

PROBLEMA FIINȚEI ÎN FILOSOFIA LUI PARMENIDE

Abstract

The Problem of Being in the Philosophy of Parmenide

This research is about the philosophy of Parmenide of Elea. This philosopher is one of the most famous thinker of the Greek antiquity. His philosophy is important because represents in the history of philosophy the first moment of thinking Being in the horizon of ontology. This act of thinking depends upon three conditions of possibility: 1. The co-affiliation of dasein and Being; 2. The fundamental identity between thinking and being ("It is the same thing thinking and being"); 3. The fundamental language in which we called Gods and all things in their essence. This research represents a reconstruction of the Parmenide's philosophy using German transcendental idealism and especially Heidegger's phenomenology. I think that Parmenide's philosophy represents a fundamental moment in the history of philosophy as compared with Heraclit's philosophy.

Key Words: Parmenide, I. Kant, M. Heidegger, transcendental idealism, intellectual intuition, accord subject-object, fundamental act of thinking in ontology, conditions of possibility in reconstruction of Parmenide's ontology, fundamental identity between thinking and being.

În această lucrare voi realiza o apropiere, în limitele posibilităților argumentative, între ontologia parmenidiană (teoria despre Ființă) și orizontul heideggerian. De ce ar fi necesară o astfel de încercare? Din perspectiva scopului acestei lucrări, un asemenea demers ar oferi o perspectivă posibilă de înțelegere a ontologiei parmenidiene și o reactualizare pentru noi a acesteia. Consider că filosofia modernă și contemporană oferă instrumentele necesare ontologiei parmenidiene pentru a se putea justifica ca instituire ontologică. Filosofia parmenidiană înseamnă instituirea ontologică a ființei. Voi încerca să explicitez condițiile de posibilitate pentru această instituire ontologică a ființei. Orizontul heideggerian este cel mai potrivit, deoarece ne oferă nouă, muritorilor moderni, o perspectivă de înțelegere adecvată a filosofiei lui Parmenide.

Pentru început sunt necesare câteva precizări în legătură cu cadrul filosofic, în care Parmenide și-a construit viziunea filosofică. Conform lui Diogene Laertios, Parmenides din Elea s-ar fi născut „către cea de a 69-a

* Absolvent al Facultății de Filosofie, Universitatea București, MA în "Studii Clasice", aceeași universitate, Facultatea de Limbi și Literaturi Străine.

olimpiadă”, adică cam pe la 504-501 î.d.Ch.¹ I-ar fi cunoscut pe Xenophanes și pe Zenon din Elea. În legătură cu Xenophanes, Diogene Laertios ne spune că învățătura acestuia n-a fost urmată de către Parmenides. Ca întemeietor al școlii eleate, Xenophanes l-ar fi avut ca discipol pe Parmenides, iar acesta la rândul său l-a avut ca discipol pe Zenon din Elea. A fost contemporan cu Heraclit din Efes și există unii comentatori, care consideră că Parmenides i-ar fi cunoscut învățătura (Ath. Joja). Dincolo de aceste aspecte, Parmenides din Elea și Heraclit din Efes reprezintă două „momente” în istoria filosofiei universale, care se exclud, dar care se și completează reciproc. De asemenea Diog. Laert. (IX, 21) consideră că Parmenide cunoștea învățătura pitagoreicilor și aceasta ar fi avut un rol în conturarea filosofiei sale.²

Dincolo de aceste aspecte, „*Parmenide stă ca început de școală, ca paradigmă filosofică*”.³ Scrierile parmenidiene la care ne vom raporta în această lucrare reprezintă fragmente dintr-un poem intitulat „*Despre Natură*”. „*Noi, astăzi, ne aflăm în posesia a 154 de versuri, din diferite zone ale poemului. După prologul de treizeci și două de rânduri, poemul cuprinde două părți, cea dintâi abordând problema adevărului, cea de a doua tratând despre aparență. Diels a estimat că ne aflăm în posesia a nouă zecimi din prima parte, în timp ce din a doua avem la îndemână fragmente însumând probabil doar o zecime. Din fericire, această primă parte este de departe cea mai importantă, iar Simplicius avea dreptate atunci când ne asigură că în primul rând ea ar trebui transmisă posterității, în chiar cuvintele lui Parmenide.*”⁴

În continuare vom înfățișa într-o traducere românească, versurile parmenidiene utile demersului nostru:

„*lepele ce mă poartă, până unde râvnește să-mi ajungă sufletul, mă duceau, în timp ce pe calea mult lăudată mă călăuzeau zânele, ce îndrumă pe omul știutor dincolo de orice așezare omenească. Pe acolo am fost dus, acolo mă*

¹ Gheorghe Vlăduțescu, 2001, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, Editura Paideia, București, p.420.

² *Ibidem*, p.421.

³ *Ibidem*, p.421.

⁴ W.K.C. Guthrie, 1999, *O istorie a filosofiei grecești*, Editura Teora, București, trad. Diana Roșculescu, vol. 2, p.18.

tărau cumiștile iepe înhămate la car, iar copilele-mi călăuzeau drumul. Strânsă-n buccle, osia scotea un sunet de fluier (de-o parte și de alta încinsă de apărarea celor două roți) ori de câte ori, părăsind lăcașurile Noptii, copilele Soarelui porneau să mă grăbească spre lumină, în timp ce cu mâinile își ridicau vălurile de pe creștet.

Acolo sunt porțile ce despart cărările Noptii și ale Zilei, din două părți prinse între praguri de piatră: cât sunt de înalte, uși mari le umplu golul, uși ale căror chei ce închid și deschid sunt în mâna Dreptății amarnic-pedepsitoare. Pe aceasta, vorbindu-i cu cuvinte blajine, copilele au hotărât-o lesne să tragă în grabă zăvorul porților; date în lături, porțile și-au căscat larg golul, făcând să se rotească în găurile lor balamalele de bronz, prinse cu nituri și cuie. Prin poartă, de-a lungul drumului, copilele au mânat înainte carul și caii.

Pe mine, zeița m-a primit cu drag, mi-a luat mâna în mâna-i dreaptă și astfel a grăit, vorbindu-mi: «tinere, care, întovărășit de călăuze nemuritoare, ajungi la casa noastră cu iepele ce te poartă, bun venit! Căci n-a fost un ceas rău care te-a îndemnat să pășești pe calea aceasta (departe de cărările obișnuite ale muritorilor), ci Legea și Dreptatea. Cuvine-se acum să cunoști totul, și sufletul neînfricat al bine rotunjitului Adevăr, și părerile muritorilor, în care nu-i crezare adevărată. Dar și aceasta ai s-o înveți, cum că părerile trebuiau și ele să fie în chip verosimil, de vreme ce străbat totul în tot chipul...»

Nu lăsa nici de-a lungul drumului pomenit deprinderea călită în multe încercări să te silească a recurge la ochiul ce nu vede, la urechea plină de vuiet ori la limbă, ci judecă cu mintea încălcita pricină de care ți-am vorbit."

2. „Privește cu gândul cum lucrurile depărtate sunt totuși cu adevărat apropiate; căci nu va despărți ființa de legătura-i cu ființa nici de-ar fi pe de-a-ntregul împrăștiată, în tot chipul, cu rânduială, nici de-ar fi strânsă laolaltă."

4. „...Haidem, am să-ți spun (dar tu, ascultându-mi vorba, ia aminte) care sunt singurele căi de cercetare ce pot fi gândite: una, care afirmă că este și că nu-i chip să nu fie, e calea Convingerii (ce întovărășește Adevărul); cealaltă care afirmă că nu e și că trebuie să nu fie, aceasta, ți-o spun, e o cale ce nu poate fi cătuși de puțin cercetată: căci nici de cunoscut n-ai putea cunoaște ce nu e (pentru că nu-i posibil), nici să-l exprimi..."

5. „...căci e tot una a gândi și a fi."

6. „Trebuie spus și gândit că ființa este; căci a fi este «posibil» dar neantul nu e «posibil»: tocmai ceea ce ți-am poruncit să iei aminte. De la această dintâi cale de cercetare te îndepărtez, și apoi încă de la aceea pe care

orbecăiesc muritorii neștiutori, oameni cu două capete: căci în pieptul lor nepriceperea călăuzește mintea rătăcită, iar ei sunt purtați ca niște surzi și orbi, prostiți, gloată fără judecată, în ochii căreia a fi și a nu fi e tot una și nu-i tot una, pentru care în fiecare lucru e o cale de întoarcere.”

7. „Căci nicicând vreo constrângere nu va putea face să fie lucrurile ce nu sunt; ci depărtează-ți cugetul de această cale de cercetare.”

8. „Mai rămâne însă să aduc vorba despre calea ce zice că «ființa» este. De-a lungul ei sunt semne în număr mare cum că, nenăscută fiind, aceasta e și nepieritoare, întreagă, neclintită și fără capăt: nici nu era, nici nu va fi, de vreme ce e acum laolaltă, una și neîntreruptă. Ce obârșie i-ai putea găsi? Ce fel și de unde ar fi putut crește? Căci n-am să te las să spui nici să gândești că «s-a putut ivi» din ne-ființă: nu se poate, într-adevăr, spune nici gândi că ceea ce nu este «este». Și apoi ce nevoie ar fi putut-o face – invită din nimic – să se nască mai târziu ori mai devreme? Așa că trebuie neapărat «să credem» că este întru totul, ori că nu este.

Și iarăși niciodată tăria convingerii nu va încuviința că din ne-ființă se poate naște altceva decât ne-ființă. Din această pricină, Dreptatea n-a lăsat «Ființa» nici să nască nici să piară, slobozind-o din legături, ci o ține bine. Hotărârea în această privință stă în alternativa: este sau nu este. Hotărât e însă, cum și trebuia, că, neputând fi nici gândită nici formulată, una din căi are a fi lăsată la o parte (căci nu e calea adevărată) și că cealaltă, care zice este, e și cea adevărată. Cum ar putea, într-adevăr, să piară ceva care este, cum ar putea să se nască? Căci, de s-a născut, nu este, și nici de trebuie să fie cândva în viitor. Astfel nașterea se stinge, iar pieirea e vorbă goală.

Nici divizibilă nu-i, pentru că e toată la fel: niciunde nu se află un mai mult ori un mai puțin în stare să-i împiedice continuitatea, ci toată e plină de ființă. În felul acesta e în întregime continuă: «în lăuntru-i» ființa se mărginește cu ființa.

Ci, nemișcată în hotarele unor cumplite legături, stă fără început nici sfârșit, de vreme ce Nașterea și Moartea au fost alungate departe, gonite de convingerea adevărată. Aceeași în aceeași stare zăbovind, zace în sine și astfel, neclintită, rămâne locului. Amarnica Nevoie o ține în strânsoarea hotarului ce-o înconjoară din toate părțile, pentru că nu-i îngăduie ca ființa

să fie neisprăvită: astfel se face că nu-i lipsește nimic; căci de i-ar lipsi ceva i-ar lipsi totul.

E tot una a gândi și gândul că «ceva» este; doar, fără ființa în care e exprimat, nu vei găsi niciodată gândul. Căci nimic nu este, nici nu va fi, afară de ființă, câtă vreme Soarta a constrâns-o să fie întreagă și nemișcată. Vorbe goale fi-vor dar toate câte au fost scornite de muritori cu gândul că-s adevărate: nașterea și moartea, a fi și a nu fi, schimbarea locului ori a strălucitoarelor culori.

De vreme ce «așa cum am spus» există un ultim hotar, acesta e împlinit de jur împrejur, asemenea masei unei sfere bine rotunjite, în toate părțile ei deopotrivă cumpănită față de mijloc. Căci nu-i îngăduit «ca ființa» să fie ici sau colo cu ceva mai mare sau cu ceva mai mică, câtă vreme nu există neființa, care s-o împiedice să ajungă la ceva de aceeași natură, iar ființa nu-i nici ea într-un loc mai multă, într-altul mai puțină, ci peste tot neatinsă: ca una care, fiind în aceeași măsură în fiecare punct, se găsește în aceeași măsură pretutindeni înlăuntrul marginilor ei.

Aici întrerup vorba-mi vrednică de crezare și gândul despre adevăr. De-acum, ascultând potriveala înșelătoare a cuvintelor mele, învață să cunoști părerile muritorilor. Aceștia au găsit cu cale să numească două forme (dintre care, de una nu era nevoie, – aici stă greșeala lor); au despărțit aparența în aspectele-i opuse și i-au dat semne de recunoaștere osebite între ele: de-o parte cereasca vâlvătaie a focului binefăcător, din cale-afară de ușor, identic cu sine în toate părțile lui (nu însă și cu altul); de cealaltă, – de capul său, – ceva tocmai dimpotrivă; noaptea întunecoasă, deasă și greoaie la înfățișare. Această orânduire, întru totul asemenea aparenței, ți-o semnalez, pentru ca nicicând să nu te amăgească părerea muritorilor...”

16. „Așa cum e alcătuit în fiecare amestecul organelor mult înșelătoare «ale simțurilor», așa se înfățișează gândul la oameni: căci la aceștia, ceea ce gândește e – în toți și în fiecare – același lucru: alcătuirea organelor; ceea ce trece peste, e chiar gândirea.”⁵

După o lectură atentă a fragmentelor parmenidiene din poemul intitulat „Despre Natură” se observă că acestea au o formă alegorică. Dacă nu se acceptă această modalitate, fragmentele nu au nici o relevanță filosofică, dacă însă acceptăm forma alegorică a acestora, se impune găsirea unei modalități de interpretare și implicit o hermeneutică a acestora. O astfel de întreprindere sau de încercare filosofică a realizat-o Sextus în interpretarea

⁵ Fragmentele au fost luate din 1998, *Presocraticii – Fragmentele eleaților*, trad. D. M. Pippidi, Editura Teora, București.

sa la prolog: *"într-un car tras de două iepe (în interpretarea lui Sextus, «pornirile iraționale ale sufletului»), filosoful [Parmenide] este purtat «pe calea mult lăudată a zeiței», ceea ce revine la a spune că «speculația întemeiată pe raționamentul filosofic, care în chip de divinitate însoțitoare, călăuzește spre știința universală». Este condus de niște «copile» (adică «senzațiile») și «se îndreaptă spre dreptatea amarnic pedepsitoare, în ale cărei mâini stau chei ce închid și deschid», «cu alte cuvinte, rațiunea înzestrată cu înțelegerea sigură a lucrurilor»".⁶*

Într-o astfel de interpretare apar termeni cum ar fi: speculație, senzații, rațiune etc. Dacă privim în ansamblu fragmentele parmenidiene extrase, observăm că Parmenide operează cu distincția ființă-existență, pune în discuție posibilitatea conceptualizării ființei și urmărește o rigoare „canonică” în „descrierea” ontologică a ființei.⁷

În aceste condiții este necesară o clarificare a termenilor amintiți. Iar pentru ca aceasta să fie reușită, ne vom îndrepta demersul spre filosofia modernă europeană, care începând cu Descartes și culminând cu idealismul transcendental german s-a străduit să analizeze facultățile cunoașterii umane: intelect, rațiune, speculațiune și ceea ce se poate cunoaște cu ele: ființa, existența, realitatea, subzistența sau transcendența și, începând cu filosofia contemporană, existența reală.⁸

O primă clarificare se poate realiza la nivelul facultăților cunoașterii. Din fragmentele parmenidiene nu reiese decât o distincție între simțuri, care sunt înșelătoare și un tip de gândire (*nous*) ce călăuzește pe calea convingerii spre adevăr. Însă, modul în care este privită gândirea pe calea convingerii necesită o explicitare din perspectiva idealismului transcendental german. Kant în „*Critica rațiunii pure*” a arătat care e diferența dintre sensibilitate, intelect și rațiune. „*Capacitatea (receptivitatea) de a primi reprezentări prin felul cum suntem afectați de obiecte se numește sensibilitate.*”⁹

⁶ Gheorghe Vlăduțescu, *op. cit.*, p. 421.

⁷ *Ibidem*, p. 421.

⁸ Alexandru Surdu, 2000, *Gândirea speculativă*, Editura Paideia, București, în prefață, p. 7.

⁹ Immanuel Kant, 1998, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, p. 71.

Se observă că la Kant succesiunea facultăților de cunoaștere în procesul de cunoaștere este: sensibilitate, intelect, rațiune, iar ultima facultate de cunoaștere trebuie să țină cont de ceea ce furnizează sensibilitatea, adică de materialul empiric senzorial. Kant considera ca fiind eristică, aceea folosire a rațiunii, care nu ținea seama de sensibilitate și care operează cu premise izvorâte din ea însăși. O asemenea folosire falacioasă a rațiunii era reprezentată – în viziunea lui Kant – de dialectica speculativă.

Dacă ne gândim la filosofia parmenidiană, dar având în același timp în vedere o întreagă tradiție filosofică dialectico-speculativă, instrumentele kantiene devin neputincioase. Conținutul experienței parmenidiene pe calea convingerii nu poate fi furnizat prin intermediul simțurilor, „*calea convingerii*” spre Ființă transcende calea empirico-senzorială (fragmentele 6, 7, 8). În aceste condiții, rațiunea kantiană nu ne mai poate spune nimic despre Ființa parmenidiană, deoarece sensibilitatea nu mai poate furniza materialul ce poate fi ordonat de conceptele pure sau categoriile intelectului. Înseamnă că mai există o altă facultate de cunoaștere, care este potrivită pentru un asemenea tip de experiențe, o facultate de cunoaștere superioară rațiunii pure kantiene. Această facultate este speculațiunea sau gândirea speculativă (*speculum* lat. înseamnă "ogindă"). „*Speculațiunea presupune meditație și revelație asupra transcendenței, asupra totalităților și procesualităților care trec dincolo de limitele cunoașterii obișnuite.*”¹⁰

O asemenea facultate a gândirii este potrivită pentru demersul filosofic parmenidian, deoarece eleatul vorbește despre Ființă (*estin, esti*) în termeni de Divinitate (e unică, nenăscută, nepieritoare, indivizibilă etc.). Așadar, problema Ființei la Parmenide depășește câmpul experienței senzoriale, plasându-se dincolo de aceasta, adică în inteligibilitate. Depășește existența ca domeniu al cunoașterii accesibil omului într-o manieră empirico-senzorială.¹¹ În cazul filosofiei lui Parmenide separarea inteligibilității de senzorialitate este urmărită cu rigoare. Gândirea speculativă este instrumentul de cunoaștere care se aplică pe calea convingerii spre Ființă. O gândire discursivă ce utilizează conceptele intelectului se aplică existenței accesibilă prin simțuri, cale suspendată de Parmenide prin alegerea căii convingerii spre inteligibil. Pentru ca tot acest mecanism descris să funcționeze, este nevoie de un instrument care să fie în afara cunoașterii mijlocite, adică să fie o formă de cunoaștere nemijlocită, nediscursivă. Tocmai pentru că este în afara cunoașterii mijlocite o face posibilă ca prim punct de plecare. Acest

¹⁰ Alexandru Surdu, 2002, *Filosofia modernă*, Editura Paideia, București, p. 8.

¹¹ *Idem*, *Gândirea speculativă*, 2000, Editura Paideia, București, p. 25.

instrument în viziunea lui Schelling este intuiția intelectuală. Așa cum o definește în „Sistemul idealismului transcendentă”, intuiția intelectuală reprezintă un mijloc cert, unic și necesar pentru posibilitatea întemeierii demersului filosofic de tip transcendentă. Într-o intuiție intelectuală, subiectul intuitiv se află în identitate cu obiectul intuit, producându-se astfel identitatea dintre subiect și obiect. Intuiția intelectuală se deosebește de intuiția sensibilă, deoarece în cea sensibilă nu se produce identitatea dintre subiectul intuitiv și obiectul intuit, dimpotrivă, ele rămân separate.¹²

Dacă în perioada filosofiei moderne facultățile de cunoaștere ale subiectului cunoscător încep să fie diferențiate (intelect, rațiune, speculațiune), Parmenide realizează distincția dintre *nous* și simțuri, sau ceea ce am numi noi sensibilitate. *Nous*-ul în viziunea lui Parmenide ține de gândirea speculativă, căci prin intermediul acestuia se poate ajunge în mod direct, nediscursiv pe calea convingerii. Idealismul transcendentă fructifică sensibilitatea, neîntemeind însă cunoașterea în sensibilitate. Parmenide însă separă tranșant sensibilitatea sau calea simțurilor înșelătoare sau „*calea muritorilor cu două capete*” de „*calea convingerii*” sau calea inteligibilității, sau calea *nous*-ului. Dacă în cazul idealismului transcendentă accentul se pune pe subiectul cunoscător, în cazul filosofiei parmenidiene accentul este pus pe obiectul cunoașterii, se produce o „*absorbție*” a subiectului cunoscător în obiectul cunoașterii, după cum vom vedea în continuare. În legătură cu *nous*-ul, trebuie să mai precizăm că, începînd de la Homer și ajungînd la Parmenide, verbul furnizat de către acesta (*noein*) nu avea sensul de a imagina ceva nonexistent, „*pentru că sensul lui principal era acela de act de cunoaștere imediată*.”¹³ *Nous*-ul nu poate niciodată să inducă în eroare, deoarece se considera că această „*facultate*” de cunoaștere nu depinde de organele corpului și are un statut misterios, fiind ceva exterior nouă, supraomenesc, adică, în ultimă instanță, de natură divină. Ceea ce este și mai uimitor este faptul că într-o perioadă în care gândirea rațională avea tendința să depășească filosofia parmenidiană și heracliteană, „*Aristotel însuși, cu toată maturitatea sa intelectuală, și dincolo de analizele minuțioase făcute*

¹² W. Fr. Schelling, 1995, *Sistemul idealismului transcendentă*, Editura Humanitas, București, trad. Radu Gabriel Părvu, p. 42.

¹³ W. K. C. Guthrie, *op.cit.*, vol.2, p. 28.

facultăților și activităților intelectuale, credea de cuviință să acorde nous-ului infailibilitate și să facă distincția clară între activitatea sa și procesele raționamentului discursiv. În *Analiticele secunde* el scria: dintre tipurile de gândire prin care ne apropiem de adevăr, unele sunt infailibil corecte, altele admit eroarea – opinia, d. ex. și calculul –, în timp ce cunoașterea științifică și nous-ul sunt întotdeauna adevărate. Acesta din urmă își păstrează chiar și acel statut misterios și ambiguu de acel ceva unic ce vine înspre noi din afară și este divin. Deși Aristotel disprețuiește doctrinele religioase ale nemuririi și reîncarnării, el admite că psyche poate supraviețui dincolo de moarte, nu în întregime, ci doar nous-ul. Funcția sa specifică este aceea de a înțelege imediat și intuitiv adevărurile universale ca într-un raționament inductiv, și de a asigura premisele prime sau principiile pe care se bazează argumentația deductivă.¹⁴

În acest fel se observă că există o legătură între acest nous intuitiv, după Aristotel, și intuiția intelectuală despre care vorbește Schelling. De fapt, denumirea de intuiție intelectuală este puțin improprie datorită funcției sale de cunoaștere nemijlocită, intelectul fiind o facultate de cunoaștere mijlocită prin concepte. Dacă nous-ul furnizează „*acele prime adevăruri*” într-un mod intuitiv și revelatoriu, iar de la aceste prime adevăruri se pornește în argumentația deductivă, aceeași funcție o are și intuiția intelectuală, după cum am arătat anterior.

Revenind la fragmentele selectate din poemul parmenidian vom încerca acum să urmărim „firul gândului” eleatului. Prologul ni-l înfățișează pe acesta ca fiind un Ales. „*Călătorește*” cu noblețe într-un car, purtat fiind de către fiicele soarelui până la „*locuința*” muzei sale, și cu „*permisiunea*” Dreptății, Parmenide va primi de la aceasta revelația Adevărului.¹⁵ Introducerea aceasta ne amintește de tema șamanică a călătoriei spre adevăr.¹⁶ Chiar dacă îmbracă acest aspect alegoric, imaginile descrise de Parmenide, urmăresc să traducă un sentiment religios. Dacă acceptăm acest punct de vedere, înseamnă că Parmenide a avut o experiență de tip mistic, în urma căreia i s-a revelat adevărul. O asemenea experiență de tip mistic se înscrie în sfera gândirii nemijlocite.

Considerăm că prima variantă este cea mai veridică: Parmenide a avut o asemenea experiență mistică, iar conținutul acesteia l-a exprimat în mod alegoric în acest poem. Există asemănări între imagini descrise de Parmenide

¹⁴ *Ibidem*, p. 29.

¹⁵ François Châtelet, 1999, *La Philosophie Païenne*, Hachette Littératures, Paris, p. 44.

¹⁶ *Ibidem*, p. 45.

(porțile și căile Noapții și Zilei) și Hesiod sau Homer (Odiseea).¹⁷ Pentru Parmenide, călătoria dincolo de porți de la Noapte la Zi „reprezintă progresul de la ignoranță la cunoaștere și adevăr, care îl așteaptă pe partea cealaltă.”¹⁸ Prologul ne mai oferă un aspect important. Dialogul dintre zeiță (sau Muză) și Parmenide se poartă sub semnul clarității. Zeița nu-i expune pur și simplu o teorie despre adevăr, un adevăr simplu, direct și cu autoritate supremă, un adevăr ce se poate lipsi de demonstrații raționale.¹⁹

Spre deosebire de „*calea muritorilor cu două capete*”, care amestecă ființa și neființa, calea adevărului este caracterizată de simplitate și claritate: „*ființa este în mod absolut și nimic din ce am putea fi tentați să introducem în acest absolut care ar nega-o oricât de puțin ar face-o nu i-ar aparține ei: nici naștere, nici distrugere, nici ierarhia nici diviziunea, nici schimbarea de orice fel ar fi ea.*” – „[...] *l'Être est, absolument, et rien de ce que l'on pourrait être tenté d'introduire en cet absolu qui le niât si partiellement que ce fût, ne saurait lui appartenir, ni naissance, ni destruction, ni degrés, ni division, ni changement d'aucune sorte.*”²⁰ (A se vedea fragmentele 4, 6 și 8) Parmenide este preocupat odată cu instituirea ontologică a Ființei să respecte cu strictă rigoare determinațiile acesteia: (nenăscută, unică, indivizibilă, eternă, omogenă etc.). Parmenide desparte tranșant calea inteligibilității (a convingerii) de calea simțurilor înșelătoare. El nu privește sensibilitatea ca pe o posibilă activare sau potențare a facultăților de cunoaștere, și este perfect îndreptățit să procedeze astfel, pentru că în cazul acestei filosofii, miza este foarte importantă: instituirea ontologică a Ființei. Această instituire ontologică a Ființei nu se poate realiza decât la nivel pur inteligibil.

În acest moment am ajuns în fața nucleului demersului la care ne-am angajat în această lucrare. „*Propoziția fundamentală în parmenidism, deci, în teoria ființei la începuturile sale istorice, prin marele ei adevăr, a gândi este*

¹⁷ W. K. C. Guthrie, *op.cit.*, vol 2, p. 25. [Hesiod, Th.748, vorbește despre Noapte și Zi ca luptându-se reciproc atunci când trec marele prag de bronz, una intrând și cealaltă ieșind].

¹⁸ *Ibidem*, p. 24.

¹⁹ François Châtelet, *op.cit.*, p. 44.

²⁰ *Ibidem*, p. 45.

tot una cu a fi, a putut să se instituie și în cea dintâi în ordinea sistemului."²¹ Așadar fragmentul numărul 5 al poemului are un statut special. Dacă considerăm că: „*a gândi este tot una cu a fi*”, s-a instituit prima în ordinea sistemului, înseamnă că are o caracteristică fundaționistă, adică putem să o privim sub aspectul condițiilor de posibilitate pentru instituirea ontologică a ființei. Ar fi două modalități de a privi afirmația parmenidiană ca pe o intuiție intelectuală. Termenii care sunt puși în identitate sunt: „*a gândi*” și „*a fi*” (subiectul ontologic este Ființa și este definită nu prin *to on*, ci prin *estin-esti*.)²²

A gândi aparține lui Parmenide, filosoful aflat pe calea convingerii.

A gândi aparține înseși Ființei ca subiect ontologic.

Aceste două modalități nu se exclud, ci funcționează simultan contopindu-se, dacă vom considera că miza acestei intuiții intelectuale este aceea de a armoniza ființa noastră, a celor ce putem accede pe calea convingerii, cu Ființa Absolută. („*Pornind de la diferența existențială dintre ființa în sine și ființa noastră ca de la un dat absolut, Parmenides caută să o legitimizeze pe aceasta din urmă ori s-o instituie ca termen în stare să cuprindă nemărginitul fără a-l mărgini însă.*”²³)

Se poate realiza așa ceva? Cum se poate cuprinde nemărginitul fără să-l limitezi? Se poate realiza prin acest act de gândire nemijlocită, prin această intuiție intelectuală care este condiție de posibilitate pentru instituirea ontologică a Ființei Absolute. Anterior, Parmenide separase ontologia ființei noastre a muritorilor de ontologia ființei în sine, ca acum să le contopească. Însă, această contopire nu mai este pe calea muritorilor cu două capete, ci este pe calea convingerii.

„*Cum era însă posibilă trecerea, deci instituirea ontologică a doi termeni care să se presupună fără a se limita? Cum, altfel spus, puteau să stea fără să se stingherească, ființa în sine și ființa noastră, ființa care numește și, care, de fapt, instituie ontologic?*”

Dacă ființa metafizică este în sine, și este, trebuie să fie, cum atunci poate fi instituită? Nu cumva prin instituire este și mărginită? Dar ce legitimitate are actul instituirii?

²¹Gheorghe Vlăduțescu, 1987, *Deschideri către o posibilă ontologie*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, p. 78.

²² Gheorghe Vlăduțescu, 1998, *Ontologie și metafizică la presocratici*, Editura Paideia, București, p. 128.

²³ Gheorghe Vlăduțescu, *op.cit.*, p. 78.

Numim, dar din ce orizont numim? Și din ce condiție? Suntem parte a ființei în sine? Dacă da, ce mai este aceasta ca totalitate, de îndată ce ea «nu-i într-un loc mai multă, într-altul mai puțină, ci peste tot neatinsă: ca una care, fiind în aceeași măsură în fiecare punct, se găsește în aceeași măsură pretutindeni, înlăuntrul marginilor ei» (Parmenides, Fr. 8, Diels). Dar dacă nu, ce suntem în raport cu ființa în sine? Altceva decât ea? Ar însemna să o dublăm ontologic, ceea ce ar fi ruinător și pentru una și pentru cealaltă. În identitate absolută, atunci. Dar în acest caz, zicând întru câțva ca sofistul Gorgias, n-am fi, iar dacă am fi, totuși n-am putea-o gândi, și chiar gândind-o n-am fi în măsură să o numim.

Marea întrebare platonice din dialogul Parmenides temperează elanurile, dacă nu le cenzurează: participăm numai la o parte a ființei, ori la ea ca totalitate?

*Se pare că ieșirea din situație nu este prin alegere. Dar, presupunând că nu suntem nici în condiție de parte, nici însă în regim de identitate absolută, ce suntem? Dacă chiar suntem într-o ordine ontologică.*²⁴

Întrebările acestea și semnele de îndoială sunt perfect legitime. Ieșirea sau scăparea, într-adevăr, nu se realizează prin alegere, o alegere argumentată epistemologic. Ne confruntăm cu instituirea ontologică a Ființei Absolute și legitimarea acestei instituirii cu ființa noastră. Un astfel de act necesită „*un traseu spiritual*” special, iar calea convingerii reprezintă un astfel de traseu. Parcurgerea unui asemenea traseu are nevoie de un act de gândire conform acestuia, pentru ca să-l legitimeze și pentru ca să facă posibil demersul filosofic. „*Căci e tot una a gândi și a fi*”, fiind o intuiție intelectuală, adică un act de gândire nemijlocită, cu caracter revelatoriu, face posibil demersul filosofic pe calea convingerii, creând legitimitatea poemului parmenidian. În legătură cu punerea noastră în condiția ontologică și „*pretenția*” noastră de a avea acces la Ființa Absolută, îndoiala apare pentru cineva, care analizează doar forma demersului parmenidian, fără să aibă însă și acces la conținutul acestuia. Se pare că încrederea aristotelică în capacitatea *nous*-ului de a „dezvălui” în mod direct și intuitiv adevărurile prime metafizice este justificată.

²⁴ *Ibidem*, p. 94.

Un posibil sprijin ni-l poate oferi Heidegger: „dacă înțelegem gândirea drept caracteristică omului, atunci ne gândim la o coapartenență care se referă la om și ființă. Pe dată ne vedem încolțiți de întrebările: ce înseamnă ființă? Cine sau ce este omul? Oricine vede ușor: fără un răspuns suficient la aceste întrebări ne lipsește baza (Boden) pe care putem înțelege ceva demn de încredere despre coapartenența omului cu ființa. Cu toate acestea, atît timp cât interogăm în acest mod, rămânem pironiți de încercarea de a ne reprezenta coeziunea (*das Zusammen*) omului cu ființa ca o subordonare și de a rândui și a explica aceasta plecând fie de la om, fie de la ființă.”²⁵

Legitimitatea cuprinderii Ființei Absolute prin ființa noastră fără să o limităm pe cea dintâi, se poate întemeia pe această coapartenență a ființei omului cu Ființa Absolută. Omul se poate afla pe calea muritorilor cu două capete, și în primă instanță și cel mai adesea, acolo se află, dar poate ajunge și pe calea convingerii, și în acest fel să fie îndreptățit să afirme că „e tot una a gândi și a fi”.

„Om și ființă sunt transmiși unul altuia și aparțin unul altuia. De abia din această laolaltă-apartenență nemediată mai îndeaproape-om și ființă au primit acele determinații esențiale în care au fost înțelese în mod metafizic, prin filosofie.”²⁶

Poate că aceste aspecte erau la fel de clare și pentru Parmenide aflat pe calea convingerii. Poate că pentru el instituirea ontologică a Ființei se realiza într-un mod clar și firesc. Este foarte probabil să nu fi fost întru totul de acord cu viziunea heideggeriană sau, dimpotrivă, i-ar fi fost familiar gândul heideggerian, l-ar fi considerat o bună întemeiere explicativă a experienței mistice. Cert este că filosoful din Elea nu s-ar fi îndoit niciodată de „semnele” de pe calea pe care el a avut privilegiul să pășească. Cineva ar putea obiecta, considerând că experiența „mistică” sau „șamanică” sau cu caracter sacru, religios a lui Parmenide nu se poate ridica la nivelul universalității, având un caracter individual, iar cei din „exteriorul” filosofului eleat, neavând un acces direct la experiența acestuia, nu se pot mulțumi decât cu o mediere prin intermediul discursului poemului.

Pentru a avea și o altă perspectivă la aceste probleme vom înfățișa un alt caz specific modernității filosofice, în care același tip de intuiție intelectuală a eliminat îndoiala și incertitudinea creând condițiile de

²⁵ Martin Heidegger, 1991, *Principiul identității*, Editura Crater, București, trad. Dan-Ovidiu Totescu, p. 13.

²⁶ *Ibidem*, p. 14.

posibilitate pentru fundamentarea demersului filosofic. Este vorba despre Descartes. „Metoda” folosită de către Descartes, este metoda îndoielii sistematice. Ce conținut trebuia să fie supus unei astfel de metode? Întreaga tradiție filosofică de până la el, întreg materialul furnizat de simțuri, atât externe cât și interne (nu se știe sigur când sunt treaz sau visez),²⁷ chiar și existența lui Dumnezeu va fi pusă sub semnul îndoielii în primă instanță. La ce se va ajunge? La faptul că nu mă pot îndoii de faptul că mă îndoiesc. Îndoiala, în schimb, nu poate fi separată, sau mai bine spus, faptul de a te îndoii nu poate fi separat de faptul de a gândi. Nu te poți îndoii fără să nu folosești gândirea. În acest moment, Descartes are toate condițiile îndeplinite pentru a ajunge la acel prim adevăr pe care și-l dorea. Un adevăr, sau mai bine zis o propoziție îndubitabil adevărată, fundaționistă, pe care se poate baza construcția metafizică ulterioară. Datorită faptului că mă îndoiesc, și că deci gândesc, eu pot să admit că eu exist. Este absolut sigur că eu exist din moment ce gândesc. Faptul că eu gândesc se află în identitate cu faptul că eu exist. Propoziția aceasta „gândesc deci exist” are un statut special în cadrul demersului filosofic cartezian. Ea reprezintă, în ciuda „argumentării deductive” înfățișate anterior, o intuiție intelectuală. Subiectul intuitiv este reprezentat prin gândire, esența acestui subiect intuitiv fiind gândirea, iar obiectul intuit este existența subiectului intuitiv. Descartes a „demonstrat” existența sa, ca subiect intuitiv, deoarece, datorită aplicării metodei îndoielii sistematice, inclusiv existența sa ca subiect intuitiv era pusă sub semnul incertitudinii. Urmărim demersul cartezian: „mă îndoiesc deci gândesc; gândesc deci exist; eu exist deci Dumnezeu există”. Am stabilit deja că faptul de a te îndoii se află în identitate cu faptul de a gândi, iar faptul de a gândi se află în identitate cu faptul de a exista. Ar mai urma să arătăm, că faptul, că eu exist se află în identitate cu faptul că Dumnezeu există. Aceasta ar însemna să urmărim firul unei întregi tradiții mistice, în special mistica germană creștină. Amintim numai un citat reprezentativ care îi aparține lui Angelus Silesius: „*Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben/ werd' ich zunicht; er muss von Not den Geist aufgeben*”. („Știu că fără mine

²⁷ René Descartes, 1992, *Meditații metafizice*, Editura Humanitas, București, trad. Costantin Noica, p. 20.

*Dumnezeu nu poate trăi nici o clipă/ dacă eu sunt nimicit, El trebuie să abandoneze Spiritul").*²⁸

Dacă vom considera că demersul cartezian înfățișat este asemănător celui parmenidian, statutul intuiției intelectuale începe să se clarifice. Îndoiala carteziană se poate alătura îndoielii parmenidiene față de sensibilitate și în consecință suspendării „căii muritorilor cu două capete”. Poate că îndoiala metodică carteziană este una radicală, în timp ce Parmenide credea în calea inteligibilă, în calea pe care poți să înaintezi cu ajutorul *nous*-ului, acesta fiind considerat un instrument sau o facultate infailibilă în cunoaștere. Am înfățișat "cazul Descartes", pentru a înțelege mai bine și viziunea heideggeriană privitoare la coapartenența omului și a Ființei. Așa cum am spus, miza demersului parmenidian este una foarte importantă: instituirea ontologică a Ființei. În acest caz este normal ca accentul să fie pus pe obiectul demersului, iar subiectul cunoașterii (Parmenide) să fie în planul "secund". Dar dacă considerăm, așa cum considera și Schelling, că intuiția intelectuală realizează identitatea dintre cei doi „termeni”, înseamnă că aceasta trebuie să fie posibilă. Or, intuiția intelectuală parmenidiană trebuie să aibă măcar o condiție de posibilitate la nivel ontologic, altfel și-ar pierde eficacitatea și statutul de act de gândire nemijlocită, revelatorie. Această coapartenență om-ființă reprezintă o astfel de condiție de posibilitate pentru identitatea speculativă dintre cei doi. „Coapartenența omului și ființei în modalitatea provocării reciproce ne aduce uluitor mai aproape de faptul că și de faptul cum omul este înclinat ființei, iar ființa conferită esenței omului.”²⁹

Datorită acestei coapartenențe, Parmenide aflat pe calea convingerii poate să afirme: „*e tot una a gândi și a fi*”. Altfel spus: „*numai o ființă poate să gândească Ființa*”. ([...] *only a being can think Being*)³⁰. Aceeași coapartenență, întâlnită și în cazul lui Descartes îi permite acestuia să afirme: „*eu exist, deci Dumnezeu există*”.

Cei doi termeni, în această intuiție intelectuală sunt: *a gândi* și *a fi*. *Gândirea* ține de cel ce este pe calea convingerii, iar *a fi* de Ființă. Instituirea ontologică a Ființei devine deplină prin gândire. Iar gândirea Ființei este legitimă numai pe calea convingerii, unde *nous*-ul reprezintă, ca facultate

²⁸ Apud A. Schopenhauer, 1986, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Surkamp: Sämtliche Werke, 1, Bd.1, Zweites Buch (25)

²⁹ M. Heidegger, 1991, p. 16.

³⁰ Gregory Vlastos, 1996, *Studies in Greek Philosophie*, Princeton University Press, New Jersey, Vol. 1, p. 155.

infaibilă a cunoașterii, gândirea certă, modalitatea sigură de a institui Ființa prin gândire. Intuiția intelectuală amintită reprezintă condiție de posibilitate pentru acest proces.

Legătura dintre cealaltă condiție de posibilitate, (coapartenența omului și a Ființei) și această intuiție intelectuală („*a gândi este tot una cu a fi*”) este legătura dintre formă și conținut. Forma este asigurată de gândire (pusă în identitate cu *a fi* pe calea convingerii), iar conținutul este dat prin amintita experiență mistică a lui Parmenide. „*Calea convingerii (Adevărului), după rațiune și adevăr [...], pentru a zice astfel după Aristotel este tot una cu instituirea ontologică.*”³¹ Așadar, cele două condiții de posibilitate care au fost explicitate pînă acum se sprijină reciproc și se autolegitimează reciproc, iar luate împreună asigură fundamentul ontologiei înseși. („*Problema aceasta a identității dintre a gândi și a fi este de descoperire – instituirea ființei. Ține, așadar de „drumul” însuși [...], și cu drumul este o continuă depărtare de presupuziția cogniționistă. Numai presupusă, «ajungerea», punerea în identitate a celor doi termeni, putea duce la ideea de unicitate, cea dintâi în intuiția ființei și astfel, la gândirea și numirea sa cu deplin temei. Mintea, în exercitarea sa onto-logică avea ca scop «să prindă absolutul» dar și să-și legitimeze puterea de a da adevăr absolutului «construit în conștiință».* (Hegel, "Deosebirea dintre sistemul lui Fichte și cel al lui Schelling", în *Studii filosofice*, pag. 141) ”³²

Așadar, două condiții de posibilitate privitoare la instituirea ontologică a ființei au fost explicitate: acea co-apartenență originară a omului și a ființei datorită căreia omul ca ființare privilegiată poate avea acces la ființă și identitatea originară dintre gândire și ființă, datorită căreia ființa poate fi gândită pe calea convingerii. A treia condiție de posibilitate se referă la condițiile în care ceea ce este gândit pe calea convingerii poate fi exprimat. Pentru aceasta ne vom referi la viziunea hegeliană privitoare la filosofie și artă și apoi la orizontul heideggerian privitor la poezie și limba originară. După cum vom vedea această „limbă originară”, despre care vorbește Heidegger este cea de-a treia condiție de posibilitate pentru instituirea ontologică a ființei.

³¹ Gheorghe Vlăduțescu, 1998, p. 129.

³² *Ibidem*, p. 131.

Trebuie precizat din capul locului statutul filosofiei în cadrul gândirii hegeliene: filosofia este superioară artei, deoarece filosofia se desprinde de sensibil și ajunge la nivelul conceptului, în cadrul filosofiei, spiritul absolut „se întâlnește” cu ființarea autoreflexivă numită om. În cazul artei este nevoie de reflectarea prin concept asupra acesteia pentru a se putea realiza legătura sau dialogul dintre spiritul absolut și om. Hegel explică în *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol. 1, necesitatea intrării în istorie a spiritului absolut și legătura acestuia cu omul privit ca ființare autoreflexivă. Spiritul absolut dorește să se cunoască pe sine însuși și dorește să fie liber (liber fiind cineva care se raportează numai la sine însuși). Atunci când este în sine, spiritul absolut nu se poate cunoaște pe sine însuși, nu este liber. Cunoașterea – după Hegel – presupune o raportare la un altul (presupune doi termeni, deoarece cunoașterea nu se poate realiza numai prin identitate, ci trebuie să se opereze și cu diferență). Pentru ca să se poată cunoaște pe sine însuși, spiritul absolut are nevoie de antiteza sa, sau de altul său. Așadar din ființă-în-sine el devine ființă-în-fapt, dându-și succesiv determinări. (Acest proces corespunde în creștinism creației divine).³³

Prin intermediul unei ființări privilegiate numită Dasein de către Heidegger, spiritul absolut se poate cunoaște pe sine. Cunoașterea de sine a spiritului absolut, se realizează, după Hegel în cadrul istoriei filosofiei, care este însăși filosofia în desfășurarea ei. Diferitele filosofii reprezintă momente succesive în devenirea spiritului absolut.³⁴

Ce statut mai are atunci opera de artă și arta în general? În *Prelegeri de estetică* Hegel înfățișează caracteristicile unei opere de artă:

„1. Opera de artă nu este un produs al naturii, ci este înfăptuită prin activitate omenească.

2. Ea este făcută în mod esențial pentru om și anume e mai mult sau mai puțin luată din ceea ce este sensibil pentru simțurile acestuia.

3. Ea are un scop în sine.”³⁵

Prima caracteristică este pozitivă pentru opera de artă, fiind un produs specific uman, un produs al unei ființări speciale. Caracteristica a doua relevă statutul inferior al operei de artă în comparație cu filosofia, deoarece orice operă de artă are o sursă sensibilă, în timp ce filosofia autentică

³³ G. W. Fr. Hegel, 1963, *Prelegeri de istoria filosofiei*, Editura Academiei, București, trad. D. D. Roșca, Vol. I, p. 41.

³⁴ *Ibidem*, p. 42.

³⁵ *Idem*, *Prelegeri de estetică*, 1966, Editura Academiei, București, trad. D. D. Roșca, Vol. I, p. 31.

izvorește din rațiune. Hegel recuperează totuși opera de artă, incluzînd-o în evoluția spiritului absolut prin distincția dintre talent și geniu. Talentul are un caracter individual, tehnic, și se poate obține prin educație, în timp ce geniul este cauzat de spiritul absolut, avînd caracter universal.³⁶ Și datorită faptului că o operă de artă durabilă, autentică este cea care stă sub semnul genialității, arta se înscrie și ea, alături de filosofie în procesul devenirii spiritului absolut în istorie.

Mai trebuie precizată relația dintre artist și opera de artă în viziunea lui Hegel. Este o relație similară celei dintre ființa-în-sine și ființa-în-fapt, sau celei dintre Ființa Absolută și ființarea privilegiată. La fel cum ființa-în-sine lipsită de determinări se cunoaște prin ființa-în-fapt, care este *altul* său și care conține determinări, la fel și artistul se cunoaște prin opera sa. Opera artistică este *altul* artistului.³⁷ De aceea opera de artă are un scop în sine, fiind o modalitate prin care artistul se cunoaște pe sine la fel cum spiritul absolut se cunoaște pe sine prin *altul* său (ființa-în-fapt).

Dacă dorim să particularizăm această legătură între filosofie și artă o putem realiza la nivelul legăturii dintre filosofie și poezie. Mai întâi trebuie să clarificăm statutul poeziei, să aflăm trăsăturile esențiale care o întemeiază. În studiul său din *Originea operei de artă*, intitulat "*Hölderlin și esența poeziei*", Heidegger identifică mai multe etape în cercetarea esenței poeziei. Prima ar fi aceea că "*activitatea poetică apare în forma modestă a jocului*"³⁸. Poetul fiind liber de orice fel de constrînger, "*el își inventează lumea sa de imagini și rămâne absorbit în sfera imaginarului*"³⁹. Este realizată de către Heidegger, din capulul locului, o distincție între activitatea poetică și cea faptică, în sensul că activitatea poetică stă sub semnul unui vis, ea nefiind o realitate concretă, empirică, așa cum este fapta. "*Ea, [activitatea poetică] nu are nimic comun cu fapta care intervine nemijlocit în real și îl transformă. Activitatea poetică este asemenea unui vis; ea nu este o realitate. Este un joc în cuvinte, lipsit de gravitatea acțiunii. Poezia este inofensivă și*

³⁶ *Ibidem*, p. 32-35.

³⁷ *Ibidem*, p. 36.

³⁸ Martin Heidegger, 1995, „Hölderlin și esența poeziei”, în *Originea operei de artă*, Editura Humanitas, București, trad. Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, p. 223.

³⁹ *Ibidem*, p. 223.

lipsită de efect. Dar ce este mai puțin periculos decât simpla limbă? Atunci când concepem activitatea poetică drept cea mai «nevinovată dintre îndeletniciri», nu i-am înțeles, încă, ce-i drept, esența. Prin aceasta, căpătăm în schimb o sugestie privind locul în care trebuie să se desfășoare căutarea noastră. Activitatea poetică își creează operele în sfera și din «materialul» limbii.⁴⁰

A doua etapă a demersului heideggerian se referă la mediul de desfășurare a activității poetice, și anume limba. „Limba, câmpul de desfășurare «al celei mai nevinovate dintre îndeletniciri» este «bunul cel mai periculos»”⁴¹. Pericolul în acest caz este datorat faptului că într-o asemenea activitate cum este poezia, Ființa este amenințată de ființare. Limba este în același timp spațiu de revelare pentru poezie, iar sarcina ei în acest caz este „de a revela și a păstra în operă ființarea ca o atare ființare”⁴² și de asemenea este spațiul pentru a exprima ceea ce este tulbure și la îndemâna tuturor.

„În ce măsură este însă limba «cel mai periculos dintre bunuri»? Ea este pericolul tuturor pericolelor, pentru că ea este prima care creează posibilitatea unui pericol. Pericolul este amenințarea ființei de către ființare, căci omul, abia datorită limbii, este de fapt expus unui lucru revelat, care, în calitate de ființare, îl asuprește și îl înflăcărează în Dasein-ul său și, în calitate de neființare, îl înșală și îl dezamăgește. Abia limba este cea care creează spațiul revelat al amenințării căreia îi este expusă ființa, precum și pe cel al dezorientării, creând astfel posibilitatea pierderii ființei, adică pericolul. Dar limba nu este numai pericolul pericolelor, [38] ci ea ascunde în chip necesar, în sine însăși, un pericol constant. Sarcina limbii este de a revela și a păstra în operă ființarea ca o atare ființare. În limbă poate să își găsească exprimarea ceea ce este mai pur și mai ascuns, precum și ceea ce este tulbure și la îndemâna tuturor. Cuvântul esențial trebuie chiar, pentru a fi înțeles și pentru a deveni astfel un bun comun, să devină comun.”⁴³

Introducem o mică paranteză pentru a aminti un caz care sprijină destul de bine viziunea lui Heidegger despre limbă ca fiind un bun periculos care poate uneori chiar să ucidă. Borges în *Oglinda și masca*⁴⁴ înfățișează un astfel de demers. Regele Irlandei, victorios într-o luptă împotriva vikingilor,

⁴⁰ Ibidem, p. 223.

⁴¹ Ibidem, p. 224.

⁴² Ibidem, p. 226.

⁴³ Ibidem, p. 225.

⁴⁴ J.L.Borges, 1999, „Oglinda și masca”, în *Opere complete*, Editura Univers, București, trad. Cristina Hăulică, Andrei Ionescu, Darie Novăceanu, vol. 2.

dorește ca poezia să îi păstreze în eternitate această izbândă. Nu se mulțumește cu perfecțiunea versurilor la nivel formal, ci dorește captarea la nivelul conținutului cuvintelor, a glorioaselor sale fapte. Finalul unei astfel de întreprinderi înseamnă într-adevăr atingerea perfecțiunii (cuvântul unic, care le este interzis muritorilor să-l pronunțe), dar cu prețul sacrificării ființării. (În acest caz, regele ajunge cerșetor, iar poetul se sinucide.) Zeii nemuritori nu permit nici unui muritor mai îndrăzneț să le tulbure liniștea. Captarea perfecțiunii cuvântului de către un muritor este pedepsită la fel cum a fost pedepsit furtul focului sacru al zeilor olimpieni de către Prometeu.

Revenind acum la demersul heideggerian putem să înțelegem de ce esența limbii nu se epuizează în faptul de a fi mijloc de comunicare, ci este mult mai mult; dă posibilitatea situării în sânul deschiderii ființării spre revelarea Ființei. Acea coapartenență a omului și a Ființei se desăvârșește în trecerea din potență în act prin limbă.

A treia etapă a demersului heideggerian aduce în discuție problema dialogului. „Ființa omului își are temeiul în limbă; dar aceasta survine în istorie (*Geschicht*) abia prin dialog. Aceasta însă nu este doar o modalitate de împlinire a limbii, ci abia prin dialog limba devine esențială.”⁴⁵ La nivelul poeziei dialogul este purtat între poet și zei, dialogul autentic constă tocmai în numirea zeilor de către muritori și „în faptul că lumea devine cuvânt”⁴⁶. „Dar ce înseamnă atunci un «dialog»? Firește, faptul de a vorbi unii cu alții despre ceva. În acest proces, vorbirea mediază o ajungere la ființa celuilalt. Dar Hölderlin spune: «de când suntem un dialog și de când putem auzi unii de la alții». Putința de a auzi nu survine abia ca o urmare a vorbirii unuia cu celălalt, ci este mai degrabă premisa acestei vorbiri. Dar nici putința de a auzi nu reușește, la rândul ei, să se lipsească de posibilitatea cuvântului. [40] Putința de a vorbi și putința de a asculta sunt la fel de originare. Suntem în dialog – și aceasta vrea să spună: putem auzi unii de la alții. Suntem un dialog și aceasta înseamnă în același timp, mereu: suntem un dialog. Unitatea unui asemenea dialog constă în aceea că în cuvântul esențial este de fiecare dată revelat unul și același lucru, asupra căruia cădem de acord, pe baza căruia suntem uniți și, în felul acesta,

⁴⁵ Martin Heidegger, 1995, p. 228.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 229.

*suntem în mod autentic noi înșine. Dialogul și unitatea sa sunt temeiul care ne poartă Dasein-ul*⁴⁷.

*“Dar zeii nu pot să treacă în cuvânt (ins Wort kommen) decât atunci când ei înșiși ni se adresează și își impun exigența. Cuvântul care numește zeii este totdeauna răspunsul la o asemenea exigență. Acest răspuns izvorăște de fiecare dată din responsabilitatea unei ursite. Abia în măsura în care zeii trec Dasein-ul nostru în limbă, noi pătrundem în sfera care decidem dacă ne fâgăduim zeilor sau ne refuzăm lor.”*⁴⁸

În a patra etapă, întrebarea privitoare la esența poeziei se luminează. *„Poezia este ctitorire prin cuvânt și în cuvânt.”*⁴⁹ Poetul (aflat pe calea convingerii) este cel care numește zeii și toate lucrurile, în ceea ce sunt ele. În viziunea lui Heidegger o astfel de îndeletnicire stă sub semnul autenticității Dasein-ului (care este ființare privilegiată – sau loc-privilegiat-pentru-deschiderea-Ființei). Aceasta înseamnă înfăptuirea proiectului ontologic, înfăptuirea posibilităților cele mai proprii. Într-o astfel de lumină *“activitatea poetică este ctitorie a Ființei împlinită cu ajutorul cuvântului”*⁵⁰. Acest gând heideggerian este înfățișat pe deplin în *Sein und Zeit*.

Ne-am apropiat de viziunea heideggeriană asupra poeziei și datorită faptului că forma filosofiei parmenidiene este poetică, alegorică, iar cuvintele alese îndeamnă la o uimire, în ceea ce privește misterul posibilității de a putea pași pe calea convingerii. Dialogul dintre zeiță și Parmenide întărește această convingere. Sub acest aspect trebuie să privim viziunea heideggeriană privitoare la misterul limbii originare. (*„[...] misterul limbii, în care trebuie să se adune întreaga meditație, rămâne fenomenul cel mai demn de a fi gândit și interogat, mai ales atunci când se naște înțelegerea faptului că limba nu este un produs al omului: limba vorbește (Die Sprache spricht). Omul nu vorbește decât în măsura în care corespunde limbii (indem er der Sprache entspricht). Acestea afirmații nu sunt emanațiile unei «misticii» fantasmagorice. Limba este un fenomen original al cărui caracter nu poate fi demonstrat prin fapte reale; el nu poate fi surprins decât printr-o experiență a limbii lipsită de prejudecăți. Desigur, omul poate inventa pe cale artificială sunete și semne, dar acest lucru nu se petrece decât prin raport cu o limbă deja vorbită și pornind de la ea.”*)⁵¹

⁴⁷ *Ibidem*, p. 228.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 229.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 230.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 235.

⁵¹ Martin Heidegger, 1988, „Fenomenologie și teologie”, în *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, trad. Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, p. 428.

Așadar limba originară, fiind limba în care sunt numiți zeii și lucrurile în esența lor, este prima în ordinea dezvoltării lingvistice ulterioare. Poate fi privită ca o condiție de posibilitate pentru dezvoltarea ulterioară a diferențelor de limbaj. Datorită faptului, că limba originară este limba în care „zei sunt numiți”, iar esențele lucrurilor sunt captate în cuvinte, Dasein-ul (sau în termeni parmenidieni, cel care se află pe calea convingerii) ce-o rostește, este adus într-o relație fermă și este așezat pe un temei. Iar dacă limba originară este limba poeziei autentice, atunci „*rostirea poetului nu este ctitorie numai în sensul liberei dăruiri, ci totodată și în sensul întemeierii ferme a Dasein-ului uman pe temeiul său*”⁵². De aceea, dacă poezia reprezintă „*ctitorie a Ființei*”, fiind totodată numire a zeilor și a esenței lucrurilor și totodată ctitorie a acestora, „*«a locui poetic» înseamnă a te situa în prezența zeilor și a trăi uimirea în fața apropierei esenței lucrurilor*.”⁵³

În acest mod afirmația lui Hegel este întărită: poezia ce stă sub semnul genialității nu mai este doar un simplu fenomen cultural particular, o simplă expresie etnică sau națională, ci intră în sfera universalului. Rezumând reperele demersului heideggerian privitor la poezie, amintim că:

1. Limba este sfera de acțiune a poeziei.
2. Esența poeziei trebuie înțeleasă pornind de la esența limbii (în primă instanță).
3. Poezia este ctitoritoarea numire a Ființei și a esenței tuturor lucrurilor.
4. Poezia face posibilă limba și ea este limba originară a unui popor care aparține istoriei.
5. Esența limbii trebuie înțeleasă pornind de la esența poeziei și nu invers (în ultimă instanță).

Poezia are un statut privilegiat în relația dintre Ființă (*Sein*) și ființare (*Seiende*). Dacă ar fi să amintim studiul lui Heidegger din „*Originea operei de artă*”, intitulat „La ce bun poezii?”, vom descoperi încrederea filosofului german, recunoscută oarecum cu tristețe, în puterea poeziei. O tradiție metafizică europeană încărcată de aluviunile prejudecăților privitoare la Ființă, a adus în secolul al XX-lea, uitarea față de cea mai miraculoasă

⁵² Martin Heidegger, 1995, p. 237.

⁵³ *Ibidem*, p. 238.

problemă filosofică (aceea privitoare la sensul lui „*a fi*”). Vremurile sunt atât de sărace, pentru că ființarea privilegiată numită Dasein nu se mai întemeiază în ființa ființării sale. În astfel de vremuri poetul apare ca un medic spiritual.

„Poeții sunt acei muritori care, căutându-l, pătrunși de gravitate, pe zeul vinului, dau de urma dispăruților zei, rămân pe urma lor și, astfel, le arată muritorilor de un neam cu ei calea ce duce spre schimbare. Eterul însă, în care singuri zeii sunt zei, este divinitatea lor. Elementul acestui eter, acel ceva în care s-a mai păstrat o urmă a divinității însăși, este sacrul. Elementul eterului potrivit pentru sosirea dispăruților zei, sacrul adică, este urma zeilor dispăruți. Dar oare cine are putința să dea de urma unei asemenea urme? Adesea urmele [250] aproape nu se văd și rămân întotdeauna eco-ul unui îndemn abia bănuț. A fi poet în timpuri sărace înseamnă : să te apleci, prin cântec, asupra urmei zeilor dispăruți. De aceea, atâta vreme cât ține noaptea lumii, se cuvine ca poetul să rostească sacrul.”⁵⁴

Concluzionând în primă instanță, considerăm că, filosofia și arta sunt interconectate așa cum rațiunea și sentimentele sunt interconectate. Răceala glacială a conceptului hegelian se întrepătrunde în cel mai fericit mod, cu incandescența cuvintelor rostite de poet. Am înfățișat legătura dintre filosofie și artă, respectiv dintre poezie și filosofie, pentru a înfățișa statutul limbii originare. Limba originară este limba celui aflat pe calea convingerii, a celui ce rostește: „*e tot una a gândi și a fi*”. Dacă coapartenența omului și a ființei reprezintă condiția de posibilitate pentru acea experiență mistică și intuiția intelectuală („*e tot una a gândi și a fi*”) reprezintă condiția de posibilitate pentru a gândi conținutul acelei experiențe spirituale, limba originară (aceea în care sunt numiți zeii și lucrurile în esența lor) este a treia condiție de posibilitate. Este condiție de posibilitate pentru a comunica și a exprima conținutul experienței spirituale de pe calea convingerii reflectat prin gândire. În limba originară semnele ființei de pe calea convingerii: nenăscută, nepieritoare, unică, mereu aceeași, omogenă etc. sunt rostite înțelese și explicitate. Ființa este gândită prin intermediul acestor semne, ele ajută această „construcție ontologică originară”.

Cercetarea la care m-am angajat în această lucrare se apropie de final. Am ajuns în punctul în care se pot deduce câteva concluzii. Scopul a fost de a analiza, de a cerceta legitimitatea instituirii ontologice a Ființei din perspectiva filosofiei parmenidiene. În acest mod am identificat trei condiții de posibilitate prin care ontologia parmenidiană se poate institui în mod legitim:

⁵⁴ *Ibidem*, p. 246.

1. Coapartenența omului și a Ființei (poate cea mai spectaculoasă dintre cele trei condiții de posibilitate).

2. „*E tot una a gândi și a fi*”, intuiție intelectuală pe calea convingerii, explicitată ca intuiție intelectuală din perspectiva idealismului transcendentă dezvoltat de W. Fr. Schelling.

3. Limba originară (în care sunt numiți zeii și lucrurile în esența lor, conform analizei realizate de către M. Heidegger) și care este strâns legată de gândirea înfăptuită prin *nous* pe calea convingerii.

(„*Acesta e actul de naștere al ontologiei și în același timp ilustrarea sa cea mai pură pentru care exigența preciziei absolute și a coerenței riguroase a gândirii măsoară și se căsătorește cu Revelația Realității Absolute.*”-„*Tel est l'acte de naissance de l'ontologie et en même temps son illustration la plus pure, pour laquelle l'exigence d'absolue précision et de rigoureuse cohérence de la pensée mesure et épouse exactement et complètement la Revelation de la Réalité Absolue.*”)⁵⁵

Prin lumina în care ne-am dorit să înfățișăm ontologia parmenidiană, aceasta și-a dezvăluit actualitatea, chiar dacă a trecut un interval de timp considerabil de la apariția sa. Miza acestei ontologii (instituirea ontologică a Ființei) interesează pe fiecare dintre noi, atunci când dezamăgiți de eşecurile căii „*muritorilor cu două capete*”, dorim să ajungem pe calea convingerii și să rostim fără urmă de îndoială: „*e tot una a gândi și a fi*”

BIBLIOGRAFIE

- BANU, Ion, 1984, *Filosofia greacă până la Platon*, vol.2 partea a 2-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București.
- BORGES, J. L, 1999, *Opere* vol. 2, Editura Univers, București, trad. Cristina Hăulică, Andrei Ionescu, Darie Novăceanu.
- CHÂTELET, François, 1999, *La philosophie païenne*, Hachette Littératures, Paris.
- DESCARTES, René, 1992, *Meditații metafizice*, Editura Humanitas, București, trad. Constantin Noica.
- GUTHRIE, W. K. C., 1999, *O istorie a filosofiei grecești*, vol. 2, Editura Teora, trad. Diana Roșculescu.
- HEGEL, G. W. Fr., 1996, *Prelegeri de estetică*, vol. 1, Editura Academiei, București, trad. D. D. Roșca.
- HEGEL, G. W. Fr., 1963, *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol. 1, Editura Academiei, București, trad. D. D. Roșca.

⁵⁵ François Châtelet, *op. cit.*, p. 46.

- HEIDEGGER, Martin, 1999, *Introducere în metafizică*, Editura Humanitas, București, trad. Gabriel Liiceanu, Thomas Kleininger.
- HEIDEGGER, Martin, 1991, *Principiul identității*, Editura Crater, București, trad. Dan-O. Totesu.
- HEIDEGGER, Martin, 1995, *Originea operei de artă*, Editura Humanitas, București, trad. Gabriel Liiceanu, Thomas Kleininger.
- HEIDEGGER, Martin, 1998, *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, trad. Gabriel Liiceanu, Thomas Kleininger.
- KANT, Immanuel, 1998, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, trad. Nicolae Bagdasar, Elena Moisuc.
- PIPPIDI, D. M., 1998, *Presocraticii, fragmentele eleaților*, Editura Teora, București.
- ROCKMORE, Tom, 1998, *Înainte și după Hegel*, Editura Științifică, București, trad. Cecilia Tohăneanu.
- SCHELLING, W. Fr., 1995, *Sistemul idealismului transcendent*, Editura Humanitas, București, trad. Radu Gabriel Părvu.
- SCHOPENHAUER, Arthur, 1995, *Lumea ca voință și reprezentare*, Editura Moldova, Iași.
- SURDU, Alexandru, 2000, *Gândirea speculativă*, Editura Paideia, București.
- SURDU, Alexandru, 2002, *Filosofia modernă*, Editura Paideia, București.
- VLASTOS, Gregory, 1996, *Studies in Greek Philosophy*, vol. 1, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- VLĂDUȚESCU, Gheorghe, 1987, *Deschideri către o posibilă ontologie*, Editura Științifică și Enciclopedică, București.
- VLĂDUȚESCU, Gheorghe, 1998, *Ontologie și metafizică la greci*, Editura Paideia, București.
- VLĂDUȚESCU, Gheorghe, 2001, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, Editura Paideia, București.