

## HEIDEGGER, NOICA ȘI RELEVANȚA ROSTIRII FILOSOFICE (ROMÂNEȘTI) CA PRACTICĂ INTRA- ȘI INTERCULTURALĂ<sup>1</sup>

TRAIAN-IOAN GEANĂ\*

HEIDEGGER, NOICA AND THE RELEVANCE  
OF (ROMANIAN) PHILOSOPHICAL UTTERANCE  
AS AN INTRA- AND INTERCULTURAL PRACTICE

**ABSTRACT:** The following article serves a threefold purpose. Firstly, it offers a description of two different types of philosophical utterance, i.e., of two practices meant to highlight the philosophical potential of a particular language. The first type, endorsed by Martin Heidegger, is based on the search for a pre-logical Logos of lived experience and, later, of language as a reality beyond human grasp; it is characterised by the innovative, forceful stretching of the limits of language and by its belonging to a hegemonic cultural space. The second type, practised by Constantin Noica from the standpoint of a marginal(ised) culture, is much more open to scientific and linguistic insights and less tortured, though also less innovative, in its dealing with language. By revealing crucial differences between Noica's and Heidegger's thought, the resulting analysis may, on a second level, also be read as a comparative study on these two thinkers. Thirdly, the article is an attempt to defend the relevance of philosophical utterance by stressing its affinities with intercultural philosophy and – in the case of Romanian philosophical utterance – by drawing on Hegel's view of art, religion and philosophy as the primary domains of Absolute Spirit in order to argue that religion, poetry and philosophy are in a privileged position to promote the intra- and intercultural virtues of Romanian philosophical utterance as a practice.

**KEYWORDS:** philosophical utterance; intercultural philosophy; Constantin Noica; Martin Heidegger; Hegel.

### INTRODUCERE

Prezenta lucrare este conturată de așa manieră încât să poată fi citită în trei moduri. În primul rând, ea propune analiza a două tipuri diferite de rostire filosofică, prin „rostire filosofică” înțelegându-se aici demersul de valorificare a aptitudinii pentru filosofie existente într-o limbă anume, aptitudine sugerată de expresii și termeni specifici ce permit limbii respective să pună pe tapet probleme filosofice genuine. Cele două tipuri avute în vedere aparțin lui Martin Heidegger și Constantin Noica, doi gânditori renumiți pentru devotamentul intens cu care au practicat filosofarea în propria limbă (germană, respectiv română), sintagma „rostire filosofică (românească)” fiind conș-

\* Facultatea de Limbi și Literaturi Străine, Universitatea din București

crată, de altfel, de Noica însuși. În al doilea rând, textul de față poate fi citit și ca un studiu comparativ despre Noica și Heidegger: dacă despre influența lui Heidegger asupra gândirii lui Noica s-a mai scris în trecut, în rândurile ce urmează vor fi scoase la lumină și diferențe majore, insuficient remarcate până acum, între abordările lui Noica și Heidegger nu doar cu privire la limbă și la filosofarea în ea, ci și cu privire la logos/logică sau la cunoașterea de tip științific.<sup>2</sup> În al treilea rând, textul de față este și un text despre relevanța actuală a rostirii filosofice într-o lume tot mai interconectată la nivel global, relevanță vizibilă atât în plan intracultural, de înnoire a limbii și de potențare a intraductibilității ei, cât și în plan intercultural, de încurajare a schimbului de idei între diverse culturi.

Textul ce urmează este împărțit în trei mari capitole. În primul capitol, voi schița modul în care Heidegger operează cu limba germană în scop filosofic sau, în termeni noicieni, o descriere a tipului de „rostire filosofică” practicat de Heidegger. În al doilea capitol, voi prezenta modul specific în care Noica alege să pună în practică proiectul unei rostiri filosofice românești, prilej cu care va fi reconsiderată și influența lui Heidegger asupra filosofului de la Păltiniș. Din rațiuni de spațiu, ambele expuneri – atât cea despre Heidegger, cât și cea despre Noica – vor fi restrânse la câteva exemple elocvente care să ilustreze metodele destul de diferite, și pe alocuri chiar *radical* diferite, prin care cei doi filosofi aleg să filosofeze în propriile limbi. În sfârșit, în al treilea capitol voi sublinia valențele intra- și interculturale ale rostirii filosofice și voi pleda pentru o revitalizare a rostirii filosofice (românești) în secolul al 21-lea prin evidențierea, pornind de la Hegel, a trei domenii în care potențialul acestei rostiri poate fi valorificat: religia (și, prin extensie, teologia), poezia și filosofia.

#### ROSTIRE FILOSOFICĂ (I): HEIDEGGER ȘI FORȚAREA LIMITELOR LIMBII

Înainte de a porni la drum, trebuie precizat că o comparație între abordările lui Heidegger și Noica privind rostirea filosofică nu ar fi posibilă fără stabilirea unor criterii comune care să permită o sesizare precisă a lucrurilor ce îi unesc și despart. În acest scop, analizele din primele două capitole vor fi construite în jurul a trei criterii definitorii pentru modul în care cei doi gânditori se raportează la fenomenul limbii: i) raportarea la logică și *logos*; ii) relația cu științele, îndeosebi cu filologia/lingvistica și iii) gradul de testare a limitelor limbii (incluzând modul în care limba este valorificată).

1. *Raportarea lui Heidegger la logică și Logos.* Că jargonul lui Heidegger constituie o sursă de iritare și exasperare pentru numeroși gânditori și lingviști e un lucru deja cunoscut.<sup>3</sup> Cu toate acestea, o lectură atentă, nepărtinitoare a textelor lui Heidegger nu poate trece cu vederea tentativa onestă a filosofului german de a revigora gândirea occidentală așezând-o pe niște fundamente noi. Cei care îl critică pe

Heidegger fie pentru faptul că adevărurile la care ajunge se limitează la niște banale tautologii, fie pentru termenii săi prolici, adesea intraductibili, apăruiți în urma unor asociații aparent arbitrare de idei, aleg de multe ori să ignore radicalitatea demersului filosofic heideggerian trivializându-l. Astfel, în loc să țină cont de întrebările și premisele cu care lucrează Heidegger atunci când își construiește argumentele, ei preferă să se amuze sarcastic pe seama faptului că ditamai filosoful ajunge să gâgăvească expresii precum *Die Sprache spricht* („Limba vorbește”) sau *Die Welt weltet* („Lumea lumește” ori „Lumea lumează” ori – poate cea mai bună variantă – „Lumea lumifică”<sup>4</sup>). În momentul în care confruntăm însă premisele de la care pleacă Heidegger cu privire la limbă și logică, lucrurile încep să arate altfel. Care să fie aceste premise?

În ciuda faptului că opera lui Heidegger cunoaște mai multe etape, ceea ce se poate observa atât în faza timpurie care culminează în 1927 cu *Sein und Zeit*, cât și în opera ulterioară aflată sub semnul perioadei de cotitură desemnate corect ca *Wendung* sau *Wandlung*<sup>5</sup>, este nevoia lui Heidegger de a ajunge la o logică „pre-logică”, una ce precede logica propozițională și în care adevărul se arată, se revelează ca neascundere (*Unverborgenheit*), fără a mai avea falsul drept contrapondere, ca în logica tradițională, de sorginte aristotelică.<sup>6</sup> Până în 1927 însă, relația dintre limbă și această logică primară rămâne insuficient explicitată de filosoful german, ale cărui soluții se sprijină preponderent pe metoda fenomenologică a lui Edmund Husserl, pe de o parte, și pe filosofia vieții așa cum este ea conturată în scrieri răzlețe de Wilhelm Dilthey, pe de alta. Grăitoare în acest sens sunt prelegerile lui Heidegger ținute la Freiburg în anul universitar 1919/20, unde Heidegger ia apărarea metodei fenomenologice contra obiecțiilor înaintate de Paul Natorp (membru al școlii neokantiene de la Marburg).<sup>7</sup> Astfel, Heidegger critică metoda reconstrucției propuse de Natorp ca fiind o teoretizare ce descompune analitic datul nemijlocit pentru a-l reorganiza sub forma unui obiect al cunoașterii privat de caracterul său original: „[V]or allem ist nicht einzusehen, wie durch eine vermittelte Theoretisierung, eine solche, die über den Weg der zerstückelnden Analyse geht, das Unmittelbare eher gewonnen, überhaupt erreichbar sein soll”.<sup>8</sup> În schimb, fenomenologia ar oferi avantajul că precede orice atitudine teoretică – aceea *theoretische Einstellung* al cărei efect îl constituie separarea subiectului cunoscător de lumea obiectelor –, făcând astfel posibil accesul direct la fluxul de trăiri fără început și sfârșit al vieții înseși. Așadar, atunci când Husserl exprimă „principiul principiilor” (*Prinzip der Prinzipien*) potrivit căruia tot ceea ce se oferă în mod original intuiției trebuie luat ca atare, drept ceea ce se oferă, Heidegger vede aici „chiar intenția originară a vieții veritabile, susținerea originară a trăirii și a vieții luate ca atare, absolută simpatie a vieții, identică cu însăși trăirea”.<sup>9</sup> Or, în această neîntreruptă ancorare în fluxul de trăiri cotidiene ce circumscrie orice percepție a unui lucru zace deja un sens pre-logic și pre-verbal pe care fenomenologia, cu impulsuri venite și de la Dilthey, este datoare să îl expliciteze într-o manieră pre-teoretică.<sup>10</sup> Că această dimensiune la care fenomenologia pare să aibă acces ține de sfera pre-logicului se poate desprinde, de altfel, din observația lui Heidegger potrivit căreia experiența trăită a lumii din jur, a

*Umwelt*-ului (*Umwelterlebnis*), implică niște acte de trăire ce, în datul lor imediat, nu necesită presupuziții de vreun fel: „Nur wenn ich mich überhaupt in der Sphäre von Setzungen bewege, hat die Rede von Voraussetzungen einen möglichen Sinn. Das Umwelterleben macht weder selbst Voraussetzungen, noch läßt es sich in sich selbst als solche stempeln. Es ist aber ebensowenig voraussetzungslos, denn Voraussetzung und Voraussetzungslosigkeit haben überhaupt nur Sinn im Theoretischen”.<sup>11</sup>

În *Sein und Zeit*, fenomenologia va fi, desigur, reînțeleasă ca „ontologie fenomenologică” sau „ontologie fundamentală” (*Fundamentalontologie*)<sup>12</sup> menită a servi drept „știință a științelor” ce se sustrage relației de tip subiect–obiect. Categoriile logice și epistemologice prin care lucrurile erau procesate ca obiecte cu însușiri sunt înlocuite acum de categorii ontologice numite *existențiali*. De asemenea, în loc de subiect cunoscător, statutul ființei umane este acum cel de *Dasein* pentru care lumea însăși este o presupuziție îndărătul căreia nu se poate trece. În vederea realizării posibilităților sale de a fi, *Dasein*-ul practică în permanență o înțelegere de tip circular ce abia ulterior este explicată prin limbă, prin articularea verbală ca derivat al explicării (*Auslegung*).<sup>13</sup>

Acest statut secundar al limbii (fenomen care ne interesează aici) și care constituia unul din punctele nevralgice din *Sein und Zeit* va fi ulterior revizuit de Heidegger în anii 1940, relația dintre *Logos*-ul logicii originare și limbă căpătând o articulare coerentă în prelegerile despre Heraclit. Nici aici Heidegger nu renunță la căutarea unei filosofii originare, însă această filosofie nu mai este înțeleasă ca ontologie fundamentală, ci ca logică în stare de a articula *Logos*-ul originar, ca o adunare-laolaltă (*Ver-sammlung*) ce conține în ea atât un moment de extindere-în-afară (*Ausholen*), cât și un moment al replierii, al aducerii-înăuntru (*Einholen*): „*Ver-sammlung* ist das ursprüngliche Einbehalten in einer Gesammeltheit, welches Einbehalten erst alles Ausholen und Einholen bestimmt, aber auch alle Verstreuung und Zerstreuung erst zuläßt”.<sup>14</sup> Această adunare laolaltă (*logos* scris inițial cu *l* mic, urmând a fi scris apoi cu *L* mare pentru a îl diferenția de *logos*-ul uman) este ceea ce în opinia lui Heidegger reprezintă chiar Ființa, principiul în care ființează tot ceea ce este: „Dieser *logos* ist die ursprüngliche Versammlung, die das Seiende als das Seiende, das es ist, verwahrt. Dieser *logos* ist das Sein selbst, worin alles Seiende west. Diesen *logos* nachdenken ist freilich nicht mehr Logik im üblichen Sinne”.<sup>15</sup>

Dincolo de reticențele sale față de *Sein und Zeit*, se poate, așadar, afirma că Heidegger nu renunță la căutarea principiului ce face Ființa (*Sein*) posibilă și, implicit, cele ce sunt (*Seiende*, „fiinduri”). Cu alte cuvinte, Heidegger pune în continuare preț pe importanța diferenței ontologice dintre *Sein* (Ființă) și *Seiende* (cele-ce-sunt, fiinduri), numai că alege să o re-gândească printr-o mai bună ancorare în limbă ca loc de rostire a unui *Logos* originar, a celui *Logos* ce face lucrurile să fie. Cum anume reușește limba să deschidă un spațiu pentru acțiunea acestui *Logos*? Un posibil răspuns ar fi: printr-o rostire ce nu seamănă cu nicio spusă omenească, ci mai degrabă cu tăcerea (*Schweigen*)<sup>16</sup> și cu ascultarea (*Horchen, Gehorsam*)<sup>17</sup>, dar pe care oamenii sunt datori să o gândească în limitările ce le sunt date.

Prin urmare, și în opera sa de după *Sein und Zeit* Heidegger aspiră către o dimensiune pre-logică a gândirii a cărei circularitate să nu constituie un cerc vicios în sensul logicii tradiționale. Gândire a gândirii ce însă nu mai poate fi separată de limbă, limbă devenită acum „casă a Ființei” (*Haus des Seins*)<sup>18</sup> în „Scrisoarea către umanism” (1947), scrisă aproximativ în aceeași perioadă.

2. *Concepția despre limbă prin prisma raportării lui Heidegger față de științe.* În mod normal, o secțiune care să explice relația lui Heidegger sau a lui Noica cu științele în general ar fi trebuit înlocuită, în contextul lucrării de față, cu încercarea de a vedea în ce măsură concepția despre limbă a celor doi este sau nu compatibilă cu filologia sau, mai precis, cu lingvistica. O asemenea restrângere ar fi ignorat însă faptul că atitudinea ambilor gânditori față de limbă este strâns legată de atitudinea lor față de științe în general. În cazul lui Heidegger, această legătură se vede cât se poate de clar în observația că științele actuale, tributare atât revoluției copernicane din secolul al 16-lea, cât și logicii tradițional-aristotelice, ajung să conceapă cunoașterea exclusiv în termenii relației dintre un subiect rupt de lume și un obiect la rândul său artificial, delimitat de fondul originar al lumii pentru a fi analizat. Acest gând – nevoia de a concepe o filosofie dincolo de relația subiect–obiect ce întemeiază cunoașterea științifică – reprezintă una dintre preocupările majore și durabile ale lui Heidegger indiferent de perioadă. Distincția dintre „ontic” (ceea ce vizează lucrurile ce sunt la plural pentru a fi cunoscute empiric) și „ontologic” (privitor la ființa lucrurilor cu pricina) este crucială în acest sens în *Sein und Zeit*, acolo unde Heidegger remarcă faptul că fizica tinde să reducă lumea la materie pentru a îi analiza proprietățile<sup>19</sup>, sau că istoria ca știință (*Historie*) tinde să facă un obiect din ceea ce s-a întâmplat omului în lume pentru a tematiza posibilitățile din trecut ale ființei umane.<sup>20</sup>

Chiar dacă distincția ontic-ontologic este abandonată ulterior de filosoful german, tendința de a evita capcana relației subiect–obiect în procesul de gândire a fenomenelor originare pe care se întemeiază științele persistă și este extinsă și asupra limbii ca fenomen lingvistic. Exemplară aici este lucrarea *Unterwegs zur Sprache* (*În drum spre limbă*), unde Heidegger afirmă negru pe alb că limba reprezintă pentru lingviști un simplu instrument de comunicare și atât: „[D]ie Metalinguistik ist die Metaphysik der durchgängigen Technifizierung aller Sprachen zum allein funktionierenden interplanetarischen Informationsinstrument. Metasprache und Sputnik, Metalinguistik und Raketechnik sind das Selbe”.<sup>21</sup>

Formalizarea excesivă a limbii este de fapt consecința obiectificării ei, a reducerii ei la un instrument de comunicare sau la seturi de aserțiuni menite a fi disecate; or, tocmai o asemenea obiectificare este ceea ce Heidegger vrea cu orice preț să evite, cu riscul de a scandaliza filosofi precum Carnap sau lingviști precum Ewald Standop. Așa cum remarcă just Duane Williams, cuvintele pentru Heidegger nu reprezintă simple unelte sau vehicule de înțelesuri, ci chiar acele instanțe care fac lucrurile să fie.<sup>22</sup> Heidegger însuși folosește cuvântul *be-dingen* („a condiționa”, de la *dingen*, „a trata asupra unei chestiuni juridice”, și de la *Ding*, „lucru”) cu sensul de „a conferi ființă lucrurilor”:

„Das Wort be-dingt das Ding zum Ding. Wir möchten dieses Walten des Wortes die Bedingnis nennen”.<sup>23</sup> Sau, pentru a cita o formulă și mai plastică tot direct de la Heidegger din textul intitulat „Wozu Dichter?” („La ce bun să fii poet?”): „Wenn wir zum Brunnen, wenn wir durch den Wald gehen, gehen wir schon immer durch das Wort ‚Brunnen’, durch das Wort ‚Wald’ hindurch, auch wenn wir diese Worte nicht aussprechen und nicht an Sprachliches denken”.<sup>24</sup>

În altă ordine de idei, limba nu reprezintă pentru Heidegger un simplu sistem de semne cu rol de reprezentare, ci acel orizont în care ne mișcăm deja fără să o știm și dinspre care orice lucru își capătă statutul de existent. La fel ca în fizica cuantică unde un electron nu există dacă nu e observat (cu riscul ca observarea lui să modifice însuși obiectul observat), la fel un lucru nu există atâta vreme cât încă nu există cuvântul care îl numește – cu precizarea importantă că ceea ce se îndepărtează de noi atunci când rostim lucrul este mai degrabă limba decât lucrul. Căci limba, ca și gândirea, se află mereu cu un pas înaintea noastră fără a putea fi ajunse din urmă, de unde și dificultatea de a pronunța adevăruri pozitive ultime de care să ne agățăm: „Das, wovon wir sprechen, die Sprache, ist uns stets schon voraus. Wir sprechen ihr ständig nur nach”.<sup>25</sup> Iar această limbă în urma căreia vorbim este una alcătuită mai degrabă din tăceri și ascultări, așa cum Heidegger o tot evidențiază atunci când numește limba dintr-o poezie de Trakl „răsunet al liniștii” (*Ge-läut der Stille*)<sup>26</sup> sau când spune în același text că „muritorii vorbesc în măsura în care ascultă”: „Die Sterblichen sprechen, insofern sie hören”.<sup>27</sup> Ea nu este pur și simplu o spusă obișnuită, ci mai degrabă o „spusă” (*Sage*) sau rostire cu caracter de eveniment (*Er-eignis*), eveniment al cărui rost este de a scoate la iveală ceea ce este propriu omului în raport cu Ființa, în măsura în care omul și Ființa sunt puse în legătură prin *Sage*, prin spusa efectuată de limbă.<sup>28</sup>

3. *Testarea limitelor limbii – varianta Heidegger*. Având în vedere radicalitatea cu care Heidegger privește atât logica/metafizica occidentală, cât și fenomenul limbii, era de așteptat ca stilul său de filosofare în limba germană să fie unul greoi și excentric. Pe scurt, practica rostirii filosofice la Heidegger este una radicală, ce testează și forțează nu arareori până la refuz limitele limbii. Întâlnim astfel la gânditorul german:

– (cvasi-)tautologii de tipul *Die Welt weltet, Die Gegend gegnet, Die Sprache spricht* sau *Das Nichts nichtet*<sup>29</sup>;

– abateri semnificative de la etimologia cuvintelor, un bun exemplu în acest sens constituindu-l cuvântul *Erörterung* („explicare”, „discutare în detaliu a unui caz”), cuvânt juridic rezultat din traducerea cuvântului latin *determinare* și pe care Heidegger îl asociază cu cuvântul *Ort* (loc) fără vreun temei de ordin lingvistic<sup>30</sup>; un alt exemplu la îndemână este asocierea cuvântului *Ereignis* („eveniment”) cu cuvântul *eigen* („propriu”), cele două cuvinte nefiind înrudite etimologic<sup>31</sup>;

– recursul la traduceri mai mult sau mai puțin creative, cum ar fi deja menționata asociere a cuvântului *legein* (gr. „a culege”, „a spune”) cu cuvântul nemțesc *lesen* („a

citi”, „a aduna”, „a culege”) sau faimoasa traducere a termenului grecesc vechi *a-lētheia* ca *Unverborgenheit* („neascundere”) în *Sein und Zeit*; acest recurs frecvent la traduceri (unele discutabile, altele nu neapărat) poate fi și el socotit drept componentă a practicii excentrice de etimologizare cultivată de Heidegger<sup>32</sup>;

– construcții alambicate, ocazionale, de termeni compuși precum faimoasa sintagmă „a-fi-în-lume” (*In-der-Welt-Sein*); la un moment dat, în *Sein und Zeit* sensul ființei umane (*Dasein*) ca grijă (*Sorge*) este explicat prin referire la doi termeni compuși: „Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)”, rom. „faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-sălășluind-deja-în(lume) ca fapt-de-a-fi-în-preajma (ființării în interiorul lumii)”<sup>33</sup>;

– inventarea de cuvinte intraductibile sau valorificarea unor cuvinte vechi, ieșite din uz, cuvinte precum *Bedingnis*, *Nahnis*, *gegenen*, *welten*, *Gestell* etc.

Pentru toate abaterile de mai sus, justificarea lui Heidegger ar fi aceea că vrea să acceadă la un nou temei, un nou Logos situat dincolo de distincția dintre rațional și irațional, adevărat și fals. Acest *Logos* ar putea fi unul al experienței trăite – fie al experienței *Dasein*-ului de a-fi-în-lume în opera timpurie, fie pur și simplu al trăirii limbii ca fenomen ce se sustrage gândirii conceptuale –, experiență care să articuleze ceea ce ce nu se poate articula la nivel logico-propozițional. Deja în anul 1919, ca asistent al lui Husserl, Heidegger remarcă faptul că „limba noastră nu face față noii tipicități fundamentale a trăirii”: „Unsere Sprache ist der neuen Grundtypik des Erlebens nicht gewachsen”.<sup>34</sup> Această remarcă era făcută în contextul criticilor la adresa metodei critic-teleologice axate pe adevărul unui ideal normativ (*Sollen*) ca valoare întemeietoare a oricărui act de cunoaștere, Heidegger contracara aici prin observația că o bună parte din valoarea și valabilitatea experiențelor trăite care constituie materialul unui *Sollen* nu sunt obligatoriu întemeiate într-un *Sollen*. Un exemplu în cauză furnizat de Heidegger ar fi aici bucuria (neutră față de un ideal valoric-normativ) ce cuprinde o persoană atunci când intră în camera de studiu și vede lumina soarelui căzând pe cărți.<sup>35</sup> Prin urmare, Heidegger nu are de ales decât să înceapă să născocască cuvinte și expresii alambicate pentru a „salva fenomenele”. Iar în acest scop, nici limba germană curentă și nici bunul-simț științific nu mai constituie opreliști.

Cu toate acestea, Heidegger este perfect conștient de abaterile sale. De exemplu, el atrage explicit atenția asupra limitărilor unui dicționar, sugerând că nu este interesat de înțelesul de dicționar al cuvintelor, ci de lumea pe care o deschide un cuvânt sau un altul, de spiritul viu al unei limbi la care dicționarul, ca instrument ce face din limba însăși un instrument, nu poate oferi acces:

Ein Wörterbuch wird in den meisten Fällen eine richtige Auskunft geben über die Wortbedeutung. Es verbürgt aber durch diese Richtigkeit noch nicht die Einsicht in die Wahrheit dessen, was das Wort bedeutet und bedeuten kann, sofern wir dem im Wort genannten Wesensbereich nachfragen. Ein „Wörterbuch” kann Hinweise geben für das Wortverständnis, aber es ist niemals eine schlechthin und im voraus verbindliche Instanz. Die Berufung auf das Wörterbuch bleibt immer nur die Berufung auf eine in ihrer Art und ihren Grenzen meist gar nicht faßbare Auslegung einer Sprache. Sobald wir freilich die Sprache nur als Verkehrsmittel betrachten, ist das auf die Technik des Verkehrs und des

Austausches zugeschnittene Wörterbuch „ohne weiteres” „in der Ordnung” und verbindlich. Auf den geschichtlichen Geist einer Sprache im Ganzen hin gesehen, fehlt dagegen jedem Wörterbuch die unmittelbare Maßstäblichkeit und Verbindlichkeit.<sup>36</sup>

Într-o manieră comparabilă se pot justifica și mult-hulitele construcții tautologice ale lui Heidegger. Și ele sunt menite să salveze fenomene precum limba, lumea sau *Logos*-ul, protejându-le de gândirea care obiectifică. (Cvasi-)Tautologiile lui Heidegger pot fi astfel înțelese ca un prag zero al gândirii ce articulează adevăruri (sau, mai bine zis, fenomene) inaccesibile logicii tradiționale. Ele sunt menite să ilustreze atât încăpățănarea gânditorului german de a-și sustrage propriile fraze unei înțelegeri perfecte, totalizante, care să epuizeze sensul frazelor pe care chiar el le desfășoară în procesul gândirii, cât și ca o tentativă de a exprima încăpățănarea limbii înseși de a nu se lăsa reificată și îngrădită prin transformarea cuvintelor în semne și concepte. În sfârșit, ar mai putea fi avansat și argumentul lui Michel Haar potrivit căruia așa-zisele tautologii heideggeriene nu constituie niște tautologii în sens strict cât mai degrabă încercări „de a «consolida» ponderea verbului, a fenomenului, și de a diminua subiectul, substanța”.<sup>37</sup>

Oricum ar fi, cert este că practica de rostire filosofică a lui Heidegger, în măsura în care putem vorbi de o asemenea practică, este una radicală, ce împinge limitele limbii până la extrem. Scopul lui Heidegger este însă, dincolo de îndreptățitele critici ce i se pot aduce, unul legitim: acela de a dobândi acces la un domeniu „infra”-logic al trăirii și gândirii unor Absoluturi (Ființă, Logos, Adevăr) ce nu pot fi surprinse prin intermediul gândirii conceptual-logice obișnuite, gândire care împarte lumea fie în subiect și predicat, fie în semnificant și semnificat, fie în subiect și obiect ș.a.m.d.

#### ROSTIRE FILOSOFICĂ (II): CONSTANTIN NOICA ȘI VALORIFICAREA LIMBII CA DAT

Spre deosebire de cazul lui Heidegger, Constantin Noica își desfășoară demersul de conturare a unei rostiri filosofice românești de pe poziția intelectualului aparținând de o cultură așa-zis „minoră”, lipsită de o tradiție filosofică solidă. Dacă Heidegger ajunge să inventeze cuvinte pentru a revigora o limbă în care se filosofa riguros de secole bune, Noica se află în situația de a întemeia și justifica potențialul filosofic al limbii române, adesea redusă la statutul unei limbi fruste de păstori, care încă nu a dat măsura propriei raționalități. Fără a disprețui cultura folcloric-țărănească, Noica își exprima, de exemplu, la un moment dat regretul că, în presupusul proiect al unui dicționar de termeni literari din toate limbile inițiat de UNESCO, limba română ar fi urmat să figureze doar cu trei termeni mai degrabă încărcăți afectiv: „dor”, „doină” și „colindă”.<sup>38</sup> Scopul lui Noica (cel puțin în ce privește rostirea filosofică românească) este, așadar, unul mai modest: spre deosebire de Heidegger, el nu urmărește o răsturnare a gândirii filosofice occidentale și nici nu dorește să facă din limba română limba cea mai de soi a filosofiei, așa cum ar putea-o crede, în mod paradoxal, nu doar naționaliștii de tavernă tentați să creadă că țara lor este deasupra tuturor celorlalte, ci și acei interpreți care, absolutizând criteriul politic (fie adeziunea lui Noica la legionarism de



la sfârșitul anilor '30, fie presupusa lui înclinație către protocronismul de tip ceașist), acuză demersul filosofic al lui Noica de naționalism.<sup>39</sup> Dacă există un „naționalism” care animă proiectul rostirii filosofice românești, acela constă în dorința de a valorifica potențialul filosofic al limbii române, capacitatea acesteia de a conceptualiza și genera probleme filosofice unice prin intermediul cuvintelor ei. Datoria de a explicita acest potențial filosofic al limbii unei națiuni sau culturi reprezintă nu (sau nu numai) o simplă datorie față de țara de apartenență în sensul benign, non-limitativ al cuvântului „datorie”, ci o datorie față de întreaga lume; altfel spus – o deschidere către universal: „Dacă graiul nostru spune într-adevăr lucruri ce nu s-au rostit întotdeauna în alte limbi și care le-ar putea îndemna pe acestea să se mlădieze după cuvântul nostru, atunci, în măsura în care există un rest românesc în cele ale gândului, suntem datori lumii cu acest rest”.<sup>40</sup> Mai mult, Noica admite posibilitatea ca alte limbi mai obscure precum limbile bantu să fie mai atractive filosofic decât româna<sup>41</sup>, la fel cum tot Noica are grijă să noteze și anumite insuficiențe ale limbii române precum lipsa unui termen antitetic la termenul de „ființă” („devenire” necomparându-se cu nemțescul *Werden*) sau degradarea unor cuvinte precum „petrecere”, limitat între timp la sensul de eveniment distractiv.<sup>42</sup> Pe scurt, proiectul rostirii filosofice românești este o tentativă legitimă de a fi „național cu fața spre universalitate” (Titu Maiorescu)<sup>43</sup>, Noica folosindu-se de datul accidental al limbii natale pentru a exprima universalul, după cum o recunoaște și în modelul unei prefete la *Devenirea întru ființă* din jurnalul său de idei:

Pentru Prefața la Df.// Nu am căutat românescul, ci universalul. Am întâlnit românescul pentru că nu putem gândi decât în limitația ce nu limitează a limbii noastre.// Dacă însă nu am întâlnit universalul, atunci cartea aceasta [*Devenirea întru ființă*] rămâne în devenirea întru devenire a culturii.// [În margine:] Românescul mi-a fost un *kairos*, atâta tot.<sup>44</sup>

Acestea fiind spuse, sursele principale de inspirație pentru proiectul noician al unei rostiri filosofice românești par a fi trei. Un prim impuls important ar veni de la Mircea Vulcănescu și al său eseu *Dimensiunea românească a existenței*, un al doilea, de la ontologia lui Heidegger, ce face din limbă casa Ființei, iar un al treilea, de la teoria relativismului lingvistic atribuită antropologului Edward Sapir și asistentului său, Benjamin Lee Whorf, teorie care susține că raportarea la lume a indivizilor și obiceiurile lor sunt direct influențate de structurile logico-gramaticale ale limbii natale și că concepțiile despre lume mediate de limbile omenești sunt incommensurabile între ele din punct de vedere valoric, în măsura în care fiecare limbă are avantajele și dezavantajele ei.<sup>45</sup> Dintre acești trei factori, cel mai relevant din punct de vedere intracultural/național este impulsul venit de la Vulcănescu, în timp ce factorul de relevanță interculturală – de deschidere către universal – este al treilea. Cât privește influența lui Heidegger, ea există fără doar și poate, însă analiza de mai jos va scoate la iveală și niște diferențe fundamentale între Noica și Heidegger, diferențe ce transpar atât în plan teoretic, cât și în plan practic. Că avem de-a face cu două feluri diferite de rostire filosofică, se va adevăra analizând abordarea lui Noica prin prisma aceluiași trei criterii stabilite și în capitolul anterior. Să trecem, așadar, la analiza propriu-zisă.

1. *Atitudinea față de logică și logos.* Că Noica face ontologie inspirat de Heidegger, nu se poate tăgădui. Cu toate acestea, deosebiri notabile dintre Noica și Heidegger transpar încă de la nivelul fundamental al gândirii filosofice – acela al logicii. Dacă intenția lui Heidegger este de a accede la o logică a fenomenelor, o logică „pre-propozițională” capabilă să articuleze ba Ființa însăși și relația omului cu ea, ba orizontul limbii și situarea omului în el, Noica e mai puțin radical. În primul rând, el nu este interesat de revizuirea fundamentelor metafizice ale științelor și ale filosofiei înseși. Este adevărat că și el caută să articuleze o logică a vieții, a experienței trăite, una care să se sustragă celei aristotelice.<sup>46</sup> Cu toate acestea, el îi reproșează lui Heidegger cel puțin două lucruri majore: tendința de a submina logica fără a ajunge la o alta<sup>47</sup> și îndrăzneala de a fi căutat să rezolve problema insolubilă a timpului (sau a temporalității): „Dezastrul celor care gândesc ființa prin temporalitate (Heidegger). Dar ideea de spațialitate (de n-dimensionalitate a realului, de încrucișare a generalurilor sau elementelor în el), aceasta spune ceva despre ființă; spațialitate configurativă, nu temporalitate dizolvantă. În problema timpului toți filosofi și-au frânt gâtul”.<sup>48</sup> Or, ontologia lui Noica pare a fi, prin comparație cu cea a lui Heidegger, una *rațională*, bazată în continuare pe concepția omului ca animal rațional, pe care Heidegger o desconsidera drept metafizică.<sup>49</sup> În ce măsură pledoaria lui Noica pentru raționalitate și reușește, este de discutat; intenția lui pare a fi însă aceea de a spațializa logica – și chiar de a o „spațio-temporaliza”, cel puțin în tratatul său de ontologie din *Devenirea întru ființă*<sup>50</sup> – prin evidențierea orizonturilor pe care anumite cuvinte le deschid. Un asemenea cuvânt este prepoziția „întru”, cuvânt desemnat în diverse contexte ca „spațializator nespațializat”<sup>51</sup> și „operator ontologic”.<sup>52</sup> Așadar, se poate spune că Noica încearcă la rândul său să accedă la un *Logos* ce transcende logica tradițională (aristotelică și modernă, ce țin de „logica lui în”), un *Logos* al lui „a fi întru” care să nu creeze însă o ruptură radicală cu metafizica occidentală<sup>53</sup> (categoriile lui Kant și dialectica lui Hegel jucând totuși un rol important în ontologia lui Noica<sup>54</sup>).

2. *Concepția lui Noica despre limbă prin prisma raportării la științe în ansamblul lor.* Faptul că Noica nu aspiră la o răsturnare a metafizicii se poate observa și în influența totuși importantă pe care o atestă gândirii științifice și tehnicii secolului 20. Într-atât de importantă este această influență, încât nu e mereu clar la Noica dacă științele sunt sau nu pe picior de egalitate cu filosofia (lucru de neconceput la Heidegger). Cert este că științele nu par a fi întotdeauna niște simple derivate ale filosofiei – la Noica, științele pot revoluționa la rândul lor domeniul logicii. De exemplu, matematicile pot revoluționa logica prin dezvoltarea unei logici a posibilului ce primează asupra realului<sup>55</sup>; la rândul ei, fizica cuantică poate inspira dezvoltarea unui concept precum cel de câmp logic: „Ceva se poate descompune în lucruri din care n-a fost compus. Aceasta e lecția neașteptată pe care o dă fizica de azi logicii, cu particulele acelea ce se descompun dând particule noi.// Așa e atunci câmpul logic: un întreg, care se descompune în elemente și forme din care n-a fost compus – spre deosebire de mecanicismul logicii clasice, care vede noțiuni în judecăți și judecăți în silogisme”.<sup>56</sup>

Și în cazul tehnicii, Noica pare mult mai senin decât Heidegger. Fără a nega pericolele progresului material și gradul crescând al mașinizării din societatea modernă, Noica vede și noi posibilități de afirmare a ființei umane pe care acest progres le-ar înlesni:

Civilizația modernă, înainte de a deveni una a abstractului, e o cuceritoare școală pe linia concretului sensibil – o uităm prea des. Nu numai că ea trezește noi senzații, a vitezei, a zborului, a imponderabilității, dar le rafinează pe cele vechi, făcându-ne să vedem în întuneric, să auzim în tăceri, să pipăim în depărtări, cu analizori artificiali, ce vor da atâtea antene omului încât să poată jubila în mijlocul firii. De ce să crezi că împlântarea omului antic în animalitate, cu centaurul, sporea emotivitatea umană, iar împlântarea lui în mașinitate i-o va scădea? Dar, cu un spor în facultățile intelectuale și în capacitatea sa emotivă, omul va avea și un spor de ispite. Când ne întristăm în fața a ceea ce stă să vină, nu știm îndeajuns care e registrul ispitirii.

[...] Nu ai dreptul să spui, în fața artei moderne, pur și simplu: nu-mi place, nu răspunde ispitelor mele; la fel cum un filosof ca Heidegger nu are dreptul să spună despre era tehnică: ea întoarce, abate gândul adânc al omului, îi pervertește ispitele. Știm noi ce ispite ne pot încerca?<sup>57</sup>

S-ar părea, așadar, că pentru Noica filosofia nu are decât de câștigat dintr-o aprofundare mai serioasă a formelor de gândire și a provocărilor pe care știința și tehnica moderne le aduc cu ele. În consecință, Noica nu are vreo rezervă în a valorifica ontologic noțiunea de câmp din domenii precum fizica, transferând-o inclusiv asupra cuvintelor: „cuvântul poate purta în el o mai mare bogăție decât conceptul. Acesta nu are decât sferă și conținut; pe când cuvântul are sferă și *câmp*”.<sup>58</sup> În această accepție, cuvântul devine, desigur, mai mult decât un simplu mijloc de comunicare – el este o entitate vie ce concentrează în sine idei și fraze întregi: „Un cuvânt e de obicei un mijloc de exprimare: o idee se exprimă prin cuvinte. Dar acum iată câte un cuvânt care se exprimă prin idei. Fraza se poate turna toată într-un cuvânt”.<sup>59</sup> Asemenea termeni care transcend preocupările lingviștilor și care exprimă fraze și idei întregi – termeni precum „întru”, „sine(a)”, „ispitire”, „cuminecare”, „rost(ire)” – sunt termeni vânați de Noica pentru a construi în jurul lor o rostire filosofică românească. Noica coincide, așadar, cu Heidegger atunci când alege să nu vadă cuvintele doar ca pe niște obiecte de studiu lingvistic, însă demersul său conduce spre un logos ce ține cont și de spațialitatea Ființei, spațialitate cu caracter final orientată spre împlinire, împlinire exprimată de functorul ontologic „întru”, el însuși „spațializator nespațializat”.

3. *Testarea limitelor limbii – varianta Noica.* Chiar dacă Noica nu privește cuvintele doar ca pe niște obiecte ale lingviștilor, trebuie totuși spus că raportarea senină la științele naturii și la tehnică se regăsește și în relația cu lingvistica și filologia. Dincolo de referirile numeroase la texte folclorice și la clasici ai literaturii române vechi (cronicari și cărturari ca Miron Costin, Dosoftei, Varlaam, Dimitrie Cantemir ș.a.m.d.), Noica, spre deosebire de Heidegger, se slujește cu metodă de dicționarele disponibile la vremea sa pentru a face dreptate diverselor cuvinte pe marginea cărora reflectează. Dintre numeroasele dicționare consultate de Noica și menționate fie în *Creație și frumos în rostirea filosofică românească* (1973), fie mai ales în *Rostirea*

*filosofică românească* (1970), amintim: *Dicționarul limbii române moderne* (1958; coord. Dimitrie Macrea), *Dicționarul limbii române literare contemporane* (4 vol; 1955–1957; coord. Dimitrie Macrea și Emil Petrovici), *Dicționarul român-german* al lui Tiktin (3 vol., 1903–1925) sau *Dicționarul Academiei* (1926) al lui Sextil Pușcariu. Nu lipsesc, de asemenea, referințe la lingviști importanți precum Ovid Densusianu, B. P. Hasdeu, Moses Gaster sau Gheorghe Bulgar. Prin urmare, în majoritatea capitolelor din scrierile sale despre rostirea românească, Noica ia dicționarele și observațiile lingviștilor ca punct de plecare pentru speculația filosofică. Apare aici o nouă deosebire semnificativă față de Heidegger, apelul la dicționare și la părerile oamenilor avizați în studiul limbii nereprezentând nicidecum pentru gânditorul român o opțiune facultativă, ci trambulina necesară saltului în speculativ. Oricât ar fi de dispus să creadă că termenii unei limbi nu constituie simple obiecte de studiu lingvistic, Noica nu speculează totuși „în gol”, ci pe terenul deja inspectat de specialiști ai limbii, dovedind o conștiințiozitate față de materialul empiric mai riguroasă decât Heidegger.

Metoda de explicitare a rostirii filosofice românești cultivată de Noica s-ar putea reduce, așadar, la următoarea rețetă: întâi sondarea materialului empiric cu ajutorul lingvisticii sau prin recursul la literatura folclorică și/sau cultă, apoi speculația filosofică pe baza materialului empiric. Uneori, ordinea este inversată cronologic (în sensul că un capitol este deschis speculativ înainte de referirea la materialul empiric menită a susține reluarea firului speculativ de unde a fost întrerupt), însă etapele gândirii rămân în mare aceleași: speculația filosofică pe marginea cuvântului vine ca un adaos sau completare la materialul empiric. Un exemplu elocvent este capitolul despre cuvintele „rost” și „rostire”, unde Noica începe prin a le preciza sensurile și evoluția de la termenul latinesc *rostrum*. El constată trei sensuri în cazul cuvântului „rost”: i) gură; ii) deschizătură; iii) rânduială. Fiecare din aceste înțelesuri este susținut cu exemple, majoritatea împrumutate din *Dicționarul limbii române* (1968): pentru primul înțeles (cel de „gură”), Noica menționează pasaje din Coresi, din Miron Costin, din *Biblia* de la 1648, Iacob Negruzzi și Coșbuc; la al doilea înțeles (de „deschizătură”) se face referire doar la *Dicționarul* amintit anterior, dicționar din care sunt extrase și exemple de expresii ce ilustrează al treilea sens (de rânduială, mai precis: de ordine, mod de întocmire a vieții, sens).<sup>60</sup> În final, Noica evidențiază cuvântul „rostire” ca depozitar al sensului originar de *rostrum* („față”, „cioc”) și constată potențialul filosofic al acestui cuvânt în „miraculoasa legătură antic-greacă dintre cuvânt și ordine rațională” pe care o exprimă.<sup>61</sup>

Majoritatea capitolelor din *Rostirea filosofică românească* (1970) urmează acest *pattern* indicat mai sus, cu variații mai mult sau mai puțin semnificative. Să ne mai oprim doar asupra a două cuvinte: „întru” și „ba”. Potențialul lor filosofic este remarcat aici încă de la început, Noica subliniind virtutea dialectică a acestor cuvinte ce, chipurile, i-ar fi putut folosi unui Hegel.<sup>62</sup> În capitolul despre „întru”, Noica explică sensul acestui cuvânt și face apoi referiri la *Dicționarul limbii române* (1934), discutând sensurile instrumentale și temporale ale prepoziției și continuând apoi cu o referire la *Dicționarul limbii române literare contemporane* (1956) și la felul în care acolo ar fi deja surprinse anumite aspecte valoroase ale lui „întru”

din punct de vedere filosofic. În prelungirea materialului empiric, Noica atrage atenția asupra circularității lui „întru” și a capacității sale de a spațializa logica prin deschiderea unui „câmp logic” a cărui orientare este asigurată de aceeași prepoziție („întru”), prepoziție care, așa cum s-a afirmat deja mai sus, joacă rolul de spațializator ne-spațializat.<sup>63</sup> La sfârșit, el rezumă situația zicând că „întru” „poartă cu el [pe planul conținutului] contradicțiile fundamentale ce se ivesc în sânul ființei; în mișcarea lui, are ceva din demersul fundamental al gândirii și al câmpurilor ei deschizătoare de orizont logic. Iar *formal*, întru reprezintă cercul, orientarea, orizontul mișcător, limitația ce nu limitează”.<sup>64</sup>

În cazul termenului de negare „ba”, în schimb, Noica își ia ceva mai multă libertate. Dacă în capitolul despre „ba nu” el se sprijină în continuare pe observațiile unui Hasdeu sau pe dicționarul lui Massim și Laurian, în capitolul imediat următor el izolează cuvântul „ba” doar pentru a specula asupra virtuții sale dialectice, insuficient surprinsă de dicționare. Această virtute ar consta, după Noica, în faptul că „ba” nu sugerează o negație rigidă de tipul lui „nu”, ci este mai flexibil și mai fluid: „Căci ba este lucrător; el reprezintă o subtilă negație activă, nu una paralizantă, cum e confratele său rigid, «nu»”.<sup>65</sup> „Ba”-ul așezat lângă un cuvânt relativizează rigiditatea aceluia cuvânt, favorizând deschiderea și dialogul: „«ba» este cu adevărat social și dialectic, adică stă de vorbă și dă replica, încetând să nege pur și simplu, ori de câte ori stă lângă alt cuvânt. Până și lângă *nu* el spune mai mult decât «nu»”.<sup>66</sup>

Concluzia ar fi, așadar, aceea că modelul de rostire propus de Noica este unul în care filosoful nu iese din limitele limbii sale, privind-o mai degrabă ca pe un dat pe marginea căruia speculează filosofic. Acesta este și motivul pentru care textele lui Noica, spre deosebire de cele heideggeriene, sunt totuși prietenoase cu publicul cititor: Noica ține cont de materialul oferit de lingviști și de limba veche (orală și scrisă) și încearcă, prin intermediul speculației filosofice, să scoată ce e mai bun din acest material. În unele cazuri (cum ar fi cel al cuvintelor „rost” și „rostire”), Noica tinde să sublinieze mai degrabă un potențial filosofic pe care dicționarele îl surprind deja; în alte locuri, speculația filosofică intervine pentru a rosti sau „rostui” acele legi ale cuvântului ce au scăpat observațiilor lingvistului.

Nimic mai fals, așadar, decât a afirma că, prin proiectul unei rostiri filosofice românești, Noica nu „a făcut altceva decât să-l românizeze pe Heidegger”.<sup>67</sup> De nețăgăduit rămâne faptul că Noica ontologizează inspirat de Heidegger și că vede în limbă o „casă a Ființei” în sens heideggerian. Diferențele de abordare dintre cei doi gânditori sunt însă semnificative în ce privește valorificarea potențialului filosofic al limbii, ceea ce era oarecum de așteptat dat fiind decalajul de statut dintre limba germană (cu un discurs filosofic bine sedimentat de-a lungul secolelor) și cea română (al cărei potențial filosofic nu fusese suficient valorificat până la Noica).

Rezumând așadar analiza de mai sus, putem semnală trei divergențe majore între Noica și Heidegger:

– În primul rând, *Logos*-ul spre care aspiră cei doi e diferit: mult mai radical în abordarea lui, Heidegger caută acel Logos ce se sustrage conceptualizărilor de orice

fel, un Logos capabil de rostirea fenomenelor originare, care inițial nu era căutat în limbă și care, în opera târzie, începe să fie echivalat adesea cu Ființa. Noica, în schimb, nu caută să răstoarne filosofia occidentală, ci să valorifice logos-ul local al limbii române, sperând ca prin aceasta să acceadă la o anumită formă de universal. În același context, el respinge încercarea lui Heidegger de a înțelege ființa prin recurs la temporalitate (sau exclusiv prin recurs la temporalitate), optând în schimb pentru o logică a lui „întru”, în care spațialitatea joacă un rol cel puțin la fel de important, alături de conceptul de „câmp”.

– În al doilea rând, relația cu științele a celor doi gânditori e diferită: dacă Heidegger caută să evite excesul de formalism ce domină știința contemporană, Noica se arată destul de receptiv la progresele științifice și tehnologice ale secolului al 20-lea. O dovadă o constituie constatarea că științele pot duce și ele la o regândire a filosofiei în cel mai fructuos mod cu putință, așa cum o dovedesc matematicile care cultivă logica posibilului sau fizica modernă cu conceptul ei de „câmp”.

– În al treilea rând, modul în care cei doi filosofi operează cu limba este diferit. Heidegger încearcă mereu să ajungă la o gândire care precede distincția dintre adevărat și fals, rațional și irațional, în măsura în care gândirea originară constă în revelarea directă a unui fenomen originar precum Limba sau Ființa. Nu e de mirare, așadar, că limbajul prin care Heidegger alege să capteze gândirea originară este mai mereu chinuit, torturat și mai grăitor prin ceea ce lasă nespus decât prin ceea ce afirmă (asemenea conversațiilor Zen<sup>68</sup>). Din acest motiv, relația sa cu lingvistica și filologia nu are cum să fie decât crispată: acuratețea filologică nu îl interesează prea mult pe Heidegger, tot așa cum lucrul cu dicționarele este mai degrabă facultativ, de unde și numeroasele abateri de la limba standard prin construcții (cvasi-)tautologice, compuși artificiali, procedee etimologice forțate și inventarea de cuvinte greu sau imposibil de tradus. Noica, în schimb, nu forțează limitele limbii și nu prea speculează în răspăr cu filologii și lingviștii. Dimpotrivă, practica sa de rostire filosofică nu poate fi concepută fără utilizarea conștiințioasă a dicționarelor, procesul de gândire efectuându-se dinspre planul empiric spre cel speculativ. Rezultatul este că, spre deosebire de Heidegger, care ajunge să filosofeze adesea în răspăr cu limba germană în încercarea de a-și feri propriul proces de gândire de rigiditatea analitică a publicului cititor și/sau ascultător, Noica își tratează limba natală ca pe un dat ce nu trebuie modificat, ci doar valorificat prin semnalarea virtuților filosofice ale cuvintelor deja existente în limbă. În altă ordine de idei, Heidegger testează serios limitele limbii germane tocmai pentru că se simte limitat de ce are de oferit limbajul curent uzat de secole; Noica, în schimb, așa cum am putut-o constata, vede deja limba ca pe o limită ce nu limitează, ceea ce îi permite să caute firescul în limbă (inclusiv atunci când vrea să scoată la lumină posibilitățile nefructificate ale acesteia). Și reușește să o facă chiar pe teren heideggerian uneori, așa cum o demonstrează ingenioasa frază cvasitautologică „Vremea vremuiește”, construcție mult mai puțin forțată decât heideggeriana propoziție „Temporalitatea (se) temporalizează (pe sine)” (*Die Zeitlichkeit zeitigt [sich]*<sup>69</sup>) și care chiar spune ceva despre vreme – anume că vremea „stă pe loc” în timp ce toate se împlinesc în ea.<sup>70</sup>

**ROSTIREA FILOSOFICĂ – ÎNCOTRO?  
TREI CĂI DE ARTICULARE ASTĂZI PENTRU O ROSTIRE FILOSOFICĂ  
ROMÂNEASCĂ (RELIGIA/TEOLOGIA, POEZIA, FILOSOFIA)**

S-a vădit în urma analizei comparative efectuate mai sus că Heidegger și Noica practică două feluri diferite de rostire filosofică. Pentru o mai bună claritate, reluăm sub formă de tabel trăsăturile acestor două tipuri de practică:

| Rostirea filosofică la Heidegger                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | Rostirea filosofică la Noica                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <ul style="list-style-type: none"> <li>– bazată pe o concepție despre limbă ce subminează gândirea conceptuală;</li> <li>– grad ridicat de conflictualitate cu opiniile lingviștilor și filologilor, marginalizarea dicționarului;</li> <li>– forțarea limitelor limbii prin: inventarea de cuvinte și de construcții alambicate, valorificarea de cuvinte ieșite din uz, traduceri creative, construcții cvasitautologice, jocuri de cuvinte;</li> <li>– înclinație ridicată către inovare;</li> <li>– practică efectuată în cadrul unui spațiu lingvistic hegemonic la nivel global (cel german).</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>– bazată pe o concepție despre limbă ca limitare ce nu limitează, deschisă spre dialogul cu alte limbi și culturi;</li> <li>– grad scăzut de conflictualitate cu opiniile lingviștilor și filologilor (dicționarele și materialul empiric constituind punctul necesar de plecare pentru formularea de speculații filosofice);</li> <li>– rămânerea în limitele limbii ca dat;</li> <li>– înclinație redusă către inovare;</li> <li>– practică efectuată în cadrul unui spațiu lingvistic marginal/marginalizat la nivel global (cel românesc).</li> </ul> |

Evident, fiecare dintre cele două abordări descrise aici (și care nu sunt neapărat singurele forme prin care se poate practica rostirea filosofică) are avantaje și dezavantaje. Pe de o parte, fidelitatea lui Noica față de materialul empiric îl împiedică să forțeze limitele limbii prin construcții artificiale, idiosincratice, frustrante pentru cititori. Pe de altă parte, dacă forțarea limitelor limbii îl depărtează adesea pe Heidegger de exactitatea lingvistului, ea îl plasează, prin compensație, mai aproape de jocul liber cu cuvintele al poetului. Nu degeaba interesul lui Heidegger pentru poezie, în special pentru Hölderlin, va crește simțitor începând cu anii 1930<sup>71</sup>: oricât de diferite ar rămâne filosofia și poezia, ele ajung să apară totuși ca învecinate pentru Heidegger în efortul de a parcurge drumul gândirii.<sup>72</sup> Nici nu ar putea fi altfel, de vreme ce esența limbajului poetic este creația (*poiēsis*), iar *poiēsis* joacă și la Heidegger un rol important, semnificând virtutea prin care limba face prezent ceva ce nu era remarcat dinainte.<sup>73</sup>

În pofida diferențelor de abordare și de situare culturală (Heidegger fiind exponentul unei culturi mult mai influente la nivel global), nici Noica și nici Heidegger nu au scăpat totuși de acuze de naționalism sau de provincialism, acuze cu atât mai tentante date fiind opțiunile politice de extremă dreaptă care au pătat reputația celor doi intelectuali. Cu toate acestea, ar fi profund neprincipial să minimalizăm valoarea proiectelor filosofice ale unor gânditori pe baza angajamentelor politico-ideologice. Dacă la Noica acuzele de naționalism ce ar putea plana asupra

rostirii filosofice românești sunt mai degrabă nefondate, așa cum am demonstrat-o, la Heidegger situația este ce-i drept mai complicată, rămânând totuși echivocă în ansamblu. Astfel, deși el susține că greaca ar fi „cea mai capabilă [*mächtig*] și mai spirituală dintre limbi”, alături de limba germană<sup>74</sup>, tot lui Heidegger îi datorăm și un dialog intitulat „Dintr-o conversație cu privire la limbă” („Aus einem Gespräch über die Sprache”), dialog în care filosoful german discută cu un gânditor japonez (profesorul universitar de literatură germană Tezuka Tomio) despre esența limbii, încurajându-l pe acesta să nu se lase tentat de termenii metafizicii europene în definirea unui concept ca *iki* sau în explicarea unei expresii precum *koto ba*.<sup>75</sup> Iată, așadar, că gândirea lui Heidegger poate oferi pe alocuri impulsuri valoroase și în direcția unei egalizări a culturilor, fie că vorbim de culturile din afara spațiului european în numele cărora poate fi chestionat modelul eurocentric sau „vestic”, fie că vorbim de culturile din spațiul est-european care, deși dependente de modelul eurocentric, aspiră totuși la egalitate în concertul națiunilor europene.<sup>76</sup>

Să fie, așadar, rostirea filosofică o îndeletnicire atât de perimată? Dimpotrivă, teza propusă în acest ultim capitol este că rostirea filosofică (înțeleasă ca explicare a potențialului filosofic existent într-o limbă anume) constituie o componentă de bază a unui trend foarte răspândit la ora actuală în filosofie, și anume cel al *filosofiei interculturale* (*interkulturelle Philosophie*), trend axat mai ales pe filosofia asiatică, africană și arabă.<sup>77</sup> Potrivit acestei direcții de gândire (compatibilă de altfel și cu studiile postcoloniale), accesul la principii universale este posibil prin orice cultură și prin orice limbă atâta vreme cât înclinația spre filosofare este văzută ca o constantă antropologică. Scopul filosofiei interculturale nu constă, așadar, în subminarea unor criterii universale de dragul unui relativism cultural prost înțeles, ci de a încuraja dialogul de pe picior de egalitate între culturi și de a preveni, astfel, hegemonia unei anumite culturi sau a unui anumit spațiu cultural asupra celorlalte (sau, altfel spus, ridicarea unei singure tradiții la rang de valabilitate universală).<sup>78</sup>

Că o filosofie interculturală trebuie să țină cont și de factorul intracultural, este de la sine înțeles: nu orice termen poate fi tradus perfect dintr-o limbă în alta.<sup>79</sup> Dar acest lucru nici nu este necesar pentru promovarea unui dialog în care pluralitatea de perspective este cea care contează, tensiunea dintre factorul intra- și cel intercultural fiind tocmai ceea ce asigură unicitatea și legitimitatea fiecărei perspective. Or, nicio practică filosofică nu întreține mai bine această tensiune fertilă decât chiar rostirea filosofică, de vreme ce ea invită la conștientizarea limitărilor și privilegiilor dinăuntrul unei limbi: la potențarea intraductibilului într-o limbă, pe de o parte, și la deschiderea respectivei limbi către dialogul cu alte limbi, pe de alta. Chiar cazul lui Heidegger ilustrează foarte bine cum gestul de a potența intraductibilitatea propriei limbi (în speță a limbii germane) în plan intracultural poate avea în mod paradoxal repercusiuni interculturale notabile, în măsura în care alți filosofi pasionați de Heidegger devin la rândul lor motivați să caute intraductibilul în propriile limbi. Așa vor ajunge Noica la „întru”, Jacques Derrida, la conceptul de *différance* sau Shūzō Kuki, la conceptul de *iki*.



În aceste condiții, poate că rostirea filosofică ar mai avea, în calitatea ei de componentă fundamentală a unei filosofii interculturale, un „cuvânt de spus” în ziua de azi, când buna conviețuire între culturi este tulburată de numeroase crize de comunicare (politice, sociale, ecologice). Evident, în fiecare limbă și cultură regulile sunt altele, astfel că valorificarea filosofică a termenilor se va produce pe căi diferite. În încheierea acestui text, aș dori să ofer trei moduri prin care șantierul filosofic deschis de Noica poate fi continuat în cazul limbii române. În acest scop, mă voi servi de gândul lui Hegel potrivit căruia arta, religia și filosofia ar fi cele trei discipline în stare să tematizeze spiritul absolut, acea rațiune care ajunge să se gândească în mod necesar pe sine dincolo de contingentele naturii și ale istoriei, precum și ale indivizilor umani.<sup>80</sup> Fără a ne lăsa limitați de înțelegerea hegeliană a Absolutului – absolut care, în lucrarea de față, poate fi pur și simplu înțeles ca un temei ultim al gândirii și existenței reflectat în mod diferit de perspective filosofice variate și de diversele domenii ale spiritului uman –, se poate concede că arta, religia și filosofia reprezintă trei domenii apte în a dez-mărgini gândirea umană, în a o proiecta dincolo de limitele lumii exterioare, cea social-istorică și naturală. Și poate că în alte culturi decât cea română sau europeană situația se înfățișează diferit, însă această triadă pare destul de aptă pentru a forma axul central al proiectului unei rostiri filosofice care să indice zonele-limită în care se poate mișca logosul românesc. Trebuie însă ținut cont aici de faptul că o delimitare de gândul hegelian invocat anterior este necesară, în măsura în care rostirea filosofică poate avea și scopuri mai modeste decât năzuința spre un absolut, criteriul ei esențial constând mai degrabă în ce anume se poate face *filosofic* cu datul unei anumite limbi, atât din punct de vedere sincron (al limbii într-un anumit stadiu al ei), cât și diacronic (al evoluției limbii de-a lungul istoriei). Prin urmare, evidențierea artei, religiei și filosofiei ca domenii fertile rostirii filosofice nu necesită aici stricta adoptare a unei complicate terminologii hegeliene, ci mai degrabă recunoașterea faptului că, în cele trei domenii de manifestare ale spiritului uman menționate mai sus, limba depășește adeseori simpla ei funcție instrumentală, de transmitere neutră a unor informații, devenind un vehicul pentru exprimarea de idei, valori, realități cu caracter transcendent și/sau transcendental.

1. *Religia/Teologia*. În acest context, religia ar putea fi înțeleasă, de pildă, ca depozitară a limbajului arhaic, al cărui potențial filosofic poate fi ulterior explicat cu ajutorul teologiei. Religia și teologia ar urma așadar să funcționeze în tandem: dacă religia caută, aidoma poeziei, saltul în transcendență, rolul teologiei ar consta în explicitarea, cu instrumente logico-discursive, a problematicei filosofice inerente unor termeni întâlniți periodic în limbajul bisericesc românesc. Candidați ideali pentru o rostire filosofică religioasă ar putea fi termeni precum prepoziția „întru”, verbe precum „a săvârși” sau „a se lămuri” (toate trei discutate de Noica) sau un verb precum „a se nevoi” (= a se căzni, a se abține) cu substantivul derivat „nevointă”<sup>81</sup>, substantive precum „canon” ș.a.m.d. Aplecarea asupra unor astfel de cuvinte ar avea inevitabil și valențe interculturale, în măsura în care ea ar aborda și traducerea, însușirea, adaptarea de termeni din greaca veche, latină sau slavonă. Ar merita precizat aici și faptul că

există un domeniu de studiu în Occident numit *interkulturelle Theologie*, axat preponderent pe experiențele misionare creștine, pe impactul creștinismului la nivel global și pe diferențele culturale dintre confesiunile acestei religii<sup>82</sup>; rămâne de văzut în ce măsură acest domeniu ar putea include la un moment dat și ramura ortodoxă a creștinismului și în ce măsură mediul bisericesc românesc ar fi interesat de o asemenea abordare interconfesională.

2. *Poezia(Arta)*. Faptul că limbajul bisericesc este mai degrabă orientat spre trecut, spre presupusa perenitate a tradiției, constituie motivul pentru care am inversat ordinea triadei hegeliene, începând cu religia/teologia. Cât privește arta, cel mai probabil poezia merită funcția decisivă aici, în calitatea ei de artă bazată prin excelență pe cuvânt. Iar dacă religia/teologia ar putea contribui, așa cum a fost sugerat mai sus, la îmbogățirea rostirii filosofice prin promovarea și explicitarea limbajului arhaic, poezia s-ar putea orienta spre înnoirea limbajului actual, de ex. prin inventarea de termeni și expresii, prin re-gândirea lor sau prin născocirea de jocuri de cuvinte originale. Forțarea limitelor limbii, chiar până la absurd, reprezintă fără îndoială punctul forte al poeziei (iar aici abordarea heideggeriană, mai axată pe inovații, oferă un avantaj față de cuminența celei noiiciene). Pentru aceasta însă, ar trebui conștientizat că poezia nu înseamnă mereu doar lucru pe limbă prin aranjarea cuvintelor într-un anumit fel sau prin crearea de imagini poetice noi, ci și prin lucru pe *cuvânt* în măsura în care un cuvânt poate concentra în el o întreagă suită de probleme, concepte sau fraze, așa cum sugera Noica. Or, acest gen de lucru nu este de la sine înțeles pentru un poet, dat fiind că o poezie în care sunt exprimate sau ilustrate idei filosofice nu implică obligatoriu și lucrul cu un cuvânt anume. Într-un text ca „Eu nu strivesc corola de minuni a lumii”, de pildă, Lucian Blaga ilustrează fără doar și poate idei filosofice (teoria sa ulterioară a cunoașterii luciferice bazată pe „mister” și „minus cunoaștere”), dar el nu face rostire filosofică *stricto sensu*, așa cum o face în limba germană Rilke cu un termen ca *Weltinnenraum*, un compus din termenii *Weltraum* (= spațiu cosmic) și *Innenraum* (= spațiu interior) prin care Rilke anulează diferența dintre spațiul interior și cel exterior, subliniind ancorarea creaturii (în special a animalelor) într-un spațiu original al trăirii nemijlocite de care omul, cu raționalitatea lui, este separat.<sup>83</sup>

Cu toate acestea, s-ar găsi destule exemple izolate de poezii din diferite epoci în care rostirea filosofică românească să fie pusă mai mult sau mai puțin conștient la lucru. Mă limitez la două exemple. Un exemplu l-am găsi în poeme de Ioan Alexandru, poet de altfel inspirat și de gândirea lui Heidegger, ale cărui cursuri le-a audiat începând cu anul 1968. Că lui Alexandru îi place lucrul pe cuvânt, se poate observa de la primele volume, unde găsim jocuri de cuvinte cu „dor” și „a durea”, substantivizări de adverbe ca „dinăuntruri” sau „dedeparte” sau folosirea simultană a cuvântului „răspuns” ca substantiv și participiu verbal cu rol tranzitiv în ingambamentul „Sînt întreb/ Și sînt *răspuns*”, în poezia „Ego sum via”.<sup>84</sup> Bineînțeles că nevoia de a citi aceste cuvinte izolat nu trebuie să împingă la supraestimarea valorii lor filosofice sau la exagerarea importanței unui vers în cadrul unui poem luat ca întreg. Dar este important de

văzut în ce măsură lucrul pe cuvinte poate stimula reflecția filosofică, iar poeziile lui Alexandru oferă câteva prilejuri în acest sens, cel mai interesant caz fiind de departe cel al substantivului „lumină”, modulat de poet în feluri neobișnuite în textele „Lumină lină” și „Lumină neapropiată” din volumul *Imnele bucuriei* (1973). Riscul de a supraestima importanța unui cuvânt în cadrul ansamblului este aici minim, căci lumina constituie țelul spre care aspiră ființa umană și natura întreagă în ambele poeme, izvorul acestei lumini fiind nimeni altul decât Hristos. Remarcabilă este desigur aliterația din primul poem menționat, realizată în cadrul chiasmului „Lumină lină lini lumini”.<sup>85</sup> Versul acesta repetat pe parcursul poemului subliniază concentrarea Unului și a Multipului în cuvântul divin, „lumina lină” adevărindu-se la final ca „logos sfânt”.<sup>86</sup> Acest logos sfânt constituie versiunea personală de absolut (creștin) la care invită viziunea lui Ioan Alexandru. Nu în ultimul rând, s-ar mai putea remarca în sintagma „lumină lină” și tendința de a compensa o carență a limbii române, care nu dispune de termenul englez *light* sau de termenul nemțesc *Licht*, termeni în care conceptul de lumină și cel de ușor se reunesc.

Aceeași sintagmă „lumină lină” este reluată și în al doilea text, „Lumină neapropiată”, însă cu alte modulații, dintre care trei inovații merită o atenție deosebită. Prima o găsim în următoarea strofă: „Izbește tunet biciuind/ Cu bice de văpaie luminoasă/ Straturi se-aștern lumini lumini/ Lumină lină luminoasă”.<sup>87</sup> În acest prim fragment citat, Alexandru alege să transforme substantivul „lumină” în locuțiunea adverbială *lumini lumini* pentru a sugera abundența luminii care cade din cer, depunându-se multistratificat. Al doilea fragment de interes este strofa: „Lumină lină luminie/ Lumină nemailuminînd/ Lumina nu-i decît orbia/ Ce leagă cerul de pămînt”.<sup>88</sup> Dincolo de faptul că poetul oferă aici o definiție a luminii – capabilă să adune laolaltă cerul și pământul chiar și atunci când nu mai luminează –, merită reținută expresia „lumină lină luminie”, în care sufixul adjectival feminin *-ie* este adăugat în mod neobișnuit pentru a forma adjectivul *luminie*. Adjectiv pe care Alexandru, ca un alchimist al cuvântului ce se ia în serios, îl transformă în strofa următoare în substantiv: „Lumină lină-n luminie”.<sup>89</sup> Ce ar putea desemna cuvântul *luminie*? O variantă ar fi chiar țelul luminii înseși, care în permanenta ei mișcare se îndreaptă tot spre sine sau, în orice caz, nu se desprinde niciodată complet de sine. Dar lumina ar mai putea reprezenta aici și eterna dăinuire a luminii, veșnicia ei (lumină + veșnicie). Cert este că aceste modulații ale cuvântului „lumină” pot constitui niște contribuții poetice veritabile la o rostire filosofică românească.

Al doilea exemplu, de data aceasta cel al poetei Svetlana Cârstea, merită și el invocat aici succint pentru a arăta că rostirea filosofică poetică își păstrează relevanța și în zilele noastre, chiar atunci când se manifestă fragmentar. În volumul încă relativ recent *Sînt alta*, există un poem parțial prozaic ce începe astfel: „Mi-am spus: și cînd nu voi mai fi voi putea s-o salvez. Fetița mea dulce care mi-a dat viață. În familia asta ne creștem în sens invers. Ale tale dintru ale mele”.<sup>90</sup> De remarcat ar fi aici modificarea sintagmei liturgice „Ale Tale dintru ale Tale”, menită a sublinia, în cadrul înălțării spre sfințire a Sfințelilor Daruri (pâinea și vinul ce simbolizează sacrificiul hristic), faptul că

ceea ce este oferit Dumnezeului Tatăl spre consacrare provine tot din ceea ce Dumnezeu Tatăl a oferit. Este vorba, așadar, de un gest de recunoștință al omului față de Dumnezeu<sup>91</sup>, gest de recunoștință reinterpretat în poezia Svetlanei Cârstean ca mulțumire pentru miracolul vieții întruchipat de fata persoanei care rostește poemul. Numai că prepoziția „dintru” în accepția poemului nu mai este un „dintru” ce reafirmă sursa darului, a vieții, ci este un „dintru” care inversează raportul ierarhic dintre mamă și fiică, de așa manieră încât fiica o naște pe mamă și nu invers. Dacă în plan ontologic, afirmația este cât se poate de radicală în măsura în care fiica pare a fi *telos*-ul care concentrează în sine o viață mai originară decât mama, trebuie spus că și din punct de vedere logic există un sâmbure de dreptate în această inversiune, atâta vreme cât conceptul de „mamă” nu poate exista fără cel de „fiică”. Cert este că la final este exprimat un proces de devenire ce relevă înstrăinarea femeii ajunsă mamă: „Aceasta nu este o poveste de dragoste./ Tu îi semeni./ Tu ești el./ Ea este ea./ Eu sînt alta”.<sup>92</sup> Tatăl transmite trăsăturile sale fetei, care însă rămâne ea însăși: fata, în schimb, este „tu” în măsura în care rămâne accesibilă mamei prin legătură cu tatăl, și este „ea” în măsura în care este perfect suficientă sieși, o ființă complet independentă de mamă. Numai mama a devenit alta în mod ireversibil, datorită (sau... din cauza?) fetei. Și astfel, citind poemul Svetlanei Cârstean, un filosof pasionat de rostirea filosofică s-ar putea întreba dacă nu cumva și prepoziția „dintru” ar fi meritat aceeași atenție ca și „întru” și dacă nu cumva o devenire *dintru* ființă (dinspre mamă spre fiică sau a mamei întru fiică) ar avea o legitimitate filosofică comparabilă cu cea a unei deveniri întru ființă.

3. *Filosofia*. La final, o vorbă și despre filosofie ca rostire filosofică. Că un filosof interesat de rostirea filosofică românească ar trebui să profite de explicitările limbajului bisericesc și de inovațiile sau jocurile de cuvinte ale poezilor, se înțelege de la sine. Însă filosofia are datoria să facă mai mult. Așa cum o demonstrează chiar Noica prin exemplul său, este indicat ca filosoful interesat să cultive rostirea filosofică autohtonă să se dedice și filosofiilor din alte culturi pentru a înțelege mai bine posibilitățile de filosofare oferite de diverse limbi. El sau ea trebuie să vadă ce zicale sau termeni din limba română pot oferi niște contribuții originale la conceptualizarea unor probleme de gândire care fie preocupă alte limbi și culturi, fie sunt insuficient abordate în alte limbi și culturi. Dacă poetul sau teologul își mai pot permite să accentueze aspectul intracultural al rostirii, sfârșind prin a fi mai părtinitori față de limba și confesiunea în care operează, filosoful nu își poate permite cu aceeași ușurință luxul de a se închista în propria limbă atunci când face rostire filosofică: este de preferat ca, măcar în cazul filosofiei, aspectul intercultural să fie mai prezent, ca filosoful respectiv să încurajeze dialogul între culturi în spiritul acelei *interkulturelle Philosophie* menționate la începutul acestui capitol. Și poate că cel mai bun leac la o eventuală închistare în propria cultură și limbă ar fi ca filosoful să vadă limba înăuntrul căreia operează și ca pe ceva străin, ca pe un obiect ce se sustrage obiectificării pentru că trezește mirare și înfiorare concomitent. O asemenea atitudine care face din propria limbă o Alteritate mai cuprinzătoare se poate dovedi, în mod paradoxal, mai utilă pentru a prețui atât particularitățile filosofice ale

propriei limbi, cât și alteritățile altor limbi. Este genul de atitudine încurajat de Noica atunci când, în spiritul filosofiei interculturale, descrie limba ca pe o „dihanie” de care nu te mai sature și care coexistă pașnic cu alte dihanii în jungla universală a limbilor:

Toată mirarea în fața limbii este de o viață. Dihania aceasta, din care faci și tu parte, își trimite suflarea ei peste lume, prin purtătorii ei de cuvânt de tot felul. Dihania stă de vorbă cu alte dihanii, aceasta înseamnă cu alte suflări și alte limbi. Ca într-o junglă nouă, în care fiarele mai degrabă se ajută, se înțeleg și se istorisesc una alteia decât să se înfrunte, limbile își trec unele altora înțelesuri, fac schimb de icoane și albume de familie, ba uneori își înfrățesc chipul lăuntric, până la a nu mai ști bine ce a fost suflare a lor și cât anume este duh din duhul alteia. Ce nebunească sau naivă cutezanță, încântătoare totuși, l-a putut face pe om să creadă că, sub numele de lingvist, filolog ori filosof, poate pricepe așa ceva?<sup>3</sup>

## NOTE

<sup>1</sup> Prezentul articol este bazat pe o comunicare cu titlul „Heidegger, Noica și relevanța rostirii filosofice ca proiect intra- și intercultural”, susținută în cadrul Colocviului de la Putna, ediția a 19-a, ediție desfășurată în perioada 20–23 august 2025. Pe parcursul procesului de revizuire a textului, autorul a beneficiat de pe urma sugestiilor punctuale la nivel de stil și conținut oferite de domnul profesor Viorel Cernica (Universitatea București) și de pe urma schimbului de idei privind filosofia lui Hegel purtat cu doctorandul Dan Nădășan (Universitatea Ljubljana).

<sup>2</sup> Pentru influența lui Heidegger asupra lui Noica (mai precis: asupra proiectului de conturare al unei rostiri filosofice românești), vezi Gheorghită Geană, „Rostirea românească: un individual cu înzestrare ontologică”, pp. 19–21; într-o notă mult mai polemică și reducionistă, ar mai fi de menționat și Dan Alexe, „Rostul lui Noica, apostolul Logosului și al lui Heidegger”. Asupra ambelor texte voi reveni pe parcursul lucrării. Până atunci, ar mai trebui menționat și faptul că diferențele dintre Noica și Heidegger nu au fost complet ignorate: a se vedea aici Sorin Lavric, „Reticențele lui Noica față de Heidegger”. Lăsând la o parte insuficiențele de ordin formal ale articolului (redactarea neglijentă, lipsa unei liste bibliografice), textul lui Lavric este totuși mai degrabă un text despre lipsurile lui Heidegger în opinia lui Sorin Lavric decât a lui Noica. De altfel, Lavric trece în revistă doar două surse în care Noica exprimă rezerve față de ideile lui Heidegger – *Jurnalul filosofic* și *Tratatul de ontologie* –, ignorând alte lucrări relevante în acest sens, precum *Jurnalul de idei* sau *Rostirea filosofică românească*.

<sup>3</sup> Pentru o poziție cât se poate de acidă la adresa „heideggerezei” lui Heidegger, vezi Ewald Standop, „Heidegger unterwegs zur Sprache”. Tonul critic la adresa presupusului ilogism heideggerian l-a dat Rudolf Carnap încă de la începutul anilor '30: vezi Rudolf Carnap, „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, pp. 229–233.

<sup>4</sup> Asupra verbului „a lumifica” mi-a atras indirect atenția poetul și cercetătorul Vasile Gribincea, substantivul „lumificare” fiind folosit de Mircea Martin într-un interviu din revista *Contrafort* ca variantă de traducere a englezescului *worlding*: vezi Mircea Martin, Vasile Gribincea, „Interviu cu Mircea Martin. Despre scris, generații de creație și literatura română în lume”, p. 13. Termenul „a lumifica” îmi pare nu doar o variantă promițătoare de traducere a verbului german *welten* născocit de Heidegger, ci și un termen mult mai apt în a exprima ființarea deschisă a lumii ca lume pe care Heidegger spera să o surprindă cu termenul *welten*.

<sup>5</sup> În orice caz nu cu termenul de *Kehre*, așa cum atrage atenția Thomas Sheehan: vezi Thomas Sheehan, *Making sense of Heidegger: a paradigm shift*, pp. 210–211, 239.

<sup>6</sup> Este important totuși de notat că, atunci când Heidegger încearcă să ajungă la acel Logos al existenței anterior logicii propoziționale consacrate de Aristotel, el ține totuși cont de faptul că filosofia lui Aristotel răzbate și ea până la planul pre-propozițional al revelării lucrului sau al faptului cu pricina în inteligibilitatea sa; diferența dintre Heidegger și Aristotel ar consta însă, potrivit lui Thomas Sheehan, în aceea că Aristotel nu mai tematizează și ceea ce face posibilă inteligibilitatea lucrului sau faptului respectiv

– acel spațiu deschis numit de Heidegger *Lichtung* (tradus în românește de regulă ca „deschidere-luminatoare”) și care face ca omul să fie mereu ancorat într-un sens în raport cu lucrurile. Vezi aici *ibidem*, pp. 75–79, în special pp. 78–79. Cu toate acestea, în pofida meritelor pe care Heidegger i le concede lui Aristotel, el se vede nevoit să îl combată și pe gânditorul grec în calitatea acestuia de întemeietor al logicii propoziționale.

<sup>7</sup> Vezi Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, pp. 99–109. În cele ce urmează, voi face referire la *Gesamtausgabe* cu abrevierea **GA**, numărul volumului citat și, în cazul primei mențiuni, și la titlul respectivului volum citat.

<sup>8</sup> GA 56/57, p. 107 (trad.: Înainte de toate, nu este clar cum anume ceea ce este nemijlocit trebuie mai degrabă obținut și atins efectiv printr-o teoretizare mediată de felul celei efectuate pe *calea* analizei ce disecă). Toate traduceri din Heidegger îmi aparțin, cu excepția locurilor în care am făcut trimiteri la ediții în română.

<sup>9</sup> Pentru pasajul integral, vezi *ibidem*, pp. 109–110: „Das methodische Grundproblem der Phänomenologie, die Frage nach der Weise der wissenschaftlichen Erschließung der Erlebnissphäre, steht selbst unter dem ‚Prinzip der Prinzipien‘ der Phänomenologie. Husserl formuliert es so: ‚Alles, was sich in der ‚Intuition‘ originär... darbietet, [ist] einfach hinzunehmen... als was es sich gibt‘. Aber schon, daß Husserl von einem Prinzip der Prinzipien spricht, also von etwas, das allen Prinzipien vorausliegt, woran keine Theorie irre machen kann, zeigt, daß es nicht theoretischer Natur ist, wenn auch Husserl darüber sich nicht ausspricht. Es ist die Urintention des wahrhaften Lebens überhaupt, die Urhaltung des Erlebens und Lebens als solchen, die absolute, mit dem Erleben selbst identische Lebenssympathie.”

<sup>10</sup> Heidegger remarcă faptul că orientarea fenomenologiei înspre trăire nu are de-a face nici cu logica obișnuită, ridicată la rang de cult („Logistizismus”), nici cu filosofia emoțiilor („Gefühlphilosophie”); vezi *ibidem*, p. 110.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 94 (trad.: Numai dacă mă mișc în sfera postulerilor [*Setzungen*] are rost să vorbim despre presupuziții. Trăirea lumii din jur nu face presupuziții și nici nu se lasă categorisită în ea însăși ca atare. Cu toate acestea, ea este la fel de puțin lipsită de presupuziții, căci presupuziția și lipsa de presupuziții au sens doar în plan teoretic). Heidegger nu vorbește aici explicit despre fenomenologie ca știință ce nu ar necesita presupuziții; cu toate acestea, acest pasaj este crucial în măsura în care delimitează deja, prin explicitarea trăirii lumii din jur, acea lipsă a necesității presupuzițiilor din sfera prelogicului care, câteva pagini mai încolo, coincide cu atitudinea pre-teoretică încurajată de fenomenologia husserliană.

<sup>12</sup> GA 2 [*Sein und Zeit*], p. 18 (§ 4).

<sup>13</sup> A se vedea *ibidem*, pp. 197–213 (§32–33).

<sup>14</sup> GA 55 [*Heraklit*], p. 269 (trad.: Adunarea-laolaltă [*Ver-sammlung*] este reținerea originară într-un fapt-de-a-fi-adunat care determină înainte de orice toate extinderile-în-afară și aducerile-înăuntru, dar care și admite înainte de orice tot ce înseamnă risipire și împrăștiere).

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 278 (trad.: Acest *logos* este adunarea-laolaltă originară, care păstrează în siguranță fiindul ca acel fiind care este. Acest *logos* este însăși Ființa în care ființează tot ceea ce este. A cugeta la acest *logos* nu se mai poate numi, firește, logică în sensul comun al cuvântului).

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 383: „Der *Logos* ist nicht das Wort. Er ist ursprünglicher denn dieses, das Vorwort jeder Sprache. Sein Anspruch an das Menschenwesen ist der schweigende des Vor-worts, das dem Menschen das Sein zu-schweigt” (trad.: *Logos*-ul nu este cuvântul. Este mai originar decât acesta, el este precuvântarea fiecărei limbi. Adresarea pe care o face ființei umane este adresarea tăcută a precuvântării ce șoptește omului Ființa pe tăcute).

<sup>17</sup> Vezi aici *ibidem*, pp. 245–246. Un rol deosebit de important îl va juca ascultarea limbii în *Unterwegs zur Sprache*.

<sup>18</sup> GA 9 [*Wegmarken*], p. 333.

<sup>19</sup> GA 2, p. 479 (§ 69).

<sup>20</sup> GA 2, pp. 496–498 (§ 73), 518–525 (§ 77).

<sup>21</sup> GA 12 [*Unterwegs zur Sprache*], p. 150 (trad.: [M]etalingvistica este metafizica tehnicizării sistematice a tuturor limbilor cu scopul de a face din ele unicul instrument de informație funcțional la nivel interplanetar. Meta-limbajul și Sputnik, metalingvistica și tehnica rachetelor sunt același lucru).

<sup>22</sup> Vezi Duane Williams, *Language and Being. Heidegger's Linguistics*, p. 77: „A word then is not an instrument, a tool, a vehicle, a coin, a package, a label, a handle and such like. Nor does it abstract, represent, suggest, falsify, cloud or conceal. Rather it is, for Heidegger, as much what it names, as what it names only exists (that is, stands out of Being) through being named.”

<sup>23</sup> GA 12, p. 220 (trad.: Cuvântul pre-lucează [face să fie, conferă ființă, condiționează] lucrul ca lucru. Dorim să numim această stăpânire [*Walten*] a cuvântului pre-lucrarea [*Be-dingnis*]); vezi și Williams, *Language and Being*, p. 76. Am ales aici varianta oarecum excentrică „prelucrare” (pentru cuvântul *Bedingnis*) în încercarea de a reuni ideea de „lucru” prezentă în termenul german *Ding* și cea de condiționare din cuvântul *bedingen* folosind prefixul „pre-”.

<sup>24</sup> GA 5 [*Holzwege*], p. 310 (trad.: Când mergem la fântână sau prin pădure, înaintăm deja prin cuvântul „fântână”, prin cuvântul „pădure”, chiar dacă nu rostim aceste cuvinte și chiar dacă nu ne gândim la ceva ce ține de limbă).

<sup>25</sup> GA 12, p. 168 (trad.: Lucrul despre care vorbim, limba, se află constant înaintea noastră. Noi vorbim mereu în urma ei). Cât privește gândirea, Heidegger remarcă faptul că, atunci când se pune problema de a gândi Logosul sau Ființa, omul se află mereu în urma lucrului gândit, el este un *Nach-denkender* (de la verbul *nach-denken*, „a cugeta”, în sens literal: „a gândi după”, „a gândi în urmă”); vezi aici GA 55, p. 380.

<sup>26</sup> GA 12, p. 27; vezi apoi și pp. 204, 251.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>28</sup> Duane Williams identifică trei elemente constitutive pentru esența limbii în viziunea lui Heidegger: *poiēsis*, înțeles ca o scoatere la iveală a celor ce există prin intermediul limbii, zicerea care face lucrurile să se arate și evenimentul ca eveniment al revelării propriului: vezi Williams, *Language and Being*, p. 179: „In terms of approaching the essence or nature of language in Heidegger's thought, we get closest it seems through *poiēsis* (Making-Happening), *Sagen* (Showing-Saying) and *Ereignis* (Owning-Event)”. Traducerea cuvântului *Ereignis* ca „eveniment al revelării propriului” o preiau de la Cătălin Cioabă, Gabriel Cercel și Gilbert Lepădatu, Martin Heidegger, *Despre miza gândirii*, p. 162.

<sup>29</sup> Exemplele acestor fraze, altminteri apariții recurente în textele lui Heidegger, le preiau din următoarele surse (ordinea surselor corespunzând aici ordinii frazelor): GA 56/57, p. 73; GA 12, p. 168; GA 12, p. 10; GA 9, p. 114.

<sup>30</sup> Vezi aici Standop, „Heidegger unterwegs zur Sprache”, p. 342.

<sup>31</sup> Pentru informații și exemple utile privind jocul cu diverse etimologii al lui Heidegger vezi și Timothy Clark, *Martin Heidegger*, pp. 81–84.

<sup>32</sup> Vezi *ibidem*, pp. 79–81.

<sup>33</sup> GA 2, p. 256 (§ 41); pentru traducere vezi Martin Heidegger, *Ființă și timp*, p. 261.

<sup>34</sup> GA 56/57, p. 46.

<sup>35</sup> Vezi *ibidem*.

<sup>36</sup> GA 53 [*Hölderlins Hymne Der Ister*], p. 75 (trad.: În majoritatea cazurilor, un dicționar ne va oferi o informație corectă despre înțelesul unui cuvânt. Această corectitudine nu asigură însă pătrunderea în adevărul a ceea ce înseamnă și ce poate însemna cuvântul respectiv, de îndată ce cercetăm domeniul esențial numit în acel cuvânt. Un „dicționar” poate da indicații pentru înțelegerea cuvântului, dar nu este niciodată o autoritate absolută de care să fim legați de la bun început. Apelul la dicționar rămâne întotdeauna doar apelul la o interpretare a unei anumite limbi, interpretare ce de multe ori nici nu mai poate fi sesizată în natura și limitele ei. De îndată ce privim limba doar ca mijloc de comunicare, dicționarul croit pe tipicul tehnicii de comunicare și de schimb apare „fără rezerve” ca fiind „în ordine” și obligatoriu. Privit însă prin raportare la spiritul istoric al unei limbi în ansamblul său, fiecărui dicționar îi vor lipsi, din contră, orice autoritate critețială și obligativitate nemijlocite).

<sup>37</sup> Michel Haar, *Heidegger și esența omului*, p. 178. Pentru original vezi Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 154: „Il faudrait remarquer qu'une expression comme *die Sprache spricht*, n'est nullement en fait une tautologie, mais une tentative pour renforcer la part du «verbe», du phénomène, et diminuer celle du sujet, de la substance”.

<sup>38</sup> Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, pp. 319–320: „Termenii aceștia, admirabili firește (iar cel de «dor» purtând în el și înțelesuri adânci), rămân totuși pe linia sentimentului,

numai, și a pitorescului, păstrescului, folclorului, a culturii moștenite; rămân pe linia ansamblului «Ciocârliei» și a Muzeului satului. Cine nu se mândrește cu aceste înfăptuiri? Dar toată problema noastră este: cum să nu rămânem la ele, cu ele cu tot».

<sup>39</sup> Vezi Alexandra Laignel-Lavastine, *Filozofie și naționalism. Paradoxul Noica*, exemplu clasic și controversat de studiu care tinde să subordoneze filosofia lui Noica criteriului de evaluare politic.

<sup>40</sup> Constantin Noica, *Cuvânt împreună*, p. 10.

<sup>41</sup> Vezi *ibidem*, p. 132: „S-ar putea ca marile limbi culte, ori dimpotrivă altele, ca limbile bantu, să fie mai interesante sub multe raporturi. Dar ele nu sunt pe cerul nostru. Sau, într-un fel, sunt și ele, căci fără adâncirea în alte limbi și fără limbile clasice, inclusiv sanscrita, nu-ți cunoști până la capăt propria limbă. Dar este și aici adevărată vorba lui Cantemir: «din limbi străine să înveți și în limba țării tale să scrii». În alte ceruri să privești și sub cerul lumii tale să visezi». Pasaje de acest gen contrazic „ipoteza unei elecțiuni a poporului român în experiența ființei” postulată de Laignel-Lavastine; vezi Laignel-Lavastine, *Filozofie și naționalism*, p. 333. A ignora aspectul intercultural al rostirii filosofice (românești) sugerat de pasaje precum cel citat aici înseamnă a ignora faptul că, pentru Noica, orice raportare privilegiată a unei culturi sau a unui popor la o temă filosofică este – sau pare mai curând să fie – de ordin relativ, și nu absolut.

<sup>42</sup> Pentru ambele aspecte vezi Constantin Noica, *Cuvânt împreună*, pp. 52–53.

<sup>43</sup> Expresia „naționali cu fața spre universalitate” este atribuită lui Titu Maiorescu, printre alții, de Eugen Simion: vezi Eugen Simion, „Să fim naționali cu fața spre universalitate”. Această armonizare a elementului autohton cu cel universal o validează explicit și Noica, așa cum este el citat în *Jurnalul de la Păltiniș*: vezi Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, pp. 233–234: „Eu stau pe «poziția veche», a obținerii universalului prin idiomatice, prin național. Mă raportează la universal prin «întru», nu prin «în». A atinge universalul de pe pozițiile idiomatice este însuși principiul spiritului.[...]”.

<sup>44</sup> Constantin Noica, *Jurnal de idei*, p. 282 (V 241).

<sup>45</sup> Vezi Gheorghiță Geană, „Rostirea românească”, pp. 17–23. Influența eseului lui Vulcănescu este recunoscută explicit de Noica: vezi Constantin Noica, „Amintiri despre Mircea Vulcănescu”, p. 9: „[...] admirabilul studiu-conferință *Dimensiunea românească a existenței*, fără lecția căruia, poate, n-aș fi scris niciodată *Rostirea românească*”; cf. și Alexandru Surdu, *Comentarii la Rostirea filosofică însoțite de câteva gânduri despre Constantin Noica*, pp. 17–23. Numele lui Heidegger apare de asemenea frecvent în scrierile de rostire filosofică; de altfel, Noica a și asistat la prelegeri ale filosofului german pe vremea când era bursier la Berlin în perioada 1940–1944: vezi Constantin Noica, *Jurnal filozofic*, pp. 39, 79. Cât despre importanța relativismului lingvistic pentru gândirea filosofului român, vezi Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, p. 47: „Poate părea curios să revendicăm raționalitate pentru o limbă creată de omul din popor, cel puțin în stadiul ei prim de dezvoltare; dar dacă un lingvist cum era americanul Lee Whorf putea spune că limba hopi a pieilor roșii era, sub multe raporturi, mai potrivită pentru teoria relativității decât germana ori engleza, nu ne vom sfi să credem că o limbă de obârșia nobilă și dezvoltarea impresionantă a celei românești are a spune ceva rațiunii”. Pentru o discuție a ipotezei Sapir-Whorf și limitările ei, vezi Jane Hill, Bruce Mannheim, „Language and World View”.

<sup>46</sup> Constantin Noica, *Jurnal de idei*, p. 17: „Dacă adaug o notă în mine devin mai universal. O diferență în plus și în loc să mă individualizez mai mult, mă universalizez mai mult.// Aceasta e experiența vie pe care o facem statornic împotriva lui Aristotel. Și de aceea viețile noastre, cu năzuința lor spre un universal concret, sunt o dezmințire a logicului, fiind în același timp într-o logică mai adâncă. Despre această logică trebuie să vorbesc și în ea trebuie să torn lucrurile vieții mele, în această ultimă jumătate, în acest ultim sfert al vieții” (I 1).

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 296: „Ceea ce mi se pare grav la Hegel, spre a nu mai vorbi de Heidegger, este că nu sfârșesc la logică (nici Hegel; după *Enciclopedia*, doar prelegeri) și nici nu ajungeau [sic!] la alta” (V 319).

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 246 (V 89). Vezi și spusa atribuită lui Noica în Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, p. 214: „Spațiul este o cucerire a modernității. Matematicile de astăzi sunt ale spațiului; cu problema topoilor, a laticilor etc., ele nu fac decât să geometrizeze, să facă topologie la propriu. Așa încât cei care, ca Bergson sau Heidegger, rămân astăzi anexați problemei timpului îmi apar întârziți. Trebuie să ieșim din problema timpului și să facem din *spațiu* un zeu, unul bun, nu destrăbător ca zeul Cronos; pentru că *spațiul* e *bildend*, e formativ”.



<sup>49</sup> Vezi Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, 1981, p. 121.

<sup>50</sup> În tratatul său de ontologie, Noica acordă o importanță la fel de mare și temporalității, triada temporalitate-spațialitate-câmp constituind situația ontologică primară a ființei din lucruri înțeleasă ca pulsație: vezi *ibidem*, pp. 217–228.

<sup>51</sup> Constantin Noica, *Jurnal de idei*, p. 258 (V 132); vezi și Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, 1986, p. 213.

<sup>52</sup> Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 203.

<sup>53</sup> Constantin Noica, *Jurnal de idei*, p. 242: „Logica (atât aristotelică [cât] și [cea] a modernilor) este a lui «a fi în», ca în *hyparchein*-ul silogisticii sau în teoria mulțimilor cu elementul ce aparține unei mulțimi. // Cum poate fi logica a lui «a fi întru»?” (V 72).

<sup>54</sup> Pentru regândirea categoriilor kantiene în ontologia lui Noica vezi și Dragoș Grusea, „Lumină din lumină. Despre prima ieșire din sine a ființei în *Tratatul de ontologie* al lui Constantin Noica”.

<sup>55</sup> Constantin Noica, *Jurnal de idei*, p. 50: „De ce n-au matematicile previziune? Pentru că nu pun în joc decât posibilul și necesarul, nu și realul” (II 78); p. 61: „Matematicile nu servesc (speculativ, ci doar elementar practic) într-o lume în care nu primează posibilul. [...] Marea problemă a lumii noastre e posibilul, nu realul” (II 103).

<sup>56</sup> Constantin Noica, *Jurnal de idei*, p. 124 (II 269).

<sup>57</sup> Constantin Noica, *Cuvânt împreună*, p. 281; vezi și pp. 315–316: „Ceea ce poate presimți oricine, astăzi, este înobilarea ființei umane, a celei fizice întâi, prin rafinarea tehnicii însăși. Am judecat prea des civilizația nouă după aspectele ei din primul ceas, mecanicismul ei izbitor, de o parte, monștrii tehnici pe care i-a pus pe lume, de alta. [...] Este, firește, un scandal că, în timp ce aerul orașelor e poluat de mașini iar circulația blocată de numărul lor, unele invenții mai rafinate, ca aparatul de zbor individual, sunt reținute, pare-se, de cercurile agresive pentru întunecatele lor socoteli. Dar cât mai pot întârzia înnoirile? Mașina devine o parte din om, sau atunci devine o esență: mașinitate. Și omul se împlântă în mașinitate, sporește prin ea și iese din nelămurire”. În alte locuri Noica pare ceva mai pesimist, dar nici acolo el nu uită să precizeze că omul copleșit de gradul înalt de dezvoltare tehnologică a societății poate fi mai motivat să lucreze cu sine însuși, să se rafineze pe dinăuntru: vezi *ibidem*, pp. 358–359; vezi și Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, pp. 206, 268.

<sup>58</sup> Constantin Noica, *Cuvânt împreună*, p. 393.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 392.

<sup>60</sup> Vezi *ibidem*, pp. 24–28.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>62</sup> Vezi *ibidem*, p. 31 și 178.

<sup>63</sup> Vezi *ibidem*, pp. 38–40.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>67</sup> Așa cum sugerează Dan Alexe, „Rostul lui Noica, apostolul Logosului și al lui Heidegger”.

<sup>68</sup> Asocierea stilului heideggerian cu spiritualitatea Zen este formulată convingător, printre alții, de Duane Williams, *Language and Being*, p. 5: „The ground of language that Heidegger seeks demands [...] a different approach altogether, and so he is constantly working to prevent any form of propositional sure-footedness or conceptual seizing from the reader. It is tough to ‘get’ Heidegger because again in a Zen manner he wants you to get him by precisely not getting him.”

<sup>69</sup> GA 2, p. 434 (§65): „[Die Zeitlichkeit] ist nicht, sondern *zeitigt sich*”.

<sup>70</sup> Constantin Noica, *Cuvânt împreună*, p. 69: „Când Heidegger a răscolit prin limba germană, el n-a găsit nimic potrivit și a trebuit să facă verbul *zeitigen*, care e la fel de nefiresc ca multe alte construcții verbale de-ale sale. Vremuirea noastră, în schimb, e firească și păstrează aproape toate sensurile conceptului, respectiv ale substantivului din care se trage. // Este vorba, așadar, de un verb «intern». Ca atare, ar reprezenta o tautologie [...] Nu iese nimic? Dar tocmai de aceea apare o noutate! Căci nu e defel în natura vremii să nu dea nimic. [...] Toate se împlinesc în vreme, dar nu există nici o «plinire a vremii» ca atare – și aceasta e noutatea gândului: că felul de a fi și a face al vremii este de a nu «face» nimic”. Dragoș Grusea re-

marcă faptul că judecata „Vremea vremuiește” exprimă chiar „cel mai adânc strat al ființei” în viziunea lui Noica, și asta pentru că ea constituie o „judecată în care subiectul [este] identic cu predicatul fără a fi o tautologie”; vezi Dragoș Grusea, „Lumină din lumină”. În acest fel, Noica ajunge să capteze în sfera logico-discursivă acea matrice elementară din care își face apariția ființa pentru prima dată pe diverse planuri.

<sup>71</sup> Un punct important de cotitură aici ar fi prelegerea despre imnul „Germania” al lui Hölderlin din anul 1934, după ce a demisionat din postul de rector al Universității din Freiburg.

<sup>72</sup> Vezi GA 12, p. 163.

<sup>73</sup> Vezi din nou Duane Williams, *Language and Being*, pp. 87–89, 179; cf. și Thomas Sheehan, *Making sense of Heidegger*, p. 86.

<sup>74</sup> GA 40 [*Einführung in die Metaphysik*], p. 61: „Denn diese Sprache [Griechisch] ist (auf die Möglichkeiten des Denkens gesehen) neben der deutschen die mächtigste und geistigste zugleich”.

<sup>75</sup> GA 12, pp. 81–146, în special pp. 82–84, 136.

<sup>76</sup> Pentru afinitatea unor idei heideggeriene cu studiile postcoloniale, vezi Clark, *Martin Heidegger*, pp. 84–86.

<sup>77</sup> Pentru câteva titluri mai vechi și mai noi, vezi: Anke Graneß, *Philosophie in Afrika. Herausforderungen einer globalen Philosophiegeschichte*; Anke Graneß, Edwin Etieyibo, Franz Gmainer-Pranzl (ed.), *African Philosophy in an Intercultural Perspective*; William Sweet (ed.), *What is Intercultural Philosophy?*; Gregor Paul, *Einführung in die interkulturelle Philosophie*; Ram Adhar Mall, „Das Konzept einer interkulturellen Philosophie”. Pentru două interviuri utile în limba germană (unul cu Anke Graneß, celălalt cu Anke Graneß și Peter Adamson, vezi: Narabo – Philosophie im 21. Jahrhundert, „Philosophin Anke Graneß über Interkulturelle Philosophie und Philosophien in Afrika”; SRF Kultur Sternstunden, „«Philosophy exists wherever people are»”).

<sup>78</sup> Vezi Ram Adhar Mall, „Das Konzept einer interkulturellen Philosophie”, p. 58: „Interkulturelle Philosophie ist erstens der Name einer geistigen, philosophischen Einstellung, die alle kulturellen Prägungen der einen *philosophia perennis* wie ein Schatten begleitet und verhindert, daß diese sich in den absoluten Stand setzen.” (trad.: Filosofia interculturală este mai întâi numele unei atitudini spirituale și filosofice care însoțește ca o umbră toate configurațiile culturale ale *philosophia perennis* și are grijă ca acestea să nu se situeze pe o poziție absolută). Cf. și Gregor Paul, *Einführung in die interkulturelle Philosophie*, pp. 27–28.

<sup>79</sup> Vezi Ram Adhar Mall, „Das Konzept einer interkulturellen Philosophie”, pp. 60–61.

<sup>80</sup> Vezi G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Bd. III, pp. 366–394. Dacă arta captează Absolutul oferindu-i forma sensibilă a lucrului frumos, condiționată de subiectivitatea artistului, religia (creștină) mizează direct pe reprezentarea (*Vorstellung*) Dumnezeuului revelat, punându-l pe om față în față cu acesta și reușind să impună recunoașterea Divinității în plan colectiv; în sfârșit, filosofia ar fi capabilă, potrivit lui Hegel, să depășească pe cale rațională atât aspectul subiectiv al artei, cât și pretenția de obiectivitate a religiei, reușind să ridice gândirea la capacitatea de a gândi rațional conceptul de Absolut cu care arta și religia operează la un nivel mai degrabă emoțional, al intuiției sensibile (*Anschauung*) și al reprezentării (*Vorstellung*).

<sup>81</sup> Vezi aici Traian-Ioan Geană, „A se nevoi, nevoie, nevoiță – dialectica ascezei ortodoxe reflectată în rostirea filosofică românească”.

<sup>82</sup> Pentru câteva introduceri în domeniu, vezi: Klaus Hock, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*; Henning Wrogemann, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven*.

<sup>83</sup> Rainer Maria Rilke, *Die Gedichte*, p. 619.

<sup>84</sup> În poezia „Elegie”, eul liric face referire la brazii tăiați pentru a împodobi casele din sat de Anul Nou, brazi al căror „dor de piatră începe să îi doară”, în: Ioan Alexandru, *Cele mai frumoase poezii. Imne*, p. 24, v. 16. Versul „Dinăuntru furiei sunt eroii” (v. 13) se găsește în poezia „Etapă” (*ibidem*, p. 33); substantivizarea lui „de departe” o aflăm în versul „Iată unde am ajuns ocolind pe dede departe” (v. 49) din poezia „Ego sum via” (*ibidem*, p. 50); pentru versurile: „Sînt întrebare/ Și sînt răspuns” (v. 8–9) din aceeași poezie, vezi *ibidem*, p. 48.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 55, v. 1.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 56, v. 32.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 71, v. 25–28.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 73, v. 73–76.

<sup>89</sup> *Ibidem*, v. 80.

<sup>90</sup> Svetlana Cârstea, *Sînt alta*, București, Nemira, 2020, p. 72.

<sup>91</sup> Vezi aici articolul despre aducere (punere-înainte) în: Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă A-Z*, p. 13.

<sup>92</sup> Svetlana Cârstea, *Sînt alta*, p. 72.

<sup>93</sup> Constantin Noica, *Cuvânt împreună*, p. 235.

## REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

- Alexandru, Ioan, *Cele mai frumoase poezii. Imne*, cuvânt înainte de Zoe Dumitrescu-Bușulenga, București, Editura Albatros, 1977.
- Alexe, Dan, „Rostul lui Noica, apostolul Logosului și al lui Heidegger”, <https://cabalinkabul.com/2019/09/08/rostul-lui-noica-apostolul-logosului-si-al-lui-heidegger/>, accesat: 4 august 2025.
- Bria, Ion, *Dicționar de teologie ortodoxă A-Z*, ed. a II-a revizuită și completată, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994.
- Carnap, Rudolf, „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, *Erkenntnis*, vol. 2, 1931, pp. 219–241.
- Cârstea, Svetlana, *Sînt alta*, București, Nemira, 2020.
- Clark, Timothy, *Martin Heidegger*, Londra/New York, Routledge, 2002.
- Geană, Gheorghiță, „Rostirea românească: un individual cu înzestrare ontologică”, *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. V, 2009, pp. 14–27.
- Geană, Traian-Ioan, „A se nevoi, nevoie, nevoie – dialectica ascezei ortodoxe reflectată în rostirea filosofică românească”, *Convorbiri literare*, vol. 270, nr. 6, iunie 2018, pp. 158–163.
- Graneß, Anke, *Philosophie in Afrika. Herausforderungen einer globalen Philosophiegeschichte*, Berlin, Suhrkamp, 2023.
- Graneß, Anke; Etieyibo, Edwin; Gmainer-Pranzl, Franz (ed.), *African philosophy in an intercultural perspective*, Berlin, Springer, 2022.
- Grusea, Dragoș, „Lumină din lumină. Despre prima ieșire din sine a ființei în *Tratatul de ontologie* al lui Constantin Noica”, *Anthropos. Revista de filosofie, arte și umanioare*, nr. 7, 2023, <https://anthropos.ro/dragos-grusea-lumina-din-lumina-despre-prima-iesire-din-sine-a-fiintei-in-tratatul-de-ontologie-al-lui-constantin-noica/>, accesat: 7 august 2025.
- Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, 2<sup>ème</sup> édition, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2002 [1990].
- Haar, Michel, *Heidegger și esența omului*, București, Humanitas, 2003.
- Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Bd. III: *Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen*, în Hegel, *Werke in 20 Bden*. Auf der Grundlage der Werke 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992 [1986/1970].
- Heidegger, Martin, Gesamtausgabe, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M., Klostermann, 1975ff. [GA]
- Heidegger, Martin, *Ființă și timp*, trad. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Humanitas, 2003.
- Heidegger, Martin, *Despre miza gândirii*, trad. de Cătălin Cioabă, Gabriel Cerel și Gilbert Lepădatu, București, Humanitas, 2007.
- Hill, Jane; Mannheim, Bruce, „Language and World View”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 21, 1992, pp. 381–406.
- Hock, Klaus, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011.
- Laignel-Lavastine, Alexandra, *Filozofie și naționalism. Paradoxul Noica*, trad. de Emanoil Marcu, București, Humanitas, 1998.

- Lavric, Sorin, „Reticențele lui Noica față de Heidegger”, *The Annals of University Dunărea de Jos of Galați* vol. 3, nr. 1, 2005, pp. 28–35.
- Liiceanu, Gabriel, *Jurnalul de la Păltiniș. Un model paideic în cultura umanistă*, Cu un adaos din 1996, ed. a 6-a, București, Humanitas, 2008.
- Martin, Mircea; Gribincea, Vasile, „Interviu cu Mircea Martin. Despre scris, generații de creație și literatura română în lume”, *Contrafort*, vol. 291–292, nr. 11–12, 2019, pp. 12–14.
- Narabo – Philosophie im 21. Jahrhundert, „Philosophin Anke Graneß über Interkulturelle Philosophie und Philosophien in Afrika”, interviu cu Anke Graneß realizat de Lukas Kiemele și Roxana Rentsch, [https://www.youtube.com/watch?v=M0Cdh\\_NmUH8](https://www.youtube.com/watch?v=M0Cdh_NmUH8), încărcat la data de: 18 martie 2023. [podcast]
- Noica, Constantin, *Devenirea întru ființă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.
- Noica, Constantin, *Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Cartea Românească, 1986.
- Noica, Constantin, *Jurnal de idei*, București, Humanitas, 1990.
- Noica, Constantin, *Jurnal filozofic*, București, Humanitas, 1990.
- Noica, Constantin, „Amintiri despre Mircea Vulcănescu”, în Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, vol. I: *Pentru o nouă spiritualitate filozofică*, ed. Marin Diaconu și Zaharia Balinca, București, Editura Eminescu, 1996, pp. 5–10.
- Noica, Constantin, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Humanitas, 1996.
- Noica, Constantin, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Humanitas, 1996.
- Mall, Ram Adhar, „Das Konzept einer interkulturellen Philosophie”, *polylog*, nr. 1, 1998, pp. 54–69.
- Paul, Gregor, *Einführung in die interkulturelle Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.
- Rilke, Rainer Maria, *Die Gedichte*, Frankfurt a. M./Leipzig, Insel, 2006.
- Sheehan, Thomas, *Making sense of Heidegger: a paradigm shift*, Londra/New York: Rowman & Littlefield International, 2015.
- Simion, Eugen, „Să fim naționali cu fața spre universalitate”, *Secolul 20*, vol. 225, nr. 10, 1979.
- SRF Kultur Sternstunden, „«Philosophy exists wherever people are»”, interviu cu Anke Graneß și Peter Adamson realizat de Barbara Bleisch, [https://www.youtube.com/watch?v=mzliRg\\_Gghg](https://www.youtube.com/watch?v=mzliRg_Gghg), încărcat la data de: 13 martie 2023. [emisiune]
- Standop, Ewald, „Heidegger unterwegs zur Sprache”, *Sprachkunst: Beiträge zur Literaturwissenschaft*, vol. 22, 2001, pp. 335–354.
- Surdu, Alexandru, *Comentarii la Rostirea filozofică însoțite de câteva gânduri despre Constantin Noica*, Brașov, Kron-Art, 2009.
- Sweet, William (ed.), *What is intercultural philosophy?*, Washington DC, Council for Research in Values and Philosophy, 2014.
- Williams, Duane, *Language and Being. Heidegger's Linguistics*, London/New York/Oxford/New Delhi/Sydney, Bloomsbury, 2019 [2017].
- Wrogemann, Henning, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2012.