

FENOMENUL MORȚII: SURPLUS SAU LIPSĂ DE SENS? O ANALIZĂ DIN PERSPECTIVA HERMENEUTICII PRE-JUDICATIVE

ANDREEA NEAGU

Universitatea din București

*„Cum e mai bine, să te naști, dar să mori
sau să nu te naști deloc, dar nici să nu mori?”¹*

The phenomenon of death: added meaning or lack of meaning? An analysis from the perspective of pre-judicial hermeneutics. This paper aims to explore the phenomenon of death from the perspective of pre-judicative hermeneutics. In the first part of the paper it is laid out D.D. Roșca's tragic conception on human existence and Mihai Ralea's definition of man as an "absurd animal", arguing that despite the fact that culture (in its broad sense) seems to be useless from a biological point of view, regarded from an existential perspective it is what provides man with the opportunity of fulfilling his nature and thus becoming that which we truly is – human. The tragic is equally constructive, for it determine action, and destructive, when reflecting upon its own condition the human consciousness is exposed to the danger of nonsense. The experience of attempting to think about (one's own) death is an example of the latter. However, any lack of meaning is only temporary since meaning-making process is an immanent feature of the human mind. In the final part of the paper, we describe the above-mentioned experience using two concepts from pre-judicative hermeneutics: the *constitutive* and the *de-constitutive function*.

Keywords: death, culture, understanding, sense, tragic existence, pre-judicial hermeneutics.

„Dintre toate formele de existență posibile, viața spirituală este cea mai iremediabil problematică”² fiind pe cât de tragică, pe atât de prodigioasă. Prin bogăția semnificațiilor și a valorilor atribuite faptelor de experiență, din nevoia de a conferi ordine și sens propriei vieții, în perseverența de a se opune vremelniciei și prin pasiunea cu care râvnește să-și graveze cuceririle în palimpsestul istoriei, omul ia atitudine în fața (aparentei) lipse de sens, a iraționalității lumii înconjurătoare. Nimic mai neliniștitor decât absurdul existenței; dimpotrivă, credința că existența *trebuie* să aibă (și chiar are!) un sens animă spiritele robuste în egală măsură în

¹ Marin Preda, *Marele singuratic*, București, Editura Cartex, 2008, p. 60.

² D.D. Roșca, *Existența tragică*, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1934, p. 241.

care consolează firile mai slabe. Ceea ce în ordine naturală se întâmplă cu firescul firului de iarbă, în economia existenței spirituale produce o fecundă tensiune, tensiune ce alimentează neconținut propensiunea omului spre creație, spre cunoaștere. Constatarea imposibilității unei cunoașteri fără rest³ și perpetua incertitudine generată de acesta tulbură conștiința umană, dar îi oferă totodată încredere în putința de a progresa, tocmai datorită faptului că exercițiul cunoașterii nu își poate epuiza vreodată obiectele, dată fiind natura lor nelimitată. Sentimentul tragic al existenței generat de eternul antagonism dintre lumea spiritului și lumea înconjurătoare este cel care asigură vigoarea impulsului creator, făcând posibilă transgresarea orizontului natural prin cultură.

Dacă privită dinspre om, existența apare ca absurdă, e la fel de adevărat faptul că, privită din perspectivă strict biologică, ceitatea felului de a fi a omului se dovedește, la rândul ei, deopotrivă absurdă: „din punct de vedere strict biologic, omul e primul animal absurd, singurul căruia i se întâmplă să meargă contra instinctului de conservare”⁴. Lăsând deoparte exemple precum suicidul și automutilarea (nu din lipsă de importanță pentru chestiunea în discuție, cât din lipsă de interes – cel puțin momentană – pentru a ne opri asupra acestor practici în punctul la care ne aflăm), singur faptul de a irosi o cantitate considerabilă de energie pe ceva a cărui utilitate este atât de futilă în ordine naturală precum cultura, e paradigmatic pentru afirmația de mai sus. Căci în loc să-și concentreze energia vitală spre acțiuni necesare supraviețuirii, bună parte din ea omul o cheltuiește (uneori chiar cu lipsă de măsură) în detrimentul satisfacerii necesităților de ordin natural, pe activități ce au ca scop tocmai transcenderea imediatului, a lumii înconjurătoare.

Ne putem gândi, prin urmare, la ce bună o asemenea depășire? E dificil de oferit un răspuns categoric în această chestiune – și nu doar aici, ci, în general, e precaut să ne ferim de răspunsuri care pretind a fi apodictice –; tot ce putem spune e că depășirea săvârșită prin cultură este șansa la cucerirea și protejarea demnității umane. Că se poate trăi și fără de ea, e foarte probabil; de trăit se poate trăi în numeroase feluri, mai ales dacă prin asta înțelegem a supraviețui. Întrebarea care se ridică nu privește imposibilitatea unei atare existențe, ci *cum*-ul său. Căci oricât de inutilă din perspectivă biologică, importanța culturii e incomensurabilă în economia existenței umane⁵. Prin faptul că atestă depășirea stării naturale în direcția cultivării

³ Restul, înțeles deopotrivă ca ceea ce scapă cunoașterii, un surplus care rămâne în urma fiecărei experiențe și ca ceea ce rămâne *încă* de gândit la finalul oricărui act de gândire, este o condiție *sine qua non* a gândirii umane, alimentându-i vitalitatea și elanul creator. În absența restului, cel mai probabil că gândirea s-ar bloca. De aceea, el are valoare de principiu. Pentru completarea celor spuse, a se consulta cartea lui Alexander Baumgarten, *Restul ca problemă a filosofiei* (Editura Polirom, Iași, 2021), unde autorul face o analiză lapidară a conceptului de rest și a sensurilor pe care acesta le poate căpăta.

⁴ Mihai Ralea, *Explicarea omului*, București, Editura Minerva, 1996, p. 32.

⁵ Această temă se găsește amplu dezvoltată de către Nuccio Ordine în *Utilitatea inutilului*, trad. din limba spaniolă de Vlad Russo, București, Editura Spandugino, 2023.

unor necesități de ordin spiritual, cultura e rezultatul unei mutații ontologice, înțeleasă ca diferență specifică fundamentală a omului în raport cu animalul⁶.

Tot ceea ce în lumea naturală se întâmplă firesc, cu o simplitate lipsită de sensibilitate, este atras în orizontul culturii spre a fi problematizat, supus analizei și valorizat. Desprinsă de natură prin interiorizare, eliberată de necesitatea condițiilor exterioare prin cultură, ființa umană se lansează în căutarea adevărului, un adevăr din perspectiva căruia existența să poată căpăta un sens propriu, altul decât simpla persistență în timp și spațiu a speciei. Dedublat în spectator și protagonist, omul privește și e uimit, constată și își pune întrebări. Abia în orizontul culturii e posibil ceva de tipul uimirii, problematizării sau îndoielii⁷; de altfel, e lipsit de probabilitate ca pisica să reflecteze la trecerea timpului, ca pasărea să-și pună problema cruzimii jderului sau ca peștele să se înfioare la gândul propriei morți. Animalul e orientat să își asigure satisfacerea nevoilor organice, omul singur e capabil să meargă împotriva biologicului, să se izoleze, să se lipsească de hrană perioade îndelungate sau chiar să-și riște viața, toate acestea pentru a apăra o idee, o convingere sau un ideal⁸.

Cultivarea acestui mod propriu de viață pe care îl întruhidează cultura ne apare de două ori absurd: o dată din pricina inutilității în ordinea naturii, pe care tocmai am discutat-o, și a doua oară din perspectiva consecințelor sale la nivel afectiv, determinate de fragilitatea răspunsurilor pe care le pot căpăta întrebările ce se ivesc în acest orizont. Situate cel mai adesea la confiniile gândirii speculative, ele sunt expuse din plin amenințării nonsensului. După cum s-a observat deja cu multă vreme în urmă și s-a transmis prin vorbele lui Epictet – nu lucrurile ca atare îl tulbură pe om, ci opiniile pe care și le face cu privire la lucruri⁹ –; la fel, prin analogie putem spune că nu absența întrebărilor generează confuzie, cât multitudinea lor și constatarea caducității răspunsurilor primite.

Proape orice întrebare (de natură existențială) ne poate apărea ca fiind în egală măsură logică și lipsită de sens. Pentru a lămurii ce anume vrem să spunem prin aceasta, e necesar mai întâi să facem distincția dintre întrebările cu privire la semnificația unor fenomene naturale, ce aparțin lumii înconjurătoare, și cele care vizează existența umană, și aparțin lumii interioare a spiritului.

⁶ Pentru o analiză detaliată a dualismului ontologic al ființei umane, a se vedea Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, cap. I „Orizont și stil”, București, Editura Humanitas, 2011.

⁷ Cornel-Florin Moraru, *Atitudinea estetică în filosofia artei*, București, Institutul European, 2018, p. 55.

⁸ „Gândiți-vă la Archimede, care în loc să-și apere viața, moare apărându-și figurile geometrice. La Galilei, suferind tortură, la adânci bătrâneți, pentru gândul că Pământul se învârtește. Sau la Giordano Bruno, murind pentru convingerea pur intelectuală că Lumea ar fi mărginită”. D.D. Roșca, *op. cit.*, p. 125.

⁹ Epictet, *Manualul și fragmente*, trad. C. Fedeleș și D. Burtea, București, Editura Saeculum Vizual, 2002, p. 76.

După cum remarcă Ștefan Afloroaei, „viața omenească, văzută din perspectiva unor valori sau repere simbolice, nu este un fenomen ce ar putea fi determinat asemeni celor din natură”¹⁰. Atunci când vizează fenomenele realității exterioare, mintea umană formulează întrebări cu scopul de a „potrivi” natura la criteriile științei și de a obține astfel o cunoaștere cu valoare de certitudine. Cadrul de referință al întrebărilor este cel mai adesea determinat de o anumită paradigmă, concentrând atenția asupra unei arii restrânse de fenomene observabile, ce pot fi calculate și măsurate, lăsându-le deoparte pe cele care nu se potrivesc tiparului paradigmei respective¹¹. Astfel create, aceste reguli asigură legitimitatea întrebărilor formulate și îi permit științei să meargă pe drumuri controlabile.

În cazul întrebărilor ce au ca obiect fenomene din lumea spiritului, lucrurile se complică din cel puțin două motive. În primul rând, fenomenele vieții interioare nu pot fi observate – precum se observă fenomenele lumii exterioare –, nu sunt calculabile și cu atât mai puțin măsurabile. În al doilea rând (și în consecință), atunci când își pune asemenea întrebări, omul se găsește simultan în postura de agent cunoscător și obiect de cunoscut. Cu alte cuvinte, cel care întreabă este totodată cel întrebă; de fiecare dată când ne punem întrebări care vizează aspecte ale vieții interioare ne avem în vedere și pe noi înșine – poate chiar pe noi înșine înainte de toate –, indiferent că suntem conștienți sau nu de acest lucru. Orice act de înțelegere implică întoarcerea privirii către sine, ceea ce înseamnă că omul înțelege în măsura în care *se* înțelege, adică în baza propriilor posibilități și limite¹². Remarcăm deci că în această privință nu e vorba despre fapte care suportă verificări, precum e cazul cu obiectele celuilalt gen de întrebări. Drept urmare, în orizontul vieții interioare nu vom putea obține vreodată cunoaștere în sensul tare al cuvântului, adică o cunoaștere cu valoare de certitudine; asta nu înseamnă că ceea ce nu poate fi redus la criteriile certitudinii nu poate fi totuși cunoscut¹³, ci doar că avem de-a face cu o cunoaștere de alt ordin. Nu vom intra acum în discuția cu privire la caracterul acestei cunoașteri, căci pentru moment ne interesează distincția dintre cele două tipuri de întrebări.

Să revenim acum la afirmația de la care am pornit și să lămurim ce anume înseamnă că întrebările de natură existențială ne pot apărea deopotrivă logice și lipsite de sens. Prin logic înțelegem aici caracterul a ceea ce este legitim, întemeiat. Dacă în cazul întrebărilor de natură obiectivă, care au în vedere fenomene ce

¹⁰ Ștefan Afloroaei, *Despre simțul vieții. Întrebări, perplexități, credințe*, Iași, Editura Polirom, 2021, p. 18.

¹¹ Pentru completarea celor spuse, a se vedea Thomas Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, cap. III „Natura științei normale”, trad. din limba engleză de Radu J. Bogdan, București, Editura Humanitas, 2018.

¹² A se vedea H. G. Gadamer, *Adevăr și metodă*, partea a doua: „Lărgirea întrebării privitoare la adevăr asupra comprehensiunii în științele spiritului”, trad. din limba germană de Gabriel Cercel și Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana, București, Editura Teora, 2001.

¹³ A se vedea Jean-Luc Marion, *Certitudini negative*, trad. din limba franceză de Maria-Cornelia Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 2013.

aparțin lumii înconjurătoare, legitimitatea e asigurată de necesități de ordin practic, în ce privește întrebările existențiale, legitimitatea lor se întemeiază mai degrabă pe necesități de ordin afectiv, ce își caută împlinirea la nivel rațional. Înțelegerea sensului lucrurilor trăite e o componentă esențială a vieții raționale. Reiese de aici că legitimitatea acestui tip de întrebări se justifică în măsura în care omul nu își poate trăi viața, adică nu se poate orienta, decât în măsura în care înțelege sensul lucrurilor care i se întâmplă¹⁴. Începând de la un sens elementar și ajungând până la unul profund, nevoia de a reflecta asupra propriei situații e o condiție indispensabilă a actului de înțelegere.

Dar a spune despre o întrebare că e logică implică totodată și posibilitatea ei de a primi un răspuns precis, iar atunci când această posibilitate nu există, ea poate apărea ca lipsită de sens¹⁵. Cel mai adesea, direcția în care urmează să fie căutat răspunsul unei întrebări se prefigurează deja în interiorul acesteia, ceea ce înseamnă că o întrebare e logică în măsura în care ea orientează gândirea într-o căutare cu sens. Dimpotrivă, atunci când întrebarea nu prefigurează o cale pe care să pornim, spunem despre ea că e absurdă, lipsită de sens. De cele mai multe ori e vorba despre întrebări paradoxale sau care pur și simplu nu pot primi răspuns pentru că implică un regres la infinit, ca de exemplu întrebarea „ce stă la baza tuturor lucrurilor?”, ce re apare în fața oricărui răspuns posibil, chestionând din nou și din nou ce anume stă și la baza acestui din urmă lucru pe care răspunsul oferit îl indică.

În cazul întrebărilor cu privire la fenomenele naturale se pot obține răspunsuri precise, chiar dacă nu definitive. E un fapt de experiență comună că orice cunoaștere e provizorie. Răspunsurile care ni se oferă din domeniul științelor nu suspendă decât temporar întrebările cărora le corespund, adică atâta timp cât paradigma din interiorul căreia au fost obținute își păstrează valabilitatea. În momentul când o paradigmă încetează să mai funcționeze în mod satisfăcător, schimbarea de perspectivă pe care o aduce cu sine inaugurarea unui nou set de teorii implică reluarea întrebărilor, privite acum cu noul fel de a vedea lucrurile determinat de acestea¹⁶. Nu se poate vorbi, prin urmare, de existența unor răspunsuri absolute la întrebările științifice; caracterul precis al acestor răspunsuri rezidă în acordul lor cu o anumită teorie prin care se clarifică fenomenul cu privire la care a fost formulată întrebarea.

Nu la fel se întâmplă în cazul întrebărilor existențiale. Acestea nu doar că nu suportă un răspuns precis, ci nici nu solicită să primească unul. Mai mult decât atât, ele nu se cer a fi exprimate ca atare, precum e cazul întrebărilor care se referă la fenomene exterioare. Cel mai adesea, întrebările de acest tip vin singure în față și

¹⁴ Faptul de a fi al omului rezidă în mod structural-existențial în înțelegere. A se vedea în acest sens Martin Heidegger, *Ființă și timp*, cap. V, §31 „Faptul-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere în ipostaza de înțelegere”, trad. din limba germană de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Editura Humanitas, 2012.

¹⁵ Ștefan Afloroaei, *op. cit.*, p. 36.

¹⁶ Semnificativă în această privință este cartea lui Thomas Kuhn, *op. cit.*

iau cu asalt conștiința, precum o instanță străină care pune stăpânire pe cetatea interioară¹⁷. Acestea sunt motive pentru care întrebări precum cele care vizează *sensul vieții, transcendența, absolutul, timpul* sau *moartea*, și al căror domeniu depășește limitele cunoașterii obișnuite, încalcă principiul logic cu privire la posibilitatea de a primi un răspuns precis. Și totuși, nu avem de-a face cu nonsensuri. Faptul că obiectele acestor întrebări depășesc cunoașterea finită nu împiedică gândirea să îi forțeze hotarele cu propriile-i resurse; e foarte posibil ca, odată transgresate aceste limite, gândirea să intre într-un domeniu al cognoscibilului inexprimabil¹⁸. Căci, după cum spuneam mai devreme, cunoașterea pe care o obținem în orizontul lumii interioare este de alt ordin decât cea din lumea naturală.

Lipsa de sens pe care aceste întrebări o fac manifestă survine mai degrabă ca o consecință a apariției lor în conștiință, decât din pricina imposibilității de a primi un răspuns precis. Când se insinuează, ne interpelează – căci după cum am observat mai devreme, de cele mai multe ori aceste întrebări vin singure către noi – și ne surprind prin caracterul lor insolit, ele suspendă, pentru o clipă, întreaga rețea de semnificații pe care o constituie lumea noastră. În asemenea momente are loc ceva precum faptul de „a cădea pe gânduri” cu seriozitatea sobră pe care o presupune acest act. E ca și cum lumea noastră se golește brusc de sens, iar noi ne găsim dintr-o dată puși în fața faptului (inexorabil) de a o reconstitui, de a țese de la capăt miriada nodurilor care până adineaori o țineau laolaltă.

Despre caracterul acestei experiențe și tipul cunoașterii pe care ea le furnizează vom trata în cele ce urmează, asumând ca punct de plecare întrebarea cu privire la moarte. De ce am ales să ne îndreptăm atenția asupra acestei întrebări anume? Din cel puțin două motive: o dată, pentru că tematica morții exercită o putere considerabilă de seducție, ea ne atrage în ciuda sau poate tocmai datorită violenței naturii acestui fenomen care produce dezordine și, apoi, pentru că experiența pe care fenomenul morții o prilejuieste este, din punctul nostru de vedere, paradigmatică prin intensitatea și semnificația ei pentru demersul întreprins în această lucrare. Prin faptul că se leagă de tema *Nimicului*, tematizarea fenomenului morții face posibilă cercetarea experienței pe care o avem în vedere cu mijloacele hermeneuticii pre-judicative. Dar să nu anticipăm.

Ce poate fi mai izbitor pentru conștiință decât gândul cu privire la moarte? El ne tulbură cel mai adesea și mai evident din motiv că „atât cei din jurul nostru cât și noi înșine suntem *expuși morții*”¹⁹. Rezultă de aici două posibile căi de

¹⁷ Ștefan Afloroaei, *op. cit.*, p. 49.

¹⁸ Cornel-Florin Moraru, *Lumea și nimicul*, București, Editura Universității din București, 2016, p. 82.

¹⁹ István Király, *Moartea și experiența muririi*, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, 2002, p. 7.

tematizare: pornind de la moartea celuilalt sau de la moartea proprie. În acest punct se ridică două întrebări: (i) putem vorbi despre moarte pornind de la moartea proprie sau e mai potrivit să luăm ca punct de plecare moartea celuilalt? și, mai mult decât atât, (ii) se poate vorbi cu sens despre ceva precum propria moarte?

În legătură cu faptul că ne găsim noi înșine prinși în interogația cu privire la moarte ori de câte ori o formulăm nu există îndoială. Cu toate acestea, chiar dacă întrebarea ne vizează (și) pe noi, acesta nu e un motiv suficient pentru a asuma tentativa de a ne imagina experiența propriei morți ca punct de plecare în cercetarea fenomenului. Ceea ce vrem să spunem e că ni se pare foarte puțin probabil ca un om să poată gândi și să-și pună, pentru început, întrebări despre moarte²⁰ (cu atât mai puțin despre moartea proprie), fără ca mai înainte să se confrunte cu experiența morții celuilalt. Încercarea de a înțelege moartea – căci în definitiv ea rămâne la capătul tuturor eforturilor noastre doar o încercare – începe odată cu constatarea morții aproapelui, drept experiență prin care acest fenomen ni se dă. Așa stând lucrurile, considerăm că tematizarea morții ar trebui să pornească de la moartea celuilalt, în care este totodată cuprinsă și moartea proprie – dată fiind natura noastră comună de ființe finite și discontinue –, dar despre care, în continuare, putem totuși să vorbim numai din perspectiva de observator: „el/ea au murit”.

Emmanuel Lévinas consideră că moartea celuilalt ne afectează, ne tulbură incomensurabil mai mult decât gândul la propria moarte²¹. Constatarea morții aproapelui, mai ales atunci când e vorba de o persoană dragă, provoacă o criză în miezul realității noastre sufletești mai mult pentru că ne obligă să reconstituim întreaga rețea de semnificații a lumii noastre, decât prin faptul că ne confruntă cu evidența propriului destin (*i.e.* că și noi suntem la rândul nostru expuși posibilității de a nu mai fi, că și noi vom muri la un moment dat). Reiese de aici că putem recunoaște și experimenta moartea numai ca moarte a celuilalt. Însă, chiar și atunci când ni se dă prin moartea celuilalt, ca experiență, ea continuă să rămână inaccesibilă pentru noi: „experiența morții dobândită prin moartea aproapelui nu este și nu poate fi niciodată experiența completă a întregului morții sau al morții întregi, ci, dimpotrivă, ea dezvăluie și fixează chiar caracterul necesarmente incomplet și ciunt al oricărei asemenea experiențe”²².

Dacă așa stau lucrurile, iar tematizarea morții are ca punct de pornire moartea celuilalt, să revenim acum, reluând cea de-a doua întrebare: e cu adevărat posibil să vorbim cu sens despre propria moarte? Să facem un exercițiu și să încercăm să medităm la asta pentru o clipă. O putem face și altfel decât rostind expresia „nici nu-mi pot imagina”? Nu ne referim aici la gândul că lumea probabil își va continua la fel ca până atunci cursul, nu e vorba despre a ne reprezenta

²⁰ Ne referim aici la moarte în sens ontologic, cu amploarea și implicațiile pe care acest fenomen le are pentru conștiința umană.

²¹ Emmanuel Lévinas, *Moartea și timpul*, trad. din limba franceză de Anca Măniuțiu, Cluj, Editura Biblioteca Apostrof, 1996, p. 151.

²² István Király, *op. cit.*, p. 48.

momentul de „după” al propriei morți și consecințele pe care le-ar putea produce în viețile celor pentru care viața noastră era importantă, ci la experiența trăită „aici și acum” pe cont propriu. Nereușita încercării de a ne imagina această experiență nu provine neapărat din lipsa unui model de analogie; după cum am remarcat mai devreme, prin moartea celui alt ne putem reprezenta într-o oarecare măsură propria moarte. Problematic e faptul că posibilitățile noastre de înțelegere își pierd valabilitatea. Și poate, la drept vorbind, chiar nu e nimic de înțeles aici; cert este că în pofida faptului de a fi pentru om o problemă existențială deplină, înțelegerea morții depășește totuși domeniul conștiinței²³. Nonsensul pe care îl aduce cu sine gândul la propria moarte se observă și din faptul că atunci se întâmplă să visăm că ne aflăm pe punctul de a ne pierde viața, ne trezim brusc din somn: pusă în fața posibilității de a înceta să mai fie, mintea noastră pur și simplu se blochează.

Nonsens, dat fiind că moartea înseamnă suspendarea tuturor posibilităților noastre sau, dimpotrivă, surplus de sens, năucitor prin conținutul său mai mare decât formele logice ale cunoașterii, fenomenul morții rămâne până la urmă un mister, o enigmă asupra căreia gândirea nu se poate abține totuși să nu reflecteze. Cu toate că în privința morții cunoașterea noastră e una precară, după cum am arătat în rândurile de mai sus – nu ne putem imagina, la drept vorbind, trăirea propriei morți, iar singura modalitate prin care acest fenomen ni se dă este moartea celui alt –, asta nu înseamnă că, în momentul când apare în conștiință, gândul morții nu provoacă totuși o experiență puternică, demnă de cercetat. De ce fel este această experiență? Poate ea să fie înțeleasă sau, dimpotrivă, nu are niciun sens? Dacă totuși poate fi înțeleasă, ne furnizează vreo cunoaștere? În cele ce urmează, ne vom apleca asupra experienței prilejuite de gândul morții pentru a căuta răspunsuri la întrebările de mai sus.

După cum am remarcat mai devreme, tema morții se leagă de tema *Nimicului*. Prin faptul că ne anulează toate posibilitățile, moartea este un NU! spus în fața vieții, e forma prin care *Nimicul* se insinuează cu viclenie și brutalitate în interiorul existenței pentru a o suspenda. Se vedește faptul că în acest caz avem de-a face cu o experiență care excede posibilitățile de semnificare și limitele de aplicabilitate ale discursului logic. Dată fiind natura obiectului acestei experiențe, ce sfidează „legile” obișnuite ale gândirii, cercetarea ei ne conduce în domeniul meontologiei, adică al rostirii despre *Nimic*. Cu această ocazie facem distincția dintre experiența judiciară, pe de o parte, și cea nonjudiciară, de cealaltă parte. Cea de-a doua categorie vizează tocmai acele „experiențe care scapă «traducerii» lor în elemente judiciare”²⁴, cu alte cuvinte nu pot fi prinse în judecăți, precum în cazul de față.

²³*Ibidem*, p. 33.

²⁴ Viorel Cernica, *Temporalitatea experienței nonjudicative. Vol. 1: Timpul lenei*, București, Editura Universității din București, 2017, p. 71.

Cunoașterea pe care o fac posibilă acest tip de experiențe e de natură afectivă, spre deosebire de cunoașterea pe care în mod obișnuit o numim științifică și care furnizează certitudini. Cel mai adesea, experiențele nonjudicative se opun inclusiv reflexivității, cum remarcăm că se întâmplă și în privința chestiunii morții: constatarea morții cuiva sau simplul gând despre moarte ne provoacă o trăire puternică, dar cu toate acestea experiența e imposibil de transpus în cuvinte; de unde și (aparenta) ei lipsă de sens. Să luăm spre exemplu moartea unei persoane dragi nouă: odată cu dispariția sa, o lume întreagă se năruie. Toată rețeaua de semnificații pe care ne-am construit-o împreună cu acest om a dispărut; ne vedem nevoiți să refacem, de la capăt, țesătura mai mare din care aceasta făcea parte, care la rândul ei s-a deșirat dat fiind că unul din nodurile care o țineau laolaltă până de curând nu mai este. Orice sfârșit aduce cu sine o lipsă de sens. Dar pe fundalul acestei lipse, deja se și prefigurează posibilitatea constituirii unuia nou, iar nonsensul este curând transformat în sens. Cum altfel ne-am putea raporta la propria viață?

În acest punct suntem nevoiți să introducem anumite elemente de hermeneutică pre-judicativă care vor înlesni înțelegerea amplitudinii constituirii fenomenului nimicului implicat de conștiința umană în legătură cu moartea. E vorba despre *funcțiile de de-constituire și constituire*.

Cum spuneam mai devreme, obiectul experienței nonjudicative se sustrage fenomenalității obișnuite, motiv pentru care conștiința se străduiește să-l atragă în orizontul său și să scoată la iveală cât mai mult din ascunderea în care se află. Când gândirea deschide un con de lumină asupra unui asemenea obiect, tot ceea ce până la acel moment era de la sine înțeles, adică rețeaua de sensuri pe care ne-o construim ca să ne orientăm în lumea vieții, rămâne în umbră, este suspendată. Potrivit naturii sale, acest obiect care sfidează logica gândirii, scapă cunoașterii raționale și deci posibilității de a primi un sens. Nimic mai firesc, din moment ce el se află *dincolo* de sens, în afara domeniului judicativ.

După cum arată Viorel Cernica, experiențele de acest fel implică o *de-constituire afectivă*²⁵. Gândirea își forțează hotarele, se dez-mărginește, ieșind pentru o clipă din matca ei; acest fapt provoacă o criză de sens, din cauză că pe tărâmul nonjudicativului formele logice își pierd aplicabilitatea. În cazul fenomenului nimicului implicat de conștiință în legătură cu moartea, de-constituirea vizează toate judecățile cu privire la obiectul său și, implicit, la propriul sine, cu miriada de posibilități pe care evenimentul morții amenință să le suspende. E ca și cum timp de o bătaie de inimă sensul dispare, dispare însăși lumea. *Deconstituirea afectivă* se referă la inefabilitatea caracteristică acestei experiențe, adică la imposibilitatea noastră de a o transpune în cuvinte, căci ea acționează la nivelul afectiv al sinelui, în miezul vieții sufletești.

Dar miza acestor experiențe rezidă tocmai în constituirea propriului sine. Drept urmare, de-constituirea nu face decât să re-constituie, nu durează mult până

²⁵ A se vedea, în acest sens, Viorel Cernica, *op. cit.*

când țesătura de sens e refăcută. Funcția de *constituire* se referă la faptul că lumea e reconstruită în lumina trăirii produse de experiența nimicului. A nu se înțelege de aici că subiectul revine neschimbat la starea de lucruri anterioară. Din contră, lumea capătă un nou sens pe măsura înțelegerii de sine pe care o face posibilă trăirea experienței nonjudicative; căci în măsura în care nu se poate reflecta asupra ei, ea poate fi totuși înțeleasă din perspectiva urmelor pe care le lasă.

Cel mai probabil, dacă la capătul unei asemenea experiențe cineva ne-ar întreba ce anume ni s-a întâmplat, am spune că „n-a fost nimic”. Într-adevăr, dar nu e vorba de un nimic, ci de *Nimicul* însuși; iar despre nimic nu se poate spune nimic.