

Reducțiile fenomenologice din *Ființă și timp*

Remus Breazu*

Abstract: In this paper I will examine the phenomenological reduction with which Martin Heidegger operates in *Being and Time*. This is an “unorthodox” kind of reduction, different from the one that Husserl has developed in his work (*epochē*). The Heideggerian reduction has two moments: 1. the natural attitude is the one to be thematized (the natural attitude is not bracketed, as in the Husserlian method); this moment prepares the “phenomenal soil” for the second moment; 2. the look is oriented from being (*Seiend*) towards the Being of being (*Sein des Seienden*), that is to say to the unity of whatness (*essentia*) and howness (*existentia*) of being.

Keywords: Martin Heidegger, *Being and Time*, Method, Phenomenological Reduction, Being of beings

* Universitatea din București

Ne propunem ca în această lucrare să cercetăm dacă Martin Heidegger operează o reducere fenomenologică în lucrarea *Ființă și timp*, precum și să articulăm conceptual structura acestei reducerii. Sintagma „reducere fenomenologică” apare la Heidegger în cursul de vară al anului 1927, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, an în care apare *Ființă și timp*. Faptul că cele două texte se completează reciproc este dovedit de numeroase pasaje din curs care fac trimitere la rezultatele din *Ființă și timp*.¹ În fapt, cursul reprezintă cea mai apropiată versiune a ceea ce *Ființă și timp* trebuia să conțină în secțiunea a treia din partea I („Timp și ființă”), respectiv partea a II-a, cea în care se avea în vedere destrucția istoriei ontologiei. De asemenea, vom avea în vedere și cursul de vară din anul 1925, *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, curs considerat prima schiță a lucrării *Ființă și timp*. Cercetarea noastră se va concretiza în trei părți: în prima vom interoga posibilitatea unei reducerii în sens husserlian în filozofia lui *Ființă și timp*, în partea a doua vom arăta cum Heidegger operează o reducere menită să pregătească terenul pentru reducerea propriu-zisă, tratată pe larg în partea a treia a lucrării..

¹ Vezi de exemplu Martin Heidegger, GA 24, p. 323 (Vom cita lucrările lui Heidegger după sigla GA – *Gesamtausgabe* – și numărul volumului, respectiv *SuZ* – *Sein und Zeit*, dând paginația originală, care se regăsește și în traducerile românești. Pentru sigle, se poate consulta bibliografia).

Vom spune dintru început că prin cuvântul „reducție” Heidegger are în vedere sensul original, de *reducere*, i.e. substantivul verbal al verbului latinesc *reduco*. *Reduco* provine din prefixul *re-*, care înseamnă „înapoi”, și *duco*, care înseamnă „a duce” sau „a aduce”. Cu alte cuvinte, reducție înseamnă a aduce înapoi, a aduce la origine. Or, originea a ceva este anterioară aceluia ceva. Vom arăta în continuare cum anteriorul nu e altceva decât a priori-ul, adică acel ceva care face cu putință. Husserl, pe de altă parte, înțelege prin reducție suspendare, punere între paranteze, dezactivare. Aceste distincții vor deveni mai clare pe parcursul lucrării.

1. O *epochē* fenomenologică?

Primul „pas” în metoda fenomenologică husserliană este aplicarea unei *epochē* fenomenologice, care, în primă instanță, înseamnă punerea între paranteze a lumii naturale, suspendarea prezumpției de existență a lumii exterioare: „scoatere din joc a tuturor atitudinilor față de lumea obiectivă dată și, în primul rând, a afirmațiilor *existenței* (subl. n.)”². Cu alte cuvinte, într-un demers fenomenologic nu se mai

² Edmund Husserl, *Meditații carteziene*, traducere de A. Crăiuțu, București: Humanitas, 1994, p. 50.

vorbește despre lucruri exterioare, ci doar despre donația ca atare și modul în care aceasta are loc.

Ne putem întreba dacă Heidegger lucrează și el cu o astfel de suspendare a lumii exterioare, dacă aplică și el un soi de *epochē*. În *Ființă și timp*, el discută despre realitate, realism și idealism abia în paragraful 43, așadar după ce o mare parte din analitica existențială a fost deja expusă. Cu alte cuvinte, nu pare a lucra cu o astfel de regulă de metodă. Și cu toate acestea, ideea de lume exterioară, i.e. „lumea” ca ființare intra-mundană în terminologie heideggeriană, este criticată. Ba el chiar spune că, „comparat cu realismul, idealismul, oricât de opuse și de nesusținut ar putea fi rezultatele sale, se bucură de o preeminență fundamentală”³. Pentru ca spre finalul paragrafului să susțină că „doar atât vreme cât *Dasein*-ul este, deci atât vreme cât este ontic posibilă înțelegerea ființei, «există» (*es gibt*) ființă. Dacă *Dasein*-ul nu există, atunci nu « este » nici « independență » și nu « este » nici vreun « în-sine »”⁴. Poate părea, așadar, că existența lumii exterioare este pusă între paranteze. Ba chiar mai mult, Heidegger pare a practica un soi de idealism.

Totuși, nu este cazul. Critica este făcută de pe bazele fenomenelor deja evidențiate până în acel moment prin analitica existențială, respectiv prin recurs la existențialul „faptul-de-a-fi-în-lume”. Nu avem aici în

³ Martin Heidegger, *SuZ*, p. 207.

⁴ *Ibidem*, p. 212.

vedere critica lui principală din paragraful 43, cea care se bazează pe diferența ontologică, ci doar felul în care se raportează la presupuziția existenței lumii exterioare. Această problemă este văzută de Heidegger ca o pseudo-problemă, mai exact, o asemenea problemă nici nu poate să apară din perspectiva analiticii existențiale.

Critica unei astfel de viziuni – cum că ar exista o lume exterioară la care noi ne raportăm – se bazează pe „suspendarea” raportului subiect–obiect. Acest raport este înțeles într-un sens „ontologic”, subiectul fiind eul, conștiința, ceea ce „stă dedesubt”, mereu stabil, iar obiectul fiind lucrul exterior, ceea ce se „opune” eului. Raportul subiect–obiect este suspendat nu în sensul în care Husserl folosește termenul de „suspendare”, adică de punere între paranteze. Suspendarea înseamnă aici eliminarea ca atare a raportului, care pentru Heidegger nu e decât o prejudecată a filozofiei moderne. De altfel, pentru a preîntâmpina interpretări eronate, Heidegger atenționează că „subiectul și obiectul nu sunt unul și același lucru cu *Dasein*-ul și lumea”⁵. Ceva precum o reducere este la lucru aici, însă prin reducere trebuie să înțelegem re-aducere, întoarcere la un fenomen „mai” original.

Acest fenomen este faptul-de-a-fi-în-lume. *Dasein*-ul este *constant* și *deja* în lume sau, pentru a fi mai preciși, *întru* lume. Această „stare” a *Dasein*-ului este formulată cu mai multă exactitate prin sintagma

⁵ *Ibidem*, p. 60.

„a fi în preajma (*Sein-bei*) lumii”, el este *contopit* cu lumea. Faptul că se poate vorbi de o relație între un subiect și un obiect, despre un interior și un exterior, este posibil doar deoarece *Dasein*-ul este *deja* în lume, este „deja « afară »”⁶ sau, după cum se mai spune, *Dasein*-ul se transcende constant. Ultima formulare este totuși oarecum imprecisă, deoarece nu se poate vorbi de o transcendere decât dacă vorbim despre un interior. Or, acel interior, gândit ca originar, nu este altceva decât o construcție filozofică, o *ficțiune*.

Toată această viziune stă pe ceea ce Heidegger a numit într-o curs anterior apariției lucrării *Ființă și timp* descoperirea fundamentală a fenomenologiei – intenționalitatea.⁷ Prin intenționalitate se înțelege că orice gând este gând a ceva, că orice *intentio* (orientarea-către, actul) are un *intentum* (obiectul vizat). Între cele două componente există o legătură intimă, niciuna dintre ele neputând fi înțeleasă fără celalaltă. Cele două se determină reciproc. Chiar și în cazul unei intenționări vide, de exemplu atunci când vorbesc despre un lucru fără să-l percep în mod direct, fără să mi se prezinte cu alte cuvinte, dar și fără să mi-l prezentific, să mi-l re-prezint în amintire, fantezie etc., un *intentum* tot apare. În terminologia fenomenologiei, avem aici de-a face cu o intuiție, însă ea nu este umplută nici în chip originar (prin percepție), nici în

⁶ *Ibidem*, p. 62.

⁷ Martin Heidegger, GA 20, pp. 34-64.

chip derivat (prin prezentificare), dar eu tot am în vedere lucrul, căci tocmai despre el vorbesc.⁸ Intenționalitatea astfel înțeleasă este structura trăirilor.

În cursul ținut în semestrul de vară al anului 1927, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, în contextul problematizării tezei kantiene că ființa nu este un predicat real, Heidegger arată că „eu nu am voie și nici *nu pot* (subl. n.) să mă întreb cum anume ajunge trăirea internă intențională să iasă într-un exterior”⁹. Problema rezidă în faptul că intenționalitatea nu este gândită ca structură esențială a trăirilor, ci are loc o „falsă subiectivare a intenționalității”. Cu alte cuvinte, în loc să se pornească de la intenționalitate ca fenomen fundamental, cel în care rezidă transcenderea ca atare, nu sub formă posibilă, ci mereu „actuală”, se ia ca premisă existența unui subiect la care este apoi adăugată structura intenționalității. Lucrurile stau însă exact pe dos, intenționalitatea fiind „mai” originară decât subiectul. Am putea spune că subiectul *este* intenționalitate, adică subiectul este transcendență, contopire cu lumea. În terminologia heideggeriană, caracterul intențional reprezintă faptul că *Dasein*-ul se ține de fiecare dată în preajma ființării simplu-prezente. Intenționalitatea este însă doar un aspect al *Dasein*-ului, „una din constituțiile lui fundamentale”. Heidegger determină mult mai larg și „mai” originar

⁸ Cf. în acest sens exemplul cu podul din *ibidem*, p. 54.

⁹ *Ibidem*, p. 89.

Dasein-ul prin existență, având aici în vedere nu numai raportarea acestuia la ființare, ci chiar ceva ce ține de integralitatea *Dasein*-ului. Existența, gândită ca *ek-sistere*, este felul *Dasein*-ului de a fi mereu înaintea lui însuși, este felul lui propriu prin care se diferențiază de ființarea simplu-prezentă, intenționalitatea fiind doar un aspect *derivat* al acestei constituții originare.

Având această bază, putem înțelege acum că Heidegger nu face niciun fel de suspendare a existenței lumii exterioare, nu face deci *epochē*, deoarece în viziunea lui nu se mai poate vorbi de o lume *exterioară*. Problema este eliminată încă din premise, ea nu se mai prezintă propriu-zis ca o problemă, de aceea nu mai e nimic aici de redus.

Așadar nu e vorba aici de un realism, dar nici de un idealism. Heidegger pornește de la o situare concomitentă a *Dasein*-ului și a lumii. Este evident că nu se poate vorbi despre o lume în sine din simplul motiv că cineva vorbește despre ea, dar nici despre o reducere a lumii la *Dasein*.

2. „În primă instanță și cel mai adesea”

Heidegger, în *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, face de altfel o critică la reducățiile fenomenologice husserliene. Potrivit lui Husserl, reducăția fenomenologică trebuie aplicată atitudinii naturale în întregul ei. Așa cum am spus, nu e vorba aici de o

negare a ei în sensul îndoielii carteziene, ci doar de o suspendare a acestei atitudini, o punere între paranteze. Fenomenologul *se abține* de la a lua în considerare orice teză care survine în atitudinea naturală. Astfel, se ajunge la conștiința pură, care reprezintă un reziduu al reducăiei. Eu nu pot să reduc propriul eu, tocmai de aceea, el rămâne o regiune privilegiată, regiunea absolută. „Sensul reducăiei este tocmai acela de a nu face uz în vreun fel de realitatea intenăionalului; [...] așa stând lucrurile, reducăia este – potrivit sensului ei metodologic, acela de a face abstracăie de ceva – din principiu nepotrivită pentru a determina în chip pozitiv fiinăa conștiinăei.”¹⁰

Heidegger are în vedere prin critica sa suspendarea atitudinii naturale cu tot ce înseamnă ea, și nu doar chestiunea existenăei lumii exterioare. El consideră că tocmai suspendând această atitudine naturală se pierde de fapt o pozitivitate: „observaăia fenomenologică trebuie să pornească de la atitudinea naturală, adică de la fiinăare, așa cum se dă ea în primă instanăă”¹¹. Potrivit lui, câăa aparenăăa atâăa fiinăă.¹² Heidegger nu reduce nimic în sens husserlian, nu suspendă nicio atitudine, tocmai pentru că astfel se pierde ceva din fenomen. Orice donaăie, oricâă de săracă sau imprecisă, *este*. De aceea, în sens

¹⁰ *Ibidem*, p. 150.

¹¹ *Ibidem*, p. 148.

¹² Martin Heidegger, *SuZ*, p. 36.

heideggerian, o reducere tot este aici la lucru, însă în sensul în care am vorbit mai sus, și anume de re-aducere la o atitudine originară. Atitudinea „originară” în cazul de față, cea de primă instanță și de cel mai adesea, este cea naturală. Ca fenomenolog, eu trebuie să am în vedere această atitudine, căci ea reprezintă un *datum*. Și aceasta este *ceva*, iar eu nu trebuie să o evit, căci tocmai astfel eu pot pierde ceva din „realitate”. Reconducerea privirii către atitudinea naturală este ea însăși o atitudine fenomenologică, deoarece atitudinea naturală este *de la sine înțelesul*. „În primă instanță și cel mai adesea” reprezintă în terminologia heideggeriană atitudinea naturală. Este ceea ce în cursurile de tinerețe el numește „viață factică” sau ceea ce Husserl va fi numit mai târziu „lumea vieții”. Această atitudine naturală este trecută cu vederea tocmai pentru că într-un demers teoretic se caută esența, ceea ce stă dedesubt, însă astfel este pierdută viața ca atare, cea în care „se ascunde” o oarecare pozitivitate. Terminologic, Heidegger vorbește despre cotidianitatea medie a *Dasein*-ului.¹³

Reducția în cazul acesta este revenirea la ceea ce se petrece în primă instanță și cel mai adesea, la atitudinea naturală. Aceasta este o *reducere*, deoarece în demersurile teoretice atitudinea vieții de zi cu zi este trecută cu vederea, iar viața ca atare nu tematizează astfel de acte. Noi trăim în atitudine naturală.

¹³ *Ibidem*, p. 16.

Heidegger chiar spune că „modul natural de a experimenta al omului nu trebuie, dimpotrivă, numit « atitudine »”¹⁴. O atitudine reclamă o anumită direcționare explicită a raportării față cu un lucru. Or, în cazul vieții trăite pur și simplu, așa ceva nu are loc. Procedând fenomenologic, Heidegger se întoarce la această atitudine, la *Dasein*-ul în caracterul său mediu, tematizând-o.¹⁵ Tematizarea atitudinii naturale, a lui „în primă instanță și cel mai adesea”, reprezintă unul dintre felurile prin care fenomenologia este radicalizată. O atitudine fenomenologică este pusă aici în joc, deoarece „atitudinea” naturală, cea în care noi suntem *deja*, rămâne ascunsă tocmai prin faptul că ne este cea mai apropiată, viața de zi cu zi confundându-se cu ea.

3. Diferența ontologică

În partea introductivă a cursului *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, Heidegger tematizează momentele metodei fenomenologice pe care o propune el, ele fiind

¹⁴ Martin Heidegger, GA 20, p. 156.

¹⁵ Pe de altă parte, chiar și științele țin de o atitudine naturală, lucru pe care îl evidențiază și Husserl, de altfel. Pentru Husserl, științele sunt „naive”, deoarece ele se raportează la lume ca existând. Pentru Heidegger, atitudinea omului de știință este naturală, deoarece acesta nu chestionează fundamentele științei.

trei la număr: reducția fenomenologică, construcția fenomenologică și destrucția. Acestea, în privința conținutului, nu sunt propriu-zis niște etape, ci se determină reciproc, formând un tot. Ele trebuie gândite din perspectiva unei co-apartenențe.¹⁶ Vom încerca însă, pe cât posibil, să vorbim aici doar despre reducția fenomenologică. Despre aceasta, Heidegger spune:

Ne însușim un termen central al fenomenologiei lui Husserl, un termen de la care însă nu vom păstra decât sunetul, dar nu și lucrul la care se referă. Pentru Husserl, reducția fenomenologică [...] este metoda reconducerii privirii fenomenologice de la atitudinea naturală a omului, ce trăiește în lumea lucrurilor și persoanelor, către viața conștiinței transcendente și către trăirile noetic-noematice ce-i sunt proprii acesteia, trăiri în cadrul cărora obiectele se constituie ca niște corelate ale conștiinței. Pentru noi, reducția fenomenologică înseamnă *reconducerea* (subl. n.) privirii fenomenologice de la surprinderea, determinată într-un fel sau altul, a ființării către înțelegerea ființei (adică proiectarea înspre modul stării-de-neascundere a ființei) acestei ființări.¹⁷

¹⁶ Martin Heidegger, GA 24, p. 31.

¹⁷ *Ibidem*, p. 29.

Se poate deci conchide că reducția fenomenologică se bazează pe distincția pe care Heidegger o face între ființare și ființă a ființării, pe diferența ontologică. Vom spune dintru început că diferența ontologică poate fi reformulată și explicitată prin diferența dintre ființare și *condiția de posibilitate* a acestei ființări. Putem deci vedea aici un caracter transcendental al demersului heideggerian.

Conceptul de „transcendental” apare în legătură cu filozofia lui Immanuel Kant. Acest concept are pentru el o importanță deosebită, filozofia kantiană fiind numită deseori „idealism transcendental”. Ce vrea să spună totuși acest cuvânt? Kant îl folosește constant în *Critica rațiunii pure*. El discută despre estetica transcendentală, despre analitica transcendentală sau despre dialectica transcendentală. Termenul este însă definit încă din introducere: „numesc transcendentală orice cunoaștere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaștere a obiectelor, întrucât acesta este posibil a priori”¹⁸. Așadar Kant pune transcendentalul în legătură cu a priori-ul. A priori este orice cunoștință care nu este dedusă din experiență și are caracterul de necesitate.¹⁹ Transcendentală este punerea în evidență a condițiilor de posibilitate a oricărei cunoașteri empirice, condiții

¹⁸ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, B 25 [trad. rom. p. 66].

¹⁹ *Ibidem.*, B 3 sq. [trad. rom. p. 52].

de posibilitate care sunt a priori, adică universale și „înaintea” experienței.

La Heidegger însă, cuvântul „transcendental” suferă o modificare radicală. El lucrează la nivel ontologic, adică la nivelul a ceea ce este, tematizând, după cum am spus mai sus, caracterul mediu al *Dasein*-ului, felul lui de a fi în primă instanță și cel mai adesea. Astfel, vom vorbi la Heidegger de condiții de posibilitate de ordin ontologic, și nu de condiții de posibilitate ale cunoașterii. Încă de pe prima pagină din *Ființă și timp* este făcut cunoscut acest caracter transcendental al cercetării: „Interpretarea *timpului* ca *orizont posibil* (subl. n.) al oricărei înțelegeri a ființei în genere reprezintă scopul ei [al lucrării] provizoriu”²⁰, iar în paragraful 8, în contextul planului lucrării, întâlnim o formulare aproape identică a acestui enunț, care însă poate să pună mai bine în lumină intenția lui Heidegger: „explicarea timpului ca *orizont transcendental* (subl. n.) al întrebării privitoare la ființă”²¹.

Prin ființă, în felul ei cât mai formal cu putință, Heidegger înțelege condiție de posibilitate. Aici rezidă diferența ontologică. Ființarea este întotdeauna ceva ce este, ce ființează, o cană, omul sau chiar o emoție sunt ființări, pe când ființa este întotdeauna acel a priori care face cu putință ființarea: „este așadar evident că a priori-ul, în înțelesul lui fenomenologic, nu este un

²⁰ Martin Heidegger, *SuZ*, p. 1.

²¹ *Ibidem*, p. 39.

termen al comportamentului, ci un *termen al ființei*”²² și „acest caracter de precedere al ființei în raport cu ființarea este desemnat în terminologie cu ajutorul expresiei *a priori*, aprioritate, adică «anteriorul». Ca *a priori*, ființa este anterioară ființării”²³.

Radicalizarea fenomenologiei despre care se vorbește în exegeză²⁴ constă în faptul că Heidegger aplică fenomenologia asupra ei înseși. El încearcă să determine fenomenalitatea fenomenului husserlian. De aceea, el vorbește de două tipuri de fenomen: conceptul *obișnuit* de fenomen și conceptul *fenomenologic* de fenomen. Conceptul obișnuit de fenomen se referă la ființare, pe când al doilea se referă la acel lucru care nu se arată în primă instanță, care este ascuns și care constituie sensul și temeiul ființării. Conceptul fenomenologic de fenomen trimite la ființa ființării, la sensul ei, la modificările și derivatele ei.²⁵ Pentru a exemplifica, Heidegger determină ființa *Dasein*-ului ca grijă, însă sensul grijii rezidă în temporalitate. Cu alte cuvinte, temporalitatea

²² Martin Heidegger, GA 20, p. 101; Cf. Jean Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris: Presses Universitaires de France, 1987, pp. 43 sq.

²³ Martin Heidegger, GA, 24, p. 27.

²⁴ Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1990, p. 251; Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1989, p. 95.

²⁵ Martin Heidegger, *SuZ*, p. 35.

face posibilă grija. De asemenea, situarea afectivă, înțelegerea și căderea sunt derivate ale griji, sunt „componente” ale ființei *Dasein*-ului, care însă se determină reciproc. Aceste derivate sunt, mai corect spus, moduri de a fi ale *Dasein*-ului, folosirea cuvântului „componentă” fiind imprecisă aici, deoarece termenul trimite mai degrabă la ființare decât la ființă.

Fenomenul original, ființa, este tocmai ceea ce se arată pornind de la sine însuși, deoarece ființarea se arată pornind de la acest fundal ce îi este condiție de posibilitate, adică pornind de la ființa ei. Tocmai de aceea Heidegger arată că dincolo de ființă nu e nimic altceva, poate făcând o referire implicită la lucrul în sine kantian: „această arătare de sine nu este una oarecare și nici ceva de ordinul faptului-de-a-apărea. Ființa ființării nu poate cătuși de puțin să fie ceva «în spatele căruia» se mai află altceva «care nu apare»”²⁶.

Această reducere la a priori, la ceea ce face cu puțință un fenomen, este descrisă fără a fi numită și în următorul pasaj cu privire la grijă din *Ființă și timp*:

Comparată cu această explicitare ontică, interpretarea existențial-ontologică nu este o simplă generalizare ontic-teoretică. Dacă ar fi așa, ar însemna pur și simplu să afirmăm că la nivel ontic toate atitudinile omului sunt „încărcate de grijă” și ghidate de o „dăruire”

²⁶ *Ibidem*, p. 36.

pentru ceva. „Generalizarea” pe care o facem este una *ontologic-apriorică*. Ea nu are în vedere proprietăți ontice care survin constant, ci o constituție de ființă care de fiecare dată se află la temelia lor și care, ea mai întâi, face ontologic posibil faptul că această ființare poate fi numită la nivel ontic *cura*. Condiția existențială de posibilitate a „grijilor vieții” și a „implicării de sine” trebuie să fie concepută ca grijă într-un sens originar, adică ontologic.

„Universalitatea” transcendentă a fenomenului grijii și a tuturor existențialilor fundamentali este pe de altă parte îndeajuns de vastă pentru a oferi terenul necesar *oricărei* explicitări ontice a *Dasein*-ului care ia forma unei concepții despre lume, indiferent dacă ea înțelege *Dasein*-ul ca „grijă a vieții” și nevoiță sau dimpotrivă.²⁷

De aici rezultă mai multe lucruri: 1) a te orienta către ființa ființării nu înseamnă a generaliza ceva întâlnit la nivelul ființării. Cu alte cuvinte, accesul la ființă prin reducere-construcție nu se face prin inducție. Apoi 2) ființa face cu puțință orice manifestare ontică a ființării. Ființa este condiție de posibilitate a ființării în sens tare. Pe baza ei are loc orice eveniment la nivel ontic. Astfel, ființa este dincolo de ființare, adică ea face posibil deopotrivă un

²⁷ *Ibidem*, pp. 199 sq.

„fenomen” (obișnuit, în terminologie heideggeriană) cât și opusul aceluia „fenomen”. Prin ființă se are deci în vedere un salt, între ființă și ființare existând o diferență de natură, adică ceea ce Heidegger numește *diferență ontologică*.²⁸

În *Prolegomene la istoria conceptului de timp* Heidegger, referindu-se la intenționalitate și intuiție categorială, arată caracterul special al acestui a priori. El susține că fenomenologia a arătat dimensiunea universală a priori-ului, că acesta nu este ceva strict subiectiv și că poate să fie *intuit* pornind de la ființare:

În măsura în care a priori-ul își are de fiecare dată temeiul într-un domeniu de lucruri și de ființă, el poate fi pus în lumină în el însuși prin simpla intuiție. El nu este dedus în mod indirect, existența lui nu este presupusă pornind de la cine știe ce semne din domeniul realului, nu este

²⁸ Sintagma „diferență ontologică” nu apare propriu-zis în *Ființă și timp*, survenind pentru prima dată în *Problemele fundamentale ale fenomenologiei* (GA 24, p. 22), însă Heidegger utilizează constant și implicit diferența ontologică în *Ființă și timp*, fiind de fapt piatra de temelie a lucrării. Cu privire la utilizarea diferenței ontologice în *Ființă și timp* cf. Jean-Luc Marion, *op. cit.*, pp. 163-181. Marion argumentează de altfel că sintagma „diferență ontologică” apare în *Ființă și timp* ca „deosebire ontologică” (*ontologischer Unterschied*): vezi Martin Heidegger, *SuZ*, p. 56.

una ipotetică, așa cum se întâmplă de pildă când din prezența anumitor mișcări în cazul unor corpuri este dedusă prezența unor alte corpuri, pe care nu ajungem să le vedem. [...] Dimpotrivă, a priori-ul poate fi sesizat în el însuși în mod direct.²⁹

Totuși, ce vrea el să spună prin faptul că a priori-ul poate fi sesizat în mod direct? Atunci când privesc un creion roșu eu pot spune : „Acest creion *este* roșu.” Eu îl văd deci ca *fiind* roșu. Acest fapt de a *fi* roșu nu mi se dă în percepția senzorială. Eu îl intuiesc deci categorial. Intuiția categorială este fundată în percepția simplă, însă numai din unghiul de vedere al constituirii. De fapt, cele două tipuri de intuiție mi se dau concomitent. Însă eu nu pot să percep roșul fără ca acesta să fie cumva. De aceea, cumva, a fi roșu precede roșul ca atare. Eu nu văd niciodată de fapt roșul în „nuditatea” lui, ci întotdeauna ca *fiind* roșu. Revenind la creionul roșu pe care eu îl privesc, faptul că acel creion *este* roșu mi se dă direct în intuiție. Faptul de a fi roșu al creionului este al creionului, donația este originară, atât în privința creionului roșu, cât și al faptului că acest creion *este* roșu. A priori-ul este intuit aici în mod direct, pornind de la lucrul însuși. Nu contrazice aceasta diferența ontologică, potrivit căreia între ființă și ființare există o deosebire

²⁹ Martin Heidegger, GA 20, p. 102.

de natură? Nicidecum. Chiar dacă ființa în primă instanță și cel mai adesea este ascunsă, eu o pot aduce în câmpul privirii prin reducția fenomenologică. A aduce ființa în câmpul privirii³⁰ înseamnă de fapt a privi ființarea așa cum este ea în ea însăși, adică a privi o ființare ca acea ființare care este. A pune problema ființării ca ființare nu înseamnă altceva decât a pune problema ființei ei, adică a ceea ce o face pe aceasta posibilă.

Putem totuși să determinăm mai precis prin ce se caracterizează această reducție la ființa ființării? Ce înseamnă propriu-zis ființa ființării în aspectul ei formal (metodologic)? Ființa ființării are un dublu aspect, potrivit semnificației pe care ființa îl poate căpăta. Astfel, eu pot să zic că „creionul *este*, există”, precum și că „creionul *este un instrument de scris*”. În prima propoziție eu pun accentul pe purul fapt de a fi, de a exista, deci pe un „cum” (*existentia*). În cea de-a doua propoziție eu pun accentul pe un „ce”, pe esența lui (*essentia*). De asemenea, eu pot să spun că „acest creion este un instrument de scris”, în care am în vedere ambele sensuri ale lui „este”. A face reducția la ființa unei ființări nu înseamnă altceva decât a arăta articularea unitară a cum-ului și ce-ului acelei ființări, așadar felul acelei ființări. În ființa ființării rezidă deci un *pliu*, o *synthesis* între a fi cumva și a fi ceva.³¹

³⁰ Cf. *ibidem*, p. 423.

³¹ Cf. *ibidem*, pp. 311 *sqq.*

Să luăm un exemplu. *Dasein*-ul se poate raporta la ființarea intra-mundănă prin preocupare într-un fel sau altul. Eu pot explicita o masă ca suport de scris, dar o pot explicita și ca adăpost în cazul unui cutremur. De ce pot eu explicita acest ustensil când ca ceva, când ca altceva? Deoarece ustensilul în el însuși este la-îndemână („cum”-ul) și are o menire funcțională, potrivită cu nevoia mea („ce”-ul). Calitatea-de-a-fi-la-îndemână face posibilă relaționarea *Dasein*-ului la ustensil aici și acum, iar menirea funcțională – într-un fel sau altul, potrivit preocupărilor sale. Calitatea-de-a-fi-la-îndemână și menirea funcțională sunt evidențiate pornind de la ființarea însăși, adică direct. Însă între ființare (ustensil) și ființa sa (calitatea-de-a-fi-la-îndemână și menirea funcțională) există un raport inegal. Numai deoarece lucrul este la îndemână și are o menire funcțională poate el fi un ustensil. Spre exemplu, minereurile de fier de pe Marte nu sunt încă un ustensil pentru om, deoarece, deși au o menire funcțională, ele nu sunt accesibile, nu sunt la îndemână. Ființarea (ustensilul) este deci posibilă pe baza ființei sale (calitatea de a fi la îndemână și menirea funcțională).

Folosindu-se de acest tip de reducție, ființa capătă un *polisemantism*. Se poate vorbi despre mai multe feluri de a fi ale ființării. Astfel, se poate vorbi de calitatea-de-a-fi-la-îndemână proprie ustensilului, simpla-prezență proprie ființării considerate într-o atitudine teoretică sau despre *existența* *Dasein*-ului. Cazul *Dasein*-ului este cel mai „interesant”, de altfel

fundamental și preeminent, deoarece *prin Dasein ființa este deschisă*. „Esența” *Dasein*-ului este deci că are-de-a-fi (*hat zu sein*).

Heidegger spune că esența *Dasein*-ului trebuie înțeleasă pornind de la existența lui („cum”-ul), deoarece *Dasein*-ul, fiind de fiecare dată al meu (un „cine”, nu un „ce”), își „dă” esența pe măsură ce el este. De aceea, cumva nu se poate vorbi de o esență a *Dasein*-ului, așa cum se poate vorbi de o esență a unei ființări simplu-prezente. Se poate întrevădea aici, după cum am spus mai sus, structura dinamică a intenționalității, însă existența reprezintă un fundal „mai original” decât intenționalitatea, prima surprinzând dinamica integrală a comportamentului *Dasein*-ului, ontologicul, pe când a doua se referă doar la gnoseologic.

În întreaga analitică existențială a *Dasein*-ului Heidegger scoate la iveală condiții de posibilitate care vor purta numele, în general, de existențiali.³² Este crucială în acest sens distincția metodologică pe care o face Heidegger între existențial și existențiel:

³² Cu privire la conceptul de „existențial” cf. cercetarea întreprinsă de Cristian Ciocan în *Moribundus sum: Heidegger și problema morții*, București: Humanitas, 2007, pp. 26-114. O listă completă a existențialelor este oferită la pp. 27 sq.

Doar *Dasein*-ul însuși e cel care își hotărăște de fiecare dată existența, fie prin surprinderea acestor posibilități, fie prin neluarea lor în seamă. Problema existenței nu poate fi rezolvată decât prin faptul însuși de a exista. Înțelegerea de sine însuși care este *aici* călăuzitoare o numim *existențială*. Problema existenței este o « chestiune » ontică a *Dasein*-ului. Pentru aceasta nu este nevoie de o deslușire teoretică a structurii ontologice a existenței. Întrebarea privitoare la această structură vizează explicitarea acelor aspecte care constituie existența. Ansamblul acestor structuri îl numim *existențialitate*. Analitica existențialității nu are caracterul unei înțelegeri existențiale, ci al unei *existențiale*.³³

Se observă cum existențialul are o preeminență în fața existențielului în cadrul demersului heideggerian. Existențielul vizează viața ca atare (acea „atitudine” naturală, ceea ce se dă în primă instanță și cel mai adesea, dar în „efectivitatea” acesteia), oricine înțelege într-un mod existențial, termenul de înțelegere fiind luat aici în sensul său heideggerian, de deschidere proiectivă. A exista înseamnă a înțelege existențiel. Însă existențialul vizează o explicitare aparte, am putea spune o explicitare *explicită* a structurilor existenței. Existențielul vizează viața pur

³³ Martin Heidegger, *SuZ*, p. 12.

și simplu, pe când prin existențialitate sunt arătate structurile existenței, adică modurile (felurile) de a fi ale *Dasein*-ului. Existențialul este caracterizat ca fiind ontic, iar noi am putea spune mai precis pre-ontologic, deoarece, în măsura în care „ceva” există, deci în măsura în care avem de-a face cu un *Dasein*, o înțelegere a ființei este dată. Explicitarea poate fi însă și de ordin existențial, adică se poate discuta despre existență fără însă a o aduce la nivelul condițiilor de posibilitate și fără a avea în același timp un discurs categorial. Astfel, într-o notă cu privire la Kierkegaard, Heidegger spune:

Kierkegaard este cel care a surprins în chip explicit problema existenței ca problemă existențială, aprofundând-o într-un chip aparte. Însă problema existențială i-a rămas atât de străină încât, din punct de vedere ontologic, el rămâne dominat cu totul de Hegel și de filozofia antică.³⁴

Existențialul nu este însă ceva neimportant pentru demersul heideggerian. Dimpotrivă, ceea ce este formulat la nivel existențial are pentru Heidegger o importanță metodologică, prin acesta putându-se aduce dovezi cu privire la structurile existențiale propuse de acesta. Astfel, în paragraful 42 din *Ființă și timp* Heidegger aduce o confirmare existențială (pre-

³⁴ *Ibidem*, p. 235.

ontologică) a interpretării existențiale a *Dasein*-ului ca grijă folosindu-se de o fabulă medievală. Această dovadă pre-ontologică arată că interpretarea heideggeriană ține de lucrurile însele, întrucât acestea „forțează” să fie gândite într-un anume fel.

De asemenea, trebuie avut în vedere și cuplul conceptual „existențial–categorial”. Care este relația dintre existențial–existențial și existențial–categorial? La o primă vedere, aceste perechi se suprapun, însă relația dintre ele este puțin mai complicată. Problema rezidă în ambiguitatea termenului „existențial”, care are la Heidegger o dublă semnificație: pe de-o parte existențial se referă la existență, la faptul că *Dasein*-ul are-de-a-fi (*hat zu sein*), iar pe de altă parte se referă la existențialitatea existenței, adică la structurile existenței, la modurile (felurile) posibile de a fi ale *Dasein*-ului, pe scurt la *ființa* lui. Modul de a gândi doar categorial ține de un anumit tip de atitudine, de o atitudine teoretică ce privește lucrul ca simplă-prezență (*vorhanden*). Astfel, în istoria filozofiei s-a gândit prin această „prejudecată”, atât omul cât și natura fiind interpretate prin această grilă. Prin privirea considerativă (*Hinsehen*) sunt scoase la iveală esențe, așadar categorii, ca și cum ființarea ar putea fi privită „în sine”, fără legătură cu felul de a fi al *Dasein*-ului. Prin faptul că pe Heidegger nu îl interesează esențele în acest sens, el se desparte în mod radical de filozofia tradițională. Pentru el, chiar și ființarea care nu e de ordinul *Dasein*-ului este înțeleasă într-un mod existențial. Acest lucru este posibil deoarece lucrurile

sunt gândite pornind de la *Dasein*, de la preocuparea acestuia, deci de la existențialitatea existenței sale. De aceea Heidegger discută despre ființa ustensilului, despre felul acestuia de a fi.

Pe baza tuturor celor spuse mai sus, putem conchide că diferența dintre existențial și existențial reprezintă diferența dintre ființare și ființa ființării, deci diferența ontologică. *A evidenția existențialitatea existenței Dasein-ului se face prin reducția ființării la ființa ei, deci la unitatea „ce”-ului și „cum”-ului ce face posibilă ființarea.*

Reducția fenomenologică în sensul dat de Heidegger nu a fost decât rareori și sporadic cercetată de către comentatori. Jean Greisch, spre exemplu, gândește reducția ca schemă critică printr-o structură tetradică, iar fiecare element din această structură coincide cu cele patru capitole din partea a doua a prelegerii *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*: 1. Diferența ontologică (de la ființare la ființă), 2. Articularea fundamentală a ființei: Ce? Cine? 3. Modificările posibile ale ființei ; unitatea diversității sale, 4. Ființă / Adevăr (caracterul de adevăr al ființei). Aceste patru probleme trebuie „aduse la concept”, de unde rezultă construcția structurată tot tetradic, numită și schema fenomenologică. Construcția este gândită de Greisch, urmând explicit interpretarea lui Jean-François Courtine, ca constituție în sens husserlian. Construcția va avea ca elemente: 1. faptul de a percepe (*perceptité*), 2. producerea, 3. transpunerea, și

4. dezvăluirea.³⁵ Se vede clar cum elementele construcției sunt formalizarea elementelor destrucției.

Totuși, o astfel de abordare nu spune propriu-zis ce e reducția, formal vorbind. Reducția este gândită aici în conținutul ei, ca și cum Heidegger în partea a doua a prelegerii urma să dezvolte această reducție. Însă partea a doua ține de tematizare, în această parte fiind tratată „întrebarea fundamental-ontologică privitoare la sensul ființei în genere” precum și „structurile fundamentale și modurile fundamentale ale ființei”³⁶, pe când reducția e un concept de metodă. Cu alte cuvinte, Heidegger pe baza reducției (și a construcției) scoate la iveală structurile și modurile fundamentale ale ființei.

Jean-François Courtine face o interesantă analiză a reducției într-un studiu din *Heidegger et la phénoménologie*³⁷, încercând să arate că reducția fenomenologică heideggeriană este de fapt o repetare riguroasă a reducției fenomenologice de tip husserlian, numai că aici ea capătă o radicalizare. Courtine consideră că această reducție se regăsește în analiza

³⁵ Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris: Presses Universitaires de France, 2003, p. 472.

³⁶ Martin Heidegger, GA 24, p. 32.

³⁷ Jean-François Courtine, „Réduction phénoménologique-transcendentale et différence ontico-ontologique” în *Heidegger et la phénoménologie*, ed. cit., pp. 207-248.

angoasei și în funcția metodologică a acesteia.³⁸ Prin experimentarea angoasei se ajunge la integralitatea *Dasein*-ului, la ființa sa și astfel *Dasein*-ul este individualizat, adică izolat, așa cum la Husserl reducția fenomenologică aducea conștiința la ea însăși, privată de lume. Bineînțeles că la Heidegger *Dasein*-ul nu mai este ceva cu totul izolat, prin angoasă *Dasein*-ul fiind deschis în el însuși și odată cu el și lumea în mundaneitatea ei³⁹.

Deși analiza lui Courtine este corectă, el surprinde doar un fel special prin care reducția fenomenologică este aplicată (recursul la emoția privilegiată a angoasei). Noi vom spune că și la nivelul angoasei (ca emoție) se aplică reducția fenomenologică. Angoasa este, în primă instanță, „un mod al situării afective, ce deschide, ea mai întâi, lumea ca lume”⁴⁰. Astfel, prin angoasa ca mod al situării afective, adică prin angoasa gândită ca afect, ca fenomen în sens comun, se ajunge la stranietate.

³⁸ *Ibidem*, p. 235; „Angoasa individualizează și deschide astfel *Dasein*-ul ca « solus ipse » . Însă acest « solipsism » existențial nu strămută câtuși de puțin un lucru-subiect izolat în vidul indiferent al unei surveniri lipsite de lume; dimpotrivă, într-un sens extrem, el tocmai că aduce *Dasein*-ul în fața lumii sale ca lume și, astfel, pe sine însuși în fața lui însuși ca fapt-de-a-fi-în-lume” (*SuZ*, p. 188).

³⁹ *Ibidem*, p. 329.

⁴⁰ Martin Heidegger, *SuZ*, p. 187.

Aplicând reducția, Heidegger trece de la angoasa ca ființare, ca afect pur și simplu, la o componentă ce ține de ființa *Dasein*-ului, adică la angoasa ca situare afectivă fundamentală, mai precis la *faptul-de-a-te-angoasa*, numit de Heidegger și *stranietate* (*Unheimlichkeit*) sau „neafare-acasă” (*Un-zuhause*).⁴¹ *Dasein*-ul este capabil să se angoaseze uneori (avem aici în vedere un nivel ontic, existențial, cel la care se referă Courtine de altfel), deoarece el este în mod fundamental angoasat, aflat „în” stranietate (nivelul ontologic, existențial). Frica este gândită de Heidegger, spre exemplu, ca un mod al situării afective fundamentale a angoasei: „frica este angoasă căzută sub dominația „lumii”, neautentică și, ca atare, ascunsă ei înseși”⁴².

În plus, Heidegger aplică reducția fenomenologică chiar și înainte de analiza angoasei. Situarea afectivă este gândită ca o ipostază a faptului-de-a-fi-aici-ca-loc-

⁴¹ *Ibidem*, p. 189: „Ne-aflarea-acasă trebuie concepută existențial-ontologic ca fiind fenomenul mai originar.” Cu privire la *faptul-de-a-te-angoasa* ca existențial vezi și *ibidem*, p. 188: „Căci, ca situare afectivă, *faptul-de-a-te-angoasa* (subl. n.) este un mod fundamental al faptului-de-a-fi-în-lume.” De asemenea, p. 190: „Acest fapt (al angoasei, a.n.), în facticitatea sa, este o problemă ontologică, el nelimitându-se la cauzalitatea și desfășurarea sa ontică. Numai deoarece *Dasein*-ul se angoasează în temeiul ființei sale este posibilă o declanșare fiziologică a angoasei.”.

⁴² *Ibidem*, p. 189.

de-deschidere (*das Da-sein*), ce stă alături de celelalte ipostaze, adică înțelegerea, discursul și căderea. De aceea, ceea ce este mai originar decât situarea afectivă, ceea ce o face pe aceasta posibilă, este acest loc-de-deschidere (*das Da*). Deși angoasa este situare afectivă fundamentală, altfel spus, situarea afectivă este gândită într-un mod „mai” originar, neavându-se în vedere doar emoția, aceasta este doar o ipostază a faptului-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere, ultimul existențial fiind o condiție de posibilitate a angoasei deci. Într-o terminologie husserliană, există straturi de constituire la nivelul *Dasein*-ului, *straturi orizontice* care determină tot mai originar ființa acestuia.

Cea mai largă și profundă tratare a reducției fenomenologice heideggeriene este cea făcută de Jean-Luc Marion.⁴³ Acesta surprinde caracterul a priori al ființei ființării, identificându-l prin orizont. El arată cum are loc o transgresiune prin reducție, o trecere dincolo, adică ceea ce noi am numit trecerea de la ființare la condițiile sale de posibilitate. Pe de altă parte, Marion vorbește despre o dublă reducție în cazul lui Heidegger: o reducție pur husserliană (trecerea de la teza lumii la fenomenul redus), pentru ca apoi să fie făcută o reducție proprie (trecerea de la fenomenul redus la fenomenalitatea acestuia). După cum am arătat în prima parte a lucrării noastre, Heidegger nu operează niciun fel de reducție în sens

⁴³ Jean-Luc Marion, *op. cit.*, pp. 90-110.

husserlian, deoarece el consideră că suspendarea atitudinii naturale nu reprezintă un pas potrivit. Relația subiect–obiect nu este suspendată în sensul punerii sale între paranteze, ci este eliminată cu totul. De asemenea, Marion discută și despre o „reducție redublată”, care are în vedere sensul ființei în ea însăși, independentă de ființare, acea sesizare a aprioricului aprioricului.⁴⁴ Această reducție urma să fie pusă în aplicare în secțiunea a treia a lucrării *Ființă și timp*, secțiune ce nu a mai fost însă publicată.

Având în vedere cele spuse până acum, putem conchide că Heidegger operează în *Ființă și timp* o reducție fenomenologică, dar nu de tipul celei husserliene. El nu pune între paranteze atitudinea naturală, ci o tematizează, aparența ei constituind o pozitivitate ce trebuie interogată. Această reducție preliminară doar pregătește terenul pentru reducția propriu-zisă, îi oferă „solul fenomenal”, cea prin care privirea este recon dusă de la ființare la ființa ființării. Acest procedeu își pierde din aparența misterioasă prin explicitarea lui ca trecere de la ființare la condițiile ei de posibilitate. Formal vorbind, ființa ființării, deci condiția de posibilitate a acesteia, reprezintă unitatea dintre „ce”-ul (*essentia*) și „cum”-ul (*existentia*) unei ființări. În final, am văzut cum, în cazul analiticii existențiale a *Dasein*-ului, această reducție este propriu-zis pusă la lucru.

⁴⁴ Cf. Jean Grondin, *op. cit.*, p. 44.

Bibliografie

- Heidegger, Martin, *Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, ediția a doua, București: Humanitas, 2006 (*SuZ*).
- Heidegger, Martin, *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, traducere de Cătălin Cioabă, București: Humanitas, 2005 (*GA 20*).
- Heidegger, Martin, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, traducere de Bogdan Mincă și Sorin Lavric, București: Humanitas, 2006 (*GA 24*).
- Ciocan, Christian, *Moribundus sum: Heidegger și problema morții*, București: Humanitas, 2007.
- Courtine, Jean-François, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1990.
- Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- Grondin, Jean, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- Husserl, Edmund, *Meditații carteziene*, traducere de A. Crăiuțu, București: Humanitas, 1994.
- Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, traducere de N. Bagdasar și E. Moisuc, ediția a treia, îngrijită de Ilie Pârvu, București: Iri, 1998.
- Marion, Jean-Luc, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1989.