

Introducere

§ 1. „Eșecul” ontologiei

În genere, când vorbim de eșec, gândirea se situează la încheierea istoriei lucrului pe care ne propunem a-l cerceta. Evident, trebuie căutat începutul acelei istorii, pentru că numai sub semnul începutului și sfârșitului desfășurarea aceluși lucru capătă aspecte și semnificații spectaculoase sau, cel puțin, interesante. Dacă începutul poate fi lesne de găsit și stabilit ca atare - instituit de factorul relativ care este descoperirea documentului, pentru că istoria este istoria documentelor¹ - raportarea la sfârșit trebuie nuanțată. Sfârșitul poate să nu se fi petrecut încă, ci doar să se anunțe, raportat la conștiința unei stări decadente; sfârșitul poate fi în plină desfășurare, fără a i se cunoaște cu precizie limitele temporale sau poate fi proclamat într-un moment și circumstanțe bine determinate; sau se mai poate întâmpla ca sfârșitul să se fi petrecut; în acest din urmă caz, gândirea are cea mai ușoară sarcină (fără a fi și singura pe care și-o asumă), anume aceea de a reconstitui o istorie deja încheiată.

Nu toate istoriile se termină cu un eșec. Nu toți cei care scriu despre vreo istorie eșuată, în sensul neîmplinirii și nerealizării de sine a obiectului, cred în aceasta. Mai ales dacă ne situăm în filosofie - în care putem intra, după filosoful de la Păltiniș, pe oricare poartă vrem noi și putem începe de oriunde vrem noi. Mărturie pentru aceasta stă istoria curenților

Creatie și întrupare.

Teoria Logosului de la Ioan Teologul la Atanasie cel Mare

filosofice în desfășurarea căreia întâlnim *neoplatonism*, *neohegelianism*, *neokantianism*, *neotomism* etc. Așadar, vorbind despre eșec în filosofie, nu ne putem situa decât sub semnul relativului, având posibilitatea de a relua, ori de câte ori vom fi chemați, o idee sau un autor, având libertatea - căci filosofia este, prin excelență, spațiul libertății gândirii creatoare - de a crede sau nu într-o idee sau un autor. Cu aceasta, însuși demersul nostru și cercetarea pe care dorim a o întreprinde își capătă minima rațiune de a fi întocmite.

Nu ne propunem în această introducere să facem istoria conceptului de ființă și, implicit, a modurilor de a face ontologie - nu este acesta obiectivul nostru. Secolul XX a cunoscut încercarea fertilă a lui M. Heidegger de a reconstitui și, mai ales, interpreta această istorie². Heidegger constată că începând de la greci, filosofia europeană a uitat întrebarea despre sensul ființei, în epoca apariției lucrării *Sein und Zeit* (1927) această întrebare fiind considerată superfluă și recomandându-se omiterea ei. Paradoxal, timpul în care Heidegger scria considera „*drept progres reafirmarea metafizicii*”³, însă filosoful german critică tocmai lipsa înțelegerii și elaborării întrebării ontologice fundamentale⁴. Sarcina deconstrucției moștenirii tradiționale a ontologiei antice se impune, după Heidegger, cu necesitate. Numai astfel, întrebarea despre Ființă își va recăpăta adevărata semnificație și reluarea ei va fi legitimă.

Walter Biemel afirmă că deconstrucția istoriei ontologiei este proiectul fundamental al întregii opere heideggeriene și că în acest sens trebuie înțelese interpretările la Platon, Aristotel, Descartes, Kant, Hegel,

Nietzsche, dar mai ales la presocratici. Însă semnificația filosofică a deconstrucției constă în descoperirea istoricității conceptelor fundamentale ale ontologiei și trezirea simțului pentru istoricitate.⁵

O bună ilustrare a dificultăților, nu numai hermeneutice, ci și metodologice, pe care le impune caracteristica istoricității conceptelor ontologiei o reprezintă filosofia aristotelică și statutul corpusului de texte pe care Andronicos din Rodos le-a reunit sub titlul de *metafizică*. Pentru Pierre Aubenque, autorul monumentalei monografii privitoare la *Problema ființei la Aristotel*⁶, a-l înțelege pe Filosof înseamnă „a ne apropia poate mai mult de Aristotel ca om al epocii sale istorice,”⁷ și asta fără a considera că față de comentarii din secolul I d. Hr., cei din secolul XX sunt dezavantajați.⁸ Între concluziile sale, Aubenque reia un argument aristotelic conform căruia gândirea umană nu numai că nu se sustrage condiției temporale, dar intemporalul însuși este gândit în schemele temporalității - gândirea și categoriile ei nu pot fi decât temporale, determinate de istoricitate.

Mai mult, istoria termenului de *metafizică* și interpretarea *textelor metafizice* sunt revelatoare pentru modul în care s-a ajuns la constatarea eșecului metafizicii în secolul XX. Până la Aristotel științei ființei ca ființă pomenită la începutul cărții a patra a *Metafizicii*⁹ nu i se rezervase nici un loc în clasificările cunoșterii¹⁰, iar de la Teofrast, urmașul lui, care reia problemele metafizice, și până la Andronicos din Rhodos, ultimul conducător al Lyceului, care publică scrisorile „esoterice” ale lui Aristotel și Teofrast în jurul

anului 60 î.Hr., *Metafizica* este uitată. Aceasta este, pe scurt, aventura textului și a științei ființei ca ființă.

Probleme și mai delicate se ivesc în ceea ce privește potrivirea numelui și relația acestei științe cu teologia¹¹. Metafizica nu este filosofie primă (numită de Aristotel și teologie), pentru că știința ființei ca ființă nu se reduce la știința divinului: „*Metafizica (...) se aplică în schimb cu ușurință acestei științe rămase chiar de la Aristotel fără nume și care are drept obiect nu ființa umană, ci ființa în universalitatea ei, adică ființa ca ființă. A confunda sub numele ambiguu de metafizică știința ființei ca ființă cu știința divinului, sau, cum le vom numi de aici înainte, **ontologia** cu **teologia**, ar însemna să ignorăm specificitatea primeia și totodată să alterăm conceptul celei de-a doua...*”¹²

Concluziile lui Aubenque accentuează încă odată în favoarea ideii că au existat, în fapt, două personaje care au purtat numele de Aristotel: cel istoric și cel al tradiției. La rândul ei, aceasta din urmă (tradiția) a mers pe două căi, în funcție de modul cum s-a raportat la eșecul proiectului aristotelic, care viza știința divinului și știința ființei ca ființă: calea neoplatonică și calea interpretării arabe și creștine. Cea dintâi își va încheia istoria în anul 529 d.Hr., când, la porunca împăratului Iustinian, școala de filosofie a lui Damascius – ultima organizată conform tradiției antice – se va închide, convențional marcându-se încheierea filosofiei grecești.

A doua cale are, din perspectivă heideggeriană, o istorie mult mai interesantă, pe care filosoful german o pune în legătură cu proiectul deconstrucției, fiind principalul subiect al acestui proiect. „*Sine Thoma*,

mutus esset Aristoteles: comentariul lui Toma din Aquino va rămâne vreme de secole substitutul cuvântului, în același timp exemplar și vlăguit, al lui Aristotel”¹³.

Această viziune în ceea ce privește dezvoltarea istoriei filosofiei caracterizează hermeneutica heideggeriană a filosofiei grecești. Heidegger reclamă, mai întâi, faptul că traducerea filosofiei grecești și interpretarea ei creștină închide accesul pentru o înțelegere adecvată a acestei filosofii¹⁴. În ciuda înstrăinării filosofiei europene de originile ei, Heidegger constată în câteva rânduri, că filosofia greacă rămâne orientarea fundamentală, începând cu sfârșitul ei măreț, întâmplat odată cu Aristotel,¹⁵ și sfârșind în culminația logosului în filosofia lui Hegel¹⁶, însă afirmația că prin Hegel gândim *împlinirea* istoriei filosofiei este, în cazul lui Heidegger, doar aparent hegeliană (în sensul în care istoria filosofiei este procesul unitar al progresului spiritului către sine însuși). Heidegger, în pofta lui Hegel, concepe istoria filosofiei ca pe o devenire ce s-a îndepărtat din ce în ce mai mult de la adevărata „cauză” a gândirii – anume conceperea adevărului ca `Αλήθεια – stare-de-neascundere¹⁷.

Proiectul deconstrucției ontologiei vizează, după Heidegger, însăși reinterpretația conceptului de *metafizică* și această reinterpretare are ca punct de plecare semnificația lui φύσις . După Heidegger, φύσις înseamnă ființă a ființării. Dacă întrebăm despre ființa ființării (περί φύσεως), tratatul despre fizică având în centru întrebarea despre ființa în maxima ei generalitate (ființa ca ființă, το όν ή όν), „este deja în sine *dincolo* de

τά Φυσικά, dincolo de ființare și în preajma ființei. «*Fizica*» determină din capul locului esența și istoria metafizicii”¹⁸. În această ipoteză se înscrie dezvoltarea întregii istorii a filosofiei, în care metafizica rămâne *fizică* și în care întrebarea privitoare la ființă rămâne uitată, iar filosofia greacă răstălmăcită prin intermediul creștinismului¹⁹.

Spre deosebire de Heidegger, care recunoaște necesitatea reluării întrebării despre ființă, în ciuda ocultării ei de-a lungul secolelor, Școala analitică și, în sens larg, neopozitivismul opun metafizicii tradiționale „*analiza*”, înțeleasă ca o cercetare „*pură*” a limbajului, angajându-se în efortul unor interpretări care să depășească speculațiile ontologice. Ne vom limita doar la câteva considerații privitoare la L. Wittgenstein și R. Carnap.

Primul publică în 1922 *Tractatus logico-philosophicus*, lucrare cu care va susține doctoratul în filosofie în anul 1929. Deși baza filosofiei lui Wittgenstein o constituie logica „*cercetările sale de logică și limbă au avut întotdeauna și implicații ontologice*”²⁰. Cele două mari întrebări ale lui Wittgenstein sunt: 1. care este esența logicii? 2. Cum se raportează limba la lume? și, în funcție de acestea, *Tractatus* ridică trei mari probleme: logica, limba, lumea; implicațiile ontologice sunt evidente²¹.

Reprezentant al Cercului de la Viena (1923-1938), Carnap consideră că singura activitate legitimă a filosofiei este analiza limbajului, fiind importantă nu natura obiectelor, ci „*structura formală*” a relațiilor. În studiul *Depășirea metafizicii prin analiza logică a*

*limbajului*²², Carnap afirmă: „Pe terenul metafizicii (inclusiv al oricărei filosofii a valorii și oricărei științe a normei) analiza logică conduce însă la un rezultat negativ, anume că așa-zisele propoziții ale acestui domeniu sunt cu totul lipsite de sens. Cu aceasta s-a obținut o eliminare radicală a metafizicii (...)”²³.

De aici decurge principala sarcină a filosofiei analitice, aceea de a edifica o metodă cu ajutorul căreia să se atingă în filosofie nivelul cunoașterii științifice²⁴

În esență, filosofia analitică reduce toate problemele filosofiei la cele ale limbajului (natural sau artificial), acest fapt având implicații deosebite pentru încercarea de a redeschide și formula problema raportului dintre limbaj și ființă.

Fără a ignora și alte proiecte metafizice ale secolului XX²⁵, nu putem încheia acest prim pas fără să amintim de convingerea celui care în istoria metafizicii reprezintă un moment de răscruce, Immanuel Kant. Preocupându-se de modul cum pot fi aplicate în metafizică metode riguroase, Kant afirmă că interesul și investigațiile metafizice nu vor dispărea niciodată. Într-un sens, istoria a dat la iveală proiecte metafizice care au aspirat la rigurozitatea științifică, după cum anunța filosoful din Königsberg încă în titlul *Prolegomenelor la orice metafizică care se va putea înfățișa drept știință*.

Pe măsură, însă, ce rațiunea câștigă în sistemicitate și rigurozitate științifică, iar această rațiune științifică are principala sarcină în încercarea omului de a interacționa cu lumea și a se integra în ea, de cealaltă

Creatie și întrupare.

Teoria Logosului de la Ioan Teologul la Atanasie cel Mare

parte rațiunea simbolică își vede limitate posibilitățile, fiind din ce în ce mai discreditată. La opera aceasta au lucrat cu sau fără știință mulți gânditori, iar unul dintre ei va fi fost Immanuel Kant: nu metafizica raționalistă era sortită eșecului, ci ceea ce noi vom numi și vom încerca să schițăm, și anume metafizica și conștiința simbolice, în esența lor religioase. Aceasta se întâmplă, în fapt, când în *Religia în limitele rațiunii*, Kant afirmă că neagă întruparea Logosului în Iisus Hristos, văzând în el doar manifestarea unui ideal mural, sau când, în *Prolegomene*, natura este identificată cu „*existența lucrurilor, în măsura în care aceasta este determinată conform legilor universale*”, Dumnezeu fiind alungat în afara cosmosului.

§ 2. Ontologie și simbol

Când vorbim despre simbol, este inevitabilă referirea la Mircea Eliade, a cărui afirmație este pe cât de concisă, pe atât de cuprinzătoare: „*Totul este simbol.*”²⁶. Sensul fundamental al simbolului este, pentru Eliade, cel de *deschidere către ceva* – în fapt, singura deschidere prin care omul are acces la lume²⁷. După Juan Martin Velasco, unul dintre comentatorii operei lui Eliade, simbolul ca formă primordială și dimensiune a conștiinței este locul originar al adevărului, având o logică și raționalitate proprii. Prin simboluri lumea întregă se revelează și vorbește – simbolul este un *logos* care dezvăluie realul, ființa însăși ca structură a lumii. Deși aparține lumii, simbolul are capacitatea de a exprima misterul existenței, structura ei paradoxală, originile. Eliade accentuează asupra faptului că simbolul precede pe om și i se impune din afară, în sensul că îi este dat și revelat²⁸ omului aflat în ipostaza sa originară de *animal symbolicum* – această înțelegere a esenței umane este împărtășită și de Ernst Cassirer, după care formele culturii (limbajul, mitul, arta, știința, filosofia, tehnica) sunt „*forme simbolice*”. La om, spre deosebire de celelalte organisme, *sistemul simbolic* mediază relația dintre sistemele receptor și efector. Astfel, el nu mai trăiește într-un univers pur fizic, ci într-unul simbolic, ale cărui părți sunt formele simbolice – firele care țes rețeaua simbolică, țesătura încâlcită a experienței umane. După Cassirer²⁹ omul s-a deschis către existență prin formele simbolice, încât nu poate vedea sau cunoaște nimic decât prin interpunerea acestui mediu (Platon ar fi

spus: „cunoașterea noastră depinde de o reminiscentă”. „Cuvântul durere nu începe să însemne ceva decât în momentul când reamintește memoriei noastre o senzație pe care am mai încercat-o” – Diderot. „Nu vezi decât ceea ce cunoști”, spune Goethe. Iar Cassirer: „Nu putem admite existența unui lucru dacă nu-i putem atribui o semnificație.”). Cu alte cuvinte, „simbolul, fie el lingvistic, științific, mitic sau artistic, dă o formă, organizează impresiile sensibile și astfel le înlocuiește pe acestea din urmă.”³⁰

În aceasta constă funcția ontologică a simbolului: prin simbol se constituie lumea, el este singura modalitate în care lumea este prezentă sau, după o formulă heideggeriană, iese din ascundere. Structura simbolică reprezintă limbajul originar prin care comunică omul și lumea, simbolismul fiind, după M. Eliade, datul imediat al conștiinței totale, adică al omului ce conștientizează poziția sa în univers.

În cadrul unei asemenea înțelegeri a relației dintre om și existență, lumea este concepută drept un univers de semnificații în care fiecare lucru și gest înseamnă ceva, trimit către ceva, poartă în ele un înțeles. În această lume nimic nu se petrece fără sens.

Dimpotrivă, o existență umană fără semnificații, în care omul trăiește într-o natură fără model, fără creator, fără țel reprezintă dovada unei mutații în conștiința umană, unde nu simbolul structurează acum lumea, ci rațiunea în limitele căreia este judecat acum totul. În aceasta constă criza umanității care este, în esență, una religioasă³¹. Și aici analizele lui Eliade permit înțelegerea mai profundă a situației socio-

culturale a omului modern. Laicizarea nu înseamnă pur și simplu eliminarea religiosului din conștiința umană, ci mai degrabă camuflarea lui în profan, aceasta fiind, după Eliade, și ultima treaptă a desacralizării: „*camuflarea sacrului sau, mai bine zis, identificarea acestuia cu profanul prin prisma teologiei morții lui Dumnezeu.*”³²

Interpretăm, din punct de vedere antropologic, aici „*uciderea lui Dumnezeu*” drept simptom al crizei simbolismului religios și credem că acesta este spiritul în care trebuie înțeles Nietzsche în celebrul fragment din cartea a treia a ***Științei voioase***: „*Unde-I Dumnezeu? – strigă iar – să vă spun eu! Noi l-am ucis, noi, voi și cu mine! Noi toți suntem ucigașii lui! Cum de-am făcut-o? Cum de-am cutezat să sorbim toată apa mării? Cine ne-a pus în mână buretele cu care să ștergem din zarea cerului orizontul? Ce-am făcut, când am dezlegat pământul de soarele lui? Unde-o să ne ducă acum pământul? Unde ne ducem noi? Dincolo de toți sorii? Nu vedeți că ne împleticim la tot pasul? Înapoi, înainte, pe-o parte, pe alta, în toate părțile? Ce mai poate să însemne „sus” și „jos”? Nu rătăcim oare, ca nebunii, prin neantul fără capăt? Nu ne înfioară vidul? Nu s-a făcut mai frig? Nu cade fără încetare peste noi noaptea, tot mai multă noapte? Nu trebuie să aprindem în faptul zilei felinarele?...”*

Or, toate acestea sunt consecințele directe ale revoltei rațiunii împotriva simbolului, revoltă care, după cum arată Jean Borella în ***Criza simbolismului religios***³³, în cele din urmă conduce rațiunea la propria-i distrugere. Dacă are înăscută în sine orientarea către sacru, care nu există decât în forma simbolului, salvarea ei ar fi

echivalentă cu subordonarea față de simbolism, lucru care intră în contradicție cu faptul că inteligența nu se supune decât sieși. Dacă simbolurile ar putea fi dovedite rațional, atunci n-ar mai fi nevoie de ele pentru atingerea sacrului. Eliminarea simbolului și, implicit, a posibilității sacrului de a se manifesta prin intermediul lor, obligă rațiunea să se mulțumească doar cu ceea ce poate afla în limitele ei: „*prim-motor*” (Toma din Aquino), „*natură*” (Spinoza), „*monadă*” (Liebniz), „*Spirit*” (Hegel), „*judcător al conștiinței*” (Kant) ș.a.m.d.

Conform teoriei moderne a simbolului, „*triunghiul semantic*” se constituie din *semnificant*, *sens* și *referent*. Semnificantul este de obicei de natură sensibilă, sensul se identifică cu ideea pe care semnificantul o evocă și este de natură mentală. Referentul este obiectul vizat de simbol și desemnarea lui este sarcina interpretării. Din această structură a simbolului lipsește, după Borella, ceea ce el numește referentul metafizic „*totdeauna uitat și cu toate acestea fundamental, dat fiind că el este cel care face din semn (n.n.C.I. constituit din cele două reprezentări mentale sau imagini ale obiectului suport – semnificantul care servește la desemnare, și a obiectului desemnat - referentul) un adevărat simbol, acesta este arhetipul – sau principiul meta-cosmic – în raport cu care semnificantul, sensul și referentul particular nu sunt decât manifestările sale distincte.*”³⁴

Elementele structurale ale simbolului își au așadar principiul în referentul metafizic necreat în funcție de care nu există nici o diferență între semnificant, sens și referent – toate aparținând registrului

creatural. Conform acestei teorii lărgite a simbolului, elementele create sunt simboluri ale elementelor necreate, ba chiar întreaga lume creată se constituie în simbol al lumii necreate, metafizice. Aceasta se petrece în conformitate cu esența simbolului prin care ceea ce este superior *se face prezent* prin ceea ce este inferior.

Obiectul criticii raționaliste a simbolismului îl constituie tocmai dimensiunea transcendentă a referentului metafizic. În funcție de acesta, tradiția și modernitatea nu au în vedere același lucru când vorbesc despre simbol, cea din urmă înțelegând simbolul din perspectivă pur formală³⁵ și reducându-l la triumphiul semantic.³⁶

Dacă în viziunea tradițională lumea vizibilă revelează lumea invizibilă, viziunea modernă elimină, încă de la începuturile ei, identificate în știința galileeană, posibilitatea teofaniei naturale, paradigma galileeană constituindu-se în primul moment al crizei simbolismului religios.³⁷ Această istorie, relativ scurtă (este vorba de, doar, trei secole), dar cu implicații antropologice enorme, este istoria autonomizării rațiunii, proces prin care rațiunea se așează pe sine însăși ca temei.

Astăzi, însă, s-a ajuns la situația incredibilă că însăși rațiunea trebuie să răspundă la întrebarea privind legitimitatea proprie.³⁸ Or, un răspuns „în limitele rațiunii” nu poate fi dat și nici n-ar fi valabil.

Concluziile în acest sens sunt în strânsă legătură cu problematica limbajului. Orice înțelegere apelează la un sistem lingvistic care cuprinde apriori sfera

Creatie și întrupare.

Teoria Logosului de la Ioan Teologul la Atanasie cel Mare

propozițiilor raționale și acest sistem nu poate fi supus justificării raționale: „...*orice punct de plecare al unei întemeieri raționale pentru o totalitate de afirmații și expresii este în el însuși nerațional (ceea ce, observat bine, nu înseamnă în nici un caz că ar fi irațional). Altfel spus, atitudinea rațională față de lume se întemeiază pe ceva care, la rândul său, nu este științific.*”³⁹ Cu alte cuvinte, logosul original nu este o convenție care ia naștere din interacțiunea intersubiectivă, ci se impune din afara subiectului. Raționalitatea are ca fundament neraționalul, în sensul în care revelația, chiar dacă uzează de raționalitatea limitată a limbajului, aceasta nu este decât la nivelul formal al transmiterii și se face cunoscută numai prin simboluri, neraționale prin chiar originea lor metafizică.

§ 3. Problematika limbajului din perspectivă ontologică

Despre imposibilitatea umană de a depăși limitele propriei existențe a fost conștientă filosofia greacă. Astfel, pentru Platon, „*nu ne bucurăm de nimic din cunoașterea divinului prin mijlocirea cunoașterii noastre*” (*Parmenide*, 134 e). Ideea că existența umană este determinată între anumite limite și că aceste limite sunt ale cunoașterii și, implicit, ale limbajului o vom regăsi și în filosofia contemporană, reprezentând un subiect de meditație și pentru gânditorii post-moderni.⁴⁰

Limbajul a devenit o temă majoră a secolului XX, încât unul dintre gânditori au fost ispitiți să afirme: „*omul este gata tocmai să dispară cu cât strălucește mai tare la orizont ființa limbajului*”⁴¹. Afirmația aceasta ne amintește de o întâmplare, nu știm dacă reală sau nu, în care Frederic cel Mare al Prusiei, dorind să descopere limba originară, va crește doi nou-născuți în condiții princiare, dar fără să le adreseze vreun cuvânt sau să vorbească în preajma lor. Regele spera astfel ca cei doi copii să înceapă spontan să vorbească în limba originară a umanității. După câțiva ani, în ciuda verificării riguroase a sănătății, copiii au murit fără să rostească vreun cuvânt în limba adamică. Experimentul, din perspectiva faptului că obiectivul direct nu a fost atins, se poate considera un eșec. În ciuda acestuia, știm un lucru mult mai important, anume că limbajul nu e o *anexă* a condiției umane, că nu putem vorbi despre om ignorând limba, sau invers; că rostirea face parte din esența umană.

Émile Benveniste, în *Problèmes de linguistique générale*, formulează rezerve cu privire la înțelegerea saussur-iană a limbajului ca „instrument de comunicare”: „Limbajul stă în firea omului, nu e fabricat de om (...). Nu dăm niciodată peste om ca fiind separat de limbaj și nu-l vedem niciodată inventându-l (...). Ceea ce găsim e, întotdeauna, un om vorbind, un om vorbind altui om, încât limba ne instruiește asupra definiției înseși a omului”⁴². Limbajul, așadar, ca structură a umanului, determină limitele existenței și numai ceea ce este cuprins între aceste limite există – are sens în orizontul conștiinței (ne-limitatul este incognoscibil: *apeironul* lui Anaximandru, *lucrul în sine* kantian, *Marele Anonim* al lui Blaga, divinitatea creștină). Lumea se constituie în limitele limbajului – această afirmație este cu atât mai surprinzătoare cu cât o găsim la unul dintre reprezentanții cei mai de seamă ai filosofiei analitice, L. Wittgenstein, ale cărui cercetări de logică și filosofie a limbajului au și implicații ontologice: „*Limitele limbajului meu semnifică limitele lumii mele. Logica umple lumea; limitele lumii sunt și limitele ei. Nu putem gândi ceea ce nu putem gândi, deci nu putem nici să spunem ceea ce nu putem gândi. Faptul că lumea este lumea mea se arată prin aceea că limitele limbajului (ale limbii pe care numai eu o înțeleg) semnifică limitele lumii mele*”⁴³. Ceea ce Kant realizase în *Critica rațiunii pure*, arătând limitele absolute ale gândirii, reia Wittgenstein în *Tractatus*, arătând limitele limbajului și, implicit, faptul că ființa survine între aceste limite. Dacă limitele gândirii și limbajului ființei survenite (care s-a lăsat determinată/prinsă între aceste limite) se suprapun, atunci dincolo de ele se așterne tăcerea.⁴⁴ Prin aceasta

Wittgenstein angajează ontologic limba: prin cuvânt atingi ființa lucrurilor sau chiar înființezi lucrurile (după Pascal, dacă nu s-ar vorbi despre iubire, dacă nu s-ar da nume acestui lucru, ar fi mai puțină pe lume).

Legătura intimă, de esență, dintre limbă și ființă a fost intuită de gândirea tradițională, conform căreia cuvântul nu este mijloc de comunicare, ci forță a spiritului în sânul realității, capabil de În-ființare sau des-ființare a lucrurilor, sau având rolul de *lege* a lucrurilor (ca în relatarea biblică a *Facerii*) ș.a.m.d. În gândirea chineză, „*a ști numele, a pronunța cuvântul, e a defini ființa, sau a crea lucrul*”⁴⁵.

Toate aceste semnificații au fost cuprinse de Martin Heidegger în celebra afirmație: „*Limba este casa ființei*”.⁴⁶ Filosoful german acceptă că limba servește la comunicare, dar utilitatea ei nu acoperă esența ei și nu o epuizează. Dacă faptul de a fi unealtă invoca esența ei, aceasta se dezvăluie prin aceea că „*limba este cea care acordă, de fapt, posibilitatea situării în sânul dechiderii ființării. Numai acolo unde există limbă există lume*”.⁴⁷ Conceptul de *lume* are o semnificație specifică în filosofia lui Martin Heidegger, anume aceea de proiecție totalizatoare a *Daseinului*, premergătoare oricărei raportări care transcende ființarea dar face posibilă raportarea omului la ea⁴⁸. Lumea nu este un obiect anume, ci asemenea unei „aure” a *Daseinului* care se revarsă asupra ființării intramundane și le face, acum abia să fie și datorită ei *Daseinul* devine „*punctul central al unui sistem de relații cu ființarea*”⁴⁹. De aceea, o lume nu are decât ființarea umană și numai omul *există*, în sensul că este determinat de „*faptul-de-a-fi-în-lume*”.

Dar tocmai în virtutea „*faptului-de-a-fi-în-lume*”, adică existenței, Daseinul se expune ființării intramundane; aceasta înseamnă că Daseinul se situează în deschis – domeniu care nu este creat de cel care enunță, ci el însuși trebuie să se situeze în domeniul respectiv, în care lucrul se arată – iar această situație în deschis Heidegger o numește „*ec-sistență*” – acea lăsare-să-fie care precede orice raportare a noastră. *Existând, adică fiind-în-lume, Daseinul ec-sistă, adică se expune ființării intramundane (ec-sistența nu trebuie înțeleasă ca extasă).*

După Heidegger, limba este adăpost al ființei, iar ființa adăpostește – în sensul că dăruiește stabilitate – ec-sistența în limbă: „*limba este loc de adăpost al Ființei și lăcaș al esenței omului*”⁵⁰ (esența fiind ec-sistență, adică *situată-în-deschis*).

Așa cum afirmă Heidegger în primele rânduri ale *Scrisorii despre umanism*, în gândire ființa ajunge să vorbească, ea aduce la împlinire raportul ființei cu esența omului. „*Deschizându-se, ființa vine înspre limbă, prin rostirea ei, această ființă care vine. Limba este ridicată astfel ea însăși în locul de deschidere al Ființei*”⁵¹.

Prin aceasta este lămurită *relația* indisolubilă dintre ființă și limbă – după părerea noastră, sarcina fundamentală în numele căreia și pentru a cărei îndeplinire Heidegger se angajează la deconstruirea istoriei ontologice. Dacă această istorie este gândită ca un timp al uitării ființei, repetarea limpezită a întrebării despre ființă survine în expunerile despre limbă⁵².

Cuvântul nu este ceva de ordinul ființării și totuși este într-o manieră privilegiată în raport cu toate

lucrurile. Cuvântul nu *este* în sensul în care *este* ființarea. Mai degrabă, după cum spune însuși Heidegger, cuvântul dă, în sensul că dăruiește: „*Potrivit esenței sale, cuvântul este dătător. Ceea ce dă este ființa*”⁵³. Aici este mai puțin important faptul că Heidegger nu înțelege raportul ființă – limbă în maniera tradițională în care prin cuvânt se naște lucrul și că ființarea s-a născut din gândurile lui Dumnezeu. Prin interpretarea heideggeriană recuperăm, în fapt, o intuiție fundamentală – aceea că prin cuvânt, omul ia în stăpânire lumea, asemenea miticului Adam, în originile istoriei.

Cuvântul deschide omul către ființare, iar în limbă este lăsată să apară ființa. Aceasta este și intuiția lui Constantin Noica după care limba face lucrurile *să fie* și le rostuieste prin numirea lor. De aici va porni cercetarea de față, încercând să-i reamintească omului contemporan că părăsirea înțelegerii limbii ca *rostire* care domină și rostuieste lumea deștrădăcinează omul de propria esență:

„Și astfel, trist am tras învățământ
Nu-i nici un lucru unde nu-i cuvânt.”

(Ștefan George, *Cuvântul*, 1919)