unor astfel de fenomene, Heidegger, bunăoară, acceptă această condiție, *i.e.* primordialitatea somaticității înțeleasă în co-originaritate cu faptul-de-a-fi-în-lume. Pe filiera acestor fenomene poate fi pus în evidență trupul ca fenomen ontologic, constitutiv pentru faptul de a fi om și astfel pentru ceea ce Heidegger numea *înțelegerea ființei*. Acest lucru se traduce în gândirea lui Dragomir printr-o concepție chiasmatică asupra *existenței* [*Sein*] ca prezent/acum [*Jetzt*].

§ 3. Ontologizarea trupului la Heidegger

În *Ființă și timp*, discutarea trupului e legată de spațialitatea *Dasein*-ului. *Faptul-de-a-fi-în-lume* ține de felul de a fi al omului și trebuie luat drept un fenomen original. A fi *în* nu înseamnă incluziune spațială. Spațialitatea *Dasein*-ului, la rândul ei, trebuie regândită pornind de la *faptul-de-a-fi-în* propriu *Dasein*-ului. Pentru surprinderea potrivită a acestui fenomen în maniera sa de a se da nu putem asambla *faptul-de-a-fi-în* la nivel ontic. Aceasta ar însemna să trădăm fenomenul de la bun început, căci am face recurs la ființări simplu-prezente intramundane, încercând să (re)compunem *post phaenomenon* *faptul-de-a-fi-în-lume*. Heidegger descrie eroarea de a asambla sălășluirea umană într-o manieră ontică: „faptul-de-a-sălășlui într-o lume

²⁴ *Ibidem*, p. 170.

este o proprietate spirituală, în vreme ce «spațialitatea» omului este o proprietate a somaticității [*Leiblichkeit*] sale, care în același timp este întotdeauna «fundată» de corporalitate [*Körperlichkeit*]²⁵. Aici apare distincția dintre *Leib* și *Körper*, trup și corp, pentru a fi imediat efasată. Această determinare este eronată, căci ajungem să compunem sensul spațialității *Dasein*-ului ca fiind un conglomerat de simple prezențe²⁶. Prin această remarcă, s-ar părea că Heidegger șterge distincția dintre un trup animat și o corporalitate reică, ambele fiind ceva ce pot fi constatate ca fiind simplu de față [*vorhanden*].

Cu toate acestea, somaticitatea nu este în totalitate trecută cu vederea. Spațialitatea *Dasein*-ului este determinată prin *dez-depărtare* și *orientare*²⁷. În ce privește orientarea, din care se ivesc direcțiile ferme *dreapta* și *stânga*, se poate pune în evidență spațializarea *Dasein*-ului în somaticitatea sa. Heidegger adaugă ca o precauție ce nu vrea să închidă pripit subiectul: „Această «somaticitate» [*Leiblichkeit*] ascunde în sine o problemă specifică pe care nu o tratăm aici”²⁸. În *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, somaticitatea, tradusă prin „corporalitate”, este un fenomen derivat față de constituția de ființă a *Dasein*-ului ca *fapt-de-a-sălășlui-în*: „[...] în măsura în care *Dasein*-ul orientat este corporal [*leibhaftes*], corporalitatea este în mod necesar orientată”²⁹. Mai departe, Heidegger scrie: „*Dasein*-ul este orientat ca unul corporal și, corporal fiind, este el însuși, în fiecare moment «stânga» și «dreapta» sa”³⁰. Heidegger pare să spună că *orientarea* este proprie *Dasein*-ului într-un mod primordial ca *fapt-de-a-fi-în-lume* și numai în mod derivat ca fiind *întrupat*. Totuși, dacă ținem

²⁵ Martin Heidegger, *Ființă și timp*, trad. G. Liiceanu și C. Cioabă, Humanitas, București, 2002, p. 77.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 149.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Martin Heidegger, *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, trad. C. Cioabă, Humanitas, București, 2005, p. 380.

³⁰ *Ibidem*.

cont de faptul că *Dasein*-ul este *ontologic*, în sensul în care nu se mărginește să survină pur și simplu în lume, ci se raportează la ființa sa pornind dinspre *existență*, „adică de la o posibilitate de sine însuși”³¹, atunci și faptul de a fi *stânga* și *dreapta* sa ca *întrupat* nu trebuie plasat întru totul în domeniul ontic al simplei prezențe.

Această retractare poate fi regăsită în seminarele de la Zollikon, unde Heidegger duce mai departe gândurile cu privire la spațialitatea *Dasein*-ului. Trupul, scrie Heidegger, are acest sens al ek-staticului [*ekstatischen Sinn*]³². Astfel, două tipuri de fenomene trebuie distinse:

1. Fenomenele ontice, perceptibile, cum ar fi o masă.
2. Fenomenele ontologice, imperceptibile, cum ar fi existența a ceva³³.

În urma acestei distincții, corpul uman pare a cădea în sfera fenomenelor ontice. Fiind ceva vizibil și perceptibil, e un fenomen ontic precum o masă. Cu această atitudine ar corespunde omiterea trupului în discuția spațialității *Dasein*-ului de către Heidegger în *Ființă și timp*. În aceste seminare, trupul nu doar că nu este trecut cu vederea, ci este luat drept un fenomen ontologic ce ține de constituția de ființă originară a *Dasein*-ului.

Acest lucru transpare și din maniera lui Heidegger de a vorbi. Este cunoscut felul în care Heidegger forțează limbajul pentru a expune ceva greu accesibil unei înțelegeri ce nu tematizează ontologic fenomenele. Bunăoară, pentru a vorbi despre un fenomen ontologic fără a-l denatura, transmutându-l în plan ontic, nu putem spune despre acesta că este. Spunem doar despre ființări că sunt. Din acest motiv, Heidegger a apelat la capacitatea limbii germane pentru a reda felul de a fi al fenomenelor ontologice. De aici, *die Welt weltet, die Zeit*

³¹ Martin Heidegger, *Ființă și timp*, p. 18.

³² Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, p. 118.

³³ *Ibidem*, p. 7.

zeitigt, das Nichts nichtet etc. sunt maniere de a determina felul de a fi al lumii, al timpului, chiar și al nimicului, fără a le transpune în fenomene ontice, despre care să spunem că sunt. În aceeași manieră, în seminarele de la Zollikon, trupul devine un fenomen ontologic, iar despre el, așadar, nu se poate spune pur și simplu că este. Heidegger zice despre trup într-o germană intraductibilă că acesta *leibt*. Forma infinitivă a acestuia, *leiben*, poate fi tradusă interpretativ prin: *a acționa ca trup*³⁴.

Două fenomene descrise de Alexandru Dragomir, *i.e.* visul și măsurarea puterilor față cu lucrurile, nu pot fi înțelese decât pornind de la o spațialitate proprie Dasein-ului, în care *acționarea ca trup* [*Leiben*] este co-originară cu *faptul-de-a-fi-în-lume*. Am văzut că experiența visului este articulată printr-o structură temporală chiasmatică. Ca act mental, visul este similar prezentizării [*Vergegenwärtigung*], prin care ceva care nu este de față poate fi adus în vizorul privirii. Prezentizarea aduce în față un anumit lucru, fără să fie necesară o mediere reprezentativă între noi și lucruri. Bunăoară, când îmi imaginez turnurile de la Ciocana, eu stau în fața turnurilor ca atare și nu în fața unei imagini sau reprezentări a turnurilor. Această puțință de a sta în fața unui turn în imaginație nu este doar ceva de ordin psihic. Acest act antrenează deopotrivă și somaticitatea mea. *A sta în față* este o poziționare trupească și, mai mult, eu nu-mi pot imagina turnul decât dintr-o anumită perspectivă, situat într-o manieră sau alta. Chiar și în vis, prezentarea a ceva și chiar vizualizarea mea dintr-o parte, ca într-o oglindă, presupune o *așezare*, o situație din care să mă pot orienta *spre* ceva, din care să pot vedea ceva într-o manieră determinată. Ceea ce înseamnă că eu sunt prezent cu trupul la ceea ce îmi imaginez, prezentizez sau visez. În acest caz, trupul nu este ceva de care ne putem dispensa atunci când vorbim despre actele mentale. Nu se întâmplă mai întâi să fiu în lume și abia apoi să mă orientez corporal către ceva, și nici nu sunt mai întâi întrupat pentru a

³⁴ Heidegger scrie: „trupul nu este decât în măsura în care el acționează ca trup [*der Leib ist nur insofern er leibt*]”, *Ibidem*, p. 113.

surveni apoi în lume. A fi întrupat și a fi în lume sunt deopotrivă de originare. *Ființarea-la-îndemână* cu care ne confruntăm în primă instanță și cel mai adesea, chiar și raportarea la atari ființări în prezentizare sau vis, reclamă o ontologizare a trupului, asigurând co-originaritatea trupului cu *faptul-de-a-fi-în-lume* ca atare.

„Acționarea ca trup [*das Leiben*] aparține mereu faptului-de-a-fi-în-lume. Aceasta mereu co-determină faptul-de-a-fi-în-lume, deschiderea [*Offensein*], deținerea lumii”³⁵. Chiar și în prezentizarea a ceva fără cuvinte, când „visăm cu ochii deschiși [*vor sich hinträumen*] un peisaj”, o astfel de prezentizare este „co-determinată dinspre acționarea ca trup [*vom Leiben mitbestimmt*]”³⁶.

Pentru Heidegger, comportamentul omului este caracterizat ca *fapt-de-a-fi-în-lume* determinat de *acționarea ca trup* a trupului [*das Leiben des Leibes*].³⁷ Acest comportament este specific omului când are de-a face cu lucruri, de pildă, când ia ceva în mână. Exemplul lui Dragomir cu privire la acțiune, adică cu privire la măsurarea puterilor printr-o acțiune ce-mi relevă că sunt sau nu capabil de ceva, este o radicalizare a unui astfel de comportament obișnuit. Prin această radicalizare, analiza lui Dragomir scoate în evidență structura chiasmatică a unei astfel de experiențe. La baza ei stă ceea ce am numit *ontologizarea trupului*, i.e. luarea trupului drept fenomen ontologic. Posibilitatea măsurării cu lucrurile pentru a afla ce sunt în stare să fac se întemeiază pe o înțelegere a ființei ființării de care mă preocup, determinată prin *acționarea ca trup* [*das Leiben*].

„Mereu când surprind ceva ca ceva, eu m-am măsurat cu ceea ce lucrul este. Această măsurare de sine [*Sich-anmessen*] cu datul este structura fundamentală a comportamentului uman cu privire la lucruri”.

³⁵ *Ibidem*, p. 126.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, p. 118.

„În orice concepere a ceva ca ceva, bunăoară, a mesei ca masă, eu însumi mă măsoar cu ceea ce este conceput. Așadar, se poate de asemenea spune: ceea ce noi spunem despre masă este o rostire ce se potrivește [*angemessenes*] cu masa”³⁸.

Această relație cu ceea ce dă măsură aparține înțelegerii ființei, astfel încât trupul nu poate fi înțeles ca un fenomen ontic derivat, ci ca un fenomen ontologic originar.

Din scrierile lui Heidegger se poate vedea că fenomenele descrise de Dragomir în conceptualitatea unei temporalități structurate chiasmatic reclamă o ontologizare a trupului. Prin urmare, încercarea realizării unei astfel de ontologii în scrierea târzie a lui Merleau-Ponty, *Vizibilul și Invizibilul*, se apropie de ontologia temporală a lui Dragomir. Chiar dacă chiasmul este o metaforă preluată din scrierea lui Merleau-Ponty și înseamnă în primul rând chiasm al cărnii, pentru a confirma posibilitatea interpretării structurii prezentului (= *întâmplare*) expusă de Dragomir ca fiind chiasmatică, dincolo de evidențele textuale care apropie cei doi gânditori, se poate vedea, pornind de la o lectură a pasajelor despre trup și spațiu la Heidegger expusă mai sus, că ontologizarea trupului este necesară pentru surprinderea fenomenelor despre care vorbește Dragomir.

§ 4. Concluzie

Posibilitatea unei experiențe chiasmatică așa cum aceasta se atestă în fenomene precum oglindirea, visul sau măsurarea puterilor față cu lucrurile, se datorează unei structuri chiasmatică a experienței umane ca atare. Experiența dată este atestată de Dragomir în temporalitatea lui *mi se întâmplă*, unde existența se temporalizează într-un prezent-trecut ce figurează chiasmul. Chiasmul înseamnă această dedublare: o singură mișcare, un singur element, fie carnea din scri-

³⁸ *Ibidem*, p. 130. Traducere proprie.

erea lui Merleau-Ponty, fie *acum*-ul din cea a lui Dragomir, care admite o alteritate, o alternare în existență [*Sein*], ce ne-o relevă în mod surprinzător.

Întrebarea cu privire la legătura dintre ontologia trupului dezvoltată de Merleau-Ponty și ontologia temporală a lui Dragomir își poate afla răspunsul în fenomenologia lui Martin Heidegger. Atunci când vorbește despre spațialitatea *Dasein*-ului în retractarea din seminarele de la Zollikon, Heidegger admite co-originaritatea trupului alături de *faptul-de-a-fi-în-lume*. Această co-originaritate este atestată prin acte de felul prezentizării sau mânuirii lucrurilor, ce implică o prealabilă măsurare de sine cu acestea. La Dragomir, astfel de experiențe sunt interpretate în maniera oglindirii, printr-o temporalitate specifică experienței umane, surprinsă în sintagma „mi se întâmplă”. Aceasta descrie experiența temporală în maniera unui prezent ce se *pe-trece* în existența înțeleasă ca *acum*.

Dedublarea existenței figurează mișcarea specifică chiasmului: o *alter*-itate intimă celei mai originare familiarități. Experiența oglindirii descrisă minuțios de Dragomir este exemplară. Ceea ce se întâmplă în oglindire este recunoașterea mea, a celei mai familiare înfățișări, dar care nu e posibilă fără o străinătate specifică vederii. Trebuie să mă văd *dintr-o parte*, ca pe un străin, pentru a putea sta față în față cu mine însumi. Prin aceasta, chiasmul prezentului și chiasmul trupului nu reprezintă decât două maniere ale simplului fapt că suntem. Or, faptul existenței noastre îmbracă forma experienței umane fără să se fi putut oferi vreodată integral nud³⁹. Străinul/straniul nu este specific unei ființe-în-sine, postulată dincolo de experiența umană. Experienței ca atare îi este proprie o stranietate, recuperată conceptual de Alexandru Dragomir prin chiasmul dedublării existenței.

Vasile Visoțchi

³⁹ Merleau-Ponty, *Vizibilul și invizibilul*, p. 166.

Bibliografie

- Dragomir, Alexandru. *Cinci plecări din prezent*, Humanitas, București, 2005.
- Dragomir, Alexandru. *Caietele Timpului*, Humanitas, București, 2006.
- Heidegger, Martin. *Zollikoner Seminare*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987.
- Heidegger, Martin. *Ființă și timp*, trad. G. Liiceanu și C. Cioabă, Humanitas, București, 2002.
- Heidegger, Martin. *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, trad. Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2005.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Vizibilul și invizibilul*, trad. L.C. Toboșaru și D. Popa, Tact, Cluj-Napoca, 2017.