



# RETICENȚELE LUI NOICA FAȚĂ DE HEIDEGGER

Sorin Lavric

TEXT

équivalences

arguments

2.2003





EDITION: M. DIACONU, A. REZUȘ & S. VIERU (eds.)

© 2003 ARGUMENTS [L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X 2<sub>ε</sub>-EDITION]

© 2003 SORIN LAVRIC (Bucharest, Romania) [TEXT]

© 2003 SALVADOR DALÍ ESTATE [LOGO Salvador Dalí: *Centaure*]

© 2001 DINU LAZĂR (Bucharest, Romania) [PHOTO *C. Noica*]

© 2003 ÉQUIVALENCES [PDFL<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X – HYPERSCREEN]

**This electronic edition is a *non-profit* publication**

**produced by PDF<sub>T</sub>E<sub>X</sub> 14.H &**

**created by L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X 2<sub>ε</sub> with HYPERREF & HYPERSCREEN**

PDF<sub>T</sub>E<sub>X</sub>14.H © 2001 HÀN THÉ THÀNH

L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X 2<sub>ε</sub> © 1993–2001 THE L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X3 PROJECT TEAM *et al.*

HYPERREF © 1995–2001 SEBASTIAN RAHTZ

HYPERSCREEN © 2001–2002 ADRIAN REZUȘ [based on PDFSCREEN]

PDFSCREEN © 1999–2001 C. V. RADHAKRISHNAN

TYPESET BY ROMANIAN<sub>T</sub>E<sub>X</sub> © 1994–2001 ADRIAN REZUȘ

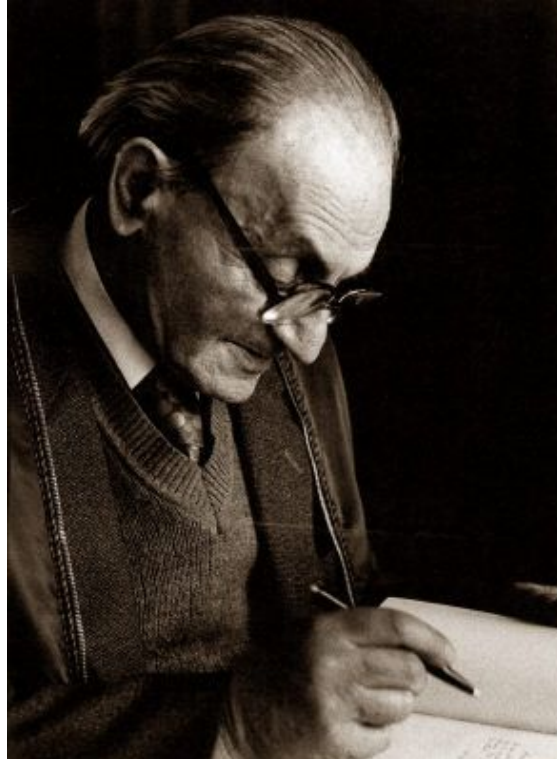
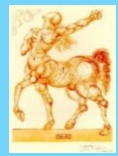
PRINTED IN THE NETHERLANDS – DECEMBER 29, 2003





Sorin Lavric  
*Reticențele lui Noica  
față de Heidegger*

București  
2003





## Reticențele lui Noica față de Heidegger<sup>0</sup>

Titlul prelegerii sună belicos și totodată arogant. Belicos, pentru că prin însăși formularea lui, titlul dă înțeles că el se sprijină pe o atitudine ostilă față de Heidegger; arogant, pentru că, atunci când ai reticențe față de cineva, în speță față de Heidegger, dai de înțeles că Heidegger nu merită considerația de care are parte de obicei. Și pentru că dai asta de înțeles, te ridici într-un fel deasupra lui Heidegger, îl privești de sus, și devii astfel arogant. Prin urmare, pentru a evita o asemenea impresie de atitudine ostilă și arogantă, titlul prelegerii ar fi trebuit să fie altul. Când spunem de obicei „reticență“, prin acest cuvânt înțelegem o reținere plină de precauție și de discreție față de o anumită persoană. În cazul nostru, s-ar înțelege că e vorba de o reținere pe care Noica o avea față de Heidegger. Numai că Noica nu avea nici o reticență, nici măcar una discretă, față de Heidegger, ba dimpotrivă, el a formulat în câteva locuri un număr de obiecții, de critici, în privința filozofiei lui Heidegger. Așadar titlul prelegerii ar fi fost mai convenit să sune „obiecțiile lui Noica la filozofia lui Heidegger“ sau „criticile lui Noica la filozofia lui Heidegger“.


---

<sup>0</sup>Talk delivered in December 2003 at the *Center of Phenomenology*, Bucharest. Sorin Lavric (b. 1967) graduated in general medicine (at the *Carol Davila* Institute, Bucharest, 1993) and in philosophy (University of Bucharest, 1996). He is a member of the *Romanian Society for Phenomenology* [*Societatea Română de Fenomenologie*] and is currently preparing a PhD Dissertation on *The Ontology of Constantin Noica* (University of Bucharest, promotor: Prof. Dr. Gabriel Liiceanu). His publications include *The Christmas Book* [Humanitas, Bucharest 1997] a translation from Martin Heidegger [*Parmenide*, Humanitas, Bucharest 2001; in collaboration with Bodgan Mincă], a series papers on the philosophy of Constantin Noica, an edition of his major books *Becoming unto Being* and *Letters on the Logic of Hermes* [Bucharest, Humanitas 1998], etc.



Obiecțiile lui Noica asupra filozofiei lui Heidegger nu sînt multe și, atîtea cîte sînt, sînt presărate cu precădere în două cărți: *Jurnalul filozofic* din 1944 și *Tratatul de ontologie* din 1981. Dacă m-aș mărgini doar la prezentarea acestora, atunci prelegerea de față s-ar încheia într-un sfert de oră. De aceea, în prelungirea criticilor formulate de Noica, am să formulez un grup de cinci critici ce îmi aparțin. Dacă mă întrebați cu ce drept fac asta și în numele cărei autorități formulez aceste critici, am să vă spun că nu o fac în numele nici unei autorități și nu am nici cea mai mică pretenție ca, prin ceea ce urmează să vă spun, să conving pe vreunul dintre voi. Abia arogîndu-mi o asemenea autoritate aș cădea în greșeala de care vorbeam la început, aceea de a fi arogant și, în numele unei pretinse competențe, de a formula critici belicoase la adresa lui Heidegger. Experiența ultimelor decenii arată că Heidegger se numără printre acei gînditori al căror prestigiu a crescut pe măsură ce a fost atacat. Stilul i-a fost parodiat, fragmente din textele lui au fost analizate logic arătîndu-li-se nonsensul, persoana lui a fost dovedită ca nefiind atîta de autentică în sinele ei moral pe cît pretindea filozofia lui, și cu toate acestea, astăzi numele lui Heidegger face furori. Iată de ce ar fi o iluzie să-mi închipui că eu aș putea măcar să aduc o fisură în soclul invulnerabil pe care posteritatea l-a așezat pe Heidegger. Obiecțiile mele, nefiind așadar făcute în numele unei autorități, sînt totuși rezultatul la care eu însumi am ajuns în urma studierii cîtorva din cărțile lui Heidegger. De aceea vă rog să-mi luați aceste obiecții ca pe un fapt divers, ca pe un fapt cu titlu de curiozitate, și atît. Dacă ele vă vor spune ceva, asta se va întîmpla numai în situația în care unii dintre voi au intuit deja, au întrezărit într-un fel sau altul, cam aceleași lacune ale filozofiei lui Heidegger pe care le-am întrezărit și eu.

Criticile pe care Noica i le face lui Heidegger se împart în două categorii: o primă



categorie este cea a obiecțiilor circumstanțiale, făcute în fugă și neargumentate; ele țin de contextul discursului noician și de obiceiul lui Noica de a-și ilustra un gând făcînd referire la acei înaintași la care același gând apare într-o formă precară sau nereușită. În schimb, din cea de-a doua categorie fac parte criticile de substanță, cu miez, așadar acele obiecții care fie sînt argumentate de Noica, fie poți tu însuți să le ghicești argumentarea dacă ești familiarizat cu Noica.

Și am să încep cu obiecțiile din prima categorie. Ele nefiind argumentate de către Noica, un cititor nu le poate accepta decît dacă îi acordă un credit lui Noica, sau, altfel spus, dacă Noica reprezintă pentru acel cititor o autoritate în domeniu. Dacă acest lucru nu se întîmplă, așadar dacă Noica nu este perceput ca o autoritate, atunci obiecțiile acestea nu-și pot găsi vreun răsunset în mintea acelui cititor.

Prima obiecție este aceea că, asistînd la interval de doi ani la două prelegeri ale lui Heidegger la Heidelberg, Noica trăiește insatisfacția unui auditor care vede că filozoful german spune același lucru, repetîndu-se întruna (vezi *Jurnal filozofic*, p. 38, Humanitas, 1991). Obiecția aceasta nu poate fi luată în seamă pentru simplul fapt că Noica însuși, peste ani, avea să cadă în aceeași greșeală pe care acum, în jurnal, i-o reproșa lui Heidegger. Cu alte cuvinte, Noica, gîndind decenii de-a rîndul în albia aceleiași idei, nu a făcut altceva decît să spună mereu același lucru, dar de fiecare dată în alt fel. Peste ani, în 1986, În *Scrisori despre logica lui Hermes*, Noica avea să scrie: „a gîndi nu înseamnă a înlănțui gînduri, ci a te întoarce asupra aceluiași“.

A doua obiecție: În *Tratatul de ontologie* din 1981 Noica scrie: „încercările de a înțelege ființa prin timp, ca la Heidegger, au eșuat pentru că nu erau întreprinse pe linia devenirii“. Atît spune și apoi trece mai departe. Gîndul acesta, cum vă spuneam, nu poate fi acceptat decît în măsura în care accepți viziunea ontologică a lui Noica,




o viziune potrivit căreia, o teorie despre ființă în care devenirea nu este privită ca un concept fundamental nu poate avea pretenția de a se ridica la rangul unei ontologii. Apoi, prima parte a frazei lui Noica, în care se afirmă că încercările de a înțelege ființa prin timp sînt sortite eșecului, așa cum a fost încercarea lui Heidegger, nu o poți înțelege decît în context, deoarece Noica nu și-o argumentează. Și cu toate acestea, o critică asemănătoare vom găsi în monografia lui Ruediger Safranski, *Un maestru din Germania*, unde Safranski dă glas următoarei remarci: pentru Heidegger ființa omului își capătă sensul numai pornind de la timp, numai că timpul în el însuși nu are sens. Și atunci cum poate ceva lipsit de sens, cum este timpul, să ajungă să dea sens acelei ființări privilegiate numite om?

A treia obiecție, tot una de circumstanță, găsim iarăși în *Tratatul de ontologie*: Citez: „trebuie să condamnăm îngustimea demersului lui Heidegger. Oricît de expresiv ar fi existentul uman [omul] pentru interogația filozofică, aceasta nu se poate înrădăcina numai în el“. Vă dați seama prea bine că aici Noica formulează o obiecție des întîlnită în privința demersului lui Heidegger din *SuZ*, și anume: o ontologie nu poate fi construită din perspectiva subiectului uman, căci dacă procedezi așa, nu poți ieși din momentul subiectiv, adică din momentul inerent subiectului uman. Sau cum se spune de obicei, ontologia lui Heidegger nu este o ontologie, ci o antropologie.

Vă repet încă o dată, aceste obiecții, pe care le-am numit de circumstanță, pentru că ele sînt cerute parcă de circumstanța, adică de contextul în care se afla discursul lui Noica, nu pot fi luate în seamă decît dacă îmbrățișezi viziunea lui Noica. Dacă nu, nu. Așa că nu insist asupra lor și trec la cealaltă categorie de obiecții, adevăratele obiecții pe care Noica le-a formulat în privința gîndirii lui Heidegger.

1. Prima obiecție, de care ați auzit cu siguranță chiar și numai în trecut, fără






să-i fi dat vreo importanță, sună asemenea unui remarcă superficială și malițioasă. Și pentru că sună astfel, ea pare să nu aibă nici o însemnătate. Obiecția este următoarea: Heidegger nu poate fi povestit.


2. A doua obiecție de substanță formulată de Noica pare a fi una mult mai serioasă, ea sunînd astfel: Heidegger nu își încheie filozofia cu o logică.

Am să încep cu prima.

Heidegger, spune Noica, nu poate fi povestit. Ți se pare de-a dreptul ciudat că asemenea formulare ar putea să cîntărească cît o critică adusă lui Heidegger. În realitate, această obiecție, chiar și numai ea singură, surprinde partea cea mai vulnerabilă a filozofiei lui Heidegger. Despre ce este vorba? Cînd vorbim despre filozofie, ne-am obișnuit să privim acest domeniu ca pe un tărîm al ideilor, al gîndurilor. Filozofii cu asta se ocupă, cu idei. Și atunci întrebarea este cum pot identifica o idee în cazul unui filozof, sau altfel spus, *cum anume fac să știu dacă am de-a face cu o idee veritabilă și cînd nu?* Cînd pot spune că un filozof a avut o idee și nu s-a mărginit doar la a lăsa cuvintele să vorbească în locul lui? Ca să pot să-mi dau seama de asta, nu am nevoie de nimic altceva decît de un criteriu de identificare a ideii. Odată găsit acest criteriu, nu voi mai întîmpina nici o dificultate în depistarea acelor gînditori care au avut idei. Și criteriul acesta, al ideii, este următorul: pot vorbi de o idee numai atunci cînd pot desprinde ideea din jargonul filozofic în care a fost gîndită pentru prima oară, pentru ca apoi, odată ideea desprinsă, să o pot înfățișa cu ajutorul limbajului meu și, în ultimă instanță, cu ajutorul limbii uzuale. Așadar o idee care poate fi extrasă din limbajul ei de origine și povestită apoi în alt limbaj este cu adevărat o idee, iar cînd acest lucru nu se poate însă întîmpla, cînd așadar „ideea“ face pînă într-atît de intim corp comun cu jargonul filozofic încît nu poate fi spusă decît cu jargonul acela cu tot,



atunci acolo, în acel jargon, nu am de-a face cu o idee. Sau și mai simplu: ca ceva să se poată numi idee trebuie să reziste la proba trangresării dintr-un limbaj în altul. Această probă poate fi numită foarte bine *proba povestirii*. Ori drama lui Heidegger este că la el ideea nu poate fi desprinsă de jargon. Și de lucrul acesta nu se poate să nu ne fi dat seama cu toții atunci când, puși în situația de a lămuri cuiva care nu era familiarizat cu gândirea lui Heidegger ce anume vrea să spună filozoful german, ne-am trezit stînjeniți că spunem niște banalități. Niște banalități pe care oricine le știa deja, chiar fără să-l fi citit pe Heidegger. De pildă, grija, frica, *das Man*-ul, timpul, toți acești termeni, atunci când sînt desprinși de jargonul lui Heidegger, devin simple banalități. Și aici intervine un simptom al exegezei heideggerene pe care nu-l luăm aproape niciodată în seamă, deși el spune foarte mult despre situația în care ne aflăm fiecare din noi atunci când încercăm să comentăm Heidegger. Simptomul acesta sună astfel: tocmai pentru că în sinea noastră presimțim că avem de-a face cu niște banalități, tocmai de aceea simțim nevoia, când vorbim despre filozofia lui Heidegger, să vorbim de fapt despre cuvintele lui Heidegger. Este vorba de nevoia de a ne simți acoperiți. Nu știu dacă realizați amploarea acestui simptom și gravitatea lui. Repet: întotdeauna când vorbim despre Heidegger vorbim de fapt despre cuvintele lui Heidegger și nu despre gândurile lui. Spunem *grijă* și imediat adăugăm *Sorge*, și parcă ne simțim mai siguri pe noi, apoi spunem *adevăr* și adăugăm imediat *aletheia* sau *Verborgenheit* sau *Entbergung*, și iarăși, avem impresia că sîntem scutiți de riscul de a fi banali deoarece ne-am luat drept aliați niște cuvinte germane. Or simptomul acesta, că, fără cuvintele lui Heidegger, rostim niște simple banalități, ne dă de înțeles ce anume vroia Noica să spună când afirma că Heidegger nu poate fi povestit. Când încercăm să-l povestim pe Heidegger, dacă nu îi repetăm cuvintele, intonăm o melodie fără sare și fără piper.




Concluzia care se desprinde o știți acum deja: dacă Heidegger nu poate fi povestit, înseamnă cu nu are idee. Iar a doua concluzie, intim legată de prima și decurgînd de fapt din ea, este următoarea: dacă Heidegger nu are idee, atunci originalitatea lui ține exclusiv de limbaj, și nu de idei.<sup>1</sup>

Trec la cea de-a doua obiecție a lui a lui Noica (în *Jurnalul de la Păltiniș*): aceea că Heidegger nu își încheie filozofia cu o logică, logica fiind privită, după model hegelian, ca apoteoza unui sistem prezentat în nuditatea lui conceptuală, fără nici un balast și fără nici o încărcătură teoretică și ontologică. (De fapt pot anticipa, cum de altfel și voi anticipați în clipa asta: Heidegger nu are o logică pentru că filozofia lui, neavînd idee, nu avea pe ce baza să construiască o logică. Căci logica, și la Hegel și la Noica, este prezentarea pur schematică, dacă se poate chiar formalizată, a unei idei.) Obiecția aceasta se va desprinde de la sine drept concluzie la sfîrșitul acestei prelegeri.

Și acum trec la obiecțiile mele, despre care vă spuneam că sunt în număr de cinci. Țin încă o dată să vă pun în gardă, spunîndu-vă că aceste obiecții nu au nici o pretenție de valabilitate, că nu sînt făcute în numele nici unei autorități în afara minții mele, și că ele nu sînt expresia unei rele-voințe care ține musai să îl atace pe Heidegger. Ele sînt doar rodul încercării mele de a-l înțelege pe Heidegger de unul singur. Primele patru obiecții se referă la metoda de care face uz Heidegger cînd e să-și scrie textele. Așadar ele țintesc stratagema (vicleșugul) la care recurge filozoful german atunci cînd își construiește discursul. Toate aceste obiecții ale mele le-am căpătat în urma lecturii a cinci cărți: *Ființă și timp*, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, *Parmenide*,


---

<sup>1</sup>Am să vă revin puțin mai tîrziu asupra acelor idei pe care de obicei le considerăm ca fiind noutățile aduse de Heidegger în filozofie, încercînd, atît cît pot, să discut în ce măsura noutățile aduse de Heidegger chiar sînt noutăți.




*Hegels Phaenomenologie des Geistes și Introducere în metafizică.*

Prima mea obiecție referitoare la tactica lui Heidegger de a-și construi discursul sună astfel: *tactica amînării la nesfîrșit a abordării unei probleme*. Ce se întîmplă de fapt în cărțile lui Heidegger? Filozoful german începe întotdeauna prin a anunța o temă sau cîteva teme asupra cărora declară că își va concentra atenția. Dar după ce prezintă acea temă, urmează imediat o pirueta retorică, căci el declară că pentru a lămuri acea temă, trebuie mai întîi să lămurească o problemă preliminară, fără de a cărei explicare tema propriu-zisă nu poate fi explicată. Și în felul acesta dă naștere unei a doua teme, îi circumscrie într-o oarecare măsură granițele, pentru ca imediat după aceea să spună din nou că această nouă temă nu poate fi lămurită fără ca mai întîi să fie explicată a altă temă preliminară. Și, pe nesimțite, Heidegger regresează din problemă preliminară în problemă preliminară, îndepărtîndu-se tot mai mult de acea primă temă pe care o anunțase de la bun început ca fiind problema centrală cercetării lui. Marea lui artă este știe foarte bine să întretină suspansul expunerii, lăsîndu-i tot timpul cititorului impresia că, în scurt timp, peste cîteva pagini, sau peste cel mult un capitol, teme inițială va fi în sfîrșit abordată. Heidegger este un maestru al amînării, al tergiversării, sau, mai vulgar spus, Heidegger este un maestru al dusului cu fofirlica. Procedul este infailibil, căci cititorului îi este ținută trează atenția, promițîndu-i-se mereu că abordarea problemei principale este doar o chestiune de timp. Și cititorul vede cu stupoare cum capitolele trec, cum cartea se apropie de sfîrșit, și tema inițială, ce fusese propusă spre dezbatere, rămîne neatinsă. Exemple: *Ființă și timp*: întrebarea privitoare la ființă a căzut în uitare, ea trebuie să ne preocupe pe noi. Dar, ea nu poate fi lămurită fără a lămuri în prealabil o altă problemă preliminară, și anume aceea a ființării privilegiate numite om, singura ființare care poate pune întrebarea privitoare



la ființă. O dată creată această nouă problemă preliminară, cea dintâi este trecută undeva în fundal și îți se lasă mereu impresia că revenirea la ea este inevitabilă. Numai că *Ființă și timp* se încheie, și problema ființei este lăsată intactă. Al doilea exemplu: *Probleme fundamentale ale fenomenologiei*: Heidegger își începe cartea prezentând un set de probleme fundamentale, printre care cea a diferenței ontologice, cea a structurii fundamentale a ființei sau cea caracterul aprioric al ființei. Și apoi urmează de îndată regresiunea de care vă vorbeam. Pentru a lămurii diferența ontologică, este necesar ca mai întâi să lămurim problema ființei la Kant, problema ființei în scolastică (adică raportul dintre *essentia* și *existentia* la Suarez, Toma din Aquino și Duns Scotus) și, în fine, problema preliminară a raportului dintre *res cogitans* și *res extensa* la Descartes. La început îți spui că nu e nimic rău în faptul că filozoful își pregătește cu minuțiozitate terenul, pentru ca apoi, stînd pe aceset teren ferm, să poată ataca probleme diferenței ontologice sau a articulațiilor fundamentale ale ființei. Ceea ce urmează însă este de acum previzibil. După ce a tratat aceste probleme preliminare pe trei sferturi din carte, Heidegger spune că problema diferenței ontologice nu poate fi înțeleasă decît după înțelegerea problemei timpului și a temporalității. Și urmează o analiză etimologică uluitoare a concepției lui Aristotel despre timp, trece apoi la concepția proprie despre temporalitate cu cele trei extaze ale timpului și atitudinile fundamentale ale *Dasein*-ului ce corespund acestora (adică *behalten*-trecut, *gewaertigen*-viitor și *gegewaertigen*-prezent) și vezi cu stupeoare cum cartea se termină și diferența ontologică nu este lămurită de-a dreptul, ci doar indirect, prin folosirea termenului mijlocitor de *Dasein*.

O altă cale de amînare a abordării unei teme este cea a *schimbării totale a direcției demersului*. Adică nu numai că Heidegger trece dintr-o problemă preliminară în alta, dar pe deasupra demersul lui ia în mod declarat o altă direcție, iar tema inițială este




pur și simplu abandonată. Exemplu: cursul intitulat *Parmenide*. Aici tema declarată, cum însuși titlul cursului o spune, este gândirea lui Parmenide. Ei bine, cu excepția primelor pagini, unde Heidegger analizează un fragment din Parmenide, în această carte este vorba de orice altceva, dar nu de Parmenide. Este de vorba de adevăr în accepția lui grecească și cea latină, apoi este vorba de Nietzsche și de a lui voință de putere, este vorba de economia Sovietelor sau despre scrisul de mână și scrisul la mașină, este vorba despre *Declinul Occidentului* a lui Spengler sau despre câteva versuri ale lui Rilke, pe scurt este vorba de teme în care gândirea lui Heidegger se exercita liber, fără constrângere, dar fără ca ele să aibă vreo legătură cu tema inițială a cursului, cea a gândirii parmenidiene.<sup>2</sup>

O altă cale subiacentă metodei de a amîna abordarea unei teme stă în *atingerea tardivă a temei*, adică abia către sfîrșitul cărții, și atunci numai în fugă. Exemplu *Hegels Phaenomenologie des Geistes*, curs ținut de Heidegger în semestrul de iarna 1930/1931. La fel, cînd vezi o carte semnată de Heidegger purtînd titlul *Fenomenologia spiritului a lui Hegel*, îți spui că în sfîrșit ai dat peste un comentariu sobru și competent al celei mai grele cărți din istoria filozofiei, și că în felul acesta vei înțelege cu ajutorul lui Heidegger această carte nebănuît de dificilă. Deschizi cartea și scenariul pe care acuma îl știți se repetă întocmai. În primele 60 de pagini din carte nu este vorba de *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel, ci despre principalele articulații ale sistemului hegelian, cît și de spre inadvertențele sistemului hegelian, inadvertențe ce ies la iveală cînd compari forma elaborată sistemului său cu forma prescurtată pe care el o prezintă

---

<sup>2</sup>Cred că i se face un mare deserviciu lui Heidegger publicîndu-i-se cursurile, căci ele nu au fost gândite ca texte bine închegate, de sine stătătoare, menite a fi date publicării. Cursurile lui Heidegger sînt o mostră de incoerență și de inegalitate între felurile lor secțiuni.



în *Logica mare*, scrisă cu 10 ani înainte *Enciclopediei științelor filozofice*. Pentru ca în restul cărții (140 de pagini), Heidegger să intre în sfârșit în *Fenomenologia spiritului*, apucînd să prezinte doar primele patru capitole ale cărții, sărind peste introducerea și prefața lui Hegel. Îți spui totuși că chiar și așa, măcar înțelegînd primele trei capitole din carte, și tot vei avea acces la un început de cunoaștere. Așteptarea îți va fi însă înșelată. Heidegger nu te ajută să înțelegi primele trei capitole din carte, pentru că fie reproduce citate fragmente din *Fenomenologie* și le comentează fără să le lămurească, fie recurge la jocuri de cuvinte ca scop în sine. Exemplu: Hegel folosește cu o frecvență aiuritoare o pereche de termeni complementari, avînd un sens strict tehnic și univoc, și anume mijlocire și nemijlocire. Cu ajutorul lor, Hegel descrie momentele contradictorii succesive prin care trece conștiința în încercarea ei de cunoaștere. Or Heidegger, în loc să te facă să înțelegi cum anume folosește Hegel acești termeni, recurge aici la metoda calamburului, adică la metoda jocului de cuvinte privit ca scop în sine, și nu ca mijloc de care Heidegger s-ar folosi pentru a exprima o nuanță care nu poate fi exprimată decît așa, adică prin jocuri de cuvinte. Și ce face Heidegger? Ia cele două cuvinte *Vermittlung* și *Unmittelbarkeit* și, plecînd de la termenul de bază al acestei familii de cuvinte, *die Mittel*, începe să alcătuiască o familie de cuvinte de negăsit la Hegel în uz (*Mittel*, *Un-mittel*, *Vermittelte*, *Ermittlung*, *Ermittelte*, *das zu Vermittelnde*, *die ermittelnde Mittel*). Rezultatul e că nimeni nu mai înțelege nimic.

A doua obiecție legată de felul în care Heidegger își construiește discursul se referă la *stabilirea de către Heidegger a unor distincții pur filologice între sinonime perfecte al limbii germane*. Probleme este că aceste distincții nu sînt argumentate. Altfel spus, nu ai voie să faci distincții între termeni și să nu argumentezi în ce anume constă distincția. Vă dau un exemplu din *Probleme fundamentale ale fenomenologiei*. Heidegger susține



că *Realitaet* nu e totuna cu *Wirklichkeit* (*das Wirken, die Wirkung, das Einwirkende, das Ausgewirkte*). Dar Heidegger nu se oprește aici, și pune această distincție în seama lui Kant, spunînd că pentru Kant *Realitaet* nu e totuna cu *Wirklichkeit*. Te duci și cauți în *Critica rațiunii pure*, în *Logică*, în tabla categoriilor, ca să vezi în ce constă distincția. Distincția nu o găsești. Kant folosește termenii aceștia ca sinonime, și de aceea îi folosește în mod interșanjabil, fără să stea să aleagă între unul sau altul. Dacă există o asemenea distincție, eu nu am găsit-o. Și nici aici nu se oprește, ci merge mai departe: nu numai că *Realitaet* nu e totuna cu *Wirklichkeit*, dar mai mult nu e totuna nici cu *Sachheit*. Distincția este pur și simplu postulată și lăsată neargumentată. Apoi, plecînd de la *Sache*, construiește o familie de cuvinte germane ce face KO orice traducător (*sachhaltig, sachhaftig, Sachhaftigkeit, sachgehaltig, Sachgehalt* ș.a.). În felul acesta, procedînd astfel, Heidegger îți lasă impresia că dacă ar mai fi avut la îndemîină încă un sinonim pentru realitate, l-ar fi pus și pe acela alături de celelalte, afirmînd firește că nu e sinonim cu termenii anteriori. E ca și cum eu aș începe să mă joc cu două sinonime, *real* și *aievea*, spunînd că ceea ce este real nu este aievea și invers, aș forma apoi prin derivare cuvintele *realitate* și *aievnicie*, declarînd că ele nu sînt totuna doar pentru că sînt alcătuite din alte litere. Cum v-ar suna un asemenea joc? V-ar suna ridicol cu siguranță, dar în gura lui Heidegger aceste cuvinte nu sună ridicol. Aici este vorba de reductabila forță de sugestionare pe care prestigiul unui om o poate transfera asupra vorbelor sale, făcînd ca acele vorbe să capete brusc un înțeles profund doar pentru că au fost spuse de un om cu prestigiul lui Heidegger. Asta nu înseamnă că toate distincțiile lui sînt neargumentate: de pildă *Dasein, Existenz, Temporalitaet, Zeitlichkeit*.


A treia obiecție, întrucîtva anticipată de ce-am spus pînă acum, privește *jocurile*





*de cuvinte ca scop în sine.* Așadar calambururile folosite de Heidegger nu ca mijloc pentru a exprima o nuanță ce nu poate fi exprimată decât așa, prin jocuri de cuvinte. Exemplu: *Parmenide (Blick, Sehen, Ausblick, Einblick, Vorblick, das Blickende, das Einblickende, das Eingeblickte)*. E o constatare de bun-simț că asemenea jocuri de cuvinte pot fi construite cu cea mai mare ușurință în limba germană, căci cuvintele se cheamă între ele, unele pe altele, pe bază de omofonii, sinonimii și antinomii, adică pe bază de consonanțe și asonanțe. Problema este dacă aceste jocuri de cuvinte chiar spun ceva, iar tristețea la Heidegger e că ele nu spun nimic mai mult decât s-ar putea spune fără aceste jocuri de cuvinte. Heidegger și-a dat seama el însuși de această lacună și mai ales de obiecția ce i se poate aduce în această privință. Și dacă spuneam că Heidegger este un maestru al amânării, tot așa acum se poate spune că el este deopotrivă un maestru al întâmpinării eventualelor obiecții ce i se pot aduce. Iar metoda la care Heidegger recurge pentru a se eschiva din fața unor posibile obiecții este de a le formula el însuși mai întâi, dar nu cu referire la el însuși. De pildă în *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, spune la un moment dat: „Nu trebuie să ne agățăm de cuvinte!“ (*Wir duerfen nicht an die Worte klammern*), deși pe zeci de pagini înainte el tocmai asta făcuse.

A patra obiecție privește *crearea unor paradoxuri pur verbale* a căror valabilitate se întreține prin care sonoritatea ciudată a felului în care a fost formulat paradoxul. Știți că orice paradox este o formă de contradicție și, potrivit lui Hegel, gândirea omului nu poate gândi decât așa, trecînd din paradox în paradox, adică din contradicție în contradicție. În momentul în care preiei această idee a lui Hegel și o preschimbî în regulă de exprimare, atunci riscul inevitabil este că ajungi să crezi paradoxuri de dragul paradoxurilor, adică acele paradoxuri a căror miză stă în ele însele. Dacă însă le




analizezi și te întrebi ce spun, îți dai seama că ori nu spui nimic, ori sînt un nonsens. Vă dau un exemplu din *Introducere în metafizică*. În prefața cărții, Heidegger spune așa: „Această carte nu poate fi înțeleasă decît de acel cititor care a străbătut deja drumul pe care această carte îl deschide“. Paradoxul acesta seamănă foarte mult cu poanta aceea pe care probabil că o știți: „în caz de incendiu, spargeți geamul cu ajutorul ciocanului aflat în spatele acestui geam“. Gîndit în amănunt, acest paradox este un nonsens, numai că este un nonsens care îți place prin chiar alăturarea stranie a două gînduri ce nu pot sta împreună.


Cu asta am încheiat obiecțiile privitoare la modul în care Heidegger își construiește discursul.

Ultima obiecție, cea de-a cincea, mi-a fost sugerată în mare parte de monografia lui Safranski, *Un maestru din Germania*. Potrivit lui Safranski, cam tot ceea ce noi astăzi considerăm a fi noutăți aduse de Heidegger în filozofie sînt fie lucruri spuse cu mult înaintea lui, fie sînt idei plutind în aerul epocii interbelice, idei pe care Heidegger le-a luat și, acesta este meritul lui, le-a dat haina unei limbi fascinante, obscure, sibilinice și aparent ezoterice.

- *Das Man și Mitsein* apare la Hegel (*das Ich und Das Andere*).
- *Die Welt* apare la Hegel (*die verkehrte Welt*).
- Problema tehnicii. Safranski arată că această temă, a dezumanizării și a abrutizării prin tehnică, era o temă la modă atunci, în acea perioadă. Meritul lui Heidegger nu este de a fi descoperit ideea, ci de a o fi concentrat-o în termenul acela straniu și ciudat, și anume *Ge-stell*.
- Timpul. Știm cu toții că marea noutate a lui Heidegger este că a gîndit omul în orizontul temporalității, spunînd că sensul ființei *Dasein*-ului se obține în orizontul



temporalității. Remarca lui Safranski, am spus și mai înainte, este următoarea: timpul dă sens omului, numai că timpul în el însuși nu are sens. Cum poate ceva lipsit de sens cum este timpul să ajungă să dea sens ființei umane? Al doilea lucru, tot atât de important ca primul: când stabilești o concordanță între momentele timpului (prezent, trecut și viitor) și trei atitudini fundamentale ale *Dasein*-ului pe care le consideri sursa celor trei momente, ajungi de fapt să spui că sursa timpului este omul. Altfel spus, dacă nu ar exista omul, nu ar exista timpul. Când ajungi să afirmi acest lucru, nu faci decât să reiei apriorismul kantian, dar într-o altă formă. Așa cum la Kant omul era sursa timpului, timpul nefiind la el nimic altceva decât o formă a priori a sensibilității, iar lumea avea timp pentru că omul îi dădea timpul din capul locului, tot așa la Heidegger, omul dă timp ființării din jur. În exemplul acela celebru cu ceasul, Heidegger spune că atunci când mă uit la ceas, ceasul îmi dă *Wieviel*-ul lui acum, adică clipei în care mă uit al ceas, iar eu, în schimb, îi dau ceasului... timpul. Cu alte cuvinte, cifrei aceleia de pe ecranul ceasului, eu îi ofer o semnificație afectivă și pragmatică, iar această semnificație afectivă și pragmatică este chiar timpul. Necazul este că atunci când reduci timpul la o chestiune de proiecție a unui conținut subiect asupra unui număr, atunci, indiferent că pretinzi că faci analitica existențială, ontologie, destrucție sau construcție, nu faci de fapt decât psihologia timpului, căci vorbești despre timp din punct de vedere al subiectului uman înzestrat cu un psihic. Lucru pe care Heidegger firește că nu-l recunoaște. Pe scurt, ce vreau să spun este că Heidegger a lăsat problema timpului acolo unde o găsisse de la Kant, și mai vreau să spun că problema timpului a încetat de mult să mai fie o chestiune care să țină de competența filozofiei, monopolul asupra acestei chestiuni aparținând fizicii. Dovadă că singura carte din secolul trecut care a revoluționat cu adevărat concepția omenirii despre timp nu a fost o carte de



filozofie, cu atît mai puțin *Ființă și timp*, ci o carte apăruta cu șase ani mai devreme decît *Ființă și timp*, și anume *Teoria relativității pe înțelesul tuturor*.

În fine, acum pot să lămuresc obiecția aceea a lui Noica privitoare la faptul că Heidegger nu își încununează filozofia cu o logică, logica fiind înțeleasă ca forma pură și cristalină a unei idei ce funcționează ca un leit-motiv într-o filozofie. Așadar la întrebarea: *De ce nu are Heidegger o logică?*, răspunsul este următorul: pentru că nu avea cum să aibă. Ca să fi avut o logică, lui Heidegger îi trebuia o idee. Dar prin chiar natura demersului lui Heidegger, potrivit căruia limba știe mai mult despre ființă decît omul, și prin urmare tot ceea ce poate face un filozof este nu să caute o idee, ci să asculte limba. – Prin chiar natura lui, un asemenea demers nu putea fi cristalizat în scheme logice și cu atît mai mult nu putea fi formalizat.

