

Revista Vox Philosophiae

(www.filozofie.eu)



Fenomenalizarea transcendenței sensului în analitica existențială heideggeriană

*(Conferință pronunțată în 29 martie 2003 la reuniunea lunară
a „Centrului de cercetări aplicate în fenomenologie” din Cluj-Napoca)*

Marica Sorin



7 februarie 2009

În analitica existențială heideggeriană găsim o dublă imposibilitate de circumscriere definitivă atât a sensului cât și a fenomenului. Aceasta ia naștere ca încercare de ieșire din ampla uitare a ființei pe care, din punctul de vedere al lui Heidegger, a dovedit-o întreaga istorie a filozofiei. Cele două fețe interdependente ale comerțului comprehensiunii cu propriile sale posibilități (sau proiecte) și cu propriile anticipări, adică fața **sensului** și cea a **fenomenalității**, au ambele un caracter esențial nedefinitivabil. Sensul, delimitat între cele două limite ale sale, ca sens hermeneutic și ca sens enunțiativ, între care se desfășoară un constant du-te vino al explicitării, își relevă propria fragilitate și inconstanță prin presupunerea unei marje de joc, ea înseși ne-înțeleasă. Similar, fenomenele heideggeriene, presupun deja un ecart important față de fenomenologia husserliană, printr-o primordialitate a ascunderii, acoperirii, sensului lor autentic (deci ontologic). Interdependența dintre sens și fenomen este reliefată prin o constantă interogare, *pe de-o parte*, a sensului autentic al fenomenelor (care se manifestă după cum vom vedea ca auto-manifestare și ca logos), iar, *pe de altă parte*, a fenomenului sensului, enunțului ș.a.m.d. Cu toate acestea trebuie să acceptăm această non-definitivabilitate (a sensului și a fenomenului) ca fiind o transcendență „tare”? Nu ne spune chiar Husserl că transcendența oricărui obiect perspectivat este constituită (vezi construită) tocmai prin faptul perspectivării lui și prin însumarea adumbririlor care-i dau sensul obiectual, deci ființa lui, pentru noi? Voi încerca în continuare să arăt că deschiderea și instabilitatea, atât a fenomenului sensului cât și a sensului fenomenului, pe care analitica existențială ni le prezintă, dau seama tocmai de o altfel de transcendență tare.

Putem afirma, aproape fără nici o îndoială, că „Sein und Zeit” nu este altceva decât interogarea și astfel punerea la lucru a însăși uitării ființei. Chiar și pornirea de la experiența onticului, de la diverșii existențiali ai cotidianității, unificați într-un prim moment de grija și ipseitatea Dasein-ului, ne atestă această afirmație. Necesitatea punerii în mișcare tocmai a manifestării ascunderii ființei, ca uitare a ei, pe care pentru a o putea uita trebuie să o fi știut cândva și să o fi asumat implicit ca rețetă a propriei existențe, este dată tocmai de posibilitatea dezvăluirii ființei printr-o interogare a vălului ontic care-o acoperă. Așadar chiar și în uitarea ființei se manifestă o transcendență în sensul tare al cuvântului, ea nefiind efectul unor „erori” sau „neglijențe” umane (sau ale „umanității”), ci este tocmai destinul gândirii occidentale ca *eveniment propriu ființei*. Ființa însăși se re-ține pe sine la

sine, se învăluie tocmai în propria sa dezvăluire, se ascunde prin însăși manifestarea ei și se retrage chiar în momentul comunicării ei. Așadar, dacă uitarea ființei este specifică destinului gândirii occidentale, ocultarea acesteia dă seama tocmai de condiția umană, de întâlnirea dintre om și ființă. Depășirea acesteia este sarcina, imposibilă a fi realizată definitiv, pe care și-o *asumă* filosofia heideggeriană. Imposibilitatea acestei sarcini autentice ontologice a dezocultării ființei este accentuată tocmai de contrastul dintre siguranța și familiaritatea specifică fiindurilor, și non-familiaritatea sau chiar angoasarea impusă de asumarea propriei morți pe calea înspre ființă.

Fenomenalizarea sensului

Enunțul, a cărui privilegiere creată de către Aristotel și canonizată de Sf. Toma în expresia „*veritas est adaequatio intellectus et rei*”^{vi}, este, din punctul de vedere al lui Heidegger, doar termenul final, destinat comunicării celorlalți, al unei mișcări constante existente între *ceea ce este înțeles* și *punerea în evidență enunțiativă* (deci determinantă comunicativ) a acestuia. Conform unei lungi tradiții filosofice enunțul se limitează la respectarea ortodoxiei sintactice judicative care i-ar oferi validitatea. Însă, Heidegger consideră enunțul a fi doar un punct final al unui proces de articulare care pornește de la fiindurile disponibile (sau ustensilele), interpretate ca semne. Așadar, în spatele validității predicative există un sens mai profund al fiindurilor care le oferă o *validitate* existențială ca *ustensilitate*. Enunțarea predicativă, chiar dacă este comunicabilă într-un grad mai mare (sau tocmai de aceea), ocultează tocmai acest caracter de disponibilitate primordial existențial. Pentru că punerea în evidență specifică enunțului, chiar dacă face vizibil fiindul pornind de la el însușiⁱⁱ, e doar traducerea lui în logos-ul apofantic, judicativ. Sensul hermeneutic (*hermeneutische Als*) ca structură a explicitării este *nivelat* în enunț fiind transformat în sens subzistent, judicativ (*apophantische Als*)ⁱⁱⁱ. Logos-ul judecății se exprimă așadar *ca* fiind teoretic vizând însă clarificarea unui fiind disponibil pe care-l exprimă (vizându-l în sine și nu prin intermediul reprezentării sale). Rezultă astfel o dedublare între rezultatul explicitării, adică enunțul, și ceea ce a fost încercat a fi explicitat. Această dedublare face din enunț (*Aussage*) o simplă *specializare* particulară a explicitării care pune în evidență comunicând un sens existențial despre fiindul disponibil exprimat, sens care debordează prin aceasta cadrele strâmte ale contextului. Acest sens contextual, ca adevăr interior enunțului, presupune prin urmare un tip de limbaj *purificat* care adună doar proprietățile *obiective* ale fiindului disponibil descoperit de circumspecție și astfel nu are nimic de-a

face cu comprehensiunea pe care existența cotidiană ni-o impune^{iv}. Enunțul este astfel *derivat* din explicitare deoarece pierde maniera ei *interesată* de a vedea. Trecerea de la sensul hermeneutic al explicitării la cel apofantic (pur – al logicii) nu se face însă brusc, ci gradual, existând între ele multe grade intermediare în funcție de *tipul de obiectivitate* judicativă în care se îngustează explicitarea prin enunțarea sa.

Împingerea adevărului enunțativ pe un plan secund („*abkünfig*”) este simultană cu privilegierea structurii unei co-originarități ontologice a existențialilor comprehensiunii, afectivității și discursului existențial (*Rede*). Astfel, în analitica existențială, locul prim al articulării sensului nu este limbajul (*Sprache*), ci, orice atitudine și comportament care au valoare de explicitare, adică orice fenomenalizare a discursului existențial (*Rede*). Chiar dacă Heidegger păstrează ideea unei centralități a enunțului, el o restrânge însă doar la palierul ontic, în care enunțarea este singurul mod prin care instrumentalitatea ustensilelor poate deveni comprehensibilă și comunicabilă. Astfel orice enunț este doar o *urmă* ca actualizare limitată și tradusă a unei singure explicitări din *multitudinea* de explicitări posibile. Palierul ontologic, în analitica existențială, nu este de fapt decât o interogare orientată în scopul depășirii *uitării ființei*, depășire parțial realizabilă prin nașterea unor posibilități comprehensive autentice, ca structuri existențiale (sau ca maniere de-a fi ale Dasein-ului). Așa cum am afirmat mai devreme, structurile existențiale ale comprehensiunii, afectivității și ale discursului existențial, capătă în analitica existențială un statut ontologic privilegiat. Co-originaritatea lor este explicabilă prin reversibilitatea dintre comprehensiune și afectivitate^v, și prin „spațiul”, „locul”, care unifică această reversibilitate și care îi este astfel condiție de posibilitate, adică discursul existențial. Acest spațiu, această *marjă de joc* facticală, este însă doar una dintre dimensiunile gândirii Dasein-ului care se caracterizează printr-o indeterminabilitate funciară.

O altă direcție „deschisă” și instabilă a comprehensiunii este aceea a auto-devansării Dasein-ului înspre posibilitățile, proiectele, sale. Însă posibilitățile^{vi} nu sunt aici înțelese *nici* în sensul filosofiei moderne, ca fiind opuse noțiunii de „necesar” sub forma unui *ireal* încă ne-realizat și inferior astfel față de *realitatea* și *efectivitatea* unei „ființe necesare”^{vii}, și nici în termenii logicii modale unde ceea ce este posibil e tocmai ceea ce încă *nu este efectiv* și *nici întotdeauna necesar*. Din contră, Heidegger face din posibilități cele mai pozitive și mai originare determinații *ontice* ale Dasein-ului^{viii}. Prin urmare, auto-comprehensiunea pe care Dasein-ul o poate atinge este *în aceeași măsură* deja impregnată de noi deschideri comprehensive nebănuite *pe cât* este de situată afectiv într-o

anumită circumstanță. Abia ulterior momentului originar de naștere a sensului pentru Dasein, acest cuplu afectiv – comprehensiv de semnificare a unei situații, poate fi re-semnificat, re-instituit, privit retro-spectiv, și astfel introdus într-o înlănțuire de enunțuri care-l interpretează ca un fiind subzistent. În acest sens, comprehensiunea primară, are caracteristicile unei **competențe de alegere** a Dasein-ului dintre propriile sale posibilități. Așa cum am văzut, aceste posibilități, nici nu-i impun Dasein-ului o serie de „opțiuni” implacabile care ar da seama de un „*factum*” brut al „realității” (care ar trebui de aceea privită ca „lume exterioară”), dar nici nu-l rup de orice constrângeri factuale (caz în care realitatea Dasein-ului s-ar reduce la un „solipsism existențial”). În realitate, Dasein-ul este, prin cuplul afectivitate – comprehensiune, sortit a-și delimita alegerile în marja strâmtă limitată *pe de o parte* de propria **factualitate** și de propria **facticitate**^x, și, *pe de altă parte*, de **anticipările comprehensiunii** (sau pre-structura comprehensiunii) și **proiectivitatea auto-devansării**. Această **competență a alegerii** între propriile posibilități, nu este rezultatul unor meditații, a unor introspecții teoretizante, ci este *în primul rând* tocmai o capacitate de adaptare rezultată din desfășurarea cotidiană a vieții^x, iar *în al doilea rând*, este gândirea ca interogare constantă și neterminabilă a ființei. **Marja de joc** necesară alegerii de către Dasein dintre propriile proiecte, este extinsă de către, și prin, fiecare proiect asumat. Asta deoarece fiecare proiect al Dasein-ului are nevoie el-însuși de o anumită libertate pentru a se realiza pe sine, adică de o eliberare a unui „loc”, a unui „spațiu”, specifice, de desfășurare proiectivă^{xi}. Astfel, în ciuda faptului că nu mai este acceptabil idealul cartezian, prin care posibilitățile Dasein-ului iar fi prezente acestuia într-o „conștiință” clară și distinctă, Dasein-ul se înțelege totuși pe sine pornind tocmai de la posibilitățile sale, deja proiectate și care așteaptă a fi clarificate. Este evident că această sarcină a comprehensiunii, asumată explicit sau desfășurată implicit, este prin ea însăși una ne-definitivabilă decât ca moarte.

Comprehensiunea este prin urmare cea care face posibil reculul prin care Dasein-ul poate, *pe de o parte*, să-și impună diferite sarcini *inautentice* (ca efecte ale reactivității sale cotidiene față de ancorarea sa îngrijorată în lume) sau, *pe de altă parte*, să accepte să i se impună și propună (vom vedea cum și de ce) sarcini *autentice*^{xii}. În acest sens proiectarea comprehensivă înspre propriile posibilități mai mult *îi* este dată Dasein-ului decât *și-o* dă el însuși. Existența comprehensiunii umane este astfel una a unei constante clarificări, explicitări, a rezistenței pe care „nelămuririle” de zi cu zi ne-o impun. Însă prin **nelămuriri** nu înțelegem rezistența problematică a „**lucrurilor**” ci rezistența unei perpetue transcendențe parțiale a sensului căutat a fi lămurit. Această muncă de auto-

lămurire, de explicitare^{xiii}, prospectează întotdeauna propriile posibilități deja proiectate în comprehensiune. Aici apare o caracteristică de nedepășit a raportului dintre om și ființă, posibilitățile deja proiectate comprensiv fiind întotdeauna înrădăcinate prin trimiterile semnificabilității în comprehensiunea cotidiană, deci inautentică ontologic, a lumii ca lume ambientă (*Umwelt*)^{xiv}. Sesizăm astfel în cazul proiectelor autentice, cum ar fi comprehensiunea ființei (*Seinsverständnis*), o transcendență a proiectului ființei care pe măsură ce i se dezvăluie Dasein-ului i se și retrage^{xv}. Asta deoarece comprehensiunea ființei poate să-i apară acestuia doar pornind de la ființa-sa-într-o-lume^{xvi} care conține simultan și o înțelegere cotidiană a alterității^{xvii}.

Așa cum am văzut, una dintre cele două deschideri ale „spațiului” comprehensiunii are ca extreme **situarea afectivă** (sau ființa aruncată) și **pro-spectarea proiectivă** (a rezoluției devansante). Cealaltă deschidere privește în mod specific structura de naștere a oricărei semnificativități, fie ea ontică sau ontologică, desfășurată între o pre-structură a comprehensiunii și o pro-structură a explicitării (*hermeneutische Als*). Orice sens, orice înțelegere, nu este pentru Heidegger una care ar presupune un concept tare căruia i s-ar subsuma, ci, este ea-însăși înțeleasă în, și prin, proiect. În acest sens structura constant actualizabilă a explicitării nu este altceva decât o clarificare a propriilor proiecte deja primite într-o indistinție liminară. Această clarificare explicativă, întotdeauna ipostaziază provizoriu un sens, care la nivelul ontic circumscrie „instrucțiunile de folosire” ale unei ustensile sau direcțiile de interpretare și perspectivare pe care un text sau o teorie le aduc cu sine. Sensul explicitat, ca proiect clarificat, este deci anterior instituirii oricărei ustensile ca semn, instituire care ea însăși precede orice enunț tematic, sensul explicitat fiind astfel o re-prezentare a explicitării originare a lumii ca lume a Dasein-ului (adică ca *In-der-Welt-sein*).

În acest sens, al unei necesități perpetue de explicitare a sensului, putem vorbi de o **transcendență** a ceea ce ne dă, **pe de o parte**, atât sensurile cotidiene ale diferitelor circumstanțe față de care trebuie să reacționăm și ale diverselor fiinduri pe care le utilizăm sau le teoretizăm, dar **transcendența** ne dă de asemenea, **pe de altă parte**, un orizont mundan aparținând și inter-relaționând toate aceste fiinduri. Datorită acestei transcendențe de ne-depășit a sensului de explicitat, Heidegger nu mai poate accepta o viziune fenomenologică *pur receptivă* deoarece chiar la acest nivel elementar antepredicativ viziunea este echivalentă cu o comprehensiune și o explicitare^{xviii}. Orice fixare cu privirea, și explicitarea, unui fiind sau enunț provoacă o pierdere în și prin el. Această pierdere mă transpune întotdeauna într-un orizont ideatic prin care fiindul disponibil devine o ustensilă cu „instrucțiuni de folosire” aproximativ clare, iar enunțul este ab-stractizat în una sau mai multe teme. Dar această pierdere prin diluare a sensului, presupune o comprehensiune și explicitare originară a

respectivului fiind sau enunț^{xix}.

Însă orice sens explicitat a fost întotdeauna deja anticipat, orientat și cvasi-enunțat prin intermediul unei *pre*-structuri a comprehensiunii. Această anticipativitate se fundamentează în primul rând în procesualitatea facticității Dasein-ului care „vine” dinspre situațiile sale anterioare, și se proiectează înspre posibilitățile sale. Această *venire dinspre* comprehensivă este dată de *comprehensiunile anterioare* (sedimentate ca amintiri numite de Heidegger *pre-achiziții*) care oferă o *conceptualitate deja instituită* (numită *pre-concepție*), și care, trebuie adecvată *unei orientări deja date* (numită *pre-viziune*) de la care va porni ulterior orice explicitarea. Această *pre*-structură comprehensivă se proiectează pe sine în sensul explicitat în orice travaliu explicitativ. Sensul este deci descoperirea, venirea în comprehensiunea Dasein-ului a fiindului intramundan disponibil sau enunțat^{xx}. Dar ceea ce e înțeles nu este sensul propriu-zis ci fiindul sau chiar ființa din punctul de vedere al accesibilității lor pentru Dasein, adică al *deschiderii* lor. Conceptul de sens îmbrățișează tocmai acea structură formală a ceea ce aparține în mod necesar efectelor explicitării, care nu sunt altceva decât condițiile preliminare ale comprehensiunii sau transparenței Dasein-ului față de sine.

Sensul fenomenalității

Pentru Heidegger funcția logos-ului care unește comprehensiunea și afectivitatea, nu este alta decât aceea de *a face manifest* (dhloàn) ceva deja cvasi-înțeles^{xxi}. Iar, la limită, ultimul proiect asumabil este acela al comprehensiunii ființei. Analiza analitică existențială se mișcă așadar cu și prin distincția ontologică. Aceasta din urmă își raportează dinamicitatea față de solul stabil al unei anteriorități, în sens hermeneutic, a sensului ființei față de cel ontic. De aceea elaborarea întrebării privind ființa și conexiunea necesară dintre ființă și comprehensiunea Dasein-ului, impun cu necesitate, pre-donarea ființei ca încă ne-concepută (*unbegriffen*) dar parțial înțeleasă^{xxii}. Dar „metodologia” fenomenologică din „Sein und Zeit” este doar provizorie, adevărata fenomenologie nefiind un discurs despre metodă ci punerea în operă efectivă a acestuia. De aceea *asocierea* întrebării privind ființa (*Seinsfrage*) cu maxima fenomenologică „*la lucrurile însele*” realizată tocmai în cercetarea *disocierii* dintre ființa fiindurilor și sensul ființei, are un caracter provizoriu^{xxiii}. Această *disociere* ia caracterul unei explicitări terminologice a istorialității sensului cuvintelor componente ale termenului de „fenomenologie”: logos și fenomen. „Fenomenologia” heideggeriană nu este un curent sau un punct de vedere (un *ce* al obiectului) ci, pornind de la Husserl, este studiul

manierele în care obiectul este dat (sau *cum*-ul obiectului). Însă Heidegger ia automat distanță față de Husserl prin primordialitatea acoperirii fenomenelor autentice acoperire realizată de către modurile înșelătoare ale acestora. Asta se datorează faptului că ființa este de obicei în retragere (*verborgen*) opunându-se, dar totuși dând sens și fundament, la ceea ce se arată^{xxiv}. Tocmai de aceea fenomenologia îi apare lui Heidegger necesară, fenomenele autentice nefiind de obicei date distinct (încarnate perceptiv ca la Husserl sau empiric ca la Kant), ci sunt mai întâi acoperite^{xxv}. Conform metodei utilizate în „*Sein und Zeit*”, și în cazul fenomenelor drumul urmat pornește de la cotidianitate pentru a se încheia prin asumarea distincției ontologice. Astfel, dintre cele trei forme ale *aparității* (*Erscheinung*): (1) ca *indicare* sau chiar (2) *aparție a ceva care el însuși nu se arată*^{xxvi}, sau ca (3) *deschidere* înspre sensul privativ al fenomenului^{xxvii}, ca *aparență* (*Schein*), abia aceasta din urmă face posibilă asumarea diferenței ontologice. Fenomenele autentice pot deci să fie clarificate pornind de la aparențe care diferă de apariții tocmai în faptul că nu conțin în ele în ele amestecat ceva din auto-manifestarea a altceva decât ele însele. Cu toate aceste și aparențele pot induce în eroare fiind modificări privative ale fenomenelor. Dar ele sunt totuși indicele unei fenomenalități autentice ontologic, deoarece cu cât există mai multă aparență într-o apariție, cu atât se manifestă în ea mai multă ființă^{xxviii}.

Odată cu *aparența* (*Schein*), asumarea unei fenomenologii orientate ontologic devine explicită. **Fenomenul autentic** (**fa...nesqai**) se dedublează el însuși în funcție de modul, scopul, și circumstanța care-i dau naștere. Astfel, în primul rând, în cazul în care urmărim acel strat fenomenal cotidian prin intermediul căruia ne apare în mod primordial orice sens ca proiect cvasi-înțeles, vorbim de **fenomenul ca automanifestare** (fa...nesqai ca fainÖmenon). Acesta se circumscrie tocmai ca fiind unitatea structurală dintre apariții și aparențe. *Phainomenon* derivă din grecescul „a aduce în lumină” și „a aduce la zi”, făcând ceva care până atunci se afla în obscuritate să devină manifest. De aceea *phainomenon* are ca sens propriu tocmai ceea ce se arată, manifestatul, ca ființă și ca structură a ființei, adică arătându-se pe sine așa cum este^{xxix}. Aparițiile și aparențele indicându-l, îi constituie prin urmare „solul și sensul” fenomenului ca automanifestare. Însă simultan cu determinarea automanifestării unui fenomen, acesta este el-însuși articulat fiind deja investit de grijă cu un anumit sens.

„A vedea” devine prin urmare în fenomenologia heideggeriană un „a înțelege”. Din această cauză **donția fenomenelor** devine dificilă, putând fi circumscrișă într-un prim moment în mod negativ,

printr-o „productivitate a nimicului”^{xxx}. Astfel donarea fenomenelor nu-și mai permite a se lăsa condusă în comprehensiunea interpretativă doar de către obiectivitatea semnificațiilor accesibile unei rațiuni teoretice. Orientarea fenomenalizării presupune deci cea mai imposibilă posibilitate, proiectul cel mai negativ, acela al *sensului ființei*. Însă, acest *sens al ființei*, poate devenii manifest, doar prin structura de semnificare pe care fenomenalitatea o presupune. Această structură de semnificare este ea însăși limitată de o întreagă structură a înțelegerii prin care sensul devine explicitabil. Toată această listă de restricții ne autorizează a vorbi despre o **transcendență** niciodată depășibilă prin **fenomenalizarea sensului**. Din acest punct de vedere putem înțelege locul analiticii existențiale sub forma unei „halte” pe care gândirea heideggeriană o realizează în drumul său.

Interpretarea ca luptă pentru accesul la jocul transcendent comprehensiunii (prin reversibilitatea jocului dintre fenomenalizarea sensului și sensul fenomenalizării)

Acest tip de transcendență vom încerca să-l înțelegem repliindu-ne pe pozițiile heideggeriene din cursul „Introducere în filosofie” din 1928-1929 (GA 27 „*Einleitung in die Philosophie*”), unde definește transcendența semnificativității ca **joc**, și pe pozițiile gadameriene din „Adevăr și metodă” („*Wahrheit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*” Tubingen: Mohr, 1960.). În acest curs, Heidegger, se folosește de noțiunea de joc pentru a descrie transcendența proprie ființei-într-o-lume a Dasein-ului atrăgând atenția asupra plurivocității noțiunii de **joc** însăși (care nu stă în puterea Dasein-ului).

Similar, Gadamer, în „Adevăr și metodă”, ne arată că jocul comprehensiunii nu este o performanță a gândirii umane, care nu poate *nici* să pornească și *nici* să conducă jocul. „Eterna companie a jocului” care ea-însăși se află la originile unui joc nedeterminabil este pentru Gadamer Adevărul însuși. În acest sens, nu omul, ci acest Adevăr însuși devine singurul subiect veritabil al jocului. Experiența comprehensivă autentică devine astfel pentru om o „putere” paradoxală prin care trebuie să ne lăsăm a fi atinși și afectați de către un sens și un adevăr care ne preced și ne transcend. Astfel, dintr-un *agent* aparent al jocului descoperim că jocul propriei existențe se joacă cu mize și implicații care ne vor rămâne întotdeauna obscure. Asta deoarece în cele mai elementare momente de semnificare a realității nu suntem decât destinatarii unui sens căruia nu-i suntem autorii. Jocul se joacă pe sine fără a-și justifica jocul. În acest sens, pentru Gadamer, ceea ce caracterizează jocul

este faptul de a avea o esență proprie independentă de cei care-l joacă^{xxxii}.

De aceea nu este suficient a interoga, așa cum face Wittgenstein asupra „înrudirilor de familie” care creează rețeaua extraordinar de strânsă dintre jocurile de limbaj în funcție de asemănările și deosebirile lor^{xxxiii}. Deoarece această privire wittgensteiniană este exterioară esenței intime a fiecărui „joc de limbaj” în parte. Ea le privește doar din perspectiva inter-relaționării lor și nu a necesităților transcendente care ni le dau ca „jocuri de limbaj”. Așa cum am văzut în contextul analiticii existențiale heideggeriene, cu cât explicităm sau chiar metaforizăm ceva mai mult, cu atâta înțelegem mai bine. Dar niciodată nu vom putea înțelege definitiv „jocul de limbaj” ultim, care oferă un sens nemanifest explicit al ființei în noi. Lista prin care Wittgenstein exemplifică sensul pe care el i-l oferă „jocului” se subsumează ideii de „regulă” a jocului care este relativă la jucători. În cazul lui Heidegger și Gadamer însă, esența jocului este tocmai non-umanitatea, im-personalitatea lui, dând astfel seama de o „lume” ale cărei reguli de joc nu le vom ști niciodată în totalitate, care la limită ne precede și ni se impune. Jocul comprehensiunii este o continuă „mișcare de du-te vino” fără un *telos (telos)* clar determinat și înțeles, aflându-se astfel în afara oricărei referințe explicite la cel care-l execută. De aceea ceea ce primează nu este „conștiința” jucătorului care în fenomenologia husserliană ar intenționa, și deci relativiza, jocul însuși la sine, ci, importantă este auto-devansarea ek-statică a jucătorului care nu poate avea nici un moment de liniște față de jocul care-l solicită constant. Asumarea jocului presupune asumarea vieții ca drum înspre moarte, iar părăsirea jocului este însăși moartea. Calea de mijloc, aceea a unei ignoranțe cotidiene, presupune o simplă supunere față de regulile altor jocuri, umane de data aceasta, ale „politicului”, „socialului” ș.a.m.d; supunere care presupune o inautentică uitare de sine prin care omul devine un simplu „executant” și nu un „participant” activ la joc.

Astfel, dacă existența umană presupune implicit că jucăm „ceva” (joc inautentic sau autentic), mișcarea propriei comprehensiuni presupune și ea că ne explicităm ceva, un anumit „proiect”. Tipul de proiect pe care-l clarificăm arată ceea ce suntem, pe de o parte, dacă încercăm să aflăm ceva de genul a ceea ce *se* spune, *se* face, deci în modul cotidianității, nu suntem decât simpli „executanți” a unui joc de obicei artificial, pe de altă parte însă, dacă luptăm cu cel mai utopic proiect, cel al ființei și al negativității prin care ea ni se manifestă, avem șansa pe a participa la jocul dezvăluirii și ascunderii ființei înseși. Iar așa cum orice joc uman presupune un teren de joc, și jocul ființei ni se manifestă prin intermediul „spațiului de joc” al comprehensiunii. Iar această „marjă de joc”

comprehensivă se mulează pe de o parte pe lumea co-existenței inautentice cu ceilalți și, pe de altă parte, pe transcendența originară a Dasein-ului care consistă în „lumea” acestuia^{xxxiii}. De aceea pentru Heidegger expresia „a se transcende”, sau autodevansarea, este sinonimă cu „a-fi-într-o-lume”^{xxxiv}. Asta deoarece esența Dasein-ului, deci existența acestuia, conține un „caracter de joc”^{xxxv} noi nu jucăm pentru că există jocuri concrete pe care oamenii le joacă, ci, tocmai invers, există aceste jocuri pentru că în sensul cel mai originar *jucăm jocul propriei existențe*^{xxxvi}. În contrast cu Gadamer, Heidegger adaugă astfel posibilitatea de a fi victima jocului transcendenței în care miza cea mare este aceea a sensului ființei care el însuși ni se configurează împreună cu configurarea lumii^{xxxvii}. Iar figurarea unei lumi proprii este tocmai o „*proprietate*” specifică omului deoarece în a-fi-într-o-lume ca transcendență și ca joc al transcendenței, există întotdeauna deja o configurare a lumii al cărei joc are caracteristica unui eveniment pur^{xxxviii}.

Însă nu transcendența jocului este o „proprietate” a Dasein-ului, ci omul este pus în joc în Dasein în jocul comprehensiunii ființei^{xxxix}. Astfel nu putem vorbi de o lipsă de seriozitate a jocului în acest caz, deoarece el nu este posibil decât pe fondul finitudinii Dasein-ului. Însă, nu este vorba de o finitudine a proprietăților Dasein-ului, ci una a modului în care Dasein-ului există, nu ca șoc al întâlnirii dintre diferitele fiinduri, ci ca o cădere, o riscare, perpetuă de sine. Iar această cădere presupune ea-însăși un abis, o transcendență a ceva, care îi deschide continuu „spațiul” drumului riscant și inevitabil înspre propria moarte.

(Conferință pronunțată în 29 martie 2003 la reuniunea lunară a „*Centrului de cercetări aplicate în fenomenologie*” din Cluj-Napoca)

- i [SZ 214]
- ii [SZ 158]
- iii „*Diese Nivellierung des ursprünglichen „Als“ der umsichtigen Auslegung zum Als der Vorhandenheitsbestimmung ist der Vorzug der Aussage*“ [SZ 158]
- iv „*Die Aussage und ihre Struktur; das apophantische Als, sind in der Auslegung und deren Struktur; dem hermeneutischen Als, und weiterhin im Verstehen, der Erschlossenheit des Daseins, fundiert*“ [SZ 223]
- v Reversibilitatea dintre comprehensiune (*Verstehen*) și afectivitate (*Befindlichkeit*), unificată dinamic prin logos (*Rede*), este dată pe de o parte de faptul în-tonării (*Gestimmsein*) primare oricărei înțelegeri prin faptul de a fi implicit co-constituantă a deschiderii lui a-fi-într-o-lume (*In-der-Welt-sein*), iar, pe de altă parte, de comportarea unei comprehensiuni implicite de către orice afecțiune.
- vi Ca *a-putea-fi* (*Seinkönnen*) sau *a-fi-posibil* (*Möglichsein*)
- vii [SZ 143]
- viii „*Die Möglichkeit als Existenzial dagegen ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins*“ [SZ 143-144]
- ix Dasein-ul fiind întotdeauna mai mult decât este factual (existența sa pornind întotdeauna factualitatea sa) însă nefiind niciodată mai mult decât este factival (adică ceea ce *nu este încă* în posibilitățile sale proiectate comprehensiv) [SZ 145]
- x [SZ 144]
- xi „*Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens*“ [SZ 145]
- xii [SZ 42-43]
- xiii Explicitarea (*Auslegung*) se fundamentează existențial în comprehensiune prin clarificarea posibilităților pe care aceasta le proiectează [SZ 148], fiind deci posibilitatea delimitării comprehensive însăși a autenticității [SZ 160] care pornește de la pre-comprehensiunea specifică Dasein-ului [SZ 231].
- xiv [SZ 65]
- xv Astfel clarificarea radicală a comprehensiunii ființei stă tocmai în interpretarea ființei Dasein-ului [SZ 231] care în ontologia directă din „*Sein und Zeit*” nu permite existența unui rest (care ulterior va fi acceptat ca necesar de către Heidegger prin ființa care se dezvăluie învăluindu-se...). Această ontologie directă relativizează orice adevăr la ființa Dasein-ului „*Alle Wahrheit ist gemäß deren wesenhaften daseinmäßigen Seinsart relativ auf das Sein des Daseins*“ [SZ 227] fără a situa însă adevărul (~~ϕ~~-I»qeia), non-ocultarea ființei, în arbitrariul Dasein-ului (cf. **Maurice Merleau-Ponty**, *Notes du cours*, Gallimard, 1996; p. 91).
- xvi [SZ §18, 86]
- xvii [SZ § 26, 123]
- xviii „*Das Sehen dieser Sicht ist je schon verstehend-auslegend*“ [149]
- xix [SZ 149]
- xx Sensul (*der Sinn*) este existențialul care face ca ceva să poată să devină comprehensibil. Această comprehensiune e intermediată înțelegerea unui întreg al înțelesului proiectat. Sensul este prin urmare ceea ce este cuprins în proiecte, structura sa fiind anticipată de pre-structura comprehensiunii: [SZ 151] "*Sinn ist ein Existenzial des Daseins, nicht eine Eigenschaft, die am Seienden haftet, "hinter" ihm liegt oder als "Zwischenreich" irgendwo schwebt. Sinn "hat" nur das Dasein, sofern die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durch das in ihr entdeckbare Seiende "erfüllbar" ist. Nur Dasein kann daher sinnvoll oder sinnlos sein*". Fiindurilor care nu sunt de măsura Dasein-ului le lipsește în

mod esențial posibilitatea sensului deoarece sensul ca existențial are doar Dasein-ul. Doar ceea ce este lipsit de sens poate avea ulterior un sens [SZ 152], sensul constituindu-se în articularea logos-ului (*Rede*) [SZ 161].

- xxi „*Logos als Rede besagt vielmehr soviel wie dhloàn, offenbar machen das, wovon in der Rede „die Rede“ ist*“ [SZ 32].
- xxii „*Sein aber „ist“ nur im Verstenden des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört. Sein kann daher unbegriffen sein, aber es ist nie völlig unverstanden*“ [SZ 183]
- xxiii „*Zu den Sachen selbst*“ [SZ 27] conform și GA 20 „*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*“ (Semestrul de vară 1925), § 28, 103-110.
- xxiv [SZ 35]
- xxv Asta deoarece ființa-acoperită (*Verdecktheit*) este conceptul complementar al fenomenului „*Verdecktheit ist der Gegenbegriff zu »Phänomen«*“ [SZ 36]
- xxvi „*Erscheinen ist ein sich-nicht-zeigen*“ [SZ 29]
- xxvii Ultimul sens, acela al apariției fenomenului ca arătare parțială de sine, ne deschide înspre sensul privativ al fenomenului, aparența (*Schein*). De aceea fenomenele nu sunt *niciodată* apariții, în timp ce orice apariție este asignată unor fenomene („*Phänomene sind demnach nie Erscheinungen, wohl aber ist jede Erscheinung angewiesen auf Phänomene*“ [SZ 30]). Închiderea și voalarea constantă (mai mult sau mai puțin accentuată) pe care o suferă fenomenele în apariții este cauzată de faptul că acestea au în ele amestecat ceva din auto-manifestarea a altceva decât ele însele. Apariția este de aceea un raport de trimitere ontic care dacă este satisfăcut poată să facă posibilă deschiderea înspre ceea ce se află în sânul fiindului, înspre ființa acestuia fenomenalizată ca *cel-ce-se-arată-pe-sine-în-sine-însuși* (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigen*).
- xxviii „*Wiviel Schein jedoch, so viel „Sein”*“ [SZ 26]
- xxix „*Als Bedeutung des Ausdrucks „Phänomen“ ist daher festzuhalten: das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare*“ [SZ 28] vezi și [SZ 63].
- xxx Care poate fi supusă descripției fenomenologice doar pornind de la o „*diahermeneutik*“ (GA 58, 262-263). În acest punct, și doar aici, fenomenologia hermeneutică a lui Heidegger se poate compara cu dialectica hegeliană și cu negativitatea fenomenului hegelian. Asta deoarece ambele pornesc de la posibilitatea semnificării a însăși „*productivității nimicului*“ (*Produktivität des Nicht*) care poate fi folosită doar în urma cunoașterii modurilor de manifestare specifice și aparent autonome ale negației (GA 58, 148). Această autonomie este însă supralicitată de către Hegel a cărui dialectică devine astfel „*oarbă vizavi de donație*“ (GA 58, 225).
- xxxi H-G. Gadamer [G.S. 1, 108]
- xxxii Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigations Philosophiques*, §§ 65-67.
- xxxiii [GA 27 38-39]; vezi și «*Ein Mann von Welt ist Mitspieler im großen Spiel des Lebens*» [Ga 27, 300]
- xxxiv „Înspre-ce-ul” înspre care Dasein-ul de transcende conform esenței sale proprii (ca autodevansare) este tocmai ceea ce numim lume. Prin urmare „a-se-transcende” înseamnă tocmai *a-fi-într-o-lume* (*In-der-Welt-sein*) [GA 27, p.40].
- xxxv [GA 27, 41]
- xxxvi [GA 27, 42]
- xxxvii [GA 27, 45]
- xxxviii În *a-fi-într-o-lume* (*In-der-Welt-sein*) ca transcendență și joc transcendental există întotdeauna o con-figurare a lumii [GA 27, 46].
- xxxix [GA 27, 48]