

## Heidegger Opt eseuri (1996, 2013, 2017)

### 1.1996 - Observații la Analitica Dasein-ului lui Heidegger

Problema “ființei”, ca problemă filosofică, e ridicată și comentată de Dasein-ul uman, ca un aspect constitutiv al existenței sale. De aceea o analitică a Dasein-ului ar trebui să preceadă un comentariu ontic, cel al ființei ca ființă, deoarece acest comentariu e « impregnat » și limitat de structura și caracteristicile Dasein-ului, în interiorul căruia se desfășoară. Deși problema ontică (a ființei ca ființă) e parțial exterioară („transcendentă,,) Dasein-ului, însăși structura acestuia ar urma să corespundă în mare măsură modelului arhetipal al ființei ca ființă. De aceea relevarea (descifrarea și afirmarea esenței Dasein-ului) ar urma să fie ghidată „spontan,, de modelul ontologic generic, să spună ceva despre el; iar comentariul acestui model, - deci comentariul ontologic -, să se răsfrângă asupra analiticii Dasein-ului. De la început suntem într-o situație de relativitate parțială, în sensul că « absolutul » ființei ca ființă.... nu poate fi sesizat ca atare ; dar aceasta nu înseamnă că el nu poate fi atins și relevat, chiar dacă în traduceri limitate („așa cum se cuvine muritorilor,,). (Tradiția metafizicii a ajuns să afirme că...doar Dumnezeu absolut ar fi pe poziția de a deține adevărul despre *ființă ca ființă*, care ar fi el însuși ; omul poate avea doar acces la aceste instanțe ; acces care, însă, îi dă o garanție, de validitate - ca „*ființă de criteriu*,, - pentru existența sa - de adevăr, - pentru ființa sa -).

Perspectiva unei analitici a Dasein-ului care, nu să preceadă, ci să meargă mână în mână cu analitica ființei ca ființă, este explicit afirmată de Kant și Heidegger. Dar de fapt, întreaga filosofie se dezvoltă sub această incidență ; începând Platon-Socrate-Aristotel (la Aristotel logica este o analitică a logosului iar problema omului ca animal cu psihism rațional și orientat politic, ce tinde spre Binele suveran, face parte integrantă din filosofia sa, împreună cu etica, politica, despre suflet, teologia etc.). Faptul subliniat de Heidegger - cum că această instituire metafizică pe care o inaugurează triunghiul amintit, conduce la un drum ce pierde până la urmă esența problematicii ființei – poate fi corect, în măsura în care, analitica Dasein-ului pornită cu această ocazie, reinstaurează (ca fundamentare filosofică) teologia. Totuși, filosofia în sensul ei propriu, se desprinde la începuturile ei din zona prin care Dasein-ul vizează transcendența sacrală. Dar, desigur, în marginea sau în coada afirmării lui Dumnezeu și a practicii religios-sacrale, ea își pierde demnitatea și forța proprie. Ori, metafizica europeană a pornit tocmai pe acest drum, eforturile filosofiei

de după scolastică fiind de a se desprinde progresiv de patronajul teologiei ; fapt ce se realizează în suficientă măsură doar odată cu Kant prin care în raport cu ființa rațională finită și muritoare (care nu e doar omul ci orice ființă rațională posibilă...din cosmos) Dumnezeu e o simplă idee. Dar Heidegger nu comentează faptul că **însăși această idee a lui Dumnezeu – deci domeniul sacralului – este și el un domeniu constitutiv al Dasein-ului uman.** Iar în măsura în care acesta e privit istorial tocmai această instanță de viziune a transcendenței ființei absolute, care e inițial zona sacralității, este « locusul » în care se afirmă apoi filosofarea (odată cu gândirea și lumea Greciei antice care se desprinsese suficient de participarea nemijlocită la ritualul sacral și pentru care mitologia sacră devenise simplă istorioară fantastică = mytos, posibil minciună).

Analiza Dasein-ului poate porni fructuos de la intenția lui Heidegger...care descoperă și relevă structura fundamentală a Dasein-ului (uman) în faptul de a-fi-într-o-lume » (in-der-welt-sein). Această « **Lume** ».. este lumea proprie pe care Dasein-ul o centrează; și care se încadrează în Lumea înțeleasă într-un sens general și absolut; care Lume... include și ființa umană...fiind însă independentă de ea. Lumea umană reia și reproduce într-o proprie perspectivă lumea umană... și în același timp (din aceeași perspectivă).. o produce și o creează. Dasein-ul, ca centru al acestei lumi nu există fără ea (și nici reciproc); și Dasein-ul în sens restrâns (ca centru) și în sens larg (ca ec-sistența în lume)... se înscriu și în marea Lume... și « mărturisesc » despre ea ; ba mai mult, despre modelul arhetipal al ființei ca ființă.

Cele de mai sus ar fi premise pentru o analitică a Dasein-ului care, spre deosebire de modul de abordare Heideggerian, ar trebui să :

Încerce să se debaraseze mai accentuat de perspectiva metafizicii europene care centrează omul și problematica sa pe **persoana conștientă, care reprezintă doar polul individual al Umanului (al Dasein-ului uman).**

Să încerce « punerea între paranteze » a Umanului –Dasein uman față de solul fizico-biologic pe care apare și se desfășoară istorial. Inserția – definitorie a Umanului în lumea neumană se realizează de fapt prin doi poli : a) prin corporalitate (biologică) a individului și b) prin vizarea și contactul cu transcendența sacrală care rezumă prin Dasein cosmosul ce vin în întâmpinarea sa. O astfel de perspectivă ar necesita evidențierea și comentariul analitic al zonei de intermediere dinspre Umanul analizat cu specificitatea sa.. și cosmosul neuman în perspectiva absolutei sale transcendențe. Să se încerce să se abordeze Umanul într-o perspectivă necentrată pe el (așa cum o lasă moștenire tradiția sacrală) ; ci, dintr-o perspectivă a multiplicității lumilor, de fapt a Dasein-urilor (în continuarea ideii lui Kant despre multiplicitatea ființelor

raționale), care ar urma să aibă ceva în comun ;(adică, ceea ce e comun pentru orice ființa rațională posibilă). O astfel de « descentrare » face suportabilă și acceptarea instanței vizării ființei transcendente (sacrale, ființa ca ființă) ca și constitutivă pentru Dasein.

Acceptarea perspectivei istoriale în sensul apariției și a pulsațiilor evolutiv – diferențiatore a Umanului (Dasein-ului); aceasta ar introduce nu atât istoricitatea (în sens tradițional sau hegelian) ci dimensiunea creativității (care nu se rezumă la imaginarul creator). Odată cu aceasta, apare și mai pregnant problema ontologică a nimicului ; și astfel abordarea mai tranșantă a problematicii ființei ca ființă.

Se poate imagina (presupune) o analitică a Dasein-ului (uman) din perspectiva a 3 instanțe, fiecare – și toate la un loc – centrate de judecarea (gândirea) ce afirmă și reafirmă creator. Aceste trei instanțe ar fi : 1/Instanța individului conștiinței, adică a persoanei conștiente, înrădăcinată în corpul său (fizico-biologic) care asimilează pluralitatea celorlalți; 2/ comuniunea comunitară, limbajul și structurile practico-teoretice de intermediere și integrare a logosului, și care; se dimensionează prin 3/ vizarea transcendenței.

## 2. 2013 Heidegger și tradiția gândirii speculative

(câteva note despre originalitatea Dasein-ului Heideggerian)

Gândirea lui Heidegger e autoreferențială, la fel ca a tuturor marilor gânditori. În cea ce aduce nou, ea nu pretinde..și oferă nici un alt temei,.. în afara evidențelor pe care autorul le trăiește și le comunică,.. în raport cu tradiția. Iar pe baza cărora, el invită cititorul să opteze pentru analitica sa ontologică a Dasein-ului, pentru existențialii pe care îi propune. Desigur, intră în joc și coerența ansamblului... și măsura în care concluziile sunt convingătoare. Dar, în conformitate cu această metodologie, dacă un alt autor ar afirma alte opțiuni, realizând o altă interpretare a Dasein-ului..și ajunge la alte concluzii convingătoare și concurențiale,... el ar merita ascultat în egală măsură.

Acest pariu pe o intuiție eidetică fenomenologică specială (întru „dezvăluirea,, adevărului- *aletheia*) e explicit la Heidegger. Și el plasează această gândire într-o tradiție care e, totuși, de fapt, cea a filosofiei occidentale; deși afirmativ Heidegger o refuză, în înțelesul ei de metafizică, ce se bazează pe o polarizare subiect – obiect. Fenomenologia lui Husserl e, totuși, pentru el un punct de pornire. Dar Husserl explică faptul că, gândurile sale au devenit posibile doar prin erijarea subiectivității (conștiinței) în centrul cogitației, odată cu revoluția inițiată de Descartes. Desigur, Descartes a blocat el însăși drumul pe care-l descoperise, așa încât această descoperire trebuia regândită – comentează Husserl. Iar Heidegger nici nu îl mai apreciază public pe Descartes pentru menționata descoperire, reținând doar ocultarea pe care a introdus-o prin spațializarea „lumii fenomenelor,, ce tocmai se năștea. El se oprește însă la Kant, nedisimulându-și parțiala derivare din acesta, cel puțin prin două aspecte, și anume: - Prin accentul pe care Kant îl pune în prima ediție a Criticii Rațiunii Pure pe temporalitatea simțului intern, ca temei al unității sintetice apriorice a apercepției, în cadrul intuiției prin care imaginarul utilizează datele sensibilității pentru constituirea fenomenelor. Iar în al doilea rând: - Prin înțelesul pe care îl dă Kant lumii, ca totalitate a fenomenelor, corelativă conștiinței, lui “eu gândesc”; bază pentru elaborarea existențialului a-fi-în-lume, în care lumea e înțeleasă ca orizont aprioric pentru deschiderea Dasein-ului...Deschidere constitutive.....pe care particula “Da...” o indică. Doar că, odată cu acest înțeles kantian al fenomenalității lumii, Heidegger preia de la el și înțelesul de ființă finită a omului; care are însă acces, prin gândirea sa reflexivă, la ceva ce îi depășește această condiție finită,.. relevându-i infrastructura sa transcendentă.

Această filiație fenomenologică a lui Heidegger din Kant, nu poate ignora și da la o parte faptul că, conceptul de “fenomen” se elaborează în această perioadă a gândirii specifice a Europei consubstanțial cu alte concept esențiale la „metafizicii,, cum ar fi cele de *conștiință*, *eu* (gânditor) și *subiectivitate*..apoi „*percepție*,,și *apercepție*...*gândire analitică* și *sintetică (în direcția empiriei)* etc..; că el apare explicit și oficial în limbajul filozofic doar în sec.XVIII, în apropierea edificării operei lui Kant. Iar pe de altă parte, însăși această *subiectivitate a conștiinței* pe care gândirea europeană o dezvoltă făcând posibil conceptul de fenomen, își are punctul de plecare în Augustin; iar prin aceasta, în ideologia și dogmatica iudeo-creștină, care valorizează timpul istoriei....Spre deosebire de gândirea filozofică greacă, ce se dezvoltase pornind de la edificiul unei tradiții religioase centrată pe zei (politeism)...și în final pe viziunea timpului circular al „veșniciei reîntoarceri,,... dar pe care o “demitologizează”.;punctul de pornire, fondul religios mitologic și dogmatic din care se desprinde filozofia greacă și cea europeană, e diferit. Europa, preluându-l pe Aristotel.. și pe stoicii care credeau în periodicitatea eckpirosisului, transformă “simțul comun” – *koinos aistesias* – în simț intern. Scolastica a operat apoi curent cu acest simț intern. Descartes a avut și el la dispoziție, pentru *res cogitans*, terenul acestui simț intern; iar Kant, cel pe care Heidegger îl invocă explicit, invoca deasemenea această moștenire augustiniană a simțului intern, înțeles ca temporalitate; ca tremă pentru respectiva unitate sintetică...Grecii din epoca de aur a gândirii lor, nu au avut la dispoziție simțul intern;.. și în spatele lor nu a stat nici un unic zeu special.. care să creeze și să patroneze timpul istoric.. precum Yahvé. Ba chiar să coboare în acest timp, făcând posibilă, prin învierea sa, deschiderea eskatologică .....pentru o nouă dimensiune a timpului. Timpul lui Platon și a lui Aristotel era circular,.. deci mai apropiat de indistinția cu spațialitate. Iar în spatele acestora, ființa lui Parmenide... care era tot una cu gândirea .. e așa de rațională, perfectă. sferică și nemișcată, încât cumulează și eternitatea. Eternitate care, în mitologia iudeo creștină, s-a diferențiat de timpul istoric în care e alungat omul, rămânând să ființeze, de la Paradis în sus.

Relația între sensul ființei și timp...care e evidentă pentru Heidegger,... se bazează pe o intuiție bazală, fundamental; deși, această corelație nu e limpede nici pentru el,.. motiv pentru care o și propune ca o temă de meditație. Temă pe care... o și reia mereu. Dar, Heidegger ajunge la problematica timpului, totuși, intrând în interiorul tradiției care i se oferă. Și, în primul rând, adoptând inițial, ca punct de plecare metodologic, ceea ce era esențial în fenomenologia profesorului pe lângă care a crescut, Husserl. Adică, faptul că, cogitația în general și cea filozofică în special, e

o trăire actuală, prin care subiectul e prezent într-o lume, într-un prezent temporal. Această solidaritate între prezentul temporal și prezența unei lumi – într-o indistinție „noetico-noematică \*cum formula Husserl) –, este un aspect bazal al gândirii sale; pe care-l transcrie însă în propriul său limbaj conceptual. Husserl, centrându-se pe metodologie și neavansând (ca Heidegger) spre zona ontologică a „formulării întrebării despre sensul ființei,,... se menține însă, în mare măsură, în cadrul limbajului “metafizicii occidentale” post-socratice,,... axată pe psihologia individului uman și problematica cunoașterii. Între **De anima** a lui Aristotel, **Meditațiile.** lui Descartes și **Critica Rațiunii pure** a lui Kant – trecând prin epicurieni, stoici, Toma, Locke și Hume – principala dezbateră a filosofilor ia în considerare (în perspectiva cunoașterii).. aspecte ale ființei cunoscătoare individuale: ...sensibilitatea, simțul comun (intern), imaginarul și nousul-rațiune...(care cogitează); Logica și etica se adaugă acestui ax,,... iar fizica alunecă în aria științelor naturii. Desigur, din recuzita gândirii Europene face acum parte...și subiectul și subiectivitatea, conștiința și relaționarea cu lumea–obiect (sau „ființare -mundană- simplu prezentă,, disponibilă, cumva, cum formula Heidegger). Aparatajul filosofic grecesc care implică și logosul, categoriile și supracategoriile (e.g. Unu, eternitatea),.. sunt de la un moment dat și ele prezente... într-o zonă de intersecție cu criteriul absolut (pe care-l promovează acum dogmatica monoteismului). Husserl refuză mare parte din această tradiție; rămânând însă cantonat la universal psihologiei, pe care acum o re-fundează transcendental; bazându-se însă și pe viziunea monadologică a lui Leibnitz. Căci, prin Kant, transcendentalul aprioric, luase locul transcendenței, înțeleasă ca instanță ființială.

Heidegger nu îl urmează explicit pe Husserl în direcția acestei tradiții psihologice; formulându-și totuși, ca prim punct de pornire - DASEIN-ul -, ce se plasează (în cele din urmă) tot la nivelul „individualului umanului,, . Adică, de fapt, la un fel de substitute al „persoanei individuale ce există în mediul cotidianității,,... „ca oricare dintre noi înșine,,... Dar, pe lângă Husserl el apelează și la Kant, preluând de la aceasta nu doar transcendentalismul aprioric.. ci și viziunea limitării (finitudinii) ființei ce cogitează. La Kant această finitudine cognitiv limitativă a omului, are însă semnificație prin raportarea ei la ființa infinită a lui Dumnezeu; a cărei intuiție nu e doar a toate cunoscătoare ci și creatoare, constitutivă. La Heidegger, această referință - sau contextualizare – dispare însă. Iar determinația limitativ-constitutivă a Dasein-ului – care „suntem fiecare din noi înșine,, –, se concentrează pe aspectul temporal al acestei finitudini, prin caracteristica de “muritor” a acestui Dasein ec-static, ce există-într-u moarte (Neluând în considerare

faptul că, această „moarte individuală a Dasein-ului,, implică de fapt fundalul său biopsihologic...căci „dimensiunea de persoană,, a acestui individual, continuă să trăiască în memoria celor ce poată doliu după el, a celor ce-i scriu biografia sau îi ridică o statuie). Astfel încât, prin epoché-ul „trăirii,, totalizatoare a angoasei – ce tinde să amestece ființarea cu nimicul – se activează „autenticitatea *clipei*,,.. - instanța conștiinței morale, a lui *Gewissen* -, carem permite afirmării autenticității ființării Dasein-ului.

Schema Dasein-ului pe care Heidegger o prezintă în Ființă și timp, a fascinat o vreme gândirea speculativă a Europei. Dar retrospective privind, ea – așa cum e configurată în Ființă și timp -, ne apare în prezent doar ca un „moment,,...chiar în drumul sondărilor meditativ speculative ale lui Heidegger. Căci, conceptul însăși de Dasein, se fragilizează treptat în scrierile sale ulterioare,, devenind difuz... - ca „Dasein al unui popor istoric...(precum al Greciei antice sau a Germaniei actuale) (1935)...Pentru ca după Kehre...când limbajul e promovat la condiția de „gazdă a ființei,, el să dispară pur și simplu,, înlocuit de celebra sa tetradă (pământul-cerul-muritorii-Zeii). Și totuși...ideea „deschiderii (luminatoare) către lume.. marcată de DA.. (din Dasein..)...., se va menține până la sfârșit....în întâmpinarea adevărului-Aletheia...

În concluzie...După cum originalitatea gândirii speculative fecunde a lui Heidegger se cere privită pe fundalul țesăturii conceptuale ce o precede în cadrul tradiției speculative a Occidentului... așa și moștenirea sa...se cere gândită și descifrată hermeneutic, în „agora ideatică,, ce i-a urmat...și pe fundalul istoricității.. a cărei puls îl surprinsese, (în terminologia tradițională a metafizicii) deja Hegel.

### 3. 2013 Bilanțul lui Heidegger, Limbajul și metafizica locului

Heidegger își face cel mai semnificativ bilanț în Scrisoare despre umanism (1947). El reiterează cu această ocazie sensul demersului său, semnificația intuiției esențiale ce a stat la baza lucrării *Ființă și timp*, pasaje ale acestei “lucrări proiect” care nu au fost remarcate sau au fost răstălmăcite. În același timp receptează și interpretează unele stagnări, remarcă câteva dezvoltări pe care totuși le-a realizat și impune tema limbii ca o dimensiune fundamentală pentru *Dasein*, pentru deschiderea lumii prin existențialul a-fi-în-lume.. Deși nu a fost și nu e trecută în rândul existențialilor, limba are misiunea de a păstra ființa, gândind problematica ființei ca ființa. Acest bilanț demonstrează încă odată coerența internă a gândirii lui Heidegger, rezultată parcă dintr-o străfulgerare sau iluminare instantanee. Bilanțul bătătoarește drumul pentru repetarea cu sens tot mai adânc a relației dintre ființă și timp, anunțând sinteza finală din conferința *Timp și ființă* (1968). În același timp, aduce în lumină problematica “locului” – a toposului grecesc – care începe să capete o semnificație tot mai adâncă, intricată cu cea a temporalității. Câteva spicuri sunt necesare pentru comentarea semnificației acestei lucrări.

“Gândirea aduce la împlinirea raportului ființei cu esența omului. Ea nu face acest raport și nu se află la originea lui. Gândirea îi conferă ființei doar ceea ce ei înșiși îi este conferit de către ființă. Această conferire constă în faptul că în gândire ființa vine înspre limbă. Limba este locul de adăpost al ființei. În adăpostul ei locuiește omul. Cei ce gândesc și făuritorii de vers sunt veghetorii acestui raport.

Spre deosebire de științe, revigorarea gândirii nu constă în exactitatea artificială, adică etic teoretică, a conceptelor. Ea rezidă în faptul că rostirea rămâne exclusiv în elementul adevărului ființei și lasă să se exercite simplitatea dimensiunilor sale variate. Gândirea, simplu spus, este gândirea ființei. Limba este apariția care deopotrivă luminează și ascunde, a ființei însăși.

Dacă omul vrea să se găsească iar în preajma ființei el trebuie să învețe însă să existe într-o lume a nenumitului. Important e numai faptul că adevărul ființei să ajungă la limbă și ca gândirea să pătrundă această limbă, Poate că atunci, mult mai puțin decât o exprimare pripită, limba reclamă, dimpotrivă, cuvenita tăcere.

Gândirea viitoare nu va mai fi filosofie și deoarece ea gândește mai original decât metafizica. Este timpul să ne dezobișnuim de a supraestima filosofia, de a pretinde de la ea prea mult. În nevoile în care se află lumea de azi, important este : mai puțină filosofie, însă mai multă grijă față de gândire; mai puțină literatură, dar mai multă cultivare a cuvântului”.

Pentru cine se menține în interiorul perimetrului demarcat de gândirea lui Heidegger, totul este limpede. Și se va limpezi progresiv astfel încât conferința Timp și ființa (1968) va fi perfect inteligibilă. Cu toate că se menține în zona misterului, atât cel al ființei cât și al raportului acesteia cu omul.

Pentru cine se hazardează în dezlănțuirea lumilor posibile diverse observații și remarci privitoare la felul în care Heidegger abordează unele teme pe care alții le abordează altfel. Problema de tip dialog – care presupune o parțială înțelegere reciprocă – știut fiind faptul că din gândirea lui Heidegger acest concept al dialogului lipsește. Nu lipsește însă tema confruntării tensionate, care, invocând nimicnicia, poate potența creativitatea. Oare nu s-ar putea găsi totuși o cale care să deschidă confruntarea spre dialog? Oare care ar fi riscul unei căutări în această direcție?

Pentru început trebuie delimitat teritoriul. Heidegger când invocă limba, nu se referă niciodată la discursivitatea textului scris sau a asertivității discursive (nativ descriptivă sau teoretic abstractă, științifică). Chiar atunci când invocă discursul în Ființă și timp, e vorba de oralitatea vie a acestuia; și nu de narativitatea istoriilor sau a discursurilor scrise. Preferința lui Heidegger pentru limbajul rostit e clară și în opera sa. În afară de Ființă și timp, lucrare scrisă cu obligativitatea obținerii docenturii, restul constă din conferințe, cursuri sau scrisori. Desigur, această oralitate a gânditorilor a fost cea care a dominat întreaga cultură greacă, cu filosofia sa cu tot. Și mare parte din filosofia modernă, care a înclinat totuși progresiv spre textul scris, după revoluția tiparului. Oralitatea gânditorilor s-a menținut cu toată strădania scribilor scolastici și a hermeneuților de mai târziu. Gândirea vie, marea gândire, se articulează direct cu limba rostită. Și la fel poezia, născută pentru a fi declamată și nu scrisă, și, în aceeași măsură, marea rugăciune, psalmii pe care-i adresează David din fundul sufletului Dumnezeuului său atotputernic (Dumnezeu care, totuși, și-a făcut marea carieră mondială după ce a fost solidificat într-o Biblie scrisă, iar mai recent tipărită). Heidegger, cultivând oralitatea limbii și articularea gândirii cu această limbă rostită – lăcaș al ființei – se plasează în marea tradiție a filosofiei.

Se poate însă lua un răgaz, făcându-se o scurtă excursie prin față nevăzută a aisbergului. Vorbirea orală, limbajul articulate, e una din mărcile esențiale ale umanității, care o diferențiază de animalitate. Actualele teorii privitoare la antropogeneză – care se desfășoară, desigur, la nivelul “științei intramundane” – evaluează apariția limbajului articulate în urmă cu aproximativ 150.000 ani din cei aproximativ 1.000.000 ani cât a durat antropogeneza. Iar ceea ce numim noi azi om al istoriei culturale, se dezvoltă aproximativ în interiorul ultimilor 10.000 ani – ultimii 3000 ani fiind cei în care a funcționat și filosofia. Acești ultimi aproximativ

10.000 ani sunt marcați de câteva elemente specifice, dintre care unul dintre cele mai importante e apariția limbajului scris (alături de sedentarism, agricultură, meșteșuguri, așezări umane, organizarea ierarhică a societății și dezvoltarea credinței în zei). Limbajul scris a avut diverse întrebuințări, legate inclusive de evidențe economice și organizarea muncii, de.....și învățământ. Dar, el a fost constant și semnificativ legat de sacralitate și putere. Cele mai vechi metodologii le cunoaștem din documente scrise. Limbajul scris a precedat cu mult apariția filosofiei.

Dar, apariția filosofiei este totuși corelată cronologic cu o mutație ce se produce în tehnologia scrisului – în tehnologia “logosului”, dacă dăm acestui termen un sens larg, incluzând dimensiunea tehne-ului. Și anume, cu trecerea la scrisul alfabetic. Această descoperire feniciană, preluată rapid de greci (și apoi de romani), care realizează o mutație în aria limbajului scris, nu poate fi cu totul despărțită de miracolul cultural grecesc. Miracol care se referă în egală măsură la științe și arte, la derularea vieții politice și la raportarea față de zei. Atunci, în Grecia, așa cum formulează Heidegger, “s-a deschis o nouă lume”, ce a adus pe lumea umană și filosofia. Iar apariția acesteia nu poate fi străină – așa cum s-a formulat de la Xenofon încoace și cum subliniază Eliade – de “decăderea mitului viu”. Acest fenomen se produce, desigur, în sfera tradiționalei raportări sacrale față de lume, natură, sine. Mitul trăit cu convingere și practicat cu totală devoțiune, se transformă în “mytos”, poveste, posibilă minciună. Pe vremuri, înainte de miracolul grecesc, mitologiile sacre – centrate explicit pe o problematică ființială – relatau prin explicații istorico-cauzale cum a luat naștere lumea, natura, oamenii. De fapt, secvențialitatea istorică a începuturilor se derula în prima fază în zona transcendentă a zeilor, la om ajungându-se tardiv. Acum, în lumea grecească a scrisului alfabetizat și a mitosului – poveste – minciună, toate explicațiile despre ființă, ființare, cauze, natură și om, le vor oferi filosofii.

Filosofia se naște deci în interiorul unei umanități culturale bazate pe limbajul scris, în perioada în care se trece la scrisul alfabetic. Aici, în agora grecească și în marginea ei, limba vorbită se dezlănțuie ca discurs, dialog, dialectică, sofistică, În acest mediu al limbii, gândirea esențială pune și aprofundează problematica ființei.

Dacă revenim acum la vârful aisbergului, ne vom plasa, firește, din nou în interiorul problematicii filosofiei. Odată apărută filosofia explicită în Grecia în ultimii 2500 ani, cunoașterea naturii și raportarea la sacru se cer filtrate prin gândirea filosofică, care se apleacă să descifreze până la urmă – adică pe vremea lui Kant – și infrastructura ființei ce-și pune problema ființei. Deci, o cunoaștere de sine

transcendentă, nederivată din cea empirică, intramundună. Și care face posibilă experiența lumii și punerea problemei ființei.

Dar oare înainte de apariția filosofiei și științei grecești, oamenii nu și-au pus problema: cine sunt ei? Cum au apărut? Ce e cu natura din jur? Astfel de întrebări și răspunsuri detaliate găsim în orice structură mitico sacrală, din multiplele lumi umane tradiționale – în sensul lui Heidegger – lumi dimensionate prin sacralitate – lumi de dinaintea scrisului alfabetic al grecilor. Precum și mult după aceasta.

Indiferent însă de orice interpretare, instanța limbajului în genere, atât a celui vorbit cât și a celui scris, rămâne esențială pentru circumscrierea și dimensionarea oricărei lumi umane. Dar e vorba în primă instanță de un limbaj dimensionat esențialmente prin asertivitate – descriere, narațiune, analiză critică și nu doar de un limbaj al comunicării circumstanțiale. Limbajul asertiv, care a făcut loc, cel puțin în perioada culturală a ultimilor 10.000 ani, mitologiilor sacrale explicative. Limbaj din care nu au lipsit imnurile de slavă și psalmii, închinați în solitudinea lui Dumnezeu, cântarea cântărilor sau dezbateri ca cele ale lui Iov. Limbaj care a dezvăluit progresiv, în această perioadă a culturii și scrisului, și o infrastructură conceptual ma-tematică. Ce va sta la baza matematicilor de mai târziu și a “judecăților sintetice apriori” ale lui Kant.

Cu “Timp și ființă”, conferința din 1968 Heidegger își încheie explicit și coerent mesajul. “Timp și ființă” era titlul secțiunii a treia a părții întâi din proiectul inițial al lucrării *Ființă și timp*, pe care în scrisoare despre Umanism Heidegger scrie că nu a dat-o la tipar, deoarece și-a dat seama că nu se poate exprima destul de clar în termenii metafizicii occidentale. Și el repetă, în introducerea conferinței din 1968, riscul de a nu fi înțeles. Dar textul și mesajul sunt limpezi pentru familiarizați cu gândirea sa și cu fenomenologia. De fapt Heidegger nu face decât să precizeze și să nuanțeze idei pe care le susținea și în 1947.

Filosofia, gândirea esențială, a simțit de la început și tot timpul, o afinitate profundă între ființa și timp. Interpretarea cea mai constantă și semnificativă a ființei a fost cea de “prezență statornică”. Dasein-ul mediază – având la dispoziție limba, gânditorii și poeții – accesul ființei și timpului la desocultarea pe care o realizează adevărul-aletheia, în mediul unei lumi, susținută fiind de o libertate abisală. Una din afirmațiile fundamentale ale ontologiei, rămasă a fi descifrată și în prezent, e spusa lui Parmenide : “esti gar einai”. Heidegger subliniază însă că limbajul ontologiei trebuie să fie precaut, motiv pentru care folosește expresia “Se dă” - Es gibt – ființă și timp. Câte o lume umană ce se dezvăluie printr-o deschidere luminatoare a lui “Da”, aduce ființa la prezență, într-un prezent dat. Prezentul e înrădăcinat în trecut, dar mai ales

deschis spre viitor. Deschiderea permite să se dea ființa, astfel încât prezentul are consistența ființială. Dar prezența finite în prezent, fiind mediată de limbă, în același timp desocultează și ascunde adevărul. Gânditorul esențial – și poetul – stau în această deschidere luminatoare a Dasein-ului, ce deschide o lume spre prezența întru viitor, prin prezentificări care anunță ființă. Nu omul e cel ce dă ființă sau timp. Ele “Se dau” (Es gibt) prin intermediul celor aleși.

Acest eșafodaj prin care ființa ajunge la prezență în prezent, acordă un loc deosebit de important locului laminator al deschiderii. Ființa și timpul “Se dau” – Es gibt – prin intermediul acestui topos. Deci, pentru a permite ființei să fie, să se manifeste ca temporalitate, trebuie să îngrijim acest loc. Trebuie să avem grijă de cum se “în rădăcinează” în “pământ”, deschiderea luminatoare a unei lumi; lume ce poate fi adusă în lumină și de opera de artă semnificativă. Oricum, pentru ca un “loc” să fie prielnic faptului de a “Se da” – ființa, timp – trebuie ca în el să se reunească cvadrupul : pământul, cerul, muritorii și zeii care fac semen. Astfel de locuri se pot deschide mai ales prin poezie (căci “omul locuiește în poet”). Limba asigură locul, luminișul, în care poate fi păstorită ființă; în care ea poate fi făcută să sclipescă, prin gândirea esențială. Dar atunci când întâlnește, ființa, s-ar putea ca această gândire esențială să nu poate găsi cuvintele adecvate, astfel încât preferă tăcerea. Tăcere pe care o cultivau de altfel și misticii, cu tot “preaplinul ființial” în care intraseră prin contactul nemijlocit cu ființa eternă. Dar, aceasta e altă poveste. De aceea e nevoie de mai puțină filosofie și de mai multă gândire. Și, trebuie să avem mare grijă de cuvinte.

Tema apropierei între ființă și timp, a întreteserii lor în cadrul prezenței stăruitoare, întâlnește această temă a locului. Topos de deschidere, loc laminator, luminiș, teren ferm de ctitorire. Se ridică astfel problema integrării locului în ecuația ființă-timp. Iar Heidegger, ajuns acum la vârsta înțelepciunii, propune pentru această apropiere expresia de Ereignis. Dar Ereignis înseamnă și eveniment. Un eveniment este și actul creator al artistului. Un eveniment “se dă” odată cu orice creație, cu orice ctitorire adevărată. Un eveniment “se dă” odată cu apariția în lumină, adevăr și libertate a ființei, în timp și loc, odată cu geneza, împlinirea și ocultarea ființială (Dar, oare Bing Bangul nu a fost și el un eveniment?)

Cu aceasta, programul lui Heidegger s-a încheiat.

Drept comentariu de final, vom reveni la tema locului. Discuția despre loc în corelație cu timpul, e veche în filosofie. La greci, ea e prima dată analizată temeinic în Fizica lui Aristotel. Cartea a IV-a care tratează despre Loc, vid și timp, începe astfel :

“Este necesar ca cel ce ocupă de natură să știe și despre loc, la fel ca și despre infinit, dacă există sau nu, și cum este, și ce este. Într-adevăr, toți oamenii socotesc că lucrurile care există undeva (căci ceea ce nu există nu există nicăieri; într-adevăr, unde există traghe..... sau sfinxul?)

Dezbaterea despre loc, așa cum e desfășurată în această carte a lui Aristotel, e reluată pas cu pas de Heidegger în Conferința sa: “Ce este lucrul”. Iar concluzia și mesajul său este că, în circumscrierea lucrului și a locului său, e implicat cvadruplul format pământ, cer, muritori și zei. Dar drumul de la Aristotel la Heidegger e lung și complicat. Și aceasta nu atât pentru că se interpune metafizica occidentală. Ci pentru că, în viziunea lui Heidegger, toată problematica fizică – a fisis-ului – irupe în interiorul unei lumi a Dasein-ului; și nu poate fi comentată decât în interiorul mundaneității asigurate de existențialul aprioric a-fi-în-lume. Și odată cu acesta, dispare și întrebarea retorică a lui Aristotel despre sfinx. Desigur, sfinxul propriu zis nu există în lumea fisisului – decât prin reprezentarea sculpturală – existența sa fiind mediată de limbă; limbă care face posibilă povestea mitologică despre sfinx, Oedip și destin.

Dar punând astfel problema, deci în spiritul gândirii și elaborărilor lui Heidegger, însăși gânditorul german ajunge să fie depășit de problema ridicată. Căci de fapt “locul” sfinxului e în povestea despre el. Iar aceasta înseamnă să acordăm importanță poveștilor mitologice și umane, să le luăm în serios, să le acceptăm cu propria lor spațio-temporalitate și cauzalitate. Și mai ales cu propriile lor instanțe ființiale, cu ființele ce locuiesc și se relevă prin poveste, prin narațiune. Această ontologie a ființelor găzduite de logos nu are cum să fie străină de structura Dasein-ului. Aceasta nu se epuizează între trăirile dătătoare de timp patronate de conștiința morală și manifestările alienante din cotidianitatea în care e aruncat. El îi are ca parteneri constanți pe eroii de poveste, fie că aceștia sunt zei, eroi de epopee, de roman, istorie, biografie; sau, sunt însăși vecinii și prietenii săi, eventual eroii din agora, despre care se vorbește. La acest nivel, s-ar putea să existe o scară diferențiată între invocarea altuia în cadrul flecărelor curente și invocarea prin narațiune a ființelor dragi sau importante în economia ek-sistenței unui sine, hotărât deja destinal. Iar povestea lui Oedip, cu sfinxul său cu tot, ca piesă a lui Sofocle sau ca simplă mitemă, străbate veacurile și culturile. Cu toate că aduce în dezbatere grava problemă a destinului, ea nu poate fi despărțită cu ușurință de surorile ei, care sunt povestea fantastică și relatarea istorică. Și totuși, Dasein-ul lui Heidegger nu menționează o astfel de instanță structurală, un existențial – altul decât discursul oral – de care să se lege.

Poveștile și istoriile, miturile și biografiile, romanele, tragediile, relatările despre oameni și autobiografia, nu au loc în structura acestui Dasein.

Și oare, de ce n-ar avea loc???

#### 4. 2013 Limitări ale analitici Dasein-ului

Ghidat de fenomenologia de inspirație husserliană a trăirii, centrată pe prezent și prezență nemijlocită în actualitate, Heidegger ignoră în a sa analitică a Dasein-ului aspecte importante ce caracterizează omul ce-și pune problema sensului ființei. Aspecte care, luate în considerare și integrate într-un ansamblu coerent, ar putea eventual relua intenția și efortul autorului din Ființă și timp.\* Între altele s-ar putea menționa următoarele 3 aspecte (la care eventual s-ar putea adăuga un al patrulea):

1. Luarea în considerare cu seriozitate a limbajului asertiv narativ, teoretic, critic. Acesta, deși face parte din cotidianitatea – și poate sineitatea creativă a Dasein-ului – este totuși în esența sa suprapersonal. El cuprinde : descrieri, istorii, epopei, legende, mituri, romane, biografii, teorii științifice, doctrine (corespunzând într-un fel lumii a treia a lui Popper). Nu se poate concepe o umanitate fără aceste dimensiuni \*\*. În plus, instanța limbajului asertiv, a universului discursurilor, se deschide și se articulează cu alte direcții antropologice posibile a fi articulate cumva cu analiza heideggeriană a Dasein-ului. Astfel, prin comentarii, bârfe, caracterizarea inclusă în bavardaj, el se deschide spre caracterologie, biografie și eroii istoriei; și mai departe, eroii poveștilor, eroii mitici, ființele supranaturale.

E greu de conceput viața cotidiană fără invocarea celor neprezenți, și fără caracterizări, chiar dacă sunt simple etichetări.

---

\* Faptul nu ar anula contribuția esențială a lui Heidegger la filosofie, la fel cum contribuția lui Aristotel nu a dispărut după Navum Organon a lui Bacon.

\*\* Heidegger comentează la un moment dat în Ființă și timp, “discursul”, dar această discursivitate se reîntoarce repede la vorbirea colocvială, fără a invoca de exemplu epopeia greacă. Pentru modernitatea Europei ar fi fost de invocat romanul. Oricum, biografia, face legătura cu caracterizarea cotidiană a altuia. Dintre arte, Heidegger se preocupă de pictură și poezie, dar narativitatea propriu zisă o ignoră.

Un alt aspect al instanței limbajului asertiv și narativ, e cea spre afirmarea și sistematizarea cunoașterii, care nu e de natura Dasein-ului, deci a “fisisului”. Iar odată cu această cunoaștere, se etalează întreaga instanță a “teoreticului”, la baza căreia stă și cunoașterea “ma-tematică”; precum și cea speculativă, asupra fundamentelor.\* Limbajul asertiv natural conține în el însuși, potențial, această cunoaștere, vizibilă evident în gramatică, iar semantica suvințelor – concepte, în limbajul categorical și a functorilor.

De fapt, instanța teoreticului, ce se dezvoltă în cunoașterea fisisului și în mitologia ce invocă ființe transcendente, e un suport esențial pentru punerea problemei sensului ființei.

Dar – și aceasta este o problemă ce se cere comentată separate – instanța teoreticului e polarizată și în același timp inestricabil articulată cu cea a practicului, într-un complex practico-teoretic. Iar aceasta nu vizează doar acțiunea oamenilor asupra oamenilor (prin practica educativă, medicală, juridică, administrativă, politică, războinică); ci și practica muncii, așa de nuanțat sesizată de Heidegger în abordarea obiectelor ambientale ca instrumente disponibile; precum și practica artistică “practica teoretică” (despre care vorbea Husserl) și, de ce nu, practica sacrală.

2. Al doilea aspect pe care Heidegger îl lasă deoparte, probabil deliberat, este tocmai cel al practicii sacrale, centrată pe “povestea mitică vie” (cum zice Eliade), care precede cultural apariția grecească a filosofiei. Și care, abordează în stilul ei, probleme ontologice și causal genetice similare (originea lumii și a oamenilor, cauzele și fundamentul originar al practicilor umane, spațio-temporalitatea și articularea entităților ontologice a lumii (exact a lumii în înțelesul pe care Heidegger îl dă acestui concept).

În perspectiva strict filosofică, Heidegger are dreptate să ignore istoria credințelor religioase.

Pentru un înțeles mai adânc a structurii Dasein-ului – care-și pune problema sensului ființei – această amputare e însă limitatică mai ales ca importantă mitologie religioasă iudeo-creștină s-a impus după ecloziunea filosofiei grecești, mixtându-se parțial cu aceasta. Și mai ales, aducând o concepție nouă asupra timpului. Deci, exact în domeniul și direcția în care caută Heidegger.

---

\*Matematicile nu pot fi expediate la gravitatea lor în jurul “ființei subzistente”. Kant și-a dat seama de gravitatea problemei în Critica Rațiunii pure, fapt asupra căruia Heidegger nu insistă. Corelația ce s-a făcut la sfârșitul modernității între logică și matematică se raportează la domeniul teoretic al “teoriilor științifice” și nu la limbajul colocvial.

3. Al treilea aspect ce lipsește pregnant din analitica Dasein-ului, este perspectiva devenirii, înțeleasă filosofic și nu doar istoric. Sec.XX a impus tema evoluționismului dincolo de filosofia spiritului a lui Hegel. Iar sec.XX a relevat ceva similar devenirii evolutive în universul fisisului, a cosmogoniei mai ales. E posibil ca Heidegger, adâncindu-se în viziunea kantiană, să-și fi epuizat proiectul în această dimensiune. Și probabil că Noica, simțind acest pericol, a sărit pur și simplu peste Kant ajungând la elementul “deveninței” și la instanța “unului ca unica distribuție”.

### **Notă**

Ar mai fi și o a patra sugestie de completare, care se cere plasată separat, deoarece vine din perspectiva științelor, care sunt o realitate “intramundană”. E vorba de doctrina evoluționistă asupra antropogenezei, completată cu cea a istoriei culturii. E interesant că aceasta s-a dezvoltat în mare măsură având în vedere intuiția lui Heidegger privitoare la “ființa la îndemână”, așa cum a fost aceasta cuprinsă inițial în evoluționismul lui Darwin.

Evoluționismul evaluează perioada antropogenezei la aproximativ 1.000.000 ani. În cursul acesteia, s-a dezvoltat progresiv : - utilizarea uneltelor, ceea ce are a substrat cerebral “funcțiile executive” (prin care o acțiune e planificată și executată); - relaționarea socială, ce a condus la dezvoltarea “creierului social” (cu recunoașterea emoțiilor și “ghicirea” intențiilor altuia în situație); - și, limbajul articulate, care e evaluat că s-a dezvoltat în ultimii 150.000 ani. Aceste funcții specifice se află sub controlul unei funcții generale a “coerenței centrale” care privește atât raportările situaționale cât și proiectele de durată și identitatea “biografică”.

În raport cu lungă perioadă a antropogenezei ultimii aproximativ 10.000 ani sunt evaluați ca marcând tendința spre sedentarismul agricol, cu dezvoltarea așezărilor organizate, a structurării ierarhice a societății și o manifestare coerentă a mitologiei religioase. Este perioada istoriei culturale în care se dezvoltă tehnologia scrisului. În aproximativ ultimii 3.000 ani apare scrisul alfabetic; și odată cu el, miracolul cultural grecesc și apariția filosofiei. Heidegger se referă la Dasein având în vedere predominant această ultimă perioadă, în care se întretaie amurgul religiozității grecești – în urma căreia se impune filosofia – și ascensiunea religiei iudeo-creștine, cu concepția sa novatoare asupra timpului. Și care conduce, după renaștere odată cu Reforma și tiparul, la modernitatea Europei. Pentru Heidegger, într-un fel, filosofia se întinde între presocratici (și Platon – Aristotel) și Kant. Omul avut în vedere pentru intuirea și gândirea Dasein-ului, este omul ce-și încheie

conturul odată cu revoluția industrială și noua tehnologie media din sec.XX. Deci, omul grec și cel al modernității Europei.

Aducerea în discuție a acestei perspective poate evidenția câteva aspecte pe care Dasein-ul lui Heidegger le ignoră, așa cum ar fi:

Rolul jucat de raportarea la societate în perioada istoriei culturale a celor peste 7000 ani ce au precedat apariția filosofiei;

Importanța limbajului nu doar ca instrumentalitate situațională, în toată această perioadă prefilosofică, bazată pe scrisul nealfabetic;

Importanța tehnologiei pentru acel aspect al logosului. Limbaj care e “subsistent” începând cu însăși scrisul, continuând cu scrierea alfabetică, tiparul și mijloacele actuale mass media.

Toate aceste aspecte se corelează cu caracteristica narativă și teoretică a limbajului. Iar această perspectivă, sugerează nuanțarea existențialului Mitsein. Și, poate chiar revalorificarea instanței logosului, scoaterea sa din zona relative periferică în care opțiunea fenomenologică a trăirii actuale – a prezenței la lumea prezentă, prin privire... îl plasează. Iar stratul logico matematic al Dasein-ului ar putea, în acest caz, să nu fie cantonat la trăirea certitudinii; ci, să își găsească o bază lărgită

## 5.2013 “Muritorii” lui Heidegger

Unul din argumentele congruente și cumulative ale esenței temporale a Dasein-ului, comentat în **Ființă și timp**, este așa zisul existențial al existenței-întru-moarte (Sein-zum-tode). Acesta e corelat cu trăirea angoasei – amestec de ființare și nimic – care-i relevă Dasein-unului (ce în permanență este fiecare din noi înșine”), finitudinea existenței sale de muritor. Angeloasa funcționează ca un epoché, care susține mutația în direcția conștiinței morale (Gewissen), și a existenței autentice.

Existența-întru-moarte, a “muritorilor”, ca expresie a finitudinii Dasein-ului, se calchează pe viziunea lui Kant din **Critica Rațiunii pure** privitoare la “ființa rațională finită”, fiind un fel de replică acesteia. În cele din urmă, exact în această direcție a aspectului finit al existenței omului, se îndreaptă întreaga dezbatere a lui Kant care țintește clarificarea limitelor cunoașterii. “Ce putem cunoaște? Până unde se întinde cunoașterea noastră? Care sunt elementele care o limitează și în ce manieră?”, astfel de întrebări fac parte explicit din câmpul problematic pe care îl deschide Kant.

Există însă cel puțin două deosebiri esențiale între finitudinea ființei la care se referă Kant și cea la care se referă Heidegger. Pentru Kant, ființa rațională finită este considerată finită prin raport cu infinitudinea lui Dumnezeu. Dumnezeu, e dotat la Kant cu o intuiție infinită și creatoare. Ființa rațională finită posedă o intuiție finită, necreatoare. La Heidegger, această raportare polarizatoare la o ființă infinită (și creatoare) dispare. Dasein-ul e lipsit, din această perspectivă, de referențial. Și de fapt, i se atribuie lui însăși, adică imaginarului productiv mixtat cu temporalitatea, creativitatea. O creativitate din care derivă însăși temporalitatea sa. Dar ființa infinită și creatoare a lui Dumnezeu e ștearsă cu buretele. Și la fel, nu doar caracteristica de ființă rațională finită, pe care pune accentul Kant. Și nici caracteristica, ce apare frecvent în formulările sale, de “orice ființă rațională finită” (cu precizarea că aceasta nu e obligatoriu să fie omul. Dimpotrivă, pentru Heidegger trimiterea la omul acestui pământ e directă și precisă. E vorba de omul vieții noastre cotidiene, a noastră, așa cum este fiecare din noi înșine (așa cum e Husserl, a ajuns să o formuleze prin conceptul de Lebenswelt). Este vorba de Dasein-ul capabil de situări afective (befindlichkeit) ce ne sunt cunoscute: tristețe, bucurie, nemulțumirea, așteptarea, regret, angoasă. Angeloasa e doar una din aceste dispoziții afective ale acestui Dasein ce ne este familiar. Desigur, una specială, care prin faptul că face loc căderii spre nimic, anunța finitudinea vieții, moartea.

Din viziunea lui Heidegger privitoare la Dasein, ca vertebrată prin angoasă și existențialul existenței-întru-moarte, lipsește nu doar Dumnezeu – care, ca instanță a sacralității, temperează această angoasă a morții în întreaga istorie a umanității; ci, lipsește și cultul strămoșilor pe care unitatea ce e cunoscută l-a practicat întotdeauna. Că a existat sau nu vreo legătură între cultul strămoșilor, practica înmormântării și credința într-o instanță transcendentă a unor ființe supranaturale, e o problemă care nu are o importanță imediată în această discuție. Dar cultul strămoșilor definește umanitatea și în alt plan, deci antropologic, decât viața cotidiană considerată în dimensiunea ei plată, amorfă, generică, nestructurată. Căci ea face trimitere la memoria originilor. De la epopee la orice istorie a ginților, cultura umană a cultivat această perspectivă a unei persistențe transgeneraționale, a unui filon ce înscrie individualitatea, prin nume, istorii, legende, obiceiuri, tradiții, într-o scenă ce învăluie finitudinea “muritorilor”. O situație angoasantă de tipul celei pe care o comentează Heidegger în *Ființă și Timp*, nu e posibilă decât la omul dezrădăcinat, lipsit de patrie, familie, strămoși, nume, istorii personale etc. Deci, o situație umană limită, care anulează ceea ce e uman definitiv. Și șterge cu buretele tot ce știm despre istoria umanității.

Data fiind această abordare, elaborarea lui Heidegger pare cu atât mai mult semnificativă pentru omul finalului modernității. Om “aruncat în cotidianitate” învăluit de o tehnică impersonală, cotropit de Das Man. Cu toată coborârea în profunzimile istoriei filosofiei, relativa circumstanțialitate a demersului heideggerian, fixat pe o anumită aplatizare alienantă a omului European dintr-o anumită perioadă a secolului XX, sare în ochi. Și tocmai de aceea, credem că Heidegger, cu întregul său efort pentru o ontologie fundamentală, ar putea fi pus într-o galerie de gânditori semnificativi pentru finele unei anumite lumi umane. Rămânând în același timp, semnificativ pentru întreg ciclul istoriei omenirii în cursul căreia s-a impus și a funcționat filosofia.

În finalul acestui prim comentariu pe marginea “muritorilor” nu se poate trece cu vederea că moartea individuală e un fenomen pe care omul îl moștenește din biologie. Desigur, această interpretare face parte din viziunea pe care Heidegger o înfierează ca tradiție metafizică a lui “animale raționale”. În biologie, moartea indivizilor, are ca și contrapondere, cvasiperenitatea fondului genetic. Cultura umană, ca parte componentă a “antroposului” – deci, într-un sens, a unui Dasein lărgit – are și ea această polarizare, în care perenitatea individuală a fost contrabalansată prin eroii epopeilor și prin zei. Căci nu e vorba doar de “rupтура ontologică” pe care o instituia transcendența sacrală. Ci de zona supraindividuală a

umanului, organizată prin instituțiile practicilor colective și instanța teoreticului a narativității și cunoașterii teoretice de diverse nivele - toate vehiculate de logos. De limbaj, simboluri, norme și valori.

Și despre care, Dasein-ul lui Heidegger tace cu desăvârșire. Ca și cum, deasupra profunzimilor abyssosului ființei și ființării, nu s-ar ridica și acest strat antropologic, organizat și ierarhizat, care vizează înalturile.

## 6. 2013 Note despre Heidegger, filosof fenomenolog al timpului muritorilor

Gândirea lui Heidegger e autoreferențială la fel ca a tuturor marilor gânditori. Ea nu oferă nici un alt temei în afara evidențelor pe care autorul le trăiește și le comunică. Și pe baza cărora invită cititorul să opteze pentru analitica sa ontologică a Dasein-ului, pentru existențialii pe care îi propune. Desigur, intră în joc și coerența ansamblului și măsura în care concluziile sunt convingătoare. Dar, în conformitate cu această metodologie, dacă un alt autor afirmă alte opțiuni, realizează o altă interpretare a Dasein-ului și ajunge la alte concluzii, concurențiale, el ar merita ascultat în egală măsură.

Acest pariu pe o intuiție eidetică fenomenologică e explicit. Și el plasează această gândire într-o tradiție care e totuși cea a filosofiei occidentale, deși afirmativ Heidegger o refuză, în înțelesul ei de metafizică, ce se bazează pe o polarizare subiect – obiect. Fenomenologia lui Husserl e un punct de pornire. Dar Husserl explică faptul că aceasta a devenit posibilă doar prin erijarea subiectivității (conștiinței) în centrul cogitației, prin revoluția inițiată de Descartes. Desigur, Descartes a blocat el însăși drumul pe care-l descoperise așa încât această descoperire trebuie regândită.

Iar Heidegger nici nu îl mai apreciază public pentru menționate descoperire, reținând doar ocultarea pe care a introdus-o prin spațializarea lumii fenomenelor, ce se naște. El se oprește însă la Kant, nedisimulându-și parțiala derivare din acesta, cel puțin prin două aspecte, și anume: prin accentul pe care Kant îl pune în prima ediție a Criticii rațiunii pure pe temporalitatea simțului intern, ca temei al unității sintetice apriorice a apercepției, în cadrul intuiției prin care imaginarul utilizează datele sensibilității pentru constituirea fenomenelor. Iar în al doilea rând prin înțelesul pe care îl dă Kant lumii, ca totalitate a fenomenelor, corelate conștiinței, lui “eu gândesc”. Baza pentru elaborarea existențialului a-fi-în-lume, în care lumea e înțeleasă ca orizont aprioric pentru deschiderea Dasein-ului, prin “Da”. Doar că odată cu acest înțeles kantian al fenomenalității lumii, Heidegger preia de la el și înțelesul de ființă finită a omului; care are însă acces prin gândirea reflexivă la ceva ce îi depășește această condiție finită, relevându-i infrastructura sa transcendentă.

Această filiație fenomenologică a lui Heidegger nu poate ignora și da la o parte faptul că, conceptul de “fenomen” se elaborează tocmai în această perioadă a gândirii specifice a Europei, consubstanțial cu cel de conștiință, eu (gândire) și subiectivitate, că el apare explicit și oficial în limbajul filozofic doar în sec.XVIII, în apropierea edificării operei lui Kant. Iar pe de altă parte, însăși această subiectivitate a conștiinței pe care gândirea europeană o dezvoltă făcând posibil conceptul de fenomen, își are

punctul de plecare în Augustin. Iar prin acesta, în ideologie și dogmatica iudeo-creștină, care valorizează timpul istoriei. Spre deosebire de gândirea filosofică greacă, care crește pe edificiul unei tradiții religioase a timpului circular, al veșniciei reînțoarcerii dar pe care o “demitologizează”. Punctul de pornire, .....fondul religios, mitologic și dogmatic din care se desprinde filosofia greacă și cea din care se desprinde filozofia greacă și cea europeană e diferit, Europa preluându-l pe Aristotel și pe stoicii care credeau în periodicitatea eckpirasis-ului, transformă “simțul comun” – koinos aistesis – în simț intern. Scolastica a operat cu simțul intern, Descartes a avut la dispoziție pentru res cogitans terenul acestui simț intern iar Kant, cel pe care Heidegger îl invocă explicit, invoca și el explicit această moștenire augustiniană a simțului intern, înțeles ca temporalitate, ca temă pentru respectiva unitate sintetică...Grecii nu au avut la dispoziție simțul intern și în spatele lor nu a stat nici un zeu care să creeze și să patroneze timpul istoric; ba chiar să coboare în acest timp, făcând posibil prin învierea sa, deschiderea eskatologică pentru o nouă dimensiune a timpului. Timpul lui Platon și a lui Aristotel era circular, deci mai apropiat de indistinția cu spațialitate. Iar în spatele acestora, ființele lui Parmenide, care era tot una cu gândirea, e așa de rațională, perfectă și nemișcată, încât, cumulează și eternitatea. Eternitate care în mitologia iudeo creștină s-a diferențiat de timpul istoric în care e alungat omul, rămânând să ființeze, de la Paradis în sus.

Relația între sensul ființei și timp e evidentă pentru Heidegger, ea se bazează pe o intuiție bazală, fundamentală. Deși această corelație nu e limpede nici pentru el, motiv pentru care o și propune ca o temă de gândire. Tem ape care o și reia mereu. Dar, Heidegger ajunge la problematica timpului, totuși, intrând în interiorul unei tradiții ce i se oferă. Și, în primul rând, adaptând ca punct de plecare metodologic ceea ce era esențial în fenomenologia profesorului pe lângă care a crescut, Husserl. Adică, faptul că cogitația în general și cea filosofică în special e o trăire actuală, prin care subiectul e prezent într-o lume, într-un prezent temporal. Această solidaritate între prezentul temporal și prezența unei lumi – într-o îndistinție noetico-noematică zicea Husserl – este un aspect bazal al gândirii sale, pe care-l transcrie însă în propriul său limbaj conceptual. Husserl, centrându-se pe metodologie și neavansând ca Heidegger, spre zona ontologică a formulării întrebării despre sensul ființei, se menține în limbajul și perspective de abordare a problemelor filosofice pe care o dezvoltase “metafizica occidentală” postsocratică, axată pe psihologia individului uman și problematica cunoașterii care prevalează asupra ontologiei. Între De anima a lui Aristotel și Critica Rațiunii pure a lui Aristotel – trecând prin epicurieni, stoici,

Toma, Locke și Hume – principala dezbateră a filosofilor ia în considerare sensibilitatea, simțul comun (intern), imaginarul și nous-ul rațiune. Logica și etica se adaugă acestui ax, iar fizica alunecă în aria științelor naturii. Desigur, Europa adaugă subiectul și subiectivitatea, conștiința și relaționarea cu lumea – obiect (sau lume simplu prezentă, disponibilă, cum va formula Heidegger). Aparatajul filosofic grecesc care implică și logosul, categoriile și supracategoriile (e.g. Unu, eternitatea) sunt la un moment dat prezente într-o zonă de intersecție cu criteriul absolute pe care-l promovează dogmatica monoteismului. Husserl refuză mare parte din această tradiție, rămânând însă cantonat la universal psihologiei, pe care acum o fundează transcendental, bazându-se însă și pe viziunea monadologică a lui Leibnitz. Căci, prin Kant, transcendentalul aprioric, luase locul transcendenței, înțeleasă ca instanță ființială.

Heidegger nu îl urmează pe Husserl în direcția acestei tradiții psihologice. Dar nici nu se lasă furat de sociologismul derivate din “spiritual obiectiv” și istoric a lui Hegel. Și astfel introduce ineditul concept de Dasein. Dar, pe lângă Husserl el se ancorează și cu Kant. Și preia de la aceasta nu doar transcendentalismul aprioric ci și viziunea limitării ființei ce cogitează. La Kant această finitudine limitatoare cognitivă a omului are însă semnificație prin raportare a ființei infinite a lui Dumnezeu, a cărui intuiție nu e doar a toate cunoscătoare, ci creatoare, constitutivă. La Heidegger această referință dispare. Iar determinația limitativă constitutivă a Dasein-ului – care suntem fiecare din noi înșine – se concentrează pe aspectul temporal al acestei finitudini, prin caracteristica de “muritor” a acestui Da-sein ekstic, ce există-într-moarte. Astfel încât, prin epoché-ul dispoziției afective totalizatoare a angoasei – ce tinde să amestece ființarea cu nimicul – se activează structura conștiinței morale, a lui Gewissen, care permite autenticitatea ființării. Deschiderea sa spre problema sensului ființei, care e indicată mai târziu, e drept aluziv prin sensul expresiei de “prezență statornică”.

## 7. 2017 Terminologia la Heidegger – 5 Chenare

1/

Heidegger introduce o nouă terminologie începând cu caracterizarea omului ca ființă care-și pune problema ființei – Dasein.

Termenul de Dasein este prima și principala noutate în terminologia lui Heidegger. El se referă la om plasându-se în locul tradiționalului psihism dimensionat prin nous și logos a lui Aristotel; și a subiectului rațional și conștient din filosofia europeană, centrată de subiectivitatea unui eu ce se opune unei lumi obiective exterioare.

Expresia germană de Dasein ca substantiv verbal s-a născut din adverbul **da** (aici) și **sein** (a fi) însemnând “a fi prezent”, “prezentă”. Un secol mai târziu intră în vocabularul filosofic pentru a traduce (de ex. la Kant) latinescul “*existentia*”. La Hegel el desemnează ființă care, primind unele calități, a devenit “ceva anume”. Heidegger adoptă termenul deoarece prin particula “Da” el poate exprima deschiderea spre lume, apărând ca “locul” în care “a fi” este înțeles, rostit și la limită, interogat în privința sensului său. Dasein-ul sugerează deschiderea în sens spațial și temporal, ca loc de emergență a ființei în deschisul actual, spre lumea care-l învăluie.

Dasein-ul din Ființă și timp nu se referă doar la om în general ci, de fiecare dată când e invocat el trimite la fiecare din noi înșine, prezenți acum și aici, “la mine”, având în sarcină prezența și realizarea propriei “sineități”.

Pe parcursul elaborării lucrării **Ființă și timp** Heidegger utilizează inițial (în Conferință Conceptul de timp din 1924) alături de termenul Dasein pe cel de “*jeweiligkeit*” (“faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată”) care pune un accent special temporal pe experiența ce survine în situații de viață cotidiene. Termenul ar exprima, “unicitate temporală a sinelui” și “particularitatea temporală a Dasein-ului”. “Eu sunt” înseamnă în cele din urmă “eu sunt aici, în această situație de viață, ca o individualitate temporală, determinată temporal”. Conceptului de **jeweiligkeit** i-a luat locul în **Ființă și timp** cel de **jemeinigkeit**, care trimite la sineitate, fără această accentuare a prezentului. Conceptul de *jemeinigkeit* se referă la “cine” este Dasein-ul și s-a impus treptat ca un adevărat “*principius individuatione*”.

Referința fundamentală la sineitate, la faptul că Dasein-ul e de fiecare dată fiecare din noi înșine, are sensul de a acoperi tradiționala trăsătură de reflexivitate a conștiinței. Heidegger susține că nu e necesar să se presupună cu “eul și să existe un nivel mai primar al reflexivității care derivă din reflectarea sinelui în ființările intramundane care, fiind în preajmă, sunt în intimitate ca gânduri-la-îndemână. Această reflexivitate “prereflexivă” (atitudinal) e consonantă cu deschiderea Dasein-ului, cu acest “Da” original care îmbrățișează, prin transcendență și temporalitate, lumea aducând-o în proximitate. Fiind în proximitatea lumii, Dasein-ul poate “desvălui” aspecte ale lumii, aducându-le la lumină, sau lăsându-le să se manifeste plener, în adevăr (*aletheia*). Existențialul *jemeinigkeit* se articulează astfel cu întreaga structură a Dasein-ului.

Conceptul de Dasein este un construct pe care Heidegger l-a realizat pornind de la omul individual. Ulterior, el a vorbit și de Dasein-ul istoric, instanță la nivelul căreia sineitatea e ceva dificil de conceput. În sfârșit, în perioada în care Heidegger înlocuiește Dasein-ul cu Tetrada (.....cer, pământ, zei) locul sineității îl ia conceptul de Ereignis (ceea ce e aproape).

Mă aflu în faza finală a redactării tezei mele de doctorat în filosofie, aici la Freiburg, pe o temă din gândirea lui Heidegger, când am primit invitația de a scrie câteva observații și comentarii la scurta prezentare a acestui mare gânditor într-un eseu care prezintă contribuția a trei gânditori români la cultura sfârșitului modernității. Ca român ce studiază filosofia în acest colț de lume, m-am bucurat. Desigur, am în minte în permanență pe cei trei români ce au studiat aici cu Heidegger – Dragomir, Vuia și Biemer – ultimul rămânând discipolul cel mai apropiat al maestrului, implicat în publicarea operei și cinstirea memoriei sale. Apoi, nu pot să nu-mi amintesc de voga lui Heidegger în România anilor 80/90 când Liiceanu și o echipă extrem de competent, poate dinamizați fiind de interesul lui Noica pentru ontologie, au tradus și publicat în românește esențialul operei sale. Aici la Freiburg, oraș care mai păstrează câte ceva din aerul tradiției, nu poți să nu te gândești la prezența succesivă a neokantianismului (prin Rickert), în momentele lui de vârf și final. Deci, la destinul gândirii filosofice tradiționale, care a avut un real reviriment odată cu reluarea și adâncirea ideii de intenționalitate. Mă opresc pentru început la această noțiune, deoarece, cu tot pesimismul lui Heidegger, gândirea de tip filosofic nu a dispărut nici până în zilele noastre. Desigur, nu mai e vorba de modelul tradițional de a face filosofie și nu se mai întâlnesc “filosofi totali” ca Hegel și Heidegger. Iar tema ontologică a sensului ființei nu s-a dezvoltat pe urmele drumului deschis de acesta. Dar ideea intenționalității a fost preluată de cognitivism și filosofia minții; iar problema semnificației rămâne central în filosofia analitică. Husserl, spunea explicit că a preluat și radicalizat intenționalitatea lui Brentano. Acest filosof vienez din secolul XIX l-a interesat din tinerețe și pe Heidegger, mai ales prin lucrarea sa privitoare la “semnificațiile multiple ale ființei” la Aristotel. Revenind la intenționalitate, nu trebuie ignorată totuși lansarea ei în sec.XIII de către Avicena și disputa cu Averoes atât în vremea lor cât și în următoarele două secole. Intenționalitatea lui Avicena avea, așa cum analizează Alain de Libera, o importantă nuanță neoplatonică. După cum, importanța pe care lumina, aducerea în lumină, luminarea și “luminășul” lui Heidegger nu poate fi complet ruptă de Platon. Căci, la presocraticii pe care el îi îndrăgește, această lumină luminoasă nu se întâlnește.

Deci, voi încerca, urmărind textul, să intervin cu unele precizări ce nu își pot găsi locul în cursivitatea expunerii principale. Și, mai ales, cu unele comentarii privitoare la limbajul cu totul special a lui Heidegger.

### **Terminologia lui Heidegger din Ființă și timp (b) Lumea și existențialul a-fi-în-lume**

La fel de importantă ca sineitatea este, în caracterizarea deschiderii specifice a Dasein-ului, lumea. Faptul de a plasa astfel lumea ca un corelat intențional al sineității, care se impune însă nu ca un obiect sau obiectiv ci ca un fel de orizont care învâluie totalitatea ființării în ansamblul lor (incluzând Dasein-ul), este o viziune într-adevăr originală a lui Heidegger. În conferința Despre esența temeiului (susținută la doi ani după apariția cărții **Ființă și timp**) el face un istoric al conceptului de lume precizând și sensul interpretării sale, în continuitatea interpretării lui Kant a lumii ca "totalitate a fenomenelor", organizate prin "principiul transcendențial suprem al tuturor principiilor", aflat în instanța ultimă a "ideilor rațiunii". Heidegger părăsește însă ceea ce se numește pozitivitatea metafizică a lui Kant, mutând lumea în direcția corelatului individual al intenționalității funciare a Dasein-ului. Lumea e înțeleasă ca instaurată printr-un apriori a unei transcedențe specifică structural acestuia. Deși expresia "a fi în lume" este intuitivă, conceptul de lume introdus de Heidegger este extrem de abstract și complex, extinzându-se de la "lumea" unui Dasein individual centrat de sineitate, la "lumea unui popor istoric" (e.g. lumea grecilor antici, lumea Eevului Mediu European) etc. Heidegger admite o instanță a ființării care sunt accesibile deși încă nu au intrat în lume, dar pot intra. Așa sunt aspecte ale fisisului, ale naturii fizice. "A intra în lume" înseamnă a deveni o ființare intramundană, a avea acces la intimitatea Dasein-ului ca și corelat al intenționalității acestuia. Astfel, zona de ființare accesibilă, poate ajunge să fie dezvăluită ca adevăr (aletheia). Acest concept de lume este însă esențial pentru doctrina heideggeriană a adevărului, înțeles ca aletheia – dezvăluire. Doar ceea ce este scos din ascundere, dezvăluit și adus la lumină, în mijlocul lumii poate căpăta statutul de adevăr: "Propoziția doi ori doi fac patru sau legile lui Newton pot fi considerate ca adevărate doar într-o lume ce le aduce în lumina preocupărilor ei și le formulează ca teme problematice".

Conceptul de lume a fost promovat într-un sens până la un punct similar de către Husserl care în fenomenologia sa dezvoltă tema intenționalității conștiinței printr-un cuplu noetico noematic. Husserl nu operează ca și Heidegger cu "existențiali" apriorici dar distinge între o lume a vieții cotidiene – Lebenswelt – și adâncimile ultime ale conștiinței, ce pot apărea după "punerea între paranteze" a acestei lumi ca instanță a unei subiectivități transcedentale. La acest nivel bazal s-ar decide, prin evidență, chiar fundamentele filosofice și ale "practicii științifice". Pentru întreg acest ansamblu, incluzând lumea vieții, se instituie ca orizont delimitativ și încorporator instanța lumii.

Nici Heidegger nici Husserl nu fac însă referință la conceptul de "lumi posibile" în sensul lansat de Leibnitz care a ajuns să fie considerat de logicienii din sec.XX ca părinte al paradigmei "logicii lumilor posibile". Sunt aduse acum în discuție mai multe lumi coexistente, fiecare cu logica sa. Ideea lumilor multiple este veche și s-a dezvoltat amplu după Renaștere, ca fiind familiar lui Kant. În plan antropologic ea susține dimensiunea imaginarului și a lumilor fictive, ajunge deci de mare actualitate în epoca postmodernă.

Gândirea lui Heidegger apare blocată în această direcție.

4/ Din Cartea Gâlceava...

#### Terminologia lui Heidegger din Ființă și timp

##### Situarea afectivă și angoasa

Între existențialii lui Heidegger faptul-de-a-fi-în-lume este unul bazal și generic, care se cuplează cu sineitatea și faptul-de-a-fi-împreună-cu-alții, pentru a asigura cadrul general al structurii Dasein-ului. În expunerea metodică a lui Heidegger din **Ființă și timp**, pasul următor îl constituie existențialul faptului-de-a-sălășlui-în-ca-atare care asigură o determinare a acestui cadru general prin circumscriere situațională. Deschiderea Dasein-lui se precizează astfel, în primă instanță ca topos al deschiderii, care nu e însă spațial, ci realizat printr-o situație afectivă care asigură în același timp o centrare, o nuclearitate și o poziționare atitudinală, din perspectiva căreia Dasein-ul se plasează în cadrul ființării. Heidegger va face referință la Retorica lui Aristotel pentru a evidenția această dispoziție afectivă care în același timp determină situarea în situație și posibilitatea unei abordări delimitate dar sintetice. Ceea ce iese în evidență în expunerea lui Heidegger pe înțelegerea și explicitarea situației și nu pe rezolvarea pragmatic a problemei ce ea o ridică. Înțelegerea, comprehensiunea, este corelatul semnificabilității situației, care rezultă din vizarea intențională. În continuitatea explicitării – care e de fapt o autoexplicitare – Heidegger plasează enunțul și discursul, ajungând astfel la limbă. Limba nu apare în Ființă și timp ca un mediu ce se interpătrunde cu lumea susținând-o – și facilitând accesul la ființă, așa cum sugerează în Scrisoare despre umanism – ci doar un capăt de drum al înțelegerii.

Situarea afectivă Heidegger o explica ca frică. O astfel de trimitere e intuitivă. Dar, din păcate, ea nu are specific uman. Frica, ca rezultând din evaluarea unei situații, a fost remarcată încă de stoici, ca un aspect al simțului intern al psihismului; dar stoicii trimiteau la acest exemplu prin referire la psihismul animal. Problema merită atenție mai ales datorită importanței pe care o acordă Heidegger dispoziției afective a angoasei. Această e adusă în discuție deoarece, deși simularea până la un punct a fricii prin senzația de pericol, acum referința nu mai e la ceva intramundan (frica de “ceva”), ci la ieșirea din lume prin “nimicnicie”. Heidegger dă o importanță majoră angoasei, ca o cenzură de tip epoché pentru declanșarea hotărârii conștiinței morale sub forma “clipei”, ce mută Dasein-ul în autenticitate.

Invocarea angoasei aduce în mod reflex în discuție pe Kirkegaard, care însă face referință la părăsirea omului de către Dumnezeu, la o anulare specific antropologică; și nu la o nimicnicie totală, comună cu biologia. Din această perspectivă merită reținut faptul că în comentarea dispoziției afective Heidegger subliniază la un moment dat receptivitatea față de lume care se impune acum. Precum și două situații aparte a indispoziției în care lumea ambiantă a preocupării se voalează iar preocuparea e deturnată. Cealaltă, se referă la lipsa de tonalitate afectivă – persistentă, plată, cenușie. Acest din urmă caz în care Dasein-ul nu mai aderă la lume, nu se mai simte atașat de ea, rămânând rece afectiv și indiferent, deși lumea nu a dispărut, e cazul plictisului, pe care-l evocă și îl ilustrează Cioran, ca un aspect specific antropologic limită a problematicii faptului de a fi în lume prin mijlocirea situației afective.

Terminologia lui Heidegger din Ființă și timp ( b)

Când e comentată cartea Ființă și timp se cere avut în vedere mereu ansamblul său articulat, ceea ce e imposibil să fie prezentat într-un scurt eseu. Voi încerca, totuși, un succint rezumat al tablei de materii.

În carte se ridică problema ontologică a sensului ființei, fapt ce presupune că o întrebare în acest sens să fie formulată. Aceasta poate fi realizată, desigur, de către om, înțeles ca Dasein. Ceea ce înseamnă, că omul e înțeles prin definiție ca “prezent” (aici) și “deschis” spre o lume ce-l cuprinde. Dasein-ul este tot timpul al meu (meinst) al fiecăruia dintre noi înșine, el existând factic nemijlocit. O analiză fenomenologică a acestei facticități ne relevă structurile sale fundamentale apriorice (“deja date dinainte”) dintre care prima și cea mai importantă e faptul-de-a-fi-în-lume. Prin acest existențial apare ca un corelativ al Dasein-ului și nu exterioră acestuia. Iar ființările lumii (intramundane) se prezintă în primă instanță ca ustensile, ca ființări, la îndemână pentru realizarea unor diverse obiective, ce sunt articulate în complexe ustensilice, a căror semnificație Dasein-ul o înțelege. Ființările intramundane se pot prezenta și ca simplu-prezențe, oferindu-se contemplației și cercetării. Cel de al doilea existențial fundamental este faptul de a fi împreună cu alții (“mitsein”), care se exprimă în diverse moduri de relaționare. La acest nivel devine mai evidentă o altă polarizare, cea dintre “a fi autentic” (eu însumi) și neautenticitatea împrăștierii în impersonalul public (das Man). Dasein-ul se mai caracterizează prin faptul de a fi totdeauna deschis, aici, în raport cu situațiile, față de care se manifestă printr-o anumită dispoziție afectivă, comprehensiune, explicitare și discurs. În modalitatea public-impersonală, aceste aspecte se exprimă într-o manieră necoerentă, împrăștiată, ca și curiozitate, vorbărie, ambiguitate, cădere (aruncare). Totuși, structurile Dasein-ului au o coerență nucleară de raportare la sine, la propriile posibilități de a fi, pe care o realizează “grija”. Grija este ființa Dasein-ului. Ea ne este indicată de dispoziția angoasei, care precipită Dasein-ul spre neființă, spre nimic (nimicnicie). Reculegerea sa în grijă se afirmă ca proiect, ca proiectare în lumea ce-i este familiară. El se alătură astfel în intimitate cu ființările ce se dezvoltă, ies în lumina prezenței ca realitate. Deschiderea Dasein-ului spre lume e și o deschidere spre adevărul ființei ființărilor și a ființei însuși, ce iese din ocultare, dezvoltată prin adevărul prezenței.

Angoasa ne poate conduce și în direcția existenței autentice. Ea se prezintă acum ca o alunecare spre nimicnicie a Dasein-ului înțeles ca ființă finită, muritoare, limitată la intervalul dintre naștere și moarte. E vorba de existențialul a-fi-întru-moarte. Această angoasă adâncă funcționează ca un “epoché” care mobilizează sinele să-și angajeze existența într-un proiect semnificativ. Intervine la acest nivel și conștiința morală (Gewissen) care “cheamă” Dasein-ul spre o hotărâre autentică (“clipa”) în care să-și preia în propria-I responsabilitate proiectarea în viitor a propriilor posibilități de a fi. De la acest nivel devine evidentă corelația între ființa Dasein-ului și temporalitate. Căci proiectul presupune aspirarea prezentului de posibilitățile de a fi în viitor. Existența se relevă astfel ca și ec-sistență, ceea ce conduce la o deschidere suplimentară. Dasein-ul este “furat” de ecstaza de viitor a timpului. Prezentul își păstrează și el importanța prin prezența Dasein-ului la prezența lumii. Iar trecutul, în varianta sa esențială, susține revenirea în Dasein a unor dimensiuni destinale. Prin această “survenire”, ca rezultat din “extinderea” Dasein-ului între cele trei ekstaze ale timpului, el se articulează de istorie. Precum și de temporalitatea acesteia, ce-și are modelul în însăși structura Dasein-ului, instituindu-se “intratemporalitatea”. În cadrul acesteia, ființa se afirmă ca adevăr.

## 8. 2017 4.3. Ființă și limbă din cartea Gâlceava...

În 1946 Heidegger făcea un bilanț a gândirii sale în **Scrisoare despre umanism\***, pornind de la observația că nu gândim destul de hotărât esența acțiunii, care constă nu în producerea de efecte ci în aducerea la împlinire. Dar ceea ce e susceptibil de a fi împlinit este numai „ceea ce dinainte este”, domeniu în care se impune ființa. El scrie:

„Gândirea aduce la împlinire raportul ființei cu esența omului. Ea nu face acest raport și nu se află la originea lui. Gândirea îi oferă *ființei* doar ceea ce ei însăși îi este conferit de către ființă. Această oferire constă în faptul că în gândire, ființa vine înspre limbă. Limba este locul de adăpost al ființei. În adăpostul ei locuiește omul. Cei ce gândesc și făuritorii de vers sunt veghetorii acestui adăpost. Gândirea... se abandonează ființei și se lasă revendicată de ea pentru a rosti adevărul ființei”.

În acest pasaj, ca de fapt în întregul text, tema ființei nu mai este pusă în raport cu temporalitatea, ci cu limba. Și, desigur, cu omul, cu gândirea, cu locuirea și afirmarea sa prin limbă. Așa cum se va comenta în continuare, se insistă asupra condiției de posibilitate pentru apariția adevărului ființei, pentru manifestarea acestuia în deschiderea unui „luminiș” din miezul existenței omului, purtat fiind de limbă, în lume. Suntem acum la aproape 20 de ani după **Ființă și timp**. Între timp s-a petrecut acea schimbare de accent, „Kehre”, dinspre preocuparea privitoare la structura de ființă a Dasein-ului, înțeleasă ca o condiție de posibilitate a gândirii asupra ființei, spre problematica dezvăluirii a însăși adevărului ființei.

În această carte limba e adusă în discuție după expunerea existențialilor a-fi-în-lume și a-fi-împreună-cu-alții (Mitsein) într-un capitol care, în traducerea românească, se intitulează „Faptul de a fi aici ca loc de deschidere și discursul. Limba”. Limba e comentată pentru început ca vorbire (sprache), ca rostire situațională. Discursul e plasat în continuitatea situării afective și a înțelegerii. Heidegger remarcă faptul că grecii nu au avut un concept filosofic pentru limbă, ea fiind însă absorbită de dezvoltarea conceptuală a *logos*-ului, astfel încât în cele din urmă, e implicată în doctrina adevărului, ca enunț despre realitate.

---

\* În **Repere pe drumul gândirii**, Ed. Politică, București, 1988.

Așadar în analitica Dasein-ului se ajunge la limbă pornind de la „deschiderea” și „situarea” acestuia într-un aici situațional. Viziunea asupra limbii expusă în **Ființă și timp** are în spate, totuși, unele presupoziii, ce sugerează că plasarea în poziție majoră a limbii în raport cu ființa, așa cum apare în **Scrisoare despre umanism**, era latentă de pe atunci. De la început, înțelegerea Dasein-ului, ca structurat prin existențialul a-fi-în-lume, presupune transcendența, care se instituie ca orizont al lumii, învăluind-o. Este o transcendență ce are ca fundament înțelegerea Dasein-ului ca manifestându-se de la început prin intenționalitate. Intenționalitate care, la rândul ei, se interconectează strâns cu sensul și semnificabilitatea. Transcendența se bazează deci pe intenționalitate și semnificabilitate. Iar semnificabilitatea stă la temeiul semnificațiilor. Și nu doar al semnificațiilor situaționale, ci și al celor mai complexe formulări lingvistice și al limbii în general. E drept că, în perioada **Ființă și timp**, Heidegger susține și ideea că extaza de viitor a temporalității (amplificată prin autoproiectarea antepremergătoare de sine) are un rol important în relevarea orizontului transcendenței ce cuprinde lumea. Dar faptul nu anulează prezența, încă de pe atunci, a rolului la fel de fundamental, al intenționalității transcendente și al semnificabilității, în conturarea orizontului lumii.

În perioada ulterioară cărții **Ființă și timp**, atunci când Heidegger se concentrează asupra adevărului ființei, el va neglija să analizeze problematica menționată mai sus, conținută în prima sa mare carte. Preocuparea în ceea ce privește limba se întretese cu metodologia sa fenomenologică. Care e, de fapt, una fenomenologico-hermeneutică, vizând sedimentarea și funcționarea în marile limbaje filosofice, a semnificațiilor unor cuvinte-cheie pentru filosofie și pentru ontologie. Heidegger nu va înceta până la sfârșitul vieții să se concentreze asupra marilor concepte grecești care edifică înțelegerea ființei. Astfel, de exemplu, în repetate rânduri, el s-a referit cazul expresia grecească „*eidos* – aspect”, care a fost ridicată la înalt rang filosofic de Platon, ca idee. Semnificația semantică a unor cuvinte ca *fisis*, *logos*, *aletheia*, etc. a fost pentru Heidegger, o preocupare constantă și aprofundată. „Jocurile lingvistice” realizate de-a lungul timpului de unele semanteme în cadrul limbii, prin exersarea limbajului natural, prin opera

---

\* În **Repere pe drumul gândirii**, Ed. Politică, București, 1988.

Heidegger are în vedere, în primul rând, limba greacă, cea care a dat naștere filosofiei occidentale, întâiului său moment de glorie. Apoi, limba germană, eminentă filosofică în modernitate. Multe din analizele sale explorează un ansamblu de limbi indo-europene, ca, de exemplu, în analiza semnificației expresiei „ființă” sau a „lucrului”. Latina nu putea fi evitată. Dar Heidegger nu uită niciodată să atragă atenția că traducerea termenilor filosofici grecești în latină a limitat serios, din punctul său de vedere, înțelegerea ontologică fundamentală. El privește cu rezervă, chiar cu ostilitate, speculațiile logice și ontoteologice din vremea scolasticii, refuzând să mediteze și să înțeleagă mai înprofundime condiția specială a speculației filosofice din acea vreme. Și aceasta, deși invocă și comentează datoria pe care o are filosofia modernității, în special Kant, față de aparatul conceptual latin al acelei epoci. El persistă cu obstinație în ideea sa că, după Aristotel, metafizica occidentală s-a desfășurat sub semnul ocultării sensului ființei.

Heidegger s-a afirmat în cadrul mișcării fenomenologice inițiată de Husserl. De aceea se poate începe scurtul inventar terminologic al preocupărilor sale semantice fenomenologice chiar cu expresia de „fenomenologie”, așa cum este ea comentată la începutul cărții **Ființă și timp**. Expresia de fenomenologie e compusă din doi termeni: fenomen și *logos*. Cuvântul grec *phainomenon* e derivat din verbul *phainestai* care înseamnă: a se arăta. El are sensul de: ceea ce se arată, ceea ce este manifest. Forma medie a lui *phainestai* este *phaino* – a aduce la lumina zilei, cu radicalul „*fa*” ce se corelează cu „*fos*”, lumina, strălucirea. Adică, acel ceva din care ceva poate să devină manifest, vizibil în el însuși. Fenomenele sunt, conchide autorul, „totalitatea a ceea ce se află în plină lumină a zilei sau poate fi adus la lumină”. Adică ceea ce grecii identificau uneori, pur și simplu cu ființarea (*ta onta*). În continuare el analizează cum „fenomenul” poate semnifica și „apariție”, ce poate fi autentică, manifestă, semnificativă sau doar „indicare a...”, eventual o aparență înșelătoare. Între cele două înțelesuri există însă o solidaritate adâncă. La fel, se include sensul de „a se anunța pe sine” și chiar de „a se arăta”. Modelul privilegiat al fenomenului care e inclus în fenomenologie, așa cum o înțelege acum Heidegger, este „faptul de a se arăta în sine însuși”. Pe când în mod obișnuit și la Kant, conceptul formal de fenomen înseamnă ființarea ce este accesibilă dar prin intuiția sensibilă, distinctă de „lucru în sine”.

---

\* A se vedea în acest sens Anexa IV.

Cea de a doua componentă a termenului fenomenologie, conceptul de *logos*, are mai multe sensuri în operele lui Platon și Aristotel. Sensuri ce s-au și multiplicat ulterior. Înțelesul tradițional al *logos*-ului ar fi cel de „discurs” („Rede” în germană). Dar și semnificația *logos*-ului a ajuns să se exprime și prin judecată, concept, definiție, temei, raport. De fapt, *logos*, ca discurs, înseamnă: „a face manifest lucrul despre care este vorba în discurs”. Aristotel a explicat mai precis funcția ca „*apofaneistai*”, „a face ca ceva să se vadă”, pornind chiar de la el însuși. Prin funcția de „a face să se vadă”, *logos*-ul o are și pe cea de sinteză (sintesis). Ființarea despre care este vorba, e scoasă în afară din ascunderea ei și e făcută să se vadă, ca un neascuns, ca adevăr („*aletheia*”, în greacă). Ea este des-coperită. Iar faptul de a fi fals înseamnă același lucru cu a înșela în sensul de a acoperi. De aceea *logos*-ul nu poate fi considerat ca „loc” al adevărului.

Pentru moment, Heidegger conchide prin a considera îndreptățit să se numească fenomenologie „orice punere în lumină a ființării așa cum se arată ea însăși”.

Analiza semnificației expresiei de *logos* este reluată în cursul din 1935, **Ce este metafizica**, lucrare care se prezintă ca un laborator al mersului gândirii sale după reorientarea din 1930 în direcția adevărului ființei. Textul ne transpune parcă într-o lume mitică a începuturilor în care „ființa” începe să se dezvăluie în mijlocul limbii poporului grec, adresându-se gânditorilor ei esențiali. Și determinând, astfel, destinul să înceapă ceea ce numim astăzi istoria Occidentului. Istorie care, după Heidegger, e chiar „istoria ființei”. Între cuvintele și conceptele cheie care se cristalizează acum, *logos*-ul urmează *fisis*-ului, în strânsă corelație cu *noein*, *diké* și, mai ales, *aletheia*.

De aceea, e necesar să ne oprim într-un prim moment la *fisis*. Putem citi privitor la *fisis*:

„În epoca primei și exemplare dezvoltări a filosofiei occidentale la greci, prin care interogarea privitoare la ființarea ca atare în întregul ei și-a aflat adevăratul început, ființarea era numită *fisis*... Cuvântul *fisis* numește acel ceva care se ivește și se deschide de la sine, desfășurare de sine care se deschide, apariție, menținere de sine și rămânere într-o stare de desfășurare, pe scurt acțiunea de a face să se ivească și a dăinui”.

De fapt, *fisis* ar însemna, în această poveste a începuturilor, însăși „ființa ființării” înțeleasă ca ivire și prezență statornică (fapt ce implică timpul). Dar la început, chiar grecii au avut o reprezentare mai vagă, filosofic „poetică”, asupra acestui concept care s-a definit ulterior mai precis. Citim astfel:

„*Fisis* înțeleasă ca ivire și deschidere poate fi întâlnită peste tot, de pildă când e vorba despre cele ce se petrec pe cer (ivirea soarelui), despre valurile mării, despre creșterea plantelor, despre ieșirea la lumină a animalului sau omului din pântecul matern. Însă *fisis*, acțiunea prin care se ivește și se deschide, nu e totuna cu aceste procese. *Fisis*, este ființa însăși, ființa în virtutea căreia ființarea, abia acum devine și rămâne observabilă. Grecilor, pe baza unei experiențe fundamentale a ființei, o experiență deopotrivă poetică și meditativă, li s-a dezvăluit acel ceva ce aveau să-l numească *fisis*. Abia pe baza acestei dezvăluiri au putut apoi să întrezărească ce înseamnă natura într-un sens mai restrâns. Iată de ce, originar vorbind, *fisis* înseamnă deopotrivă cerul și pământul, piatra și planta, animalul și omul, apoi istoria omului ca operă a oamenilor și a zeilor. În sfârșit, și în primul rând, și zeii înșiși se află tot sub un destin”.

După prima fază de afirmare conceptuală, în care *fisis*-ul înțeles „poetic” îi include și pe zei, Heidegger lămurește că în limba speculativă a grecilor s-a produs o restrângere a înțelesului de *fisis*, odată cu „sfârșitul măreț” al acestui început de filosofare, în vremea lui Platon și Aristotel. Restrângerea s-a realizat nu doar prin conceptele ce se referă la „umanitatea” omului (*nomos, tehne, psyché, istoria*), ci, pentru că gândirea privitoare la *fisis* a dat naștere „metafizicii”, circumscrierea ca filosofie a necesitat intervenția *logos*-ului.

*Logos*-ul se impune astfel odată cu omul istoric care ajunge la întrebarea privitoare la ființă, pornind de la preînțelegerea ei, prin limbă, ca *fisis* și ca *aletheia*. La început, *logos*-ul, ca *legein*, este intim interpătruns cu ființa înțeleasă ca *fisis*; și doar ulterior, *logos*-ul intervine ca rostire dezvăluitoare, ca discurs ce conduce spre enunțul adevărat sau fals.

Semnificația originală a lui *logos-legein* era la greci – analizează Heidegger – aceea de a „aduna la un loc, a reuni” (*legere* – în latină, *lesen* – în germană). Semnificație ce trimite la raportul unui lucru cu altul, corelația semnificativă, la „faptul de a fi strânsă laolaltă a ființării însăși”. Sens al *logos*-ului ce e exprimat în fragmentele lui Heraclit, în care se menționează și faptul că *logos*-ul se poate adresa acelorora (dintre oameni) care sunt dispuși și capabili să-l asculte (Frag. 50 Diels Kranz). *dându-mi nu mie ascultare, ci logos-ului înțelept este a spune că Totul e Unul*)\*. *Logos*-ul „orientează” astfel ființarea adunată la un loc, atât spre ființă – *fisis* – cât și spre ascultare. Pot însă asculta spusele *logos*-ului (și ale ființei) doar „cei ce pot stăpâni cuvântul”. Adică, poeții și gânditorii.

Chiar dacă intuiția sau revelația inițială a lui Heidegger a asociat intim ființa cu timpul, abordarea *Dasein*-ului ca „loc de deschidere” nu doar pentru o lume în

general, ci și pentru însăși adevărul ființei – înțeles ca *aletheia* – a adus treptat în prim-plan problema cvasi spațială a locului. Precum și cea a unui mediu în care să respire gânditorul și gândirea esențială, pentru a se apropia de adevărul ființei, a o asculta și a o lăsa să fie, în lumina prezenței. Acest mediu se dovedește a fi limba, care învăluie și poartă cu ea omul, îi oferă sălaș, în calitatea sa de păstor al ființei. Om care ar trebui să păstreze și să cultive cu grijă cuvintele și expresiile esențiale; și „să îi facă loc”, în mijlocul ființării și a rostirilor semnificative, degajând un „luminiș” în care ființa să își facă apariția și să lumineze.

Doctorandul din Freiburg 6

***Peripețiile conceptelor filosofice fundamentale la începutul metafizicii occidentale în viziunea lui Heidegger din Ce e metafizica***

Saga și peripețiile conceptelor filosofice grecești originare din această perioadă mitică a începuturilor filosofiei devin de-a dreptul pasionante, în punerea în scenă realizată de Heidegger, în cursul din 1935. Menționăm doar titlurile secvențelor principale: – Separarea dintre *logos* și *fisis*, cu preeminența *logos*-ului față de ființă. *Logos*-ul devine instanța care decide în privința ființei, *fisis* devine *ousia*. Apoi: *Fisis*-ul devine ideea: din consecință a esenței, ideea devine esența însăși. Adevărul devine corectitudine. *Logos*-ul devine apofansis și origine a categoriilor. Temeniul trecerii de la *fisis* la *logos*, la Idee și enunț: prăbușirea stării de neascundere – faptul de a nu putea întemeia *aletheia* în necesitatea ființei. Trimiterea la evenimentul năruirii stării de neascundere din punctul de vedere al parcursului său istoric. Reorientarea adevărului de către „corectitudine” ca urmare a instalării adevărului lui *ousia*. Obligativitatea ca opus al ființei, din clipa în care ființa se determină ca idee. Formarea și împlinirea acestei opoziții. Filosofia valorii.

Filosofia valorii face trimitere la Nietzsche, deci la sfârșitul metafizicii occidentale, a cărei istorie condensată, Heidegger o prezintă prin aceste peripeții ale înțelesului ființei. Căci – scrie el – „de întrebarea privitoare la esența ființei este intim legată întrebarea „cine este omul”? Și răspunde: ființa omului este, în sensul riguros al cuvântului, *faptul-de-a-fi-loc-privilegiat-al-deschiderii*. Acest accent pus acum (suntem în 1935) pe „loc” (loc de deschidere) nu ar anula însă importanța timpului ca perspectivă pentru interpretarea ființei. Căci, dacă, în cele din urmă conceptul fundamental pentru ființă devine *ousia*, ce altceva dacă nu timpul este elementul dezvăluit care întemeiază esența situației ferme și constante prin care se ajunge la prezent. La începuturi, când funcționa preconceptul de *fisis* – acela care încorporează deopotrivă natura, omul și zeii – conceptul de timp în esența sa nedesfășurat – astfel încât el rămânea disponibil pentru a opera deschiderea Dasein-ului întru prezență. La sfârșitul începutului filosofiei elene, odată cu Aristotel, care scrie tratatul despre Fizică, timpul însuși ajunge să fie o prezență oareșcare.

Metafizica occidentală se constituise deja.

---

\* **Heraclit din Efes** (Ed. Ion Banu), Ed. Științifică, București, 1963..

Gândind astfel, Heidegger nu putea fi de acord, desigur, cu proiectele esențialmente pedagogice și de comportament civilizată (inclusiv lingvistic) ale umanismelor tradiționale.

El se pronunță ferm împotriva înșelegerii umanismului tradițional ca sursă pentru o problematică filosofică ; și chiar ca etică. E vorba, în cazul umanismului, comentează Heidegger, de preluarea de către Renaștere și Iluminismul german a lui Erklärung, a unei atmosfere de gândire din perioada tardivă a elenismului greco-roman, când problematica filosofică esențială a ontologiei era deja uitată. Iar metafizica occidentală se instaurase ferm. Imaginea omului civilizată al acestei perioade, transformată în „paideia”, nu mai e sensibilă la întrebări privitoare la esența omului. ” *Homo humanus* ” al umanismului clasic este mai mult o problemă a retoricii și a figurilor de stil decât una semnificativă pentru Dasein. Adică, pentru acea ființare care, în ființa sa, își pune problema ființei. Totuși, umanismul antic a avut fără îndoială semnificația sa, deoarece a atras atenția, – la fel ca pe vremuri sofistica, – asupra problemei limbii. Or, limba e o dimensiune de o importanță esențială nu doar pentru Dasein, ci pentru ființă însăși. Ființă – scrie Heidegger – care îl alege pe om și-i susține desfășurarea istorică, pentru a se anunța. Istoria omului e, de fapt, istoria ființei, ce se afirmă în „lumișul” Dasein-ului, purtată fiind de limbă.

În **Scrisoare despre umanism** există o sumă de trimiteri la limbă și limbaj, într-o manieră diferită de discursul din **Ființă și timp**. Problema limbii e introdusă din primele pagini. „*Sub dominația metafizicii moderne a subiectivității, limba a ajuns sub dictatura spațiului public, a standardizării impersonale, uitând de apartenența originală a cuvântului la ființă, Omul trebuie să devină conștient atât de seducția exercitată de spațiul public, cât și de lipsa de vlagă a existenței private. Înainte de a vorbi, el trebuie să asculte din nou glasul ființei, cu riscul ca sub semnul acestui glas exigent să aibă puțin sau rar ceva de spus. Numai astfel i se restituie cuvântului de neprețuitul esenței sale. Iar omului, adăpostul de a locui în adevărul ființei.* De altfel, și în **Ființă și timp** s-a acordat o importanță considerabilă tăcerii. Nu însă tăcerii celui ce nu are a spune nimic, ci tăcerii celui ce rostește cu rost și, se exprimă semnificativ prin tăcerea sa.

Deci, „*limba este locul de adăpost al ființei, în care locuind, omul ec-sistă, aparținând adevărului ființei pe care o veghează*”. Tema „locuirii”, deși nu e nouă, îl va preocupa de acum încolo tot mai mult pe Heidegger. La fel ca evocarea ființei ca cea care „se dăruie” – „*es gibt*”, se dă – omului prin limbaj, rostindu-i istoria. Este amintită o expresie a lui Parmenide „*esti gar einai*”, tradusă însă nu așa cum se face de obicei prin „este totuși ființă”. Ci printr-o formulă impersonală: „există

ființă”. Heidegger folosește acum explicit expresia impersonală „Es gibt”, care înseamnă și „se dă, se oferă, se dăruiește”. El lansează aici o temă misterioasă, pe care o va susține mereu. Citim:

„Acest «es gibt» guvernează ca destin al ființei. Prin cuvântul gânditorilor esențiali, Istoria ființei ajunge la limbă. De aceea, gândirea care gândește, pătrunzând în adevărul ființei ține, ca gândire, de Istorie... Există, originar gândit, Istoria ființei, căreia îi aparține gândirea ca gândire – evocatoare (Andenken) a acestei istorii și în-ființată (ereignet) de însăși această Istorie... Survenirea Istoriei ființează ca destin al adevărului ființei. Ființa ajunge la destinul ei în măsura în care ea, ființa, se dă...”

Ideea că, locul unde se manifestă adevărul ființei ne pune în fața unei instanțe impersonale, în care „se dă” (*Es gibt*) ființă, este o idee pe care de acum încolo Heidegger o va cultiva cu insistență, până la ultimele sale lucrări. Această zonă fundamentală a ontologicului, zonă a unui impersonal (*Es gibt*) ce se oferă prin om, se află în profunzimi, dincolo nu doar de impersonalul cotidianității Dasein-ului ce se exprima prin Das Man. Ci, mai în adâncime, dincolo de ceea ce în **Ființă și timp** era indicat prin autenticitatea „clipei”. De aceea Heidegger va încerca să construiască, în anii care au urmat lucrării **Scrisoare despre umanism**, conceptul unui topos specific în care această emergență devine posibilă, pe care l-a denumit Ereignis.

Heidegger încheie **Scrisoare despre umanism**, scriind:

„Gândirea viitoare nu va mai fi filosofie, deoarece ea gândește mai originar decât metafizica, al cărei nume spune același lucru. Gândirea e pe cale să coboare în sărăcia esenței sale precursorare. Gândirea adună limba în rostirea simplă. Căci limba este limba ființei, așa cum norii sunt norii cerului. Gândirea lasă, prin rostirea ei, brazde abia văzute în limbă. Ele sunt și mai șterse decât brazdele pe care le lasă în urma-i, pe câmp, plugarul cu pas domol”.

Refuzul umanismului și invitația la cât mai multă tăcere, la o rostire reținută și filtrată de o gândire esențială, are în spatele ei o importantă problemă, pe care Heidegger se reține să o formuleze explicit. Mai ales că, oricât de sugestive ar fi scrierile sale din a doua perioadă, niciunde Heidegger nu formulează clar ce înțelege el prin „limbă”. Umanismul perioadei eleniste și a civilizației greco-romane folosea o limbă cosmopolită, eficace pentru comunicarea dintre diversele populații ale imperiului. Limbaj care, cu toate figurile sale de stil și înfloriturile retorice nu avea cum să rezoneze în adâncime, întru receptarea adevărului ființei. Altceva era limba greacă din vremea în care filosofia începea să se constituie. Întregul demers filosofico-hermeneutic a lui Heidegger relevă acest

lucru, invocând sensurile curente ale limbii și mișcarea în timp a semnificațiilor. În același spirit Heidegger a încercat să afirme gândirea sa, nu simplificând și standardizând expresiile limbi germane, ci accentuând potențialul ei structural de analiză multifacetată, și mizând pe bogăția sa de semnificații. El nu ezită să evoce sensuri active ce erau în vechea germană, care s-au pierdut pe parcurs, să caute rezonanțe ale semantemelor germane în multiple limbi indo-europene, să mizeze pe plurisemia potențială a unor cuvinte și expresii. În sfârșit, Heidegger a încercat să impună, cu statut filosofic, cuvinte germane obișnuite, intraductibile în semnificația pe care el le-o atribuie.

Se ridică mai multe întrebări\*. Oare, o gândire esențială, așa cum o înțelege filosoful din Freiburg, (plasată în deschiderea inițială a filosofiei occidentale care căuta sensul ființei), e posibilă într-o limbă standardizată, funcțională în medii lingvistice diverse? Pentru Antichitate, o astfel de limbă a fost greaca elenistică. Apoi latina imperială, într-o vreme în care era cultivată retorica și umanismul. Acum avem engleza dublată de o puzderie de limbaje artificiale, logico-matematice, dezvoltate în spiritul „gramaticii universale” a lui Leibnitz. Limbaje ce susțin expansiunea științelor despre ființări intramundane tot mai variate și artificiale se nuanțează de la o zi la alta, aducând la lumină și instituind, noi straturi ontice, în interiorul lumii umane. Limba, ca mediu și gazdă a ființei, cea care-i asigură acesteia locuirea în lume, se lasă și ea antrenată în soarta ființării, adică manipulată. Cum să mai repetăm, în acest context, povestea ce s-a petrecut în Grecia presocraticilor? Mai poate oare apărea în zilele noastre o rețea de gânditori esențiali, care să ocolească limbajele standardizate și formalizate, logico-matematice ale științelor, pentru o reluare a întrebării asupra sensului ființei, la fel ca pe vremea presocraticilor? Așa cum voia Heidegger, *fără ființări?*

---

\* A se vedea Anexa IV. .

Încercarea autorului Dasein-ului, desfășurată în interiorul bogatei tradiții filosofice a limbii eline și germane, s-a retras pe „cărări ce se pierd în pădure” în **Holtzwege**.

Încercarea lui Noica, petrecută în limba română, a fost de la început mai modestă, scoțând în relief particularități și specificități de gândire filosofică sedimentate în ea. În rest, constructul său ontologic utilizează termeni tradiționali, fără a se frământa asupra originii și semnificației lor inițiale și a „jocului lor lingvistic”.

Pe ce drum ne aflăm?

#### 4.4. Ființă, sacralitate și locuire

La sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial când apare **Scrisoare despre umanism** (1946), Heidegger se află în plină adâncire meditativă în direcția pe care o anunțase în 1927, prin publicarea cărții **Ființă și timp** și prin susținerea conferinței din 1930 privitoare la **Esența adevărului**.

Multe probleme rămâneau însă în suspensie.

Una dintre neclarități se referea la circumscrierea istoriei umane. Un lucru era clar. Din întreaga istorie a omenirii pe filosoful Heidegger îl interesa doar „istoria Occidentului”, din momentul apariției filosofiei grecești și până la sfârșitul metafizicii occidentale, prin Hegel, ca apogeu; și Nietzsche, cu a sa doctrină asupra valorilor, ca sfârșit definitiv. Epoca în care trăiește și scrie Heidegger aparține explicit acestui sfârșit, marcat de dominația tehnicii.

O anumită ambiguitate marchează însă chiar începutul Istoriei a Occidentului. Gândirea originară greacă asupra ființei a fost în mod esențial mistificată, susține Heidegger, prin traducerea ei în latină. Ceea ce s-a produs destul de devreme. Dar, chiar în interiorul lumii grecești, trecerea de la presocratici la clasici, la Platon și Aristotel, deși a dus la împlinirea și precizarea terminologiei inițiale, a făcut să se piardă „ceva” din înțelegerea originară greacă a ființei. Așa se petrec, de exemplu, lucrurile cu conceptele de *fisis* și *aletheia*, la Aristotel. Și chiar cu transformarea *fisis-ului* în *Ideea* lui Platon, cu transpunerea *logos-ului* lui Heraclit, în enunțuri afirmative și negative evaluate prin corectitudine; ceea ce va tinde să devină logică. Dacă ținem seama că dintre presocratici sunt amintiți de fapt doar trei – Parmenide, Heraclit și, rar, Anaximandru – și că filosofia greacă de după Aristotel nu mai e menționată deloc, această perioadă „aurorară” a filosofiei grecești apare la Heidegger mai mult ca un orizont mitic.

Perspectiva din care Heidegger abordează Dasein-ul ignoră apoi complet omul prefilosofic, care s-a raportat la lume prin filtrul sacralității. Chiar și la greci, de la începutul filosofiei lor și până la finalul stoic, s-a menținut o zonă de tranziție a ontoteologiei, care la Platon și Aristotel e explicită. Heidegger pornește la drum printr-o atitudine aparent tranșantă de excludere din omul înțeles ca Dasein a dimensiunii sacralității. Dasein-ul său, din **Ființă și timp**, este conturat după parametrii unei ființe umane care parcă și-a rupt conexiunile cu această tradiție. Omul Dasein-ului resimte finitudinea propriei existențe, deoarece nu crede în viața de după moarte. Ceea ce nu era cazul pentru omul sacral și nici pentru omul lui

Platon. De asemenea, așa cum s-a menționat, el nu se simte marcat de doliu și e rupt de cultul strămoșilor. Sinele Dasein-ului heideggerian, din **Ființă și timp**, nu resimte nicicând o prezență a altuia în existența sa, cu toată centralitatea pe care o are „grija”. Între dispozițiile afective e absentă dragostea în care te contopești cu altul. Astfel încât, moartea celuilalt să afecteze Dasein-ul în adâncurile ființei sale, să conteze existențial semnificativ.

Limitările modelului euristic al Dasein-ului individual din **Ființă și timp** sunt fundamentate speculativ prin modificarea conceptului tradițional de transcendență. Transcendența trimitea la o „lume de dincolo de o graniță”. Graniță ce despărțea existența omului și a ființării intramundane laice, ale vieții practice de zi cu zi, de „lumea supranaturală a zeilor”, cu locuitorii ei cu tot. În varianta inițială a Dasein-ului, cea din **Ființă și timp**, transcendența e o caracteristică apriorică ce determină doar „orizontul lumii”. „A lumii acesteia”, astfel încât existențialul faptului-de-a-fi-în-lume nu cuprinde, nu îmbrățișează la prima vedere și ființele divine din zona sacrală. Ideea rezultă și din conferința **Ce e metafizica** (1928). O atitudine ce nu se menține însă mult timp, apărând ambiguități. Astfel, în conferința **Despre esența temeiului\*** (1929) putem citi într-o notă de subsol:

„Prin interpretarea ontologică a Dasein-ului ca fapt de a-fi-în-lume nu se dă niciun răspuns, nici pozitiv, nici negativ față de un posibil fapt de a-fi-întru-Dumnezeu. Abia prin lămurirea transcendenței se obține un concept satisfăcător al Dasein-ului, în așa fel încât se poate întreba acum, ținând seama de acest concept, cum se prezintă din punct de vedere ontologic raportarea Dasein-ului la Dumnezeu”.

În bilanțul pe care-l face în 1946, mersului gândirii sale în **Scrisoare despre umanism**, Heidegger citează și se referă tocmai la nota de subsol menționată.

El comentează acum problema transcendenței într-o manieră mai nuanțată decât în **Ființă și timp**. Poate și pentru că începând din 1930, preocuparea sa principală se mutase spre „adevărul ființei”. Heidegger scrie:

„Abia pornind de la adevărul ființei poate fi gândită esența sacralului. Abia pornind de la esența sacrală se poate gândi esența dumnezeirii. Abia în lumina esenței dumnezeirii poate fi gândit și spus ce anume trebuie să numească cuvântul Dumnezeu... Cum va putea altfel omul istoriei de azi a lumii să se întrebe cu seriozitate și rigoare de ce zeul se îndepărtează sau se apropie, când omul neglijează să pătrundă cu gândirea, înainte de toate în unica dimensiune în care acea întrebare poate fi pusă? Aceasta este însă dimensiunea sacralului care și ca dimensiune rămâne închisă dacă deschisul ființei nu este luminat-și-deschis, iar dacă, în deschiderea sa luminatoare, ea nu se află în apropierea omului”.

---

\* În **Repere pe drumul gândirii**, Ed. Politică, București, 1988.

Textul din **Scrisoare despre umanism** continuă, în stilul polemic în care e redactat, prin a sublinia că, prin comentariul său, nu se pronunță nici în favoarea, nici împotriva teismului, semnalând că gândirea, prin specificul său, are anumite limite. O schimbare se produce totuși, începând din 1950, astfel încât în conferințele pe care le ține și le publică, Heidegger va include explicit „zeii” în „tetrada” ce veghează asupra adevărului ființei. Ea îi cuprinde pe muritori, pământul, cerul și divinii. Stilul poetic al ultimelor sale scrieri nu lasă să se întrevadă clar ce statut capătă „muritorii”, chiar în contextul parteneriatului lor cu zeii, de vreme ce le este atenuată trăsătura esențială atribuită în Dasein: existențialul a-fi-întru-moarte. E însă semnificativ faptul că lumea pare acum să îi includă și pe zei. Zeii nu sunt „altundeva” ci în lumea Dasein-ului. Sau, oricum, împreună cu muritorii, în tetrada care definește lumea și adevărul ființei. Chiar dacă zeii nu mai sunt creatori de lume și de om. Ci, doar un element al tetradei care „dă semne” muritorilor.

În partea a doua a gândirii sale, Heidegger a fost captivat de rolul pe care îl are arta – în sens adânc și specific, poezia – în drumul spre „arătarea ființei”, spre des-ocultarea sa, într-un adevăr. Adevărul ființei ne este accesibil doar prin semnele, prin sclipirile ce apar în împrejurări speciale de „des-ocultare”, „des-implicare” sau arătare. Și nu prin expuneri explicite.

Este premisa de la care se pornește în **Esența operei de artă\*** (1935). O operă de artă este un loc, un „topos” care „deschide o lume”. Conferința **Originea operei de artă** este și punctul de plecare a meditației privitoare la „lucru” și al introducerii metaforei „pământului”, care va fi integrat în „tetradă”.

---

\* Ed. Humanitas, București, 1995.

În comentarea operei de artă filosoful pleacă de la artele plastice. De exemplu, un tablou de Van Gogh reprezentând niște bocanci țărănești este ocazie de a se opri asupra caracterului de „lucru” („Dingheit”) al acestei opere, adică acela de manufactură. Un astfel de lucru poate fi înțeles ca un obiect produs din materiale prealabil selecționate, ce capătă o formă, fiind realizat de către artistul ce are un obiectiv (în sensul entelehiei lui Aristotel). Artefactul ce iese la iveală, în lumină, prin creație, se deosebește de o realitate a naturii, a *fisis*-ului, ce-și are cauza producerii sale în sine însăși. Opera de artă ca lucru poate fi înțeleasă și ca un substrat („hipokaimenon”, „ceva-ce-stă-întins-aici-în-față”) ce are anumite proprietăți pe care le sesizăm prin organele noastre de simț și prin intelect. Și la fel, lucrul poate fi abordat, ca ustensil, așa cum sunt, de exemplu, bocancii. Dar, în mod specific, opera de artă „ne deschide” înțelegerea spre ceea ce este cu adevărat un lucru. Ea instituie un loc privilegiat printre ființările lumii în care trăim, un „luminiș” în care ființarea desocultează adevărul. Argumentarea lui Heidegger invocă un templu grecesc. El scrie:

„Un edificiu, un templu grec de pildă, nu produce nimic. El se ridică pur și simplu în mijlocul văii stâncoase. Templul închide în sine figura zeului și în această ascundere el o face să emane, prin sala deschisă a coloanelor, în spațiul sacru. Datorită templului, zeul este prezent în templu. Această prezență a zeului este, în sine însăși, desfășurarea și delimitarea spațiului ca fiind unul sacru. Templul și spațiul său nu se pierd însă în nedeterminat. Templul și opera rostuieste și adună în jurul său unitatea acelor traiectorii și raporturi în care nașterea și moartea, restriștea și belșugul, biruința și înfrângerea, supraviețuirea și dispariția dobândesc configurația și desfășurarea unui destin de ființă umană. Atotstăpânitoarea cuprindere, care e proprie acestor raporturi deschise, constituie lumea poporului istoric. Abia pornind de la ea, și prin ea acest popor se găsește pe sine”.

Heidegger folosește prilejul pentru a introduce în discursul său conceptul de „pământ” cu un sens metaforic. Pământul se referă la ideea grecească de *fisis*, înțeleasă ca „ceea ce se naște și se înalță din sine, manifestându-se în plină lumină”. Heidegger scrie: „*Înălțându-se, templul deschide o lume, și, în același timp, el o repune pe pământ, care, în felul acesta, se relevă ca sol natal*”. Deci, „pământul” înseamnă acum, odată cu opera de artă prezentă, și sol natal. Și Heidegger conchide:

„Pentru un lucru produs de om, a fi operă de artă înseamnă a «ex-pune o lume». A expune înseamnă a deschide și a înalța, a edifica, pe pământ și din pământ «ceea ce e este» în atmosferă de sărbătoare. În măsura în care ex-pune o lume, opera «pro-pune pământul», punând în prim-plan, în mod specific «materialul» pământului. Căci, «*pe pământ și incredințându-i-se lui, omul istoric își află temeiul pentru locuirea sa în lume*».”

Deși comentariul lui Heidegger face referință predominant la opera de artă ce se realizează ca artefact, plecând de la „pământul” care se deschide ca o lume, esența artei trimite totuși, – susține filosoful –, poezia. Căci limba impregnează Dasein-ul dinspre ființă. Eminența poeziei e afirmată în continuare și în comentariile „locuirii” omului pe pământ.

Heidegger ajunge acum la tema locuirii. A locuirii adevărate a omului pe pământ, pe care opera de artă o consfințește, deschizând o lume și adăpostind semnele zeilor. Conferința privitoare la **Construire, locuire, gândire\*** a fost redactată în 1951. Firește omul locuiește pe pământ. Dar și în, și prin limbă. Iar locuirea sa se realizează, în mod superior, prin poezie, „în mod poetic”. La începutul conferinței despre construire și locuire Heidegger amintește că omul nu este stăpânul limbii, ci că limba e stăpâna omului. Ca să desfășoare apoi o năucitoare investigație fenomenologico-semantică, ce se petrece în spațiul de semnificații al limbii germane. Aflăm astfel că etimologic, în vechea germană, cuvântul „buan”, ce a devenit „bauen” (a construi), înseamnă a locui în sens de a rămâne, a sălășlui. Sensul limbii e însă mai adânc, deoarece semantemele germane „bauen, buan, bhu, beo” sunt variante ale expresiei „ich bin” (eu sunt); „Ich bin”, „du bist” înseamnă același lucru cu „eu locuiesc”, „tu locuiești”. Adică, felul în care eu și tu locuim înseamnă felul în care tu ești, eu sunt, felul în care noi, oamenii, suntem pe pământ. De aici a fi om înseamnă: a fi, a locui, ca muritor, pe pământ. Vechiul cuvânt „bauen” care spune că omul este în măsura în care locuiește, semnifică în același timp: a întreține, a îngriji, cu sensul de a cultiva (Bauen) ogorul, de a cultiva, de exemplu vița-de-vie. Construirea, fiind apropiată de cultivare, nu face decât să vegheze; și anume, asupra creșterii care-și poartă de la sine roadele. Nu locuim pentru că am construit, ci construim în măsura în care locuim. Adică posedăm calitatea de locuitori. Heidegger subliniază că o trăsătură fundamentală a locuirii este ocrotirea. Natura umană rezidă în locuire, în sălășluirea muritorilor pe pământ, construind pentru a-l ocroti.

---

\* În **Originea operei de artă**, Ed. Humanitas, București, 1995.

### ***Tetrada lui Heidegger***

Tetrada lui Heidegger, constând din pământ, cer, muritori și zei, se constituie pornind de la pământul pe care-l locuiesc muritorii. Metafora e lansată în **Originea operei de artă**. Cerul e introdus ca o cupolă învăluitoare a transcendenței spre care se proiectează Dasein-ul, având o valență mitico-poetică. Cerul sugerează infinitul în care zeii s-au retras, în poziția de Deus Otiosum, așa cum sugera Eliade că se petrece cu mai toți zeii uranieni. Pentru Heidegger cerul e „măsura” lumii în care oamenii locuiesc „în mod poetic”, pe pământ. În conferința privitoare la **A construi, a locui**, el comentează tetrada într-un limbaj evident poetic, romantic, scriind: „*Oamenii sunt « muritorii », căci doar ei știu că existența lor e finită, că vor muri.*” Pământul este „*purtătorul care slujește, roditorul care înflorește răspândit în ape și roci, deschizându-se în plante și animale*”. Cerul „*este mersul boltit al soarelui, înaintarea lunii cu chipul schimbător, hoinara strălucire a astrelor, anotimpurile anului și petrecerea lor, lumina și amurgul zilei, întunericul nopții și adâncimea de azur a văzduhului*”. Divinii sunt „*solii trimițători de semne ale divinității; prin sacra guvernare a acestora zeul apare în prezența sa sau se retrage în învăluire*”. Unitatea acestor patru instanțe este numită „tetradă” (das Ge-viere). Muritorii sunt în tetradă atunci când locuiesc, ocrotind tetrada în esența ei.

Viziunea lui Heidegger este evident una arhaică, de dinaintea raționalismului filosofic al presocraticilor, cu cele patru elemente ale lor. Elemente care trimit mai degrabă spre „materia-substanță” primordială, întemeietoare și generativă, dar abstractă și impersonală. Tetrada lui Heidegger e învăluită și interpătrunsă cu limba, care se instituie ca o locuință pentru ființă și pentru omul ce o păstorește. Faptul că Heidegger elimină orice trimitere la foc, exclude universul prometeic al făurarilor – pe care Eliade îl comentase în corelație cu tradițiile alchimice, iar Noica îl reia când subliniază preeminența mașinilor în lumea contemporană. Ca filosof poet, Heidegger se plasează în aceeași tabără revoluționară, ca și Cioran.

Dovada maximă a desolidarizării sale de orizonturile prometeice care au netezit calea postmodernismului, este faptul că nu a primit premiul Nobel pentru literatură, la fel ca Bergson sau Russel.

Interpretarea lui Heidegger se îndreaptă împotriva noii viziuni pe care el deja o sesiza, după care casa omului este „o mașină de locuit”. Invocând tradiționala locuire a oamenilor „pe pământ”, Heidegger sugerează că aceasta înseamnă – sau cel puțin însemna – într-un fel de la sine înțeles: „pe pământ sub cer”. Iar o astfel de locuire implică rămânerea oamenilor „dinaintea divinilor” (zeilor). E introdusă acum metafora tetradei formată din: muritorii/ pământul/cerul/divinii. Muritorii sunt în tetradă atunci când locuiesc, ocrotind tetrada în esența ei. Locuirea capătă astfel o dimensiune ontologică, apropiind omul – muritorii – de ființă.

Cu tetrada, filosoful german se delimitează explicit de „lumea” în care intrase de fapt omenirea vremii sale, la capătul metafizicii occidentale. Heidegger se reprojectează mitic în epopeea ideală a începuturilor filosofării, când presocraticii începeau să se întrebe asupra ființei. Așa cum Dasein-ul, pe care-l propune în **Ființă și timp**, este un construct limitativ, centrat pe esența ființării, care-și pune problema sensului și înțelegerii ființei, la fel și lumea, pe care Heidegger o are în vedere acum, ca fiind organizată sub semnul tetradei, e un construct ideal poetic. Construct ce evocă un om tradițional, probabil al societății agrare, raportat la zei și nesupus

vitregiilor Istoriei, invadată de actuala tehnologie. El se poziționează acum vehement critic față de contemporaneitate afirmând:

„Muritorii locuiesc în măsura în care salvează pământul... ceea ce înseamnă a elibera ceva din esența sa proprie. A salva pământul este mai mult decât a profita de el și chiar decât a trudi. Salvarea pământului nu duce la înstăpânirea asupra pământului și la supunerea lui, de unde nu ar fi decât un pas până la exploatarea neînfrănată”.

Rândurile au fost scrise în 1950, cu 65 de ani înainte de apropiata conferință ONU de la Paris, consacrată protecției mediului și salvării planetei.

Rămânând cu privirea ațintită spre luminiș, cer și poezie, conferințele din ultima perioadă a gândirii lui Heidegger ne vorbesc nu doar despre cultivarea și salvarea pământului, ci și despre înfrățirea oamenilor, în intimitatea din preajma lucrurilor. Iar pe de altă parte, de invazia dominației impersonale și anonimizante a tehnicii.

Una din conferințe se intitulează „**Ce este lucrul**”\*. Problema pare banală. Despre înțelesul curent al lucrului, ca obiect dotat cu proprietăți, Heidegger a scris și în **Originea operei de artă**; sau în conferința despre construire și locuire. Căci, locuința, casa, este, în cele din urmă și un lucru. În conferința adusă în discuție acum, dezbateră pornește de la exemplul aparent banal al unei carafe. Carafa, scrie Heidegger, pe lângă faptul că este produsă de meșteșugar, păstrează apa rece a izvorului – din munte, de sub cer; sau conține vinul folosit în libațiile prin care sunt invocați zeii, în fața cărora se reunesc muritorii. Intră astfel în joc tetrada. Analizele semantic-fenomenologice îl conduc pe Heidegger la concluzia că „lucrul” – ens, res, cosa, casus, chose, thing – este ceva ce unește oamenii. Și aceasta, fie că e vorba de un lucru fizic precum carafa sau casa; fie că este vorba de un lucru-chestiune-comunitară. Lucru sau chestiune ce-i preocupă pe oameni, privitor la care ei deliberează. Așa e în „cazul” unui „lucru”, a unui „res”, de interes public, a lui „res-publica”, ce devine la romani Republica. Un alt exemplu ales de filosof este cel al unui pod. Podul nu leagă malurile apei ca obiect indiferent, ci se articulează cu drumurile. El „*călăuzește încoace și încolo drumurile șovăitoare și grăbite ale oamenilor apropiindu-le și sprijinindu-le*”. Podul, ca și locuința, este un lucru care se instituie ca un „loc” în lumea oamenilor. Loc ce „strânge împreună”, reunește și permite o referință în cursul călătoriei. Lucrul „strânge împreună” muritorii. Oamenii locuiesc în preajma lucrurilor care-i reunesc. De aceea, și casele, fiind lucruri, sunt locuințe ce strâng laolaltă. Lucrurile și locurile sunt temeuri pentru o existență adevărată a muritorilor.

În sfârșit, în această perioadă târzie a gândirii lui Heidegger, în care-și face loc tetrada, locuirea și lucrul, apare și expunerea sa despre tehnică.\* Plasându-se sub același orizont al Greciei sale preferate, Heidegger comentează faptul că, pentru greci, *tehné* însemna în primul rând ceva impersonal ci de responsabilitatea făuritorului, a celui ce acționează. Tehnica și tehnologia, în sensul vremilor din urmă, apar însă ca un fel de con-punere (Ge-stell) impersonală, care operează deasupra existenței firești, impunând, siluind pământul și tetrada în general unește, acum e invocată o hidrocentrală, ce zăgăzuiește cursul natural al râului, pentru a produce și acumula energie. Impersonalul tehnicii, înțelesă ca Gestell, tinde să transforme natura în simplă resursă de energie acumulabilă, în raport cu lucrurile și oamenii. Atitudine ce oprimă apropierea și intimitatea (Ereignis).

### Doctorandul din Freiburg 8

#### Heidegger și cuvintele concepte

Fenomenologia lui Heidegger se bazează în mare măsură pe analize și interpretări semantice. Se pot distinge:

– Abordarea unor cuvinte concepte grecești clasice, ca de ex. *fisis*, *logos*, *aletheia*. – Cuvinte concepte ce se întâlnesc în limba germană, dar și în alte limbi indo-europene, de exemplu: a fi, a locui, lucru (das Ding). Expresii germane cărora Heidegger le accentuează unul dintre sensuri pentru a le transforma în concepte filosofice majore. Așa sunt cuvintele: Gestell și Ereignis pe care le vom comenta pe scurt în continuare.

Termenul *Ereignis* este unul dintre conceptele fundamentale ale gândirii lui Heidegger, în ultimele lucrări, el devenind aproape un echivalent al ființei însăși. Verbul *ereignen* și substantivul derivat din el, *Ereignis*, conțin, în germană, o multiplicitate de sensuri, dintre care trei sunt principale: a) a produce sau obține ceea ce e propriu ființei sau unei ființări. De unde: a-ți obține propria ființă, a face să apară, a releva propria ființă, ceea ce e „propriu”; b) a arăta, a manifesta; c) la reflexiv (*sich ereignen*): a avea loc, a se produce. De unde *Ereignis* ca „eveniment” *Ereignis*-ul heideggerian este totodată o naștere sau ecloziune și o apariție, este o luminare, o limpezire sau o fulgurație, prin intermediul căreia ființa accede la ceea ce are ea propriu. Termenul înseamnă deci, pentru Heidegger, altceva decât eveniment: faptul că ființa în ceea ce are ea propriu, se revelează... E scoaterea din ascundere a ființării ca ființare, acea survenire (*Geschehen*) care lasă să apară ființarea în calitatea ei de ființare. Dar *Ereignis* nu este un lucru întâmplător, deci ceva ce poate surveni din când în când; dimpotrivă, e o survenire originară, cu funcție constitutivă. Omul și ființa își aparțin în dobândirea – conferire a Propriului, în *Er-eignis*.

Esența tehnicii constă în „*Gestell*” susține Heidegger. Este un cuvânt german obișnuit pe care filosoful îl resemnifică, pornind de la familia sa semantică. În limba germană curentă el desemnează orice fel de montaj sau armătură, de exemplu, o capră de tăiat lemne, un șevalet, o etajeră, raftul unei biblioteci etc. Prin *Gestell*, Heidegger vrea să indice esența tehnicii ca strângere laolaltă, planificare, ordonare și dispunere a lumii. El construiește în acest sens un lanț semantic al cărui element constant este radicalul *stell*: *stellen* (a constrânge), *bestellen* (a supune la comandă). E vorba de încercarea omului de a-și aservi natura, de a o supune voinței sale. Heidegger separă, ori de câte ori invocă cuvântul, prefixul de însumare *Ge* – de radicalul *stell*, lăsând să se înțeleagă, prin analogie cu *Gebir* și *Gemut*, că esența tehnicii moderne trebuie căutată în însumarea acțiunilor derivate din semantemele de „imobilizare” și „constrângere” ale radicalului *stell*.

Lăsând la o parte toate trimiterile filosofice și retorice ale lui Heidegger din conferința despre tehnică – și din toată această perioadă –, se impune cu claritate un

anumit punct de vedere privitor la Istoria omenirii, concepută în trei perioade. Prima, „epoca de aur” ar fi cea a nașterii problemei ființei, în vremea Greciei presocraticilor. A doua este istoria metafizicii occidentale, între Platon și Nietzsche. Cea de a treia, este cea marcată de Ge-stell, de invazia tehnicii, pierderea sensului de locuire în patrie, a intimității cu lucrurile, a apropierii (Ereignis) și îndepărtarea zeilor. Acum, formularea întrebării privitoare la sensul ființei, se ocultează în plus.

Heidegger trăiește în ultima epocă, de fier, cu nostalgia vârstei de aur.

Rămân însă o mulțime de semne de întrebare în urma acestei fulgurante și stranii apariții pe scena spiritualității pe care a constituit-o gândirea heideggeriană.

Iar între ele nu lipsesc tocmai cele ce țin de timp și temporalitate, de Istorie. Ce putem spune oare despre omenirea de dinaintea presocraticilor? Dar despre omenirea ce apare, ce abia se naște odată cu instalarea tehnicii ? Cum ar putea omul să mențină un sens existenței sale pe pământ, în vremea lui Gestell?

#### 4.5. Moștenirea lui Heidegger

Moștenirea ideatică a lui Heidegger ar putea fi sintetizată prin două din ultimele sale conferințe, intitulate **Timp și ființă\*** și **Sfârșitul filosofiei și sarcina gândirii\*\***, ambele susținute după 1960. În prima, el își reafirmă viziunea care face din timp un partener al ființei, sugerând că atât ființa cât și timpul „există” în sensul impersonal, că „se dau” (*es gibt*) dintr-o sursă misterioasă și intimă (adică *Es gibt*), printr-un topos, a „ceea ce este propriu” (*Ereignis*). În cea de a doua conferință, Heidegger reia convingerea sa că filosofia, înțeleasă ca metafizică occidentală, s-a încheiat; în sensul că s-a împlinit. Miza gândirii este de a continua să mediteze asupra adevărului ființei, în „deschisul” în „luminișul” în care adevărul poate fi des-ocultat și ajunge la lumină, luminând, ca *aletheia*. Efortul său pare a fi acela de a degaja structura din interiorul gândirii în care apare luminișul menționat. E deci vorba de un demers metodologic. Iar gândirea ființei se va manifesta în mare măsură ca experiență trăită.

În cele două texte de rămas-bun, conceptul de Dasein, cu toți existențialii său, nu mai apare. De fapt Heidegger îl înlocuise de mai mult cu tetrada formată din muritori, pământ, cer și zei. El nu clarifică în toți acești ani cum ar urma să fie înțeles în noul context existențialii de bază ai Dasein-ului, așa cum era faptul-de-a-fi-în-lume. Și însăși conceptul de lume, devreme ce acum în ea sunt întâlniți și zeii. Sau faptul-de-a-fi-împreună-cu-alții; de vreme ce este vorba de un plural, de „muritori”. S-ar putea deduce că ceea ce era ființa Dasein-ului, adică grija, este transferat în ceea ce acum Heidegger numește „miza gândirii”. Iar cuplul neautenticitate/autenticitate, s-ar muta în polarizarea dintre *Gestell* și *Ereignis*. Dar, acestea sunt speculații. Heidegger spune ce are de spus, el nu se explicitează.

Revenind la cele două conferințe menționate, se cere în primul rând remarcat că parteneriatul ființei cu timpul care, în **Ființă și timp**, era meticolos dedus metodologic prin hermeneutica Dasein-ului și proiectarea sa ecstatică în posibilitățile sale de a fi autentic, este acum în **Timp și ființă** luat ca atare, fără nicio argumentare alta decât câteva remarci la început.

„Ce anume ne face să vorbim, numindu-le împreună, despre «timp și despre ființă»? «Ființa» înseamnă, încă de la începuturile gândirii occidental-europene și până azi, ajungere la prezență. Din ajungerea la prezență, din prezență, vorbește prezentul. Potrivit reprezentării curente, acesta, împreună cu trecutul și viitorul,

alcătuiesc acea caracteristică (a ființei) pe care o cunoaștem ca timp. Ca prezență, ființa e determinată prin timp...”

„Ființa și timpul, se determină reciproc, însă în așa fel încât nici ființa nu poate fi numită drept ceva temporal, nici timpul drept ceva ce ființează”.

„Sintagmele «ființă și timp», «timp și ființă» numesc raportul reciproc (Verhältnis) dintre aceste două lucruri, numesc starea de lucruri (Sachverhalt) ce întreține (hält) raportarea lor unul la altul și care susține totodată constant (aushält) acest raport reciproc al lor. ”

Dar oare cum de există acest parteneriat pe care Heidegger îl constată, părându-i-se evident? Și de ce dintre filosofii din vremea lui, nimeni nu a insistat asupra sa? Dacă e vorba de a avea în vedere ceva de tipul unui corelat al ființei, istoria filosofiei – a metafizicii occidentale – ne oferă totuși un precedent. Cel al relației ființei cu Unu. Începând cu **Parmenidele** lui Platon, ființa și Unu au putut fi gândite atât împreună, cât și separat. Căci Unu avea și o relație specifică cu multiplu (și astfel, cu armonia matematică, sugerată de pitagoreeni). Dar Unu se plasa, pentru neoplatonicieni, „dincolo de ființă și gândire”. Henologia neoplatonică a introdus o viziune ierarhică, pe care dogmatica creștină, mai ales în varianta sa mistică, a preluat-o. Faptul că Heidegger scoate în relief cuplul ființă-timp ne îndepărtează aparent de reperul „Unului complet transcendent”. Cuplul ființă/timp ar necesita totuși o analiză mai aprofundată. Ne limităm la sugestiile ce derivă din opera gânditorilor români pe care îi avem în vedere.

Opera lui Eliade demonstrează că înțelegerea existenței în lume a omului sacral face apel constant la temporalitate. Omenirea presocratică era preocupată de timpul „tare” al originilor, când orice lucru din cele ce există a început, printr-o creație, care a conturat modelul său esențial. Fapt valabil și pentru cosmogeneză. Timpul, ca an calendaristic sau perioadă ciclică apărea ca suportul, pânza de fond a lumii și a existenței umane. Timpul (dimpună cu lumea) se cere periodic reînnoit, recreat, prin ritualurile de Anul Nou, când se recită cosmogeneza. Omul religiei iudeo-creștine însă, trăiește într-o lume ce e purtată de un timp sanctificat prin intervenția lui Dumnezeu în Istorie. Un timp care este unidirecționat spre viitor. Încă de la începuturile dogmaticii creștine, Augustin insistase asupra timpului specific existenței umane, care e diferit de cel al științei fizicii. Și meditase asupra timpului specific omului istoric izgonit din rai, care ar urma să instituie pe pământ, în timp, o *Civitas Dei*. Cioran se simte izgonit, căzut, din acest timp istoric a lui Augustin. Cât privește filosofia, ea a pariat de la începuturile grecești precreștine

ale manifestării ei – ne demonstrează Heidegger – pe prezent, pe prezență. Eliade confirmă, din perspectiva istoricului religiilor, interesul pentru prezent, pentru bucuria de a trăi a grecilor acelor vremi, în care mitul s-a desacralizat. Pentru modernitatea filosofică de după Renaștere, dat fiind fundalul religiei creștine, prezentul se manifestă însă ca orientat spre viitor, spre realizare de sine și producere. Inclusiv în însăși instanța umanului, unde sunt proiectate paradisuri terestre, utopii istorice, care-l înnebuneau pe Cioran. În acest context era firesc ca timpul, temporalitatea, să apară la un moment dat ca temă pregnantă și în preocupările filosofilor. Și ea a și apărut. Dar, așa cum era natural, temporalitatea s-a exprimat în gândirea Europei ca aspirată de un viitor care integrează trecutul. Ea a intrat în vizorul gânditorilor esențiali doar cu unul dintre aspectele sale, cu „devenirea”, adusă în scenă de Hegel.

Pe vremea lui Heidegger, ideea că omul a ajuns într-o fază în care își face singur istoria, a început să devină însă problematică. Toți erau de acord – iar Eliade demonstrează pornind de la alchimie –, că modernitatea reușește să domine timpul naturii, să-l accelereze, să i se substituie. Acest fapt nu scutește însă de trăirea „terorii istoriei”. Care, la Heidegger, se resimte prin locul important pe care-l acordă în structura Dasein-ului angoasei și existențialului a-fi-întru-moarte.

Iar pentru Cioran, timpul Istoriei s-a terminat definitiv. Omenirea a căzut din timp, din Istorie. Acum, – simte și spune Cioran – vine *altceva*, cu totul altceva: postistoria.

Doar Noica, la periferia Europei, cu un optimism imbatabil, continuă să parieze pe temporalitatea devenirii, aflată într-un raport special cu un Unu de inspirație neoplatonică care, însă nu e „dincolo de ființă”. Ci în largul ei cuprins, fiind, într-un fel, părintele deveninței. Astfel

încât, filosoful român ajunge să creadă într-un nou „timp al devenirii stimulate”, în care omul intră abia acum.

Conferința **Timp și ființă** mai prilejuiește o clarificare importantă în ceea ce privește ontologia lui Heidegger: faptul de a gândi ființa fără a face recurs la ființare. Putem citi la începutul ei:

„Ceea ce urmărim să facem în conferința de față este să spunem câteva lucruri despre încercarea de a gândi *ființa fără a face recurs la ființare* (s.n.), adică fără a căuta acolo o întemeiere a ei. Încercarea de a gândi ființa fără ființare a devenit necesară deoarece altminteri, după cât îmi pare, nu mai există nici o altă posibilitate, de a aduce în perimetrul privirii ființa a ceea ce este astăzi pe tot cuprinsul globului

pământesc, și cu atât mai puțin de a determina într-un mod satisfăcător relația omului cu ceea ce până acum a fost numit «ființă».

Într-un fel, argumentarea lui Heidegger pare retorică, căci trimite la o situație conjuncturală a civilizației Occidentului. Pe când gândirea ființei ar trebui să fie o temă perenă a filosofiei. Dar precizarea sa e importantă, deoarece, în întreaga sa operă, el, într-adevăr s-a străduit să facă tocmai acest lucru, să gândească ființa fără trimitere la ființare.

Pentru început, am putea compara proiectul lui Heidegger cu o eventuală încercare a credinciosului de a descifra sensul unui Dumnezeu „în sine”, lăsând la o parte creația, lumea. Dar, chiar în cazul unei contopiri supreme și totale, așa cum o trăiau misticii renani, creația nu ar putea fi ignorată. Căci din ea face parte cel ce se dăruie extazului, autoproiectându-se în ființialitatea supremă. Astfel au apărut atunci – în perioada lui Meister Eckhart – și s-au impus pentru tot restul gândirii modernității conceptele de Eu și de Sine\*. Lucru înțeles de Heidegger de la început, el fiind chiar argumentul analiticii Dasein-ului. Și totuși, filosoful german afirmă, în finalul al gândirii sale, intenția de a ajunge la ființa ca ființă, fără recursul la ființări.

Dar ființa fără ființări înseamnă și fără determinații categoriale sau de orice alt fel. Și, de asemenea, fără grade de ființă, fără contrarii, contradicții și negații, fără enunțuri logice corecte. Chiar nimicul, pe care Heidegger îl invocă țintit, este greu de înțeles în afara gradelor de ființă. Iar faptul de a deduce negația din nimicnicie, merită să mai fie dezbătută. Pentru a nu mai spune că lumea științelor – cea care se preocupă de ființări – operează, curent și fructuos, cu nimicul, de la vid la zeroul matematic și la misterioasele zone ființiale din spatele salturilor cuantice. Tentativa lui Heidegger de a gândi ființa fără ființări ne trimite, din nou la un demers de tipul celui propus de neoplatonicienii care, în încercarea lor de a gândi Principiul de „dincolo de ființă”, au ajuns – de exemplu prin Porfir – să plaseze la acest nivel „actul pur de a fi”, fără nicio determinare.

Apoi, tinzând să excludă din gândirea ființei zona ființărilor, Heidegger nu poate elimina totuși limba. Desigur, limba nu e o ființare, ci mediul în care se constituie lăcașul ființei, al cărei păstor e omul. Despre un mediu în câmpul ontologiei, subsistent dar nu și existent, va ajunge să vorbească, cu insistență, Noica, dezvoltând doctrina „elementului” și deveninței. Dar viziunea lui Noica are în vedere un univers ontologic care ia în serios – poate prea în serios – ființările. Ba chiar pleacă de la ele, în direcția ființei ca ființă.

Limbajul va opera, acum, la Heidegger, în primul rând prin ceea ce se sedimentează în el ca semnificație semantică, în contextul unei lumi ce tentează să gândească ființa, așa cum a fost lumea greacă. Dar, mai ales prin intermediul tăcerii gânditorului esențial și a rostirii (metaforico-aluzive) a mării poezii. Totuși e vorba ca ființa să fie gândită în esența și specificul său. E vorba de „miza gândirii”. În seminarul pe care Heidegger îl susține pe marginea conferinței **Timp și ființă** – singurul seminar pe care l-a coordonat privitor la o lucrare de-a sa – a apărut în discuție, în repetate rânduri, tema „experienței” intime a gândirii. Care e sensul acestei experiențe personale a gânditorului? Gândirea și experiența de gândire nu pot fi opuse, ca alternative. Experiența gândirii nu e înțeleasă – ni se precizează – ca ceva mistic, ca o „iluminare”, ci, ca mersul gândirii care trezește luciditatea în fața „evenimentului relevării propriului eu” (Ereignis). Gândire care, la rândul său, este toposul, sursa prin care se dă (*Es gibt*), în care se oferă, se dăruiește, timp și ființă. Ajungând la întrebarea: ce sau cine este această instanță care, prin Ereignis, oferă destinal timp și ființă, Heidegger recurge la argumentul că gândirea discursivă a *logos*-ului, care se exprimă prin cuvinte, poate înainta doar până la o limită. Argument ce amintește și el de tema neoplatoniciană a principiului de „dincolo de ființă și intelect”. Temă care, timp de secole, între Plotin și Damascius, a adus în dezbatere nenumărate paradoxuri privitoare la relația dintre gândire și ceea ce e de negândit. Dintre ființă și Principiu care e mai presus de ființă și de gândirea exprimabilă în cuvinte. Cu totul transcendent lor. Deși Principiul era, totuși, cauza ființei și gândirii. Heidegger își încheie conferința despre **Timp și ființă**, afirmând: „gândirii îi stă în putință doar să se îndrepte în această direcție a locului privilegiat a lui Ereignis, în care Se dă (*Es gibt*) ființă și timp”.

Explicațiile lui Heidegger se opresc aici:

Heidegger insistă în mod special în cadrul seminarului la **Timp și ființă**, asupra formulării impersonale. Dacă gândim mai detașat, pare firesc ca impersonalul să funcționeze în aria manifestării temporale a ființei care „Se dă”. Nimeni nu va fi intrigat în zilele noastre când se vorbește, în manieră necreaționistă dar și impersonală, de constituirea galaxiilor și planetelor, de apariția pe unele din acestea a vieții și apoi a ființelor inteligente. În toate aceste împrejurări, de (aparentă) complexificare succesivă a domeniului ființării, în limbaj heideggerian „se dă”, ființă și timp. Doar că, o asemenea perspectivă ne mută în mod radical în universul ființării, înțelese din perspectiva pe care Noica o va denumi a *deveninței*. Chiar și dacă considerăm, în conformitate cu gândirea heideggeriană, că e vorba de ființări intramundane.

Cea de a doua conferință menționată, **Sfârșitul filosofiei și sarcina gândirii**, se referă în mare măsură probleme metodologice. Conferința începe cu formularea: „Filosofia este metafizică”. Aceasta din urmă „gândește ființarea în întregul ei – lumea, omul și Dumnezeu – având în vedere ființa, apartenența intimă a ființării la ființă. Metafizica gândește ființarea ca ființare, în modul reprezentării ce caută să ofere o întemeiere”.

Heidegger încearcă să depășească metafizica căutând sensul ființei, în afara ființării. Ceea ce nu înseamnă însă că nu are și el în vedere „*ființarea în întregul ei – lumea, omul și Dumnezeu*”, așa cum rezultă din trimiterea la tetradă. Dacă „*ființa înseamnă de la începutul gândirii occidentale și până la împlinirea ei, ajungerea la prezență, cum ne vom călăuzi spre adevărul ființei*”? continuă a se întreba Heidegger. În **Ființă și timp** el încerca să descifreze o grilă temporală a structurii Dasein-ului, cea prin care apare și se manifestă „deschiderea” omului spre ființă. Această deschidere era deja implicată în particula „Da” din Dasein. Ulterior, odată cu desemnarea limbii ca mediu și sălaș al ființei al cărei păstor e omul, a apărut tema unui „lumiș”, în care adevărul ființei apare luminând. Metafora se menține și acum. Privită retrospectiv, filosofia ar putea fi considerată o căutare a „locului” unde ființa se arată, prin des-implicare, prin des-ocultare, ca adevăr, ca *aletheia*. În conferința **Sfârșitul filosofiei și sarcina gândirii**, trimiterile, cu intenție metodologică, sunt la Hegel și Husserl.

Preocuparea filosofică a modernității în Europa a fost orientată mult spre metodologie, fără însă a ignora o chestiune de fond, vizarea a „ceva”, a unui „lucru” bazal, ce trimite la ființă. De aici și chemarea „către lucrul însuși”, pe care o afirmă atât Hegel cât și Husserl. Primul, în prefața la **Fenomenologia spiritului** susține că întregul se găsește în devenirea lui, reunind obiectul înțeles ca substrat (hipokeimenon) cu subiectul, înțeles ca fiind conștiință. Abia mișcarea gândului constituie lumea însăși. Dar miza gândirii este, de-a lungul desfășurării devenirii la Hegel, însăși ființa ființării, care se evidențiază în absolutul desfășurării, prin condensarea finală în concept. Husserl lansează și el îndemnul „spre lucruri însăși”, în **Filosofia ca știință riguroasă**\*. El propune un *epoché*, o punere între paranteze a lumii cotidiene, care ar conduce spre o subiectivitate absolută, ce ar căpăta statut de obiectivitate. În această subiectivitate transcedentală, în instanța principiului tuturor principiilor, s-ar afla locul de unde ar urma să înceapă filosofia. Și deci, accesul spre ființă.

Dialectica speculativă la Hegel este mișcarea prin care lucrul ca atare ajunge la sine însuși, la propriul său tip de prezent. La Husserl metoda este menită să aducă lucrul, de care se preocupă filosofia la nivelul unei deschideri originare și definitiv valabile. Ceea ce înseamnă că trebuie să îl aducă la tipul de prezent care îi este propriu. Astfel interpretează Heidegger lucrurile.

Doctorandul din Freiburg 9  
*Heidegger despre Hegel*

În ultima parte a vieții, când e interesat mai ales de tema adevărului ființei – *aletheia* – și de cea a „luminii”, ca loc special de deschidere în care aceasta operează „aducerea la prezență” a ființei (ființării) Heidegger susține și o conferință de confruntare cu gândirea hegeliană (**Hegel și Grecii**, 1958). În aceasta se susține că autorul **Fenomenologiei spiritului** nu a putut recepta sensul grecesc a lui *aletheia* deoarece: „*el experimentează ființa, în măsura în care o concepe drept nemijlocitul nedeterminat, cu ceea ce e pus de către subiectul care determină și concepe. Drept care el nu poate să desprindă ființa în înțeles elin, einai, de raportul cu subiectul, eliberând-o în esența în care-i e proprie*”.

În conferință Heidegger se concentrează asupra „enigmaticei *aletheia*” care, ca adevăr al ființei ce se manifestă în „starea de neascundere”, se cere diferențiat de „adevărul corectitudinii”, de sorginte carteziană, cu care operează Hegel. Heidegger nu ocolește acum întrebarea firească, că „*starea de neascundere trebuie să fie pentru cineva*”. Desigur, aceasta, ca *aletheia*, ca adevăr al ființei, este pentru om. Dar nu pentru om înțeles ca subiect care „pune” lumea într-o poziție de obiect. Adevărul este pentru omul ce există într-o lume, fiind dimensionat prin *logos*. Dar Heidegger are o interpretare aparte pentru *logos*-ul înțeles ca limbaj-rostire. El spune acum: „*Omul este rostitorul (der Sagende). „Sagen”, „a rosti” în germana veche înseamnă: a arăta, a lăsa să apară și să se vadă. Omul este ființa care rostind, lasă ca ceea ce ajunge la prezența sa să fie de față în propria-i prezență și care știe să asculte ceea-ce-este-de-față... Dacă avem în vedere enigmatică guvernare a acestei „aletheia”, a ieșirii din ascundere, ajungem la presupunerea că în fond întreaga esență a limbajului rezidă în ieșirea-din-ascundere care dez-adăpostește (Entbergung), în guvernarea lui aletheia. Aletheia este ceea ce se cuvine a fi gândit, dar a rămas negândit – este cauza însăși a gândirii*”.

În confruntarea cu Hegel, considerat ca cel care încheie metafizica occidentală, Heidegger nu reține de la acesta tema devenirii ca metamorfoză complexificatoare în timp, ci doar tema unui drum ce integrează subiectul, subiectivul și obiectivul acestuia ce susțin împreună adevărul exactitudinii și care, sub cupola absolutului, se încheie în sinteza conceptului.

Insensibilitatea lui Heidegger față de o devenire care ar susține progresia în direcția noutății și „evoluției”, devenire care să integreze nu doar prezentul, ci și întreg trecutul drumului parcurs până la acesta, se poate remarca și în articolul privitor la **Conceptul de experiență la Hegel**, pe care-l publică în **Holtzwege** (1950). În el e analizată Introducerea la **Fenomenologia spiritului**. După ce se remarcă faptul că Hegel înțelege conștiința ca fiind propriul său concept, ca dându-și singură criteriu și ca examinându-se pe sine, se evidențiază faptul că prin experiență se înțelege „*mișcarea dialectică pe care conștiința o exercită în ea însăși, în cunoaștere și obiectul său, în măsura în care un nou obiect adevărat se impune*”. Deși analiza relevă faptul că Hegel pune constant în legătură experiența dialectică a conștiinței cu apariția noului (ca adevăr) Heidegger nu se arată interesat de acest „nou”, care de fapt ține de devenire.

Această indiferență se conjugă cu faptul că Heidegger nu corelează ideea sa că „se dă ființă și timp” cu ceea ce ar putea fi interpretat – pornind de la Hegel – ca o devenire creatoare. Direcție în care se angajează Noica.

\* **Hegel et son concept de l'expérience**, in **Chemins qui ne mènent nulle part**, Gallimard, Paris, 1962.

Se ridică astfel problema: ce anume rămâne negândit în chemarea „către lucruri însuși” a lui Hegel și Husserl? Se ascunde aici ceva ce nu mai poate fi gândit în manieră filosofică tradițională – afirmă Heidegger – și care nu mai reprezintă un lucru pe care ea să-l poată gândi. Filosoful invocă acum o „dialectică speculativă” care e un mod de manifestare în care, lucrul amintit ajunge la apariție pornind de la el însuși, devenind astfel prezent.

O asemenea apariție strălucitoare are loc în spațiul unei luminozități, ce se sprijină pe un „deschis”, pe un spațiu liber, pe un „luminiș”.

Deschiderea, ea și numai ea, este cea care acordă mersului gândirii speculative putința de a străbate, de la un capăt la altul, cele gândite. Esențiale sunt așadar deschiderea și prezența proprie celor ce ființează ca prezente. Indiferent dacă ceea ce ființează ca prezent este sau nu conceput și înfățișat ca atare, prezentul – în calitate de venire pentru a zăbovi în deschis – rămâne mereu dependent de „deschiderea – luminiș” care susține de la început totul.

Pornind de la o presimțită relație intimă între ființă și timp (temporalitate), Heidegger își petrece a doua jumătate a vieții sale meditând asupra „locului de deschidere”. Care, ca „topos”, trimite spre o problematică de tip spațial. Căci doar în deschiderea luminoasă ar putea ajunge la prezență adevărul ființei, ca *aletheia*. Și, comentează în final Heidegger: „*Sarcina gândirii nu s-ar mai numi atunci, oare în loc de „ființă și timp”, „deschidere – luminoasă și prezență”*”. Cu alte cuvinte, s-ar avea în vedere descifrarea texturii spațio-temporale ce face posibilă afirmarea ființei, ca adevăr.

Se poate remarca însă că, deși îl citează pe Hegel, Heidegger nu-și însușește tema devenirii („aufhebung”), în sensul temporal că o „prezență ulterioară” să încorporeze și să depășească integrator pe una anterioară, implicând-o prin însăși prezența sa; și aceasta, fără a reveni în final la punctul de plecare. (Depășire integratoare și încorporare pe care evoluționismul biologic a exemplificat-o prin faptul că ontogeneza repetă filogeneza). Poate că, Heidegger socotea că o astfel de acceptare ar amesteca prea mult „deschiderea luminoasă” întru adevărul ființei, cu ființările. Sau ar acorda acestei instanțe a ființărilor un nepermis acces la „noutate”.

Încercând să gândească ființa în afara întrepătrunderii ei firești cu ființările, Heidegger nu avea cum să evite, așa cum s-a menționat, însăși instanța ființei finite ce gândește despre ființă, pe care, în tinerețe, o numise Dasein.

Analitica și problematica Dasein-ului apăreau pe atunci ca o încercare de reformulare a sintezei kantiene a eului conștient. Care, și ea, exprima capătul de drum al gândirii modernității europene, ce descoperise conștiința, cu rădăcini în

*Devenirea la Heidegger și Noica*

Demersul filosofic radical pe care-l propune Heidegger odată cu reorientarea gândirii spre sensul ființei (în corelația ei cu temporalitatea), presupunea destrucția metafizicii occidentale dintre Platon și Hegel. Oricum, el nu reține ideea devenirii hegeliene, care trimite la depășire (aufhebung). Adică la reținerea și integrarea a ceea ce a fost deja prezent (real), astfel încât adevărul să se exprime prin rezultat cu drum cu tot. Noica a pariat însă pe conceptul devenirii hegeliene, care implică deschiderea generativă spre nou, spre „ceea ce nu a mai fost”, cu menținerea structurilor a ceea ce s-a câștigat deja. Devenirea hegeliană stă la baza conceptului nicasian al „deveninței”, ce caracterizează însăși „ființa ca ființă” manifestându-se ca unică întrupare a unui Unu transcendent. Noica îi reproșează lui Heidegger că nu a insistat asupra temporalității ființei la acest nivel nodal, al deveninței.

Heidegger, care a lansat de la început ideea unei strânse corelații între ființă și timp, și-a menținut acest punct de vedere până în final. El a insistat însă în ultima perioadă ca atât ființa cât și timpul „există” (în sensul expresiei impersonale „es gibt”) prin faptul că „se dau” dintr-o sursă (dinspre „ceva”) prin intermediul unei instanțe speciale „Ereignis” (tradus în românește prin „evenimentul relevării propriului”). Ființa e dăruită destinal, ajungând la prezență (prezentificându-se) în cadrul unei „istorii a ființei”, pe care istoria omenirii o relevă. Timpul „se dă” și el, printr-un „loc pre-spațial”, printr-o „deschidere ce luminează”, structurându-se tridimensional : prin prezentul – ce face loc prezenței ființei – și care ține la distanță (dar și în apropiere) trecutul a ceea ce nu mai este și viitorul a ceea ce urmează să fie. Acea instanță impersonală a „ceva ce dă” ființă și timp prin intermediul lui Ereignis, merită să fie gândit în continuare – insista Heidegger – deși nu poate fi exprimat prin cuvinte.

Faptul că Heidegger acceptă, ba chiar insistă, că ființa și timpul „se dau” în permanență, trimite spre ideea suplimentării ființiale a ceea ce a fost și este, prin ceva nou, printr-un plus de ființă și timp. Conceptul devenirii prin care Hegel indica acest proces – și care s-a exprimat apoi în secolul XIX și XX prin evoluționismul biologic și istorismul uman – presupunea însă și păstrarea, integrarea a ceea ce s-a instaurat ca prezență la un moment dat.

Heidegger eludează însă ideea acestei integrări temporo ființiale într-o structură identitară, purtătoare a trecutului și deschisă spre noul viitorului (așa cum în e constata în biologie, prin faptul că ontogeneza repetă filogeneza; iar în istoria umană, prin metamorfoza ce încorporează vechile tehnologii și norme în altele noi). De aceea, viziunea ultimului Heidegger, deși se mișcă în jurul a ceea ce Noica a numit devenință, nu surprinde esența acestui proces.

Oare dacă nu se renunță la ființări, dacă acestea sunt în continuare creditate cu șansa unei ființe a ființărilor, care să nu fie străină de „ființa în ea însăși”, nu s-ar putea pleca și de la acest capăt de drum? Adică, nu s-ar putea pleca chiar de la nivelul minim, al *celor ce sunt (to ti esti)*, pentru a căuta structurarea progresivă a unor niveluri de complexitate crescândă, conducându-ne astfel spre un nucleu sintetic al ființei ca ființă. Iar, în final, ființă ca ființă, retrăgându-se în eterul abstracției sale, să păstreze totuși câte ceva din amintirea acestui drum parcurs?

Hegel încercase un astfel de demers, dar el nu s-a putut dispensa de un absolut, care se replea într-o totalitate închisă, parmenideană, cea a conceptului, care nu mai avea în ce să respire.

În secolul XX un drum similar va tenta și pe Constantin Noica, încercând deschiderea acestei totalități prin „*devenință*”.











