



UNIVERSITATEA „BABEȘ-BOLYAI” CLUJ-NAPOCA
Facultatea de Istorie și Filosofie

FIINȚĂ ȘI DEVENIRE
ÎN FILOSOFIA POSTMODERNĂ

- Rezumat -

CONDUCATOR DE DOCTORAT:

Prof. Dr. Veress Carol

DOCTORAND:

NAGHIU MIHAI-OCTAVIAN

FIINȚĂ ȘI DEVENIRE ÎN FILOSOFIA POSTMODERNĂ

(Receptarea gândirii heideggeriene în filosofia lui Vattimo)

*„în experiența omului metropolei ființa ne vorbește din nou în
modalitatea ei «slabă»”*

Gianni Vattimo

CUPRINS

	Teză	Rezumat
INTRODUCERE	4	5
I. ONTOLOGIA HERMENEUTICĂ NIHILISTĂ – RĂSPUNSUL POSTMODERNITĂȚII	8	10
1. POSTMODERNITATEA CA REZULTAT AL MALADIEI ISTORICE.....	8	
2. SENSUL ÎNȚELEGERII ȘI INTERPRETĂRII FIINȚEI	20	
3. DESPRE INTERPRETARE	33	
4. „CĂTRE LUCRURILE ÎNSĂLE”	42	
5. NIHILISMUL CA DESTIN AL HERMENEUTICII.....	55	
6. O HERMENEUTICĂ CLĂDITĂ ÎN JURUL LUI „CARITA”	66	
II. RECUPERAREA CONCEPTULUI HEIDEGGERIAN DE TIMP CU IMPLICAȚIILE SALE	84	20
1. HUMANUS – OMUL AUTENTIC ȘI CONSTRUCTUL DE IMAGINE	84	
2. TIMP ȘI DASEIN.....	96	
3. TIMP ȘI TEMPORALITATE	105	
4. TEMPORALIZAREA PREZENTIZĂRII CA „TIMP-AL-LUI-ACUM”	117	
5. TEMPORALITATE ȘI ISTORICITATE.....	125	
6. „ZEIT UND SEIN” – RĂSPUNSUL MULT AȘTEPTAT LA „SEIN UND ZEIT”?		
.....	134	
III. RE-MEMORAREA DIFERE(A)NȚEI	142	29
1. PROBLEMATICA DIFERENȚEI	142	
2. NEXUL AN-DENKEN-GE-STELL	147	
3. DIFERA(E)NȚA DINTRE TĂCERE ȘI CUVÂNT	157	
4. POSIBILITATEA CUVÂNTULUI ȘI LOGICA DINAMICĂ A CONTRADICTORIULUI	175	
CONCLUZII	184	35
GLOSAR DE TERMENI	195	44
BIBLIOGRAFIE	201	50

Abstract

Principalul scop al lucrării de față este acela de a surprinde și caracteriza noile ipostaze în care se află conceptele de „ființă” și „devenire” în epoca postmodernă. În acest sens, principalele scrieri ale unui gânditor cheie al filosofiei postmoderne, precum este Vattimo, sunt meticolos investigate, deoarece alegerea lui Vattimo de a atribui conceptului de „ființă” o serie de caracteristici care aparțin exclusiv conceptului de „devenire”, reprezintă geneza principalei ipoteze a tezei de față – conceptul de „ființă slabă” la Vattimo corespunde de fapt conceptului de „devenire”. Studiarea implicațiilor acestei abordări anti-metafizice care plasează raportul dintre ființă și devenire într-un cu totul alt cadru decât cel prefigurat de către tradiția parmenidiană a opoziției clasice ființă-devenire, reprezintă „obiectul” tezei prezente.

Cuvinte cheie: ființă, devenire, ființă slabă (*essere debole*), timp, temporalitate, difere(a)nță, postmodern, modern, nihilism, ontologie, hermeneutică, adevăr (*verita*), secularizare (*secolarizzazione*), caritas (*carita*), kenosis, omul globalizat și interconex (*l'uomo globalizzato e interconnesso*).

INTRODUCERE

*Motto: „viața noastră întreagă este
singurul răspuns peste care orice negație,
orice critică, orice dinamică metafizică
nu mai poate trece.”*

(Mircea Eliade)

Proiectul intitulat „Ființă și devenire în filosofia postmodernă” își propune să aducă în lumină conceptul de „*devenire*” care de-a lungul întregii tradiții metafizice de sorginte parmenidiană s-a văzut tănuit de către conceptul de „*ființă*” din ipostaza acestuia de concept princeps al marilor sisteme ale metafizicii. Odată cu năruirea acestora din urmă, s-a produs simultan și o fisurare, slăbire la nivelul conceptului de „ființă” care nu mai putea funcționa drept concept forte al unei filosofii, respectiv al unui mod de filosofare ce devenise *altfel* sau *nou*. După cum remarcă Nietzsche, trecerea inevitabilă de la idoli eterni la cei contemporani s-a înfăptuit în cele din urmă, iar prețul suprem nu poate fi altul decât ființa însăși. Sămânța forte a lumii se vede acum diseminată prin gestul metaforic al întoarcerii clepsidrei – eterna reîntoarcere.

În încercarea de a-i răpi stării de ascundere conceptul de „devenire” am conjugat eforturile și direcțiile filosofice a unui gânditor remarcabil precum Gianni Vattimo. Modul în care receptează și interpretează în textele sale drumul gândirii heideggeriene, face din filosoful italian un gânditor de prim rang în ceea ce privește problematica principalelor două raporturi care vizează direct interesul acestei teze – ființă-devenire, modern-postmodern. Analizând cu minuțiozitate principalele scrieri ale lui Vattimo am căutat să identific acele elemente care trădau prezența devenirii chiar în sânul conceptului de „ființă”, concept ce pare a fi marea reminiscență metafizică prezentă în filosofia (post)modernă. Raportul de opoziție în care se află *ființa* și *devenirea* fusese stabilit încă din perioada filosofiei antice elene și a funcționat ca un *a priori* al sistemelor filosofice

care s-au succedat ulterior. Ceea ce trebuie remarcat în primul rând este faptul că Vattimo, fiind perfect conștient aspectul amintit anterior, atribuie, în scrierile sale filosofice, conceptului de „ființă” o serie de caracteristici care aparțin exclusiv devenirii; astfel, vorbind de fapt despre devenire sub numele ființei. Care este principalul motiv pentru care a ales să facă acest lucru? De ce a ezitat să numească devenirea ca atare? Iată principalele întrebări la care am căutat să dau un răspuns adecvat, analizând pas cu pas acele pasaje ce ofereau indicii în vederea completării tabloului avatarurilor devenirii în labirintul ființei.

Preluând albia gândirii nietzschene și cea a filosofiei heideggeriene transpusă de către Gianni Vattimo în termenii postmodernismului, am căutat să citim acele semne (urme, fragmente frânturi) ale epocii metafizicii, care ne-au servit ca indicatoare a evidențierii faptului că modernismul însuși este instabil, imprevizibil. Sentimentul care ne încearcă în „era tehnicii planetare” este acela al fragmentării și al incertitudinii; acest sentiment reușește să domine acest apus al modernității. Din acest punct de unde pornește ivirea crepusculului care marchează trecerea de la modern la postmodern, înțelegem să reevaluăm modernitatea, fiind pe deplin conștientă de ansamblul implicațiilor acesteia la nivel de cunoaștere, existență, etică, politică și artă (estetică). Postmodernismul nu mai conține seturile de contradicții „clasice” pe care le regăsim în modernitate sub formă de stimul, ci le însușește ca fundal, însă un fundal pentru care nu este constitutiv „faptul de a se impune”, ci „*acțiunea de a se risipi*”. Vorbim aici despre o gândire axată exclusiv pe curgerea fragmentară și imprevizibilă a evenimentelor, deci o gândire a *devenirii*.

Am angajat în lucrarea de față conceptele filosofice de „ființă” și „devenire”, considerând că acestea reprezintă principalii piloni pe care se sprijină întregul eșafodaj al filosofiei occidentale, filosofia care s-a născut în *polis*-urile elene; tot acolo au prins contur și conceptele invocate anterior. Asumarea lor pornește (după cum consider că este și firesc) de la concepția parmenidiană (în cazul ființei), respectiv cea heracliteană (în cazul devenirii). Ființa de sorginte parmenidiană este responsabilă pentru încătușarea epocii moderne în limitele unei viziuni asupra realității sub forma violentă a prezenței depline aici și acum (*hic et nunc*), care nu tolerează nici o abatere de la caracterul imuabil, atemporal, perfect calculabil și structurat / ierarhizat al „*a fi*”-ului.

Principalele premise asertate de către metafizică în încercarea acesteia de a se raporta la conceptul de „devenire” sunt următoarele:

- 1) devenirea nu ajunge la ființă, adică la „*a fi*”;
- 2) devenirea nu este decât aparență.

Determinările fixate ființei (metafizicii) încă de la Parmenide, ne spun că aceasta este: eternă, nenăscută, nepieritoare, continuă, indivizibilă, nemișcată, veșnic aceeași, prinsă în *peirata* (limite), iar nașterea, pierirea, mișcarea, schimbarea și timpul sunt nume fără conținut; altfel spus, devenirea (heracliteană) este o aparență. Mai mult, eleatismul nu suportă nici un fel de compromis, fiind o filozofie exclusiv disjunctivă (de forma: „sau– sau”), deoarece nu se poate ca „*a fi*”-ul să fie incomplet (în ființă nu există lipsă), în cazul în care ceva ar lipsi din acesta, atunci ar lipsi totul. Așa numita epocă modernă și-a însușit până la maxim acest reflex metafizic al necesității conceperii ființei ca prezență deplină, nucleu forte care angajează o structură veșnic stabilă și perfect ierarhizată.

Încercarea metafizicii de *malleus maleficarum* în ceea ce privește devenirea, în speță caracteristicile acesteia, are la bază prejudecata conform căreia ar fi contrar ordinii drepte (Themis) ca realitatea să fie altfel decât perfectă. Din acest refuz al acceptării imperfecțiunii realității se constituie concepția „*a fi*”-ului gândit ca încremenire. Însă, în experiența omului postmodern, adică a omului metropolei, ființa vorbește (din nou) în modalitatea sa „slabă” ceea ce conduce la depășirea stării de încremenire a „*a fi*”-ului și implicit la ruperea lanțului tautologic instaurat de limitele gândirii metafizice. În acest sens este central conceptul de „kenosis” (invocat de către Vattimo), care sugerează cea *dez-golire* a ființei care se vede *depotențiată* și *desubstanțializată*, într-un cuvânt *slăbită*.

Însă, o dată cu apariția conceptului de „ființă slabă” („*essere debole*”), născut pe de-o parte din efortul filosofic al lui Gianni Vattimo de a recupera și transpune în termeni postmoderni intuiția apusului și dezagregării inerente a epocii moderne dominate de către metafizică (pornind de la opera filosofică unică și deseori contradictorie a lui Nietzsche), iar pe de altă parte din interpretarea filosofului italian asupra operei heideggeriene care gândește ființa ca: *temporalitate*, *viață trăită*, *îmbătrânire*, *declin*, într-un *modus* care include în ființă, ca daruri esențiale, toate acele caracteristici pe care tradiția metafizică

le-a exclus, avem de-a face cu răsturnarea premiselor asertate de către metafizică în raport cu conceptul de „devenire”.

Filosofia nietzscheană este cea care a reușit să prefigureze (este drept că într-o lumină ușor mitologizantă și profetică) și totodată să reliefeze acel *pasaj* care a „forțat” (însă fără nici un efort, survenind ca ceva natural) trecerea de la adevăr (dizolvat în beția dionysiacă) la interpretare (totul este interpretare, inclusiv afirmația în cauză), de la modern (corodat de slăbirea ființei metafizicii) la postmodern (deschis de pariul nietzschean al transcenderii tuturor valorilor). Fiecărei epoci îi corespunde un „adevăr”, însă epoca postmodernă nu are un „adevăr”, este rezultatul apariției reticenței față de metadiscursuri gen dialectica spiritului, hermeneutica sensului sau orice abordare filosofică esențialistă. Ecoul crizei metafizicii ca vector al modernității face necesară resemnificarea și reconstrucția „adevărului” pornind de la un refuz programat al sistemului. Aici accentul cade pe fapte particulare care nu mai sunt armonizate prin acțiunea de sinteză a unui sistem, ci rămân izolate în dat-ul lor fragmentar, în dispunerea lor haotică – produsul înțelegerii faptului că: *lumea e o devenire lipsită de scop*.

Adevărata depășire a metafizicii înseamnă a gândi filosofia, istoria, limbajul, hermeneutica, lumea, dincolo de granițele sugerate de către tradiție; adică a nu mai gândi în cheia ființei. Răspunsul filosofului italian Gianni Vattimo la necesitatea depășirii metafizicii (și implicit a modernității) este ontologia hermeneutică nihilistă ca și cadru de manifestare a „gândirii slabe”, ce are drept concept princeps „ființa slabă”. Gândirea slabă ce a catalizat apariția conceptului de „ființă slabă”, este rezultatul stării de incertitudine (la nivelul existenței umane) ce a accentuat tonusul instabilității sociale care s-a manifestat sub forma diverselor moduri de protest (pașnic sau violent), în perioada postbelică, după cum ne spune Vattimo însuși. Filosoful italian a trăit experiența slăbirii omnipotenței sistemului și de aici a derivat necesitatea și ideea unui alt construct filosofic ce să spună adio oricărei forme de idealism – aici adevărul devine interpretare, deoarece realitatea însăși este produsul jocului interpretărilor.

Lucrarea de față este structurată în trei părți principale:

- I. Prima parte intitulată „ONTOLOGIA HERMENEUTICĂ NIHILISTĂ – RĂSPUNSUL POSTMODERNITĂȚII” cuprinde următoarele capitole:
 - Postmodernitatea ca rezultat al maladii istorice,
 - Sensul înțelegerii și interpretării ființei,
 - Despre interpretare,
 - Către lucrurile însăle”,
 - Nihilismul ca destin al hermeneuticii,
 - Hermeneutică clădită în jurul lui „carita”.

- II. A doua parte intitulată „RECUPERAREA CONCEPTULUI HEIDEGGERIAN DE TIMP CU IMPLICAȚIILE SALE” cuprinde următoarele capitole:
 - Humanus – Omul autentic și constructul de Imagine,
 - Timp și Dasein,
 - Timp și temporalitate,
 - Temporalizarea prezentizării ca „timp-al-lui-acum”,
 - Temporalitate și istoricitate,
 - „Zeit und Sein” – Răspunsul mult așteptat la „Sein und Zeit”?

- III. A treia parte intitulată „RE-MEMORAREA DIFERE(A)NȚEI” cuprinde următoarele capitole:
 - Problematika diferenței,
 - Nexul An-denken-Ge-Stell,
 - Difer(e)nța dintre tăcere și cuvânt,
 - Posibilitatea cuvântului și logica dinamică a contradictoriului.

I. ONTOLOGIA HERMENEUTICĂ NIHILISTĂ – RĂSPUNSUL POSTMODERNITĂȚII

Filosofia nietzscheană este cea care a reușit să prefigureze (este drept că într-o lumină ușor mitologizantă și profetică) și totodată să reliefeze acel *pasaj* care a „forțat” (însă fără nici un efort, survenind ca ceva natural) trecerea de la adevăr (dizolvat în beția dionysiacă) la interpretare (totul este interpretare, inclusiv afirmația în cauză), de la modern (corodat de slăbirea ființei metafizicii) la postmodern (deschis de pariul nietzschean al transcenderii tuturor valorilor).

Fiecărei epoci îi corespunde un „adevăr”, însă epoca postmodernă nu are un „adevăr”, este rezultatul apariției reticenței față de metadiscursuri gen dialectica spiritului, hermeneutica sensului sau orice abordare filosofică esențialistă. Eco-ul crizei metafizicii ca vector al modernității face necesară resemnificarea și reconstrucția „adevărului” pornind de la un refuz programat al sistemului. Aici accentul cade pe fapte particulare care nu mai sunt armonizate prin acțiunea de sinteză a unui sistem, ci rămân izolate în dat-ul lor fragmentar, în dispunerea lor haotică – produsul înțelegerii faptului că: *lumea e o devenire lipsită de scop*.

Adevărata depășire a metafizicii înseamnă a gândi filosofia, istoria, limbajul, hermeneutica, lumea, dincolo de granițele sugerate de către tradiție; adică a nu mai gândi în cheia ființei. Răspunsul filosofului italian Gianni Vattimo la necesitatea depășirii metafizicii (și implicit a modernității) este ontologia hermeneutică nihilistă ca și cadru de manifestare a „gândirii slabe”, ce are drept concept princeps „ființa slabă”. Gândirea slabă ce a catalizat apariția conceptului de „ființă slabă”, este rezultatul stării de incertitudine (la nivelul existenței umane) ce a accentuat tonusul instabilității sociale care s-a manifestat sub forma diverselor moduri de protest (pașnic sau violent), în perioada postbelică, după cum ne spune Vattimo însuși. Filosoful italian a trăit experiența slăbirii

omnipotenței sistemului și de aici a derivat necesitatea și ideea unui alt construct filosofic ce să spună adio oricărei forme de idealism – aici adevărul devine interpretare, realitatea însăși este produsul jocului interpretărilor.

Ontologia hermeneutică nihilistă propusă de către Vattimo este rezultatul alăturării și interpretării sub aceeași paradigmă, a nihilismului nietzschean și a ontologiei hermeneutice heideggeriene. Reluarea acestor „filosofii moderne” în termenii postmodernismului este menită să pună într-o lumină nouă raportul dintre adevăr (realitate) și lume. Însă, orice teorie care încearcă să explice totul nu explică de fapt nimic. În acest sens, trebuie să privim cu mari rezerve proiectul unei ontologii hermeneutice nihiliste, deoarece tocmai acel *óvρος* al ontologiei este exclus, pus între paranteze, de către acel *nihil* specific nihilismului.

Filosoful italian îi recunoaște lui Nietzsche marele merit de a fi pus ființa umană față în față cu ceea ce poartă denumirea de „**maladie istorică**”, rezultată în urma depotențării sau slăbirii categoriilor „violente” specifice tradiției (metafizice). Vorbim așadar aici de marea întâlnire care are loc între „maladia istorică” (ce se prefigurează ca și crepuscul al postmodernității) și așa-numita „**conștiință modernă**”. Din evidențierea „**minotaurului**” ascuns în labirintul acesteia din urmă va rezulta „**inconștiența**” ca element necesar al creativității și al vieții. Balansul imprimat de către acea tensiune minunată dintre lejeritatea, superficialitatea și ușurința care caracterizează „inconștiența” și greutatea, apăsarea și dificultatea specifice „conștiinței”, se face resimțit inclusiv la nivelul modului de „**a acționa**” și de „**a reacționa**” specific omului. „Conștiința” trimite la „**cunoașterea istoriografică**” ce blochează sau paralizează „**voinea de a acționa**” a omului, în timp ce o anumită stare de „inconștiență”, bazată strict pe „**stil**”, reușește să deblocheze într-un mod cu totul special acea „**voinea de a acționa**”.

Om eliberat pentru: „diferență și multiplicitatea experienței” - adică „**ultraomul**” „**Filosofia declinului**” este cea care afirmă (în interpretarea sa) că pentru „Ființă” nu este constitutiv „faptul de a se impune”, ci „**acțiunea de a se risipi**”.

Elementele constitutive ale „ontologiei hermeneutice” propuse sunt de sorginte gadameriană. Într-o succintă recapitulare, acestea sunt:

1) „refuzul “obiectivității” ca ideal al cunoașterii istorice (adică, refuzul modelului metodic al științelor pozitivist)”;

2) „generalizarea modelului hermeneutic la toată cunoașterea, istorică sau nu”;

3) „lingvisticitatea ființei care afirmă totodată și comprehensibilitatea întregii ființe (Gadamer: *L'essere che può venir compreso è linguaggio*)”.¹

Având în vedere că **ființa** se regăsește în **devenirea** istorică a interpretărilor, trebuie reținut faptul că această „*devenire istorică a interpretărilor*” diferențiază în cadrul ontologiei hermeneutice „istoria” ca „istorie a limbajului” și „istoria” ca „dialog deschis”. În primul său sens: „istoria” ca „istorie a limbajului” trimite la faptul că apartenența preliminară la ființă este apartenență preliminară și originară la limbaj, cu alte cuvinte: „*ființa este istorie și anume istorie a limbajului.*”² „Istoria” ca „dialog deschis” ne pune în fața faptului că avem o lume care se reconstruiește continuu, sporind în ființă prin înaintarea interpretării.

Lipsa de stil propriu, precum și imposibilitatea de a produce o nouitate istorică veritabilă, reprezintă principalele premise pe baza cărora se naște **maladia istorică**. Tocmai această prezență canceroasă a maladii istoriei este marea problemă a modernității (târzii) și totodată ea justifică, cere un pasaj, o trecere, un salt dincolo de modernitate. Însă, această desprindere de modernitate nu este un pas evident și la îndemână, deoarece modernitatea se definește ca epocă a depășirii, adică a înlocuirii imediate a noului cu ceva și mai nou. Depășirea este caracterizată ca fiind o categorie tipic modernă, deci aceasta nu va putea niciodată să se constituie în cea pârghie care ar determina o eventuală ieșire, cale de scăpare din epoca modernă. Finalul epocii moderne ca epocă a depășirii stă sub semnul metaforei eternei reîntoarceri, pentru că de acum înainte adevărurile sunt metafore care și-au pierdut forța artistică.

Vorbind despre termenul heideggerian de „*Verwindung*”, primul aspect pe care trebuie să-l remarcăm este natura duală a acestuia. Pe de-o parte avem acea *Verwindung* a Ge-Stell-ului, adică acea depășire în sensul de trecere peste, a metafizicii și implicit a modernității. Ge-Stell-ul reprezintă ultima treaptă a metafizicii, iar *Verwindung*-ul acesteia deschide posibilitatea unei **deveniri** care este menită să ne lumineze calea înspre un Ereignis a cărui origine se află în afara câmpului conceptual metafizic. Pe de altă parte, însă, avem o interpretare a lui *Verwindung* ca și *verwindet*, adică **în-toarcere**. Filosoful italian Gianni Vattimo ne spune despre această în-toarcere faptul că îmbracă

forma convalescenței și totodată a resemnării – „nu se în-toarcere (*verwindet*) numai o boală, ci se în-toarcere (*verwindet*) și o pierdere, o durere.”³

Dualitatea conceptului de „*Verwindung*” este evidențiată de către următoarea comparație: „eine Krankheit verwinden”, în traducere: „a se vindeca, a se reface după o boală”. Avem în acest exemplu de-a face pe de-o parte cu depășirea bolii (depășirea maladiei istorice, a fundăturii metafizice), iar pe de alta cu reminiscența bolii, cu urmele acesteia care rămân marcându-ne în continuare sub forma unei dureri peste care nu putem trece și în fața căreia ne resemnăm. Trauma (Trauma) rezultată din actul reflex care însoțește gândirea metafizică, ne urmărește chiar și odată intrați în epoca postmodernă, fiind tatuată adânc în subconștientul nostru ea revine, se în-toarce ca într-un vis (Traum). Să fie oare această dualitate conceptuală a lui *Verwindung* condiția necesară noii atitudini filosofice care în raport cu metafizica nu încearcă nici calea unei depășiri critice care ar debușa tot într-o formă de metafizică și nici calea acceptării în sensul reluării și continuării tradiției metafizice?

Eterna reîntoarcere nu vizează în nici un moment reapropierea originii, ci catalizează acel act al gândirii de a re-parcure acele așa-numite căi ale rătăcirii – iată „singura bogăție, singura ființă, care ne este dată”! Aici avem de-a face cu o trimitere clară la faptul că **ființa nu se poate da niciodată pe de-a-ntregul în prezentă**, adică ființa nu reprezintă deplinătatea deplină, desăvârșirea totală, absolută, *hic et nunc*. Ființa din realitate parcure și re-parcure întotdeauna acele căi ale rătăcirii (care îi împiedică manifestarea deplină) și niciodată *Calea Adevărului* descrisă de Parmenide în celebrul său „*Prolog*”. Așadar, **ființa din realitate** (care nu apucă niciodată pe *Calea Adevărului*) nu poate să fie una și aceeași cu **ființa parmenidiană** (caracterizată prin deplinătate și imuabilitate), ci mai degrabă este o **ființă slabă** (*essere debole*), depotențată, care marchează o lipsă.

Uitarea ființei este atât parte a metafizicii, cât și parte a gândirii post-metafizice; după cum remarcă și Vattimo Gianni: „uitarea ființei este, (...), înscrisă în ființa însăși (nu depinde de noi nici uitarea)”⁴. Altfel spus, nu putem gândi ființa decât ca **gewesen**, ca ne-prezentă; iar, întrebarea privitoare la ființă nu poate avea altă consecință decât aceea de „*a ne re-aminti de ființă ca de ceva de la care dintotdeauna ne-am luat rămas bun.*”

Vattimo propune trei caracteristici ale gândirii postmodernității:

- 1) **postmodernitatea ca gândire a beneficiii** – ontologia hermeneutică implică o etică a bunurilor, în opoziție cu o etică a imperativelor; o etică postmodernă axată pe conceptul de „caritas”, în contrast cu acele eticii metafizice clădite în jurul lui „veritas” și „novum” ca valoare supremă.
- 2) **postmodernitatea ca gândire a contaminării** – implică acea aritmicitate repetare-distorsiune care-l conturează pe Verwindung ca liant între interesul re-întoarcerii la rătăcirile metafizicii via o filozofie a dimineții de inspirație nietzscheană și acea necesitate de Ueberwindung a metafizicii prin starea de convalescență specifică acceptării resemnate și profund marcată de distorsiune.
- 3) **postmodernitatea ca gândire a lui Ge-Stell** – în Ge-Stell ca organizare totală a omenirii prin mijloacele tehnicii, are loc forma cea mai desfășurată a metafizicii (și implicit a ființei!); tocmai din aceste considerente, Ge-Stell face obiectul lui Verwindung, altfel spus Verwindung-ul metafizicii se manifestă ca Verwindung al lui Ge-Stell în direcția unui Ereignis original care să-i surprindă esența, căci „esența tehnicii nu este ceva tehnic”. Ge-Stell reprezintă o primă stră-fulgerare a lui Ereignis care „e spațiul prin el însuși oscilant, prin care om și ființă se ating rând pe rând în esența lor” (Identitate și diferență).

Vattimo vorbește despre o „ontologie slabă”, văzută ca unica posibilitate de a spune adio metafizicii. Osatura acestei noi și inedite ontologii va fi fixată în jurul nexului acceptare-convalescență-distorsiune, tocmai cu scopul precis de a ne putea elibera de acea modalitate de depășire critică specifică modernității, depășire care poartă pecetea metafizicii. Doar așa se poate vorbi de șansa unui nou început, în sens *slab*.

Problema postmodernității oferă mai degrabă ocazia de a reevalua modernitatea, de a citi semnele epocii ca indicatoare că modernismul însuși este instabil, imprevizibil și de a abandona viitorul dinainte hotărât pe care aceasta părea cândva să-l promită. Schimbarea culturală este lentă și dificilă, la fel se întâmplă și cu schimbarea oamenilor. Oamenii sunt aceeași și culturile sunt aceleași, fixate pe osatura metafizică specifică modernității. Însă, postmodernitatea oferă o ocazie, se prezintă ca o *chance*.

Gândindu-l pe Nietzsche ca o punte între „hermeneutică” și „nihilism”, putem avansa premisa conform căreia singura modalitate viabilă de a reliefa *adevărul hermeneuticii* este aceea de a gândi hermeneutica drept răspuns la *fabula ființei*

interpretată în cheie nihilistă („*non sembra possibile provare la verita dell'ermeneutica se non presentandola come risposta a una storia dell'essere interpretata come accadere del nichilismo.*”⁵) Considerația conform căreia „hermeneutica” poate trece drept consecință directă a „nihilismului” nu înseamnă altceva decât asumarea faptului că **hermeneutica** (privită ca „interpretare”) este parte a „*marii fabule a adevărului*”. Gianni Vattimo ne propune să concepem hermeneutica sub forma unei concluzii extrase dintr-o fabulă pe care nu o putem interpreta altfel decât în termenii nihilismului, termeni întâlniți pentru prima dată în filosofia nietzscheană - „*come conclusione di una storia che non riteniamo di poter raccontare (interpretare) se non nei termini nichilistici che troviamo per la prima volta in Nietzsche.*”⁶ De ce Nietzsche? Pentru că odată cu limbajul nietzschean apare hermeneutica drept interpretare („*come interpretazione*”), ca opoziție la acea descripție specifică metafizicii („*descrizione metafisica*”).

Gianni Vattimo este cel care face marele anunț al hermeneuticii: „***finora i filosofi hanno creduto di descrivere il mondo, ora e venuto il momento di interpretarlo.***” Fenomenologia trebuie să pornească de la „lumea naturală” și totodată este nevoită să se desfășoare în limitele acesteia fără a le depăși vreodată. Ceea ce diferențiază viziunea lui Martin Heidegger asupra fenomenologiei față de alte viziuni constă în: refuzul de a deduce „lumea naturală” dintr-un ceva care îi este exterior și refuzul de a iniția demersul fenomenologic pornind de la „intuiție”. Aici se face simțită ruptura față de concepția husserliană, căci pentru Heidegger: „*fenomenologia nu trebuie să pornească de la intuiție, dacă ea este gândită ca intuiție a obiectelor, ci de la înțelegere.*”⁷ Astfel, însăși „descrierea” lumii naturale este condusă de înțelegere. Remarcând rolul central pe care îl joacă acest concept de „înțelegere” în filosofia heideggeriană i-am consacrat atenția pe deplin cuvenită. Înțelegerea este cea care garantează evitarea unei raportări strict unilaterale față de procesul în desfășurare al cunoașterii „lumii naturale”. Mai precis, putem vorbi despre o ieșire din perimetrul „tradiției” datorită faptului că „în înțelegere, conceptul esenței primește un alt sens decât acela de eidos”.⁸ Într-adevăr, cunoașterea „eidică” limitează spectrul înțelegerii „obiectului” fenomenologiei a cărui survenire îi este accesibilă doar parțial.

Se poate afirma că rolul primordial al întrebării cu privire la „ființă” constă în faptul că trebuie să fie obținut acel orizont sigur al interogării privitoare la ființa ființării.

Acest „orizont al interogării” este cel care face posibilă existența întrebării însăși. Întrebarea cu privire la „ființă” are la bază fenomenul specific al unei „pre-înțelegeri nedeterminate” a „ființei”. Datorită acestei „pre-înțelegeri nedeterminate” asupra „ființei” putem spune că: „*ființa, (...), este oarecum înțeleasă*”.⁹ Cu privire la natura implicată de fenomenul „pre-înțelegerii nedeterminate” pe care o avem *ab initio* asupra „ființei”, Martin Heidegger ne spune după cum urmează: „această pre-înțelegere vagă și lipsită de vreo orientare este și ea tot o înțelegere.”¹⁰ Așadar, suntem puși în fața acestei „pre-înțelegeri nedeterminate a ființei” doar ca punct de plecare în vederea atingerii unei înțelegeri determinate în raport cu „ființa” (lucru posibil numai pe fundalul pre-înțelegerii nedeterminate prezente inițial). În virtutea „pre-înțelegerii nedeterminate a ființei” (care este sesizabilă fenomenologic) are loc ca posibilitate întrebarea despre „ființa ființării”, întrebare ce țintește: dezvăluirea conceptului de „timp” și obținerea unei prime analize explicative asupra Dasein-ului.

Caracterul nedeterminat al „pre-înțelegerii” ce caracterizează ființa se transmite și la nivelul interogației cu privire la „ființă”. Astfel, datorită faptului că „pre-înțelegerea” înglobează posibilitatea întrebării asupra „ființei” ce reprezintă soclul din care se naște însăși întrebarea amintită, starea de nedeterminare care însoțește „pre-înțelegerea” ca fenomen cuprinde și interogația: „ce este ființa?” De aici deducem în mod obligatoriu că (prin analogie) atât semnificația, cât și conceptul de „ființă” se află inițial în sfera nedeterminatului. Concluzionând, se pare că: „trăim dintotdeauna în sfera unei înțelegeri a lui „este”, fără a putea spune mai exact ce înseamnă acesta cu adevărat.”¹¹

Reliefarea structurii interogative care caracterizează întrebarea privitoare la „ființă” pune în lumină prezența a trei elemente:

- 1) „ceea-ce-se-obține-prin-întrebare: sensul ființei”;
- 2) „ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare: ființa ființării”;
- 3) „acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea: ființarea însăși”.

Aceste trei elemente pot fi imaginate sub forma a trei cercuri concentrice în care cercul aflat cel mai în interior este „ceea-ce-se-obține-prin-întrebare: sensul ființei”, următorul cerc reprezintă „ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare: ființa ființării”, iar cercul exterior stă pentru „acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea: ființarea însăși”. Legătura intrinsecă și totodată obiectivă ce se stabilește între: „ceea-ce-se-obține-prin-întrebare

(adică, sensul ființei)” și „acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea (adică, ființarea însăși)” este garantată de faptul că ființarea în ea însăși trebuie să fie accesibilă în ființa sa. Altfel spus, „ființarea” însăși se regăsește la nivelul nucleului „ființei”. Sfera specifică lui acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea - ființarea însăși declanșează atât determinarea acelei ființări care urmează să ofere, la un nivel original și în chip autentic, sensul ființei, cât și determinarea modului corect de acces la această ființare, pentru a pune în relief sensul ființei.

O dată ce se parcurge prima treaptă care presupune „determinarea ființării”(este vorba despre ființarea ce trimite la „sensul ființei”) și cea de-a doua treaptă care constă în „determinarea modului de acces la această ființare” are loc trecerea de la sfera lui „acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea: ființarea însăși” la sfera lui „ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare: ființa ființării”. Aici, ființării îi este adresată întrebarea cu privire la ființa sa. Elementul fundamental în cazul unei interogații care își propune sesizarea „ființei” pe fundalul unei „ființării” (privilegiate) reprezintă identificarea și în același timp indicarea direcției, adică a acelu „încotro” pe care trebuie să-l urmeze întrebarea pentru a ajunge la „ceea ce este căutat”. Vizarea „ființei” prezente într-o „ființare” este caracteristica de bază a sferei lui „ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare: ființa ființării”. Cea de-a treia și ultima sferă obține prin găsirea „sensului ființei” cristalizarea conceptului ei (al „ființei”). Acesta din urmă este rezultatul a „ceea-ce-se-obține-prin-întrebare”.

Privind în ansamblu structura caracteristică întrebării despre ființă trebuie precizat faptul că aceasta este rezultatul direct al armonizării celor trei elemente care o compun sub forma a trei paliere ce ne conduc de la „ființarea însăși” (prin „acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea”) la „ființa ființării” (prin „ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare”) și în final la cristalizarea conceptului de „ființă” datorită sesizării „sensului ființei” prin intermediul sferei specifice lui „ceea-ce-se-obține-prin-întrebare”. În concluzie, interogarea asupra ființei surprinde:

1) experiența originală prealabilă a acelu ceva căruia interogarea trebuie să i se adreseze în mod primordial și determinarea modului în care el este experimentat;

2) vizarea a ceea ce este căutat în cuprinsul acelu ceva căruia i se adresează întrebarea – vizarea ființei, care își are punctul de plecare în acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea și care îl privește pe acesta însuși;

3) caracterizarea sensului pe care îl are ca atare ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare, maniera în care el trebuie sesizat la nivel de concept.

Interpretându-l pe Nietzsche, filosoful italian Gianni Vattimo distinge în cadrul filosofiei acestuia două tipuri de „nihilism”:

1) în primul rând este vorba despre așa-numitul „nihilism activ” care trebuie înțeles pornind de la imaginea „ultraomului” („Übermensch”) ce este capabil să inventeze și să interpreteze noi seturi de valori și forme simbolice, adică noi moduri de a numi lucrurile și de a ordona experiența;

2) în al doilea rând este vorba despre „nihilismul reactiv” ce rezultă ca manifestare a „umbrei” valorilor și certitudinilor pierdute sau după cum spune Gianni Vattimo: „*il lutto e il lamento per i valori e le certezze perdute*”.

Preluarea „nihilismului” în descrierea sa nietzscheană ne ghidează către înțelegerea „adevărului” ca „joc al interpretărilor” – iată fundamentul „hermeneuticii filosofice (post)moderne”! Odată cu Nietzsche, vocea interioară a conștiinței nu mai reprezintă instanța ultimă și măsura naturală a tuturor lucrurilor, ci este produsul unei interpretări (oarecare). În concluzie, „adevărul” devine „joc”, adică „raport”, „luptă” și „compoziție de interpretări”. Iar, *lumea devine reprezentare* (imagine) și în devenire, ființarea își pierde, într-un oarecare fel, ființa - „nel devenire (...) l’ente perde in certo modo il suo essere”.¹² Totodată, imaginea lumii ieșită din înghețul parmenidian întâlnește focul heraclitean, prezentându-se sub forma unei multitudini de imagini contrastante care caută să se suprime reciproc.

Hermeneutica regăsește în știința și tehnica modernă configurarea sa pe baza semnificatului esențial nihilist. Nihilismul stă ca destin atât pentru știința și tehnica modernă, cât și pentru hermeneutică. Tendința științei și tehnicii moderne de a împinge la extrem limitele calculabilului are ca și recul atingerea unui incalculabil general. Determinismul lumii moderne depășește cadrul predictibilității și incalculabilul proiectează o veritabilă umbră asupra tuturor domeniilor, este vorba despre *umbra pierderii ființei* („*l’ombra della perdita di essere*”¹³). De aici pornește Gianni Vattimo atunci când avansează ipoteza conform căreia știința și tehnica modernă joacă un rol fundamental, decisiv în conceperea lumii ca și conflict de interpretări; căci știința modernă ca moștenitoare și parte complementară a (tradiției) metafizicii, transformă

lumea îl acel loc unde nu mai există fapte, ci doar interpretări - „*e la scienza moderna, erede e compimento della metafisica, che transforma il mondo nel luogo dove non ci sono (piu) fatti, solo interpretazioni*”.¹⁴

Invadarea „epocii ființei” de către nihilism are loc prin intermediul conflictului de interpretări care se evidențiază ca rezultat al „dez-văluirii” lumii. Pe baza acestei „dez-văluirii”, lumea nu se mai poate structura în jurul „ființei” percepute ca nucleu forte și imuabil. Așadar, „dez-văluirea” lumii ca și conflict de interpretări presupune totodată recunoașterea faptului că moștenim și o tradiție a slăbirii structurilor forte ale *ființei* în toate câmăurile experienței - „*svelare il mondo come conflitto de interpretazioni vuol dire pero, anche, riconoscersi eredi di una tradizione di indebolimento delle strutture forti dell'essere in ogni campo dell'esperienza*”.¹⁵

II. RECUPERAREA CONCEPTULUI HEIDEGGERIAN DE TIMP CU IMPLICAȚIILE SALE

Așertând premisa conform căreia: „*imaginea lumii, înțeleasă în mod esențial, nu exprimă (...) o imagine despre lume, ci faptul că lumea este concepută ca imagine*”,¹⁶ vom observa conceperea lumii conturându-se ca imagine ce aparține prin excelență epocii moderne și numai ei. Astfel, dacă ar fi să ne raportăm la „omul grec” am constata faptul că pentru acesta lumea nu prezintă posibilitatea de a deveni imagine. Există așadar o caracteristică în virtutea căreia omul grec refuză să gândească lumea ca imagine. Astfel, din postura de „*ascultător al ființării*”, omul din timpul elen are o relație cu totul diferită față de *ființare* în comparație cu omul modern. Ca și „*ascultător al ființării*”, elenul își instituie prezența prin starea de deschidere întemeiată în ascultare. Deschiderea implicată de faptul că elenul „*ascultă*” întâlnește apertura și deschiderea specifice *ființării* care survine ca prezență deasupra omului. Aplecând urechea la *ființare*, elenul este cel privit de ființare. Aici se poate constata raportarea inactivă a omului din timpul elen care se mărginește și totodată se complace în „*a asculta*” (*ființarea*) și „*a fi privit*” (de către *ființare*). Concluzia este că: „*a fi privit de către ființare, în a cărei deschidere este cuprins, reținut și astfel purtat de către ea, condus în contradicțiile ei și marcat de conflictul ei, aceasta este esența omului în marele timp elen.*”¹⁷

Pornind de la ceea ce rezidă în ec-sistența sa, omul vine să (pre)întâmpine exigența specifică ce caracterizează modul de adresare al „ființei” și ajunge în punctul în care locuiește în esența sa și are o limbă. Altfel spus, în virtutea fundării esenței omului pe baza „ec-sistenței” se manifestă: „*faptul de a sta în deschiderea-luminatoare a ființei*” (adică acel „*in der Lichtung des Seins*”). Ființa este cea responsabilă pentru aruncarea omului în „destinul ec-sistenței” din care provine „humanus” ca mod uman de *a fi*. „Ec-sistența” este un termen sustras sferei metafizicii, căci refuză opoziția clasică dintre

„*existentia*” și „*essentia*”. Drept urmare, esența ecstatică specifică omului se întemeiază în „ec-sistență” a cărei situare implică adevărul „ființei” pe planul „Istoriei ființei”. Însă, concluzia cea mai adecvată cu privire la „ec-sistență” este că aceasta poate fi rostită numai despre *esența* omului. (Vezi felul în care esența este determinată din „ec-staticul” caracteristic Dasein-ului în „Ființă și timp”.)

Legătura intrinsecă dintre om și ființă la nivelul „esenței” face ca ființa să fie pentru om: „**das Nachste**” (sau cum spune traducerea: „*ființa este ceea-ce-este-cel-mai-aproape*”). Ca și „*ceea-ce-este-cel-mai-aproape*”, „ființa” se raportează la om într-un mod cu totul special. Astfel, „ființa” se află în imediata apropiere a omului, apropiere care nu poate fi egalată de nici o ființare („fie aceasta o stâncă, un animal, o operă de artă, o mașină, fie ea un înger sau Dumnezeu”¹⁸). Ființa este acel *esse comune* care presupune sinteza lui „*esse essentiae*” și „*esse existentiae*”.

Abordarea problematicii gândirii raportului ființă-devenire reprezintă un aspect crucial al filosofiei, deoarece vorbim despre o filosofie care a dat curs unui anumit tip de gândire a cărei rezultat este configurarea unei lumi unde: „*il divenire, (...), e portato alla massima possibile coincidenza con l'essere come essere-presente.*”¹⁹ Noul mod de configurare al lumii identificat în însăși rădăcina nietzscaneană a conceptului „*eternei reîntoarceri*” evidențiază trecerea de la *amurgul* parmenidian al *ființei* la *răsăritul* heraclitean al *devenirii*. Dacă până acum ființa se afla la fiecare capăt de drum, putem spune că s-a găsit o nouă cale. Drumul gândirii heideggeriene ne transpune într-un orizont oscilant în cuprinsul căruia atât omul, cât și ființa își pierd însușirile date de către metafizică și (așa cum sublinează Gianni Vattimo) *ființa devine slabă*. „Ființa slabă” (*l'essere debole*) – iată un nou capăt de drum!

Filosofia tradițională enunță despre „*ființă*” faptul că „**este**”, altfel spus o gândește ca pe un fel de „prezență”. Pe măsură ce istoria filosofiei înaintează în timp se schimbă modurile „prezenței” (sau modurile lui „a fi”, adică ale „ființei”). Dar, schimbarea nu se petrece nici sub imperiul dialecticii și nici nu poate fi anticipată de vreun calcul specific. Vorbim aici despre transformările subite ce au loc la trecerea dintre epoci, transformări care nu pot fi prevăzute. Separațiile dintre epoci sunt într-un fel separații între lumi. Metafizica apare în momentul în care Platon înțelege să separe „tărâmul ființei” (sau „lumea Ideilor”) care aparține „esenței”, de „tărâmul timpului” care

aparține „existenței”(sau mai bine zis „aparenței”) aflate în cuprinsul „devenirii”. Scopul lui Heidegger este acela de a regândi atât conceptul de „ființă”, cât și conceptul de „timp”; însă, pentru ca acest lucru să fie posibil trebuie mai întâi ca ambele concepte să îmbrace un înțeles non-metafizic. Nu este vorba aici despre a depăși metafizica, ci se propune doar să se facă un pas înapoi în vederea identificării unui sens mai profund, originar și fundamental. Astfel putem evita „capcana” gândirii metafizice care ne forțează să admitem faptul că: „ființa” ține strict de imuabil, iar „timpul” aparține exclusiv devenirii. Această „capcană” poate fi tradusă și sub forma diferenței pe care o face metafizica între „esență” și „existență”. Postulând că: „ceea ce este nu devine, iar ceea ce devine nu este”, gândirea metafizică crează o ruptură total nejustificată deoarece refuză să meargă „*către lucrurile însele*”. Devine așadar necesară înlocuirea gândirii metafizice cu un tip specific de gândire care vizează exclusiv originile ce determină ansamblul variat alcătuit din disciplinele științifice și cele artistice. Nu mai este vorba aici de o filosofie pe înțelesul tuturor, căci tipul de gândire amintit nu are ca scop să se adreseze tuturor oamenilor oferindu-le un soi de „înțelepciune universală” care să le aducă implicit și o „viață fericită”. Ne despărțim așadar de pretenția de universalitate revendicată de către gândirea metafizică o dată cu Platon și ne îndreptăm atenția înspre o nouă cale. Punctul de referință îl constituie „ființa” care nu mai este gândită prin raportare la „fiind”-uri. Gândind „ființa” dincolo de „fiind”-uri înseamnă a o surprinde în originaritatea acelu „a fi” ce o caracterizează. Adică în naturațea a ceea ce rămâne oarecum detașat de „vălul de forme care-i ascunde taina”. Un astfel de demers nu este însă lipsit de dificultăți majore.

. „Timpul” și „ființa” ajung să se determine reciproc fără ca „ființa” să se afle în timp (căci nu găsim niciunde „ființa” printre lucrurile ce se află în timp, adică printre „fiind”-uri) și fără ca „timpul” să fie ceva ce „este” (deoarece „timpul” ține de schimbare, de perisabil, deci de ceea ce este numit ca fiind trecător) și cu toate acestea „timpul” rămâne constant în însuși procesul său de trecere. Altfel spus, „timpul” rămâne „timp” pe fundalul trecerii neîntrerupte, iar „ființa” rămâne „ființa” ca prezență definită de imuabilitate. Nici „timpul” și nici „ființa” nu sunt „*lucruri*”, deci nu este cazul să le căutăm printre „*lucruri*” deoarece nu se află acolo.

Am văzut faptul că „ființa” este determinată ca prezență de „timp”, însă și „timpul” la rândul lui este determinat de un mod al „ființei” pentru că are proprietatea de a rămâne constant în pofida trecerii ce îl caracterizează. Atât „timpul”, cât și „ființa” se manifestă sub cupola prezenței și trimit la acea „stare de neascundere” specifică darului prezenței ca „stare de deschidere” și „aducere la lumină”. Atunci când ne referim la „ființă” nu o facem în același mod în care ne referim la „fiind”-uri; dacă despre ultimele spunem faptul că „sunt cutare și cutare...”, despre „ființă” nu putem spune același lucru. Idiomul adecvat în cazul raportării la „ființă” este „es gibt”; așadar vom spune „es gibt (Sein)” și în mod analog „es gibt (Zeit)” în loc de a spune „ființa este cutare...”, respectiv „timpul este cutare...” ceea ce ar fi specific lucrurilor care se află în timp. Însuși felul în care „es gibt (Sein)” este intrinsec legat de dezvoltarea și abundența totalității transformărilor la nivel de epoci. Astfel, în transformările epocale acest „es gibt (Sein)” se manifestă ca și prezență fiind reliefat fie ca: „hen”, „logos”, „ousia”, „substantia” sau fie ca: „actualis”, „perceptio”, „monad” în funcție de epocă. Martin Heidegger identifică originea lui „es gibt (Sein)” pornind de la un fragment din Parmenide: „*esti gar einai*”. Filosoful german susține că în acel „esti” parmenidian se află cuprins acest „es gibt (Sein)” care trebuie înțeles mai degrabă ca „a fi posibil (sau capabil)”. Fiecare transformare epocală pornește de la „es gibt (Sein)” în virtutea „darului” care îi este destinat, ceea ce face ca în fiecare epocă să fie reținute manifestările lui „es gibt (Sein)”. Epoca poartă ca și pecete caracteristica fundamentală a „trimiterii” care determină o stare de apropiere și totodată de apartenență între epoci diferite. Legătura prezentă între epoci nu ține de sfera calculabilului, dar acest fapt nu face ca „destinul ființei” să fie unul accidental. Există un determinism prezent la nivelul structurii epocale ce derulează „destinul ființei” ca „istorie a ființei”.

Modul în care se succed epocile presupune o suprapunere a acestora care are ca rezultat acoperirea în diferite feluri a „trimiterii” originale venite din partea „ființei” ca prezență. Doar o eliminare atentă și graduală a vălurilor de forme ce caracterizează fiecare epocă în parte poate oferi gândirii posibilitatea accesului la „destinul specific ființei” care se vrea adus la lumină din obscuritatea epocii. Istoricitatea ce caracterizează Dasein-ul așa cum este ea prezentată în „Ființă și timp” diferă radical de modul de concepere al istoricității specifice „ființei” din textul intitulat „Timp și ființă”. Diferența o

face acel „es gibt” a cărui manifestare trebuie urmărită cu atenție și înțeleasă adecvat. Trimițând în fiecare epocă imaginea „ființei” ca prezență (imagine care îmbracă forme variate), „es gibt” nu este analizat și implicat gândit adecvat deoarece se ignoră însuși elementul decisiv în vederea înțelegerii corecte a „ființei”; adică, acel ceva care „rămâne în urmă” sustrăgându-se trimerii.

Principala observație avansată de către Martin Heidegger în „Timp și ființă” constă în faptul că acel „es gibt” care garantează apariția „ființei” ca prezență poate fi regăsit în „timp”. Altfel spus, gândind asupra destinului „ființei” ne îndepărtăm într-un anume fel de ceea ce ține strict de „ființa” însăși. (*„What is peculiar to Being is not anything having the character of Being.”*) Prezența „ființei” în „timp” face ca acesta din urmă să nu se reducă la a fi o simplă succesiune de „acum”-uri asemeni „timpului intramundan”. Vorbim aici de „timp” ca fiind:

- 1) deschiderea specifică autoextensiei apropierii dintre trecut, prezent și viitor;
- 2) deschiderea în cuprinsul căreia „timpul comun” se poate manifesta; și
- 3) deschiderea originară însăși.

A aduce aproape trecutul, prezentul și viitorul, unul în vecinătatea celuilalt presupune operarea unei distanțări fundamentate chiar pe această „apropiere a apropiatului” („**Nahheit**”) care refuză „viitorul” apropiindu-l prin deschidere și reținând „prezentul”. Relația ce se stabilește între „timp” și „om” pe baza lui „es gibt” face ca ceea ce vine înspre noi (adică „darul ființei”) să se manifeste ca un ceva care reține „prezentul” deschizându-l ca atare. Aceasta extensie a prezenței este garantată de „timp”-ul însuși „*for true time itself, the realm of its threefold extending determined by nearing nearness, is the prespatial region which first gives any possible where*”.²⁰ Atât „ființa” caracterizată ca „prezență”, cât și „timpul” înțeles ca „deschidere” sunt determinate de către „Ereignis”. „Ereignis” nu este o specie a „ființei”, căci aceasta din urmă îi aparține lui. Așadar, „ființa” dispare în „Ereignis” pentru că este disipată în acesta. Totodată, „timpul” se regăsește în „Ereignis” care îi conferă posibilitatea „extensiei”. Înglobarea sau aducerea „timpului” și „ființei” sub cupola lui „Ereignis” este rezultatul refuzului de a mai privi „timpul” ca succesiune de „acum”-uri, deci ca „intratemporalitate” și refuzul de a mai gândi „ființa” făcând apel la „ființări” (așa cum face metafizica). Dacă tradiția filosofică a impus viziunea existenței unui raport divergent între „timp” și „ființă”,

Martin Heidegger înțelege să regândească termenii acestui raport în vederea identificării convergenței acestora în „Ereignis”.

Conștientizând faptul că „(...) este nevoie de o *explicare originară a timpului ca orizont al înțelegerii ființei, și anume pornind de la temporalitate ca ființă a Dasein-ului capabil să înțeleagă ființa*”,²¹ vom analiza modul de relaționare al Dasein-ului față de „faptul-de-a-fi”, care își extrage seva din conceptul de „timp”. Analizarea formulei „*timpul ca orizont al înțelegerii ființei*” pare a fi cheia de lecturare menită să ne aducă în circumstanța în care „ființa însăși devine vizibilă în caracterul ei temporal (zeitlich)”.²² Răspunsul la întrebarea privitoare la sensul ființei se suprapune astfel cu identificarea temporalității ființei (**Temporalitat des Seins**).

O dată „*extrasă*” esența timpului originar din timpul comun se va produce o reorientare spre origine care ne va livra însăși înțelegerea ființei ființării datorită caracterului temporal al acesteia. Căci, temporalitatea nu poate fi limitată strict la ceea ce se află în timp, aceasta cuprinzând și „atemporalul”. Vom aminti aici următorul eveniment petrecut cu ocazia unei prelegeri ținute de Martin Heidegger la Societatea Teologică din Marburg. Acolo, filosoful german și-a invitat auditorii să facă un „exercițiu” de gândire în urma căruia să perceapă faptul că până și cele ce țin prin însăși natura lor de „atemporalitate” (vezi cazul supraomului) sunt de fapt temporale în raport cu ființa lor. **Întreg faptul-de-a-fi se manifestă pe fundalul temporalității.**

Dasein-ul nu se constituie doar ca ființare privilegiată în raport cu ființa, ci și în raport cu timpul. Astfel, acest mod privilegiat prin prisma căruia Dasein-ul se află în timp se traduce în virtutea faptului că acesta deține timpul originar (adică temporalitatea). Se pare ca Dasein-ul este un drum care duce atât la ființă, cât și la timp. Putem oare vorbi de o similitudine între rolul pe care îl joacă Dasein-ul în cazul întrebării privitoare la sensul ființei și a întrebării ce vizează sensul timpului? Faptul că Dasein-ul prezintă acea „legătură intimă” privilegiată atât cu timpul, cât și cu ființa ne aduce în față problematicii raportului dintre timp și ființă. Un aspect demn de remarcat în cadrul raportului amintit este probabilitatea prezenței unei discrepanțe între conceperea timpului ca „orizont al înțelegerii ființei” (fapt ce survine la începutul lucrării Ființă și timp) și conceperea timpului ca „orizont al ființei” (formula prezentă în finalul lucrării Ființă și timp). Se pune întrebarea dacă acea cale menită să ne conducă de la timpul originar la însuși sensul

ființei mai trebuie să fie sau nu mijlocită de „înțelegere”. Rolul înțelegerii devine hotărâtor în acest proces de *aducere la lumină* a ființei ființării și a sensului ei. Însă, „ființa ființării”, cât și „sensul ființei în genere” constituie obiectul declarat al cercetării fenomenologice; iar, aceasta din urmă are ca limită intrinsecă însăși istorialitatea înțelegerii care decide în ce măsură putem onora sau nu invitația pe care ne-o face fenomenologia hermeneutică: aceea de a merge: „către lucrurile însele!”

În calitatea sa de ființare privilegiată, Dasein-ul are acces la timpul original sau la temporalitate în virtutea determinărilor sale specifice și speciale:

- a) faptul-de-a-fi-în-lume ca fapt-originar caracterizat de preocupare (**Besorgen**),
- b) faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul ca fapt-originar,
- c) vorbirea prin calitatea de „a se exprima pe sine”,
- d) determinarea factică a Dasein-ului prin intermediul formulei „*eu sunt*”.

Din moment ce „nu putem spune: timpul este, ci: Dasein-ul își temporalizează ființa sa qua timp” rezultă următoarele aserțiuni cu privire la înțelegerea conceptului de „timp”. Acestea sunt:

- 1) timpul nu este ceva care survine undeva în afara noastră,
- 2) timpul nu servește drept cadru pentru ceea ce se întâmplă în interiorul lumii,
- 3) timpul nu este câtuși de puțin ceva care să se deruleze undeva în conștiință,
- 4) timpul este acel ceva care face posibil faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-fiind-din-capul-locului-în-preajma a ceva.

Analizând „definițiile” atribuite timpului (care au fost enunțate mai sus) vom constata faptul că primele trei nu îmbracă forma unor definiții propriu-zise deoarece sunt alcătuite pe baza negației. Astfel, primele trei enunțuri cu privire la conceptul de „timp” nu fac altceva decât să delimiteze acest concept față de tot ceea ce s-a spus până acum despre el. Drept urmare, construcțiile tradiționale specifice conceperii „timpului” sunt abandonate în favoarea unei noi viziuni. Această viziune nouă ne spune despre „timp” că „este acel ceva care face posibil faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-fiind-din-capul-locului-în-preajma a ceva” – iată definiția „timpului”! Însă, cu toate că dispunem de o definiție a conceptului de „timp”, interpretarea acesteia nu ne scutește de grija unui drum alunecos care ne poate trimite oricând într-o direcție greșită. Dacă ar fi să trecem la o încercare de

interpretare asupra definiției dată „timpului” am avea în vedere două aspecte fundamentale:

- a) timpul ca „ceva care face posibil faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși”
- b) timpul ca „fiind-din-capul-locului-în-preajma a ceva”.

Primul aspect vine să evidențieze proprietatea timpului de a-și pre-merge lui însuși, de a se anticipa pe sine stând sub semnul „faptului-de-a-fi-înaintea-lui-însuși” pe care „îl face posibil”. Adică, timpul face oarecum posibilă însăși posibilitatea pre-mergerii, a anticipării sau a „faptului-de-a-fi-înaintea-lui-însuși”. Se poate spune că posibilul însuși este făcut „posibil” de timp. Timpul este cel care deschide „posibilitatea” posibilului însuși; altfel spus, posibilul nu ar fi posibil în afara timpului. Făcând ca posibilul să fie posibil, timpul se află „înaintea-lui-însuși” și totodată se află înainte față de toate. Al doilea aspect ne dezvăluie modul în care timpul se află înainte de toate, anticipându-le, ca „fiind-din-capul-locului-în-preajma a ceva”. Această apropiere ce caracterizează timpul vizează o stare de aparținere reciprocă între timp și ceea ce aparține sferei ființării (în speță fiindurile). Trebuie să fie lămurit din capul locului că timpul nu este un fundal în cuprinsul căruia se află fiindurile ce alcătuiesc ființare. Ci, timpul însuși intră în relație cu ființarea, iar această interrelaționare nu îmbracă în nici un moment forma statică specifică gândirii metafizice (și implicit modului ei de concepere). Legătura fundamentală timp-ființare presupune o interrelaționare activă ce se desăvârșește prin acțiune deoarece pornește de la existența însăși, adică de la lucrurile înșale și merge tot către lucrurile însele împlinind năzuința fenomenologiei.

Încercând să concepem timpul în jurul lui „acum” care fiind accesibil pentru intuirea pură ne determină să privim „trecerea” prezentă la nivelul structurii simplei succesiuni a „acum”-urilor ca „devenire”. Căci, judecând „acum”-ul prin trimitere la modurile sale specifice de a fi care se exprimă prin „acum-nu-mai-este” sau „acum-nu-este-încă” vom ajunge la concluzia conform căreia timpul are posibilitatea de a fi gândit ca neființă. Așadar, premisa că „timpul este devenirea intuită” este asertată conceptului de „trecere” caracteristic timpului. Vorbim de „trecere” ca trecere de la ființă la nimic, respectiv de la nimic la ființă, în sensul devenirii care este deopotrivă naștere și dispariție (unitate a contrariilor). Avem de-a face cu o trecere care nu a fost gândită, ci doar intuită în contextul devenirii și pe fondul căreia atât ființa, cât și neființa trec în altceva.

A) **Prima semnificație specifică a „istoriei”** ne spune că aceasta „nu este atât trecutul în sensul de ceva-ce-a-trecut, cât proveniența din acest trecut”.²³ Această idee se continuă cu ideea conform căreia „ceea ce are o istorie se află în contextul unei *deveniri*”.²⁴

B) **A doua semnificație specifică a „istoriei”** gândește conceptul în cauză ca ansamblu de evenimente și efecte care traversează trecutul, prezentul și viitorul. Aici se continuă ideea conform căreia sfera specifică „istoriei” nu poate fi suprapusă sferei specifice „trecutului”. Așadar, nu se poate vorbi de un fel de preeminență a „trecutului” în raportul său cu „istoria” dat fiind faptul că „ceea ce are o istorie poate foarte bine să și facă una”.²⁵ Căci, poate determina „din prezent”, „un viitor” delimitându-se de „trecut”.

C) **A treia semnificație ce caracterizează conceptul de „istorie”** ne vorbește despre identificarea acestuia din urmă cu întregul ființării care se schimbă în timp.

D) **A patra semnificație a „istoriei”** presupune gândirea „istoricului” care este socotit ca fiind „*ceea ce a fost ca atare transmis*”. „Istoricul” poate fi adus la lumină și în speță cunoscut fie prin intermediul istoriografiei sau poate fi preluat ca „*un de-la-sine-înțeles*”, proveniența rămânându-i ascunsă.

Concluzia care se impune în urma prezentării (expunerii) celor patru semnificații ale „istoriei” îmbracă forma unei definiții finale ce vrea să întregască și să surprindă conceptul în cauză. În acest sens, putem spune: „*că istoria este survenirea specifică a Dasein-ului existent, survenire care se petrece în timp, (...), ca survenire care a trecut și care e totodată transmisă mai departe, continuând să-și producă efectele asupra noastră*”.²⁶

III. RE-MEMORAREA DIFERE(A)NȚEI

Trebuie să acordăm o importanță deosebită conceptului de „*rememorare*”, concept prezent în textul heideggerian, deoarece îl considerăm ca fiind cheia de lectură în vederea înțelegerii acelei: „*diferențe difere(nția)toare*”. Un discurs asupra „rememorării” dintr-o cu totul altă perspectivă decât cea metafizică, perspectivă care (conform opiniei lui Martin Heidegger) identifică sau confundă „ființa” cu „ființarea”, ar putea să repete și să pună în scenă, actul originar prin care ființa deschide orizontul întru care ființarea poate să apară, adică ființa ca diferență difere(nția)toare. (Vattimo notează faptul că: „*quando Martin Heidegger parla di rammemorazione, ha di mira un pensiero che, di contro alla metafisica che identifica l'essere con l'ente, riscopra, si faccia presente, o anche eventualmente ripeta e metta in scena, l'atto originario in cui l'essere apre l'orizzonte nel quale l'ente puo apparire, cio l'essere come differenza difere(nzia)nte*”.)

Gândind istoria metafizicii occidentale drept „istoria ființei” care este întâmplarea unei anumite epoci a ființei, aceea dominată de simpla prezență, de idealul obiectivității, de limbajul ca pur instrument de comunicare, ne aflăm în fața următoarei interogații: *putem afirma oare faptul că sfârșitul istoriei metafizicii occidentale (sfârșit marcat de către filosofia nietzscheană) identificat cu însuși sfârșitul „istoriei ființei”, reprezintă totodată sfârșitul „diferenței”? Este acel „lung adio” al „ființei”, de fapt un „lung adio” al „diferenței”? Arhitectura specifică „diferenței” stă la baza „ființei” concepută ca „Ereignis”, „ființă” caracterizată prin: „istoricizare” și „eventualizare” în raport cu orice structură existentă. Astfel, a nega că și arhitectura diferenței este tot eventuală, echivalează cu a recunoaște că nu poate avea loc o depășire a metafizicii. Diferența este cea care stă la baza oricărei aperturi a *ființei*, a oricărei epoci, a oricărei istorii și tot ea joacă un rol de stabilitate metafizică. Este numai un alt nume al lui *ontos on* al lui Platon.*

Nu există istorie decât ca o mereu reînnoită repetare a diferențierii dintre ființă și ființare, și doar în acest sens putem repera uitarea metafizică a *diferenței*.

Remarca lui Gianni Vattimo conform căreia „epoca metafizicii”, așa cum este ea gândită și concepută în textele heideggeriene, nu este „o întâmplare printre atâtea altele care se pot da în cadrul arhitecturii diferenței”,²⁷ trimite la manifestarea specifică și (în același timp) specială a „ființei” sub forma „diferenței ontologice”. În virtutea acesteia din urmă, „ființa” își subliniază caracterul indefinibil manifestându-se ca „dez-văluire” – „ascundere”, „aruncare” – „reținere”, „flux” – „reflux”. Însă, această interrelaționare de tipul „dezvăluire” – „ascundere” primește, conform filosofului italian, o „consistență structurală” care se sustrage acelei eventualizări a tuturor structurilor pe care Martin Heidegger le urmărește. Aici suntem în punctul în care putem vorbi despre acea ființă caracterizată ca o mereu reînnoită implicare de apertură și ocultare. Aici se dă „prezența” unei „**structuri stabile**” care „*există*”. Metafizica, gândită ca și consecință (neaccidentală) a interrelaționării dintre „starea de ascundere” și „starea de neascundere” care caracterizează „ființa”, se poate numi: „istorie sau destin al ființei pentru că ființa însăși aparține total metafizicii și istoriei ei”.²⁸ De aici și până la a afirma faptul că: „sfârșitul metafizicii, (...), ar echivala cu sfârșitul ființei, și chiar cu sfârșitul diferenței ontologice”,²⁹ nu este decât un pas.

Nihilismul nietzschean este cel care anunță că: „*din ființa ca atare nu mai este nimic*”, iar anularea noțiunii de „ființă” marchează însăși depășirea metafizicii. Vorbim aici despre o răsturnare mult mai însemnată, decât aceea pe care reușim s-o gândim atunci când vorbim despre uitarea ființei și a diferenței ontologice. Este vorba despre uitarea „diferenței” ca problemă sau după cum spune filosoful italian Gianni Vattimo: „(uitarea) diferenței în eventualitatea ei, adică (uitarea) motivului pentru care se instituie ea”.³⁰ Pornind de aici se poate afirma faptul că Nietzsche reprezintă acea fază a gândirii în care „diferența” se află în momentul ei de întunecare maximă. Consecința depășirii metafizicii este uitarea „diferenței”, căci doar în orizontul metafizicii este prezentă „diferența” care face posibilă istoria sau destinul „ființei”.

Înainte de a ne pune întrebarea: *de ce este uitată „diferența”?*; trebuie să mai reținem încă un aspect fundamental. Este vorba despre faptul că uitarea diferenței nu înseamnă atât a pierde din vedere *faptul diferenței*, ci a uita *diferența ca fapt*; adică a uita

întrebarea cu privire la diferență. Gândirea „rememoroare” nu vizează „diferența” pornind de la simplul fapt de „a lua cunoștință de ea”, ceea ce este determinant e faptul de a o aminti în caracterul ei de întâmplare, de eveniment eventualizat în orizontul istoriei metafizicii. În fața acestei dificultăți, Gianni Vattimo găsește un unic răspuns: „**Uebersch**”-ul – „*numai Uebersch-ul nietzschean ar putea realiza cu adevărat această Überwindung*”.³¹ Această apropiere între Martin Heidegger și Nietzsche, schițată de către filosoful italian, are la bază rădăcina comună a conceptului de „rememoroare”(„reamintire”) care se face resimțit atât în textul heideggerian, cât și în cel nietzschean. Pornind de la „rememoroare” înțelegem faptul că nu este suficient să ne „amintim” (sau să ne „reamintim”) diferența dintre „ființă” și „ființare” - prezentificând-o, ci trebuie să facem efortul de a problematiza „diferența” în chiar „eventualitatea” ei, situându-ne în afara „orizontului metafizicii”. (Este interesent de văzut în ce măsură problematizarea „diferenței” în însăși eventualitatea ei reușește sau nu să depășească granițele „hermeneuticii”. Se vizează oare prin această problematizare a „diferenței” faptele, arătându-se că sunt și „fapte”, nu doar „interpretări”? Putem afirma ca suntem oarecum dincolo de „interpretare”?) Doar „ultraomul” lui Nietzsche este capabil de așa ceva, iar (în consecință) până la venirea acestuia suntem obligați să „*ec-sistăm*” în orizontul metafizic.

Comunicarea socială, în ansamblul ei, reprezintă un sălaș al manifestării **diferenței ontologice**. Pentru a gândi (din nou) autentic ființa, omul (post)modern trebuie să acceseze conceptul de „*Andenken*” – gândirea rememoroare care este *facia opposta* în raport cu uitarea metafizică a ființei. Accesul la „*Andenken*” devine realizabil în și prin „*Ge-Stell*”. Acesta din urmă reprezintă pecetea adânc imprimată în destinul omului (post)modern, cadrul unde are loc împlinirea impunerii calculului și planificării, esența lumii tehnice și granița care marchează sfârșitul epocii metafizice. *Ge-Stell*-ul este locul din care se pornește în vederea punerii în lumină a reamintirii diferenței. Anistoricitatea *Ge-Stell*-ului constituie caracteristica de bază a nexului dintre *An-denken* și *Ge-Stell*, fiind cea care deschide posibilitatea *An-denken*-ului ca rememoroare a trecutului, fără însă a presupune prin aceasta o eventuală reîntoarcere la *Grund*. Omul care trăiește în contextul presupus de către *Ge-Stell* nu poate fi catalogat drept *neștiutor de istorie*, dar raportul acestuia cu istoria este unul cu totul deosebit, căci pentru el istoria a devenit: „*un fel de*

parc natural; sau, mai modern spus, un fel de supermarket, sau, iarăși, un depozit de costume teatrale”.³²

Uitarea diferenței dintre ființă și ființare, începe odată cu *actul metafizic* de a identifica ființa cu „*Grund*”-ul; de aici și reflexul metafizic de a gândi ființa ca fiind dotată cu structuri stabile, cu fundament. Filosofia nietzscheană marchează un punct de cotitură în destinul gândirii filosofice europene, iar filosoful italian Gianni Vattimo înțelege să speculeze la maxim acest detaliu. Analizând cu atenția cuvenită textul nietzschean, Vattimo remarcă faptul că gândirea nietzscheană atinge o limită extremă care se concretizează în experimentarea momentului de maximă întunecare a **diferenței**. Această eclipsă totală a diferenței se vede transpusă în varianta metaforică a deja celebrei predici nietzscheiene – „**Dumnezeu este mort**”. Expresia în cauză nu dă seama de necesitatea lipirii totale de fundament, deoarece prezența omului (ca supraom sau ultraom, după unele traduceri) urmează să deservească drept fundament („*Grund*”). Așadar, Nietzsche rămâne încă prizonier capcanei metafizicii.

La orizontul temporalității se situează alternativele, adică **diferența** care nu este o structură a ființei. Astfel, dacă ar fi să răspundem la întrebarea formulată în partea de final a lucrării „*Sein und Zeit*”: „*se arată oare timpul însuși ca orizont al ființei?*”, răspunsul pare să fie acela că timpul însuși se arată ca orizont al **diferenței** și nu al ființei. Nu ființa este cea care se află la orizontul temporalității, ci **devenirea**. Întreaga miză constă în scoaterea la iveală a **devenirii** pe care a tăinuit-o atâta timp ființa. Dar, de ce devenirii i se spune în continuare ființă? De ce are loc în continuare cenzura devenirii? De ce nu putem renunța definitiv la conceptul de „*ființă*”, din moment ce nu mai avem nevoie de gândirea esențialistă a metafizicii care glorifica *ființa*, gândind-o ca dotată cu structuri stabile, cu fundament?

Faptul că textul derridian caută să păstreze un caracter indecidabil este datorat dorinței exprese de a produce acel **efect de diferență**, adică acea întâlnire *unu-multiplu* care se manifestă ca și curgere sau vărsare a *unu*-lui ce diferă de sine și astfel **devine**. Tocmai pornind de la aspectul menționat anterior, am reînnotat firul discursului derridian, polemizând în raport cu ideea conform căreia: *unu devine*. Ce înseamnă a-l concepe pe *unu* în zodia vărsătorului? În primul rând, înseamnă a-l deposeda de principalele sale atribute pe care într-o manieră atât de meticuloasă i le-a conferit

metafizica. *Unu* nu mai reprezintă punctul de echilibru, de stabilitate, acel element de siguranță, certitudine absolută care stătea la baza idealismului transcendențial de altădată. Curgerea *unu*-lui care diferă de sine și astfel *devine*, oglindește *diferanța* care este solitudine, deviere, abatere, accent pus pe limita comună aflată între gândit și negândit, surprindere a tensiunii interacțiunii dintre sine și celălalt, nehotărâre. Aici suntem din nou captivi jocului heraclitean al posibilelor. Pentru a readuce spiritul acestei atmosfere heraclitene, textul derridian nu își permite în nici un moment al său să fie în totalitate onest deoarece: disimulează, reține, ascunde, provoacă, păstrează un caracter *indecidabil* pentru a produce acel *efect de diferență*. Se poate spune că în mod voit Derrida *diseminează* atingând punctul în care discursul nu își mai poate exercita dominația, nu mai poate decide și nici judeca; pentru Guy Petitdemange filosofia derridiană reprezintă „*un naufragiu în caracterul inuzabil al semnificantului, al scriiturii*”.³³

Stilul aparte care caracterizează textul derridian este „parcă prizonier, nu al unei dezamăgiri, mai degrabă al unei forme de halucinație ce nu lasă decât fragmente, aforisme, întrebări în zdrențe”.³⁴ *Panta rhei* pare a fi principiul care străbate perspectiva filosofică derridiană axată pe situarea în vecinătatea limitei comune aflate între: gândit și negândit, discurs și tăcere, rațiune și nebunie.

Termenul de „Dionysos” corespunde de fapt și de drept (dacă este să-l demitizăm) *diferenței ontologice*. Însă, Jacques Derrida atenționează asupra faptului că „Dionysos” nu trebuie văzut nici ca și „*concept*”, nici ca și „*fînțare*” (printre altele), căci „Dionysos” reprezintă însăși *diferența* care este „*pusă în act*”, diferență pe care „*discursul o amintește întrucât o practică*”. Modul în care diferența este pusă în act și practică de către discurs face ca „*jocul*” să fie mereu *nou*, dar după cum remarcă Gianni Vattimo: „regulile sunt stabilite odată pentru totdeauna; sunt regulile acelei structuri originare în sens neobișnuit de care vorbea Jacques Derrida”³⁵ – *regulile diferenței*.

Diferențele sunt cele care întrețin tensiunea gândului, deschizând faptul de a apărea și semnificația. Identical nu poate juca aici alt rol decât acela de a fi celălalt nume al diferenței sau după cum mai este (de)numit: **suplementul diferenței**, adică semnul care vine să suplinească. Împletirea urmei („*la trace*”) cu diferența („*la difference*”) urmează „regula” jocului derridian, joc care pornește de la punerea între paranteze a sensului în vederea

transgreații discursului, fapt care conduce la împiedicarea posibilității ca sensul fidel al rațiunii să se cristalizeze. Destrucția programată a discursului devine în scriitura derridiană un *fatum* care este asumat, dar mai întâi dezvăluit ca un „act” necesar. Necesitatea acestei „aventuri a năruirii *logos*-ului” survine ca dat necesar provenit din însăși „regula” jocului derridian. Așadar tot arsenalul fenomenologic, hermeneutic și dialectic al deconstrucției este pus în slujba determinării obiectivului discursului care nu este altul decât discursul însuși, în forma scrierii.

Tensiunea gândului reprezintă în oglindă tensiunea contrariilor, aici rolul *diferenței* în filosofia derridiană este de maximă importanță. Derrida optează pentru „*soluția*” de a nu rezolva tensiunea contrariilor, de a nu detensiona. Experiența gândirii și totodată experiența scriiturii marcate de deconstructivism este (re)dată de situarea în acel spațiu generat de limita comună dintre realitate și fantasmă. Aici, experiența gândirii și actul de a scrie rămân în diferență, marcând o altă urmă. *Diferența* este cea care învăluie (co)apartenența gândirii și scriiturii, (co)apartenență dezvăluită de urmă care deschide faptul de a apărea și semnificația.

Părăsind starea primitivă în care a gândi înseamnă (în mod necesar) a impune structuri ca și în procesul cristalizării, ajungem să privim: identitatea și diferența, prezența (deplină) și absența (deplină), afirmația și negația, ființa și khora, ca fiind legate între ele, fără posibilitatea de a fi izolate unele de altele. În acest sens, postulatul enunțat de către Stephane Lupasco în lucrarea sa intitulată „Logica dinamică a contradictoriului”, reprezintă poate cel mai fericit reper în vederea sublinierii celor spuse în rândurile de mai sus – „Oricărui fenomen, sau element, sau eveniment logic, ca și judecății care îl gândește, propoziției care îl exprimă sau semnului care îl simbolizează: lui e, de exemplu, trebuie să-i fie asociat întotdeauna, structural și funcțional, un antifenomen, sau un antielement, sau antieveniment logic, și deci o judecată, o propoziție, un semn contradictoriu: non-e; și într-un asemenea mod, încât e sau non-e nu vor putea fi niciodată mai mult decât potențializate prin actualizarea lui e sau non-e, nu făcute să dispară, astfel ca e sau non-e să-și fie suficiente lor înșile într-o independență și deci o noncontradicție riguroasă – ca în orice logică, clasică sau de altă natură, care se întemeiază pe atotputernicia principiului noncontradicției. Acest postulat pe care l-am exprimat, de bine, de rău, prin cuvinte și fraze (...) conține proprietatea lui e și non-e de a

se actualiza și potențializa alternativ și într-un asemenea mod, încât actualizarea unuia determină întotdeauna și obligatoriu potențializarea celuilalt.”³⁶

CONCLUZII

Dat fiind contextul în care am moștenit concepția filosofică heideggeriană desprinsă din proiectul intitulat „Ființă și timp” (*Sein und Zeit*), concepție care impune ideea acceptării imaginii caracterului eventual al ființei, imagine care lucește pe spectrul *Ge-Stell*-ului, se pune întrebarea: în ce măsură putem răspunde apelului la o (re)întoarcere la Parmenide?

În esență, mesajul filosofiei parmenidiene este acela că adevărul nu acceptă și nu poate să accepte (niciodată) nici o formă de contradicție; așadar, acel pelerinaj dinspre Noapte înspre Zi care ne este înfățișat în Prolog – „*fiecele Soarelui, după ce părăsiseră casa Noptii, se grăbeau să mă aducă spre lumină, îndepărtându-și de pe față vălurile cu mâinile lor*” – ajunge să fie laitmotivul aritmicității, diferenței și disproporției ce se descarcă, manifestă ca și tensiune între *starea de ascundere* și *starea de neascundere*.

Dacă *starea de ascundere* presupune învăluirea, ocultarea, elementul Noptii prin excelență, prin contrast, *starea de neascundere* reprezintă dezvăluirea, aducerea spre lumină, risipirea sau (metaforic spus) îndepărtarea de pe față a vălurilor. Însă, conform tezei parmenidiene, *starea de ascundere* este lipsită de orice element ontic, aceasta fiind asemenea unei mulțimi vide, neavând nici un „*obiect*” la care să ne putem raporta și pe care să îl putem gândi ca atare „*fiindcă nici nu se poate cunoaște ce nu este – aceasta e imposibil – nici nu se poate afirma ce nu este, pentru că este același lucru a gândi și a fi*”.³⁷

Premisa parmenidiană alcătuită din elementele citatului anterior ne spune că:

- 1) „*nu se poate cunoaște ce nu este*”;
- 2) „*nu se poate afirma ce nu este*”.

Însă o dată ajunși în acest punct, rememorarea mesajului filosofiei nietzscheine se impune drept un fapt de nerefuzat, iar a-i răspunde cu fiecare ocazie dată devine un act aproape irezistibil. Cum altfel am putea da seamă de răsturnarea raportul tradițional

dintre *esență* și *existență* decât recurgând la conceptele nietzscheiene de „voință de putere” și la conceptul de „ewige Wiederkehr des Gleichen”. Căci, *voința de putere* reprezintă esența lumii, acel „curaj care atacă” ce are ca motto: *acționează astfel încât să vrei să trăiești din nou*. Pe de altă parte, conceptul de „ewige Wiederkehr des Gleichen” creionează existența, facticitatea, completând alături de conceptul de „voință de putere” cele două fețe ale uneia și aceleași monede, parcă încercând o revitalizarea a vechiului cult roman al zeului Ianos. Eterna reîntoarcere reprezintă poarta pe care deopotrivă se intră și se iese din lume, viață, prezența ei fiind atât un fapt ineluctabil, cât și un fapt de realizat, de (con) dus la bun sfârșit.

Cu toate că Nietzsche anunță pentru prima dată doctrina lui „ewige Wiederkehr” în lucrarea sa „*La gaia scienza*”, textul asupra căruia am centrat atenția este „*Așa grăit-a Zarathustra*”, deoarece aici este menționată învățătura lui Zarathustra care este meastrul (sau învățătorul, după unele traduceri) eternei reîntoarceri. Citez din „*Așa grăit-a Zarathustra*”, partea intitulată: „Convalescentul”, învățătura lui Zarathustra: „există-un mare An al Devenirii. An monstruos de mare, care se-ntoarce din vecie, asemenea unei clepsidre, pururi nou, pentru-ca totul să re-nceapă și să curgă”.³⁸ Însă, Nietzsche, prin învățătura lui Zarathustra, nu face altceva decât să ne reamintească învățătura lui Heraclit din Efes; cât de diferit este acel: „*pentru-ca totul să re-nceapă și să curgă, pururi nou*” de celebra *panta rhei* ?!

Doctrina eternei reîntoarceri se regăsește în ideea conform căreia devenirea universului nu presupune o ordine rațională (prestabilită), nu are granițe și nici etape succesive predeterminate, în definitiv nu are vreun sens. Flăcările focului heraclitean devin stropi de apă, frânturi de pământ, brize de aer; eterna reîntoarcere a focului heraclitean este de fapt o eternă devenire a acestuia – acesta este și spiritul în care Heraclit și-a gândit filosofia. Aici, opoziția dintre ființă și devenire stă sub semnul iluzoriului, deoarece așa cum remarca Martin Heidegger în lucrarea sa intitulată: „*Metafizica lui Nietzsche*” – „caracterul de devenire al voinței de putere este, în esența lui cea mai intimă, eternă reîntoarcere a aceluiași și astfel cea mai persistentă aducere la persistență a nesubzistentului.”³⁹

Aparenta opoziție dintre ființă și devenire poate fi asemuită cu aparenta netangențialitate a celor două drumuri despre care Nietzsche vorbește în „*Așa grăit-a*

Zarathustra”, partea intitulată: „despre viziune și enigmă”. Asemenea ființei și devenirii, cele două drumuri „se contrazic, (...), ba chiar se-nfruntă cap în cap”,⁴⁰ aflându-se la prima vedere într-un raport de opoziție de neînălțurat; însă aceste două căi care *țin o veșnicie și pe care nimeni nu s-a dus până la capăt*, nu se contrazic veșnic. Punctul lor de întâlnire este unul cât se poate de simbolic – un *arc de poartă* (de)numit „clipă”. Simbolismul arcului de poartă nu este deloc unul întâmplător, căci aici se vede răsturnată liniaritatea ce caracterizează adevărul și sensul istoriei din perspectivă creștină – „oricare dreaptă minte”, „oricare adevăr e curb, iar timpul însuși e un cerc.”⁴¹ Sub arcul de cerc cele două fețe *devin Unu*, însă ce înseamnă aceasta la nivelul omului („subiectului”)? Nu înseamnă nimic altceva decât manifestarea supremă a voinței de putere prin actul suprem – *a-i imprima devenirii caracterul ființei*. Am invocat „metafizica lui Nietzsche” deoarece aceasta reprezintă o culme, mai precis acel moment de maximă întunecare a diferenței, acel punct de împlinire după care totul (re)începe ca nou: un om „nou” aflat într-un timp „nou”, adică într-o epocă „nouă” – *(post)modernă*, marcată de: *dans, dionysiac, devenire*.

Ecoul ființei care vorbea în modalitatea ei forte omului polisului antic, se face resimțit, percutând și în experiența omului metropolei; la fel ca și în cazul omului antic al polisului și acestuia ființa îi vorbește (i se adresează), însă în modalitatea ei „slabă”. Așadar, ființa ne spune o nouă poveste (fabulă) căreia îi corespunde un nou adevăr, căci după cum ne spune hermeneutica: „adevărul este interpretare”, iar ființa se regăsește în devenirea istorică a interpretărilor. În aceste sens, ființa este istorie și anume istorie a limbajului, fapt care îi permite lui Gadamer să spună: „*L’essere che può venir compreso è linguaggio*”. Însă, este tocmai ființa transfigurată în istorie ca și dialog deschis cea care ne (re)pune în fața faptului ca avem o lume care se reconstruiește continuu – cum? – sporind în ființă prin înaintarea interpretării.

Rămâne la latitudinea interpretării dacă putem accepta sau nu ființa în forma sa „slabă”, depotențată și desubstanțializată. Cu toate că metafizica ne spune limpede faptul că ființa de sorginte parmenidiană este unica realitate supremă, experiența omului (post)modern pare să lase loc unei urme interrogative care ne face să ne întrebăm dacă putem admite, în virtutea faptului că adevărul este interpretare și în virtutea

(re)considerării și recuperării conceptului heideggerian de „Ab-grund”, că ființa ne vorbește (cu adevărat) în forma sa „slabă”?!

Omul postmodern nu mai stă încrămențit în fața destinului, a structurii perfect elaborate, nu mai este pionul imobil al calculului rece și al ierarhizării imuabile, ci o dată cu noua epocă i se oferă (deschide) o *chance*. Această *chance* este dată de *dez*-golirea ființei care lasă în urma sa un vid de forță, violență, un sălaș de manifestare a devenirii. Așadar, afirmația lui Vattimo conform căreia „în experiența omului metropolei ființa ne vorbește din nou în modalitatea sa slabă”, trebuie înțeleasă sub forma faptului că în experiența omului metropolei acestuia îi vorbește **devenirea** ca și ființă *dez*-golită, adică slabă.

O dată ce ne-am însuși acest concept de „ființă slabă” și totodată i-am analizat îndeaproape, cu minuțiozitatea cuvenită, întreg ansamblul avatarurilor sale, am constatat că această ființă slabă este de fapt devenirea. Caracteristicile atribuite ființei slabe nu au nimic de-a face cu ființa, însă se suprapun exemplar devenirii. Nerenunțând la conceptul de „ființă”, Gianni Vattimo vrea să arate faptul că ființa rămâne cu noi, căci ea nu ne-a părăsit. Însă, în urma efortului acestei lucrări, am *dez*-văluit ființa slabă numind-o. Ființa slabă este devenirea. *Aici*, în acest punct, poate lua sfârșit procesul de cenzură al devenirii, deoarece *acum* se evidențiază realitatea de necontestat a devenirii care a fost atâta timp tănuțită de către ființă. Devenirea este modul în care ne vorbește (și totodată ne-a vorbit în permanență) realitatea, metaforic spus: în eterna reîntoarcere trebuie să-i răpim de fiecare dată focul (simbolul heraclitean al devenirii) lui Hephaistos.

Atributele metafizice ale ființei: imuabilitatea, atemporalitatea, unicitatea nediferențiată și prezența deplină aici, sunt *temporalizate*, adică sunt supuse procesului de eroziune al timpului *autentic* ca devenire intuită. Rezultatul unei astfel de abordări este faptul că în final ființa este experimentată ca diferență, adică timp ce face posibile diferențele orizonturilor istorico-destinale, reprezentând trecerea ființării după ritmul natural al nașterii și morții („*l'essere e alla fine esperito come differenza; cioe come tempo, (...), che fa essere le differenze degli orizzonti storico-destinali in quanto, anzitutto, e passare delle esistenze secondo il ritmo naturale di nascita e morte*”⁴²), adică al devenirii (aș spune în continuare). Vattimo ne spune faptul că putem accepta ființa heideggeriană doar ca și ființă slabă, pentru că în acest mod se continuă munca începută

de Heidegger atunci când a anunțat pentru întâia oară proiectul asumat în „Ființă și timp” – „*in questo modo, (...), si prosegue il lavoro cominciato da Heidegger quando enuncio per la prima volta il programa riassunto nel titolo Essere e tempo*”;⁴³ însă am arătat, prin efortul filosofic al acestei lucrări, că ființa slabă nu este decât un alt nume pentru devenire.

Încercând să oferim un posibil răspuns la întrebarea de ce Vattimo nu renunță la conceptul de „ființă” (propunând conceptul de „ființă slabă”), cu toate că se pronunță (alături de Heidegger) în favoarea depășirii epocii moderne caracterizate de apogeul gândirii metafizice sub forma planificării și organizării totale a lumii, vom face următoarea speculație. Să fi interpretat oare filosoful italian afirmația lui Gadamer conform căreia „*ființa* care poate fi înțeleasă *este limbaj*” în sensul că *numai ființa* (care poate fi înțeleasă) *este limbaj*? În cazul în care Vattimo gândește ființa (fie ea și sub forma ființei slabe) drept singura care ni se *des-tăinuie*, identificându-se cu limbajul veridic și autentic (prin excelență), atunci putem spune că în filosofia acestuia persistă o puternică urmă de reziduu metafizic.

Nu doar ființa (care poate fi înțeleasă) este limbaj, ci și devenirea (care poate fi înțeleasă) este limbaj, desigur că rămâne o parte atât a devenirii, cât și a ființei care ne scapă, aceasta ne putând fi *dez-văluită*, adică numită (ca atare). În concluzie și devenirea este limbaj veridic și autentic cu atât mai mult cu cât substanțialitatea ființei aristotelice este abandonată de însuși Vattimo atunci când caracterizează ființa specifică postmodernității, aceea care ne vorbește în modalitatea ei „slabă”. Ființa de-substanțializată e ființa care vorbește omului metropolei, iar pentru acesta din urmă nu mai este adevărată, valabilă aserțiunea făcută de către Aristotel, în Metafizica, cu privire la devenire: „*căci nu există știință a celor aflate în curgere*”.⁴⁴ Ceea ce era adevărat, valabil pentru omul polis-ului nu mai este adevărat, valabil și pentru omul metropolei. Limbajul postmodernității este exclusiv limbajul devenirii. În postmodernitate, adevărul devenirii încetează a mai fi mortal și astfel (inclusiv prin efortul acestei lucrări) ajunge să fie scos la lumină; omul metropolei poate în sfârșit să-și asume devenirea faptul că lucrurile și el însuși se află într-o continuă schimbare și transformare sub imperiul îmbătrânirii (uzării) și morții (descompunerii), faptul că lumea în care trăiește și moare este o devenire lipsită de scop și sens. Din acest miez al nopții (punct de maximă

întunecare unde ființa este adusă până în punctul de maximă coincidență cu devenirea) începe soarele să se ridice, acesta este momentul de început al filosofiei dimineții care prefigurează postmodernitatea filosofică. O dată eliberat de ființă, omul metropolei trebuie să-i sacrifice lui Asclepios un cocoș.

Trecerea de la ființă la devenire poate fi asemuită unei treceri de la un fel de „monoteism filosofic” (ființa este *Unu-l* și singura realitate) la un soi de „politeism filosofic” (realitatea este multiplul, jocul interpretărilor în devenirea lor). Puntea acestei treceri este reprezentată de către rostirea ultimei propoziții a metafizicii: „ființa este eveniment” („*l'essere e evento*”). Acest ritual al rostirii care marchează „geneza” devenirii ca și realitate are puternice rădăcini în mitosofia Egiptului antic. Devenirea ca și construct de imagine este transpusă în limbajul mistico-religios al vechilor egipteni în momentul descrierii primului răsărit și apus de soare; așadar, soarele este Khepera la răsărit, Re (sau Ra) la amiază și Atum la apus, trei zeități cu înfățișări diferite – iată limbajul devenirii care nu a putut să conducă decât la un construct politeist, construct care caracterizează din plin și epoca postmodernă! (Dacă dorim să forțăm o comparație între cele trei personificări divine ale metamorfozei soarelui din religia vechilor egipteni și cele trei personificări: Tatăl – originea, Fiul – mântuirea și Sfântul Duh – apocalipsa, care formează Sfânta Treime, atunci putem pretinde că am identificat în religia Creștină un filon politeist.)

Slăbirea conceptului forte princeps al modernității deschide calea către o nouă epocă în care ființa (re)începe să-i vorbească omului metropolei în modalitatea ei „slabă”, însă acest fapt nu înseamnă deloc că postmodernitatea trebuie să stea sub semnul unui concept „slab”, căci *devenirea* este pentru epoca filosofică postmodernă ceea ce *ființa* a fost pentru epoca filosofică modernă – conceptul forte princeps (prin excelență). Trebuie înțeles faptul că ființa slabă nu are nici o tangență cu ființa metafizică de sorginte parmenidiană, deoarece caracteristicile descriptive ale acesteia o recomandă drept un *ganz andere* în raport cu ființa (clasică). Însă, acest *ganz andere* al ființei imuabile parmenidiene nu poate să fie decât **devenirea**.

Devenirea reprezintă *dez-golirea* ființei (în forma lui kenosis), iar ființa slabă nu este decât un concept pregătitor în vederea acceptării realității devenirii care se adresează autentic și totodată în modul cel mai direct cu putință omului metropolei, întreaga

experiență a acesteia din urmă este marcată de devenire. Gândind în aceeași paradigmă putem afirma faptul că postmodernitatea este *dez-golirea* modernității în sensul unei (re)vărsări a conținutului acesteia din urmă, doar de aici poate să (re)înceapă re-evaluarea modernității. Depășirea este considerată drept un reflex metafizic circumscris epocii moderne, tocmai de aceea *dez-golirea* de modernitate și implicit de ființă prin preschimbarea acesteia din urmă în ființă slabă, adică în devenire, reprezintă singura soluție viabilă.

Principalele premise asertate de către metafizica de sorginte parmenidiană în încercarea acesteia de a se raporta la conceptul de „devenire”, sunt răsturnate o dată cu sfârșitul erei tehnicii planetare și cu trecerea în era postmodernă unde ne vorbește ființa slabă. Astfel:

- 1) devenirea participă la ființă, deoarece ființa ne vorbește în modalitatea ei slabă, adică *dez-golindu-se* de atributele sale metafizice și îmbrăcând atributele devenirii;
- 2) devenirea este realitatea, deoarece *adevărul* este interpretare, iar „structura” slabă și instabilă a lumii e dată de jocul interpretărilor.

Doctrina metafizică de sorginte parmenidiană cu privire la „ființă” susține faptul că devenirea este o iluzie, doctrinele religioase susțin că moartea este o iluzie, vorbind despre viața de apoi fie ca prezență în iad, rai sau purgatoriu (cazul credinței catolice), fie ca un soi de reîncarnare sau continuare a vieții într-o nouă dimensiune existențială (cazul religiilor arhaice); așadar, propovăduind un continuum al vieții și implicit al prezenței. Putem afirma fără rezerve că principalele eforturi atât ale metafizicii, cât și ale religiilor s-au concentrat cu precădere înspre a transpune mereu în penumbra conștiinței umane realitatea ființei-întru-moarte și devenirii. Devenirea și ființa-întru-moarte – iată conceptele care trebuie conștientizate (cu implicațiile lor complexe asupra individului, societății și lumii în genere) până la limita posibilităților intelectului uman.

NOTE

1. M. Theunissen, *Ermeneutica filosofica come appropriazione fenomenologica della tradizione*, Ed. Il Melangolo, Genova, 2001, p.68;
2. Vattimo Gianni, *Aventurele diferenței*, Ed. Pontica, Constanța, 1996, p. 32;
3. Vattimo Gianni, *Sfârșitul modernității*, Constanța, Editura Pontica, 1993, p.170;
4. *Ibidem*, p.172
5. Vattimo Gianni, *Oltre l'interpretazione*, Editori Laterza, Roma, 2002, p.10;
6. *Ibidem*, pp. 10-11;
7. Poggeler Otto, *Drumul gândirii lui Heidegger*, Humanitas București, 1998, p. 58;
8. *Ibidem*, p. 58;
9. Heidegger Martin, *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, Humanitas, București, 2005, p. 235;
10. *Ibidem*, p. 235;
11. *Ibidem*, p. 235-236;
12. Vattimo Gianni, *Oltre l'interpretazione*, Editori Laterza, Roma, 2002, p.34;
13. *Ibidem*, p. 34;
14. *Ibidem*, p. 34;
15. Vattimo Gianni, *Oltre l'interpretazione*, Editori Laterza, Roma, 2002, p.52;
16. Heidegger Martin, *Timpul imaginii lumii*, Ed. Paideia, București, 1998, p. 47;
17. *Ibidem*, p.49;
18. Heidegger Martin, *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, București, 1988, p. 318;
19. Vattimo Gianni, *Le avventure della differenza*, Garzanti Editore, Italia, 2001, p. 132;

20. Heidegger Martin, *Ființă și timp*, trad. Liiceanu și Cioabă, Humanitas, București, 2003, p. 576;
21. Heidegger Martin, *Ființă și timp*, trad. Liiceanu și Cioabă, Humanitas, București, 2003, p. 25;
22. Ibidem, p. 26;
23. Heidegger Martin, *Ființă și timp*, trad. Liiceanu și Cioabă, Humanitas, București, 2003, p. 501;
24. Ibidem, p. 501;
25. Ibidem, p. 501;
26. Ibidem, p. 501;
27. Vattimo Gianni, *Aventurile diferenței*, Ed. Pontica, Constanța, 1996, p. 92;
28. Ibidem, p. 93;
29. Ibidem, p. 93;
30. Ibidem, p. 93;
31. Ibidem, p. 95;
32. Vattimo Gianni, *Aventurile diferenței*, Ed. Pontica, Constanța, 1996, p. 208;
33. Petitdemange Guy, *Filosofi și filosofii ale secolului al XX-lea*, Ed. Cartier, București, 2003, p.437;
34. Ibidem, p. 436;
35. Vattimo Gianni, *Aventurile diferenței*, Ed. Pontica, Constanța, 1996, pp. 84-85;
36. Lupasco Stephane, *Logica dinamică a contradictoriului*, Ed. Politică, București, 1982, pp. 83-84;
37. Guthrie W.K.C., *O istorie a filosofiei grecești*, vol 2, Ed. Universitas, 1999, p.25;
38. Nietzsche Friedrich, *Așa grăit-a Zarathustra*, Humanitas, București, 1994, p. 286;
39. Heidegger Martin, *Metafizica lui Nietzsche*, Humanitas, București, 2005, p. 60;
40. Nietzsche Friedrich, *Așa grăit-a Zarathustra*, Humanitas, București, 1994, p. 219;
41. Idem, p. 219;
42. Vattimo Gianni, *Le avventure della differenza*, Garzanti Editore, Italia, 2001, p. 201;
43. Ibidem, p. 203;
44. Aristotel, *Metafizica*, Ed. Humanitas, București, 2001, p. 418.

GLOSAR DE TERMENI

A

1. **Ab-Grund** – în filosofia lui Heidegger, concept care face trimitere la lipsa temeiului (sau a Grund-ului) metafizic, exfundarea fundamentului metafizic pe baza căruia era concepută constituirea lumii.
2. **Act** – desemnează desfășurarea prezentă, realizarea și realitatea manifestă a conținutului, a tuturor determinațiilor și dispozițiilor inerente existentului.
3. **Adklatsch** – în filosofia lui Heidegger, imaginea lumii ca simplă *copie*.
4. **Aletheia** – în filosofia lui Heidegger, încercarea de a înțelege prin dez-văluire sensul adevărului într-o formă complet nouă.
5. **An-denken** – în filosofia lui Heidegger, gândirea rememoroare care este *facia*, Pe fondul acestei uitări (metafizice) a „diferenței”, respectiv a „ființei” apare acea gândire care-și gândește propriul obiect totdeauna ca (fiind) diferit, adică este vazut ca fiind în mod constitutiv ne-prezent *opposita* în raport cu uitarea metafizică a ființei, devine realizabil în și prin „*Ge-Stell*”.
6. **Ankunft** - în filosofia lui Heidegger, venirea ființei, ființa ca venire.
7. **Aparentă** – categorie a cunoașterii prin care se înțelege manifestarea exterioară, perceptibilă prin simțuri, a obiectelor.

În filosofia lui Heidegger:

- A. Ceva ce se anunță fără a se arăta, așa cum o boală se anunță prin simptomele sale.
- B. Ceva ce reprezintă arătarea însăși și astfel implică prezenta fenomenului.
- C. Ceva ce este emisarul a ceea ce nu se manifestă niciodată propriu-zis.
- D. Arătarea fenomenului însuși (această concepție este respinsă).

8. **Apodictic** – ceea ce este în mod incontestabil valabil, care nu poate fi tăgăduit sau combătut.
9. **Apolinic** – în filosofia lui Nietzsche, care desemnează precumpănirea echilibrului, armoniei, unității, rigorii, clarității în gândire.
10. **Aposteriori** – desemnează cunoștințele provenite exclusiv din experiență.
11. **Apriori** – în filosofia lui Kant, toate ideile sau cunoștințele anterioare oricărei experiențe.

C

1. **Categorie** – noțiune filosofică fundamentală care exprimă proprietățile esențiale, laturile și legăturile cele mai generale ale entităților și proceselor existenței obiective și subiective în continuă transformare.

D

1. **das Da** – în filosofia lui Heidegger, deschiderea-luminatoare a deschisului
2. **Dasein** – în filosofia lui Heidegger, mod specific de a-fi-în-lume al omului care se caracterizează prin angrenajul legăturilor sale cu obiectele din jur și cu membrii comunității din care face parte, legături care stau sub semnul preocupării și griji; presupune trei elemente constitutive: factualitatea, existențialitatea și derelicția.
3. **Destin comunitar** - în filosofia lui Heidegger, este survenirea-laolaltă-cu-ceilalți ce caracterizează Dasein-ul.
4. **Devenire** – termen care exprimă schimbarea, transformarea, variabilitatea în natură, societate și în reflectarea lor psihică, trecerea neîncetată a obiectelor și fenomenelor în altceva, procesualitatea.
5. **Diferența** - „diferența, despre care Martin Heidegger ne vorbește, este aceea care întotdeauna se dă între ceea ce apare într-un anumit orizont și orizontul însuși ca apertură deschisă care face posibil să apară ființarea în el”.
6. **Diferența ontologică** – diferența dintre ființă și ființare.
7. **Dionysiac** – în filosofia lui Nietzsche, expresie a tendințelor sumbre, iraționale și răscolitoare ale existenței.

8. **Dogmatism** – mod de gândire rigid care operează cu teze socotite imuabile, acestea prezintă un caracter axial fiind date o dată pentru totdeauna.

E

1. **Ereignis** – în filosofia lui Heidegger, întâmplare, survenire, apropiere.
2. **Esențialism** – orientare metafizică dogmatică ce postulează existența unor calități ale realului care sunt absolute, ultime, precum și existența unor concepte și principii prime ale cunoașterii; aici esența este concepută în mod substanțialist, ca o calitate imuabilă și ascunsă, aflată dincolo de fenomene și neafectată de curgerea fenomenală.

F

1. **Ființă** – în metafizică, termen care desemnează realitatea absolută sau ceea ce rămâne neschimbat dincolo de schimbările aparente, manifeste; ceea ce trebuie descoperit dincolo de realitatea sensibilă.
2. **Ființă** – în filosofia lui Heidegger, se dă înlăuntrul și ca moment al unui orizont a cărei instituire este o întâmplare temporală, este însuși faptul instituirii temporalității ca unitate a celor trei ecstaze, adică a celor trei dimensiuni – de trecut, prezent și viitor.
3. **Ființa slabă** – în filosofia lui Vattimo, „*L'essere e tempo in quanto e maturazione e invecchiamento, e anche effimerita, mutabilita atmosferica.*” – tradus în limba română: „*Ființa e timp fiindcă e maturizare și îmbătrânire, deci și efemeritate, caracter atmosferic schimbător.*”

G

1. **Ge-Stell** – în filosofia lui Heidegger, cadrul unde are loc împlinirea impunerii calculului și planificării, esența lumii tehnice și granița care marchează sfârșitul epocii metafizice, este locul din care se pornește în vederea punerii în lumină a reamintirii diferenței, crepusculul *Ereignis*-ului.

H

1. **Hermeneutică** – în filosofia lui Vattimo, o teorie generală asupra interpretării care o face să coincidă cu posibilitatea oricărei experiențe umane a lumii.

I

1. **Istorie** – în filosofia lui Heidegger, este survenirea specifică a Dasein-ului existent, survenire care se petrece în timp ca survenire care a trecut și care e totodată transmisă mai departe, continuând să-și producă efectele asupra noastră.
2. **Intratemporalitate** - în filosofia lui Heidegger, reprezintă sfera aceluși timp în care întâlnim ființarea, fiind supus calculului acesta este măsurabil, deci omogen și are proprietatea că prezentică evenimentele prin intermediul unui „acum” stabilit în mod arbitrar și față de care se identifică ulterior un „mai devreme” și un „mai târziu”.

K

1. **Kenosis** – termen împrumutat de către Vattimo din textul Bibliei, Filipeni 2:7 „(Iisus) S-a dezbrăcat (*dez-golit*) pe sine însuși și a luat chip de rob, făcându-se asemenea oamenilor”, care trimite la „*golirea*” conceptului forte de ființă în favoarea reliefării ființei slabe.

L

1. **Lichtung** – în filosofia lui Heidegger, deschiderea-luminatoare caracteristică ființei.

M

1. **Metafizică** – elementul central al filosofiei occidentale de la greci până în perioada denumită postmodernă, este o abordare filosofică speculativă asupra principiilor fundamentale ale existenței și cunoașterii absolute, fiind o tentativă de caracterizare a realității sau a existenței ca întreg, dincolo de prezența caracteristicilor particulare.

N

1. **Neînțelegere (*Missverstehen*)** – în filosofia lui Heidegger, condiția naturală de la care pornește fiecare interpretare în parte; este dată de faptul că *Celălalt* reușește să-i reziste în permanență interpretului care nu-l absoarbe niciodată (complet) în orizontul său.
2. **Nihilism** – concepție filosofică ce neagă rânduialile, instituțiile, eticile și tradițiile culturale existente într-o societate dată, fără însă să le opună, în schimb, altele, superioare; atitudine de negare absolută.

O

1. **Ontic** – ceea ce aparține categoriei existență, realitate obiectivă.
2. **Ontologie** – parte a filosofiei care are ca obiect existența catare sau „existența ca existență”, studiind trăsăturile și principiile comune oricărei existențe.

P

1. **Potența** – desemnează determinațiile și dispozițiile inerente existentului înaintea desfășurării, realizării lor, înainte ca determinațiile. Dispozițiile și conținutul ca atare să fi căpătat caracter de realitate.
2. **Postmodernism** – epocă filosofică marcată de importanța reevaluării modernității cu implicații la nivel de cunoaștere, existență, etică, politică; rezultat al faptului că modernismul însuși este instabil.

S

1. **Semnificat** – este reprezentarea în conștiință a lucrului, a fenomenului identificat uneori cu conținutul și neputând fi definit decât înăuntrul procesului de semnificare.
2. **Semnificant** – este cel ce poartă sensul într-o formă constituită și are o structură determinată.
3. **Survenire** – în filosofia lui Heidegger, acea mobilitate caracteristică Dasein-ului, în virtutea căreia acesta din urmă are proprietatea de a se extinde.

T

1. **Timp** - în filosofia lui Heidegger, acel fapt-de-a-fi în care Dasein-ul poate fi cu adevărat întregimea sa sub forma faptului-de-a-fi-înaintea-lui-însuși, prezentizare a ființării care se află pe sine raportându-se nemijlocit la un „acum”.
2. **Transcendental** – termen care desemnează attributele ce depășesc categoriile enunțate de Aristotel prin caracterul lor general (Unul, Adevărul).
3. **Transcendent** – care se află dincolo de o limită sau de un nivel dat (spre exemplu: conceptele cu valabilitate nelimitată).

V

1. „**Vermeinen**” – în filosofia lui Heidegger, vizarea intențională reprezentată de intentio
2. **Verwindung** – în filosofia lui Heidegger, depășire ca trecere peste (sau *dincolo*), ce deschide posibilitatea unei *deveniri* care este menită să ne lumineze calea înspre un Ereignis a cărui origine se află în afara câmpului conceptual metafizic.

W

1. **Weltbild** – în filosofia lui Heidegger, imaginea lumii care înțeală în mod esențial, nu exprimă o imagine despre lume, ci faptul că lumea este concepută ca imagine.

BIBLIOGRAFIE

- [1] **Alderman, Harold**, *Heidegger s Critique of Science and Technology*, in Heidegger and Modern Philosophy, Edited by Michael Murray, London Yale University Press, 1978;
- [2] **Aristotel**, *Metafizica*, Ed. Humanitas, București, 2001;
- [3] **Binet, Alfred**, *Psihologia raționamentului*, IRI, București, 2002;
- [4] **Blaa, Lucian**, *Despre conștiința filosofică*, Humanitas, București, 2003;
- [5] **Bunge, Mario**, *Filosofia de la fisica*, Ed. Ariel, Barcelona, 2004;
- [6] **Cioabă, Cătălin**, *Timp și temporalitate*, Humanitas, București, 2000;
- [7] **Cioran, Emil**, *Căderea în timp*, Humanitas, București, 1995;
- [8] **Derrida, Jacques**, *Scritura și diferența*, Ed. Univers, București, 1998;
- [9] **Derrida, Jacques**, *Diseminarea*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1997;
- [10] **Derrida, Jacques**, *Credință și cunoaștere*, Ed. Paralela 45, București, 2003;
- [11] **Derrida, Jacques**, *Khora*, Ed. Scrisul românesc, Craiova, 1998;
- [12] **Derrida, Jacques**, *Writing and Difference*, The University of Chicago Press, 1978;
- [13] **Derrida, Jacques**, *Dissemination*, The University of Chicago Press, 1981;
- [14] **Derrida, Jacques**, *Positions*, The University of Chicago Press, 1981;
- [15] **Derrida, Jacques**, *Gianni Vattimo*, Religion, Stanford University Press, U.S.A., 1998;
- [16] **Dumitriu, Anton**, *Valoarea metafizică a rațiunii*, Ed. Grinta, Cluj-Napoca, 2001;
- [17] **Einstein, Albert**, *Cum văd eu lumea – teoria relativității pe înțelesul tuturor*, Humanitas, București, 2000;
- [18] **Eliade, Mircea**, *Oceanografie*, Humanitas, Bucuresti, 2008;

- [19] **Foucault, Michel**, *Theatrum philosophicum*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2001;
- [20] **Foucault, Michel**, *Arheologia cunoașterii*, traducere de Bogdan Ghiu, Ed. Univers, București, 1999;
- [21] **Ghideanu, Tudor**, *Filosofia modernă și postmodernă*, Ed. Junimea, Iași, 2003;
- [22] **Girard, Rene, Vattimo Gianni**, *Verita o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, con introduzione a cura di Pierpaolo Antonello, Ed. Transeuropa, 2006;
- [23] **Guthrie, W.K.C.**, *O istorie a filosofiei grecești*, vol 2, Ed. Universitas, 1999;
- [24] **Haar, Michel**, *Heidegger și esența omului*, Humanitas, București, 2003;
- [25] **Heidegger, Martin**, *Introducere în metafizică*, Humanitas, București, 1999;
- [26] **Heidegger, Martin**, *Parmenide*, Humanitas, București, 2001;
- [27] **Heidegger, Martin**, *On Time and Being*, trad. Stambaugh Joan, Harper and Row, U.S.A, 1972;
- [28] **Heidegger, Martin**, *Ființă și timp*, trad. Liiceanu și Cioabă, Humanitas, București, 2003;
- [29] **Heidegger, Martin**, *Timpul imaginii lumii*, Ed. Paideia, București, 1998;
- [30] **Heidegger, Martin**, *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, București, 1988;
- [31] **Heidegger, Martin**, *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, Humanitas, București, 2005;
- [32] **Heidegger, Martin**, *Metafizica lui Nietzsche*, Humanitas, București, 2005;
- [33] **Jung, Carl Gustav**, *Nietzsche Zarathustra*, London, 1989;
- [34] **Lévinas, Emmanuel**, *Totalitate și infinit*, Ed. Polirom, Iași, 1999;
- [35] **Lévinas, Emmanuel**, *Totality and Infinit*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969;
- [36] **Lyon, David**, *Postmodernitatea*, Ed. DU Style, București, 1998;
- [37] **Liotard, Jean-Francois**, *Condiția postmodernă*, Ed. Babel, București, 1993;
- [38] **Liotard, Jean-Francois**, *Condiția postmodernă*, Ed. Idea Design & Print, Cluj, 2003;
- [39] **Lupan, Radu**, *Moderni și postmoderni*, Editura Cartea Românească, București, 1988;

- [40] **Lupasco, Stephane**, *Logica dinamică a contradictoriului*, Ed. Politică, București, 1982;
- [41] **Karnouh, Claude**, *Adio diferenței – eseu asupra modernității târzii*, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2001;
- [42] **Kuznețov, B. G.**, *Rațiune și ființare*, Ed. Politică, București, 1979;
- [43] **Kneale, William**, *Dezvoltarea logicii*, Dacia, Cluj-Napoca, 1975;
- [44] **Merleau-Ponty, Maurice**, *Cosmologia secolului XX*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978;
- [45] **Miroiu, Adrian**, *Argumentul ontologic*, Ed. BIC ALL, București, 2001;
- [46] **Naghiu, Mihai-Octavian**, *Avatarurile devenirii în labirintul ființei*, Ed. Risoprint, Cluj-Napoca, 2009;
- [47] **Naghiu, Mihai-Octavian**, *Truth and hermeneutics in Vattimo's philosophy*, International Review on Public and Nonprofit Marketing, Journal no. 12208, Springer Berlin Heidelberg;
- [48] **Naghiu, Mihai-Octavian**, *Adevăr și credință în filosofia lui Vattimo*, ROPHIR - Romanian Philosophical (International) Review, nr. 1/2010;
- [49] **Naghiu, Mihai-Octavian**, *Considerații asupra conceptului de ființă slabă în filosofia lui Gianni Vattimo*, Analele Universității Ștefan Cel Mare, Suceava, Tom XVI;
- [50] **Nietzsche, Friedrich**, *Știința voioasă*, Humanitas, București, 2006;
- [51] **Nietzsche, Friedrich**, *Dincolo de bine și de rău*, Humanitas, București, 2006;
- [52] **Nietzsche, Friedrich**, *Antichristul*, Ed. Antet, 2000;
- [53] **Nietzsche, Friedrich**, *Ecce homo*, Dacia, Cluj-Napoca, 1994;
- [54] **Nietzsche, Friedrich**, *Așa grăit-a Zarathustra*, Humanitas, București, 1994;
- [55] **Nietzsche, Friedrich**, *Amurgul idolilor*, Ed. ETA, Cluj-Napoca, 1993;
- [56] **Nietzsche, Friedrich**, *Nașterea filosofiei în epoca tragediei grecești*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002;
- [57] **Nietzsche, Friedrich**, *Aforisme*, Humanitas, București, 2007;
- [58] **Nietzsche, Friedrich**, *Cazul Wagner*, Ed. Muzicală, București, 1983;
- [59] **Nietzsche, Friedrich**, *Nașterea tragediei de la Apollo la Faust*, Ed. Meridiane, 1978;

- [60] **Okrent, Mark**, *Heidegger's Pragmatism*, Cornell University Press, 1988;
- [61] **Paci, E.**, *Introduzione a Nietzsche*, Editori Laterza, Roma, 1985;
- [62] **Peters, Francis**, *Termenii filosofiei grecești*, Humanitas, București, 1997;
- [63] **Petitdemange, Guy**, *Filosofi și filosofi ale secolului al XX-lea*, Ed. Cartier, 2003;
- [64] **Piaget, Jean**, *Psihologia inteligenței*, Editura Științifică, București, 1965;
- [65] **Platon**, *Opere complete I*, Humanitas, București, 2001;
- [66] **Platon**, *Opere vol. V*, Ed. Științifică, București, 1986;
- [67] **Platon**, *Opere vol. VI*, Ed. Științifică, București, 1989;
- [68] **Platon**, *Opere vol. VII*, Ed. Științifică, București, 1993;
- [69] **Pöggeler, Otto**, *Drumul gândirii lui Heidegger*, Humanitas București, 1998;
- [70] **Ribot, Theodule**, *Psihologia conceptelor*, IRI, București, 2002;
- [71] **Ricoeur, Paul**, *The Task of Hermeneutics*, in *Heidegger and Modern Philosophy*, edited by Murray Michael, New Haven and London Yale University Press, 1978;
- [72] **Rorty, Richard**, *Pragmatism și filosofia post-nietzscheană, Eseuri filosofice 2*, trad de Mihaela Cabulea, Univers, București, 2000;
- [73] **Rorty, Richard**, *Legitimând cultura în epoca post-filozofică*, articol apărut în *Cultura* nr. 78, 2000;
- [74] **Ryle, Gilbert**, *Heidegger's Sein und Zeit*, in *Heidegger and Modern Philosophy*, edited by Murray Michael, New Haven and London Yale University Press, 1978;
- [75] **Theunissen, M.**, *Ermeneutica filosofica come appropriazione fenomenologica della tradizione*, Ed. Il Melangolo, Genova, 2001,
- [76] **Vattimo, Gianni**, *Aventurile diferenței*, Ed. Pontica, Constanța, 1996;
- [77] **Vattimo, Gianni**, *Le avventure della differenza*, Garzanti Editore, Italia, 2001;
- [78] **Vattimo, Gianni**, *Oltre l'interpretazione*, Editori Laterza, Roma, 2002;
- [79] **Vattimo, Gianni**, *Tecnica ed Esistenza – Una mappa filosofica del Novecento*, a cura di Luca Bagetto, Ed. Economica, Milano, 2002;
- [80] **Vattimo, Gianni**, *Dialogo con Nietzsche*, Garzanti, 2000;
- [81] **Vattimo, Gianni**, *Sfârșitul modernității*, Constanța, Editura Pontica, 1993;
- [82] **Vattimo, Gianni**, *Societatea transparentă*, Constanța, Editura Pontica, 1995;
- [83] **Vattimo, Gianni**, *Gândirea slabă*, Constanța, Editura Pontica, 1998;

- [84] **Vattimo, Gianni**, *Dincolo de subiect*, Constanța, Editura Pontica, 1994;
- [85] **Vianu, Tudor**, *Friedrich Nietzsche și dualismul artei*, în *Dualismul artei*, București, 1925;
- [86] **Vianu, Tudor**, *Filosofia culturii și teoria valorilor*, Ed. Nemira, București, 1998;
- [87] **Schaff, Adam**, *Istorie și adevăr*, Ed. Politică, București, 1982;
- [88] **Unamuno, Miguel de**, *Del sentimiento tragico de la vida*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 2007.