

Revista Vox Philosophiae

(www.filozofie.eu)



*Fenomenul la Husserl si Heidegger**

Marica Sorin



7 februarie 2009

NOTA din decembrie 2008: Din nefericire, in momentul in care am scris acest text, care nu are nici o pretentie interpretativa, nu posedam excelenta traducere Liiceanu a tratatului *Fiinta si timp* de Martin Heidegger. Din aceasta cauza lectura traducerii franceze a lui [Martineau](#) si interpretarea lui [Jean Greisch](#) (*Ontologie et Temporalité*), dar si lexicul online [Heidegger's Lexikon](#) au fost instrumentele principale ale acestei lecturi. De aceea nu e de mirare, de exemplu, ca *das Seiendes* e tradus in acest articol prin "fiind". Astazi, dupa (a cata?) relectura a acestei capodopere a gandirii filozofice trebuie sa multumesc traducatorilor romani ai *Sein und Zeit* pentru calitatea remarcabila a muncii lor, calitate ca faciliteaza enorm intelegerea prin situarea afectiva in istorialitatea limbii materne si in a orizontului sau interpretativ implicit. Articulaarea acestora (a afectivitatii si a intelegerii) dau nastere astfel unui discurs (*Rede*) net superior din punct de vedere hermeneutic oricarui discurs generat de lecturi intr-o limba straina (chiar privita ca a doua limba straina invatata, prima fiind cea materna). De asemenea, din pacate, caracterele grecesti incluse in textul original nu sunt recunoscute ca atare pe acest sit(e) web. (Articol disponibil si pe Scribd [aici](#))

uprins

Introducere

II. Husserl (încarnarea perceptivă) – Heidegger (des-carnarea interpretativă)

2.1. Întotdeauna a vedea este sinonim cu a înțelege (a interpreta)

2.2. Trăirea (*Erlebniss*)

2.3. Viața ca fundament al trăirilor

2.4. Ceata facticității

2.5. Conceptul de „orizont” ca prefigurare a « cetei facticității »

2.6. Conștiința intențională ca încarnare perceptivă

a. Intenționalitatea ca semn al realității obiectului

b. Perceperea husserliană a „ipseității” lucrului (*Selbstgegebenheit*), a lucrului „în carne și oase” (*Leibhaftigkeit*), și în imagine (*Bildwahrnehmung*)

c. Intuiția nu este „experiența” empiriștilor

d. Intuiția donatoare originară

2.7 Heidegger fenomenalitatea se structurează ca intuiție categorială

III. Heidegger; perspectiva ontologică realizată prin orizontul ontic

3.1 Diferența ontologică

3.2 Realitatea

3.3 Adevărul (α -λήθεια)

3.4 Intenționalitatea(*Sorge*) ca unitate a existențialilor provocată de către angoasă (*Angst*)

3.5 Fenomenalitatea

Modalitățile de fenomenalizare: apariția, aparența și fenomenul

a. Apariția (*Erscheinung*)

I. apariția care anunță și astfel indică ceva care el însuși nu se arată

II. apariția ca „simplă apariție” (*bloßer Erscheinung*) a ceva care nu se manifestă niciodată

III. apariția care, arătând fenomenul însuși, este singura care deschide calea spre autenticitate (*Eingentlich*)

b. Aparența (*Schein*)

c. Fenomenul ca auto-manifestare (*Sichzeigen*): ca φαίνόμενον și ca λόγος

φαίνεσθαι ca φαίνόμενον

φαίνεσθαι ca λόγος

IV. Concluzii

I. Introducere

Fenomenele își capătă „determinitatea” întotdeauna pornind de la o privire retrospectivă care automat le include într-un orizont interpretativ mai larg. Această includere nu trebuie însă înțeleasă în sensul unei construcții explicite, ci, din contră, este tocmai explicitarea modalității efective în care viața propriei percepții, și mai ales viața semnificativității acesteia, se desfășoară pentru fiecare dintre noi. În acest context nu putem echivala modul de fenomenalizare al lucrurilor cu „în sinele” acestora. Din contră, fenomenalitatea este tocmai orizontul intermediar dintre ipseitatea și comprehensibilitatea umană, intervalul care îi oferă libertatea comerțului semnificativ cu realitatea (v. *infra* 3.2 Realitatea).^[1] Însă orice orizont intermediar are defectul (sau calitatea!) de a scăpa întotdeauna unei explicitări definitive. Din această cauză devin mai importante presuposițiile, așteptările, capacitățile interpretului și structurile proiective ale discursului creat de acesta, decât ceea ce iar putea fi în mod definitiv propriu fenomenalității însăși. Din această cauză trebuie să interogăm fenomenologia husserliană și cea heideggeriană în primul rând în funcție de orientările și finalitățile urmărite de ele (ca „Fenomenologie”).

Husserl își asumă ca finalitate a propriilor cercetări fenomenologice căutarea „obiectivității” manifestă la nivelul „încarnării perceptive”, care, la limită, este pentru el semnul realității obiectului perceput. Prin reducerea prezentificării (*Gegenwärtigen*), care definește orice cunoaștere, la simpla percepție sensibilă, Husserl ar fi trebuit să circumscrie fenomenul în primul rând temporal și abia ulterior intențional^[1]. Acest lucru îl va face însă Heidegger pentru care intenționalitatea conștiinței (ca *Sorge*; v. *infra* 3.4 Intenționalitatea(*Sorge*) ca unitate a existențialilor provocată de către angoasă (*Angst*))^[2] fundamentează în ek-staticitatea temporalității

Dasein-ului. Însă fenomenologia expusă în „Sein und Zeit” nu-și duce până la capăt tema anunțată: determinarea întrebării privind ființa (*Seinsfrage*) într-un orizont temporal pornind de la modalitatea de comprehensiune a ființei specifică doar Dasein-ului. Chiar dacă din punct de vedere ontologic fenomenologia nu va reuși niciodată să-și definitiveze demersul (prin circumscrierea completă a ceea ce va deveni tema ontologiei), poate însă pre-conceptul ei (circumscriș în § 7; v. *infra* 3.5 Fenomenalitatea) să realizeze deschiderea care să faciliteze accesul solului (*Boden*) funciar oricărei fenomenologii[2]? Asta deoarece manierele în care obiectul este dat depind de manierele în care ele însele sunt privite. Iar această privire dedublă poate să caute mai mult decât o auto-evidență ontică a prezentificării fiindurilor, urmărind ea-însăși diferența ontologică. Iar sciziunea (*Scheidung - krinein*) dintre fiind și ființă presupune acea atitudine critică față de ontic care poate întoarce „lumea pe dos”, ca posibilitate de transcendere a descrierii domeniului ontic înspre o filozofie transcendențială[3]. Această atitudine critică poate fi accesată doar prin asumarea anteriorității ființei față de fiinduri, anterioritate dată nu într-o temporalitate vulgară (ca suită de „acum-uri”), ci într-una originară (care este singura capabilă a deschide orizontul interpretativ necesar delimitării fenomenului pornind de la unitatea structurii intenționalității ca grijă[4]).

II. Husserl (încarnarea perceptivă) – Heidegger (des-carnarea interpretativă)

2.1. Întotdeauna a vedea este sinonim cu a înțelege (a interpreta)

Fenomenologia pornește de la ideea că lucrurile nu sunt decât acolo unde există niște ochi care să le privească și să le constituie *ca* lucruri. De aceea cunoașterea fenomenologică a lucrurilor (ca fenomene) este o cunoaștere a *modurilor* de a le privi pe acestea. Însă pentru Heidegger întotdeauna *a vedea* este sinonim cu *a interpreta* și cu *a înțelege*. Asta deoarece orice *a vedea* cotidian presupune deja o explicitare implicită, pre-conștientă – deci pre-intențională, orizontică – necesară tocmai fixării

în câmpul perceptiv a perceptului. Focalizarea privirii pe un anumit fenomen (deja aflat și pre-înțeles în mod tacit în acest orizont pre-intențional familiar numit cotidianitate) impune deja a-i atribui o serie de sensuri date tocmai de către *modul* în care fenomenul este privit. Fenomenologia este o astfel de *modalitate* de a privi (și înțelege) care, ca situarea *explicită* pe calea înspre fenomene, trebuie să-și definească condițiile de interpretare fenomenelor astfel încât esența autentică a fenomenalității să i se reveleze. Însă această definiție a laturii hermeneutice a oricărei fenomenalizări, nu se coagulează pentru fenomenologie într-o *teorie generală de interpretare a textelor* (sau hermeneutică în sensul clasic), ci are sensul unei aduceri în fața privirii a unei posibilități esențiale tocmai vieții comprehensiunii umane. Rezultă de aici pe de o parte că fenomenologia, ca *modalitate a privirii*, există deja ne-tematic ca posibilitate de instituire a înțelegerii cotidiene. Iar, pe de altă parte, hermeneutica în sensul clasic, ca artă interpretativă accesibilă doar unor specialiști, nu poate revela această vitalitate cotidiană a comprehensiunii, ci, din contră, *explicând-o*, o desemnifică și de-vitalizează.

Explicarea, specifică atitudinii științifice, care este adoptată doar în circumstanțe excepționale, presupune o anumită pre-existență clară a finalității (τέλος) demersului explicativ. Actul explicativ devine doar o detaliere a categoriilor paradigmatiche pre-impuse. Acest tip de hermeneutică nu are nimic de-a face cu fenomenologia. *Explicitarea* fenomenologică impune tocmai accesarea acestei vitalității a "pre-mundanului esențial" al semnificațiilor care *nu sunt încă* ancorate într-o viață determinată, adică semnificativitatea *im-plicită* care face posibilă tocmai această ancorare. *Ex-plicitarea* ia prin urmare forma unei *descripții fenomenologice* care, pornind de la intuițiile empirice, urcă explicitativ înspre actele de ideatie care le precedă structurându-le astfel sub formele in-definitivabile ale intuițiilor categoriale. Din această cauză orice intuiție eidetică este doar punctul final provizoriu al unei comprehensiuni explicative, orice evidență eidetică fiind făcută posibilă doar prin

intermediul unor evidențe hermeneutice implicite. Orizontul prim al cercetării fenomenologice devine astfel pentru Heidegger comprehensiunea, orice intuiție eidetică fiind derivată din aceasta, esența devenind pentru fenomenologie *esența comprehensivă a trăirilor*.

2.2. Trăirea (*Erlebniss*)

Fenomenologia hermeneutică, pe care Heidegger o definește în GA 63 „*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*” (Semestrul de vară 1923), ia deja o anumită distanță față de Husserl, prin mutarea centrului de gravitate al trăirilor din eu într-o intenționalitate specifică *trăirilor* însele. Trăirea nu mai trebuie gândită prin referință la un eu care s-ar uita pe sine în profitul obiectului. Rezultă de aici o descentrare specifică omului ca Dasein, descentrare care este inclusă chiar în termenul german de *trăire (Er-lebniss)* care conține atât ideea de eu cât și cea de viață semnificând literal „a trăii înspre ceva”. Din aceasta cauza trăirile nu se lasă descrise ele-însele în mod obiectiv ele având din contră caracteristicile unor „evenimente” (*Er-eignis*). Dacă trăirile ar avea doar caracteristici *obiective* atunci ele ar reprezenta ocurențe care i-ar apare comprehensiunii într-un mod brutal, începând și oprindu-se brusc, ne-existând pentru ele nici o determinare anterioară apariției lor care să le facă posibile și să le influențeze. Împotriva aceste lipse a anticipării sensului propriu oricărei trăiri stă mărturie structura hermeneutica circulara care face posibilă orice explicitare. De asemenea, dacă trăirile ar avea doar caracteristici obiective, nu ar mai putea rămâne nici o urmă a lor după ce ele ar dispărea. Însă, așa cum am arătat mai sus, orice trăire este intențională, transcendându-se și astfel păstrându-se mai ales în ceea ce intenționează ca eveniment (în ceea ce a provocat-o).

Însă ce se opune trăirilor, ce le provoacă? Unde se află *mundanul* constituit el însuși în mod vital de acest „pre-mundan esențial”? „Mundanul” este ceea ce se caracterizează deja printr-o anumită familiaritate, adică ceea ce a fost deja

„experimentat”, gândit, trăit, prezentând astfel o anumită stabilitate semnificativă, și deci, fenomenală. Această stabilitate aparține lumii ambiante în care ni se desfășoară și ancorează dintotdeauna existența cotidiană. Încă din momentul nașterii lumea ambiantă devine fundamentul familiar al oricărei semnificativități a propriilor trăiri, semnificativitate care se nuanțează și perfecționează de-a lungul întregii vieți. Astfel, odată cu primele trăiri ale sale, pentru ființa umană, „totul” capătă un sens (ca lume ambiantă). Această semnificabilitate îi devine din acel moment familiară, fiind sursa originară a ocurențelor semnificative înspre care i se va deschide „evenimențialitatea” oricărei trăiri. Prin urmare semnificațiile preced întotdeauna orice presupus fapt brut al lumii și nu invers. Asta deoarece noi suntem întotdeauna în fluxul propriei vieți, presupuziția unei lumi în sine, ca Natură (suma tuturor faptelor brute posibile), este doar o extrapolare teoretică realizată de *explicațiile* specific științifice.

2.3. Viața ca fundament al trăirilor

Viața trăirilor noastre ne vorbește astfel prin semnificativitatea ei proprie ca lume ambiantă continuu re-actualizată și re-actualizantă. Însă această viața nu este reductibilă doar la o simplă "unitate de succesiune și de temporalizare" care adună de-a lungul timpului propriile trăiri, ci ea are și posibilități latente proprii ei, fiind prin ele în aceeași măsură imprevizibilă pe cât este de previzibilă. Modalitatea ființării omului nu mai poate fi centrată astfel într-un ego, ea desfășurându-și fluxul trăirilor între cele două extreme, date pe de o parte de stabilitatea semnificativă a lumii ambiante și, pe de altă parte, de imprevizibilitatea vieții. Existența omului se delimitează astfel într-o modalitate specifică de-a fi ca *Da-Sein*. Viata omului privit ca *Dasein* se desfășoară însă întotdeauna „în”, „înspre” sau „împotriva” lumii (cu cei trei poli interdependenți ai ei: *Selbstwelt*, *Mitwelt* și *Umwelt*) care îi este extrema sa relativ stabilă. Însă lumea are un sens propriu pentru fiecare om doar prin intermediul *grijii* care impregnează orice întâlnire concretă a lucrurilor cu un sens vital, o semnificativitate proprie care nu poate fi confundată nici cu semnificațiile

„logice” și nici cu cele „valorice”, calitative, care ar veni să se grezeze din afară pe o factualitate brută. Dacă stabilitatea relativă a vieții îi este dată de către lume ea se caracterizează așa cum am văzut și printr-o instabilitate funciară. Viața fiind într-o continuă mișcare (ireductibilă la o simplă deplasare locală) este canalizată prin modalități de blocare care-i sunt proprii, cum ar fi auto-investirea în proiecte asigurante și revenirea înspre ceea ce-i este familiar. Sensul, orientarea acestei mișcări a vieții, nu poate fi definită întotdeauna ea având sensul unei perpetue decăderi (*Verfallenheit*).

2.4. Ceața facticității

Logica simbolică, postulând o identitate absolută între stările de lucruri și exprimarea lor logică, vede viața a fi o imagine de o transparență cristalină. La extrema cealaltă, neo-kantienii, reduc modalitatea în care propria existență ni se arată, la o imagine de o opacitate absolută. De fapt, pentru Heidegger, modul în care propria existență capătă sens este situat între cele două extreme aflate într-o dialectică continuă, o „hiper-dialectică” [5] care, în mod perpetuu, naște sensul facticial al vieții. Așadar „viața” nu este un concept metafizic din care am putea ulterior deriva un sistem filozofic, ci, este un simplu *indice* care trimite la, și ipostaziază, o unitate ideatică de sens sub forma unei adevărate „nebulozități”, în limitele căreia considerăm că se desfășoară viața. Privind mai îndeaproape în această ceață ca orizont de desfășurare a facticității putem discerne anumite „reliefuri” pe care le putem clarifica aducându-le la stadiul de fenomene. Viața factuală nu este opacă și inaccesibilă, ci aduce cu ea un „fond de comprehensiuni și posibilități de acces”. Filozofia trebuie să găsească căile cele mai bune de clarificare *explicitativă* a fenomenului vieții care aduce cu sine posibilitățile intrinsece de alternare a interpretărilor și direcțiile de deplasare ale perspectivelor. Prima încadrare în aceste mișcări interpretative ale fenomenalității este realizată prin renunțarea la categoriile fenomenologice formale, pur descriptive, și înlocuirea lor cu categorii hermeneutice. Acestea din urmă trebuie să fie simultan

descriptive, interpretative și chiar prospective, căutând explicitarea posibilităților de comprehensiune ascunse în facticitatea însăși.

2.5. Conceptul de „orizont” ca prefigurare a « ceței facticității »

Conceptul de „orizont” (sau halo) a fost introdus de către Husserl pentru a da seama tocmai de această semnificabilitate deschisă a vieții privită din punct de vedere temporal. Orice câmp de prezență a unui obiect temporal (dacă există obiecte ne- sau a-temporale!) este circumscris de o zonă liminară de cădere în indinstincție a sensului prezenței acestuia. Astfel orice obiect temporal este anticipat neclar de către protenții și cade treptat în uitare, prin retenții, odată ce prezența lui nu mai este intenționată. Definirea orizontică a fundamentului fenomenalității prin cuplurile protenție – retenție, amintire – uitare, obiect perceput – adumbriri ale lui (*Abschattungen*), eu pasiv (intenționalitate orizontică) – eu activ (intenționalitate activă), duce tocmai la pierderea semnificativității proprii vieții care *nu* se manifestă ca obiectivitate a semnificațiilor, ci, este tocmai condiția de posibilitate a oricărei obiectivități. Căci din orice perspectivă am privi conceptul de orizont (temporală, perceptivă...), sau la orice nivel l-am privi (ca circumscriere noetică a fluxului tandemului actualități-potențialități al fiecărui *cogito*; ca delimitare noematică a lumii ca orizont a oricărei modalități de donare a obiectului; sau ca unitate a lor ca *Lebenswelt*), el nu încearcă decât să completeze și să întărească presupuziția identității fără rest dintre prezentarea obiectului și semnificațiile obiectuale (presupus obiective) cărora acesta le dă naștere. Presupunând această identitate uităm că nu există o unitate definitivă a unui fenomen decât prin abstractizarea accentuată a acestuia, deci prin de-vitalizarea lui. Însă dacă o abstractizare accentuată nu este recomandabilă cum putem atenua această abstractizare întotdeauna apofantică? Pentru Heidegger această atenuare devine comprehensibilă dacă privim omul prin intermediul facticității existenței acestuia, adică ca fiind descentrat.

2.6. Conștiința intențională ca încarnare perceptivă

a. Intenționalitatea ca semn al realității obiectului

Așa cum am văzut trăirile însele au o structura intențională inițial non-obiectivabilă. Aceste trăiri aparțin pentru Husserl unei conștiințe care le apercepe în „ipseitatea lor vie” conform evidenței proprii percepției interne. Aceste apercepții sunt prin urmare focalizări fenomenologice ale privirii asupra fluxului trăirii în continuitatea sa temporală. Dar nici apercepția internă a trăirilor și nici continuitatea temporală a fluxului trăirilor nu sunt conștiința fenomenologică propriu-zisă. Aceasta din urmă este orice trăire psihică atâta timp cât ea este *intențională*. Intenționalitatea este prin urmare esența propriu-zis fenomenologică a conștiinței, jucând rolul unei „forme” (μορφή) care se aplică unor „materii” (ὕλην) non-intenționale (datele organelor de simț ca „sense-data” perceptive sau trăirile afective ca „die sinnliche Gefühle” [6]) pe care le circumscrie fenomenal. Această circumscriere pentru Husserl ia forma unei *descripții* care deplasează perspectivele astfel încât diversitatea hiletică în care un fenomen se prezintă să fie depășită prin sensul unitar originar al acestuia (deja interpretat).

Intenționalitatea este astfel o structură internă a actelor psihice ca atare și nu punerea externă în relație a unui act cu un obiect (ambele psihice). Esența oricărui *cogito* actual implică ca el să fie conștiință *a ceva*, o dirijare *înspre ceva*[7]. Astfel în percepție nu există pe de o parte, un fenomen fizic „extern”, dar obiectiv, și, pe de altă parte un proces psihic „intern” cu care acesta s-ar inter-relaționa ulterior (disociație presupusă de la Descartes până la neo-kantieni). Asta deoarece **percepția** nu este o contemplare autonomă sau un studiu al lucrurilor, ci ea este un comerț concret și practic al lucrurilor având un rol de orientare și de manipulare a ceva din lumea ambiantă[8]. Intenționalitatea nu este însă specifică doar percepției, trăirile intenționale putând fi și reprezentări[9] (contrar poziției lui Rickert care reduce intenționalitatea doar la actele judicative) sau chiar și halucinații[10]. Realitatea

prezenței obiectului stă tocmai în caracterul intențional al acestuia și nu neapărat în perceperea senzorială a lui. Asta deoarece intenționalitatea definește condițiile de întâlnire a oricărui obiect fie că este perceput, halucinat, reprezentat, abstractizat sau imaginat. Intenționalitatea structurează astfel osatura tuturor relațiilor vieții fiind însăși „structura trăirilor și nu doar o simplă relație aplicată lor ulterior”[11]. Orice act al conștiinței are prin urmare un sens specific fenomenologic ca „relație intențională”[12] nefiind un „actualism” oarecare care ar privilegia structurile dinamice vizavi de cele statice sau un act opus potenței. Amplitudinea maximă a viziunii fenomenologice este dată tocmai de către intuiția categorială față de care orice teorie explicativă este oarbă și limitată[13].

b. Perceperea husserliană a „ipseității” lucrului (Selbstgegebenheit), a lucrului „în carne și oase” (Leibhaftigkeit), și în imagine (Bildwahrnehmung)

Pentru Husserl orice vizare-în-gol poate să fie umplută de o intuiție care ne face să vedem *ipseitatea* lucrului. Însă intenționalitatea care umple respectiva vizare poate să ne dea lucrul „în carne și oase” (*Leibhaftigkeit*)[14], dacă în cazul unei percepții actuale, sau, poate să ni-l dea prin intermediul unei re-amintiri a unei percepții din trecut. În ambele cazuri este vorba de o percepere a ipseității lucrului (*Selbstgegebenheit*), *ne-mediată* în primul caz (în perceperea lui actuală, efectivă), sau *mediată* de către re-amintire lui în al doilea caz. Un alt tip de percepere a unui lucru este aceea a imaginii sale (dintr-o poză, film șamd.) care este numită de către Husserl conștiința imaginii lucrului (*Bildwahrnehmung*).

Diferența dintre percepția efectivă și conștiința în imagine, făcută posibilă doar de către intenționalitate, exemplifică una dintre tezele fenomenologice fundamentale: prezența lucrului în „carne și oase” este dată *doar* perceptiv. Faptul perspectivării lucrului, a vederii doar a unor fețe, „adumbriri” (*Abschattungen*) ale sale, nu-i

limitează integralitatea (*Dingganzeit*), deoarece singurul mod în care poate să se desfășoare existența conștiinței noastre perceptive este aceea a presupunerii chiar în momentul percepției a unei *unități deschise*, niciodată definitivabile, a lucrului perceput. Această unitate deschisă reprezintă unul dintre pariurile fenomenologice fundamentale, fiind circumscrisă tocmai de tendința de umplere și modul specific de posibilitate de umplere *deja date* în orice intenție. Din această cauză distincția dintre actul intențional (*noeza*) și lucrul intentat (*noema*) are nevoie de o interpretare mai radicală ea circumscriind tocmai condiția de posibilitate a fenomenologiei.

c. Intuiția nu este „experiența” empiriștilor

Pentru empiriști „experiența” era considerată a fi singurul act care ar duce la lucrurile însele. Husserl respinge această poziție considerând intuiția, ca simplă sesizare a ceea ce este „în carne și oase” (lucrurile însele), ca fiind mai amplă decât „experiența”. Aceasta din urmă are ca și condiție de posibilitate intuiția sensibilă, în timp ce intuiția husserliană este extinsă la viziunea în general. Din această perspectivă „experiența” lucrurilor naturale empiristă nu mai este decât un caz izolat al diversității felurilor de intuiții donatoare originare. Viziunea în general (conștiința donatoare originară în toate formele ei) devine ultima sursă de drept pentru orice afirmație rațională conform celebrului principiu al principiilor fenomenologic (tot ceea ce se dă intuitiv trebuie primit fără a depăși limitele acestei donații). Orice cunoaștere se întemeiază prin urmare în intuiție fiind necesară clarificarea fenomenologică a manierei acestei întemeieri.

d. Intuiția donatoare originară

Intuiția, definindu-se strict ca act de umplere care ne dă în el lucrul însuși, "în carne și oase", este o intuiție donatoare originară. Deoarece există tot atâtea tipuri de evidențe câte tipuri de intuiții donatoare originare sunt, avem posibilitatea de a vedea fiecare lucru în evidența sa proprie, în adevărul său. Orice adevăr predicativ este ancorat într-unul intuitiv (la Husserl), sau într-o pre-structură comprehensivă coagulată

explicitativ ca sens existențial (pentru Heidegger). Prin urmare intuițiile însele nu ne sunt date spontan ca fiind auto-evidente, ele tinzând înspre un maximum de umplere care nu mai poate conține intenții non-satisfăcute. Acest maxim este tocmai *evidența* rezultând astfel o deschidere definitivă realizată de către fenomenologie față de privilegierea adevărului ca adevăr judicativ, adică ca adecvare, făcând astfel posibilă o re-întoarcere la sensul original al adevărului ca stare de ne-ascundere (ἀ-λήθεια – *Unverborgene – Offenheit*), prin intermediul adevărului-evidență fenomenologic. Acest adevăr ca evidență fenomenologică a fiecărui lucru intuit va fi accentuat de Heidegger în "*Despre esența adevărului*" unde omul trebuie să se lase revendicat de ființă înainte de a articula ceva, revendicare care este dreptul *ființei* asupra noastră ca drept de ne-descoperire (ἀ-λήθεια). Asta deoarece, chiar dacă gândirea este cea care îndeplinește raportul dintre ființă și esența omului, gândirea nu îl produce ci îl dezvăluie prin ființa care vine în λόγος. De aceea îi este necesară fenomenologia ontologiei, pentru clarificarea modului de învăluire a ființei în logos.

2.7 Heidegger fenomenalitatea se structurează ca intuiție categorială

Pentru Heidegger punctul forte din punct de vedere ontologic al fenomenologiei este tocmai deschiderea realizată de Husserl prin delimitarea intuiției categoriale. Asta deoarece orice posibilitate de interogare a sensului ființei se fundamentează pe o anumită pre-comprehensiune ne-clară, deja dată, a ființei. Propozițiile limbajului sunt prin urmare acte de semnificare care impregnează deja orice comportament uman conferindu-i o *explicitare* proprie. Ne-existând o prioritate a intuiției pure, sau a donării obiectului față de limbaj, ci, tocmai invers "nu exprimăm în cuvinte ceea ce vedem, ci invers, vedem ceea ce spunem despre lucru". Acest fapt implică tocmai depășirea limitării kantiene a intuiției la intuiția sensibilă și acceptarea unei intuiții non-sensibile (catoriale).

Actul perceptiv include o structură complexă de fenomenalizare a lucrului perceput.

Această complexitate este dată de distincția dintre actele complexe (categoriale), care sunt fondate de actele simple (perceptive), acestea din urmă presupunând donarea *sensibilă* a lucrului. Actele categoriale pot fi *acte de sinteză* predicativă care exprimă o anumită stare-de-lucruri sau *acte de ideatie* care ne fac să vedem universalul, ideea, eidos-ul, în fiecare lucru sensibil. Actele de ideatie, care trimit la sensul grecesc al cuvântului *eidos*, pot fi văzute în ele însele. Astfel în momentul în care vad o casă nu vad doar această casă de aici ci și universalul care-o semnifică ca fiind o "casă". De aceea percepția nu este niciodată pur sensibilă, ci este întotdeauna etajată (dedublă), adică determinată categorial. Rezultă astfel largirea conceptului de realitate față de „realitatea” nominaliștilor sau empiriștilor. *Apriori-ul* fenomenologic nu este anterioritatea unui anumit tip de cunoaștere față de altul (ca și la Kant), ci, o *structură internă ființei fiindului* care face posibilă, nu doar descrierea fiindurilor, ci mai ales a fiindurilor *în ființa* lor. De aceea fenomenologia are de degajat *descriptiv* solul fenomenalității și ulterior de delimitat fenomenele care se mișcă pe acest sol. Modalitățile fiecărei descrierii sunt date de tipul fenomenelor cercetate, astfel încât descrierea fenomenologică trebuie să ia forme diferite în funcție de fenomenul descris, forme aduse gândirii tocmai de acel fenomen. Iar pentru ca fenomenologia să fie fidelă sensului propriu al acestor fenomene, pentru a le descoperii, trebuie să ducă un travaliu interpretativ devenind și o hermeneutică.

III. Heidegger; perspectiva ontologică realizată prin orizontul ontic

3.1 Diferența ontologică

Așa cum am văzut Heidegger preia de la fenomenologia husserliană metoda descriptivă altoind-o însă cu o nouă dimensiune explicitativă (hermeneutică). De asemenea privilegiul fenomenologic al percepției este preluat și dezvoltat prin cercetarea ființei perceputului, dezvăluindu-se astfel nivelarea categorialității oricărei intuiții. Din această cauză degajarea orizontului fenomenalității depinde de ceea ce la

format pe cel care privește, pe fenomenolog, adică de încadrarea orizontului lui interpretativ într-o istorie a ființei. Rezultă de aici o interdependență între fenomenologie, ca descripție a ceea ce se dezvăluie, și ontologie, ca și capacitate de delimitare a ființei acestei dezvăluiri. De aceea conceptele centrale ale analiticii existențiale, în care este circumscris un nou tip de fenomenologie (accentuat ontologică), au o dimensiune hermeneutică marcată (comprehensiune, sens, explicitare ș.a.m.d.). Însăși întrebarea privind ființa (*Seinsfrage*) are un sens hermeneutic accentuat presupunând ca fiindu-i deja dată Dasein-ului o anumită pre-comprehensiune implicită și neclară a ființei (*Seinsverständnis*)[15]. Prin urmare ontologicul precede deja onticul, Dasein-ul este un fiind privilegiat ontologic tocmai prin faptul de a fi legătura dintre ontic și ontologic. Dasein-ul, degajând ființa fiindului (λόγος) ca fundament (logos, Rede) al propriei ființe, poate accede orizontul de fenomenalizare a ființei însăși (*Sein*) care diferă de orice fiind. Ființa (*Sein*) poate prin urmare să devină manifestă doar în omul ca *Dasein*, a cărui esență este tocmai existența ek-statică (*Hinausstehen*) în ființă. Posibilitatea ontologiei fundamentale este prin urmare dată de o anumită reversibilitate dintre Dasein și ființă: pe de o parte Dasein-ul este fundamentul clarificării ființei[16] deoarece doar prin el, ca logos (λόγος), poate lua naștere diferența ontologică, iar, pe de altă parte, ființa este fundamentul manifestabilității fiindului ea făcând posibilă determinarea ontologică a lui. Această reversibilitate ontic-ontologic presupune o fenomenologie specifică și o fenomenalitate dedublată (a fiindului și a ființei).

3.2 Realitatea

Pentru Heidegger încercarea dovedirii existenței unui real extramental înseamnă a te lăsa ghidat de o problemă falsă într-un demers filozofic absurd[17]. Această problemă a existenței „lumii exterioare” (*Außenwelt*) este falsă în primul rând deoarece, prin privilegierea nejustificată a cunoașterii intuitive (*das anschauende Erkennen*), ocultează tocmai ființa Dasein-ului (ca *In-der-Welt-sein*). Asta deoarece

Dasein-ul este întotdeauna „în afara lui însuși”, într-o lume, și nu în imanența sinelui (conștiinței) din care ar trebui ulterior „să iasă” pentru a întâlni lumea. Această unitate subzistentă ca fiind fizic sau psihic este tot ceea ce este mai diferit atât ontic cât și ontologic de fenomenul lui *a-fi-într-o-lume* (*In-der-Welt-sein*)[18]. Iar a ignora tocmai pe *In-der-Welt-sein* înseamnă a pierde caracterele simultan posibile ale acestuia, ca *a-fi-în-adevăr* (*In-der-Wahrheit-sein*) și *a-fi-în-non-adevăr* (*In-der-Unwahrheit-sein*) [SZ 221-222]; adică presupune a pierde posibilitatea oricărui demers ontologic.

Această „eroare” a apărut odată cu nominalismul pentru care devenind problematică existența lumii exterioare, o fundamentează într-o *potentia Dei absoluta*. De aceea adevăratul scandal al filozofiei nu constă în faptul că acest tip de dovezi ar răspunde unor necesități inerente filozofiei, ci în faptul că ele sunt încă cerute, așteptate și căutate[19]. Dar dacă aceste dovezi sunt inutile (filozofic), la fel de absurdă este afirmarea necesității unui simplu act de credință în lumea exterioară, cum face Dilthey. Asta deoarece lumea ne-putând fi experimentată în vre-o modalitate a credinței sau garantată prin vre-o cunoaștere ea „este deja acolo anterior oricărei credințe”[20]. Dar această evidență a pre-existenței lumii față de Dasein fiind una de tip ontico-existențială (*Existenziell*) devine o enigmă din punct de vedere ontologico-existențial (*Existenzial*)[21]. Asta deoarece formularea realității (*Realität*) pornind de la o presupusă „lume exterioară” (*Außenwelt*) este inadecvată ontologic ne-clarificând nici ființa Dasein-ului și nici pe cea a lumii [SZ 209]. Presupuziția independenței dintre realitate și conștiință este prin urmare cea care a dat naștere căutării unei sfere a realului înspre care conștiința s-ar transcende. Dar dacă în cazul Dasein-ului acest tip de auto-transcendență nu este posibil, el având o existență deja ek-statică, atunci în raport cu ce se transcende Dasein-ul pe sine? Heidegger va răspunde: în raport cu grija (*Sorge*), existențialul care-i oferă unitatea Dasein-ului.

Caracterul de realitate nu ne este dat însă nici de gradul de *rezistență* pe care lumea

ni-l opune, conform teoriei lui Dilthey, care este presupus și de către „teoria voluntaristă a Dasein-ului” a lui Scheler[22]. Ci, mai originar din punct de vedere ontologic, decât experiența rezistenței, este deschiderea lumii. Astfel conștiința realității devine ea însăși o modalitate a lui *a-fi-într-o-lume*[23]. Iar, la limită, trebuie să admitem posibilitatea unei donații semnificative originare a lumii, a unei veniri imprevizibile, dar semnificative, a ei la întâlnirea cu noi[24]. Însă această „*Welt begegnet*” nu este o modalitate de atingere dintre, pe de o parte, un subiect (*subjectum, ὑποκείμενον*), iar, pe de altă parte, un obiect, poziție care este tributară presupuziției imanenței sinelui și a auto-transcendenței lui înspre o „lume exterioară”. De asemenea „*Welt begegnet*” nu dă seama nici de un „în sine” (*An sich*), deoarece pentru Heidegger acesta nu poate avea un caracter originar, inteligibilitatea lui fiindu-ne accesibilă doar printr-o „interpretare radicală a Dasein-ului”[25].

Privilegierea „încarnării perceptive” (*Leibhaftigkeit*) a lucrurilor este considerată de Husserl a fi modul originar al donării lucrurilor însele[26]. Însă această încarnare, donare perceptivă, în ciuda caracterului ei autentic fenomenologic, este derivată dintr-o modalitate de donare mai originară. Asta deoarece percepția arată întotdeauna lumea în funcție de o „*semnificativitate deficientă*” [GA 20, p.300] pierzând astfel din semnificativitatea ei originară, impregnată facticial. Această deficiență de semnificând și de-vitalizând lumea a dat naștere categoriilor ontologice tradiționale care au fost considerate a deschide comprehensiunii noastre realitatea însăși. Relativitatea punctuală și circumstanțială a comerțului perceptiv cu lucrurile presupune prin urmare o donare mai originară, aceea a Dasein-ului însuși. Asta deoarece în ciuda intenționalității conștiinței și a pierderii acesteia în încarnarea perceptivă a fiecărui perceput, există de fiecare dată un orizont pre-intențional constant care face posibilă orice desfășurare intențională, reprezentat de unitatea structurilor existențiale ale Dasein-ului ca grijă. Cu toate acestea atât fenomenul rezistenței (*Widerständigkeit*) cât și cel al încarnării perceptive (*Leibhaftigkeit*) a

perceputului sunt două modalități fenomenologice autentice. Însă ele nu au ultimul cuvânt de spus în problema realității. Asta deoarece realitatea (*Realität*) este înțeleasă întotdeauna ca ființă a fiindurilor intramundane subzistente (*res*) presupunând astfel clarificarea fenomenului intramundaneității (*der Innerweltlichkeit*) care este întemeiat de fenomenul lumii (*Welt*) care la rândul lui îi aparține Dasein-ului ca *a-fi-într-o-lume* (*In-der-Welt-sein*). Iar *a-fi-într-o-lume* (*In-der-Welt-sein*) este solidară cu orice totalitate structurală a ființei Dasein-ului ca grijă (*Sorge*). De aceea, din punct de vedere ontologic, termenul „realitate” trebuie în mod necesar să fie raportat la fenomenul grijii (*Sorge*).

Dar această raportare nu este ea însăși suficientă deoarece, în ultimă instanță, nici grija nu poate decide ce vrea să spună această realitate sesizabilă fenomenal de către noi ca prezență carnală (*Leibhaftigkeit*) și rezistență (*Widerständigkeit*). Realitatea (*Realität*) devine ea însăși un mister al existenței fiind decriptabilă, interpretabilă, în funcție de necesitățile care-l împing pe interpret a o înțelege. Un lucru este sigur, anterior oricărei încarnări perceptive sau rezistențe, lumea are deja *sens*, *semnificativitate*, care la nivel ontologic face posibilă individuarea Dasein-ului. Asta deoarece *a-fi-într-o-lume* este în mod esențial grijă prin îngrijorarea (*Besorgen*) față de fiindurile disponibile și coexistența cu alteritatea prin *Fürsorge*. Astfel grija (*Sorge*) poate decide „sensul realității” deoarece nu este o simplă stare a spiritului ci este totul, integralitatea existențială (*Ganzeit*) a Dasein-ului. De asemenea grija este tocmai manifestarea concretă a comprehensiunii ființei (*Seinsverständnis*) doar pornind de la ea putând fi înțeleasă ontologic realitatea (*Realität*). Dasein-ul, fiind posibilitatea ontică a comprehensiunii ființei[27], nu poate fi conceput pornind de la realitate și substanțialitate, ci „substanța” oamenilor, fiind tocmai existența, devine accesibilă comprehensiv doar prin grijă[28].

3.3 Adevărul (ἀ-λήθεια)

Insuficiența formulării epistemologice a problemei realității ne-a trimis la originile semnificativității ei existențiale, adică la o formulare ontologică. Similar, problema adevărului a fost eronat delimitată pornind de la veridicitatea și falsitatea enunțurilor (judecăților). Adevărul, pentru putea a intra în sfera „problematicii fundamentale ontologice”, trebuie *privit* ca fenomen cu modalități și condiții de donare proprii [SZ 203]. Fenomenalizarea adevărului este singura posibilitate pentru noi de a clarifica conexiunea dintre adevăr (ἀλήθεια) și ființă care este postulată și presupusă de întreaga filozofie occidentală. Husserl critică psihologismul tocmai pentru că încearcă să fundamenteze „adevărurile rațiunii”, principiile logice atemporale, în „adevărurile de fapt” care trimit la o „realitate” temporală schimbătoare[29]. Însă tocmai această respingere husserliană a psihologismului care duce la fundamentarea unui nou tip de logică sunt ele însele comandate de o „diferență ontologică” fundamentală, aceea dintre **ființa ideală** (permanență, universalitate, identitate) și **ființa reală** (multiplicitate, variabilitate, particularitate). Această diferență dintre ființa reală și cea ideală folosită implicit de către Husserl trimite ea însăși direct la „chestiuni centrale ale ontologiei vechi, cea a lui Platon în particular”[30].

Pentru Heidegger toată istoria filozofiei este dominată de concepția despre adevăr privit ca un „acord”, o „adevare”, între judecată și obiectul acesteia. Această concepție a fost creată de către Aristotel fiind canonizată ulterior de Sf. Toma în expresia *veritas est adaequatio intellectus et rei* [SZ 214]. *Pentru Heidegger în spatele validității judicative (subzistente) există, din punctul de vedere al cotidianității, un sens mai profund al ființurilor care le oferă o validitate existențială ca ustensilitate.* Enunțarea predicativă chiar dacă este comunicabilă într-un grad mai mare (sau tocmai de aceea) ocultează însă acest caracter de disponibilitate primordial existențial. Pentru că punerea în evidență specifică enunțului, chiar dacă face vizibil fiindul pornind de la el însuși [158], e doar traducerea lui în logos-ul apofantic

(λογος ἀπόφανσις). Sensul existențial (*hermeneutische Als*) ca structură a explicitării este *nivelat* în enunț fiind transformat în sens subzistent, apofantic (*apophantische Als*)[31]. Logos-ul apofantic 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 expresia apofantică și ceea ce este exprimat. De aceea în *Sein und Zeit* enunțul (*Aussage*) este doar o *specializare* particulară a explicitării (mai originară ontologic) care pune în evidență (*Aufzeigung*), predicând (*Prädikation*) și comunicând (*Mitteilung*) un sens existențial despre un fiind disponibil (exprimatul), debordând prin aceasta cadrele strâmte ale contextului din punctul de vedere al sensului. Acest sens contextual, ca adevăr interior enunțului, presupune prin urmare un tip de limbaj *purificat* care nu are nimic de-a face cu articulările pe care existența cotidiană ni le impune. Dar înrădăcinarea în lumea ambiantă, prin sensul hermeneutic (*hermeneutischen Als*) ca structură a explicitării, este ruptă de către enunț (prin structura sa adică sensul apofantic – *apophantische Als*) care adună doar proprietățile *obiective* ale fiindului disponibil descoperit de circumspecție[32]. Această teorie a adevărului pornind de la enunț nu este eronată ci doar insuficient de originară. De aceea înțelegerea naturii exacte a relației de adecvare ne-ar putea ghida înspre originea ei. Însă nici măcar Husserl nu a reușit să deplaseze problema în acest sens, deoarece consideră a exista *evidență* doar acolo unde o intuiție propozițională își găsește confirmarea într-o percepție corespondentă (ca sinteză adecvată de percepții singulare). Gradualitatea evidenței perceptive tinde înspre „*integralitatea obiectivă* a prezentării obiectului”, percepția adecvată fiind tocmai apariția în integralitatea sa a obiectului însuși[33].

De aceea, consideră Heidegger, trebuie pusă mai radical problema adevărului *fără* a porni de la judecată și adevărul-acord (*adaequatio*) specific al acesteia. Această nouă cale poate fi deschisă de către adevăr așa cum se manifestă el în anumite acte de cunoaștere sub forma *auto-legitimării* (*Selbstausweisung*). Doar în conexiune

fenomenală cu legitimarea fenomenologică devine vizibilă relația acordului[34]. Legitimarea (*Ausweisung*) pe care o tratează Heidegger pornind de la noțiunea fenomenologiei husserliene de evidență, deplasează fundamentul enunțului propozițional (judicata) într-o instanță ea însăși non-propozițională (non-judicativă). În a șasea cercetare logică Husserl se îndepărtează de ideea unui adevăr propozițional pentru a pune bazele unei definiții fenomenologice propriu-zise a adevărului, cercetare la care trimite și Heidegger[35]. Astfel ceea ce este legitimat nu mai este confirmarea unei intuiții propoziționale într-o percepție, adică un acord între cunoaștere și obiect, psihic și fizic, sau între diferite „conținuturi ale conștiinței”, ci, tocmai *ființa-descoperită* a fiindului însuși[36]. Legitimarea nu prinde forma unui *acord*, ci a unei capacități, competențe, a Dasein-ului de a *identifica* un fiind *ca (Als)* fiind. Confirmarea legitimării devine astfel delimitarea în modalitatea ființei sale descoperite a constanței fenomenalizării sale autentice, a auto-manifestării sale (φάσις, *Sichzeigen*[37]) în ciuda inconstanței aparițiilor sale (*Scheinen*). Iar această confirmare nu este posibilă decât pentru un fiind real care, conform terminologiei husserliene se „arată pe sine în ipseitatea sa”[38]. Chiar dacă enunțul „[ceva] este adevărat” semnifică deschiderea fiindului, acesta își primește confirmarea luminării, aducerii în vizibilitate (ἀπόφανσις), a fiindului doar pe solul (*Gründe*) lui *a-fi-într-o-lume (In-der-Welt-sein)* [SZ 218-219].

Alfa privativ (ϕ-) din denumirea greacă a adevărului (ἄ-λήθεια) semnifică în ochii lui Heidegger mișcarea de non-retragere (*Unverborgenheit*), non-acoperire, descoperire (*Entdeckung*) a fiindului (și implicit a ființei). Încă odată cu Parmenide logos-ul (λόγος) are ca funcție primordială scoaterea lucrurilor din uitare (re-amintire!) pentru a le face vizibile, „descoperite”. Prin urmare în întreaga istorie a filozofiei a atestat o conivență fundamentală între logos (λόγος) și fenomenul adevărului (ἄ-λήθεια) necesară oricărei comprehensibilității autentice[39]. Logos-ul (λόγος) are prin urmare *cuvinte elementare* care vehiculează semnificații

existențiale fundamentale care sunt singurele care pot orienta autentic alternarea interpretărilor ontologice. Adevărului (ca **ἀλήθεια**) este unul dintre aceste cuvinte elementare care a ghidat implicit întreaga analitică existențială, și care poate prin urmare să o lumineze mai originar. Astfel **ἀλήθεια** este conceptul care respingând sensul logic al adevărului (ca adecvare *adaequatio*), acceptă la un nivel ontic adevărul ca dezvăluire a fiindului intramundan (ca deschidere a ființei sale descoperite – *Entdecksein*) instituind prin asta un sens ontologic originar al adevărului ca situate în adevăr a Dasein-ului prin „deschiderea” (*die Erschlossenheit*) acestuia. Astfel dedublarea specifică esenței–existență a Dasein-ului dintre inautenticitate (*Uneingentlich*) și autenticitate (*Eingentlich*), ontic și ontologic, este o revenire înspre Dasein-ul ca instanță descoperitoare (a fiindurilor și a ființei) în ființa sa descoperindă (*Entdeckung*).

Astfel distincția ontologică este cea care orientează și cercetarea sensului adevărului și non-adevărului. *A-fi-în* (*In-Sein*) adună structurile existențiale care impun în analitica existențială distincția dintre autenticitate (*Eingentlich*) și inautenticitate (*Uneingentlich*). Astfel, pe de o parte, deschiderea inautentică sau „non-adevărul” (*Unwahrheit*, [SZ 222]) are ca modalități „disimularea” (*Verstelltheit*) și „închiderea” (*Verschlossenheit*). Pe de altă parte însă, adevărul (**ἀ-λήθεια**) sau deschiderea autentică a Dasein-ului, poate căpăta sens pornind de la ființa-aruncată (*Geworfenheit*) și proiect (*Entwurf*). Deschiderea în general (*die Erschlossenheit überhaupt*) este făcută explicită de grijă fiind esențial factică, Dasein-ul fiind conform ființei-sale-aruncate (*Geworfenheit*) întotdeauna un fiind determinat într-o lume determinată [SZ 221]. Dar Dasein-ul ca instanță descoperitoare a adevărului fiindurilor (adevărul-evidență) sau a adevărului ființei (**ἀ-λήθεια**) este făcut posibil de proiectul (*Entwurf*) care îl deschide pe Dasein sieși, în propria sa posibilitate de-a fi. Dar distincția adevăr – non-adevăr nu este o opoziție (disjuncția perfectă pe care

logicienii o stabilesc între adevăr și falsitate), ci, fiind circumscrisă existențial (*Existenzial*) și nu existențial (*Existenziell*), este tocmai mișcarea, dinamica (în sensul lui *dynamis*, posibilitate), smulgerii explicative a sensului adevărului de la fiind. Iar tocmai această posibilitate de a înțelege și apropria atât adevărul cât și non-adevărul plasează Dasein-ul de fiecare dată atât în adevăr cât și în non-adevăr[40]. Prin urmare Dasein-ul este co-originar (*gleichursprünglich*) în adevăr și non-adevăr fapt care impune reversibilitatea și interdependența dintre sensul hermeneutic (*hermeneutisches Als*) și cel apofantic, judicativ (*apophantisches Als*), ambele fundamentându-se în deschiderea Dasein-ului[41]. Iar enunțul fiind un mod al explicitării, adevărul apofantic (*adaequatio*) este un adevăr secund. De aceea condiția ontologică de posibilitate a enunțurilor (ca putând fi adevărate sau false) este tocmai „adevărul” originar (α -λήθεια)[42], iar acesta din urmă fiind dependent de existența Dasein-ului ca deschidere (*die Erschlossenheit*)[43]. Adevărul (α -λήθεια) este prin urmare tocmai deschiderea (*die Erschlossenheit*).

3.4 Intenționalitatea(*Sorge*) ca unitate a existențialilor provocată de către angoasă (*Angst*)

Am văzut că atât circumscrierea în fenomenologia heideggeriană a fenomenului realității cât și a celui al adevărului suntem trimiși la o instanță care din punct de vedere fenomenologic prezintă un caracter mai originar: grija. Însă în ce constă „originaritatea” acesteia? Putem numi un existențial a fi originar atunci când acesta este temeiul, fundamentul fenomenal, al celorlalți existențiali mai puțin originari. Acesta este cazul grijii privită ca numitor comun al tuturor structurilor existențiale ale Dasein-ului care permite aprehendarea Dasein-ului în integralitatea sa. Prin urmare grija este cea care face posibilă recucerirea multiplicității existențialilor într-o privire unică. Grija presupune deja un sens stabil, adică conceptualizat, ca unitate de sens a multiplicității existențialilor, însă această unitate este rezultatul unui proces explicativ care nu poate fi provocat afectiv de nici un fiind intramundan determinat.

El nu poate fi urmarea unei frici, ci, doar a unei angoase.angoasa dezbracă, dezgolește, înseși rădăcinile ființei Dasein-ului spărgând astfel mișcarea cotidiană (inautentică) de *fugă* a Dasein-ului în fața lui însuși (cel autentic)[44]. Prin urmare *fuga* este caracteristică Dasein-ului cotidian, în modul impersonalului *se (das Man)*, fiind tocmai o fugă a Dasein-ului de sine însuși [SZ 184]. Dar auto-reflexia nu este soluția re-venirii din *fugă* la sinele autentic deoarece orice introspecție este comandată de către propria decizie, propria voință, în timp ce angoasa (*Angst*) este plasată sub semnul spontaneității și a neputinței.

Această aparent paradoxală indeterminare[45] a ceea ce provoacă angoasa (*Angst*), a ceea ce se situează „în fața ei” (*Das Wowor der Angst*), devine explicitabilă în momentul în care realizăm radicalitatea afectivă a angoasei.angoasa pune în joc tocmai constituția fundamentală a Dasein-ului, sensul său cel mai profund, adică a sa *a-fi-într-o-lume ca (Als) a-fi-într-o-lume*[46] (lumea ca atare: „*die Welt als solche*“ [SZ 187]). Lumea (*die Welt*) nu are aici sensul unei totalități ontice (reale sau imagine) care printr-o cumulare a fricii față de ea o transformă pe aceasta într-o angoasă. Din contră, angoasa (*Angst*) pune o problemă existențială radicală aceea a posibilității *scufundării, prăbușirii* sau *distrugerii* propriei ființe. Lumea își accentuează opresarea asupra noastră deoarece tot ceea ce ne înconjoară riscă să cadă în „non-semnificativitate”. Non-semnificativitatea, este o pierdere a familiarității sensului propriei existențe circumscris cotidian pornind de la nenumăratele preocupări zilnice. Dacă toate aceste preocupări au surse localizabile care provoacă o frică a pierderii lor, angoasa (*Angst*) prezintă o amenințare non-localizabilă. Cu toate acestea obiectul angoasei ne-putând fi determinat, nu ne permite nici o distanță față de el în timp ce obiectelor fricii putem să ne opunem, putem să le ținem la distanță [SZ 186]. Prin faptul că angoasa provoacă o non-semnificativitate (*Unbedeutsamkeit*) a lumii ambiante ea este capabilă să facă manifest tocmai Nimicul, nu ca o mărime nulă, ci sub forma unei „puteri anihilante” și obsedante. Astfel, prin reculul de non-

semnificativitate pe care angoasa îl face posibil, ea îi oferă Dasein-ului posibilitatea unei comprehensiuni autentice a lumii *ca (Als) lume*[47].

Angoasa (*Angst*), singularizând autentic Dasein-ul înspre a sa *a-fi-într-o-lume*, care, fiind o structură a comprehensiunii, deschide Dasein-ul înspre proiectele (posibilitățile) sale esențiale[48]. Altfel spus, Dasein-ul este trimis la sine însuși, în principal datorită insignifianței lumii și a activităților cotidiene. Astfel, tocmai datorită ne-familiarității și ne-liniștii impuse de angoasă, îi apare Dasein-ului libertatea sa autentică în sensul unei capacități a acestuia de a se alege în mod radical pe sine ca posibilitatea de-*a-fi-într-o-lume (In-der-Welt-sein)*. Așadar angoasarea (*das Sichhängsten selbst*), ca manieră de-*a-fi-într-o-lume* este punctul limită în descoperirea sinelui, singularizat până la extrema unui „solipsism existențial” (*existenziale „Solipsismus“*). Acest „solipsism existențial” nu doar aduce Dasein-ul în mod radical la sine, ci îl și expune radical lumii printr-o non-familiaritate („străinătate ” - „*unheimlich*“ [SZ 188]) față de ea. Această straniețate are un rol fenomenologic fundamental fiind tocmai latura opozitivă habitudinilor noastre cotidiene care, prin tensiunea căreia îi dă naștere, face posibil reculul, distanța comprehensivă, necesare oricărui discurs filozofic. Din această cauză doar prin experiența angoasei devine posibilă experiența ontologică explicită a lui *a-fi-într-o-lume (In-der-Welt-sein)*[49]. Iar această experiență ontologică face manifestă subordonarea feței familiare, și implicit inautentică, a lui *a-fi-într-o-lume* (prin care Dasein-ul se simte acasă în special prin discursul său cotidian dominat de *se (das Man)*), față de ce ne-familiară (*unheimlich* implică un *un-Zuhause*) provocată de angoasă. De aceea „*In-der-Welt-sein* liniștitoare-familiară este un mod al straniețții Dasein-ului și nu invers”[50].

Existența Dasein-ului îi impune acestuia o stare constantă de auto-depășire. Această auto-devansare, ca „a-fi-înainte-sa” (*Sich-vorweg-sein*) este o structură care realizează sensul profund al intenționalității husserliene[51]. *Sich-vorweg-sein* similar intenționalității husserliene privește integralitatea constituției Dasein-ului, nefiind o

structură punctuală care ar viza obiecte singulare, ci, din contră, ca grijă, designează pur și simplu ființa Dasein-ului[52]. Astfel, grija (ca *Sich-vorweg-sein*) este o „structură multiplă” care îndepărtează opoziția ontică dintre „a-și face griji” (*Besorgnis*) și „neîngrijorarea” (*Sorglosigkeit*) [GA 20, p.407]. Deoarece pentru Heidegger expresia „grijă de sine” („*Selbstsorge*”) este pur și simplu tautologică, și astfel superfluă [SZ 197], orice comportament particular față de sine fiind deja caracterizat ontologic prin auto-devansare (*Sich-vorweg-sein*)[53]. Heidegger vrea ca grija să fie recunoscută ca o structură „apriorico-existențială” (*existenzial-apriorisch*) care precede distincțiile ontice dintre: teoretic și practic , facultățile psihicului (voință, impuls, dorință...) [SZ 193].

Grija (*Sorge*) ca auto-devansare este prin urmare condiția de posibilitate a oricărui impuls (*Drang*) sau predilecții (*Hang*). Impulsul implică un anumit caracter de necesitate fiind polul activ al grijii care caută continuu „să refuleze alte posibilități”[54] făcând să vorbească doar *preocuparea*. Astfel impulsul ocultează atât Dasein-ul ca Dasein, cât și auto-devansarea explicită a acestuia, fiind de fapt un impuls înspre inautenticitate. Similar, predilecția este în analitica existențială un punct limită al de-căderii (*Verfallen*) având caracteristicile unei delăsări, a unei pasivități vizavi de autenticitatea grijii. Impulsul, ca dorință intensă a ceva, cât și predilecția, ca legare de posesiile ontice, ocultează tocmai posibilitatea unei auto-devansări asumate liber. Din această cauză grija nu poate fi dependentă de impuls și predilecție, ci, din contră, acestea din urmă sunt fundamentate ontologic în grijă[55].

Imposibilitatea încercării impunerii unei distanțe amenințării care provoacă angoasa nu face altceva decât să verifice apropierea ontică față de sine a Dasein-ului în contrast cu îndepărtarea sa ontologică formulată în § 5[56]. Astfel ceea ce în această cercetare a grijii este nou din punct de vedere ontologico-existențial (*Existenzial*) este ontic ceea ce este mai vechi[57]. Astfel nouțata pe care o poate primii orice problemă ontologică este dată de faptul că ea ne „duce existențial” (*bringt uns*

Existenzial) la conceptele care au fost deja deschise și înțelese cotidian[58]. De aceea „mărturia pre-ontologică” care atestă privilegierea grijii ca existențial (*Existenzial*) al unității Dasein-ului este tocmai o fabulă care definește omul prin intermediul grijii (*Sorge*): *cura teneat, quamdiu vixerit*. Această fabulă ține locul definirii clasice omului ca animal rațional (zîon IÒgon œcon). Diferența ontologică se manifestă prin urmare în cercetarea grijii tocmai prin distincția dintre tipurile de interogare și rezultatele acestora. Astfel dacă printr-o interogare ontică existențială (*Existenziell*) dezvăluim o simplă generalizare secundară a aspectelor indentificabile empiric ale grijii (care este redusă la o simplă **abstracție** construită pornind de la trăsături empirice), printr-o interogare ontologico existențială grija (*Sorge*) apare ca o structură întotdeauna deja dată **a priori**. Astfel, din punct de vedere ontologic, grija este transcendentă aparținând ordinului „condițiilor de posibilitate” ale grijilor cotidiene („*Lebenssorge*”) și a sacrificiilor pe care acestea îl presupun[59]. Astfel am reușit să realizăm pasajul de la conceptul existențial (ontic ° pre-ontologic) al grijii la cel existențial (ontologic)[60].

Complexitatea structurii grijii impune ca aceasta să nu fie redusă la un simplu element prim sau punct de plecare care ar explica tot restul, ci ea este deja articulată structural („*struktural* gegliedert” [SZ 196]). Iar dacă grija care exprimă ființa autentică a Dasein-ului e deja articulată, atunci și ființa însăși este la fel de articulată și complexă [SZ 196]. De asemenea, originaritatea grijii face din acesta un fenomen de trecere dinspre analitica existențială înspre o ontologie fundamentală care să dezvăluie structura propriu-zisă (temporală) a ființei autentice a Dasein-ului. Din această cauză analitica existențială nu ajunge la sfârșit odată cu tratarea grijii, din contră aceasta este mai mult un punct de plecare (al analizei raporturilor dintre Dasein și temporalitatea întrevăzută pornind de la grijă) decât un punct de sosire.

3.5 Fenomenalitatea

Analiza analiticii existențiale se mișcă așadar cu și prin distincția ontologică. Aceasta din urmă își raportează dinamicitatea față de solul stabil al unei anteriorități, în sens hermeneutic (ca structură pre-comprehensivă proiectabilă primordial ca sens hermeneutic, iar derivat, ca sens apofantic), 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, sub forma unei condiții „metodologice” fenomenologică, pre-donarea ființei ca încă ne-concepută (*unbegriffen*) dar parțial înțeleasă[61]. Dar „metodologia” fenomenologică 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 „*Zu den Sachen selbst*”[62] realizată tocmai în cercetarea disocierii dintre ființa fiindurilor (*Sein des Seienden*) și sensul ființei în general (*Sinn des Seins überhaupt*), are un caracter provizoriu. Această asociere ia caracterul unei explicitări terminologice a istorialității sensului cuvintelor componente ale termenului de „fenomenologie”: logos (**logos**) și fenomen (**φαίνεσθαι** è **φαινόμενον** [SZ – 28]). „Fenomenologia” nu este un curent sau un punct de vedere (*ce-ul* obiectului) ci, similar lui Husserl, este studiul *manierele în care obiectul este dat* (*cum-ul* lui).

Pentru că „metodologia” fenomenologiei hedeggeriene are doar un caracter provizoriu adevărata ei valoare fiind pusă în evidență doar de aplicarea ei în efectivitatea unei cercetări, a fost necesar să-i vedem modul de aplicare ca analitică existențială (în problemele realității, adevărului și grijii) înaintea de a o privii în principialitatea ei. Astfel, chiar dacă § 7, care tratează fenomenul și fenomenalitatea, se află la începutul analiticii existențiale, sensul său deplin poate devenii manifest doar odată cu sfârșitul acesteia (§ 44 „Dasein-ul, deschiderea și adevărul”). Voi încerca deci să înțeleg § 7 privindu-l tocmai dinspre aceste ultime paragrafe ale analiticii existențiale care tratează grija (*Sorge*), realitatea (*Realität*) și adevărul pe

care le-am detaliat anterior. Această privire interpretativă retrospectivă va forma esența concluziilor acestui eseu.

Revocarea fiindului în fenomen este doar una formală dacă nu determinăm acest fenomen ca fiind sau ca ființă a fiindului, caz în care avem doar un simplu *concept formal de fenomen* (formale *Phänomenbegriff*). Asta se datorează faptului că ființa este de obicei în retragere (*verborgen*) opunându-se, dar totuși dându-i sens și fundament, la ceea ce se arată [SZ 35]. Fenomenologia este necesară tocmai din această cauză, fenomenele autentice nefiind de obicei date distinct (încarnate perceptiv ca la Husserl sau empiric ca la Kant), ci sunt mai întâi acoperite, ființa-acoperită (*Verdecktheit*) fiind conceptul complementar al fenomenului[63]. Din această cauză, înainte de a clarifica fenomenele autentice (care arătându-se pe sine manifestă ființa fiindului), este necesară delimitarea modurilor de apariție înșelătoare ale fenomenalității.

Modalitățile de fenomenalizare: apariția, aparența și fenomenul

a. Apariția (Erscheinung)

Expresia „apariție” are trei sensuri:

I. apariția care anunță și astfel indică ceva care el însuși nu se arată

Primul sens al expresiei „**apariție**”, în ciuda faptului anunțării și indicării a ceva, nu-l poate face să devină manifest, și astfel accesibil comprehensiunii, pe acest ceva care nu se arată pe sine (*Sich-nicht-zeigend*). Aceasta este prima din punct de vedere ontic (dar ultima ontologic) modalitate de fenomenalizare: **apariția** (*Erscheinung*) ca non-manifestare[64]. Această **apariție**, în sensul ei cel mai negativ, ascunde întotdeauna o realitate care nu se manifestă. **Apariția** este astfel posibilă doar pe fondul unui *a-se-arăta a ceva* (*auf dem Grunde eines Sichzeigens von etwas*) de care însă diferă. Atunci când *se spune* (**Man**) că ceva apare, această spusă nu delimitează conceptul de

fenomen ci mai repede îl presupune, cuvântul „**apariție**” fiind folosit aici în mod echivoc[65].

II. apariția ca „simplă apariție” (*bloßer Erscheinung*) a ceva care nu se manifestă niciodată

Apariția „simplă”, care prin anunțul (*Meldene*) arătat se arată pe sine, fiind derivată din ceea ce anunță, anunțatul, îl voalează constant pe acesta pirzându-l însă de fiecare dată tocmai prin această anunțare[66].

III. apariția care, arătând fenomenul însuși, este singura care deschide calea spre autenticitate (*Eingentlich*)

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 asigantă unor fenomene[67]. 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*)[68].

b. Aparența (*Schein*)

Fenomenele pot fi totuși 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 înseși. Cu toate acestea și aparențele pot induce în eroare fiind modificări privative ale fenomenelor. Dar ele sunt totuși indicii unei fenomenalități autentice ontologic deoarece cu cât există mai multă aparență într-o apariție, cu atât se manifestă în ea mai multă ființă[69].

c. Fenomenul ca auto-manifestare (Sichzeigen): ca φαινόμενον și ca λόγος

φαίνεσθαι ca φαινόμενον

Acesta (φαίνεσθαι ca φαινόμενον) poate fi constituit fenomenologic pornind de la ceea ce apare primordial și cel mai des în existența cotidiană, aparențele și aparițiile. De fapt fenomenul se circumscrie tocmai ca fiind unitatea structurală dintre ceea ce se arată (*Erscheinung*) și ceea ce apare (*Scheinen*). **φαινόμενον** derivă din grecescul „a aduce în lumină” (*ans Licht gebracht*), „a aduce la zi” (*was am Tage liegt*), făcând ceva care până atunci se afla în obscuritate să devină manifest. De aceea **φαινόμενον** are ca sens propriu tocmai ceea ce se arată, manifestatul[70]. Ceea ce înseamnă că în sens fenomenologic fenomenul este tocmai ceea ce se arată pe sine ca ființă (*als Sein*) și ca structură a ființei (*Seinsstruktur*) [SZ 63], adică arătându-se pe sine așa cum este (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*). Cu toate acestea, chiar dacă obiectul fenomenologiei trebuie să fie ceea ce se arată pe sine așa cum este (conform modalităților proprii de donare), fenomenul autentic, cel mai des și cel mai repede nu se arată ca atare fiind din contră ascuns sau în retragere (*verborgen*). Cutoate acestea el aparține și îi constituie „solul și sensul” la ceea ce se arată din prima (aparițiilor și aparențelor). Așadar ceea ce se arată pe sine, automanifestarea (**φαινόμενον**), devine accesibil comprehensiv, doar prin intermediul a ceea ce-l indică, adică prin intermediul clarificării lui pornind de la ceea ce se arată din prima (*Erscheinungen* și *Scheinen*).

Apare astfel aici un contrast accentuat între fenomenologia husserliană și cea heideggeriană. Dacă pentru Husserl fenomenul este deja dat ca atare (printr-o cvasi-intuiție empirică) și deja interpretat (printr-o intuiție eidetică orientată spre obiectivitatea semnificațiilor încarnării perceptive a perceptului), la Heidegger fenomenul nu este dat imediat (decât derivat, ca sol și sens al oricărei apariții sau aparențe) și nu este nici deja interpretat (fiind astfel necesară dimensiunea

hermeneutică a fenomenologiei și orientarea pro-ontologică a interpretărilor și perspectivelor). Această dimensiune hermeneutică a fenomenologiei heideggeriene, respingând orice orientare înspre obiectivitatea ființei ideale (presupusă a fi condiția de posibilitate a oricărei fenomenalizări), introduce o dimensiune accentuat ontologică prin determinarea auto-manifestării ($\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) ca ființă a fiindului (care, așa cum am văzut, poate fi de obicei ascunsă[71]). Așadar chiar dacă există în mod aparent o analogie între „reducția transcendental-fenomenologică” husserliană și diferența ontico-ontologico heideggeriană, această presupusă analogie nu poate să stea în picioare deoarece Heidegger accentuează:

dimensiunea interpretativă a fenomenologiei

orientarea acesteia este una ontologică și nu „epistemologică”

punctele de pornire și determinare ale fenomenului sunt întotdeauna pre-determinate de o situație în istorialitatea ființei

telos-ul (tșloj) oricărei descriții fenomenologice este ființa (care în „*Sein und Zeit*” este *Sein*, iar ulterior *Seyn* și *Seyn*)

În ciuda acestor diferențe Heidegger respinge mai ferm conceptul kantian de fenomen (auto-manifestarea ca fiind) căruia îi acordă apelativul de „fenomen vulgar”, decât pe cel husserlian. Asta fiindcă fenomenul kantian ar avea o anumită relevanță fenomenologică **doar** prin eliberarea lui din limitarea impusă de distincția fenomen-noumen. Fenomenul husserlian însă, presupunând deja intuiția categorială, este acceptat a fi criteriul de fenomenalizare al onticului (ca apariții sau aparențe). În contextul fenomenologiei heideggeriene fenomenul *vulgar* kantian are ca și condiție de posibilitate fenomenul ca auto-manifestare (*Sichzeigen*), fiind primul tip de apariție, cea care anunță și astfel indică ceva care el însuși nu se arată. Conceptul *vulgar* de fenomen conține deci în el tensiunea constantă dintre, pe de o parte, apariția ca „obiect al intuiției empirice” care se arată pe sine ca atare, și, pe de altă

parte, ceea ce prin această apariție *se anunță dar se retrage*. De aceea chiar dacă fenomenul îi este constitutiv apariției (fenomenului kantian), el nu poate să-i fie identic acesteia, deoarece în lipsa unei privirii care să-l determine ca manifestare ontologică, deci ca auto-manifestare (a ființei fiindului sau a ființei), el se *retrage* în spatele unei simple aparențe [SZ 30].

φαίνεσθαι ca λόγος

Dar fenomenologia nu se limitează doar la descripția fenomenelor într-un soliloc, ci are ca termen final posibilitatea articulării acestor descripții într-un discurs existențial (*Rede als Auslegung*) și ipostaziat ulterior într-o formă judicativă derivată din acesta (*Sprache als Aussage*). Asta deoarece filozofia presupune întotdeauna o comunitate de filosofi care, cunoscând terminologia filozofică, reușesc să își comunice reciproc rezultatele și orientările cercetărilor lor prin formalizări textuale sau proferative. Această comunitate are deci, ca una dintre condițiile sale de posibilitate, funcția comunicativă a limbajului (ca *Sprache*), care, prin însăși natura sa, restrânge, traduce și pierde sensurile originar filozofice care sunt motorul oricărei atitudini filozofice personale individuate (în *Rede – λόγος*).

Discursul (*Rede*), care pentru Heidegger este sinonimul termenului grecesc de logos (**λόγος**) este tocmai existențialul care constituie ființa deschisului [160]. Co-originaritatea afecțiunii (*Befindlichkeit*) și comprehensiunii (*Verstehen*) cu logos-ul (**λόγος**), presupun posesia de către ele atât a unei comprehensiuni (primare) cât și a unei explicitări a acesteia (prin *ca*-ul hermeneutic – *hermeneutischen Als*). Acest sens existențial-hermeneutic al comprehensiunii situate afectiv *într-o-lume* se circumscrie prin explicitare *ca (Als)* discurs existențial (logos), fiind de fapt cea mai autentică comunicare posibilă a lui *a-fi-într-o-lume (In-der-Welt-sein)* [161]. De aceea semnificațiilor (de ordinul logos-ului) li se grefează cuvinte (de ordinul lui *Sprache*), dar niciodată cuvintelor (ca lucruri – *die Wörterdinge*) nu li se atașează ulterior de

semnificații[72]. Semnificațiile sunt prin urmare date anterior cuvintelor. Din punct de vedere existențial nu putem să găsim o situație în care să fim deja în posesia unui cuvânt (*Wörterding*) care ar trebui atribuit (*zulegen*) unui semnificat[73] încă negăsit. Semnificațiile sunt din contră deja date ca afecțiuni și ca explicitări implicite ale comprehensiunii, pentru care abia ulterior ne „vin” *cuvintele pentru a le spune*. Astfel, noi nu *creăm* cuvintele ci mai repede *le găsim*. Dasein-ului îi vin cuvintele pe măsură ce este afectat de ceea ce i se dă comprehensiunii. Pentru Heidegger adevărata origine existențială a limbajului este semnificativitatea pe care, dacă o descriem fenomenologic, putem reuși să-i depășim sursele imediate, ontice (ca aparențe și apariții), înspre cele ontologice (φαίνεσθαι ca φαινόμενον). Așadar odată ce l-am aprehendat pe φαίνεσθαι ca φαινόμενον trebuie să încercăm să-l transpunem ca logos (λόγος) și să-l comunicăm ca enunț (*Aussage*).

Însă logos-ul a avut încă din antichitate o plurivocitate funciară. Funcția fundamentală a logos-ului a fost considerată aceea de a face manifest „despre ce-ul” despre care vorbește[74]. Acest „a face manifest” (*offenbar machen*) a fost exprimat de către Platon și Aristotel prin verbul **dhloàn**[75]. Aristotel exprimă acest verb arătând că dintre posibilitățile de a semnifica (**IÒgoj shmantikÕj**) pe care limbajul le are, acesta are o funcție apofantică specifică enunțării (**IÒgoj ε̑pofantikÕj**). Această funcție apofantică trebuie să poată comunica celorlalți, să-l facă manifest, *despre ce-ul* despre care vorbește. Însă, în această comunicare, logos-ul nu poate fi o sinteză (sunqesij) între diferite reprezentări proprii unui subiect, ci, doar o legătură între „evenimentele psihice” și „exterioritatea fizică” [SZ 33]. De aceea logos-ul trebuie să poată sustrage din retragerea sa fiindul despre care vorbește (în λεγειν ca ἀποφαίνεσθαι) și astfel să-l dezvăluie ca non-retras, arătându-l celorlalți în ființa sa descoperită, adică ca fiind adevărat (ἀληθές)[76]. Astfel problema adevărului tratată mai sus (care în „Sein und Zeit” este abordată în § 44 „Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit” este deja presupusă în § 7 „Die phänomenologische Methode der

Untersuchung”).

Astfel, ținând cont de necesitatea comunicării sensului fenomenelor autentice, acest sens este tradus gradual trecând de la adevărul său ca ἄ-λήθεια (care-i oferă Dasein-ului posibilitatea reculului comprehensiv atât față de autenticitate cât și față de inautenticitate) la adevărul ca auto-legitimare ontică (*Selbstausweisung*), pentru a se pierde aproape total în adevărul enunțului, de tipul lui *adaequatio* (comunicabil în gradul cel mai mare). Această pierdere aproape totală a sensului autentic al fenomenalității se datorează așadar faptului că punerea în evidență specifică enunțului e doar traducerea lui în logos-ul apofantic (λογος ἀπόφανσις), Sensul hermeneutic (*hermeneutische Als*) al fenomenului, ca structură a explicitării este *nivelat* în enunț fiind transformat în sens subzistent, apofantic (*apophantische Als*); φαίνεσθαι ca φαινόμενον este astfel redus la comunicarea unor simple apariții și aparențe (*Erscheinungen* și *Scheinen*) ale sale. Cu toate acestea, putem acorda și adevărului judicativ o calitate, dacă reușește să descopere un sens autentic la un moment dat (descoperire posibilă doar pe fondul unui recul interpretativ și a unor competențe hermeneutice autentice ale celui căruia i se comunică), acest adevăr, odată descoperit nu mai poate fi acoperit ulterior (falsificat) rămânând ne-perceptiv. De aceea adevărul judicativ este simplul pandant al acestei acoperiri al lui φαινόμενον, care, în realitate este fondat într-un mod multiplu [SZ 33]. De asemenea, putem afirma că

Așadar în cuplul φαίνεσθαι – λόγος acesta din urmă are ca funcție a face *vizibil* modul de primire a fiindului fiind fundamentul oricărui discurs judicativ, λόγος-ul putând deci semnifica aici *ratio* sau chiar ὑποκείμενον[77]. Prin urmare, λόγος-ul *ca (Als)* legomenon (*ratio - Vernunft*), este ceea ce a fost advocat, în „relaționarea” sa, fiind pus în relație cu ceva, λόγος-ul primind astfel semnificația unui raport[78]. Fenomenologia, așa cum este evidențiată provizoriu în § 7 ca unire a „fenomenului” cu „λόγος-ul”, trebuie să poată face „vizibil ceea ce se arată așa cum se arată pornind

de la el însuși”[79]. De aceea fenomenologia face manifest „cum-ul” (*das Wie*), modalitatea, punerii în lumină a fenomenelor ca auto-manifestări (condițiile lor de donare) și tratarea lor printr-o legitimare directă. Aceste manifestări nu sunt însă fiinduri oarecare (auto-legitimate ca atare), ci tocmai ființa fiindurilor respective care de cele mai multe ori este ascunsă.

Faptul că fenomenul ca auto-manifestare poate să fi în retragere face ca ontologia să fie posibilă doar ca fenomenologie, adică ca modalitate de scoatere din retragerea lor a fenomenelor. Doar fenomenologia poate face posibil accesul și legitimarea ființei, pentru că fenomenele nu sunt de obicei date, ființa-acoperită fiind conceptul complementar al fenomenului [SZ 35]. Conceptul fenomenologic de fenomen (*Sichzeigen* - φαivόμενον) este astfel ființa fiindului (λόγος) în spatele căreia nu mai poate fi ceva care nu se arată (*was nicht erscheint*), chiar dacă este în retragere. Prin urmare modalitățile de acoperire ale fenomenelor sunt următoarele:

- fenomenul ca ne-descoperit (*unentdeckt*) rezultând imposibilitatea atât a cunoașterii cât și a ne-cunoașterii sale
- fenomenul ca re-acoperit (obturat)
 - re-acoperit total
 - re-acoperit parțial rămânând din el o aparență (*Schein*) iar în acest caz, câtă aparență este, atâta ființă este (*Wiviel Schein jedoch, so viel „Sein”*)
 - re-acoperit și disimulat prin această re-acoperire, aparențele părând a fi date structurate într-un sistem din care ar putea porni o deducție ulterioară (acest tip de obturare este cel mai periculos)

Modurile de acoperire ale fenomenelor pot să le fie acestora accidentale sau, din contră, necesare (acoperirea fundamentându-se în modalitatea constitutivă a celui descoperit). În cazul fenomenelor ca auto-manifestare (*Sichzeigen* - φαivόμενον)

acoperirea este necesară, ea fiind însăși condiția și indicele ființei. Propozițiile fenomenologiei autentice pot de aceea să fie denaturate în încercarea comunicării lor. Reducerea fenomenologiei la o simplă teză comunicabilă o face pe aceasta să-și piardă prin urmare soliditatea. Tezele fenomenologice nu sunt decât ipostazieri judicative momentane destinate orientării unor puneri în practică efective ale lor. De aceea fenomenalul nu este o explicitare deja efectuată a fenomenalității, ci posibilitatea reluării unei astfel de explicitări pornind de la „modul de întâlnire al fenomenelor” (*der Begegnisart des Phänomens*) [SZ 38]. Fenomenologicul (*Phänomenologisch*) delimitând *modul* punerii în lumină și al explicării fenomenelor, trimite la anticiparea comprehensivă necesară instituirii oricărui sens autentic (*Als*). Această anticipare comprehensivă este dată de *comprehensiunile anterioare (pre-achiziția)* care oferă deja o *conceptualitate deja instituită (pre-concepția)*, care, trebuie adecvată *direcției deja date (pre-viziunea)* de la care va porni ulterior explicitarea.

Dezvăluirea fenomenelor autentice necesită întotdeauna un consum explicativ și o reconstrucție a structurii lor semnificante pornind de la ceea ce indică deschiderea ființei ca *a-fi-într-o-lume (In-der-Welt-sein)*. De aceea discursul hermeneutic al fenomenologiei trebuie să poată:

1. anunța comprehensiunii Dasein-ului (ca *Seinsverständnis*) sensul autentic al ființei și structurile fundamentale ale acesteia
2. elabora condițiile de posibilitate ale oricărei cercetări ontologice
3. devenii o analitică a existențialității existenței (*einer Analytik der Existentialität der Existenz*) [SZ 38]

Așadar, dacă esența fenomenului este tocmai ființa fiindului ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) care se manifestă în el, dezvăluirea acestei esențe este posibilă doar printr-o definire a criteriilor de interpretarea a ceea ce apare din prima (apariții și aparențe). Adevărul pe

care fenomenologia îl caută, fiind tocmai deschiderea ființei, este prin urmare cunoașterea transcendentă (*veritas transcendentalis*). Însă acest adevăr poate să-i devină accesibil Dasein-ului doar printr-o depășire a cotidianității proprii existențe printr-o auto-individuație radicală ca autenticitate (*Eigentlich*). Dar această individuație o poate atinge doar prin supunerea structurilor de înțelegere a lumii unei filozofii ca ontologie fenomenologică universală care-i interoghează propria existență. De aceea hermeneutica Dasein-ului, ca analitica existențială, este termenul firului conducător al oricărei chestionări filozofice fiind tocmai în locul în care aceasta izvorăște și re-izvorăște[80].

IV. Concluzii

Pentru Husserl a vedea presupune de fiecare dată o comprehensiune deja dată și explicitată. Însă Heidegger critică tocmai acceptarea acestei comprehensiuni definitive considerând-o din contră a fi enigmatică și neclară, adică necesitând un anumit travaliu explicativ. Explicitarea despre care este vorba aici se opune explicațiilor de tip științific care dau seama tocmai de o înțelegere deja dată a fenomenelor orientată spre obiectivitate similară celei husserliene. Din contră, structura de semnificativitate vitală a lumii nu are nimica de-a face cu stabilitatea obiectivă a teoriilor științifice fiindu-le ascunsă acestora. Această vitalitate semnificativă, pe care Heidegger o va numi într-un prim moment facticitate, dă seama de o anumită auto-transcendență a trăirilor însele care amendează orice încercare de centrare a vieții „conștiinței” într-un eu. Non-obiectivitatea trăirilor face astfel manifestă structura complexă a amintirii și re-amintirii umane care nu păstrează niciodată o amintire identică pentru a o accesa ulterior ca atare, ci, din contră, orice amintire devine o re-amintire a cărei „obiectivitate” este de negăsit, în ea amintirea memorată păstrându-se dar și transformându-se. Cu toate acestea viața propriei gândiri prezintă un anumit pol stabil, chiar dacă nu „obiectiv”, constituit pornind de la tot ceea ce devine „familiar” ca rezultat al unor reiterări ale ocurențelor sale

(perceptive, instrumentale, ideatice...). Opus familiarității existenței se găsește imprevizibilitatea acesteia ca rezistență (Dilthey). Însă doar stabilirea acestor poli pe care existența propriei gândiri îi presupune nu este suficientă pentru Heidegger fiind necesară determinarea criteriului de semnificativitate care îi face *semnificanți* pentru om. Acest criteriu este grija (*Sorge*) care oferă vitalitatea sensului oricăror trăiri care, așa cum am văzut, nu pot fi decât intenționale adică auto-transcendente.

Însă, sensul facticial însuși poate fi definit pornind de la extremele sale. Astfel, pe de o parte, logica simbolică îi conferă acestuia caracteristici de o transparență absolută, sau, pe de altă parte, neo-kantienii îl ascund în spatele unei opacități extreme. Nici transparența și nici opacitatea nu semnifică însă adevărata dialectică semnificativă a facticității, aceasta din urmă fiind similară unui „orizont” în mișcare, înspre care se transcede Dasein-ul, în centrul căruia se află tot ceea ce este mai familiar iar zona sa liminară pierzându-se într-o straniețate tot mai accentuată. Însă nici o definiție orizontică a (in)stabilității sensului facticial nu este suficientă fiind necesară privirea acesteia dinspre cel care îi dă naștere continuu, adică dinspre Dasein. Comprehensiunea Dasein-ului (*Verstehen*) co-originară cu afectivitatea lui (*Befindlichkeit*) și cu posibilitatea oricărei articulări (*Rede*), se naște constant pornind de la o pre-structură comprehensivă care se proiectează pe sine în sensuri explicitante și se formalizează în sensuri judicative. Însă comprehensiunea orizontului înspre care Dasein-ul se transcede este ea înseși dedublată incluzând pe de o parte țesătura de trimiteri și turnuri semnificative prin care sensul ființurilor, a familiarității onticului, se constituie, iar, pe de altă parte, ceea ce le face pe acestea posibile, ființa lor. Astfel comprehensiunea Dasein-ului nu întâlnește doar piedica distincțiilor obiectivitate – facticitate a înțelegerii, stabilitate - imprevizibilitate a vieții, sau transparență – opacitate a sensului, ci mai ales provocarea distingerii dintre *ceea ce apare* și *ființa acestei apariții*. Clarificarea și asumarea distincției ontologice este prin urmare cea mai mare provocare adresată fenomenologiei, ca posibilitate ultimă a acesteia.

Această provocare ultimă a distincției ontologice este cea care împinge și interogarea problemei realității. Astfel, dacă pentru Husserl realitatea prezenței unui „obiect” ține de intenționalitatea acestuia (percepută, halucinată, reprezentată, abstractizată sau imaginată), pentru Heidegger semnul realității este deja dat anterior oricărei intenționalități. Asta pentru că dacă problema existenței unei lumi exterioare este superfluă, a rezistenței (Dilthey și Scheler) și a încarnării perceptive (Husserl) sunt insuficiente dar autentic fenomenologice, deschiderea (*die Erschlossenheit*) lumii prin intermediul logos-ului (λόγος) este în mod sigur cel mai original moment de naștere a ceea ce numim realitate (*Realität*). Iar semnificativitatea proprie deschiderii este dată în mod original ontologic tocmai de structura care oferă integralitate, unitate, structurilor existențiale ale Dasein-ului, adică de grijă.

Clasica problemă a adevărului dă seama și ea de asumarea distincției ontologice. Evidența husserliană ca maxim de umplere spre care tinde orice „intuiție donatoare originală” reușește să se îndepărteze de o teorie a adevărului ca acord (care privilegiază adevărul judicativ) prin auto-legitimarea pe care fiecare perceput o aduce cu sine. Această auto-legitimare (*Selbstausweisung*) este acceptată de Heidegger a fi tocmai *ființa-descoperită* a fiindului ea fiind suficientă la un nivel ontic. Însă tocmai această descoperire a fiindului presupune posibilitatea acoperirii sau, din contră, a neacoperirii ființei respectivului fiind. Rezultă de aici o revenire la Dasein ca instanță descoperitoare (a fiindurilor și a ființei) în ființa lor „descoperită”. Astfel distincția dintre autenticitate (*Eingentlich*) și inautenticitate (*Uneingentlich*), ca posibilitate de a fi a Dasein-ului, este cea îi face acestuia accesibil adevărul (ἀ-λήθεια) ca deschidere autentică sau „non-adevărul” (*Unwahrheit*) ca deschidere inautentică.

Pentru Husserl, actele simple (perceptive) care le fundamentează pe cele complexe (categoriale: sintetice sau intelective), chiar dacă sunt cele care dau naștere intenționalității oricărei trăiri care intenționează lucrul „în carne și oase”, nu se fundamentează și în ele însele. Din contră, există o interdependență între anticipările

comprehensive care fac posibilă recunoașterea oricărui percept și intenționarea acestuia din urmă. În același timp, la nivel categorial, pe de o parte *actele de sinteză* realizează o primă semnificare a unor stări de lucruri (evenimente pentru Heidegger), iar, pe de altă parte *actele de ideație* caută să omogenizeze aceste sinteze cu anticipările lor eidetice. Astfel comerțul perceptiv este doar motivul care provoacă o punere în mișcare implicită a unei structuri categoriale complexe. Dar această distincție între acte perceptiv și acte categoriale nu mai este suficientă pentru Heidegger deoarece ea folosește implicit distincția dintre ființa ideală caracterizată prin permanență, universalitate și identitate, și ființa reală definită ca multiplicitate, variabilitate și particularitate. De aceea intuiția categorială este reformulată de Heidegger sub forma unei trihotomii a fenomenalității divizată în: apariții, aparențe și fenomene autentice. Fenomenologia heideggeriană se complică și mai tare odată cu conștientizarea necesității comunicării sensului autentic al fenomenalității și deci cu imposibilitatea evitării traducerii lui în adevăruri judicative. În acest sens fenomenologia heideggeriană se lovește de una dintre cele mai vechi probleme filozofice, aceea a traducerii lui $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\sigma\eta\mu\alpha\nu\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ în $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\pi\omicron\varphi\alpha\nu\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$.

Așadar fenomenologia este tocmai situarea pe calea (*unterwegs*) unei posibilități de a gândi fenomenele metamorfozată și modificată de istorialitatea ființei. Din această cauză fenomenologia trebuie re-instituită în fiecare epocă în funcție de modalitățile specifice de donare a fenomenelor timpului respectiv. Asta pentru că ceea ce dă de gândit (*das Zudenkende*) se schimbă constant ducând în același timp la o voalare a ființei. Din această cauză calea gândirii fenomenologice însăși nu poate fi în nici un fel anticipată ea fiind luminată doar ca urmare a întâlnirii donării autentice a fiindurilor în ființa lor, anunțându-se astfel doar „pe-drum”. Iar așa cum știm bine: „călătorului îi stă bine cu drumul”.

- [1] Jean-François Courtine, « Heidegger et la phénoménologie » (Vrin, 1990), p. 165.
- [2] Ținând cont că: « La question de l'être, comme position de la question tombée dans l'oubli, repose entièrement sur le sol (*Boden*) de la phénoménologie, sur la possibilité qu'est la phénoménologie d'accéder au *sol* »; Courtine, op. cit., p.167.
- [3] GA 24 Die Grundprobleme der Phänomenologie (Semestrul de vară 1927), p. 23.
- [4] „Die Zeitlichkeit ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgestruktur“ [SZ, 328]; v. de asemenea [SZ, 350]
- [5] Conform termenului lui Maurice-Merleau Ponty care se opune unui "mouvement dialectique" care „devient identité pure des opposés, ambivalence" (LVI 127). Ainsi, la mauvaise dialectique "est celle qui croit recomposer l'Être par une pensée thétique, par un assemblage d'énoncés, par thèse, antithèse et synthèses" (VI 129). En revanche, la bonne dialectique ou l'hyperdialectique "est celle qui est consciente de ceci que toute thèse est idéalisation, que l'Être n'est pas fait d'idéalisations ou de choses dites, comme le croyait la vieille logique, mais d'ensembles liés où la signification n'est jamais qu'une tendance, où l'inertie du contenu ne permet jamais de définir un terme comme positif, un autre terme comme négatif, et encore moins un troisième comme suppression absolue de celui-ci par lui-même" (VI 129).
- [6] Ideen I, § 36.
- [7] Ideen I, § 36, p.115.
- [8] GA 20 „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs" (Semestrul de vară 1925), p.38.
- [9] „Reprezentarea este un a se dirija înspre" deoarece ea nu este un simplu conținut mental ci își primește întotdeauna sensul din actul intențional care-o înrădăcinează, sens ireductibil la semnificarea specifică enunțului (GA 20 „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs" (Semestrul de vară 1925), p.43-45).
- [10] GA 20 „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs" (Semestrul de vară 1925), p.40
- [11] GA 20 „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs" (Semestrul de vară 1925), p.47-48.
- [12] GA 20 „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs" (Semestrul de vară 1925), p.47.
- [13] GA 20 „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs" (Semestrul de vară 1925), p.50.
- [14] GA 20 „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs" (Semestrul de vară 1925), p.53.
- [15] „Die frage nach dem Sinn von Sein wird überhaupt nur möglich, wenn so etwas wie Seinsverständnis ist“ [SZ 200]
- [16] [SZ- 212]; „Brief über den Humanismus" – p. 145-194.
- [17] GA 20 „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs" (Semestrul de vară 1925), p. 294
- [18] „Das Zusammenvorhandensein von Physischem und Psychischem ist ontisch und ontologisch völlig verschieden vom Phänomen des In-der-Welt-seins“ [SZ 204]
- [19] „besteht nicht darin, daß dieser Beweis bislang noch aussteht, sondern darin das solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden“ [SZ 205]
- [20] GA 20 „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs" (Semestrul de vară 1925), p. 295
- [21] GA 20 „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs" (Semestrul de vară 1925), p. 297
- [22] Pentru Scheller rezistența se întâlnește în un *a-nu-putea-trece-prin* (**Nicht-durch-kommen**) ca împiedicare a unui *a-vrea-să-trec-prin* (**Durchkommen-wollens**). „Widerstand begegnet in einem Nicht-durch-kommen, als Behinderung eines Durchkommen-wollens“ [SZ 210]
- [23] „Realitätsbewußtsein“ ist selbst eine Weise des In-der-Welt-seins“ [SZ 211]
- [24] „Welt begegnet" GA 20 „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs" (Semestrul de vară 1925), p.298
- [25] GA 20 „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs" (Semestrul de vară 1925), p.299-300.
- [26] Formale und Transzendente Logik, § 59
- [27] „Allerdings nur solange Dasein ist, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, „gibt es“ Sein“ [SZ 212]
- [28] „die Substanz des Menschen ist die Existenz“ [SZ 212]
- [29] „Logische Untersuchungen" (tr.fr.), p.219.
- [30] GA 21, „Logik. Die Frage nach der Wahrheit" (Semestrul de iarnă 1925/26), p.50.
- [31] „Diese Nivellierung des ursprünglichen „Als“ der umsichtigen Auslegung zum Als der Vorhandenheitsbestimmung ist der Vorzug der Aussage“ [158].

[32] „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“ [223]. Enunțul este astfel *derivat* din explicare deoarece pierde maniera ei *interesată* (semnificată și vitală) de a vedea pentru a inaugura o manieră de a vedea mai *dezinteresată* printr-o *nivelare* a sensului dat de circumspecție într-un sens subzistent [158]. 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 explicarea prin enunțarea sa (astfel nu putem să opunem radical *logicul hermeneuticului* sau invers – cum se face de obicei). De asemenea, derivarea sensului apofantic al enunțului din cel hermeneutic al explicitării nu este o discreditare a lui, fiind chiar un privilegiu, deoarece nu cuvântul izolat ci enunțul efectuează luarea de poziție a limbajului față de realitate. Privilegiul ontologic al co-originarității împărțit de comprehensiune, afecțiune și discursul existențial (*Rede*) nu îi este acordat și enunțului care este astfel doar un mod secund (*abkünftig*) al explicitării. Asta deoarece locul prim al articulării sensului nu este limbajul (*Sprache*), ci, orice atitudine și comportament care au valoare de explicare, adică orice fenomenalizare a discursului existențial. Cu toate acestea Heidegger păstrează statutul central al enunțului cu presupuzițiile sale (o anumită idee de logos și a raportului acestuia la ființă) și cu consecințele sale (ca loc prim al adevărului). Însă toate acestea fiind derivate din explicare sunt doar un fel de specializare a acesteia. Analiza enunțului, posedând un loc privilegiat în istoria filozofiei – ontologia greacă pornind de la el sub forma logos-ului – a fost pentru multă vreme locul primar și privilegiat al adevărului ca logos apofantic (λογος ἀπόφανσις).

[33] „*Logische Untersuchungen VI*“, § 38

[34] „*Im phänomenalen Zusammenhang der Ausweisung muß demnach die Übereinstimmungsbeziehung sichtbar werden*“ [SZ 217]

[35] „*Sein und Zeit*” nota 1 218] ne trimite la „*Logische Untersuchungen VI*“ (t.3, 143-156) ale lui Husserl, §§ 36-39, adică capitolul cinci „Idealul adecvării. Evidență și adevăr”.

[36] „*Zur Ausweisung steht nicht eine Übereinstimmung von Erkennen und Gegenstand oder gar von Psychischem und Physischem, aber auch nicht eine solche zwischen „Bewußtseinshaten“ unter sich. Zur Ausweisung steht einzig das Entdeckt-sein des Seienden selbst, es im Wie seiner Entdecktheit*“ [SZ 218]

[37] „*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare*“ [SZ 28]

[38] „*sich zeigen des Seienden in Selbigkeit*“ (v. Husserl – „*Logische Untersuchungen*“ VI §§ 36-39)

[39] „Invocarea acestor mărturii trebuie să se ferească de o logică de netemperat a cuvintelor, este mai ales munca filozofiei de a împiedica forța cuvintelor elementare în care Dasein-ul se exprimă, să nu fie nivelată de către simțul comun la o incomprehensibilitate care să funcționeze ca sursă de probleme false” („*Die Beziehung solcher Belege muß sich vor hemmungsloser Wortmystik hüten; gleichwohl ist es am Ende das Geschäft der Philosophie, die Kraft der elementarsten Worte, in denen sich das Dasein ausspricht, davor zu bewahren, daß sie durch den gemeinen Verstand zur Unverständlichkeit nivelliert werden, die ihreits als Quelle für Scheinprobleme fungiert*“) [SZ 220]

[40] „*das Dasein ist je schon in der Wahrheit und Unwahrheit*“ [SZ 222]

[41] „*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]

[42] „*Die ursprünglichste „Wahrheit“ ist der „Ort“ der Aussage und die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Aussagen wahr oder falsch (entdeckend oder verdeckend) sein können*“ [SZ 226]

[43] „*Wahrheit „gibt es“ nur, sofern und solange Dasein ist*“

[44] „*eine Flucht des Daseins von ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können*“ [SZ 184]

[45] „*Das Wowor der Angst ist völlig unbestimmt*“ [SZ 186]

[46] „*Das Wowor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches*“ [SZ 186]

[47] „*die Angst erschließt als Modus der Befindlichkeit allererst die Welt als Welt*“ [SZ 187]

[48] „*Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft*“ [SZ 187]

[49] GA 20 „*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*” (Semestrul de vară 1925), p. 403

[50] „*Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt*“ [SZ 189]

[51] GA 20 „*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*” (Semestrul de vară 1925), § 31.

[52] GA 20 „*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*” (Semestrul de vară 1925), p.406.

[53] „*Sorge kann nicht ein besonderes Verhalten zum Selbst meinen, weil dieses ontologisch schon durch das Sich-worweg-sein charakterisiert ist;*“ [SZ 193]

[54] „*Der Drang sucht andere Möglichkeiten zu verdrängen*“ [SZ 195]

- [55] „Beide aber sind, weil sie und nur weil sie ontologisch in der Sorge gründen, durch diese als eigentliche ontisch existenziell zu modifizieren“ [SZ 196]
- [56] „Dasein ist ihm selbst ontisch „am nächsten“, ontologisch am fernsten, aber vorontologisch doch nicht fremd“ [SZ 16]
- [57] „Vordem aber ist zu zeigen, daß das ontologisch „Neue“ dieser Interpretation ontisch recht alt ist“ [SZ 196]
- [58] „sondern bringt uns existenzial zu Begriff, was ontisch-existenzial schon erschlossen ist“ [SZ 196]
- [59] „Die existentielle Bedingung der Möglichkeit von „Lebenssorge“ und „Hingabe“ muß in einem ursprünglichen, das heißt ontologischen Sinne als Sorge begriffen werden“ [SZ 199]
- [60] „Die ontologische Interpretation von Dasein hat die vorontologische Selbstausslegung dieses Seienden als „Sorge“ auf den existenzialen Begriff der Sorge gebracht“ [SZ 200]
- [61] „Sein aber „ist“ nur im Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört. Sein kann daher unbegriffen sein, aber es ist nie völlig unverstanden“ [SZ 183]
- [62] [SZ 27] conform și GA 20 „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs“ (Semestrul de vară 1925), § 28, 103-110.
- [63] „Verdecktheit ist der Gegenbegriff zu »Phänomen« “ [SZ 36].
- [64] „Erscheinen ist ein sich-nicht-zeigen“ [SZ 29]
- [65] „Wenn man sagt, mit dem Wort „Erscheinung“ weisen wir auf etwas hin, darin etwas erscheint, ohne selbst Erscheinung zu sein, so ist damit nicht der Begriff von Phänomen umgrenzt, sondern vorausgesetzt, welche Voraussetzung aber verdeckt bleibt, weil in dieser Bestimmung vor „Erscheinung“ der Ausdruck „erscheinen“ doppeldeutig gebraucht wird“ [SZ 29-30]
- [66] „Das hervorgebrachte Meldene zeigt sich zwar selbst, so zwar daß es, als Ausstrahlung dessen, was es meldet, dieses gerade ständig an ihm selbst verhüllt“ [SZ ???]
- [67] „Phänomene sind demnach nie Erscheinungen, wohl aber ist jede Erscheinung angewiesen auf Phänomene“ [SZ 30]
- [68] „Erscheinung dagegen meint einen seienden Verweisungszug (Meldende) seiner möglichen Funktion nur gegenüber, wenn es sich an ihm selbst zeigt, „Phänomen“ ist“ [SZ 31]
- [69] „Wieviel Schein jedoch, so viel „Sein““ [SZ 26]
- [70] „Als Bedeutung des Ausdrucks „Phänomen“ ist daher festzuhalten: das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare“ [SZ 28]
- [71] „Er [das Offenbar] kann so weitgehend verdeckt sein, daß es vergessen wird und die Frage nach ihm und seinem Sinn ausbleibt“ [SZ 35]
- [72] „Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge **mit** Bedeutungen versehen“ [SZ 161]
- [73] Semnificatul nu este luat aici în sensul lui Saussure (conținutul mental al semnului, „conceptul“) sau al lui Benveniste („contra-partea mentală a conceptului“), ci, în sensul cel mai vechi, cel aristotelician: „ceea ce este în suflet“ (ἰτὰ ἐν τῆ ψυχῆ ἦ). Aristotel, „Despre Interpretare“, 16a4.
- [74] „logos als Rede besagt vielmehr soviel wie dhloân, offenbar machen das, wovon in der Rede „die Rede“ ist“ [32].
- [75] Platon în Sofistul (261c6–263d) și Aristotel, Despre interpretare, (17a1-5)
- [76] „das Seiende, wowon die Rede ist, im legein als ἀποφανεσθαι aus seiner Verborgtheit herausnehmen und es als Unverborgenes (alhq̄s̄) sehen lassen, entdecken.“ [33]
- [77] „Um weil die Funktion der λόγος im schlichten Sehenlassen von etwas liegt, im Vernehmenlassen des Seienden, kann λόγος Vernunft bedeuten“ [SZ 34]
- [78] „das als etwas Angesprochene, was in seiner Beziehung zu etwas sichtbar geworden ist, in seiner „Bezogenheit“, erhält λόγος die Bedeutung von Beziehung und Verhältnis“ [SZ 34]
- [79] „das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst sehen lassen“ = „Zu den Sachen selbst!“ [SZ 34]
- [80] „Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt un worhin es zurückschlägt“ [SZ 38]