

Angoasa – limită abisală a humanitasului și insignă a intervalului

*Je vous revois toujours, immobiles cyprès [...] auprès
D'une blanche clôture :
Je garde aussi les morts ; elle a votre couleur,
Mon âme, sombre abîme.
Mais je m'élançai hors la Parque et le Malheur,
Pareil à votre cime*

Jean Moréas

Introducere

Angoasa produce întotdeauna o ruptură, un hiatus de care fenomenologia husserliană, în reduccionismul său, nu a ținut cont. Abia prin Merleau-Ponty se pune, fățiș fenomenologic, problema intervalului, în condițiile în care acesta fusese deja tematizat în *Sein und Zeit*, deși într-un context diferit – atât prin hermeneutica facticității, cât și ca FIINȚĂ ARUNCATĂ în ipostaza sa de PROIECT, în cadrul ÎNȚELEGERII. Pentru a rămâne însă în cadre „pur” fenomenologice și, mai mult, pentru a susține o preeminență „fundamentală” a angoasei, trebuie punctată ab intio necesitatea unei determinări unitare a acesteia, ca fenomen specific, ce dă seama de intervalul însuși: „...parler de degrés c'est déjà faire intervenir directement ou non la notion de proportionnalité avec l'importance des causes et c'est déjà sortir de la description «nue» du phénomène d'angoisse pour mordre sur d'autres chapitres”¹. Pe de altă parte, orice abordare fenomenologică a angoasei implică și termenii săi corelativi: frică, teamă, neliniște, anxietate, care, la nivel strict ontic, pot fi atât camuflări ale ANGOASEI înseși, cât și simple afecte legate de dinamica FRICII sau a CĂDERII, în grilă heideggeriană.

Miza principală e însă pur și simplu posibilitatea de a tematiza angoasa, adică până unde poate merge fenomenologia sau, de ce nu, măcar orice alt discurs de natură filosofică, întregul demers punând în joc statutul esenței omului ca *humanitas*, după cum se va vedea în cele ce urmează. Iar aceasta presupune o degajare prealabilă, descriptivă și prescriptivă, pe un palier oarecum „psihologico-abisal” a ceea ce numim ANGOASĂ, tocmai pentru a evidenția inabordabilitatea sa la nivel ontic, precum și o anumită „vâscozitate” și „opacitate” conceptuală care implică eterna confruntare dintre filosofie și simțul comun. Astfel, o atare tematizare rezidă într-un veritabil „paradox al angoasatului”, deoarece nu pot vorbi despre angoasă „sub specie aeternitas” cât timp sunt angoasat și întreaga lume se pierde, alunecând în vid pentru simțul comun. Iar această discrepanță, ce face vizibilă o „eternă prăbușire” a cercului hermeneutic la punctul zero al nihilismului, a fost alimentată de întreaga tradiție occidentală, care a ales în liniile sale tari să ignore, după sintagma lui Jean-Marie Vaysse, „noaptea lumii”. Or ANGOASA, indiferent că o situăm la nivelul unui inconștient ce debordează orice tentativă ousică de a întemeia subiectul uman sau la statutul de revelație existențială singulară, irelevantă pentru progresia Spiritului, e fără îndoială tocmai manifestarea nopții lumii în ego-ul cartezian fondator al modernității. Angoasa esențială și revelatoare se manifestă însă inconștient chiar în nucleul metafizicii tradiționale, cu o recurență ce ține de mecanismul psihanalitic al întoarcerii refulatului – apologetii morții

¹ Marcel Eck – *L'homme et l'angoisse*, p.13.

filosofiei din zilele noastre nu sunt în niciun caz „mai puțin angoasați”! Toate aceste caracteristici concură la a consacra ultima și singura variantă: o asumare existențială a ontologiei declinului, căci „noaptea lumii” este în fond și „noaptea FIINȚEI”, iar ANGOASA pare cu atât mai puternică cu cât cinci secole de filosofie nu ne-au apropiat de ea, în pofida sarcinii declamate de Heidegger la Davos, ca filosofia să-l lase pe om radical la discreția angoasei, „aruncându-l înapoi în duritatea destinului său”². „Aruncare” fezabilă, după același proiect heideggerian, printr-o „implicare existențială extremă”, situându-ne ca *humanitas* într-o experiență a limitei, pe linia nihilismului activ împlinit invocată cu pathos „teosofic” de Ernst Jünger³. A plonja în NIMIC și, implicit, în ANGOASĂ, nu presupune prin urmare a depăși „linia” – transcendere cu accente mistico-totalitare – ci, dimpotrivă, a te situa „originar”, chiar „premundan” pe linie, asumând totodată prăbușirea.

1. Fenomenologia stranietății în jurul angoasei și a termenilor săi corelativi.

Primul pas înspre „implicarea existențială” e o „fenomenologie a stranietății” care, chiar în redundanța sa vis-a-vis de limită, pornește de la asumarea unei transcendențe invizibile a ANGOASEI: „«Avoir des angoisses» c’est au contraire poser en principe quelque chose qui est hors de contrôle de soi, indépendant de soi et contre soi. Il y a en quelque sorte une transcendance de l’angoisse, un fatum”⁴. Mai mult, chiar și sentimentul comun de siderație și fascinație față de ANGOASĂ implică, ca raportare neautentică la aceasta, o indeterminare absolută și o „nefamiliaritate” corespondentă misterului și revelării unui „altceva” ce ne debordează.

Odată acceptată această presuposiție și – în lumina lui Heidegger – inclusiv capacitatea de revelare a ANGOASEI, se pun întrebările: „de ce tocmai angoasa?” și, corelativ, „de ce doar angoasa?” Jankélévitch, spre exemplu, ia ca reper PLECTISUL, conferindu-i acestuia o capacitate ousică de revelare a existenței umane pure: „Pour Jankélévitch, l’ennui naît dans le moment que la conscience cesse de coïncider avec sa durée concrète (c’est a dire, en termes heideggerienes, avec sa préoccupation) [...] Elle s’est livrée anticipations les plus folles, menant à une désynchronisation de plus en plus complète avec elle et sa durée, [...] se détourne du réel et se rejette vers l’existence pure, absolument indéterminée. [...] L’ennui nous découvre donc la substance de l’existence humaine”⁵. Însă PLECTISUL va face carieră și la Heidegger, mai ales după *kehre*, ca „celălalt mare eveniment revelator al golului”⁶, ce ne trage, „ca o ceață, în abisurile Daseinului”⁷. În special la al doilea Heidegger – fără a dezvolta aici tema – PLECTISUL are o corelație intimă cu ANGOASA (care e văzută adeseori chiar ca reverberație fundamentală a acestuia, într-un context vădit „răsturnat” față de *Sein und Zeit*). Revenind, se impune următoarea remarcă: PLECTISUL are, în sensurile sale uzuale, o plurivocitate și mai deconcertantă ca cea a ANGOASEI: „Il y a des ennuis sans angoisse et on pourrait même dire que lorsque l’angoisse apparaît au cours de l’ennui, celui-ci cesse car l’indefinissable qui envahit alors le champ de la conscience n’est plus vide, c’est l’irruption d’un néant peut-être, mais d’un néant qui fait du bruit”⁸. Plectisul și angoasa au bineînțeles ca și consecință comună o anumită izolare, apoi o retragere „egotistică” (decelabilă în articularele lui Kierkegaard), însă ce argument mai bun pentru a le diferenția și a statua preeminența celei din urmă, decât dinamismul în raportul său cu existența cotidiană, nemaivorbind de implicațiile decisive ale ANGOASEI în problema finitudinii⁹.

2 *apud* Rüdiger Safranski – *Un maestru din Germania. Heidegger și epoca lui*, p.186 și cap. X *passim*.

3 Ernst Jünger – *Le Travailleur*, *passim*.

4 Marcel Eck, *op. cit.*, p. 14.

5 A. De Waehrens – *La philosophie de Martin Heidegger*, p. 102, vz. Nota 2.

6 Rüdiger Safranski, *op. cit.*, pp.190-191 și cap. XI *passim*.

7 *Ibidem*.

8 Marcel Eck, *op. cit.* p. 15.

9 Françoise Dastur – *Moartea. Eseu despre finitudine*, *passim*.

Ceea ce s-a consacrat literar și cultural sub conceptul de „spleen” poate fi cel mult un refugiu „degradant” al ANGOASEI – cum e „greța” lui Sartre – în contextul a ceea ce am numit „fenomenologie a stranietății”.

A doua distincție importantă este ANXIETATE/ANGOASĂ. Trecând peste faptul că ultima e de regulă eludată în orice dicționar sau tratat de psihiatrie, sau redusă cel mult la o fobie ori nevroză tehnico-medicală, grosso-modo, se poate afirma că „angoasa e mai degrabă trăită decât gândită, în timp ce anxietatea e mai degrabă gândită”¹⁰. Evident că această perspectivă e foarte lapidară, însă ea ilustrează, deși nepertinent, înrudirea celor două. Tendința generală de reducere a ANGOASEI esențiale la o așa-zisă „angoasă simptomatică” e din păcate mult prea vădită, chiar resentimentar antimetafizică. Pe de altă parte, putem remarca o pauperizare intensă a conceptului ca atare. Dacă în germană termenul Angst e temeinic ancorat cultural, cel puțin în limbajul filosofic, în franceză, tradus prin angoisse, își pierde din tărie, pentru ca în lumina utilitarismului anglo-saxon să se dilueze și mai mult în cuvântul anxiety. Varianta clinică, medicală, acceptabilă fenomenologic îi aparține însă lui Karl Jaspers: angoasa e definită ca un „ceva neobservat în cadrele psihologiei comprehensibile”, trimitând ca „înțelegere afectivă” la libertatea sferei pur metafizice, pentru ca mai târziu psihiatrul german să facă o împărțire interesantă, sub influența vădită a lui Heidegger, între „angoasă lui a fi” și „angoasă a existenței”, ultima fiind „percepută ca dimensiune transcendentală a omului în existența sa îndreptată spre moarte”¹¹. iar prima ca o așa-zisă „angoasă patologică”, legată strict de nevroză, ca și la primul Freud. Aceste determinări presupun însă și o urmă sau un „simptom material al angoasei, redevabil preintr-o somatizare puternică: „Jaspers este convins că apariția angoasei este posibilă la nivelul percepției, ca manifestare psihică «în relație cu senzații somatice, cu o senzație de stres, de sufocare, de strângere.»”¹². Or elementul somatic principal ar distinge-o în unele medii medicale tocmai de anxietate, a cărei semiologie pur determinabilă și resimțită mult mai puțin corporal, e și mai ușor de identificat: „L'angoisse se distingue de l'anxiété, souvent par la prédominance, toujours par la participation d'un élément somatique”¹³. Angoasa rămâne așadar o „terre inconnue” pentru medicină sau, cel mult, e trecută pasager pe fișele unei simple simptomatologii asociate cu afecțiuni psihice determinate, ba chiar redusă la ceea ce trivial se înțelege prin ANXIETATE.

Evident că avem de-a face cu o pleiadă de concepte asociate ANGOASEI, care pot avea relevanță fenomenologică. Nu e însă locul aici pentru o trecere în revistă a tuturor. Plictisul își are importanța covârșitoare, atât dacă ne referim la Heidegger, cât și la fenomenul ANGOASEI în „nuditatea” sa, iar ANXIETATEA nu e altceva decât „angoasa tehnicizată” sau, după o formulare a lui Gabriel Marcel, „frica ce îngustează angoasă”, complementară „neliniștii ce o lărgeste”. Această distincție se va arăta importantă pe teren freudian, dar și sub spectrul diferenței ontologice, de care psihanaliza nu e străină.

2. Angoasa între patologia și fenomenologia *Eului*. Freud

În cadrul a ceea ce până acum am conturat drept „fenomenologie a stranietății” se impune și o divagație înspre viziunea psihanalitică a ANGOASEI, Freud fiind până la urmă primul care a tematizat-o explicit în secolul XX.

Demersul primului Freud presupune deja ruptura între normal și patologic, menținându-se însă pe marginile înguste dinspre un dogmatism repercutat asupra multora din discipolii săi. În acest sens, pornind de la patologic și încă ghidat de formația sa medicală, Freud pare a se ridica impetuos înspre o fenomenologie a Inconștientului, pornind de la un bogat evantai cazuistic. Angoasa însă, după cum voi arăta, pare să prindă contur doar în intricata „parohie” a nevrozei, afecțiune asupra căreia Freud s-a aplecat cel mai mult «»

10 Gaetano Mollo – *Dincolo de angoasă. Educația etico-religioasă la Søren Kierkegaard*.

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*.

13 Marcel Eck, *op. cit.*, p.16.

Conceptul de *angoasă* apare pentru prima dată în literatura freudiană în 1985, în articolul *Despre motivele care îndreptățesc izolarea unui complex de simptome din neurastenie sub numele de nevroză de angoasă*. Textul e important în special prin prisma nașterii ideii de „inconștient”, prin distincția între „excitația sexuală somatică” și „libidoul sexual” sau „plăcerea psihică”. Ipoteza de bază e însă nașterea angoasei din impulsul sexual nesatisfăcut, care creează o breșă între cele două determinații de mai sus, în fond între „eu” și „se”. Mai mult, dinamica lui „coitus interruptus” e un factor declanșator în acest caz, o cheie constantă a etiologiei sexuale, care, după Freud, fondează justificarea teoretică a unei „nevroze de angoasă” legată de „desprinderea excitației sexuale somatice de cea psihică”¹⁴: „Indivizii care suportă aparent fără urmări coitus interruptus sunt de fapt predispuși de acesta pentru tulburări ale nevrozei de angoasă, care pot izbucni uneori spontan, alteleori în urma unei traume banale...”¹⁵. Această ipoteză sentențioasă și pansexualistă va fi abandonată mai târziu de Freud însuși, însă unele curente curente descendente continuă să susțină primatul libidoului nesatisfăcut ca sursă a angoasei, implicând și problema abstenenței: „L’absence d’exercice ou le mode d’exercice de la sexualité devenaient des facteurs d’angoisse. Vue par certains théoriciens à courte vue la continence devenait un facteur d’angoisse”¹⁶. Această viziune freudiană incipientă poate fi contracarată printr-o pleiadă de argumente, de la angoasa încărcată de erotism ca atare, tematizată mai târziu de Georges Bataille, decelabilă după unele teorii chiar în momentul orgasmului, la disertațiile ulterioare ale lui Freud însuși, ce presupun o dinamică mult mai complicată a transferului și care leagă nevroza de angoasă de traumele din copilărie. Ultimele se regăsesc în lucrarea *Inhibiție, simptom și angoasă*, scrisă la 30 de ani distanță. Astfel, capetele de afiș ale noului demers sunt în primul rând turnura înspre tematizarea ANGOASEI ca „reacție tipică la o situație de pericol”, indiferent că acesta este extern sau pulsional și, în al doilea rând, tematizarea transferului și a originii traumatică a ANGOASEI, în strictă legătură cu trauma nașterii.

În ce privește prima problemă, angoasa freudiană pare a sta suspendată între veritabila angoasă esențială pe filiera Kierkegaard-Heidegger și determinarea ontică a fricii: „La fel de ferm este Freud și în ceea ce privește ideea că între angoasă ca reacție la pericolele externe și angoasa din cauza pericolelor pulsionale există o legătură strânsă”¹⁷. Or Freud vorbește despre „angoasă ca semnal”, răspuns al eului la situația traumatică amenințătoare. Adevărata traumă devenind starea de neajutorare, ce trimite la trauma natală, avându-și după unii neurologi sursa în chiar nostalgia amniotică. Freud nu merge atât departe însă, în plan speculativ, menținându-se într-o rigurozitate clinică a demersului, prin distincția dintre inhibiție și simptom. Astfel, prima e legată de „limitarea determinată a funcționării eului”, pe care o vizează direct, exprimând, spre exemplu „teama directă de funcția sexuală” manifestată isteric mai ales la femei¹⁸. Ceea ce e ilustrativ pentru faptul că, în pofida turnurii, Freud nu renunță definitiv la a-i conferii acumulării de libidou posibilitatea descărcării în angoasă. Pe de altă parte, simptomul, extrem de important în lumina dezvoltărilor ulterioare, „nu mai poate fi descris ca un proces ce apare în eu sau care acționează asupra eului”¹⁹, conferindu-i-se o valoare simbolică, care presupune o deplasare a angoasei spre un „obiect nevrotic” ce maschează fondul real al nevrozei, refulat în inconștient. Iar refularea e prin excelență o manevră de fugă, care însă nu produce o angoasă nouă, ci, dimpotrivă, tocmai angoasa se reproduce și se perpetuează, ceea ce implică un „transfer”; iar cum refularea pornește întotdeauna de la „eu”, Freud încearcă să arate că acesta este adevăratul sediu și „focar al angoasei”: „Refularea este și ea o astfel de manevră de fugă. Eul își abate investiția (preconștientă) de la reprezentările pulsionale de refulat și o utilizează pentru producerea neplăcerii (și angoasei)”²⁰.

14 Id., - *Inhibiție, simptom, angoasă*, p. 41.

15 *Ibid.*, p. 40.

16 Marcel Eck, *op. cit.*, p. 34.

17 Sigmund Freud – *Inhibiție, simptom, angoasă*, vz. „Notă introductivă la ediția românească”, p. 200.

18 *Ibid.*, pp. 203-204.

19 *Ibid.*, p. 205.

20 *Ibid.*, p. 206.

Originea traumatică a angoasei nu trimite însă automat spre trauma nașterii, ci poate să fie o reverberație a traumelor din copilărie: „...nu este îndreptățit să vedem la fiecare puseu de angoasă întâmplându-se ceva analog situației de la naștere. [...] cele mai multe refulări cu care avem de-a face în travaliul terapeutic sunt cazuri de refulare secundară. Ele presupun refulări originare anterioare care își exercită influența atractivă asupra noii situații”²¹. Complexitatea mecanismelor anxiogene nu e un subiect pentru demersul de față; merită însă menționată în acest sens viziunea lui Juliette Bouttonier, conform căreia angoasa născută din surplusul de libido trimite la o opoziție anterioară, originară chiar, între eu și instinctul refulat²². Dar această opoziție nu poate fi tematizată decât în corelația cu trauma inițială, tocmai datorită arbitrariului și „entropiei” mecanismelor anxiogene: „A force de le chercher, on finissait par le créer. Comment ne pas retrouver quelque souvebir angoissant dans le passé et pourquoi ne pas décréter son rôle anxiogène primordial ? [...] Freud attira le premier l’attention sur la fréquence de certains rêves évoquant un passage dans un défilé étroit entraînant une sensation de constriction et d’angoisse: il émit l’hypothèse qu’il pouvait s’agir de rêves de naissance”²³. Această ipoteză lansată în 1909 în Interpretarea viselor cade însă în desuetudine la al doilea Freud, chiar dacă Otto Rank, un fidel discipol al său va susține în 1924, în Traumatismul nașterii că toate manifestările angoasei sunt modalități de descărcare a acestei angoase originare. Or, doi ani mai târziu, Freud susține exact contrariul: deși nașterea rămâne un punct de reper, există angoasă și fără prototipul nașterii, cel puțin la nivel biologic, în cazul unor organisme ce nu sunt mamifere, ceea ce înseamnă nu doar în decizia de Rank, ci și o definiție aproximativă din perspectivă funcțională și legată astfel de inhibiție, a angoasei, ca „reacție ce ia naștere într-o stare de pericol deosebit”. La fel este cazul cu reproducerea ei, când se instalează din nou o astfel de stare. Cât despre cazurile individuale ale angoasei infantile, acestea nu trimit neapărat la nostalgia amniotică, cât la „imaginea mnezică a persoanei dorite, în cele mai multe ocurențe aceasta fiind mama”²⁴. Următorul pas e tematizarea analitică a „progresiei” ANGOASEI, în strictă legătură cu mecanismul „regresiv” al deplasării nevrotice, ce poate fi un mecanism de apărare eficient sau complet superfluu: „Il est exact que la névrose de transfert, le symptôme, s’il ne supprime pas l’angoisse, favorise tout au moins une transposition mineure[...] La névrose transpose l’angoisse, mais en même temps elle l’enferme dans l’inauthentique, dans l’artificiel, dans un univers sans issue”²⁵. Astfel, Freud consideră că angoasa originară de pierdere a obiectului dorit se transformă în faza falică în „angoasă de castrare” pentru ca mai apoi, sub imperiul supraeului, să devină angoasă socială și morală. Ultima fază, deloc lipsită de relevanță, o constituie angoasa de moarte, tributară inclusiv filogenetic pulsionilor de Thanatos ce trimit către instinctele primitive de conservare²⁶. Iar scepticismul și recunoașterea unui teren insuficient cercetat din partea lui Freud se materializează în răsturnarea concepției despre ANGOASĂ în direcția unei fenomenologii ce se concentrează asupra eului: „concepția actuală despre angoasă o consideră independentă, ca un semnal intenționat de Eu în scopul influențării instanței plăcere-neplăcere”²⁷. Tocmai din această cauză, nici la Freud nu se pot spune mai multe despre angoasă, ea rămânând în planul acestui incognito, al invizibilului fenomenologic: „...angoasa nu e simplu de conceptualizat [...] O numim stare afectivă chiar dacă nu știm ce este un afect. Ca senzație, ea are cel mai evident caracter de neplăcere, dar aceasta nu îi epuizează calitatea; nu putem numi angoasă orice neplăcere”²⁸. În această direcție, Freud dezvoltă relația angoasei cu așteptarea, în virtutea unei fricii de ceva în lipsa obiectului, articulând consecutiv distincția între angoasa

21 *Ibid.*, p. 207.

22 *apud.* Marcel Eck, *op. cit.*, pp. 41-43.

23 Marcel Eck, *op. cit.*, p. 42.

24 *apud.* Sigmund Freud – *Inhibiție, simptom, angoasă*, pp. 237-238.

25 Marcel Eck, *op. cit.*, p. 38.

26 *vs.* Herbert Marcuse – *Eros și civilizație, passim.*

27 Sigmund Freud, *op. cit.*, p. 240.

28 *Ibid.*, p. 235.

nevrotică și angoasa reală²⁹. Frica propriu-zisă se manifestă doar în prezența unui atare obiect, determinație ce va lansa teoria freudiană a angoasei cu toate apendicele și conjecturile ei, într-o sferă corelativă fenomenologiei stranietății la Heidegger. Aceasta deși Heidegger a lansat o critică suficient de acerbă la adresa psihanalizei, prin seminariile de la Zollikon, repro-șându-i acesteia ignorarea diferenței ontologice, biologismul și absolutizarea conceptului de PULSIUNE (TRIEB), oferind ca și contravariantă tocmai GRIJA (SORGE) al cărei corolar e SITUAREA AFECTIVĂ³⁰. E însă evident că, dincolo de situarea psihanalizei „în suspans”, în virtutea diferenței ontologice³¹ principala problemă relevantă fenomenologic e această regresivitate a angoasei spre situația de neajutorare sau de pericol, prin intermediul unui flux involuntar al conștiinței, care pornește de la Eu. Iar aceasta implică o ambivalență originară ce poate fi apropiată de FIINȚA ARUNCATĂ a lui Heidegger sau de saltul lui Kierkegaard: „L'angoisse replace l'individu dans une situation d'impuissance et d'insécurité magique. Elle est ambivalence, c'est à dire qu'elle est hésitation entre deux portes de sortie: la cloître ou le monde, dans un cas; fidélité prisonnière ou libération dans l'autre”³². Această ambiguitate anunță deja problema alegerii existențiale în fața căreia ne remite angoasa: deși nu o putem pătrunde fenomenologic, ea ne deschide tocmai libertatea deciziei³³. Chiar dacă vom lua ca atare „tirania” FIINȚEI asupra omului, situația de pericol freudiană nu poate fi complet atașată onticului, măcar în virtutea semnificației prin excelență de „vindecare” a „curei psihanalitice, ce amintește chiar de o afirmație a ultimului Heidegger, din Întrebarea privitoare la tehnică: „Acolo unde este pericolul cel mai mare găsim și salvarea”³⁴.

3. Angoasa la Heidegger. De la deschidere privilegiată la aneantizarea Daseinului

3.1. Situația fundamentală a Daseinului. Grijă.

În capitolele din *Sein und Zeit* anterioare tratării ANGOASEI, Heidegger determină situația Daseinului în lume, încadrată în structura sa ca HAECCEITAS, preeminența fenomenologică a SITUĂRII AFECTIVE ce pune Daseinul în contact cu FIINȚA sa ARUNCATĂ și, consecutiv, dinamica CĂDERII și a FRICII, ce trimit la o situație originară și la o raportare autentică la solul ontologic fundamental al FIINȚEI. Pentru a întemeia însă pe deplin „fenomenologia stranietății”, e necesară consacrarea ANGOASEI ca GRUNDBEFINDLICHKEIT (SITUARE AFECTIVĂ FUNDAMENTALĂ); or prin dimensiunea conferită de ANGOASĂ, întreaga analitică a Daseinului, nu doar fenomenologia „regională” a situării afective, își atinge apogeul, deschizând totodată în *Sein und Zeit* calea TEMPORALITĂȚII și inclusiv a „descentrării poziției omului” de mai târziu conținută semantic în însuși conceptul de Dasein, după cum remarcă Michel Haar³⁵. Rămânând însă fideli demersului de față primul pas e identificarea „situării fundamentale a Daseinului” în lumina acestei descentrări care îi e proprie ca FAPT-DE-A-FI-ÎN-LUME (și care trimite recurent la respingerea transcendentalismului și a metafizicii tradiționale) pentru a lămurii statutul angoasei și sensul elaborării de către Heidegger a fenomenologiei stranietății. Dacă în demersul „hipertranscendental” și „hipermetafizic” Daseinul e așadar rupt de orice antropocentrism, fiind remis LUMII și mai apoi FIINȚEI ce îl debordează „hiperfenomenologic”, mai e posibilă o autoconstituire a ipseității sale, care să îl constrângă existențial spre clipa deciziei, ca și la Kierkegaard, sau omul devine complet deposedat de sine, paralizat într-un ermetism egotic gol și aneantizant? Căci „în tonalitatea angoasei, chemarea conștiinței nu face decât să audă o voce care nu spune nimic, care nu comunică nici un mesaj,

29 vz. Sigmund Freud, *op. cit.* p. 258 sqq.

30 vz. *Figures de le subjectivité. Approches phénoménologiques et psychiatriques*, în special studiile lui Eliane. Escoubas, Françoise Dastur și Jocelyn Benoît.

31 vz. *infra*.

32 Marcel Eck, *op. cit.*, p.38.

33 vz. *infra*.

34 vz. Martin Heidegger – *Întrebarea privitoare la tehnică passim.*, în *Originea operei de artă*.

35 apud. Michel Haar – *Heidegger și esența omului*, p. 16 și Cuvânt Înainte, *passim*.

dar care împinge Daseinul către nuditatea existenței sale”³⁶. În ce măsură această „nuditate a existenței” se poate dovedi fecundă ca transcendere a ființării intramundane, prin ceea ce Heidegger va numi „ec-sistență” sau sfârșește într-o ruinanță mai abisală decât cea legată de cădere, e deja una din mizele întregii ontologii fundamentale a primului Heidegger. Din punct de vedere fenomenologic însă, aceasta se traduce tocmai prin posibilitatea tematizării unei ipseități, situată fie în „intervalul dintre subiectul metafizic și lume”³⁷ fie pe linia nihilismului împlinit, în orice situație însă, la nivelul implicat al intersecției ireductibile conținute în diferența ontologică. „Figura cadaverică” a „omului fără însușiri”, despre care vorbește Michel Haar³⁸, vis – à – vis de ultimul Heidegger, e prin urmare irelevantă pentru fenomenologia stranietății, care caută doar să aprezenteze posibilitatea transcenderii spre acest interval, pornind tocmai de la acea „situație fundamentală” într-un Altceva deocamdată indecidabil și prin excelență „invizibil” – obscuritatea FIINȚEI ARUNCATE e de altfel grăitoare în acest sens.

În Prolegomene la istoria conceptului de timp Heidegger situează explicit ANGOASA în sfera „stranietății” sau a „nefamiliarului”, ce dă seama „cu mai mare acuratețe” de „fuga Daseinului din fața lui însuși”³⁹. Or această fugă, descrisă în Sein und Zeit prin prisma CĂDERII și a NEAUTENTICITĂȚII, s-a arătat a fi o FATALITATE naturală, nevrotică putem spune acum, având în vedere viziunea freudiană de mai sus⁴⁰. Se pune atunci problema lămuritoare a acestui „Dasein el însuși”, ce trimite din nou la vechea problemă a HAECCEITASULUI. În fond e vorba de a duce mai departe, înspre întrebarea privitoare la sensul FIINȚEI, structura existențială („existențialul” însemnând tocmai legătura dintre Dasein și FIINȚĂ) a Daseinului, a-i conferi acestuia posibilitatea de a se autoconstitui, după prăbușirea și ruinața vieții factice. Iar această nouă șansă merge în direcția unei determinații originare care să lămurească sensul obscur fenomenologic de FIINȚĂ ARUNCATĂ și care să se constituie totodată într-o eliberare pentru acest originar ca „posibilitate cea mai proprie de a fi”. În prelegerea despre Aristotel din 1921, Heidegger face o divagație despre viața factică în raport cu sarcina filosofiei. Însă filosofia „operează cu principialul, principialul înțeles însă în sens pur literal: originarul. Nu este vorba despre întrebarea privitoare la modul în care a început lumea, nici de principii în sensul de valori supreme ori axiome. Principialul este ceea ce mă împinge înainte, făcându-mă să fiu mereu, iarăși și iarăși, începătorul propriei mele vieți”⁴¹. Cum viața factică încearcă însă întotdeauna să fugă de ceea ce e „principial”, întoarcerea nu se poate produce pur și simplu, printr-o mișcare naturală deoarece „...facticitatea, chiar refuzată, introduce o lipsă de nesuprimat în interiorul proiectării de sine”⁴². Aici, Heidegger articulează jocul închiderii și deschiderii GRIJII printr-o dinamică a FUGII în genere, regăsită tematic în analiza FAPTULUI-DE-A-SĂLĂȘLUI-ÎN : „Cuvântul magic, prin care Heidegger face ca obișnuitul și cotidianul să ne apară deodată ca transformate este Sorge (grija). [...] prin preocupare nu doar ne anticipăm pe noi înșine, ci ne și pierdem pe noi înșine.”. Cum se poate sparge însă cercul vicios, stabilind o legătură între existențialitate și facticitate⁴³, odată ajunși în acest receptacol fundamental orientat spre temporalitate al Daseinului, care e GRIJA ? Fără îndoială doar prin experiența ANGOASEI, ca experiență a situației fundamentale a Daseinului și ca GRUNDBEFINDLICHKEIT, ce trimite înspre GRIJĂ. Dar dacă SITUAȚIA AFECTIVĂ comportă deja o ÎNȚELEGERE, iar ÎNȚELEGEREA dă seama deja de posibilitatea aruncată cea mai proprie a DASEINULUI, ca PROIECT⁴⁴. FIINȚA însăși fiind înțeleasă și anticipată în acest PROIECT, cu ce ne apropie mai mult GRIJA de sensul FIINȚEI ? Dincolo de celebra fabulă despre Cura, GRIJA se instituie în demersul heideggerian ca o punte de

36 *Ibid.*, p. 20.

37 *vs. supra.*

38 Michel Haar, *op. cit.*, p. 18 și Partea a doua *passim*.

39 *apud* Martin Heidegger – *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, p. 471 *sqq.*

40 *vs. supra.*

41 Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 115.

42 Michel Haar, *op. cit.*, p. 19.

43 *vs.* Martin Heidegger – *Ființă și Timp*, pp. 245-246.

44 *vs. Ibid.*, cap. 31, *passim*.

legătură tocmai între FIINȚĂ și ÎNȚELEGERE, în structura sa intențională de la simpla „adăstare la lume” în forma preocupării până la solitudinea anticipativă: „C'est l'angoisse qui révèle le dénominateur commun de toutes les structures existentielles: le souci [...] Par le fait même, l'analytique existentielle fera un bond en avant considérable dans la formulation du problème ontologique, [...] dans l'élucidation de la «connexion nécessaire entre être et compréhension»⁴⁵. Capitolul 39 din *Sein und Zeit* reia problema integralității Daseinului, pusă acum prin tematizarea GRIJII, la nivelul ultim ontologico-existențial, ce va trimite la sensul temporal al FIINȚEI, după o coniectură finală – abordarea aletheiei antice și recuperarea sensului acesteia.

3.2. *Experiența fenomenologică a angoasei în Sein und Zeit*

E arhicunoscută importanța fugii și a dinamicii căderii ca deturnare ce îndepărtează Daseinul de el însuși. Dar, de asemenea, tocmai îndepărtându-se astfel și fugind, Daseinul „e pe urmele sale”⁴⁶ : „Din punct de vedere existențial, în cădere, autenticitatea faptului-de-a-fi-sine este închisă și reprimată, însă această închidere e privațiunea unei stări de deschidere [...] Numai în măsura în care, ontologic vorbind, Daseinul este adus în chip esențial în fața lui însuși prin starea de deschidere care îi aparține în genere, numai în această măsură el poate să fugă din fața lui însuși”⁴⁷. Or, aceasta presupune o punere explicită a problemei ipseității, pierdută și disipată în meandrele cotidianității ce repune în joc atât autosesizarea, cât și autoconstituirea fenomenologică a Daseinului, în intervalul presupus deja de diferența ontologică. Nici o încercare antropologică de autoreflexie nu poate contrabalansa însă fuga în impersonalul „se” și în cotidianitate, ceea ce implică epuizarea subiectivității, naufragiul fenomenologic și aceeași „fatalitate” ce planează asupra orizontului ego-ului transcendental husserlian: „La fuite ne peut évidemment pas être compensée par un mouvement de <<réflexion sur soi>>, voire par un supplément d'introspection. Rien ne prouve mieux l'inanité de ces procédés <<d'auto-saisie artificielle du Dasein>> que le vécu de l'angoisse précisément.” Pe de altă parte, fiindcă închiderea existențială e doar „privațiunea” STĂRII DE DESCHIDERE, Daseinului îi e oferită altă șansă: cea de a surprinde existențial-ontologic lucrul din fața căruia el fuge: „În interiorul acestei ontice«îndepărtări de» pe care o implică deturnarea, lucrul din fața căruia Daseinul fuge poate să fie înțeles și adus la concept printr-o «confruntare directă» care îl interpretează fenomenologic”⁴⁸. Deturnarea de la el însuși a Daseinului în CĂDERE nu este, ca și în cazul FRICII, o fugă propriu-zisă, din fața unei ființări intramundane cu caracter amenințător, ci o retragere a Daseinului față de sine însuși, iar a considera Daseinul meu de la care mă deturnez drept înfricoșător ar implica o schizoidie patologică: „Orice fugă își are temeiul într-un fapt de a-ți fi frică. Însă nu orice retragere din fața a ceva este neapărat fugă și, astfel, fapt-de-a-ți-fi-frică”⁴⁹. Situația fundamentală în angoasă biruiește astfel această fugă, deschizând porțile stranietății. Coniectura fenomenologică ce face expresă ruptura produsă de ANGOASĂ e exprimată de Heidegger în *Prolegomene* prin ambiguitatea conceptului grec de φύγη, care a dat latinul fuga și care, pe lângă sensul său uzual, poate însemna și „a te retrage din fața a ceva” În cazul FRICII așadar „acel ceva de care fuga fuge trebuie să devină vizibil”. Pe de altă parte, în cazul ANGOASEI, acel ceva în fața căruia Daseinul se angoasează este ființarea intramundane în întregul ei, într-o indeterminare totală, ce exprimă tocmai radicalitatea rupturii. Lumea nu e bineînțeles înțeleasă aici ca „totalitate a ființării”, afinitatea fenomenală dintre ANGOASĂ și FRICĂ presupunând tocmai fondarea ultimeiia în prima, ce ne permite degajarea corespondentă a structurilor ANGOASEI: „Le monde n'est pas ici la totalité des étants ou l'ensemble de ce qui est le cas. [...] Ce n'est pas par simple effect cumulatif que la peur peut se transformer

45 Jean Greisch, *Ontologie et temporalité Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit.*, p. 230.

46 Martin Heidegger – *Ființă și Timp*, p. 250.

47 *Ibid.*, p.250.

48 Martin Heidegger – *Ființă și Timp*, p. 251.

49 Martin Heidegger – *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, p. 472.

en angoisse”⁵⁰. ANGOASA se manifestă astfel în radicalitatea sa ca un „mysterium tremendum” sub imperiul căreia Daseinul resimte direct povara revelatoare a LUMII ca LUME și, implicit a FIINȚEI (mai ales având în vedere dezvoltările ulterioare, din Ce este metafizica) tocmai pentru că nu pune în joc un „aici” sau „acolo” determinat, din care să se apropie amenințătorul, ca și în cazul FRICII. Astfel, întreaga semnificație a ființării intramundane cade în derizoriu, alunecă înspre acest invizibil fenomenologic, ce deosebește esențial experiența ANGOASEI de FRICĂ: „Tout y devient une question essentielle de «survivre», d’être ou ne pas être, parce que la menace est une menace d’effondrement, [...] pour autant que tout ce qui nous entoure ou nous porte risque de sombrer dans l’insignifiance”⁵¹. Corespondent cu structura FRICII, ANGOASA presupune însă și un „ceva pentru care Daseinul se angoasează” și, în ultimă instanță, „faptul de a ne angoasa ca atare”, ce ne readuce printr-o circularitate la trăitul ANGOASEI. Prima structură duce din nou la Da-ul Daseinului, fiind însăși IN-DER-WELT-SEIN ca atare, prin care acest „nimic și nicăieri”, indeterminarea pură exprimată în vorbirea curentă, devine manifest: „Acest <<nimic>> de la nivelul calității-de-a-fi-la-îndemână are ca temei acel <<ceva>> prin excelență original, adică lumea”⁵². „Faptul pentru care mă angoasez” e văzut însă din orizontul „puterii de singularizare” a ANGOASEI, ceea ce trimite către ÎNȚELEGERE și către același proiect „hipertranscendental” de autopoșibilitizare al Daseinului, adâncind în același timp „nesemnificativitatea” lumii: „Si le monde est devenu insignifiant, mes activités quotidiennes, avec ce qu’elles représentent comme possibilités d’investissement du monde ambiant <<ne me disent plus rien>>. Je suis alors ramené à moi même”⁵³. Iar „solipsismul” aceasta pune automat problema libertății: „Angoasa aduce Daseinul în fața faptului de a fi liber pentru... (propensio in) autenticitatea ființei sale ca posibilitate care el este din capul locului”⁵⁴. „Solipsismul” e adâncit și mai mult în a treia determinație, „faptul de a se angoasa” al Daseinului, aici Heidegger articulând conceptul de STRANIETATE (UNHEIMLICHKEIT). Nu e vorba despre un solipsism autist, în lumina metafizicii tradiționale a lui subjectum, contraragumentele în acest sens fiind redundante și trimitând din nou la structura și situarea fundamentală a Daseinului, ci de însăși posibilitatea revelatoare a deschiderii privilegiate, conferite de angoasă. Or, această situație fundamentală e sinonimă originarității în care se fondează deopotrivă autenticitatea și neautenticitatea. Ipseitatea Daseinului, în demersul de autopoșibilitizare autentică – autopoșibilitizare ce e raportată la dimensiunea originară a ființei sale – e în această manieră regăsită la nivelul trăitului ANGOASEI, trecut deja prin furcile caudine ale CĂDERII: „Daseinul este ființarea care, în ființa sa, adică în al său fapt-de-a-fi-în-lume are ca miză însăși această ființă. [...] Tocmai în cădere, adică în fuga din fața lui însuși, Daseinul este permanent prezent pentru el însuși. Fugind din fața lui însuși, el ajunge înapoia lui însuși, astfel că Daseinul aflat în starea de cădere se vede permanent pe sine în chip neexplicit, chiar dacă – în mod fatal – această vedere ia forma unei voințe de a nu vedea”⁵⁵. Ce înseamnă însă mai precis acest „trăit” al angoasei în lumina articulării conceptuale de mai sus? Nimic altceva decât structura straniuțării, așa cum e ea tematizată avant la lettre în Prolegomene, „Aflându-ne în mijlocul unei lumi cât se poate de familiare [...] – ne poate <<lovi>> angoasa. Spunem atunci că ne simțim straniu”⁵⁶. Angoasa devine, după cum remarcă Jean Greisch o „afectare insignă”⁵⁷, ea „transportând” pur și simplu Daseinul în fața lui însuși, în fața posibilităților sale cele mai pure, ca sursă a autenticității și a remiterii către FIINȚA ARUNCATĂ; contrapondere a CĂDERII și a fugii ce deturneză. Angoasa confruntă Daseinul cu starea de fapt nudă, deopotrivă a sa, cât și a lumii: „Se dovedește astfel că angoasa, pentru că lasă lumea să-i scape printre degete, fiind astfel un fenomen de distanțare, este mai ușor de descris decât acest fapt-de-a-fi-în-lume, într-un mod ciudat, lipsit

50 Jean Greisch, *op. cit.* p. 232.

51 *Ibid.* p. 232.

52 Martin Heidegger – *Ființă și timp*, p. 255.

53 Jean Greisch, *op. cit.*

54 Martin Heidegger – *Ființă și Timp*, p. 254.

55 Martin Heidegger – *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, p. 488

56 Martin Heidegger – *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, p. 482.

57 vz. Jean Greisch, *op. cit.*, p. 231.

de distanță și ferm trăit, al Daseinului cotidian”⁵⁸. Experiența fenomenologică a angoasei presupune însă și „un șoc al contingenței”⁵⁹. Deoarece în urma CĂDERII, Daseinul e privat de sensul autentic al posibilităților sale, înspre și întru FIINȚĂ, inclusiv de TEMPORALITATEA AUTENTICĂ, totul se rezumă la acest „trăit”, imposibil de prezentat deocamdată din punct de vedere fenomenologic, și al cărui sens la Heidegger se va dezvălui complet doar în legătură cu STAREA-DE-HOTĂRÂRE și cu TEMPORALITATEA ANGOASEI – ce lansează problema FINITUDINII și a FIINȚEI-ÎNTRU-MOARTE. Dar, în primă instanță, angoasa survine spontan și rar, tocmai din insondabilul trăitului ca facticitate ce nu se lasă redusă la nici o STIMMUNG și care, ca experiență fenomenologică, ne trimite înapoi înspre HAECCEITAS, de data aceasta însă în lumina descoperirii FACTUALITĂȚII PURE, de la care Daseinul nu se mai poate deroba: „În angoasă faptul-de-a-fi-în-lume se deschide ca atare, nu ca un factum determinat, ci în facticitatea lui.angoasa nu este altceva decât situarea afectivă în stranietate. Acel ceva în fața căruia și pentru care survine angoasa este Daseinul însuși, mai exact spus <<faptul că sunt>> ; și eu sunt tocmai în sensul purului fapt-de-a-fi-în-lume. Această factualitate pură nu este factualitatea unei simple-prezențe, a unui lucru, ci ea este un fel de a fi care este constitutiv pentru aflarea într-o situație afectivă”⁶⁰. Or contingența, ruptura spontană produsă de ANGOASĂ presupune deja ca experiență revelatoare o transcendență pe de o parte a lumii, pe de alta a vieții înseși ca existență înspre un interval de la care începe să ni se dezvăluie sensul FIINȚEI. Într-un vertij „hipertranscendental” Daseinul este împins se pare complet involuntar spre limitele autodeterminării sale fenomenologice înspre un altceva invizibil, printr-o mișcare de sus, contrară cu mobilitatea decăderii, de la intersubiectivitatea neutră și anonimă a impersonalului SE înspre STRANIETATE: „Mișcării centrifuge a decăderii îi corespunde mișcarea centripetă a angoasei: fuga în sinele public e fugă din fața neafării-acasă, din fața stranietății Daseinului ca ființă-în-lume-aruncată”⁶¹. De aceea, angoasa heideggeriană nu e tematizată explicit doar în raport cu FIINȚA ÎNTRU MOARTE, fiind în primă instanță „angoasă în fața vieții, viață care ne devine deodată prezentă în întreaga ei contingență”⁶², în sensul în care STRANIETATEA ca atare se constituie într-un invizibil fenomenologic în chiar dinamica CĂDERII și în receptaculul impersonalului SE, fenomene reperabile în fond în imanența vieții factice. Iar invizibilul, experimentat doar privativ și exclusiv prin ANGOASĂ poate fi tematizat fenomenologic doar prin termenul de STRANIETATE, și determinat astfel negativ vis-a-vis de orice structură a subjectumului metafizic: „există o fenomenologie a celuilalt, care însă nu apare niciodată ca atare, care nu se poate da vederii decât în manieră indirectă și despre care Husserl ne spune totuși că este perceput [...] invizibilul nu este opusul absolut al vizibilului, ci mai degrabă contrapartea sa secretă, acel ceva fără de care nu ar exista deloc vizibilitate”⁶³.

3.3. Angoasa în orizontul ontologic al NIMICULUI

Problema nimicului, „noapte a lumii” pentru metafizica modernă poate fi trasată la nivelul unei fascinații personale a lui Heidegger încă din tinerețe, în corelație cu primele sale încercări filosofice și cu abandonul studiului teologiei. Astfel, în lucrarea sa de doctorat, Teoria judecății în psihologism, se întrezărește întrebare privitoare la NIMIC în contextul permanentei tensiuni dintre logica statică și realitatea dinamică. Sub oblăduirea lui Husserl, Heidegger nu se dezice de principiul fenomenologic al ireductibilității psihicului la logic, polemizând cu reprezentanții psihologismului. Problema importantă intervine însă în cercetarea negației în actul de judecată, din care se poate extrage un „nimic” ca simplu obiect al gândirii, ce există doar în judecată, nu și în realitate. Viziune ce pare a compromite orice încercare speculativă de a se filozofa pornind de la acest „nimic” stric

58 Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 151.

59 apud, Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 162.

60 Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 484.

61 Jean-Marie Vaysse – *Inconștientul modernilor*, p. 433.

62 Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 162.

63 Françoise Dastur – *Moartea. Eseu despre finitudine*, p. 61.

formal. Cum însă chiar această timpurie încercare de a aborda dialectica ireductibilă dintre lumea supusă fluxului temporalității și formalismul logic atemporal prefigurează ambițiile filosofice înspre fenomenologie ale lui Heidegger, „constatarea că nimicul poate fi întâlnit doar în judecățile noastre, deci doar în spiritul nostru, nu poate să împiedice cariera ontologică a nimicului. Prin noi ajunge în lume negarea, nimicul. Căci ceea ce este în spiritul nostru este de aceea și un aspect al marii ființe. Astfel, dintr-o modestă semantică a negației, se naște impozanta ontologie a ființei și a nimicului⁶⁴. „Cariera ontologie a NIMICULUI”, identificată de Safranski ca o constantă a filosofiei heideggeriene, e oarecum „latentă” la primul Heidegger în cadrul analiticii Daseinului, legată de această transcendență a vieții. Mai mult, adversitatea încă din tinerețe față de filosofiele „deztrării”⁶⁵ îl face pe Heidegger să postuleze GRIJA ca structură fundamentală a DASEINULUI încă din prelegerea despre Aristotel, premergătoare și anticipatoare pentru Sein und Zeit. Aici, GRIJA se identifică cu viața, în dimensiunea sa de praxis al existenței pathice. Tematizată avant la lettre la nivelul fenomenologiei IN-DER-WEL-SEIN-ului prin conceptul de PREOCUPARE, GRIJA insistă asupra capacității Daseinului de fi mereu „înaintea-lui-însuși”, de a-și anticipa sensul de FIINȚĂ: „Grija este ca atare ființă-pentru acest fapt-de-a-fi-în-afara-ta-exercitându-te asupra ființei, o ființă care este însuși acest fapt-de-a-fi-în-afara-ta”⁶⁶. Iar acest lung enunț dă seama de caracterul de intenționalitate a GRIJII, cea mai importantă teză fenomenologică fiind definitiv ancorată din acest punct în cadrele analiticii Daseinului. Pe de altă parte însă, GRIJA dă seama și de prăbușirea vieții factice, pe care Heidegger, după cum am văzut o numește în primă instanță RUINANȚĂ, deoarece, devenind prizonier al preocupărilor, Daseinul ajunge să se rateze pe sine, în tendința sa inextricabilă spre CĂDERE: „În grijă, viața se zăvorește față de ea însăși și tocmai prin această zăvorăre nu scapă de ea însăși. Printr-o privire nouă, îndreptată în altă direcție, se caută mereu pe ea însăși”⁶⁷. Tocmai această prăbușire în virtutea dinamicii căderii ne pune în contact cu „nimicul vieții factice” așa cum e văzut acesta în prelegerea despre Aristotel, ceea ce revine la a explica sensul demersului de autopoșibilitare al Daseinului care, fugind de el însuși, ajunge înapoi la sa. Orizontul Grijii face astfel „vizibil” sensul anticipator și proiectiv al Daseinului înspre ființă, fără a lumina deocamdată „nimicul vieții factice”, care mai târziu va face manifest naufragiul existențial al omului însuși. Pentru acest moment al gândirii heideggeriene, GRIJA ca structură fundamentală nu ne oferă decât un sens minim al privațiunii ontologice, descentrarea Daseinului, produsă de mișcările corelative ale angoasei și căderii neducând încă spre aneantizarea apofatică de după kehre sau, cu alte cuvinte, prăbușirea în „noaptea lumii” nu și-a atins apogeul: „Tocmai în impersonalul <<se>> este Daseinul starea sa de des-coperire ca stranietate. [...] Conținutul de ființă în discuție nu este, prin cădere, minimalizat, ci căderea devine abia pornind de aici inteligibilă”⁶⁸. Daseinul este remis prin angoasă în mod autentic ființei, sensul acesteia fiind exprimat ca mundaneitate în stare pură și ca nuditate a existenței sale. De aici stranietatea și invizibilul experienței fenomenologice a angoasei, care pune în scenă totuși mecanismul de autopoșibilitare și mai apoi structura fundamentală a GRIJII ca „fapt-de-a-fi-înaintea lui însuși” al Daseinului către posibilitățile sale cele mai proprii: „Acest fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși înseamnă tocmai că grija sau Daseinul aflat în grijă și-a aruncat înaintea lui însuși propria ființă sub forma unei facticități existențiale”⁶⁹. Privațiunea ce scoate la iveală „nimicul vieții factice” pornește însă de la situarea în intervalul diferenței ontologice, unde Daseinul deja descentrat riscă să eșueze în neautenticitate în demersul său de apropiere a sensului FIINȚEI, nefructificându-și statutul de ființare privilegiată și rămânând într-o perpetuă ambiguitate existențială: „Prin structura care este <<faptul-de-a-fi-în-afara-ta-exercitându-te-asupra-a-ceva>> pe care încă nu îl deții [...] își face apariția fenomenul faptului-de-a-nu-deține-încă acel ceva asupra căruia mă exercit și care este în afara mea. Acest fenomen îl

64 Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 52.

65 *vs. supra.*

66 Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 490.

67 Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 117.

68 Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 488.

69 *Ibid.*, p. 491

numim indigență⁷⁰. Existența cotidiană e însă și ea o modalitate a STRANIETĂȚII neliniștitoare ce trimite spre fenomenul originar. Căderea deturneză Daseinul, iar acesta căutând să refuleze ANGOASA, o abreacționează spre FRICĂ. Dar angoasa e inexpugnabilă; străfulgerând rar, ca și numinosul lui Rudolf Otto, ea e o „prezență” mereu latentă, nelocalizabilă și totuși aproape de esența ultimă a Daseinului, punându-l în fața faptului împlinit al vidării sensurilor ontico-existențiale: „Elle vient de <<nulle parte>>, de sorte qu'on <<ne sait pas>> en quoi elle consiste. Sa présence se fait sentir d'autant plus fortement. L'angoisse ous est plus proche qu'aucun objet, car nous pouvons au moyen essayer de le tenir à distance. Ici au contraire nulle <<distance>> possible”⁷¹. Or „nimicul ființării-la-îndemână” este același „nimic al facticității” lansat de Heidegger ca problemă fenomenologic indecidabilă în prelegerea despre Aristotel, ce are ca teme tocmai LUMEA. Astfel, deși Daseinul este pus pentru prima dată în fața unei vidări spontane a existenței sale, el continuă să se refugieze în impersonalul se, în neautenticitate, deschizându-se totuși, concomitent și privilegiat, spre sensul FIINȚEI, prin intermediul „străfulgerării” angoasei. Experiența stranietății devine prin urmare incompletă, deoarece printr-un „horror vacui” constitutiv sieși, Daseinul refuză să se arunce înspre posibilitatea aneantizării sale, rămânând la nivelul ființării intramundane, dispersată și ea în impersonalul se. Sau, cu alte cuvinte, cât timp avem „lume”, avem și neautenticitate. Totuși, angoasa face ca deja FIINȚA și NIMICUL să comunice, după cum remarcă Michel Haar: „Trebuie ca pura posibilitate de a-fi-în-lume, în afara oricărui conținut, să nu fie periclitată, ci consolidată prin angoasă. Angoasa face să comunice nimicul și ființa. Ea anunță descoperirea ființei sub vălul nimicului”⁷². Ceea ce ne determină să concluzionăm că angoasa latentă presupune și nimicul latent ca sediu ontologic al primeia, anunțat chiar de prima secțiune din Sein und Zeit. Chiar dacă Daseinul se simte el însuși scos din scenă, „angoasa nu este altceva decât resimțirea acută și subită a ființei”⁷³; experimentând nimicul ruinant al vieții factice, el ajunge la posibilitatea de a se pune în cruce (e grăitor că ultimul Heidegger pune ființa în cruce) pentru a putea „trăi” posibilitatea sa pură, ca IN-DER-WELT-SEIN și pentru a se re-alege existențial, în virtutea eliberării produse de angoasă. Totul pornind de la această „modestă” fenomenologie a stranietății, ce face vizibilă transcenderea Daseinului înspre un invizibil trăit ca dimensiune pentru prima dată abisală și aneantizatoare, iar aceasta dă seama tocmai de „privilegierea” ființării numite Dasein, de „pozitivitatea existențială a nimicului pe care îl aduce cu sine angoasa”⁷⁴ – „...dans le vecu de l'angoisse, le <<rien>> devient manifeste. Exemple extraordinaire, s'il en est, du genre du <<phénomène>> qu'une <<phénoménologie de l'inapparent>> doit prendre en considération. Le paradoxe est que le <<rien>> en question n'est pas une grandeur nulle, mais au contraire une <<puissance annihilante>>”⁷⁵. Ce ne aduce așadar „nimicul” din Sein und Zeit în experiența fenomenologică a angoasei? O „ne-aflare acasă” manifestată în angoasa pentru LUMEA ca atare și pentru IN-DER-WELT-SEIN, o „conștiință a nimicniciei” în cadrul demersului „hipertranscendental” de autopoșibilitizare, ce va deveni ancorată în sensul temporal al FIINȚEI abia prin elaborarea FINITUDINII și a FIINȚEI ÎNTRU MOARTE: „Angoasa nu este altceva decât pura experiență a ființei în sensul faptului-de-a-fi-în-lume. [...] Această experiență poate apărea într-un sens cu totul privilegiat – ea nu <<trebuie>> să apară, căci stă, asemenea tuturor posibilităților de a fi sub un <<a putea>> - în moarte, mai exact spus în faptul-de-a-muri. Vorbim de aceea despre o angoasă în fața morții, [...] adică o situare afectivă a însuși faptului-de-a-fi-în-lume ca atare, a purului Dasein”⁷⁶. În mișcarea de autopoșibilitizare, însăși viața Daseinului este pusă în joc prin posibilitatea de „a-nu-mai-fi”. Aici e punctul în care fenomenologia stranietății va glisa, în a doua secțiune din Sein und Zeit dinspre transcendența

70 *Ibid.*, p. 491.

71 Jean Greisch, *op. cit.*, p. 233.

72 Michel Haar, *op. cit.*, p. 96.

73 *Ibid.*, p. 96.

74 Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 484.

75 Jean Greisch, *op. cit.*, p. 233.

76 Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 485.

vieții prin Dasein ca FIINȚĂ ÎN LUME ARUNCATĂ înspre MOARTE, pentru ca, mai târziu, în „Ce este metafizica” să aibă loc radicalizarea ontologică a ANGOASEI ca atare. Pe de altă parte însă, moartea, spunea Rilke, are o „față enigmatică întoarsă către Neant”⁷⁷, nefiind echivalentă cu „faptul de a muri” propriu Daseinului, pe care Heidegger însă alege să o ignore în Sein und Zeit, tocmai prin integrarea morții în Dasein.

Nu e momentul acum să mergem mai departe în această analiză a pre-mergerii întru moarte. Am obținut o tematizare expresă a angoasei, ce a început să aglutineze în jurul său o „fenomenologie a stranieții”, premergătoare rupturii Daseinului de orice determinație ontică a lui subjectum, care l-ar reține în sfera imanenței existențiale. Cert e însă că doar prin experimentarea angoasei, Daseinul este remis în integralitatea sa către o primă „sclipire a nimicului”, în intervalul fondat de diferența ontologică și totodată înspre o abisalitate a temeiului său ce îl descentrează. Însă această abisalitate a temeiului, trăită în angoasă, se va constitui în cea mai viguroasă orientare existențială înspre decizia semnificativă de ori/ori, ca și la Kierkegaard, care va singulariza Daseinul, sărăcindu-l chiar de existențialii săi și transformându-l în ultimă instanță într-un „locuitor al Nimicului”.

Concluzii

Traiectul din Sein und Zeit al „fenomenologiei stranieții” se conturează de la ecceitatea Daseinului la ceea ce Heidegger ajunge să numească „solipsism existențial” în contextul premergerii întru moarte, limită a autopoșibilității celei mai proprii. Or acest demers de autopoșibilitate implică experimentarea angoasei, după un dicton ce pare a fi: doar cei angoasați pot trăi, se pot întemeia ca ipseitate și, prin urmare pot ec-sista în „sursa nocturnă a întregii lumii”, care e moartea. Astfel, în pofida turnurii celui de-al doilea Heidegger, angoasa rămâne o trăire privilegiată a Daseinului, deoarece duce la conjugarea propriei sale istorialități, ca ipseitate ce se situează în spațiul fenomenologic al intervalului diferenței ontologice. Transcenderea înspre o alteritate invizibilă fenomenologic presupune în ultimă instanță nu o reducere, ca și la Husserl, ci un joc al deschiderii și al închiderii care ne aruncă în „noaptea lumii”, în spațiul privilegiat, dar imposibil de aprehendat fenomenologic, al „noptii luminoase a angoasei”; aceasta din urmă poate fi ipostaziată doar ca un fel de anticameră a primeia și totodată ca teren fundamental ontologic al limitei „hipertranscendentale” a omului-humanitas ca atare.

Din punct de vedere fenomenologic angoasa se situează între posibilitatea tematizării sale în cadrul unei fenomenologii a stranieții, din perspectiva intervalului și a spațiului de contact, și egoitatea abisală extremă, ce frizează profunda dimensiune inconștientă a patologiei freudiene. Trebuie să acceptăm o prezență constantă a sa, chiar și în formele cele mai degradate, cele ale anxietății, în acest spațiu al intervalului sau chiar al chiasmei fenomenologice tematizate de Merleau-Ponty. Mai mult, e imperativ să-i atribuim angoasei acea tărie a „unei alterări de sine care precedă orice posibilă constituire a unui sine”⁷⁸, conferită de către Jean Luc Nancy „autosuficienței intersubiective a dragostei”.

77 Apud. Michel Haar, op. cit., pp. 46-47 sqq.

78 Jean Luc Nancy – Experiența libertății, p. 208.

BIBLIOGRAFIE

- I. Martin Heidegger, *Être et Temps*, Authentica, Paris, 1985, trad. Emmanuel Martineau.
- II. Martin Heidegger, *Ființă și Timp*, ed. Humanitas, București, 2003, trad. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă.
- III. Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, ed. Humanitas, București, 1995, trad. Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu.
- IV. Martin Heidegger, *Probleme fundamentale ale fenomenologiei*, ed. Humanitas, București, 2006, trad. Bogdan Mincă și Sorin Lavric.
- V. Martin Heidegger, *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, ed. Humanitas, București, 2005, trad. Cătălin Cioabă.
- VI. Martin Heidegger, *Questions I*, Gallimard, Paris, 1958.
- VII. Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, București, 1988, trad. Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu.
- VIII. Jean Greisch, *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.
- IX. Michel Haar, *Heidegger și esența omului*, ed. Humanitas, București, 2003, trad. Laura Pamfil.
- X. Otto Pöggeler, *Drumul gândirii lui Heidegger*, ed. Humanitas, București, 1998, trad. Cătălin Cioabă.
- XI. Rüdiger Safranski, *Un maestru din Germania. Heidegger și epoca lui*, ed. Humanitas, București, 2004, trad. Ileana Snagoveanu- Spielgelberg.
- XII. Gianni Vattimo, *Introduction à Heidegger*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985, trad. Jacques Rolland.
- XIII. A. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Publications Universitaires de Louvain, 1955.
- XIV. Françoise Dastur, *Moartea. Eseu despre finitudine*, ed. Humanitas, București, 2006, trad. Sabin Borș.
- XV. Marcel Eck, *L'homme et l'angoisse*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1964.
- XVI. Ernst Jünger – *Le Travailleur*, Editeur Bourgois, Paris, 2001.
- XVII. Gaetano Mollo, *Dincolo de angoasă. Educația etico-religioasă la Søren Kierkegaard*, ed. Ars Longa, Iași, 2000, trad. Christian Tămaș.
- XVIII. Sigmund Freud, *Opere V. Inhibiție, simptom, angoasă*, ed. Trei, București, 2001, trad. Roxana Melnicu și Georgeta Mitrea.
- XIX. Sigmund Freud, *Opere VII. Nevroză, psihoză, perversiune*, ed. Trei, București, 1999, trad. Roxana Melnicu, Corneliu Irimia, Reiner Wilhelm, Silviu Dragomir.
- XX. Erich Fromm, *Frica de libertate*, ed. Teora, București, 1998.
- XXI. Herbert Marcuse, *Eros și civilizație. O cercetare filosofică asupra lui Freud*, ed. Trei, București, 1996, trad. Cătălina și Louis Ulrich.
- XXII. Jean- Marie Vaysse, *Inconștientul modernilor. Eseu asupra originii metafizice a psihanalizei*, ed. Trei, București, 2004, trad. Vasile Dem. Zamfirescu.

Flaviu Câmpean; flaviu@irregular.ro

Limite ale limbajului, limite ale logicii. Despre unele constrângeri de natură filosofică asupra logicii modale – I. Proiectul lui Carnap

În articolul din nr. 1 al revistei („Modalitatea – ontologie și ideologie. Considerații generale”) am arătat că există anumite diferențe între concepțiile pe care diferiți filosofi sau logicieni / diferite școli de gândire le au asupra modalității. Articolul se construia pe distincția făcută de Nino Cocchiarella între două semantici modale – una primară (atomistă) și alta secundară (esențialistă), ilustrată în studiile lui Kripke. După cum am menționat și atunci, în paradigma atomistă necesitatea este redusă la structura limbajului (deci la necesitatea logică), adică la tautologii și contradicții – propoziții lipsite de sens, în terminologia lui Wittgenstein, care nu pot determina în niciun fel realitatea. Se poate spune că tautologia și contradicția arată limitele limbajului nostru (și cum, după Wittgenstein, limitele limbajului sunt limitele lumii...) prin aceea că, orice conținut le-am atribui, propoziții de forma $p \vee \sim p$, respectiv $p \& \sim p$ rămân necesar adevărate și, respectiv, necesar false, adică imposibile. Ceea ce s-a observat repede, împotriva lui Wittgenstein, este că nu numai propozițiile adevărate / false în virtutea formei posedă valoarea lor de adevăr în mod necesar. După cum arată M. Dumitru, există anumite propoziții, în speță propozițiile despre culori, care sunt adevărate / false în mod necesar, dar nu datorită formei lor logice. Așadar, o propoziție cum e:

Dacă punctul p are calitatea Q, atunci nu este cazul că punctul p are calitatea Q’.

unde „are calitatea Q” și „are calitatea Q'” vor fi citite ca „are culoarea cutare, de exemplu roșu”, respectiv „are culoare cutare, de exemplu albastru”, dar Q și Q’ nu vor desemna posedarea aceleiași culori, va fi necesar adevărată, deși nu este nimic în structura sa logică ce ar putea indica acest lucru. Adevărul ei necesar se datorează naturii spațiului fizic, dacă se vrea, unei „logici” a culorilor. Conform acesteia, vom recunoaște că nu este posibil ca un punct din spațiu să aibă două culori diferite în același moment din timp¹. Se poate afirma deci că noțiunea de necesitate logică, așa cum apare ea la Wittgenstein, este insuficientă pentru a acoperi toate tipurile de necesitate pe care le folosim în discursul științific și filosofic. Integrarea multiplelor sensuri ale modalităților în cadrul unei logici viabile nu este însă o sarcină facilă – am văzut deja că demersul inovator al lui Kripke se confruntă cu anumite probleme de factură filosofică mai degrabă decât formală. Dacă în articolul trecut am menționat câteva critici ale lui Cocchiarella la adresa lui Kripke, critici motivate și de o preferință filosofică a primului față de semantica primară / atomistă, în detrimentul semanticii lui Kripke, în cele ce urmează vom discuta despre proiectul filosofic al lui Rudolf Carnap, părinte al filosofiei analitice și al pozitivismului logic, „adept” al atomismului, dar și sursă a unora dintre ideile vehiculate de către autorul cărții „Numire și necesitate”.

După Xavier Verley, gândirea lui Carnap (nu se poate vorbi în cazul acesteia despre un ansamblu sistematic, ci de câteva intenții constante care îi dirijează cercetările) ar fi expresia „convingerii că gândirea începe când substituim trăirii (solipsism) sau intuiției (sinteze ale habitudinii) nu sinteze a priori, ci simboluri fără de care nu am atinge generalitatea indispensabilă cunoașterii”². Această opțiune de interpretare rivalizează cu o alta care a fost vehiculată foarte frecvent pentru a-l explica pe Carnap, dar și concepția lui Wittgenstein asupra propozițiilor atomare bunăoară.

¹ Mircea Dumitru, *Conceptul de necesitate în Tractatus Logico-Philosophicus*, în Mircea Flonta, Gheorghe Ștefanov (ed.), *Ludwig Wittgenstein în filosofia secolului XX*, Editura Polirom, Iași, 2002, pp. 22-23

² Xavier Verley, *Carnap, le symbolique et la philosophie*, L’Harmattan, Paris, 2003, p. 14