

A n a l e l e
Universității din Craiova

Seria:

F i l o s o f i e

Nr. 18/2006

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAÏOVA

13, rue Al. I. Cuza, Craïova

ROUMANIE

On fait des échanges des publicatytions avec les institutions similaires du pays et de
l'étranger

ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA

Al. I. Cuza street, no. 13, Craiova

ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our country and abroad

ISSN 1841-8325

Comisia de referenți:

Acad. Alexandru Surdu

Membbru corespondent al Academiei Tudorel Dima

Prof.univ.dr. Vasile Muscă

Colegiul de redacție:

Redactor șef: Conf. univ. dr. Nicolae Mătășaru

Membri: Conf. univ. dr. Aurelia Iorgu

Conf. univ. dr. Adriana Neacșu

Conf. univ. dr. Adrian Niță

Lect. univ. dr. Vasile Sălan

Secretar de redacție:

Lect. univ. dr. Cătălin Stanciulescu

Responsabil de număr:

Conf. univ. dr. Nicolae Mătășaru

e-mail: filosofie_craiova@yahoo.com

Tel./Fax:+40-(0)-251-418515

În acest număr sunt publicate comunicări prezentate la Simpozionul Național *MARTIN HEIDEGGER ÎN FILOSOFIA SECOLULUI XX*, organizat de Catedra de Filosofie a Universității din Craiova (18 mai 2006) pentru omagierea gândirii și personalității unuia dintre cei mai reprezentativi filosofi contemporani de la a cărui trecere în eternitate (26 mai 1976) s-au scurs trei decenii.

Cuprins

heideggers ontologie und die neuen anwendungen der phänomenologie und der hermeneutik	7
ALEXANDRU BOBOC	
heidegger și postmodernismul	22
ANGELA BOTEZ	
conceptul de <i>polis</i> în gândirea lui martin heidegger	40
GHEORGHE DANIȘOR	
heidegger și eliade – o lectură ratată ?	49
IONEL BUȘE	
conceptul de “lume” la heidegger	57
ADRIANA NEACȘU	
circularitatea relației om – ființă, premisă a hermeneuticii heideggeriene	73
NICULAE MATASARU	
experiența poetică a gândirii – întemeiere și posibilitate de sine	87
ION HIRGHIDUȘ	
fundament și imanență în filosofia lui michel henry – ipostaze exegetice ale criticii aduse filosofiei heideggeriene	97
RALUCA ARSENIE-ZAMFIR	

câteva posibile extensiuni ale noțiunii de locuire sau despre heidegger întemeietorul	110
LORENA PĂVĂLAN STUPARU	
cuvântarea rectorală (“Rektoratsrede”) a lui heidegger (27 mai 1933) și dezbateră filosofică legată de ea	127
ANA OCOLEANU	
heidegger and asian thought	166
LUCIAN CHERATA	
interpretarea heideggeriană a conceptului aristotelic de <i>fusis</i>	173
ȘERBAN NICOLAU	
hermeneutica simbolurilor în doctrina lui platon despre adevăr	200
VIOREL GHENEA	
autori/contributors	213

heideggers ontologie und die neuen anwendungen der phänomenologie und der hermeneutik¹

ALEXANDRU BOBOC

Toute la lecture d'oeuvre heideggérienne doit être faite du point de vue de la différence ontologique, qui nous offre la clé d'entendement pour beaucoup des problèmes. La différence ontologique est celle entre l'être et l'étant (l'être dans une manière déterminée) et Heidegger nous montre que l'être ne peut pas être étudié qu'en tant que étant ; mais on ne doit pas oublier jamais que, en outre de cet étant, se trouve l'être comme être. En fait, l'interprétation de l'oeuvre de Heidegger doit être réalisée après certaines exigences de la pensée, qu'impliquent plusieurs niveaux. Tout d'abord, on a besoin d'une démarche phénoménologique, en sens de description de l'objet ; puis, lié de langage structurel de l'oeuvre, il est nécessaire à développer une interprétation herméneutique ; enfin, il ne faut pas négliger l'exigence de l'interprétation compréhensive. Dans l'ensemble de ces trois types de lecture, le moment herméneutique est central, parce qu'il met en évidence quelque chose qui, d'habitude, se cache.

1. Als Heidegger sich (1927) in *Sein und Zeit* vornahm, das Interesse an der „Frage nach dem Sinn von Sein“ zu erwecken, kündete er ein offenes Werk an: (a) in Annäherung an die

¹ Diese Ausführungen bezwecken keine Analyse des Heidegger'schen Werkes, sondern nur einige Klarstellungen, die notwendig und willkommen sein könnten für die Entzifferung der wesentlichen Punkte der von einem der repräsentativsten zeitgenössischen Denker unternommenen philosophischen Rekonstruktion, eines Denkers der wohl als der letzte große Metaphysiker des Abendlandes gelten kann.

metaphysische Tradition des Abendlandes und (b) „in der Interpretation der *Zeit* als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt“².

Jenseits der Debatte „des Themas einer Destruktion der Geschichte der Ontologie“ und eines allmählichen Aufbaus – im Laufe eines halben Jahrhunderts – einer Antwort auf die Frage: „Offenbart sich die *Zeit* selbst als Horizont des Seins?“³ muß man wohl auch einen Versuch sehen, die Ontologie und die Metaphysik selbst neu zu denken, in Abhängigkeit von der *Sphäre des menschlichen Seins*⁴ und den *Problemen des heutigen Menschen*, von den spezifischen Konfliktsituationen, die die kapitalistische Gesellschaft der Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit entgegenstellt und auf die Heidegger in *Sein und Zeit* durch die Analyse der „*Alltäglichkeit des Daseins*“⁵ und dann im Zusammenhang mit dem Hölderlin’schen Vers „... und wozu Dichter in dürftiger Zeit?“⁶ häufig kritisch Bezug nimmt.

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 12. Aufl., M. Niemeyer, Tübingen, 1972, S. 1.

³ *Ebd.*, S. 19-27; 437.

⁴ Unter der Sphäre des menschlichen Seins müßte man wohl nicht nur das Menschliche im menschlichen Individuum, „das generische Wesen“, wie Marx sagte, sondern auch das menschliche Schaffen in geschichtlicher und kultureller Form verstehen.

⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 126-130; 252-260. Der Autor kennzeichnet, stellenweise exemplarisch, die Entfremdung des menschlichen Wesens im Kapitalismus, sein Verlieren im Anonymat, „Jeder ist der Andere und Keiner er selbst. Das *Man*, mit dem sich die Frage nach dem *Wer* des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das *Niemand*, dem alles Dasein im Untereinandersein sich je schon ausgeliefert hat“ (ebd. S. 128).

⁶ M. Heidegger, *Wozu Dichter?* (1936) in *Holzwege*, 5. Aufl., V. Kloslermann, Frankfurt am Main, 1972, S. 248. Der Autor analysierte 1936 Hölderlins Elegie „Brod und Wein“ in einem Gedenkvortrag für R. M. Rilke. Ausgehend von der Frage „... und wozu Dichter in dürftiger Zeit“ (vgl. Fr. Hölderlin, *Gedichte*, 3. Aufl., Philipp Reclam jun. Leipzig, 1969, S. 139), untersucht Heidegger unter der Devise „ist R. M. Rilke ein Dichter in dürftiger Zeit?“ das Schicksal des sogenannten „modernen Menschen“, wie es in manchen Rilkeschen Gedichten erscheint. Der Hauptgedanke ist folgender: „Für Rilkes Dichtung ist das Sein des Seienden metaphysisch als die weltische Präsenz bestimmt“; ... die ganze Sphäre des Präsenz ist gegenwärtig im Sagen“. (H. Heidegger, *Holzwege*, S. 286 f.). Heidegger zufolge findet sich bei Rilke die Rechtfertigung einer Metaphysik des menschlichen Seins: der letzte Vers von Rilkes IX. Elegie lautet: „Überzähliges Dasein entspringt mir im Herzen“ und

Im Gegensatz zu einer herkömmlichen Deutung, die das Wesen der Heideggerschen Ontologie in *Sein und Zeit ne varietur* mit den darauffolgenden Arbeiten verknüpft⁷, sei also auf die Möglichkeit einer Überschreitung der „Fundamentalontologie“ aus *Sein und Zeit*, vor allem ihres nihilistischen Epilogs, in einer Metaphysik der dichterischen Schöpfung, einer von Hölderlins und Novalis’ Romantik, aber auch dem Werk von Rilke und Trakl inspirierten Metaphysik hingewiesen.

2. Heidegger selbst schrieb: „der Nihilismus ist, vom Nietzsche aus gedacht, die Geschichte der Entwertung der bisherigen obersten Werte als Übergang zur Umwertung aller bisherigen Werte, die in der Auffindung des Prinzips einer neuen Wertsetzung besteht, welches Prinzip Nietzsche als den Willen zur Macht erkennt“⁸. In einem anderen Zusammenhang suchte der neue Prophet des Nihilismus dessen Ursprung und feste Stützpunkte dafür in der Überlieferung der griechischen Philosophie⁹ und ferner bei Brentano und Husserl. Heideggers Hochschulstudium begann, wie er sagt, im Wintersemester 1909/10 an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg. Hier beschäftigte er sich außer mit Theologie auch mit Husserls *Logischen Untersuchungen* und mit Franz Brentanos Dissertation *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach*

folglich: „Der weiteste Umkreis des Seienden wird im Innenraum des Herzens präsent“ (ebd., S. 282).

⁷ Erinnert sei an: *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929); *Was ist Metaphysik?* (1929); *Vom Wesen des Grundes* (1929). Ferner: *Vom Wesen der Wahrheit* (erschienen 1943, aber bereits 1930 verfaßt und vorgetragen); *Platos Lehre von der Wahrheit* (erschienen 1942, aber für die Vorlesungen im Wintersemester 1930-31 in Freiburg vorbereitet). Heidegger selbst sagte (*Nietzsche*, Bd. I, Pfullingen, Neske, S. 10), daß die letzteren beiden Arbeiten schon 1930/31 entstanden waren.

Die Hauptfrage betrifft also hier die Datierung der „Kehre“, eines Begriffs, ohne den Heideggers Denkweise nicht zu verstehen und äußerst schwer zu erklären wäre!

⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. II, Neske, Pfullingen, 1961, S. 90.

⁹ Nach Ansicht von Jean Beaufret „waren die Griechen, da sich ihnen das Sein am klarsten im Seienden erschloß, mehr als *Initiatoren*; eine schwere Initiative, da sie nur das erste Zeitalter eines Zurücktretens (retrait) ist, das den Grundzug unserer gesamten Geschichte darstellt“ (*Dialogue avec Heidegger I, Philosophie grecque*, Les Editions de Minuit, Paris, 1973, S. 13).

Aristoteles (1862), wodurch er schon 1907 versuchte, „in die Philosophie einzudringen“¹⁰.

Seine früheren Arbeiten überdenkend, schien ihm der „Weg in die Phänomenologie“ wichtig, und er betont die Option für die Phänomenologie als Methode¹¹. „Phänomenologie – so Heidegger – ist Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll. *Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich* ... Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie. In der gegebenen Erläuterung der Aufgaben der Ontologie entsprang die Notwendigkeit einer Fundamentalontologie, die das ontologisch-ontisch ausgezeichnete Seiende, zum Thema hat, das Dasein, so zwar, daß sie sich vor das Kardinalproblem, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt, bringt; „folglich ist „Phänomenologie des Daseins... *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes“¹².

Eine solche Erklärung rechtfertigt den Gedanken, daß der Übergang von Husserl zu Heidegger ein solcher vom Wesen zum Sein¹³ bzw. von der „phänomenologischen Beschreibung“ zur „existentiellen Analytik des Daseins“ ist, die im Grunde genommen eine Auslegung, eine Hermeneutik ist. Gleichzeitig wahrt diese Einreihung in den phänomenologischen Zusammenhang die Einheitlichkeit der Methode und rechtfertigt Heideggers These, wonach der Sinn der Unterscheidung zwischen „Heidegger I“ und „Heidegger II“ in folgendem läge: „Nur ausgehend von dem, was in I gedacht wurde, ist das was in II gedacht wird, zugänglich; I jedoch ist nur dann möglich, wenn es in II enthalten ist“¹⁴.

¹⁰ M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie* (1936) im Bd. *Zur Sache des Denkens*, M. Neimeyer, Tübingen, 1969, S. 81.

¹¹ In *Nachtrag 1969*, in *Zur Sache des Denkens*, S. 90.

¹² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 35, 37.

¹³ F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, Quelle und Meyer, Leipzig, 1924, S. 370.

¹⁴ M. Heidegger, *Lettre à Richardson*, in „*Les Études philosophiques*“, Nr. 1, 1972, S. 10. Der Brief wurde Anfang April 1962 an P. William J. Richardson gerichtet, als dieser in Leuven unter Leitung des Phänomenologen A. De Waelhens seine Arbeit *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, *Phaenomenologica* 13, The Hague, 1963, vollendete. Der Brief erschien als eine Art Vorwort in diesem Band.

Es steht also das Thema der „Kehre“ zur Diskussion, von der Heidegger selbst schon lange vorher gesprochen hatte¹⁵, ohne sie als ein Abbrechen der Kontinuität seines Denkens aufzufassen, und dabei das umriß, was er „eine umdeutende Selbstinterpretation“ nannte¹⁶. Obwohl er über die „Kehre“ erstmals ausdrücklich im *Brief über den „Humanismus“* sprach, hat sich diese seiner Ansicht nach bereits mehr als zehn Jahre früher in seiner Denkweise entwickelt¹⁷. Es wurde auch die Hypothese aufgestellt, daß der Ursprung der Kehre im Heideggerschen Denken etwa um das Jahr 1930 zu suchen sei¹⁸.

Der Autor war wohl berechtigt, die beiden Perioden seiner Tätigkeit als einheitlich und wechselseitig voneinander abhängig zu betrachten. W. Franzen zufolge war *Sein und Zeit* notwendigerweise eine erste Etappe auf dem Wege zum wesentlichen Denken. Erst seine spätere Denkweise erkläre aber die Grundlage, auf der auch diese Arbeit beruht, und den Horizont, von dem aus sie völlig verständlich wird¹⁹.

3. Aus der kurzen Erläuterung des Begriffes „Kehre“ möchte ich zwei Folgerungen ziehen: (a) Heidegger verbleibt nicht bei der in *Sein und Zeit* für das Sein entwickelten Problemstellung; (b) in seinen späteren Gedankengängen sucht er einen Stützpunkt zur Vermeidung

¹⁵ Vor allem im *Nachwort* (1943) und in der *Einleitung* (1944) zu *Was ist Metaphysik?* sowie im *Brief über den „Humanismus“* (1947). In den Termini des *Briefs über den «Humanismus»* (Wegmarken, V. Klostermann, dr.a.M., 1967, S. 159) erhält die „Kehre“ folgende Formulierung: „Hier kehrt sich das Ganze um ... Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes von «Sein und Zeit», sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension aus der «Sein und Zeit» erfahren ist und zwar erfahren aus der Grunderfahrung der Seinsvergessenheit“.

¹⁶ „Eine umdeutende Selbstinterpretation“ (Fr. W. von Herrmann: *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Anton Hain, Maisenheim am Glan, 1964).

¹⁷ *Lettre à Richardson*, S. 8.

¹⁸ W. Franzen, *Von der Existentialontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers*. A. Hain, Meisenheim am Glan, 1975, S. 57. Der Verfasser hebt hervor, daß die Abhandlung *Vom Wesen der Wahrheit* in jener Zeit entstanden ist, obwohl sie erst 1943 veröffentlicht wurde. In der Tat fragte er sich, ob „die Frage nach dem Wesen der Wahrheit nicht zugleich und zuerst die Frage nach der Wahrheit des Wesen sein muß“ (M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, in: Wegmarken, S. 96).

¹⁹ W. Franzen, *a.a.O.*, S. 155.

des extremen Nihilismus. Während man die Idee des sogenannten „Schweigen des Buches“ (*Sein und Zeit*) mit Bezug auf die eigentliche Ontologie akzeptieren kann, rechtfertigt sein Vorgehen nach der „Kehre“ nicht die Schlußfolgerung, daß „der eigentlich ontologische Teil der Arbeit nicht geschrieben wurde“²⁰.

Sein und Zeit engagiert hauptsächlich eine Rekonstruktion der Metaphysik auf der Zeitachse, was klar aus der Konzentration auf die Frage nach dem Sinn vom Sein als Grundlage jeder möglichen Bedeutung des Seins hervorgeht. Die Ontologie als solche und die Ontologie des menschlichen Seins bedingen sich gegenseitig und umgehen auch die Konstruktion sowohl der damals ohne das Menschliche funktionalen herkömmlichen Metaphysik als auch diejenige einer ohne Metaphysik gebliebenen Anthropologie.

Heidegger selbst meinte: „Erst in der Durchführung der Destruktion der ontologischen Überlieferung gewinnt die Seinsfrage ihre wahrhaftige Konkretion“²¹. Die ontologische Auslegung muß die Geschichte wiederholen, von der sie durchdrungen ist und durch ihre historische Wiederentdeckung ihren Ursprung erfassen. Ohne eine solche „Destruktion“ wäre letzten Endes das Verständnis des „ursprünglichen Seins“ nicht möglich.

Heidegger weist den Gedanken der Philosophie als allgemeine Weltanschauung zurück, den er als eine Begriffsverbindung in der Art wie „hölzernes Eisen“ ansieht, er will die Philosophie aus sich selbst begründen, da sie „ein Werk der Freiheit des Menschen ist“ und als solche aus sich selbst als „universale Ontologie“ gerechtfertigt werden muß²². Da die Ontologie „die Wissenschaft vom Sein“ und das Sein „immer Sein eines Seienden“ ist, muß man zwischen *Sein* und *Seiendem* unterscheiden; diese Unterscheidung ist vor allem für die Ontologie maßgebend und „wir bezeichnen sie als *ontologische*

²⁰ A. Chappelle, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger. Un commentaire de „Sein und Zeit“*. Editions Universitaires, Paris, 1962, S. IX, XXVI.

²¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 26. *Grundprobleme der Phänomenologie*, in *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Bd. 24, hrsg. von W. von Hermann, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, S. 31.

²² M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 16.

Differenz, d.h. als die Scheidung zwischen Sein und Seiendem“²³. Diese „Wissenschaft vom Sein“ kann man auch „transzendente Wissenschaft“ nennen, wobei man aber unter „transzendental“ etwas anderes verstehen muß als Kant; „die *Methode der Ontologie* ist die *Phänomenologie*“²⁴.

Neuerlich veröffentlichte Texte werfen ein neues Licht auf die Thematik des Heideggerschen Werkes und die Einheitlichkeit der Lösungsweise und ermöglichen die Deutung der „Kehre“ im Sinne einer Kontinuität und nicht eines Bruches zwischen Heideggers „früher“ und „später“ Philosophie²⁵.

4. Ein im Hauptwerk²⁶ in einer bestimmten Modalität angeregter neuer Begriff wird zur Grundlage der „Kehre“, die die Diskussion auf das Studium der Schöpfung und der Sprache lenkt, nicht etwa um auf die Ontologie zu verzichten – der *Sinn vom Sein* bleibt das ständige Anliegen – sondern um eine Ontologie zu entwickeln. Eine *Ontologie des menschlichen Seins* in einem anderen Sinne, da Heidegger die Tatsache intuitiert hat, daß sich *das Menschliche nicht nur im Menschen selbst, sondern auch in seinem Schaffen äußert*. Vielleicht nicht zufällig tritt hier das Thema der Freiheit auf.

Eine Orientierung in der Richtung der Romantik ist hier imminenz. Angezeigt durch die These: „Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit“²⁷, entwickelt sich eine Ontologie der Freiheit nach Fichteschen Motiven in der Form der Ontologie des Kunstwerks, in der auch das „Wesen der Wahrheit“ und der „Sinn des Seins“, seine Wahrheit, definiert werden. Als Reaktion auf den Gnoseologismus

²³ *Ebd.*, S. 22.

²⁴ *Ebd.*, S. 23, 466.

²⁵ H.-G. Gadamer weist darauf hin, daß Heidegger seine Denkerfahrung *Kehre* nannte, nicht „im theologischen Sinn einer *Umkehr*“, sondern so wie er den Begriff aus seinem Schwarzwälder Dialekt kannte: „die Kehre ist die Biegung des den Berg hinausführenden Weges. Man kehrt dabei nicht um, sondern der Weg selber kehrt sich in die entgegengesetzte Richtung – um hinaufzuführen“ (*Philosophische Lehrjahre*, W. Klostermann, Frankfurt a.M., 1977, S. 217).

²⁶ In *Sein und Zeit* ist die Wahrheit im Rahmen der „existentialen Struktur des *Daseins*“ behandelt: „Wahrheit «gibt es» nur, sofern und solange *Dasein* ist“ (S. 226).

²⁷ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, S. 81.

und den Psychologismus wird hier alles ontologisiert, die Ontologie wird zum Ontologismus !

Der Verzicht auf die Anwendung der Hermeneutik als existenziale Analytik in *Sein und Zeit* ist durch die Untersuchung der Frage nach der Wahrheit gekennzeichnet, ohne die die Hermeneutik des Werkes an sich nicht verständlich ist. Außer den bekannten Arbeiten²⁸ heben unveröffentlichte Texte die Bedeutung des Themas der Wahrheit und der Logik selbst hervor, die in den Arbeiten der Jahre 1927-28 anscheinend abgelehnt und auf alle Fälle der Entwicklung der Metaphysik als „fundamentaler Ontologie“ (als „erster Stufe der Metaphysik des Daseins“) untergeordnet wurden²⁹.

Heideggers Beschäftigung mit dem Thema der Wahrheit wickelt sich im Zusammenhang mit eingehenden Untersuchungen über die Geschichte des Denkens ab. In seinen Marburger Vorlesungen stellte Heidegger „der traditionellen Logik ... die philosophierende Logik gegenüber, eine Logik, in der nach dem λόγος gefragt wird, eine Logik der Wahrheit. In der Vorbetrachtung untersucht er die Lage der Logik der Gegenwart am Beispiel *der* Logik, die der philosophierenden Logik am nächsten kommt, Husserls «'Logische Untersuchungen'³⁰».

Heidegger betont hauptsächlich die Bedeutung einer neuen Logik mit dem Thema der Wahrheit im Mittelpunkt, auf der breiteren Grundlage der Ontologie des menschlichen Seins: „Sprechen – Reden – Denken fallen in eins zusammen als die Seinsart des Menschen, in der er für sich und die anderen die Welt und das eigene Dasein offenbar macht ... Logik als Wissenschaft von der Rede untersucht das Reden in dem, was es eigentlich ist, d.h. in diesem ihrem Offenbaren. Für die Logik ist die Rede Thema im Hinblick auf deren Grundsinn: Welt und menschliches Dasein, überhaupt Seiendes sehen zu

²⁸ *Vom Wesen der Wahrheit* (1943); *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942).

²⁹ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4. Aufl., V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1973, S. 1, 225 ff.

³⁰ W. Biemel, *Nachwort* zu M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: Vorlesungen 1922-1944. Bd. 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/26, hrsg. von Walter Biemel, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, S. 417.

lassen“³¹. Mit anderen Worten: das Thema ist die Frage nach der „Wahrheit überhaupt“, nach „der Wahrheit des Wahren“, nicht wie bei den Sonderwissenschaften, die nur „vom Wahren handeln“; „die Frage nach dem ursprünglich und eigentlich Wahren, d.h. nach dem primären Sein der Wahrheit, (ist) die fundamentalste Angelegenheit der Logik ...“³².

5. Der Grundgedanke der Konsubstantialität zwischen Wahrheit und Sein bildet dann die Prämisse der Auffassung der Wahrheit als Art der Aufdeckung des Sinns vom Sein durch das menschliche Sein und in der Sphäre des Daseins. Die Ontologie des Kunstwerks beweist das und erscheint gleichzeitig als ein Jenseits der „Fundamentalontologie“ für das, was „Heideggers späte Philosophie“ genannt wird.

Die wichtige Rolle, die hier der *Begriff der Wahrheit* spielt, rechtfertigt die These, daß er einen der Zentralbegriffe des Heideggerschen Denkens bildet; denn die Heideggersche Betrachtung der „Sprache als Dichtung“ läßt sich nur auf der Grundlage seiner Auffassung vom „Wesen der Wahrheit“ klären³³. Die Voraussetzung, von der er ausgeht, ist folgende: „Künstler und Werk *sind* je in sich und in ihrem Wechselbezug durch ein Drittes, das wohl das erste ist, durch jenes nämlich, von woher Künstler und Kunstwerk auch ihren Namen haben, durch die *Kunst*“; daher wird „die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerkes zur Frage nach dem Wesen der Kunst“, denn „die Kunst steckt im Kunstwerk“³⁴.

Nach der eingehenden Analyse eines Kreises, in dem sich die Beweisführung bewegt, kommt der Autor zu dem Schluß, daß das Kunstwerk, obwohl es etwas mit dem Ding gemein hat, mehr ist als

³¹ M. Heidegger, *Logik*, S. 6.

³² *Ebd.*, S. 7, 11f. Auf die Frage „Was ist Wahrheit?“ (S. 22) folgen eingehende Ausführungen, die schließlich darin gipfeln, daß die Wahrheit in der Ontologie des Seienden, das das *Dasein* ist, zu verstehen ist (S. 415).

³³ W. Biemel, *Dichtung und Sprache bei Heidegger*, in „*Man and World*“ Nr. 4/1969, S. 494, 500. In *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Rowohlt, Hamburg, 1973), entwickelt der Autor ausführlich den Gedanken, daß Heidegger das ursprüngliche Wesen der Kunst vom Wesen der Wahrheit ableitete (S. 96).

³⁴ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, in Bd. *Holzwege*, 5. Aufl., V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1972, S. 7, 8.

nur ein Ding. „Das Dinghafte am Werk ist offenkundig der Stoff, aus dem es besteht“ und der „die Unterlage und das Feld für die künstlerische Formung“ bildet; ... „Das Werk stellt als Werk eine Welt auf. Das Werk hält das Offene der Welt offen“³⁵. „Im Werk der Kunst hat sich die Wahrheit des Seienden ins Werk gesetzt“ ... „So wäre denn das Wesen der Kunst dieses: *das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden*“³⁶. Denn das Werk, „indem es eine Welt aufstellt, stellt die Erde her“, dabei ist „das Gegeneinander von Welt und Erde ein Streit ...“; im Werk ist „die Wahrheit am Werk“, die sich im Werk „als dieser Streit von Welt und Erde“ rechtfertigt³⁷.

Im Kunstwerk eröffnet sich die Wahrheit des Seins: das geschieht in Schaffen als „Unverborgenheit“, als *alethéia* des Seienden; daher ist „alle Kunst im Wesen Dichtung“, wobei diese „die Sage der Unverborgenheit des Seienden“ ist³⁸. So ist „die Kunst als das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit Dichtung. Das Wesen der Kunst ist die Dichtung. Das Wesen der Dichtung aber ist die Stiftung der Wahrheit“ und als solche ist sie „geschichtlich“³⁹. Kurz gesagt, „die Kunst ist in ihrem Wesen ein Ursprung“ und nichts anderes, „eine ausgezeichnete Weise, wie Wahrheit seiend und d.h. geschichtlich wird“⁴⁰.

³⁵ *Ebd.*, S. 16, 34.

³⁶ *Ebd.*, S. 25, 28.

³⁷ *Ebd.*, S. 35, 37, 45, 51.

³⁸ *Ebd.*, S. 59, 60, 61.

³⁹ *Ebd.*, S. 62, 64. Wie W. Biemel (in *Martin Heidegger*, 1973, S. 35) feststellte, bedeutet, die von Heidegger gegebene Bezeichnung der Kunst als Dichtung keineswegs die Rückführung aller Künste auf die Poesie, sondern nur, daß in jeder Kunst das Gedichtete, die Wahrheit im Sinne der Unverborgenheit besteht.

⁴⁰ M. Heidegger, *ebd.*, S. 65. Auf dieser Grundlage macht Heidegger andernorts die Dichtung zum Bereich einer neuen Ontologie. Bezeichnend hierfür sind Ausführungen in *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936) und – aus der gleichen Periode – in *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935): „ ... doch dichterisch wohnt/ der Mensch auf dieser Erde“ schrieb Heidegger in der erstgenannten Arbeit (im Bd. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 3. Aufl., V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1963, S. 39). Das metaphysische (ontologische) Wesen der Dichtung geht noch klarer aus dem Kommentar des Hölderlinschen Verses (in *Andenken*) „Was bleibt aber, stiften die Dichter“ hervor (*ebd.* S. 38, 78).

6. Auch eine äußerst gedrängte Diskussion über den „späten Heidegger“ zeigt, eigentlich bereits mit dem *Brief über den „Humanismus“* (1947) beginnend, wie das Begriffspaar *Sein und Geschichte* allmählich in den Vordergrund tritt. Auf dieser Basis kündigt die Problematik des Daseins, der Sprache, des Schicksals und der Technik schon eine neue Entwicklung an und ermöglicht auch die Klärung des „Falls Heidegger“. Heidegger selbst empfand die Notwendigkeit einer solchen Klärung seines „Falls“, nicht nur was seine politische Einstellung, sondern auch ganz allgemein den Sinn seines Schaffens anbelangt. Das Interview⁴¹ der Zeitschrift „Der Spiegel“ ist für all das kennzeichnend.

Der bereits im Titel zum Ausdruck kommende Grundgedanke des Gesprächs – „Nur noch ein Gott kann uns retten“ – bringt erneut die Bedeutung der bekannten „Kehre“ (und des Vorgehens des „späten Heidegger“ im allgemeinen) zur Diskussion, aber auch die geistige Krise des Abendlandes ins Bewußtsein.

Es ist das Verdienst von Pierre Aubenque, klarsichtig die tiefergehenden Bedeutungen der ontologischen Konstruktion des „späten Heidegger“ beurteilt zu haben⁴². „Ein Gott, – so Aubenque – es handelte sich nicht um den Christengott, der vorzeitig in die Theologie, eingetreten und seit dem unwiderbringlich vom Platonismus gazeichnet ist, sondern um den «neuen Gott», mit dem

⁴¹ „Nur noch ein Gott kann uns retten“. SPIEGEL – Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966, in „Der Spiegel“, Nr. 23, 1976, S. 193-219. Das Gespräch wurde am 23. September 1966 geführt, dem Wunsch des Autors entsprechend aber nicht zu seinen Lebzeiten, sondern erst am 31. Mai 1976 veröffentlicht.

⁴² P. Aubenque berichtet von seinem letzten Zusammentreffen mit Heidegger im Dezember 1968 in einem kleinen Kreis, bei Carl Friedrich von Weizsäcker: Als man auf H. Marcuse, den Heidegger als einen seiner „besten Schüler, aber durch die Psychoanalyse verdorben“ bezeichnete, und den Studentenaufstand, der damals in Deutschland herrschte, zu sprechen kam, bezog sich Heidegger kurz auf die „Versöhnung des Humanismus mit der Technik, der Kultur mit der Berufsausbildung, der Philosophie mit der Wissenschaft“, und schließlich murmelte er: *Nur ein Gott könnte uns retten ...* Diese Formulierung erzeugte Befremden, und man begann, von etwas anderem zu sprechen „wir hatten es anfänglich für eine spontane Äußerung gehalten, Heidegger hatte sie aber bereits im Gespräch mit dem „Spiegel“ angewendet“ (*Martin Heidegger ... In memoriam. „Les Études philosophiques“*, Nr. 3, 1976, S. 271).

Nietzsche haderte, weil er nach zweitausend – oder fast zweitausend – Jahren noch nicht erschienen war. Mehr als das Andenken oder die Erinnerung (die Bedeutung der präsokratischen Geister für Heideggers Denken wurde meiner Ansicht nach übertrieben) hat wohl die Stimmung der Erwartung seine Gedankengänge am andauernden gestempelt⁴³.

Heidegger scheint somit der Tradition der Romantik zu folgen. Selbst wenn er die „Nacht“ eines „endlosen Winters“ heraufbeschwor, die „die planetarische Herrschaft der Technik über die Welt zu verbreiten droht“, war Heidegger „weder der Philosoph der Finsternis“ nach des „Endes des Tages“, sondern er glaubt an einen „neuen Daseinsfrühling“⁴⁴. Die romantische Stimmung der Erwartung (nicht die eines absoluten Endes !) wird von Heidegger selbst ausgedrückt: „Die Philosophie wird keine unmittelbare Veränderung des jetzigen Weltzustandes bewirken können. Dies gilt nicht nur von der Philosophie, sondern von allem bloß menschlichen Sinnen und Trachten. *Nur ein Gott kann uns retten.* Uns bleibt die einzige Möglichkeit, im Denken und im Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang ... Wir können ihn (den Gott) nicht herbeidenken, wir vermögen höchstens die Bereitschaft der Erwartung zu wecken“⁴⁵.

Vom Thema „das Sein“ beherrscht, kündigt sich Heideggers späte Denkweise an: „Das Sein ... braucht den Menschen zu seiner

⁴³ P. Aubenque, *a.a.O.*, S. 271.

⁴⁴ *Ebd.*, S. 272 t. Der Verfasser denkt hier an folgenden Absatz in *Wozu Dichter?* „Das Wesen der Technik kommt nur langsam an dem Tag. Dieser Tag ist die zum bloß technischen Tag umgefertigte Weltnacht. Dieser Tag ist der kürzeste Tag. Mit ihm droht ein einziger endloser Winter“ (*Holzwege*, S. 272).

⁴⁵ *SPIEGEL-Gespräch mit Martin Heidegger*, S. 209. Da diese Formeln ziemlich schwer zu deuten sind, fügt der Autor folgende Erläuterungen hinzu, die wohl in die Richtung der Notwendigkeit der Präsenz des Menschen gehen: „Die Bereitung der Bereitschaft dürfte die erste Hilfe sein. Die Welt kann nicht durch den Menschen, aber auch nicht ohne den Menschen sein, was sie ist und wie sie ist ... Mein Denken steht in einem unumgänglichen Bezug zur Dichtung Hölderlins ... Er ist für mich der Dichter, der in die Zukunft weist, der den Gott erwartet ... Für uns Heutige ist das Große des zu Denkenden zu groß“ (S. 209, 214, 219).

Offenbarung, Wahrung und Gestaltung. Das Wesen der Technik sehe ich in dem, was ich das 'Ge-Stell' nenne ... Das Walten des Ge-Stells besagt: Der Mensch ist gestellt, beansprucht und herausgefordert von einer Macht, die im Wesen der Technik offenbar wird und die er selbst nicht beherrscht. Zu dieser Einsicht zu verhelfen: mehr verlangt das Denken nicht. Die Philosophie ist am Ende"⁴⁶.

Was wäre die „Aufgabe des Denkens?“ „Die Denkweise der überlieferten Metaphysik, die mit Nietzsche abgeschlossen ist, bietet keine Möglichkeit mehr, die Grundzüge des erst beginnenden technischen Weltalters denkend zu erfahren ... Ich weiß darüber nichts, wie das (neue) Denken «wirkt». Es kann auch sein, daß der Weg eines Denkens heute dazu führt, zu schweigen ... Dem Geheimnis der planetarischen Übermacht ... der Technik entspricht die Vorläufigkeit und Unscheinbarkeit des Denkens, das versucht, diesem Ungedachten nachzudenken"⁴⁷.

7. Im Lichte dieser späteren Geständnisse erscheinen somit neue Elemente nicht nur für die Klärung des „Falls Heidegger“, sondern auch seiner gesamten theoretischen Konstruktion, in deren Mittelpunkt man *die Problematik des heutigen Menschen und einen Plan für den Aufbau der Ontologie des menschlichen Seins* erkennen muß.

Das Statut jenes *Daseins* – des Seienden vom menschlichen Typ – im Wege der Untersuchung der Sprache, des Schicksals und des „Ereignisses“ wird durch die „ontologische Differenz“ hervorgehoben, die als „Differenz zwischen Sein und Seiendem“ zutage tritt⁴⁸.

Die Pflege der Traditionen der griechischen Philosophie und derjenigen der Romantik⁴⁹ kennzeichnet im Grunde genommen

⁴⁶ *Ebd.*, S. 209.

⁴⁷ *SPIEGEL-Gespräch*, S. 212. Auf die Frage, ob er einen Weg weisen könne, antwortet Heidegger: „Ich weiß keinen Weg zur unmittelbaren Veränderung des gegenwärtigen Weltzustandes, gesetzt, eine solche sei überhaupt menschenmöglich. Aber mir scheint, das versuchte Denken könnte die, schon genannte Bereitschaft wecken, klären und festigen“.

⁴⁸ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, S. 62.

⁴⁹ Bezeichnend ist, daß auch die letzte Arbeit *Vier Seminare* (V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977), enthaltend die Protokolle von vier Seminaren – 1966, 1968, 1969 (in Le Thor) und 1973 (in Züringen), an denen Bewunderer Heideggers

Heideggers Unstimmigkeit zum Christentum und jedweder metaphysisch-theologischen Konstruktion, die den Sinn (das „Geschick“) des Daseins ins Transzendente umsetzt. Das „Geschick“ ist nichts anderes als das „Seyn“, in dem der Mensch eine wesentliche Rolle innehat.

Im Grunde genommen sucht Heidegger das Statut des Daseins, der Ontologie des menschlichen Seins, und greift heraus, was „Sein“ und „Zeit“ gemeinsam ist und was sie unterscheidet. Vorherrschend bleibt der Gedanke, daß der Diskurs über das menschliche Sein an eine Metaphysik (im besonderen eine Ontologie) der Zeit geknüpft bleiben muß.

„Nachdem in *Sein und Zeit* lediglich die Geschichtlichkeit des Daseins in der Möglichkeiten seines In-der-Weltseins phänomenologisch zum Aufweis gebracht, die Erschlossenheit vom Sein überhaupt aber noch nicht in ihrer eigenen Geschichtlichkeit gesehen wurde, Kommt es nun zur phänomenologischen Erfahrung vom Wesen als der geschichtlichen Wesung der Wahrheit des Seins, deren Struktur von Heidegger als «*das Ereignis*» gekennzeichnet wird“...⁵⁰

Unter dem Titel *Beiträge zur Philosophie* stellt Heidegger die phänomenologische Erfahrung der «Geworfenheit» als ein «Ereignetsein» dar. Wichtiger ist aber die Erklärung des Sagen vom Ereignis „als die erste Antwort auf die Seinsfrage“: „Das Wesen des Seyns als Ereignis wissen, heißt die Gefahr der Verweigerung nicht nur kennen, sondern zur Überwindung bereitsein. Weit voraus das Erste hierzu kann nur bleiben: das Seyn in die Frage zu stellen ... Niemand versteht, was «ich» hier *denke*: aus der *Wahrheit des Seyns* (und d.h. aus der Wesung der Wahrheit) das Da-sein entspringen

teilnahmen, die Bevorzugung für die Dichtung und für romantische Themen bezeugt (S. 21f.).

⁵⁰ Fr.-Wilhelm von Herrmann, *Die Frage nach dem Sein als hermeneutischen Philosophie*, in: *Große Themen Martin Heideggers. Eine Einführung in sein Denken* (hrsg. von E. Spaude), Verlag Rombach, Freiburg, 1990, S. 23.

lassen, und darin das Seiende im Ganzen und als solches, inmitten seiner aber den Menschen zu gründen“⁵¹.

Die häufig genannte „Neue Wege mit Heidegger“ bringt so weitere Möglichkeiten des Verständnisses der Hauptthesen Heideggers. „Heidegger möchte mit seinem Denkweg aber nur der Weg des abendländischen Denkens überhaupt über eine Umbruchssituation hinausführen, den Anfang des abendländischen Denkens in einen anderen Anfang hineinführen“⁵².

Die Wege des Denkens sind so bedeutsam. Das an die Spitze der *Gesamtausgabe* Motto: «*Wege nicht Werke*» wird bedeutend für den Weg des heutigen Denkens im allgemeinen. Wäre aber die folgende Frage rechtfertigt: „Wenn Heideggers gesammelte Werke Wege sind, gibt es dann heute neue Wege mit Heidegger?“⁵³

⁵¹ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in: *Gesamtausgabe*, III. Abt., Bd. 65, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1989, S. 8.

⁵² O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg-München, K. Alber 1992, S. 165.

⁵³ *Ebenda*, S. 167

heidegger și postmodernismul

ANGELA BOTEZ

Au commencement, l'article souligne le rôle des idées de Heidegger en tant que sources pour les nouvelles orientations philosophiques postmodernes, ainsi qu'elles ont été reçues dans des ouvrages signés par Derrida, Foucault, Gadamer, Rorty, Vattimo. Puis il présente la position de Heidegger par rapport à la métaphysique et au langage, la conception sur la fin de la philosophie et sur la crise de l'Occident, mettant en évidence les accents antiessentialistes, antiuniversalistes, antireprésentationalistes de son œuvre, et aussi les commentaires sur les thèmes postmodernes de Rorty et Gadamer en ce qui regarde Heidegger.

Remarcăm printre izvoarele ideilor postmoderniste din filosofie lucrările unuia dintre gânditorii marcanți ai secolului al XX-lea: Heidegger. Există un număr mare de citate, capitole sau chiar cărți întregi destinate de fondatorii orientării postmoderne lui Heidegger. Amintim dintre ele¹: Rorty, *Eseuri despre Heidegger și alții*, Derrida, *Sfârșitul omului, antiumanismul de la Nietzsche la Heidegger*, Foucault, *Dits et Ecrits* (despre Nietzsche care, împreună cu Marx și Freud, ar fi trinitatea hermeneuticii moderne), Gilles Deleuze și Felix Guattari, *Ce este filosofia*, Vattimo, *Sfârșitul modernității, care se ocupă de ideea eternei reînțoarceri a lui Nietzsche și a depășirii metafizicii a lui Heidegger ca izvoare ale postmodernismului filosofic (gândirea slabă), Dincolo de subiect. Nietzsche, Heidegger și hermeneutica* (capitolul "Heidegger și poezia ca amurg al limbajului"), *Aventurile diferenței (ce înseamnă a gândi în accepția lui Nietzsche și Heidegger)*, Ricoeur: *Eseuri de*

¹ Am dat numele volumelor traduse, în limba română și a celorlalte în limba în care le avem în atenție.

hermeneutică (Husserl, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer). F.A. Olafson, *Heidegger's Philosophy of Mind*, Hans Gadamer, *Heidegger Memorial Lectures*, J. Tugendhat, *Der Wahrheits begriff bei Husserl und Heidegger*; *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, David Michael Levin, *The Opening of Vision Nihilism and the Postmodern Situation*.

Alături de Nietzsche (1889-1976), Martin Heidegger este unul din principalii precursori ai postmodernismului filosofic. Martin Heidegger s-a născut în 1889 la Messkirch în Germania și a murit în 1976. A studiat teologia și filosofia la Universitatea din Freiburg. A fost asistent al lui Husserl la aceeași universitate (1923-1928) apoi profesor la Universitatea din Marburg (1928-1946) și la cea din Freiburg (1946-1951). I s-a interzis să predea între 1952-1976. A fost considerat ontolog, fenomenolog și reprezentant al școlii hermeneutice².

A studiat pe Brentano și Husserl încă din școală și a fost influențat de ideile lor. A preluat metoda fenomenologică de la Husserl dar nu și idealul transcendent al acestuia. Teza sa despre *Duns Scotus* a fost influențată de Husserl. Asistent al lui Husserl, extinde cercetările asupra lui Kierkegaard și Dilthey. Dezvoltă un tip de fenomenologie care se bazează pe existența vie și nu pe *ego*-ul pur. În lucrările sale se ocupă de problema semnificației ființei. El urmează deviza lui Husserl: *Înapoi la lucrurile în sine*. Fenomenologia în viziunea lui Heidegger este fenomenologia *Dasein*-ului. Existența poate fi doar ființa care-și înțelege ființa proprie și pe a celorlalți. Lucrarea sa *Ființă și timp* se ocupă de problema cum e posibilă înțelegerea ființei. Răspunsul este dat în *Probleme de bază ale fenomenologiei*. Se discută despre Heidegger ca fenomenolog și de Heidegger ca existențialist. Heidegger a influențat curentele existențialiste (Sartre, Merleau-Ponty), hermeneutica (Gadamer), psihoterapeutică (L. Binswanger), teologia și filosofia religiei (R. Bultman, Paul Tillich, Karl Rahner) dar mai ales trebuie remarcată influența sa asupra postmodernismului teoriei literare, esteticii științelor socio-umane (Rorty, Derrida, Levinas, Vattimo ș.a.).

² Vezi Angela Botez, *Postmodernismul în filosofie*, București, Edit. Floare albastră, 2005, p. 31-32, 50-51.

Heidegger consideră că fenomenologia este o metodă a ontologiei, studiul ființei și al ființării. Este o abordare diferită de fenomenologia lui Husserl care are drept obiect conștiința transcendentă. Ființa nu este la Heidegger manifestată decât în *Dasein* (ființa umană cu conștiință). Fenomenologia sa este hermeneutică constând în interpretarea înțelegerii ființei de către ființa existentă în lume. *Dasein-ul* nu se află în lume în sensul localizării corporale. El nu este subiect ca *ego* transcendent. Există la Heidegger o depășire a dihotomiei subiect-obiect. Ceea ce înțelege Heidegger prin „lume” reprezintă o structură a semnificației, o parte a *Dasein*-ului. Stricând ordinea existentă, modelele teoretice ale intenționalității sunt privite ca moduri practice. A fi în lume nu este o instanță a intenționalității, ci o condiție a posibilității ei.

§1. O PERSPECTIVĂ POSTMODERNĂ ASUPRA METAFIZICII

Printre cei care au impulsionat nașterea unui nou tip de metafizică, după deconstrucția celei moderniste³, sunt Heidegger, Derrida, Vattimo. Aceștia proclamă sfârșitul metafizicii de tip occidental, adică „moartea” științei absolutului, a primelor principii și a adevărului unic, încercând însă, spre deosebire de neopozitiviști, să propună construcții metafizice plurale, unele în strânsă legătură cu creația artistică literară. Dacă orientările marxiste și analitice au căutat să dizolve metafizica în știință fie prin căutarea unui adevăr corespondent cu realul material, fie prin reducerea adevărului la datele empirice, concepțiile postpozitiviste, postmoderniste încearcă deconstrucția ideii metafizicii unice și pluralizarea demersului filosofic, considerat ficțional, generator de lumi posibile și de aceeași natură ludică, gratuită, ca și creația artistică.

Inspirați de ideile unui Spengler, Bergson, Pierce, James, Nietzsche, Whitehead, Wittgenstein II, postmoderniștii au deschis în istoria filosofiei un nou orizont printr-un tip de critică diferit de cel

³ Christopher Norris, *Deconstruction: Theory and Practice* (1982-1991). *The Contest of Faculties; Philosophy and Theory after Deconstruction*, Londra, Methuen, 1985.

kantian și pozitivist și printr-o modalitate de creație metafizică alta decât cea clasică.

Vom releva câteva dintre concepțiile ce arată că o metafizică absolutistă nu mai poate fi credibilă în contextul cognitiv contemporan și că o astfel de filosofie este „moartă”, ajunsă la „sfârșitul dăinuirii”. Vom semnala însă și „resurecția metafizicilor” în peisajul contemporan, rezultat al aceleiași reforme a cunoașterii care a impus redefinirea realității și a naturii obiectivului și subiectivului. Se naște astăzi o diversitate de ontologii ale umanului (existențialiste, pragmatiste, postmoderniste), de metafizici științifice, probabiliste, holist-complementariste, cuantice, neorealiste, neotomiste etc. Sunt ontologizate concepte precum „eul”, mentalul, ființa umană, limbajul, durata, devenirea, existența în lume, existența în sine, existența pentru altul, existența pentru moarte, grija, angoasa, anxietatea, libertatea de alegere, inconștientul, arhetipul cultural, cultura, sufletul, conștiința, intenționalitatea.

După părerea lui Heidegger⁴, exprimată în conferința sa din 1928, „Ce este metafizica?”, întrebarea cea mai grea a metafizicii se referă la ființă, la ce înseamnă a fi? Problema sensului existenței nu a fost corect pusă, întrucât s-a considerat întotdeauna că este clară și comprehensibilă. Heidegger introduce termenul *Dasein* cu ajutorul căruia încearcă o nouă abordare a ființei și ființării. *Dasein*-ul este „ontologic”, iar celelalte concepte „ontice”. Filosofia ca ontologie fenomenologică universală rezultă din hermeneutica *Dasein*-ului. *Dasein*-ul reprezintă de fapt omul ca ființare exemplară, capabil să se raporteze la ființa ființării separată de el. Omul fiind întrebător de ființă, înțelegător de ființă și rostitor de ființă, știința ființei (ontologia) devine posibilă.

Metafizica se întreabă despre ceea ce se află dincolo de ființare. Metafizicile în general au vorbit despre ființare și au crezut că vorbesc despre ființă. Diferența între „gândirea esențială” a lui Heidegger și „gândirea metafizică” (de la Platon la Nietzsche) constă în faptul că Heidegger trimite gândirea dincolo de rădăcini, către solul în care

⁴ Martin Heidegger, „Ce este metafizica?”, în *Repere pe drumul gândirii*, trad. și note T. Kleinginger și G. Liiceanu, București, Edit. Politică, 1988, p. 33-51.

acestea stau înfipte. Ființa reprezintă temeiul în care metafizica își află rădăcinile. „Metafizica rămâne elementul prim al filosofiei”, susține Heidegger, dar ea nu ajunge la elementul prim al gândirii. „Depășirea metafizicii” nu înlătură metafizica... Câtă vreme omul se concepe pe sine ca ființă dotată cu rațiune, metafizica ține, potrivit vorbei lui Kant, de însăși natura omului. Dacă metafizica reprezintă rădăcina filosofiei, Heidegger dorește depășirea ei prin pătrunderea în solul în care stau aceste rădăcini. Adevărul cunoașterii trebuie înlocuit prin adevărul ființei (*veritas* prin *aleteia*). Gândirea, ce stă sub semnul reprezentării, proprie metafizicii de până acum, nu poate ajunge la esența adevărului - adevărul ființei. Metafizica exprimă în cele mai variate feluri ființarea, dar uită ființa. „Prin *Dasein* am căutat să numim acel ceva care urmează să fie cunoscut ca loc privilegiat al adevărului ființei ca apoi el să fie gândit corespunzător, nu am dorit să înlocuim prin *Dasein* cuvântul «conștiință» sau «lucru»”, spune Heidegger. Esența ecstatică a *Dasein*-ului constă în grijă reprezentând „suportarea situației în declinul ființei”.

„Ființarea ca modalitate a existenței este omul. Numai omul există, stânca este, însă ea nu există... Propoziția «numai omul există» nu înseamnă că numai el are ființare reală, ci că el este situat în starea de neascundere a ființei, pentru că el are conștiința a ce reprezintă”. În *Ființă și timp*, Heidegger arată că doar timpul trimite la starea de neascundere. Reprezentarea fiind neadecvată acestei relații, adevărul ființei va fi conceput ca înțelegere. Timpul menține deschis adevărul ființei ca înțelegere. Metafizica își reprezintă natura ființării, pe de o parte, ca întregul ei și trăsăturile ei generale, pe de alta ca ființare supremă divină. Ea este, deci, ontologie și teologie. Metafizica, în dubla ei ipostază, se bazează pe ceva ascuns, acel ceva pe care ontologia fundamentală heideggeriană îl caută în temei. Aici se păstrează o rămășiță a reprezentării transcendenței în cuvântul ontologie, deși Heidegger cere trecerea de la gândirea de tip reprezentativ la gândirea de tip memorativ. Răspunsul la întrebarea: Ce este metafizica? duce în concepția sa spre întrebarea: De ce există mai degrabă ființarea decât nimicul?

În *Identitate și diferență* (1929) se concretizează concepția lui Heidegger despre tehnică, gândită ca existență deschisă a omului

(*Dasein*) spre ceea ce pervertește esența umană. Tehnica nu lasă lucrurile să fie, ea are ambiția prefacerilor ireversibile, prin înlocuirea naturalului cu artificialul. Heidegger pledează pentru întoarcerea la arhaic, pe care-l consideră autentic. Tehnica gândită ca expresie a voinței de putere a omului îl alienează pentru că se opune facultății sale meditative. Modul de gândire modernist separă gândirea de ființă. Gândirea tehnică reprezintă o „livrare la comandă” și o „situație disponibilă a omului” la un sistem de comenzi care-l și domină. Omul se lasă manipulat de ceea ce el manipulează. Heidegger vorbește despre o înstrăinare a esenței adevărului, de o abatere de la lucrarea misteriosului păstor al ființei, care aduce uitarea rosturilor fundamentale ale omului. Heidegger nu cere abolirea tehnicii, ci o întoarcere la gândirea originară, care asigură dăinuirea ascunsului și nesecătuiră izvorului de adevăr. Insul trebuie să stea față de timp în poziția de tăcere și așteptare.

Analitica nemijlocit materială și calculat cognitivă, și demiurgia tehnicii abandonează ființa în favoarea acțiunii și a rațiunii. Năzuința de înstăpânire asupra lucrurilor naturii, asupra entităților rațiunii și asupra limbii, luarea în calcul mergând până la utilitățile morale și organizarea mecanică, tehnicizează lumea, o transformă în lumea calculului rațional.

*Scrisoarea despre umanism*⁵, din 1946, concentrează ideile lui Heidegger despre raportul ființei cu esența omului. Omul nu mai este, ca în umanismul tradițional, stăpân al ființei, ci gânditor și rostitor al ființei. Heidegger se declară împotriva configurației bimilenare a umanismului și metafizicii, în conferința sa, și se ocupă de termenul *Lichtung* (deschidere, arătare etc.). În gândire ființa vine înspre limbă, limba fiind locul de adăpost al ființei, în care trăiește și omul. Interpretarea tehnică a gândirii se cere înlăturată. Ea începe la Platon și Aristotel, care înțeleg gândirea ca *techné*, adică procedeu pus în slujba făptuirii. Reflexia e considerată teorie și praxis. Teoria apare deci de la început în interiorul gândirii ca *techné*, de aici continua nevoie a filosofiei de a se justifica în fața „științelor”. Ea este hărțuită de teama de a-și pierde prestigiul dacă nu este știință, într-o astfel de

⁵ M. Heidegger, *Scrisoare despre umanism*, în *op. cit.*, p. 291-93.

interpretare, ființa fiind sacrificată, gândirea va fi judecată după o măsură improprie - „capacitatea peștelui de a trăi pe uscat”. Gândirea trebuie să-și păstreze pluridimensionalitatea proprie, ea nu trebuie să caute exactitatea tehnic-teoretică artificială. Rostirea trebuie să rămână în dimensiuni variate. Când gândirea iese din elementul ei și trece în *techne*, filosofia devine o tehnică de explicare prin cauze prime, îndeletnicirea cu filosofia creează atunci „ismele” ce se concurează reciproc. Limba ajunge astfel sub dictatura spațiului public, care stabilește ce e inteligibil și ce nu. După opinia lui Heidegger, limba cade în afara domeniului său din cauza dominației metafizicii moderniste a subiectivității. Orice metafizică, întrucât își reprezintă omenesc adevărul ființei, este umanistă. Negarea umanismului înseamnă la Heidegger că gândirea trebuie plasată în fața unicului ei obiect autentic. Esența omului stă în situarea lui în deschiderea ființei prin limbaj și gândire eliberată de tehnică.

Pe aceeași linie va merge în zilele noastre Derrida⁶, la care regăsim cele două teme principale - „sfârșitul filosofiei” și critica umanismului. Gândirea, arată el, trebuie să evite metafizica, chiar structuralismul lui Saussure și Levi Strauss mai păstrează, după părerea sa, elemente metafizice care se cer înlăturate. Vorbind despre sfârșitul umanismului, Derrida arată că, afirmând esența universală a omului, se face metafizică antropologică fără sens. După Derrida, nu există „eu transcendent”, cum nu există filosofie ca știință riguroasă, în aspectele sale de ontologie (metafizică) și de epistemologie, filosofia e moartă. Sfârșitul ei reprezintă totuși o filosofie care se reduce însă la hermeneutică.

Heidegger și Derrida încearcă să realizeze ideea nietzscheană care cere transformarea metafizicii occidentale, extreme de raționalizată, în poezie și demers deconstructiv al modernității tehnico-științifice și în critică a filosofiei conștiinței abstracte.

Și după părerea lui Vattimo⁷ are loc o criză a marilor teorii metafizice. Ieșirea din criză este posibilă doar dacă se acceptă

⁶ Jacques Derrida, *Margins of Philosophy* (trad. în engleză), Chicago Univ. Press, 1982.

⁷ Gianni Vattimo, *Sfârșitul modernității* (trad. în română), Constanța, Editura Pontica, 1993.

„slăbirea ființei”, a caracterului prezenței reale. Ființa se distinge de prezență și obiectivitate. Trecerea de la unitate la pluralitate reprezintă și o formă de slăbire a gândirii, de fapt, o trecere de la adevărul absolut la interpretări multiple. Sfârșitul metafizicii ca viziune unitară constituie un proces eliberator produs de postmodernitate. Multiplicarea interpretărilor înseamnă că se poate ieși din metafizică pe căi metafizice prin punerea în discuție a noțiunii de fundament stabil al ființei. Ființa fiind întâmplare, ontologia va fi interpretarea condiției umane în afară de istorie. După Vattimo, ideea timpului unitar rămâne totuși ultima iluzie metafizică. Ea va fi desființată chiar de nivelul tehnicii, care produce dezistoricizarea vieții umane. Teoria „ființării slabe” a lui Vattimo se referă la conceperea existenței (a celei generale și a celei umane) fără necesitatea întemeierii stabile în structuri ce pot fi mitizate. Pentru ca o gândire să trăiască pozitiv ea trebuie să fie postmetafizică în sensul acceptării unui larg câmp de posibilități în elaborarea constructelor interpretative.

Amintim aici și ideea lui Blaga cu privire la pluralitatea concepțiilor metafizice, privite drept creații ficționale de autor, idee similară celor ale lui Heidegger, Derrida, Rorty, Vattimo. Poziția sa față de criticile aduse lui Heidegger de neopozitivism și apropierea ce le putem face între ontologia culturii și ontologia lui Heidegger ni se par semnificative în acest sens. Vorbind despre critica neopozitivistă, Blaga scria: „Neopozitivistul ajunge în toate cazurile la rezultatul derutant că propozițiile lui Heidegger ar fi pur și simplu lipsite de sens. Dar să ni se dea voie să întrebăm: ce ar mai rămâne din toată cultura omenească dacă am încerca să supunem toate propozițiile rostite de spiritul omenesc la examenul neopozitivist... Fapt este că aplicarea consecventă a criteriilor neopozitiviste ar sfârși printr-o sterilizare integrală a spiritului”⁸.

Există, evident similitudine între concepția lui Heidegger privitoare la faptul că omul ca „gânditor și rostitor al ființei” asigură „dănuirea ascunsului prin tăceri și nescătuirea izvorului de adevăr păzit de un misterios păstor al ființei” și cea a lui Blaga despre

⁸ Lucian Blaga, *Despre conștiința filosofică*, Cluj, Editura Facla, 1974, p. 38.

„Marele Anonim”, apărătorul misterelor cosmice prin censura transcendentă și creația poetică.

Vom continua cu prezentarea convergenței ideilor despre metafizică ale lui Heidegger și Derrida așa cum le-a recepționat R. Rorty. Asupra operei lui Derrida, se pronunță pe larg R. Rorty în lucrarea *Contingență, ironie, solidaritate*⁹, unde are chiar un capitol intitulat „De la teoria ironică la aluziile private: Derrida”.

Opera lui Derrida, ca și cea a lui Heidegger, se împarte în două: o perioadă mai timpurie, mai profesională și una mai târzie, în care scrisul lui devine mai excentric, mai personal și original. În *Ființă și timp*, așa cum am spus mai devreme, scrie Rorty „Heidegger toarnă vinul nietzscheean în vasele kantiene”. El spune lucruri nietzscheene în contextul proiectului academic german standard de a găsi „condițiile de posibilitate” ale experiențelor familiare. Opera mai timpurie a lui Derrida poate fi citită și ca un asemenea proiect - proiectul de a merge mai adânc decât a mers Heidegger în căutarea aceluiași gen de lucru pe care l-a vrut Heidegger: cuvinte ce exprimă condițiile de posibilitate ale oricărei teorii anterioare - întreaga metafizică și toate încercările de a depăși metafizica, inclusiv aceea a lui Heidegger. Conform acestei lecturi, Derrida vrea să-l depășească pe Heidegger, așa cum Heidegger îl depășește pe Nietzsche. Totuși, proiectul lui îl continuă pe cel al lui Heidegger prin aceea că și el vrea să găsească cuvintele care ne duc „dincolo” de metafizică - cuvinte ce au forță în afara noastră și își manifestă propria contingență.

Mulți dintre admiratorii lui Derrida, în special Rodolphe Gasché¹⁰, citesc opera sa în acest fel. Însă *Gasché* își începe cartea spunând că nu va discuta despre *Glas*, sau despre opera lui Derrida după *The Truth in Painting* și că el lasă deoparte „întrebarea delicată despre ce trebuie să conteze ca fiind mai filosofic jucăuș, sau mai literar jucăuș... Gasché procedează la reconstrucția operei mai timpurii a lui Derrida, ca o încercare de a formula un „sistem dincolo de Ființă”, un sistem de „infrastructuri” (de exemplu *diferență*, spațiere, iterabilitate) ce ne duce în urma lui Heidegger sau mai jos de el. El

⁹ R. Rorty, *Contingență, ironie, solidaritate*, trad. în l. română, Ed. All, 2001, p. 205-207.

¹⁰ R. Gasché, *The Tain of the Mirror*, după R. Rorty *op.cit.*, pag. 205-206.

consideră că Derrida a „demonstrat” că: „... «sursa» tuturor ființelor dincolo de ființă este scrierea *generalizată*, sau mai degrabă *generală*, a cărei lipsă de prezență și lipsă de adevăr esențiale constituie condiția fundamental indecidabilă de posibilitate și imposibilitate a prezenței în identitatea ei și a identității în prezența ei. «Sursa» ființei și ființării este, pentru Derrida, sistemul sau lanțul de dincolo de ființă al diferitelor infrastructuri sau lucruri indecidabile”¹¹.

§ 2. LIMBAJUL – O HERMENEUTICĂ A FACTICITĂȚII

Căutarea sublimului a fost, la Heidegger, căutarea cuvintelor care aveau mai degrabă „forță” decât doar valoarea de schimb dată de rolul lor în jocurile de limbaj. Dilema cu care s-a confruntat Heidegger a fost că, imediat ce a izolat asemenea cuvinte și a publicat rezultatele sale, cuvintele au devenit prompt parte a jocului de limbaj heideggerian jucat pe scară largă, iar prin aceasta au fost degradate de la rangul de *Winke* la cel de *Zeichen*, din gândire în metafizică. Imediat ce ceea ce a făcut el a devenit public, „cuvintele sale elementare” au pierdut din forță, câștigând utilizări (de exemplu devenind nume ale „problemelor filosofice” - „problema prezenței”, „problema tehnologiei” etc.). Derrida a învățat din exemplul lui Heidegger că problema nu e „să atingi natura limbajului fără a-l leza”, ci mai degrabă să creezi un stil atât de diferit, încât să-ți faci cărțile incomensurabile cu cele ale predecesorilor tăi. El a învățat că „limbaj” nu are o natură mai mult decât o are „Ființă”, sau „omul” și că încercarea de a reduce limbajul la „cuvintele elementare” a fost inutilă¹².

Așadar, în loc de a simplifica, Derrida cel din perioada târzie proliferază, în loc să spere, cu Heidegger, că va „spune mereu același lucru”, „că va aduce în limbaj mereu și mereu această apariție a Ființei care rămâne ... singurul obiect al gândirii”, el se străduiește să nu spună același lucru de două ori. În timp ce la Heidegger știi că, oricare ar fi subiectul dezbătut în eseu, vei reveni la nevoia de a distinge

¹¹ R. Rorty, *op. cit.*, p. 177.

¹² *Ibidem*, p. 210.

ființele de Ființă, sau de a-ți reaminti Ființa, sau de a fi recunoscător Ființei, în Derrida cel din perioada târzie nu știi niciodată ce urmează. Derrida nu e interesat de „splendoarea simplului”, ci mai degrabă de lubricitatea complicatului. El nu e interesat nici de puritate, nici de inefabilitate. *Tot* ceea ce îl leagă cu tradiția filosofică e că filosofii trecuți sunt subiectele celor mai vii fantezii ale sale.

Această reducere a producțiilor publice la cele private, a cărților la copii, a scrierii la sex, a gândirii la iubire, a dorinței de cunoaștere hegeliană, absolută, la dorința de a avea un copil, este continuată atunci când Derrida îi unește pe Freud și Heidegger: „Iată, îi contopesc în mine pe Freud și Heidegger ca pe două mărețe fantome ale „epocii mărețe”, cei doi bunici supraviețuitori. Ei nu s-au cunoscut, însă, după mine, ei formează un cuplu și tocmai de aceea, de fapt, în această anacronie singulară, ei sunt legați între ei, fără să se fi citit unul pe altul și fără să corespundă. Ți-am vorbit adesea despre această situație și această imagine mi-ar place s-o descriu în *Le Legs*: doi gânditori ale căror priviri nu s-au întâlnit niciodată și care, fără a primi un cuvânt unul de la altul, spun același lucru. Ei sunt îndreptați în aceeași direcție”¹³.

Ce este acest „același lucru” pe care-l spun Heidegger și Freud -specialistul în Ființă și detectorul micilor secrete murdare? Se poate interpreta că ei spun o *mulțime* de lucruri asemănătoare, așadar probabil că întrebarea este: „De ce crede Derrida că acest cuplu *anume* marchează sfârșitul unei mari epoci care începe cu punerea în relație a lui Platon și Socrate? Cel mai bun răspuns la care mă pot gândi, notează Rorty, e că atât Heidegger, cât și Freud au fost dispuși să atașeze semnificație fonemelor și grafemelor - formelor și sunetelor cuvintelor. În relatarea lui Freud privind originile inconștiente ale cuvintelor de spirit, ca și în etimologiile (în mare parte false) ale lui Heidegger, observăm aceeași atenție pentru ceea ce majoritatea cărților din *la grande époque* au tratat drept neesențial - trăsăturile „materiale” și „accidentale” ale semnelor și sunetelor pe care le folosesc oamenii ca să obțină ce vor. Dacă acest răspuns e măcar

¹³ J. Derrida, *La Carte postale de Socrate à Freud and au delà*, Paris Flammarion, 1980, p. 191.

parțial corect, atunci recursul constant la jocuri de cuvinte, rezonanțe verbale și glume grafice, din opera târzie a lui Derrida, este lucrul la care ar trebui să ne așteptăm de la cineva care a hotărât să „trimită numai cărți poștale”. Căci singurul mod de a eluda problemele privind modul de a încheia cărțile, de a scăpa de critica autoreferențială că ai făcut lucrul de care i-ai acuzat pe alții că l-au făcut, va fi să transferi greutatea scrierii tale pe acele trăsături „materiale” - pe ceea ce a fost tratat până acum ca marginal. Aceste asocieri sunt în mod necesar private; căci, în măsura în care devin publice, ele își găsesc locul în dicționare și enciclopedii¹⁴.”

Analizând tot dintr-o perspectivă ludică conceptul existențial al științei, M. Heidegger sublinia că domeniile științelor sunt cu desăvârșire separate, fiecare abordându-și obiectul în mod diferit. A pierit, susține filosoful german, înrădăcinarea științelor în temeiul esenței lor, discursul unitar asupra esenței științei fiind posibil numai dacă se referă la atitudinea fundamentală pe care știința o pune în joc și care reprezintă un fel de a fi al existenței numite om. Științele sunt, după Heidegger, feluri de a fi ale *Dasein*-ului prin care omul se raportează la ființarea care nu este el însuși. Heidegger s-a ocupat explicit de ceea ce poate fi „ideea de știință în general”, susținând că știința ar fi modalitatea raportării cognitive la ființare în cadrul unei „modalități de a fi” care nu e specifică decât omului, adică „existenței”. La Heidegger nici piatra, nici planta, nici animalul nu au existență, „există” doar omul pentru că existența presupune la el două determinări: faptul de a fi în lume și libertatea. Aceste două caracteristici implică continuu o raportare dezvoltătoare la ființarea intramundană care este inițial prereflexivă, preconceptuală, preștiințifică, preontologică. Înțelegerea orientată către ce anume și cum anume este ființarea, deci către logosul lui *ón*, survine prin raportarea dezvoltătoare de ordin cognitiv la ființare, deci prin știință. După Heidegger legile gândirii și limba sunt ecoul unei prealabile deschideri a ființei. Ceea ce este reușită în om trimite la mișcările de retragere și dăruire ale ființei, la neîncetatul lor joc de lumini și umbre, la dialectica sofisticată a ascunderilor și dezvăluirilor ei.

¹⁴ R. Rorty, *op. cit.*, p. 216.

În cuvântarea sa *Heidegger și grecii*, Gadamer se referă și el la viziunea lui Heidegger despre limbaj. El spunea în 1989: „Tema *Heidegger și grecii* m-a preocupat de mult timp și în mod constant. Dacă astăzi optez pentru această temă în fața unui cerc de confrăți care și-au făcut studiile în bună parte în alte țări și mai apoi au trăit ca oaspeți cu noi în Germania și la universitățile germane, este pentru că ea dobândește un accent cu totul special. Un anume punct de vedere se impune în mod deosebit: ce este de fapt cu Heidegger, ce l-a ridicat ca obiect privilegiat de studii în marea opinie filosofică internațională - și asta în pofida tuturor convingerilor cu privire la complicațiile sale politice în evenimentele funeste legate de cel de-al treilea Reich, care preocupă din nou opinia publică internațională, și în pofida rezistențelor de alt gen ale limbajelor științifice? Cât despre zelul și priceperea cu privire la necesitatea traducerilor, ar trebui să ne fie clar, între noi fie spus, că la un schimb filosofic real nu se poate accede pe calea traducerilor. Este știut că cel puțin de la Platon încoace se discută dacă filosofia poate fi transmisă pe cale scrisă, în general, și, în orice caz, este incontestabil faptul că pe baza traducerilor nu se poate ajunge la nici un schimb autentic dacă este vorba de discuții filosofice”¹⁵.

Stilul inovator al expunerilor heideggeriene este cunoscut între timp ca o mult prea mult repetată germană-Heidegger după părerea lui Gadamer. „La începuturile sale el se afla încă într-o fază de tranziție, cum reiese dintr-o observație preliminară, notată de el pe manuscris; încearcă «să păstreze o cale de mijloc». Cu asta Heidegger e de părere că se află între limbajul noțional, familiar nouă, al metafizicii, și limbajul facticității. Cuvântul «facticitate» este el însuși o dovadă importantă. Este un cuvânt care evident vrea să fie un anticuvânt, un cuvânt împotriva a tot ceea ce în idealismul german devenise uzual, cum ar fi conștiință, conștiință de sine, spirit sau cum ar fi chiar și ego-ul transcendent al lui Husserl. În expresia „facticitate” se simte de îndată noua influență a lui Kierkegaard, care de la primul război mondial încoace, zguduise gândirea contemporană și,

¹⁵ Hans Georg Gadamer, *Heidegger și grecii* (traducere) Cluj-Napoca, Edit. Apostrof 1999, p. 9.

indirect, de asemeni, influența lui Wilhelm Dilthey, cu permanentul său avertisment al istorismului pe care el îl adresa apriorismului filosofiei transcendente neokantiene. Așa încât nu este deloc o întâmplare nefericită, ci una pe deplin întemeiată din punctul de vedere al cauzalității istorice, faptul de a fi fost găsit textul complet al acestei scrieri de tinerețe a lui Heidegger, acum, cu prilejul lucrările legate de cercetarea operei postume a lui Dilthey”¹⁶.

Fiecare limbă este o autotălmăcire a vieții umane. Această idee era de timpuriu prezentă la Heidegger în proiectul său referitor la o „hermeneutică a facticității”.

„Pentru mine, scrie Gadamer, Heidegger a fost în sensul acesta gânditorul cel mai mare care a înțeles să cerceteze cuvintele la originea lor secretă și prezența lor ascunsă. Când el avea de interpretat texte, eu aveam, dimpotrivă, deseori dificultăți, deoarece adapta texte în mod forțat, potrivit propriilor sale intenții și în acest scop aducea în discuție aspectele ascunse ale cuvintelor. Faptul că el în special a scos la iveală varietatea multiplă a cuvintelor și forța de gravitație lăuntrică a utilizării lor vii și a implicațiilor lor noționale, și pentru asta a știut să facă mai ager simțul nostru, mi se pare a fi moștenirea pe care el ne-a lăsat-o și care ne reunește aici pe toți. Acesta a fost sensul pozitiv al acelei „destrucții” în care nimic nu sună a distrugere. O simte fiecare chiar și dacă a învățat germana cu atâta trudă sau stăpânește greaca atât de imperfect.

În felul ei gândirea are și ea de căutat permanent cuvântul care să ne exprime ca atare și va trebui desigur ca fiecare, pornind de la propria sa limbă maternă, să se deschidă de fiecare dată din nou spre lumea din care lui îi vine cuvântul potrivit prin care el începe să înțeleagă ceea ce este gândit - care este exprimat întotdeauna în limbajul noțional. Gândirea este exprimată prin cuvânt și noțiune, ca și poezia prin cuvânt și imagine. Nimic decât utilizarea unui simplu instrument. Dar ceva este aici înălțat în lumină, care „se universalizează” („es weltet”) - ca să închei cu un cuvânt al lui Heidegger”¹⁷.

¹⁶ *Ibidem*, p. 13-14.

¹⁷ *Ibidem*, p. 33-35.

§ 3. ANTIESENȚIALISMUL ȘI CRIZA OCCIDENTULUI

O altă idee postmodernă existentă la Heidegger este antiesențialismul lui și concepția sa despre criza Occidentului. Tot Rorty¹⁸ remarca: „Esențialismul a fost fertil în multe domenii – îndeosebi prin faptul că ne-a ajutat să vedem în spatele mișcărilor complexe relații matematice elegante, iar în spatele macrostructurilor confuze, microstructuri explicite. Însă treptat am devenit susceptibili față de esențialismul aplicat problemelor umane în domenii ca istoria, sociologia și antropologia. Încercarea de a găsi legi ale istoriei sau esențe ale culturilor - de a substitui povestirea cu teoria în vederea înțelegerii noastre, a celorlalți și a opțiunilor pe care ni le prezentăm unii altora - a fost în mod notoriu neproductivă. Scrieri diverse precum cele ale lui Karl Popper despre Hegel și Marx, ale lui Charles Taylor despre știința socială reduționistă și ale lui Alasdair MacIntyre despre rolul tradiției ne-au ajutat să ne dăm seama de această nefertilitate.

În ciuda recunoașterii progresive a faptului că obiceiurile esențialiste ale gândirii, care dau rezultate în științele naturii, nu ajută reflecția morală și politică, noi, filosofii occidentali, mai manifestăm încă o tendință dureroasă spre esențialism atunci când oferim comparații interculturale. Această tendință reiese cel mai clar din dispoziția noastră recentă de a vorbi despre „Occident” ca despre o structură de care ne putem detașa pentru a o cerceta de la distanță și nu ca despre o continuă aventură palpitantă la care luăm parte. Dispoziția mai sus amintită este în parte cauza, în parte efectul influenței profunde a lui Nietzsche și Heidegger asupra vieții intelectuale occidentale contemporane. Ea reflectă pesimismul socio-politic care i-a afectat pe intelectualii europeni și americani de când am renunțat tacit la socialism fără a ne atașa mai mult de capitalism - de când Marx a încetat să mai reprezinte o alternativă la Nietzsche și

¹⁸ R. Rorty, *Eseuri filosofice vol. II, Pragmatism și filosofie postnietzscheană (Heidegger, Kundera, Dickens)*, București, Edit. Univers, 2000, p. 113-114.

Heidegger. Acest pesimism, care uneori se numește pe sine „postmodernism”, a dat naștere convingerii că speranțele într-o mai mare libertate și egalitate, care marchează istoria recentă a Occidentului sunt, într-un fel sau altul, profund înșelătoare”.

„Opera de mai târziu a lui Heidegger a fost o încercare de a da răspunsul corect la întrebarea pusă de filosofii mei imaginari, africani și asiatici, din viitor. Heidegger i-ar sfătui pe acești filosofi să se gândească la Occident pornind de la ceea ce l-a ucis – de tehnologie – și să parcurgă drumul înapoi începând din acest punct. Cu puțin noroc, ei ar putea recrea povestea pe care Heidegger însuși a spus-o și pe care a numit-o „istoria Ființei”. Pentru Heidegger, Occidentul începe cu presocraticii, cu ceea ce el numește separarea dintre „ce” și „care”. Această separare dintre ceea ce este un lucru în sine și relațiile sale cu alte lucruri generează distincțiile între esență și întâmplare, realitate și aparență, obiectiv și subiectiv, rațional și irațional, științific și neștiințific și așa mai departe - toate dualismele care marchează epoci în istoria unei poftes crescânde de putere și a unei incapacități sporite de a face ceea ce Heidegger a numit „a lăsa ființarea să fie”. Aceasta este istoria pe care Heidegger o rezumă prin expresia lui Nietzsche *die Wüste wächst* (deșertul crește, pustiul se răspândește). Povestirea pe care Heidegger o spune culminează cu ceea ce el numește „epoca viziunii asupra lumii”, epoca în care totul este încadrat, transformat în subiect fie pentru manipulare, fie pentru delectare estetică. Este o epocă a gigantismului, a freneziei estetico-tehnologice. Este epoca în care oamenii construiesc bombe de sute de megatone, taie pădurile tropicale, încearcă să creeze artă și mai postmodernă decât cea din anul trecut și reunesc sute de filosofi pentru a compara viziunile lor asupra lumii. Pentru Heidegger, toate aceste activități sunt aspecte ale unui singur fenomen: epoca viziunii asupra lumii este epoca în care ființele umane uită complet de Ființă, neglijând posibilitatea de a exista ceva în afara relației mijloace-scop”¹⁹.

În ciuda acestei suspiciuni față de epic și a preferinței pentru liric, abilitatea de a spune o povestire dramatică a fost cel mai mare

¹⁹ *Ibidem*, p. 115-116.

talent al lui Heidegger. Cred că partea cea mai memorabilă și mai originală din scrierile sale este noul model dialectic pe care el îl găsește în succesiunea canonică a textelor filosofice occidentale. Cred că ceea ce i-a sugerat acest model a fost interpretarea lui Nietzsche a eforturilor către contemplare, înțelepciune și imperturbabilitate ale oamenilor pe care acesta îi numește „preoții asceți”, drept expresii secrete și resentimentare ale voinței de putere a acelor preoți²⁰.

Cu toate acestea, Heidegger a încercat să-l elimine pe Nietzsche interpretându-l drept ultimul dintre metafizicieni. El spera să se elibereze astfel de resentimentul de care, în ciuda lui, Nietzsche dădea dovadă. Heidegger credea că dacă s-ar putea elibera de acest resentiment și de tendința de a domina, atunci implicit s-ar elibera și de Occident și, astfel, după cum a afirmat citându-l pe Holderlin, ar putea „cânta un cântec nou”. El credea că se va putea elibera de voința de putere după detectarea ultimei sale măști. Heidegger își imagina că lăsând metafizica sieși, întorcându-se de la povestirea Istoriei Ființei spre ceea ce el numea „reflecția la *Ereignis*” (evenimentul, întâmplarea, apropierea), ar fi putut înfăptui trecerea de la epic la liric, întoarcerea de la Occident spre altceva „Cu Totul Altul” decât Occidentul, care nu era altceva decât „alteritatea” postmodernității.

Despre relația Heidegger-Derrida, una din principalele teme ale conceperii operei lui Heidegger ca izvor și fundament al postmodernismului, C.O. Schrag²¹ scria: „Consecințele interpretării astfel concepute ne aduc în pragul unei hermeneutici radicale”. În această hermeneutică radicală nostalgia logocentrică pentru marele adevăr, cuibărită în mintea oratorului, autorului sau actorului – ca urmă sau în subtext, undeva în adâncul ființei – este pusă deoparte în mod ferm și un nou spațiu este deschis pentru afirmarea acțiunii și devenirii. Exact acest aspect al radicalizării hermeneuticii a fost pus în evidență de John D. Caputo în remarcabila sa lucrare *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. Caputo oferă o abordare clară a aporiilor logocentrismului și detaliază

²⁰ *Ibidem*, p. 117-118.

²¹ Calvin O. Schrag, *Resursele raționalității. Un răspuns la provocarea postmodernă* (traducere de A. Botez și A. Firuță), București, Ed. Științifică, 1999, p. 124-125.

cu atenție relevanța fluxului și devenirii pentru noua hermeneutică. Cu toate acestea, în fiecare schiță a proiectului el impune anumite constrângeri privind subiectul cercetărilor sale, în principal deoarece plasează hermeneutica radicală în orizonturi comune lui Heidegger și Derrida, citindu-l pe Heidegger prin Derrida și pe Derrida prin Heidegger. Criticile aspre aduse unui astfel de proiect rezidă în denaturarea resurselor criticii praxiale și intenționalitatea transversală a practicii de comunicare. O hermeneutică radicală, în limitele unei lecturi încrucișate, a lui Heidegger și Derrida poate naște pericolul ca, pe de o parte, unul să fie textualizat pur și simplu (Derrida) iar pe de altă parte, celălalt să fie poetizat (Heidegger).

Dar contribuțiile lui Derrida și Heidegger la punerea problemei unui sindrom al marelui adevăr în hermeneutica clasică trebuie recunoscute. Este interesant de remarcat faptul că apetitul pentru o astfel de subliniere a marelui adevăr a fost anunțat nu numai de școlile hermeneutice influențate de romantism și idealism (Schleiermacher și Dilthey), ci, a fost de asemenea prezent, într-un mod curios și ironic, în „hermeneuticele suspiciunii” din abordările lui Marx, Freud și Nietzsche. Suspiciunea lui Marx privind insinuarea ideologiei burgheze ca un vestigiu al idealismului devine inteligibilă numai prin reluarea marelui presupus „adevăr” al conștiinței proletariatului. Revelația presupusă de Freud în ce privește operațiile de acoperire de către psihicul uman presupune „adevărul” tainic și reprimat al complexului Oedipian. Asaltul lui Nietzsche în ridiculizare ași negarea normelor de bine și rău ale lumii și vieții se sprijină în mod conștient pe presupusul „adevăr” al voinței de putere. Toate acestea ne determină să devenim ceva mai suspicioși față de „hermeneutica suspiciunii”.

conceptul de *polis* în gândirea lui martin heidegger

GHEORGHE DĂNIȘOR

Chez Heidegger, la critique de l'humanisme est le fondement pour la critique de l'Etat moderne. Cette critique commence avec l'établissement des significations du terme grec « polis ». Heidegger soutienne que « polis » est en étroite liaison avec « alétheia » (la vérité), tous les deux exprimant la position dans l'ouverture de l'être. « Polis » est donc la place où l'homme habite dans la vérité de l'être et il trouve ainsi son sens. « Polis » n'est pas la cité-Etat, il est le lieu de l'essence de ce monde et il est étranger par rapport au pouvoir. Dans la modernité, la conception sur la vérité a été détournée et l'homme a perdu le sens de l'être, devenant subordonné à la technique. L'Etat, à son tour, a été technicisé, ce qui fait que le droit actionne automatiquement. Le temps de la modernité est donc une époque de décline pour l'Etat et le droit, est ça c'est un résultat de la conception rationaliste et humaniste.

Martin Heidegger este adeptul lui Husserl, cel care este întemeietorul *fenomenologiei*. Acesta definea fenomenologia ca ocupându-se de trăirile în care ne raportăm direct la obiecte. „Toate trăirile în care noi ne raportăm direct la obiecte (experiență, gândire, voință, valori) permit o reorientare a privirii prin care ele devin ca atare obiecte. Modurile diferite de trăire se dovedesc a fi tocmai cael ceva în care orice lucru, față de care noi luăm o anumită atitudine, se arată, «apare». Din această cauză, trăirile se numesc fenomene. Reîntoarcerea privirii asupra lor, experiența și determinarea trăirilor

pure ca atare constituie atitudine fenomenologică¹. Heidegger va continua, consolidând în chip specific *fenomenologia*.

În opinia noastră, Heidegger se situează pe linia lui Nietzsche, în sensul că întreaga sa gândire fenomenologică este pusă în slujba a ceea ce el numește Dasein. În lucrarea sa *Ființă și timp*, el încearcă să surprindă structura fundamentală a *Dasein*-ului, fapt-de-a-fi-în-lume, a omului istoric. Faptul-de-a-fi-în-lume este conceput, în ultimă instanță, ca *grijă*. Acest destin al omului ca *Dasein*, de a exista întru grijă poate fi găsit prin răspunsul la o întrebare metafizică importantă: „De ce este de fapt ființare și nu, mai curând, nimic”². *Dasein*-ul, adică omul în lume, își găsește rostul rostind întrebarea fundamentală asupra *ființei*. Heidegger face o distincție între ființă și ființare, afirmând că filosofia are menirea de a gândi ființa ființării și nu ființarea ca atare. De aceea „Interogarea filosofică privitoare la ființarea ca atare este *meta ta physika*; ea întreabă trecând dincolo de ființare, ea este metafizică”³. Cu toate acestea întrebarea fundamentală care preocupă metafizica pare mai degrabă să aibă în vedere ființarea. „Căci în primă instanță lucrurile apar ca și cum interogarea s-ar menține în orizontul ființării ca atare, când în realitate, odată cu prima propoziție deja, ea tinde să iasă din acest orizont, pentru a aduce în câmpul privirii, prin întrebare un alt domeniu”⁴. Într-o asemenea manieră de a gândi, ființa *ca atare* îi rămâne metafizicii ascunsă, căci ea rămâne în uitare; și aceasta într-o manieră atât de decisivă, încât uitarea ființei, care ea însăși cade în uitare, este impulsul neștiut, dar constant, al interogării metafizice.

Gândin asupra uitării ființei ca atare, sarcină ce îi revine *Dasein*-ului istoric, el se manifestă ca grijă, acest termen devenind: grijă a ființei care, ca ființă a ființării ca atare, și nu doar ca ființă a ființării umane, este deschisă în chip ecstateric în această grijă”. În felul acesta întrebarea fundamental-metafizică cu privire la ființă este înetrabrea cu privire la *Dasein*. Pornind de la această idee, Heidegger

¹ Edmund Husserl, *Conferințe pariziene*, Paideia, 1999, p. 20.

² Martin Heidegger, *Introducere în metafizică*, Editura Humanitas, București, 1999, p. 9.

³ *Idem*, p. 30.

⁴ *Idem*, p. 33.

va încerca să surprindă omul în originalitatea sa, adică încearcă să stabilească că „A întreba despre ce este vorba în cazul ființei? nu înseamnă nimic altceva decât a re-lua începutul *Dasein*-ului nostru spiritual împlântat în istorie, pentru a-l transfigura într-un alt început”⁵.

Pornind de la ideea unui nou început al *Dasein*-ului în istorie, Heidegger va susține mereu, criticând concepțiile anterioare, că este vorba de un început reînceput *într-un chip mai original*”. Nu există nici o îndoială că în aceste afirmații este continuată critica raționalismului lui Descartes, pentru că întrebarea fundamentală a metafizicii depășește cadrul strict formal și are ca menire reducerea omului la trăirea originară a ființei. Întrebarea fundamentală de socoteală de raportul individului în lume, pentru că uitarea ființei a dus întreaga civilizație occidentală în impas. „Decăderea spirituală a Pământului a ajuns atât de departe încât popoarele sunt amenințate să-și piardă cea de pe urmă forță spirituală, care face cu putință măcar sesizarea și aprecierea ca atare a decăderii (gândită în raport cu destinul ființei). Această simplă constatare nu are nimic de-a face cu dezvoltarea unui punct de vedere pesimist la adresa civilizației, așa cum nu are, desigur, nici cu optimismul; căci întunecarea lumii, fuga zeilor, distrugerea Pământului, absorbirea individului în masă, suspiciunea încărcată de ură față de tot ce e creator și liber, a cuprins deja în asemenea măsură întregul Pământ, încât categorii atât de copilărești precum pesimism și optimism a devenit de mult ridicole”⁶. Toate acestea pentru că uitarea ființei evidențiază uitarea individualității umane în esențialitatea sa: aceea care are în grijă ființa pe care trebuie să o conserve.

Critica făcută de Heidegger metafizicii de până la el pornește de la absența *Dasein*-ului din centralitatea ființei. Metafizica a făcut greșeala de a gândi ființa ființării pornind de la lume, astfel că „Ea își ia ca reper ființarea pe care o găsește în lume și pe care poate astfel s-o cuprindă cu vederea”⁷. Întreaga metafizică se bazează pe vedere, iar

⁵ *Idem*, p. 59.

⁶ *Idem*, p. 58.

⁷ Otto Pöggeler, *Drumul gândirii lui Heidegger*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 42.

ființa este, pornind de la vedere, ființa reprezentată și astfel concepută inertial. Gândirea grecească înțelege *Dasein*-ului și ființa pornind de la lume. „Atunci când în epoca modernă, subiectul, spiritul, persoana sunt aduse în planul interogării, înțelegerea ființei lor are ca punct de plecare tot ființarea inertială în calitatea ei de a fi reprezentată”, astfel că „s-a rămas la prejudecata potrivit căreia gândirea este înțeleasă pornind de la actul vederii iar ființa în genere ca fapt-de-a-fi-în-fața-ochilor”⁸. Acest drum greșit în gândirea ființei a dus la formalismele ce se instituie o dată cu Descartes, Spinoza și toți cei care i-au urmat în știința politică sau în drept.

În filosofia lui Heidegger nu se pornește de la lume, ci de la *Dasein* ca faptul-de-a-fi-în-lume; este vorba aici de un *Dasein* surprins în facticitatea sa. A-fi-în-lume pentru *Dasein* înseamnă a fi în centrul ei. Acest fapt-de-a-fi-în-lume al *Dasein*-ului, îl dezvăluie pe acesta ca existență istorică. Numai pornind de aici se poate gândi, apoi, ființa ființării, dincolo de orice ființare. Dar această ființare a *Dasein*-ului nu este decât posibilitatea oferită de a gândi ființa, iar interpretarea timpului ca modalitate de a deschide drumul către ființă. *Dasein*-ul întemeiat original, dar pierdut, era deschidere întru *Ființă*. Astfel că, „Elaborarea concretă a întrebării despre sensul de „Ființă” este scopul lucrării ce urmează. Interpretarea *timpului* ca posibile orizonturi ale înțelesurilor particulare de *Ființă* este, mai ales, scopul ei premergător”⁹.

Scopul operei lui Heidegger deci este acela de a regăsi originalitatea *Dasein*-ului ca originalitate a drumului deschis în *Ființă*. Se simte în adânc influența gândirii lui Nietzsche cu privire la individ și la destinul acestuia, și implicit, o nouă gândire cu privire la *umanism*, care nu este acela de factură raționalistă, ci acela de genul în care gândirea „se abandonează ființei și se lasă revendicată de ea pentru a rosti adevărul ființei”¹⁰. Întâlnim aici acea concepție care apare în filosofie mai ales, odată cu Hegel, conform căreia cunoașterea nu mai este de genul față-în-față, așa cum mai era la Kant, ci ea se

⁸ *Idem*, p. 43.

⁹ M. Heidegger, *Ființă și timp*, *Jurnalul literar*, 1994, p. 23.

¹⁰ M. Heidegger, *Scrisoare despre umanism*, în *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988, p. 297.

identifică cu ceea ce cunoaște și curge odată cu aceasta spre o împlinire comună. În împlinire ființa este tot una cu gândirea, dar o gândire care tinde să suprime formalismul cunoașterii. În felul acesta cunoașterea de sine este cunoaștere a omului în ființa sa și nu într-un aspect extrinsec care rămâne mereu de analizat și, deci, neîmplinit. Umanismul bazat pe o astfel de concepție este tot mai mult contestat de Hegel și de urmașii săi, printre care cei mai de seamă sunt Marx, Nietzsche, Heidegger, structuraliștii, printre care se remarcă Althusser. Subiectivul și obiectivul se identifică, iar omul care gândește în ființa sa este Ființa însăși. „A gândi, remarcă Heidegger, înseamnă l'engagement par l'Être”¹¹.

În epoca modernă, când nu se mai gândește de o asemenea manieră, se ajunge la un fel de uitare a intimității ființei, și totul se cantonează la nivelul ființei diverse, se ajunge la „dictatura specifică a spațiului public”¹². Acest fel de a pune problema rezultă din domnia subiectivității care își subordonează ființarea, dar căreia îi scapă ființa acestei ființări, totul rezumându-se la simpla și pura obiectivitate și a tot. „De aceea, limba ajunge în slujba medierii căilor prin care se propagă – desconsiderând orice limită – obiectualizarea ca accesibilitate uniformă a totului pentru toți. Astfel limba ajunge sub dictatura spațiului public”¹³. Este evident aici faptul că spiritul public corespunde spiritului turmei blamat atât de energie de către Nietzsche. Accesul la ființă îl are individualitatea, cea care se lasă în voia ființei prin gândirea ființei, astfel că „ec-sistența omului” este „faptul de a sta în deschiderea luminatoare a ființei”, adică „omul ființează în așa fel încât el este acest „deschis” (des „Da”), adică deschidere luminatoare a ființei”¹⁴. Aceasta nu mai este cunoaștere de tipul punerii-în-față așa cum a fost ea gândită în epoca modernă. Umanismul clădit pe o astfel de concepție, afirmă Heidegger și-a pierdut sensul. Atunci „Mai este cazul să numim «umanism» acest «umanism» care se opune întregului umanism de până acum, dar care, cu toate acestea, nu ține nicidecum parte inumanului? Și aceasta,

¹¹ *Idem.*

¹² *Idem*, p. 301.

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Idem*, p. 306, 307.

poate numai pentru că făcându-ne părtași la folosirea unei denumiri, să ne lăsăm și noi duși de curențele dominante care se sufocă în subiectivismul metafizic și se pierd în uitarea ființei? Sau se cuvine ca gândirea să-și asume, împotrivindu-se fățiș «Umanismului», riscul unui imbold care în primă instanță ar fi capabil să trezească invidia față de această *humanitas* a lui *homo humanus* și față de întemeierea ei? S-ar putea astfel naște – dacă nu cumva momentul istoric în care se află lumea nu impune deja acest lucru – o meditație care să aibă în vedere nu numai omul, ci și «natura» omului, nu numai natura, ci, într-un mod mai original, și acea dimensiune în care esența omului, determinată dinspre ființa însăși, se află la ea acasă”¹⁵.

Ruptura cu vechiul umanism este evidentă căci acesta, prin toate formele, promovează cultul maselor, se îndepărtează de esența umană și cade în uitarea ființei, cea care întemeiază umanul și, ca urmare, îl face pe om adevărata deschidere a ființei. Această ieșire în „deschisul” ființei o realizează omul istoric și de aceea pentru Heidegger *facticitatea* are un rol foarte important în redescoperirea omului în ființa sa, adică în pura sa esențialitate, acum uitată ca urmare a unui subiectivism exacerbant.

Critica umanismului se constituie în temei al criticii statului modern. Acest lucru îl face pornind de la stabilirea semnificațiilor termenului grec *polis*. Heidegger susține că *polis* este în legătură nemijlocită cu *aletheia* (adevărul), ambele desemnând așezarea în deschiderea ființei. „*Polis* este *polos*, polul, locul în jurul căruia se rotește, într-un chip propriu, tot ceea ce grecilor le apare drept ființare. Polul este locul în jurul căruia gravitează orice ființare, astfel încât, în hotarele acestui loc, ființarea își revelează interesul și rostul ei”¹⁶. *Polis*-ul este deci acel loc în care locuind în adevărul ființei omul își găsește rostul. Heidegger va sublinia mereu că *polis*-ul nu se confundă cu cetatea-stat, ci el este „lăcașul esenței acestei lumi”. De aceea „Esența puterii îi este străină *polis*-ului, astfel încât caracterizarea puterii ca «rea» nu are nici un fundament”¹⁷. De aceea

¹⁵ *Idem*, p. 326.

¹⁶ M. Heidegger, *Parmenide*, Editura Humanitas, 2001, p. 170.

¹⁷ *Idem*, p. 173.

esența polis-ului, sau a *politeia* nu este determinată din punct de vedere „politic”, iar grecii sunt „în esența lor, poporul prin excelență nepolitic”, astfel încât ei au întemeiat *polis*-ul, „lăcașurile în care «are loc» adunarea de sine a grecilor într-o *aletheia* și astfel păstrarea acestuia din urmă”. Pornind de la aceste considerente, Heidegger dă o interpretare originală termenului *dike* care, susține el, nu are nici o legătură cu *justiția* romană, așa cum nu are *polis*-ul legătură cu statul modern sau cu *res publica* romană. *Dike* este „ceea ce îi este astfel hotărât omului, ceea ce se hotărăște pe sine acestuia și îl rostuieste”¹⁸. În concepția modernă adevărul s-a deturnat, iar concepția despre putere și despre esența omului au fost deformate. „Potrivit felului modern de a înțelege statul – susține Heidegger – esența puterii se întemeiază pe presupuziția metafizică conform căreia esența adevărului s-a preschimbat în siguranță (adică în siguranța de sine a esenței omului, care se pune pe sine însuși ca temei a toate), iar esența omului rezidă în subiectivitatea conștiinței”¹⁹.

Critica umanismului este încadrată la Heidegger între două coordonate și anume acela al esenței omului și acela al politicului. În ambele situații omul, prin umanism, a pierdut sensul ființei. Tema nietzscheiană se face în ambele situații prezentă.

Urmarea acestei deformări de către moderni, este că esența modernității este de factură tehnică, termen care în gândirea lui Heidegger semnifică decadența spirituală a umanității. Omul modern nu mai are nimic veritabil uman, el devenind „funcționarul tehnicii”²⁰. Statul este, la rândul său, tehnicizat, iar dreptul său acționează ca un automat. Meditația în jurul tehnicii devine modalitate acerbă de critică a umanismului modern care implică o critică serioasă a statului și dreptului. Statul este comparat cu o mașină în care omul se poate manifesta ca spirit și nu-și poate etala natura sa întreagă. Tehnica a dezumanizat omul pentru că totul a luat-o razna. Tot tehnica este cea care stă la baza tuturor formelor de totalitarism, omenirea fiind antrenată într-un proces continuu al violenței. „Parcursul triumfal al

¹⁸ *Idem*, p. 175.

¹⁹ *Idem*, p. 173.

²⁰ M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gollimard, 1962, p. 240.

tehnicii după Descartes, în mecanismul secolului al XVII-lea, în gândirea Luminilor secolului al XVIII-lea, la căpitanii industriei secolului al XIX-lea, printre «politicile» secolului al XX-lea, este tributar principiilor metafizicii occidentale moderne în care subiectul este avid de productivitatea economică, calea autonomiei sale. Omul devine ucenicul vrăjitor, care dă planeta forțelor malefice ale dominației tehnice. Iată de ce statul, care se folosește de democrație pentru a justifica Puterea și legislația, este bântuit de «forma totalitară»²¹. Heidegger pune la un loc raționalismul, individualismul și pozitivismul, pentru că toate, după el, se întâlnesc în conceptul de umanism, toate fiind în slujba *logos*-ului, împotriva gândirii și răspunzătoare de uitarea *Ființei*.

Timpul modernității este un timp al declinului statului și dreptului, ambele domenii fiind rezultatul concepției raționalist-umaniste. De aceea umanismul și-a pierdut sensul și odată cu acesta sunt puse în discuție toate valorile ce se sprijină pe acest concept, de aceea este nevoie de o restituire a sensului autentic al acestui cuvânt: „esența omului rezidă în existență. Aceasta este cea care contează în mod esențial, adică privind dinspre ființa însăși”²² și nu dinspre *logos*-ul raționalizant. Problema care și-o pune Heidegger este aceea dacă mai poate fi numită „umanism” concepția sa care se opune întregului „umanism sau se cuvine ca gândirea să-și asume, împotrivindu-se fățiș «umanismului», riscul unui imbold care în primă instanță ar fi capabil să trezească îndoiala față de această *humanitas* a lui *homo humanus* și față de întemeierea ei?”²³

Aceste susțineri ale lui Heidegger, bulversează întreaga ordine a valorilor și pun în discuție justificarea puterii statului, semnalând o stare de criză profundă. Atacând fundamentele metafizice ale umanismului, concepte cheie ale modernității ca suveranitatea, cetățenia, contractul social, Constituția, legalitatea, reprezentarea parlamentară, magistratura, devin vide de orice conținut, pentru că toate aceste concepte își găseau întemeierea în metafizica umanistă,

²¹ Simone Gayard-Fabre, *Les principes philosophique du droit politique moderne*, PUF, 1997, p. 351.

²² M. Heidegger, *Scrisoare despre „umanism”*, op. cit., p. 325.

²³ *Idem*, p. 326.

cea care, după cum susține Heidegger, a împins omenirea spre formal urmat de tehnicizare și pierderea oricărei legături cu Ființa. În felul acesta, spre deosebire de omul *polis*-ului grec, omul și-a pierdut *rostul* său, iar politicul construit pe idei umaniste a dus la dezumanizare.

Gândirea juridico-politică din zilele noastre se află într-un imens impas pentru că ea este bazată pe un umanism raționalist care nu-și mai justifică care nu-și mai justifică până la capăt fundamentele. Trebuie căutate noi orizonturi care, fără a se cădea în ne-uman, să renunțe la o metafizică în care omul a fost lipsit de umanitatea sa. Dreptul umanist poartă în sine negația dreptului pentru că excesul de raționalitate, altfel zis, de formalism sufocă deschiderea existențială întru Ființă.

heidegger și eliade – o lectură ratată?

IONEL BUȘE

En idéologisant la pensée philosophique, Daniel Dubuisson diabolise tout l'histoire de la philosophie: «de Platon à Heidegger et Eliade, les penseurs de l'Être se sont rangés aux côtés de régimes totalitaires (de l'oligarchie spartiate au Reich nazi)», écrit-il. Mais une oeuvre n'est toujours ni unitaire, ni égale, ni conséquente. On peut trouver dans l'oeuvre, en l'analysant, certaines correspondances, même idéologiques, selon la grille de lecture et le but poursuivi par celui qui l'étudie, mais ce qui reste est ce à quoi une communauté scientifique a consenti par des évaluations et des revalorisations, au long du temps.

De curând a apărut o carte la Paris despre „filosofia nazistă” a lui Heidegger¹. Întrebarea este, după atâta literatură anti-Heidegger, ne mai spune filosoful altceva decât ideologie cum ne sugerează autorul acestei lucrări?

Lectura unei opere sau a unui autor poate fi ratată în cel puțin două moduri. Primul ține de lipsa efectivă a exercițiului gândirii, de inabilitatea de a înțelege textele originale, inabilitate care duce la mutilarea lor prin grile simpliste, diletante, hibride, mai cu seamă în mediile educaționale. Din păcate, acest lucru are un impact destul de important asupra studentului făcând un mare deserviciu filosofiei și disciplinelor umaniste, în general. Acest lucru ține de tradiția învățământului fiecărei universități în parte și de rigorile ei. Al doilea

¹ Emmanuel Faye, *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, 2005.

mod, ține mai puțin de exigențele conținutului propriu-zis, cât mai ales de un *apriori* formal care se situează în afara operei, dând, în același timp, impresia că se află în ea. O astfel de lectură este cea a lui Daniel Dubuisson în *Mythologies du XXe siècle*², partea a treia, unde autorul, un fost elev al lui Georges Dumézil, interpretează *in corpore* pe mai puțin de 13 pagini, atât gândirea lui Heidegger cât și opera lui Eliade, printr-o grilă de lectură din afara operei. Am să reiau, în cele ce urmează, unele critici formulate într-un articol cu ani în urmă, publicat în *Caietele Mircea Eliade*, detaliind câteva aspecte pe care le consider importante în această „judecată” extrem de aproximativă pe care o face Dubuisson operelor lui Heidegger și Eliade. Spuneam atunci că eroarea însușită de sociologul de la Universitatea din Lille este una de tipul echivocației, eroare logică a compoziției bazată pe presupuziția potrivit căreia se consideră adevărat pentru întreg ceea ce este adevărat, eventual, doar pentru părți luate separat, eroare care se practică, adesea în textele cu caracter propagandistic, în presă, în anumite emisiuni televizate cu diverși părelnici politici etc. De ce eroare, pentru că teza amatoristă a lui Dubuisson în ale filosofiei pleacă tocmai de la un clișeu politic cu privire la gândirea lui Platon, considerat peste secole autorul moral al totalitarismului, construindu-și argumentele de pe pozițiile științifice, spune el, ale antropologiei comparate. În mod rudimentar autorul își îndreaptă critica asupra fundamentelor filosofiei, respectiv asupra ontologiei platoniciene, a dihotomiei Idei-lume sensibilă cu toate conceptele prime care țin de aceasta: ființă-devenire, unu-multiplu, întreg-parte etc. Pretențiile sale de științificitate accentuează ideea demitizării și a dezeroizării istoriei tuturor construcțiilor metafizice, considerate identitare și responsabile, în ultimă instanță, de criza spiritului și de apariția ideologiilor totalitare de extremă dreaptă în Europa secolului XX.

Citându-l în trecere pe sociologul Pierre Bourdieu, cu al său concept de „revoluție conservatoare”³, Dubuisson afirmă fără echivoc că există afinități clare între ideile lui Heidegger și Eliade și ideologia care a determinat crimele monstruoase ale nazismului, *recte Mein*

² Danile Dubuisson, *Mythologies du XXe siècle*, Presses Universitaires de Lille, 1993.

³ Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Minuit, Paris, 1988.

Kampf. Încă din primele pagini aflăm că opera lui Eliade nu a dat naștere decât la reacții contradictorii. Dubuisson și le explică prin caracterul ambiguu, neclar, care ar caracteriza-o. Prin aceasta lasă să se înțeleagă, de fapt, că ambiguitatea și neclaritatea ar veni din teze nedemonstrabile, precum este cea care presupune „l’existence d’une instance transcendente, le sacré, qui possède la faculté de se rendre visible aux yeux de l’homme”⁴. Acestea ar fi de natură metafizică, cu alte cuvinte, o colecție de speculații care nu ar avea nimic de a face cu știința religiilor. Pe de altă parte, în mod contradictoriu, el afirmă că nu caută să demonstreze că „les individus Heidegger et Eliade” au fost și au rămas partizanii convinși ai ideologiilor fascinante, ci, mai modest, că va încerca să identifice în operele lor „quelques thèmes communs” susceptibile „de traduire ou de servir toute conception sociale et politique contraire aux principes de la démocratie et l’humanisme modernes”⁵. Cu alte cuvinte, Dubuisson are pretenția că va examina pe câteva pagini concepțiile celor doi despre om, ostile idealurilor luminilor, idealuri pe care se sprijină „umanismul contemporan” (libertate individuală, toleranță, democrație politică, progres social, dreptul la fericire, garanții juridice, cetățenie etc.). Prin artifiциul cunoscut, metafizica de la Platon la Heidegger și Eliade este redusă, după un model popperian mult simplificat, la o schemă „ideologică fundamentală” care asociază în mod constant trei caracteristici: „1. Césure ontologique et priorité de l’Etre (ou de l’Idée ou de l’Esprit); 2. Supériorité spirituelle de l’élite sur la masse populaire; 3. Conception pessimiste de l’histoire conçue comme un déclin entraînant une décadence généralisée. D’où la nécessité d’une *renovatio*, conduite par les meilleurs et visant un retour à l’Origine (c’est à dire au point 1)”⁶. Fundamentele metafizicii platoniciene, care asociază lumea suprasensibilă cu sufletul și aristocrația în opoziție cu lumea materială, trupul și poporul, sugerează Dubuisson, au determinat și inspirat toate speculațiile politice conservatoare care susțin o ordine socială inegalitară. Astfel, de la Platon la Heidegger și

⁴ Daniel Dubuisson, *op. cit.*, p. 223.

⁵ *Op. cit.*, p. 292.

⁶ *Op. cit.*, pp. 293-294.

Eliade „les penseurs de l’Etre se sont toujours rangés aux côtés des régimes totalitaires (de l’oligarchie spartiate au *Reich* nazi); au contraire, la plupart des penseurs rationalistes et matérialistes, de Démocrite à Russel, ont été partisans de la démocratie, simplement peut-être parce que le rationalisme et le matérialisme supposent que l’on accepte le double principe du progrès et de la relativité”⁷. Asemenea clișee politice nu se deosebesc cu mult de sloganele egalitarismului bolșevic, ale luptei de clasă din anii cincizeci sau ale confruntărilor dintre „materialism și idealism” după un model marxist simplificat în care Lenin și chiar Stalin par a fi vioara primă. Ideologia este luată din nou drept grilă de lectură pentru o istorie a metafizicii, prima grijă a autorului fiind de a construi un model de interpretare care să stabilească o relație indubitabilă între Eliade și Heidegger în ceea ce privește originile metafizice ale gândirii lor politice. Astfel, admirația pe care Eliade o are față de filosoful german este prezentată în termenii unei afinități materializate prin împrumutul unor expresii ca: „Urgrund”, „modes d’être”, „ontique”, care în opinia lui Dubuisson au conotații ideologice dincolo de complexitatea tehnică a scriiturii heideggeriene. Nici un comentariu asupra criticii pe care o face Eliade istoricismului și implicit lui Heidegger în *Mitul eternei reînțoarceri*, lucrare pe care autorul o numește „Eterna reînțoarcere a antisemitismului”.

Pornind de la caracteristicile enunțate, Dubuisson construiește mitul politic al „antiumanismului” modern de tip Eliade și Heidegger. Dihotomia sacru/profan, a cărei complexitate hermeneutică vine după o istorie care începe cu școala sociologică franceză, este redusă la cuplul inițiați/mase (popor), la Heidegger luând forma raportului dintre cei puternici „les forts” și cei slabi sau „les demi-hommes”. De aici și „misiunea spirituală” a unui „popor metafizic” cum este poporul german⁸. Această diferență ontologică a tradiției metafizice occidentale ar coincide „cu o viziune elitistă a lumii sociale” care de la Platon la Heidegger și Eliade apără primatul „Ființei”. Spengler este

⁷ *Op. cit.*

⁸ Ultimele două citate sunt împrumutate din lucrarea lui Jean Michel Palmier *Les écrits politiques de Heidegger*, L’Herne, Paris, 1968

invocat aici pentru interpretarea care convine, potrivit căreia Ființa este contemporană Originii, modului de a fi autentic, pe când lumea actuală este una a declinului care „s-a îndepărtat de origini”, în termenii lui Eliade, sau „a uitat ființa” în cei ai lui Heidegger. Schimbarea, printr-o *renovatio* (Eliade) a lumii occidentale, sau printr-o *Kehre* (Heidegger), capabilă „să survină” ceea ce a fost uitat, este sensul morții acestei lumi adusă în declin de iudeo-creștinism. Dubuisson găsește, în consecință, în opera lui Eliade, „une fascination morbide pour la violence et la destruction qui apparaissent comme des phases indispensables à toute création d’une élite et à toute régénération du monde”⁹, expresie a „noului umanism” pe care l-ar propune din perspectiva propriei istorii a religiilor. Autorul avansează astfel ideea că „la césure ontologique et la primauté de l’Être, la nécessaire subordination du peuple à une élite *spirituelle*, la croyance en une décadence des mœurs et la nécessité d’une indispensable restauration apparaissent comme les trois thèses générales dans lesquelles, depuis Platon, puise toute pensée politique soucieuse de gouvernement des hommes”¹⁰. Cele două sisteme de gândire, fiecare în manieră proprie, cel filosofic heideggerian și cel de fenomenologia religiei al lui Eliade, n-ar face decât să susțină (în secolul XX) aceste principii metafizice, fapt ce s-ar reflecta, fără îndoială, și în implicațiile politice, ale celor doi, din anii treizeci. Opera de istoric al religiilor a lui Eliade ar deveni, astfel, transfigurarea angajamentelor sale politice și ideologice din tinerețe, cărora autorul le-ar conferi un „pseudo-destin ontologique”. De asemenea, discursurile „mistice” ale lui Eliade și Heidegger, „fascinați”, unul de primitivi, celălalt de presocratici, sunt asociate imaginii potrivit căreia cei doi sunt stăpânii metafizici ai adevărului și destinului lucrurilor. „Preținșii” cunoscători ai originilor, cum îi numește Dubuisson, ne-ar oferi o retorică a speculațiilor, potrivit căreia tot ceea ce se raportează la perioada fondatoare a originilor (Ființei, Sacrului) „est quelques chose de mystérieux, d’indicible, voilé

⁹ Daniel Dubuisson, *op. cit.*, p. 296.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 296.

au regard et à l'entendement du grand nombre"¹¹. Nu este un motiv de îngrijorare, pentru că ei (specialiștii) ar deține cheia dezvăluirii acestui adevăr ascuns de la începuturi, autorul aducând în discuție „la fameuse *a-lètheia* heideggerienne” și situația privilegiată a istoricului religiilor care ar avea pretenția de a recupera sau restabili semnificațiile uitate ale originilor. Nu am întâlnit ceva mai vulgarizator la adresa filosofiei, în afară, poate, de injuriile lui Günter Grass (animator al campaniei electorale a lui Willy Brandt) care-l numește pe Heidegger, într-un cunoscut roman, *Années de chien*, „espèce de chien ontique”, „...de chien nazi présocratique”¹². Stupoare! De curând Günter Grass, instanța morală care a condamnat nazismul și a primit premiul Nobel pentru literatură, a mărturisit în cartea sa de memorii „Decojiind ceapa” că a făcut parte din trupele de elită naziste Wafen-SS, în care s-a înrolat voluntar la 17 ani.

Ontologia antisemită și antifascistă Heidegger/Eliade s-ar sprijini astfel pe trei termeni: Țăranul, Natura și Originea. Primul, legat de pământ și de natură, trăiește în familiaritatea complice a ființei fiind „susceptibil de a încarna cel mai bine permanența”. Simbol al sedentarității el se opune rătăcitorului, exilatului, dezrădăcinatului, apatridului, celui fără acoperiș, se înțelege, evreului. Întemeiate pe acest trio „ontic” (Originea, Țăranul, și Natura) principiile politice ale lui Eliade nu se pot distinge decât prin resentimentul cu privire la democrația modernă și al eticii iudeo-creștine¹³. Prin urmare, apologia unei societăți naturale, agrare, primitive, bazată pe violență, pe irațional care-i exclude pe indivizii atipici, pe evreul apatrid, ar fi modelul de societate pe care doresc să-l construiască Eliade și Heidegger, contrar principiilor dreptului modern, creat pe baze raționale, pe ideea de progres, de toleranță și relativitate. Dacă asupra operei lui Eliade ar exista un ascendent, având în vedere formația sa de sociolog al mitului, asupra gândirii lui Heidegger cred că lectura nu este aproximativă, ci rudimentară.

¹¹ *Op. cit.*, p. 298.

¹² A se vedea François Fédier, *Heidegger: anatomie d'un scandale*, Robert Laffont, Paris, 1988, p. 218.

¹³ Daniel Dubuisson, *op. cit.*, p. 301.

În încheiere, am ales un exemplu pentru o altă față a interpretărilor ratate: este vorba de reacția unei părți a intelectualității occidentale asupra a două cărți ale lui Victor Farias, profesor de filosofie și sociologie chilian, fost elev al lui Heidegger. În 1987 îi apărea, direct în franceză, o carte devastatoare despre gândirea lui Heidegger (*Heidegger et le nazisme*, Ed. Verdier). Reacțiile au fost cât se poate de elogioase. Heidegger era din nou satanizat. Un răspuns pe măsură a fost dat de către François Fédier în lucrarea citată, în care autorul demontează rând pe rând toate supozițiile cu privire la fascizarea operei filosofului german. Anul acesta, de același autor anti-heideggerian, Victor Farias a apărut la o editură franceză cvasi-necunoscută (Jacques Grancher) lucrarea *La face cachée d'Allende : antisemitism et eugénisme*, în care Victor Farias demască ideologia și metodele naziste, de astă dată ale președintelui comunist, între 1970 și 1973, al statului Chile, Salvador Allende. Cel puțin o parte a documentelor, pe care autorul le citează, sunt reale, începând cu submediocra teza de doctorat în medicină a lui Allende, din 1938, în care transpare rasismul și antisemitismul pe care acesta a și încercat să le aplice odată cu venirea la putere 25 de ani mai târziu după căderea nazismului. El a refuzat, printre altele, să-l extrădeze pe ofițerul nazist Walther Rauff responsabil de moartea a peste 100.000 de evrei. În mod paradoxal, aceeași *intelighenția* occidentală trece cartea sub tăcere, și aceasta nu numai pentru că la vremea respectivă făcea elogiul victoriei «umanismului comunist» în America de Sud, sub directa îndrumare a fratelui de la Răsărit, ci pentru că e aceeași *intelighenția* care condamnă holocaustul, pe bună dreptate, dar nu și milioanele de victime ale stalinismului și comunismului din Europa de Răsărit. Aproape în același timp cu cartea lui Farias despre Allende (2005), apare, de astă dată la o editură prestigioasă (Albin Michel) lucrarea conferențiarului Emmanuel Faye cu care am început această conferință.

Vă veți întreba poate, de ce ar trebui să ne mai raportăm la astfel de lecturi sau interpretări. De ce să nu ne rămână indiferente? Din cel puțin două motive: în primul rând pentru că vocile unui Dubuisson sau Emmanuel Faye nu sunt niște voci oarecare și foarte multe publicații în Occident le elogiază poziția principiului corectitudinii

politice. În al doilea rând, că atât la Eliade cât și la Heidegger este vorba de o evidentă deformare, de o eroare acceptată în mod tacit ca adevăr: compromisul cu Legiunea sau cu nazismul în cazul lui Heidegger ar însemna, practic, introducerea lui în filosofie, după cum afirmă Emmanuel Faye. Pe motiv că gândirea celor doi ascunde un demers ideologic totalitar, atât Dubuisson cât și Faye sugerează o variantă de interpretare care nu ține cont de nici o hermeneutică filosofică. Doar de un apriori formal, cum spuneam, care, lăsând impresia că se află în interiorul operei, face implicit apologia unei ideologii resentimentare. Desigur, veți spune poate că și aceasta interesează mai puțin. Din momentul în care acest tip de lectură devine agresiv, însă, impunându-ne grile de interpretare ideologice sub umbrela ideii de deconstrucție a metafizicii, sub umbrela conceptelor de democrație, progres, umanism, drepturile omului, devine periculos să-l mai citezi pe Eliade în Europa sau chiar să mai pregătești o teză în Heidegger. Riști să fi considerat nu numai naționalist, esențialist și mitizator, ci și un simpatizant al extremei drepte.

Nu trebuie să ne rămână indiferent dacă o ideologie sau alta face jocurile în Europa cu privire la obiectivele educaționale, la statutul filosofiei și în genere al disciplinelor umaniste în școli și universități. Dacă se mai îndoiește cineva de acest lucru îl invit să citească numai câteva pasaje din prefața autorului cărții *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*: «Loin de faire progresser la pensée, Heidegger a contribué à occulter la teneur foncièrement destructrice de l'entreprise hitlérienne en exaltant sa *grandeur...*»¹⁴ Și ca să închei parafrazându-l pe Noica, în secolul în care au căzut vorbe grele împotriva filosofiei lui Platon, să nu citim Heidegger sau Eliade, dacă nu-i citim bine, și să-i lăsăm altor veacuri care nu vor mai sta să judece operele mari după mizeria proprie.

¹⁴ Emanuel Faye, *op. cit.*, p.10.

conceptul de „lume” la heidegger

ADRIANA NEACȘU

Préoccupé par le problème de l'Être, Heidegger étudie le Dasein, le seul étant qui sait poser correctement la question sur l'Être. Le Dasein est l'homme dans sa manière spécifique d'être, dont l'essence est le-fait-d'être-dans-le-monde. En conséquence, le monde est une structure constitutive au Dasein et, ainsi, le concept du „monde” devient essentiel pour la philosophie de Heidegger. Donc le monde n'est pas, simplement, l'ensemble des choses, ni même leur réceptacle, quoiqu'il embrasse tous les objets et aussi les hommes. En tant que structure d'être de l'homme, pour Heidegger le monde est le complexe de toutes les significations d'ustensilité possibles, c'est à dire toutes les destinées fonctionnelles des choses, que l'homme trouve pendant son regard sur l'ambiance. Le monde est l'horizon préalable où le Dasein comprend les choses, découvre leur utilité et les met à sa portée. Il est donc quelque chose au delà de tous mais présent depuis toujours ici, comme fondement pour les rencontres entre Dasein et les autres étants, rencontres qui signifient aussi leur découverte par le Dasein. La condition d'être du monde est la temporalité originare qui, en tant que celle qui est toujours hors d'elle-même, en vertu de ses trois ec-stases: l'avenir (la plus importante), le présent et le passé, engendre un horizon comme lieu d'ouverture où se place le Dasein. En même temps, cet horizon est l'horizon du monde, qui s'établit comme une transcendance pour le Dasein et pour les étants qu'il rencontrera mettant en action son regard sur l'ambiance – des étants qui sont, tous, dans le monde. Ainsi, bien que le monde est „dans l'homme”, du moment qu'il est une structure de l'homme, l'homme est lui aussi dans le monde; outre cela, en tant que transcendance, vers qu'il tend continu, le monde se place toujours devant lui, comme le projet originare de ses possibilités, projet que l'accomplira l'homme même. Le passage au-delà de soi et la situation dans la transcendance expriment la liberté du Dasein, par laquelle il se retrouve comme tel, parce qu'il atteint le monde, c'est à dire son essence, donc l'Être. En vertu de ce qui a été ci-dessus, le monde se révèle comme un concept-clef de l'ontologie de Heidegger, qu'il structure par dedans et qu'il projette sur un plan tout à fait originel.

Preocupat de problema Ființei, pe care vrea să o scoată din „uitare”, Heidegger se îndreaptă către ființarea privilegiată, singura

capabilă să-și pună întrebarea despre Ființă și care are deja, prin însuși faptul că este, o înțelegere pre-ontologică de sine, adică o înțelegere neconceptuală a ființei sale. Această ființare cu totul specială este *Dasein*-ul, cu alte cuvinte omul în specificitatea modului său de a fi, a cărui esență este faptul-de-a-fi-în-lume. Astfel, lumea apare ca o structură esențială, constitutivă *Dasein*-ului, în lipsa căreia el ar fi o imposibilitate, ceea ce, firesc, face din conceptul lumii unul din termenii fundamentali ai filosofiei heideggeriene.

Ca să înțelegem lumea în *Dasein*, ca determinație existențială a acestuia, trebuie să evidențiem felul propriu lui Heidegger de concepere a lumii, delimitându-l de accepția obișnuită ca și de semnificațiile pe care le-a primit în diverse contexte filosofice. Heidegger însuși, în *Despre esența temeului*, trece în revistă multiplele înțelesuri pe care le-a primit conceptul de lume de-a lungul timpului.

Astfel, la greci, lume-κόσμος nu desemna nici vreuna nici totalitatea ființării ci însăși ființarea în calitate de fel de a fi, adică ceea ce este sub forma ființării. Această viziune i se pare însă lui Heidegger suficient de profundă pentru a-i sugera faptul că ea cuprinde în sine înțelesuri latente, neconștientizate, care vizează lumea în calitate de fel de a fi în genere și ca posibilitate a oricărui fel de a fi concret, cu alte cuvinte: modul de a fi al ființei ființării, determinantă pentru întreaga ființare. Mai mult, pentru că numai omul, dintre toate ființările, se raportează la lume, grecii au înțeles că lumea este relativă la om deci că, practic, numai omul are o lume. „Prin urmare, lumea ține tocmai de *Dasein*-ul uman, cu toate că ea cuprinde într-un întreg ființarea toată și, odată cu ea, *Dasein*-ul.”¹

În creștinism, κόσμος exprimă o anumită modalitate fundamentală a existenței umane. De exemplu, la Pavel, κόσμος ουτος desemnează starea și situația omului, „felul așezării sale în raport cu cosmosul și felul în care apreciază el bunurile”². De altfel, acest κόσμος este străin încă de Dumnezeu. În Evanghelia după Ioan, lumea exprimă faptul de a fi om în genere, deosebit de Dumnezeu; ea

¹ Heidegger, „Despre esența temeului”, în: Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, trad. Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București, Editura Politică, 1988, p. 88.

² *Ibidem*, p. 89.

vizează toți oamenii, indiferent de religie, stare materială și morală, în opoziție cu descendența divină a lui Iisus, numită viață, adevăr și lumină. La Augustin, *mundus* înseamnă deopotrivă creația divină în ansamblul ei cât și locuitorii lumii, în sens de cei iubitori de bunuri lumești și plăceri trupești. La fel, Toma d'Aquino folosește termenul *mundus* și cu sensul de univers, ca totalitate a creaturilor, și cu acela de mentalitate mundană și de iubitor de lume.

În general, socotește Heidegger, până la Kant, conceptul de lume, concept central al metafizicii, desemna „suprema unitate care leagă totalitatea ființării create”³, ceva diferit și opus creatorului său, Dumnezeu, iar teoria despre lume era așezată după ontologie și după teologia naturală. Kant, schimbând conceptul tradițional al metafizicii, a trebuit să facă schimbări și în acela de lume. De aceea, la el lumea este doar un concept regulativ al rațiunii pure speculative, o Idee care vizează ansamblul fenomenelor sau obiectelor cunoașterii, adică a lucrurilor pasibile de a se integra experienței umane. Cum omului îi este interzisă cunoașterea lucrurilor-în-sine, adică a existenței absolute, înseamnă că „lume” vizează finitudinea ființei umane, așadar esența omenească. Ca urmare, Kant socotește că a cunoaște lumea înseamnă a cunoaște omul dar nu ca simplă specie printre viețuitoarele cosmosului ci a-l cunoaște în raporturile sale în cadrul comunității din care face parte. Lumea arată participare la viața socială, participare ce se exprimă într-o oarecare măsură și prin expresiile „om de lume”, „lume bună” sau „concepție despre lume”.

Sintetizând posibilitățile semnificative ale conceptului, Heidegger se oprește, în *Ființă și timp*, la patru principale. În primul rând, este vorba de lume ca totalitate a ființării prezente în interiorul lumii, ceea ce reprezintă, din punctul său de vedere, lumea în conceptul ei ontic. În al doilea rând, în calitate de concept ontologic, lumea desemnează ființa totalității ființării sau a unei părți a acestora, caz în care ea se limitează la o regiune anume, cum ar fi, de exemplu, „lumea” matematicianului sau a chimistului. Al treilea sens, cantonat iarăși în sfera onticului, se referă la lume ca acea ființare în care trăiește efectiv orice *Dasein* factic. Putând îmbrăca variante diverse, de

³ *Ibidem*, p. 93.

la lumea individuală la cea publică, acest concept al lumii are „o semnificație pre-ontologic existențială”⁴. Cât despre conceptul ontologic existențial, care vizează ființa lumii, el este exprimat de lumea în sens de mundaneitate, adică de structură fundamentală a lumii.

Din capul locului, Heidegger respinge înțelesul lumii ca totalitate a ființării concrete, reale, căci altfel faptul-de-a-fi-în-lume n-ar mai fi esența *Dasein*-ului ci ar fi o caracteristică a oricărei alte ființări. Chiar dacă uneori se folosește de această accepțiune a lumii, o face întotdeauna în scopuri bine determinate, în genere pentru a puncta dimensiunea ontică sau existențială a *Dasein*-ului, care îl pune oarecum în rândul celorlalte lucruri ale lumii și care nu trebuie niciodată uitată. Dar opțiunea principală a filosofului în legătură cu semnificația lumii, singura care poate da socoteală de esența *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume, se îndreaptă asupra dimensiunii ei ontice pre-ontologice, de ceva în care se află și trăiește *Dasein*-ul. Analizând modalitatea specifică în care *Dasein*-ul se află în lume, punând deci în evidență raporturile sale cu lumea, Heidegger dezvăluie deopotrivă ce este lumea și ce reprezintă *Dasein*-ul, adică felul uman de a fi în ceea ce are el esențial.

De fapt, lume și *Dasein* se luminează reciproc, astfel încât, dacă *Dasein*-ul nu poate fi înțeles în absența lumii, la rândul ei lumea trebuie descoperită pornind de la structurile de ființă ale *Dasein*-ului, căci nu este altceva decât una dintre ele iar acestea nu sunt simple determinații sau categorii, a căror prezență la lucruri are un caracter pasiv, ci existențiali, care presupun activism, implicare, identificare. De aceea, lume și *Dasein* nu reprezintă două entități distincte, care există fiecare în mod independent înainte de a intra în relație una cu cealaltă și al căror raport este de simplă exterioritate. Asta înseamnă că a-fi-în-lume, pentru *Dasein*, nu copiază modul în care un scaun se află într-o încăpere sau încăperea într-o casă, neavând câtuși de puțin o structură spațială. Chiar dacă, într-adevăr, din punct de vedere factic, *Dasein*-ul este o ființare alături de celelalte ființări

⁴ Martin Heidegger, *Ființă și timp*, trad. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Editura Humanitas, 2003, p.88.

intramundane și, în acest fel, se află fizic în interiorul lumii, a-fi-în-lume, ca moment ontic originar al *Dasein*-ului exprimă, de fapt, condiția acestuia de a-sălășlui-în, adică de a sta în preajma lumii, care îi este familiară și de care se preocupă în permanență.

Preocuparea exprimă ființa omului în relație cu lumea, reprezintă felul său esențial de a se raporta la lume – iar *Dasein*-ul este prin el însuși raportare la lume. Preocuparea este numele generic pentru atitudinile, acțiunile și stările posibile ale omului, care sunt toate moduri ale faptului de a-sălășlui-în, moduri fie eficiente („a avea de-a face cu ceva, a produce ceva, a se ocupa și a se îngriji de ceva, a întrebuința ceva, a abandona și a face să se piardă ceva, a întreprinde, a realiza, a cerceta, a interoga, a contempla, a discuta, a determina...”⁵) fie deficiente („omiterea, neglijarea, renunțarea, luarea unui răgaz”⁶), și care nu pot avea loc decât într-o lume. Aceasta este condiție de a fi a *Dasein*-ului, orizontul său obligatoriu de definire, a prioricul oricărei relații cu restul ființării și al oricărei întreprinderi concrete.

Chiar dacă *Dasein*-ul nu e conștient de acest fapt, lumea este dată înaintea lucrurilor cu care el intră mereu în contact, instituită o dată cu ființa sa, ca structură a ei esențială. Dar cum *Dasein*-ul se caracterizează printr-o înțelegere pre-ontologică a ființei sale, înseamnă că aceeași înțelegere netematică, neconceptuală există și în cazul lumii, precedând și făcând posibilă experiența intramundană. Lumea ca atare i se deschide omului treptat, în timpul exercitării felului său de a fi, ca-fapt-de-a-fi-în-lume, ceea ce implică relații diverse cu lucrurile.

Cele mai simple deci imediate raporturi cu lucrurile omul le realizează în viața cotidiană. Ele sunt moduri ale preocupării în care *Dasein*-ul, exercitându-și un tip aparte de privire asupra lucrurilor: privirea ambientală, adică adaptată la utilitatea acestora, se folosește de tot felul de ustensile pentru a realiza schimbări asupra altor lucruri conform cu dorințele și nevoile sale. Cum ustensilele se integrează întotdeauna într-un complex ustensilic iar lucrările realizate cu ajutorul lor implică o varietate de trimiteri către mulțimea ființării,

⁵ *Ibidem*, p. 77.

⁶ *Idem*.

ansamblul preocupărilor ce vizează valorificarea calității de a-fi-la-îndemână sau a utilității lucrurilor conturează lumea ambientă, cu cele două sfere distincte ale sale: lumea privată și lumea publică. În cadrul ei *Dasein*-ul descoperă și experimentează multiplu ființarea intramundană pe latura capacității de a-i sta la îndemână și se descoperă pe sine însuși în calitate de producător și utilizator al acesteia.

Dar sfera ființării intrate sub incidența preocupărilor umane cotidiene este tot un fenomen intramundan. El nu se poate identifica lumii ca structură ontică a *Dasein*-ului, care este anterioară și determinantă atât pentru orice ființare în parte cât și pentru suma acestora, fiind „presupusă”, în virtutea înțelegerii pre-ontologice de sine, de fiecare raportare a *Dasein*-ului la ele. Totuși, aici trebuie să căutăm în continuare pentru a afla modul în care lumea, ca fenomen transcendent ființării se luminează pentru omul care-și exercită privirea ambientală asupra lucrurilor. Or, această ocazie se ivește mai puțin atunci când ustensilele sunt folosite fără nici un fel de probleme în sensul capacității lor de a-fi-nemijlocit-la-îndemână, căci atunci ele și întregul complex ustensilic din care fac parte rămân în umbră, atenția noastră fiind cu precădere îndreptată spre lucrare și spre rezultatul acesteia.

În schimb, ori de câte ori se ivesc dificultăți care perturbă mecanismul firesc al constituirii lumii ambiante, făcând ustensilele să iasă în evidență într-un mod frustrant, iritant, dezmințindu-și capacitatea de a-fi-la îndemână, aceasta din urmă ne captează, inevitabil, atenția. Dintr-o dată devenim conștienți la ce anume se folosește, de regulă, ustensila care ne face acum probleme, ceea ce înseamnă că trimiterea acesteia dincolo de sine este acum evidentă. „Când trimiterea către un «la-acesta-anume» capătă pregnanță pentru privirea-ambientală, destinația însăși și o dată cu ea ansamblul lucrării – întregul «atelier» – intră în raza privirii și se vădeasc a fi acel ceva în care preocuparea se desfășoară din capul locului. Complexul ustensilic se luminează dintr-o dată, dar nu ca ceva care n-a fost niciodată văzut, ci ca un întreg care, prin privirea-ambientală, este în

permanență vizat din capul locului. Însă o dată cu acest întreg tocmai lumea e cea care apare și se face cunoscută.”⁷

Lumea se revelează deci ca acel ceva dincolo de toate dar deja prezent, deja aici și dintotdeauna – ca fundal și teme pe baza căruia are loc orice întâlnire dintre *Dasein* și ființările obișnuite, întâlnire care înseamnă, totodată, descoperirea acestora de către *Dasein*. Ea îi apare ca ceva extrem de familiar *Dasein*-ului și numai în virtutea acestei familiarități își poate el desfășura experiența intramundană. Lumea reprezintă cadrul care face posibilă privirea ambientală și descoperirea diverselor trimiteri sau meniri funcționale ale lucrurilor, pe care *Dasein*-ul singur este chemat să le realizeze și a căror totalitate este doar în vederea *Dasein*-ului. Lumea este orizontul prealabil în care *Dasein*-ul înțelege lucrurile, descoperă dimensiunea lor ustensilică adică semnificația lor practică (la ce folosesc) eliberându-le, prin propria sa acțiune, în calitate de ființări-la-îndemână. De aceea structura lumii, adică mundaneitatea, este semnificativitatea (ustensilică) iar lumea însăși nu este altceva decât sfera raporturilor posibile de semnificare ustensilică, către care *Dasein*-ul este deschis în permanență. De aceea și în acest sens lumea este o structură de ființă în interiorul *Dasein*-ului, căci numai *Dasein*-ul, prin preocupare și privire ambientală, descoperă semnificația sau menirea funcțională a oricărui lucru. În același timp, *Dasein*-ul este în lume pentru că numai în cadrul lumii (complexului de semnificații) el poate face ceva să funcționeze în conformitate cu rostul sau menirea acestuia – lucru ce ține de esența sa – și este fapt-de-a-fi-în-lume pentru că se definește prin familiaritatea cu lumea, printr-o legătură internă, care implică permanenta preocupare, putând să meargă până la contopirea cu ea.

Toate acestea arată că pentru Heidegger, lumea nu desemnează câtuși de puțin substanța corporală, caracterizată prin întindere, așa cum s-a străduit s-o prezinte Descartes, a cărei poziție a devenit un loc comun în filosofie. Din punctul lui de vedere, în mod original, lumea, în calitate de sferă a tuturor semnificațiilor de ustensilitate posibile, nu are spațialitate și nu se află în spațiu. Acesta este un fenomen derivat, care survine numai în virtutea raporturilor specifice dintre

⁷ *Ibidem*, p. 101.

Dasein și ustensile, precum și dintre acestea din urmă în cadrul complexelor ustensilice.

Astfel, în actul propriu al preocupării, ghidată întotdeauna de privirea ambientală, *Dasein*-ul își îndreaptă atenția către un ustensil sau altul, care, datorită calității sale de a-fi-la-îndemână înseamnă că se află „aproape” de *Dasein*. Apropierea aceasta o întreprinde însuși *Dasein*-ul, care, fixându-și interesul practic sau cognitiv asupra lui, îl aduce din „departe” în „aproape”, realizând așa-numita *dez-depărtare*. Asta nu înseamnă că s-a parcurs sau a fost cumva înlăturată o distanță oarecare, aflată de la început între *Dasein* și ustensil, căci distanța ca atare nu există în structura esențială a lumii, ea este numai făcută posibilă de relațiile de „departe” sau „aproape” lipsite de spațialitate în sens obișnuit. Este vorba aici de un spațiu dar care nu implică defel întinderea tridimensională ci unul al raporturilor de semnificații originar instituite de modul de a fi al *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume. Distanța fizică și, o dată cu ea, spațiul determinat de coordonate strict măsurabile, apare cu adevărat abia când relația de ustensilitate nu mai funcționează firesc, determinând *Dasein*-ul să descopere ființările intramundane într-un mod deficitar, văduvite de semnificativitatea adică mundaneitatea lor esențială care exprimă faptul-de-a-fi-la-îndemână sau la ce anume folosesc, și să le perceapă oarecum abstract, numai ca simple prezențe.

Dez-depărtarea ca aducere în aproape a ustensilului presupune pentru *Dasein* capacitatea de orientare. Asta înseamnă că el se îndreaptă către un „acolo” pentru a aduce ceva „aici”. „Aici” nu înseamnă într-un punct oarecare aflat la mică distanță de propriul corp ci: în raza privirii, a atingerii, a apucării, a cunoașterii, pentru ca ustensilul să-i fie, într-adevăr, la îndemână. „Acolo” este acel „unde” din lumea ambiantă, căruia ustensilul îi aparține în virtutea menirii sale funcționale. „Aici” și „acolo” sunt locurile firești, bine determinate ale ustensilului din perspectiva și în interiorul unui complex ustensilic din cadrul lumii ambiante, pe care Heidegger îl numește „regiune (de ustensile)”. Astfel spațiul autentic, originar este ansamblul locurilor ființărilor intramundane, locuri descoperite sau acordate de *Dasein* prin exercitarea privirii sale ambientale. „«Lumea ambiantă» nu se rânduiește într-un spațiu dat dinainte, ci

mundaneitatea sa specifică articulează, în semnificativitatea ei, complexul de meniri funcționale care aparține fiecărei totalități de locuri atribuite prin privirea-ambientală. Fiecare lume des-coperă de fiecare dată spațialitatea spațiului ce-i aparține.”⁸ Astfel lucrurile sunt spațiale în virtutea semnificativității lor ustensilice și *Dasein*-ul însuși este spațial în sensul că se exercită asupra lucrurilor intramundane orientându-se către ele, dez-depărtându-le și conferindu-le „locuri” sau semnificații în cadrul diverselor complexe ustensilice.

În consecință, lumea nu se află în spațiu ci spațiul se află în lume iar lumea, care reprezintă o structură a ființei *Dasein*-ului, trebuie să fie, în același timp, anterioară acestuia, ca orizont de semnificare și ca ansamblu al complexelor ustensilice în cadrul și pe baza cărora se desfășoară raporturile *Dasein*-ului cu lucrurile. Lumea este acel ceva întotdeauna deja dat, deja aici, către care spațiul este deschis sau descoperit de către *Dasein* și către care *Dasein*-ul însuși se deschide.

Dar cu toate că înțelegerea pre-ontologică a lumii îi este constitutivă *Dasein*-ului, fenomenul originar al lumii nu i se revelează acestuia într-o manieră conștientă ci, dimpotrivă, îi rămâne ascuns. Atenția sa este mai degrabă acaparată de aspectele derivate și astfel se justifică modurile improprii dar inevitabile și caracteristice în care omul privește lumea.

De exemplu, lumea în calitate de fenomen fizic obișnuit și ca obiect al științelor naturii se ivește în momentul în care *Dasein*-ul se concentrează asupra relațiilor dintre lucruri păstrând într-un *arrière plan*, în mod subînțeles dar netematizat, semnificațiile lor ustensilice, și descoperă astfel spațiul „pur”. „Atunci când spațiul este des-coperit fără contribuția privirii-ambientale, în speță prin simpla lui considerare, regiunile lumii ambiante sunt neutralizate, devenind pure dimensiuni. Locurile ustensilelor aflate la-îndemână și totalitatea acestor locuri, orientată de privirea-ambientală, sunt reduse la o multiplicitate de poziții ale unor locuri oarecare. Spațialitatea ființării-la-îndemână intramundane își pierde o dată cu aceasta caracterul ei de menire funcțională. Lumea își pierde ambientalul specific, lumea ambientală devine lume a naturii. «Lumea» ca ansamblu ustensilic la-

⁸ *Ibidem*, p. 143.

îndemână este spațializată, fiind redusă la un complex de lucruri întinse care sunt doar simplu-prezente⁹ și, prin aceasta, este, de fapt, dez-mundaneizată.

Un alt chip în care *Dasein*-ul ratează conceptul autentic al lumii este obiceiul său de a se înțelege pornind de la lumea nemijlocit ambientală, ceea ce înseamnă, „acapararea” sa de către lume și, practic, „contopirea” cu aceasta. La rândul său, modul înțelegerii de sine orientează felul în care el își explică și își configurează lumea, care este un element în structura de ființă a *Dasein*-ului. Or, în faptul-de-a-fi-în-lume, care constituie însăși esența *Dasein*-ului, „ceilalți” sunt întotdeauna prezenți alături și laolaltă cu el, ceea ce face din lume o *lume-împărtășită* (împărțită cu ceilalți) iar din *Dasein* fapt-de-a-fi-laolaltă-în-lume chiar și în ipostaza faptului-de-a-fi-singur. Asta înseamnă că lumea este în aceeași măsură a celorlați ca și a mea, ceea ce poate fi ușor înțeles în sensul că este a mea tocmai pentru și în virtutea faptului că este a celorlați. Cu alte cuvinte, eu sunt cel mai în măsură eu în felul de a fi al celorlați, care sunt adevărata mea măsură.

De aici tendința firească a pierderii sinelui autentic și cufundarea în impersonalul „se”, care, circumscriind sfera spațiului public, reprezintă maniera comună, medie, nivelatoare și de aceea superficială de raportare la lume. „Dacă *Dasein*-ul își este familiar sieși ca sine-impersonal, atunci aceasta înseamnă deopotrivă că impersonalul „se” prefigurează explicitarea de primă instanță a lumii și a faptului-de-a-fi-în-lume. Sinele-impersonal, cel în vederea căruia *Dasein*-ul este în chip cotidian, articulează complexul de trimiteri al semnificativității. Când ființarea e întâlnită, lumea *Dasein*-ului o eliberează înspre o totalitate de meniri funcționale care îi este familiară impersonalului „se” și aceasta în limitele fixate o dată cu caracterul mediu al impersonalului „se”.¹⁰

Lumea, care reprezintă în genere un complex de semnificații, este astfel configurată și capătă un chip propriu în raport de semnificațiile concrete de ustensilitate conferite lucrurilor de către un *Dasein* care se înțelege și se exprimă pe sine din perspectiva sinelui

⁹ *Ibidem*, p. 154.

¹⁰ *Ibidem*, p. 177.

său neautentic, impersonal. Iar dominația acestuia este în mod obișnuit și în primă instanță atât de puternică încât îi viciază *Dasein*-ului până și modul pre-ontologic de raportare la sine, obligându-l să se perceapă în calitate de ființare intramundană, aflată în lume alături și asemenea celorlalte lucruri, concepute ca simple-prezențe. De aceea sunt și posibile mai multe lumi, deoarece complexe de semnificații se pot schimba, în funcție de nivelele înțelegerii de sine, autentice sau nu ale *Dasein*-ului. În plus, datorită felului specific al preocupării sale față de lucruri, pe care le dez-depărtează integrându-le în diverse regiuni sau complexe de ustensile, fiecare *Dasein* își are/configurează lumea lui. Astfel lumea, care este, într-un fel, creație a *Dasein*-ului, deși acesta se află întodeauna în ea, „are felul de a fi al *Dasein*-ului. Existând, *Dasein*-ul este lumea sa.”¹¹

În lumina acestei relații intime dintre lume și *Dasein*, care se presupun și se condiționează reciproc, Heidegger declară drept lipsită de sens întrebarea care a pus de atâtea ori în încurcătură filosofii: „dacă este în genere o lume și dacă ființa ei poate fi dovedită”.¹² Căci o dată cu ființa *Dasein*-ului inevitabil se deschide și lumea ca moment ontologic al acestuia, iar „lumea” reală, în calitate de ansamblu al ființărilor intramundane caracterizate doar prin simpla-prezență se des-coperă/este descoperită, la rândul ei, doar în orizontul și pe baza celei dintâi.

Dar dacă întrebarea privitoare la existența lumii îi apare drept o imposibilitate și, oricum, ceva inutil, de vreme ce lumea este oricând aici dată, implicată în orice raport al *Dasein*-ului cu lucrurile, Heidegger este extrem de interesat de întrebări precum: „în ce fel este în general posibil ceva precum lumea, în ce sens lumea este, ce anume și cum anume transcende ea, cum anume ființarea intramundană, ca una «independentă», se află în «strânsă dependență» de lumea care transcende?”¹³

Pentru a putea elucidă asemenea probleme, el pornește de la starea de fapt că *Dasein*-ul, în orice împrejurare, este întotdeauna în-

¹¹ *Ibidem*, p. 483.

¹² *Ibidem*, p. 273.

¹³ *Ibidem*, p. 465.

vedere sa sau se are pe sine drept *miză*, ceea ce înseamnă că se află în căutarea stării sale autentice, către care se proiectează dincolo de sine ca posibilitatea cea mai proprie a lui însuși. Acest lucru, ca structură esențială a ființei *Dasein*-ului, arată faptul că el este ceva, mai bine-zis un „cine” care este înaintea lui însuși. Dar faptul-de-a-fi-înaintea-sa-însuși este o clară trimitere către temporalitate, care se dovedește astfel integrată structurii ontice a *Dasein*-ului, condiționându-i toate momentele constitutive, adică lumea, faptul-de-a-fi-în, și „cine”-le *Dasein*-ului, care nu pot fi înțelese corect decât numai în lumina temporalității, adică a sensului lor temporal.

Dasein-ul este o ființă care, proiectându-se în permanență spre sine, își deschide un viitor în lumina căruia se constituie imediat un prezent și un trecut. Asta înseamnă, pentru Heidegger, că sensul originar al ființei *Dasein*-ului este temporalitatea. Dar cele trei dimensiuni temporale nu reprezintă simple momente succesive, „sitate” sau derulate unul după celălalt. Astfel, viitorul, independent de orice mecanică a clipelor, nu este altceva decât faptul de a face *Dasein*-ul să vină către sinele său autentic; prezentul este faptul-de-a-fi-în-preajma, fiind instituit, din perspectiva viitorului, prin prezentizarea lucrurilor, adică întâlnirea directă cu ele în actul preocupării guvernate de privirea ambiantă; în sfârșit, trecutul, care nu poate fi decât unul esențial, nu are nimic de-a face cu ideea trecerii sau a dispariției ci reprezintă faptul de-a-fi-ceea-ce-ai-fost ca asumare a stării de aruncare și nu este posibil nici el decât tot din perspectiva viitorului, de la care se pornește prin înțelegere retrospectivă.

Așa cum spațiul ca fenomen originar nu implică distanța sau dimensiunile strict măsurabile, nici temporalitatea, în calitate de timp originar, care exprimă stratul ultim de inteligibilitate, de vreme ce Heidegger o numește „temeiul ontologic originar al existențialității *Dasein*-ului”¹⁴, în lumina căruia se impune elucidarea problemelor fundamentale legate de ființă și de lume, nu vizează devenirea ca înlănțuire a clipelor. Ea reprezintă unitatea unor caracteristici esențiale ale *Dasein*-ului: faptul-de-a-se-îndrepta-către-sine (viitorul), faptul-de-a-fi-în-urmă-la (trecutul), faptul-de-a-face-ca-ceva-să-fie-

¹⁴ *Ibidem*, p. 313.

întâlnit (prezentul). Deși diferite, toate indică, în fond, același lucru: ieșirea *Dasein*-ului în afara lui însuși, dincolo de sine, ceea ce înseamnă că „*temporalitatea este acel «în afara sa» originar, în sine și pentru sine însuși*”¹⁵ iar trecutul, prezentul și viitorul constituie așa-numitele *ecstaze* ale temporalității, adică diverse moduri de a fi ca ieșire din sine sau *răpire*.

Fiecare *ecstază*, ca mod de ieșire din sine, ca adică transcendere spre un dincolo, deschide în mod originar un orizont, către care se creează posibilitatea năzuinței și a transcenderii. Sensul acestei transcenderi este distinct pentru trecut, prezent și viitor iar Heidegger îl numește „*schemă de orizont*”. Conturarea acestor orizonturi complementare este condiția esențială de posibilitate a lumii, ca loc-de-deschidere în care stă *Dasein*-ul, lume căreia i se trasează astfel marja de manifestare.

Dar toate orizonturile temporale se integrează firesc într-unul singur, cel al temporalității originare. În concluzie, „*condiția existențial-temporală a posibilității lumii constă în aceea că temporalitatea, ca unitate ecstatică, are ceva precum un orizont.*”¹⁶ Orizontul temporalității face ca *Dasein*-ul să se deschidă și îi arată direcția spre care el se deschide, ceea ce echivalează totodată cu deschiderea unei lumi, care astfel dobândește și ea propriul orizont și se conturează ca un dincolo, instituindu-se ca transcendență atât pentru *Dasein* cât și pentru ființările pe care el le va întâlni punându-și în acțiune privirea ambientală – ființări care sunt toate în interiorul lumii. Însăși posibilitatea întâlnirii acestora este fundată tot în lume ca transcendență și ca loc de deschidere către un orizont anume, căci, așa după cum am arătat deja în paginile precedente, numai din perspectiva/orizontul sferei semnificațiilor posibile (lumea) pot fi lucrurile prezentizate de către *Dasein*, deci aduse la îndemâna sa și integrate într-un complex *ustensilic*.

De altfel, *Dasein*-ul se află în lume, fapt care ține de însăși esența sa, tocmai pentru că el se raportează întotdeauna la întregul ființărilor factice și posibile; deci omul este om doar pentru că are posibilitatea

¹⁵ *Ibidem*, p. 435.

¹⁶ *Ibidem*, p. 483.

de a se raporta la celelalte ființări dintr-o anumită perspectivă globală, adică are deja o „lume”, anterioară oricărei experiențe, pe care i-o condiționează. De aceea, lumea este, în același timp, punctul de pornire și scopul *Dasein*-ului. Astfel, doar fiindcă este în lume omul se poate raporta la orice ființare, pentru că a-fi-în-lume presupune viziunea totalității necesară oricărei raportări; și doar raportându-se la diferite ființări *Dasein*-ul își manifestă propria esență, regăsindu-se pe sine. Dar cum esența sa înseamnă a-fi-în-lume, înseamnă că *Dasein*-ul pornește de la lume și ajunge din nou la ea.

Lumea este posibilitatea existenței factice și scopul acestei existențe; este scop pentru că este rațiunea de a fi a *Dasein*-ului, punctul în care el este prin excelență *Dasein*, și e normal ca orice ființare să tindă spre a fi ea însăși sau cel puțin să fie cât mai mult ea. Dar ființarea nu este cu adevărat ea însăși în calitate de ființare, descoperindu-și sineitatea numai în ființă, adică în ceea ce-i face posibilă ființarea. Ca urmare, lumea este însăși ființa și este temeiul, adică rațiunea de a fi a oricărei ființări.

Atingând lumea, adică ființa sau temeiul, *Dasein*-ul ajunge la sine. A-fi-în-lume înseamnă a avea viziunea ființei, a fi în ființă, a atinge temeiul deci a fi, pur și simplu, *Dasein*. Așadar, lumea este acel ceva în vederea căruia există *Dasein*-ul, pentru că numai astfel el poate fi *Dasein*. Pentru *Dasein*, a-fi-în-lume înseamnă a fi în vederea lumii pentru a fi întru sine însuși. Asta înseamnă că el trebuie să asimileze lumea, adică să închidă în sine posibilitatea raportării la orice ființare din perspectiva unui complex semnificativ de ustensilitate.

De aceea *Dasein*-ul nu se poate raporta la lume ca la ceva diferit ci ca la ceva din interiorul lui, ceea ce nu-i imprimă defel un caracter subiectiv lumii, deși ea nu poate fi nici obiectivă în sensul de „obiectuală”, ca ființare-obiect. În același timp, lumea, în calitate de transcendență, către care el tinde în permanență, îi stă continuu în față *Dasein*-ului. Și astfel, având-o în față, ea este „ proiectul originar al posibilităților sale, în măsura în care, așezat în mijlocul ființării, *Dasein*-ul urmează să se raporteze la această ființare.”¹⁷

¹⁷ Heidegger, „Despre esența temeiului”, în: *Repere pe drumul gândirii*, p. 105.

Cel care realizează proiectul este însuși *Dasein*-ul, care, întemeindu-se pe faptul-de-a-fi-în-lume, ca structură indispensabilă a ființei sale, proiectează lumi diverse, expresii ale diferitelor moduri ale *Dasein*-ului de a se raporta la totalitatea ființării și, în ultimă instanță, oglindă a tipurilor diverse de *Dasein*. Căci, de exemplu, omul Greciei antice ținea de un anume *Dasein*, omul Egiptului de altul iar omul european modern de un al treilea. Proiectele diferite ale fiecărui *Dasein* sunt răspunzătoare de diferențele dintre „lumile” acestor oameni, iar proiectele nu puteau fi decât diferite de vreme ce posibilitățile de raportare la ansamblul ființării erau cu totul altele pentru omul grec, de exemplu, decât pentru omul modern.

Dar dincolo de faptul că există mai multe tipuri de *Dasein*, care sunt fiecare în altă lume, numai omul poate fi într-o lume, toate celelalte ființări intră abia apoi în ea, mediate de raporturile cu *Dasein*-ul și în momentul în care apare *Dasein*-ul.

În calitate de proiect ce trebuie să fie realizat și de acel ceva transcendent către care tinde *Dasein*-ul, lumea implică voința *Dasein*-ului de a se depăși pe sine ca o condiție de a ajunge la sine. Dar această voință nu este simplă vrere, adică mod de raportare la diversele ființări întemeiat pe transcendență și ulterior acesteia ci este chiar actul de trecere dincolo de sine al *Dasein*-ului și situarea în transcendență. De aceea ea exprimă libertatea *Dasein*-ului, prin care el se regăsește pe sine însuși ca atare, pentru că atinge lumea, transcendența, adică propria sa esență, deci Ființa.

Libertatea este actul de transcendere prin care nu atât se atinge o lume deja existentă cât, mai ales, se proiectează o lume, adică se proiectează anumite posibilități de raportare a *Dasein*-ului la ființări. Din acest punct de vedere, se poate spune că lumea „nu este niciodată ci ea «lumește»”¹⁸ iar libertatea „constă în faptul de a lăsa ca o lume să-și facă lucrarea, proiectând și supraproiectând totodată.”¹⁹

De asemenea, deoarece *Dasein*-ul, cel care proiectează lumea, este întotdeauna un *Dasein* factic, pătruns și stăpânit de ființarea pe care, pe de altă parte, o transcende, el nu este capabil să proiecteze întreaga

¹⁸ *Ibidem*, p. 110.

¹⁹ *Ibidem*, p. 110-111.

infinitate a posibilităților sale de raportare ci își formează, invariabil, propria lume din posibilități de proiectare limitate, cele care-i sunt lui accesibile. De aceea, deși Heidegger identifică, în principiu, lumea cu ființa, ființa ca atare nu este dată sub chipul nici uneia dintre lumi. Și așa după cum nu vom întâlni vreodată lumea în genere, niciodată nu vom avea experiența concretă a ființei ca atare ci doar a diverselor ființări.

Dar ființa/lumea este temeiul și cadrul oricărei ființări posibile, iar *Dasein*-ul stă/este în-lume/ființă întotdeauna în chip esențial ca deschidere către ea, în calitate de ființare capabilă să transceadă toate celelalte ființări și pe sine însăși iar tocmai această deschidere către transcendență este cea care îl face să fie ceea ce este, dând astfel șansă tuturor ființărilor de a se situa într-o lume deci de a ființa propriu-zis.

Astfel, în virtutea celor de mai sus, „lumea” ne apare ca un concept-cheie al ontologiei heideggeriene, pe care o structurează din interior, proiectând-o pe un fundal inconfundabil, imprimându-i o orientare și configurații specifice.

Bibliografie:

HEIDEGGER, M., *Ființă și timp*, trad. Gabriel LIICEANU și Cătălin CIOABĂ, București, Editura Humanitas, 2003

HEIDEGGER, M., „Despre esența temeiului”, în: Martin HEIDEGGER, *Repere pe drumul gândirii*, trad. Thomas KLEININGER și Gabriel LIICEANU, București, Editura Politică, 1988

circularitatea relației om – ființă, premisă a hermeneuticii heideggeriene

NICULAE MĂTĂȘARU

C'est bien connu, notamment depuis Kant, que l'exemplarité de la démarche philosophique résulte de son objet thématique, c'est-à-dire de l'homme. Mais la simple question : «Qu'est-ce que l'homme ?», posée dans le contexte d'une métaphysique, ne peut pas nous conduire à la véritable essence de l'homme, croit Heidegger. Pour que l'intuition de Kant donne des résultats, le chemine de la pensée doit être guidé par une question plus révélatrice pour l'identité de l'homme, question qui est de nature ontologique, non métaphysique. Interrogeant l'existent humain exemplaire (le Dasein) de la perspective du comment? (c'est l'homme) et pas du qu'est-ce que? (ainsi qu'avait fait toute la tradition métaphysique occidentale), Heidegger, initiateur du projet de l'ontologie fondamentale, about à la jonction de l'homme et de l'être. La découverte de la vérité de l'être, la tâche authentique de la pensée, dépende maintenant de la compréhension ontologique du Dasein, compréhension qui, nous dit Heidegger, c'est une herméneutique phénoménologique. Le but de la démarche heideggerienne c'est la légitimation de la relation de l'homme avec l'être comme prémisse pour le dépassement des inconvénients de la métaphysique fétichisant.

Filosofia, în lupta ei pentru autonomie deplină față de teologie și știință – ale căror „cârje” oferite cu generozitate mai mult au încurcat-o și șubrezit-o, împingând-o la înstrăinare de sine – a produs experiențe de gândire exemplare (precum cele ale lui Descartes, Kant,

Nietzsche, Husserl) recunoscute drept veritabile „reper pe drumul gândirii” în ascensiunea ei către absolut.*

Niciuna dintre acestea însă nu a atins scrupulozitatea, subtilitatea, exigența și radicalitatea celei propuse de Martin Heidegger care, prin capodopera „Ființă și timp” a dat spiritualității contemporane cel mai cutezător și ambițios program de renovare, de reconstrucție a statutului filosofiei.**

Evidențiind semnificația majoră a noii „revoluții copernicane” întreprinsă de filosoful german L. Kolakowski scria că „Heidegger nu și-a pus vreo întrebare asupra originii necondiționate a cunoașterii, n-a discutat despre conștiință, date senzoriale, substanțialitate sau non-substanțialitate a eului, nici despre suspendarea transcendentă a realității lumii. El n-a definit fenomenul uman nici în termeni psihologici, nici în termeni cognitivi: l-a acceptat ca fiind inevitabil contingent, aruncat într-o situație contingentă, incapabil să evadeze din lume printr-un efort mental. Existența umană, întotdeauna a mea, poate fi descrisă în diferitele sale relații cu ea însăși, cu ceilalți și cu lumea, dar nu poate fi definită în termeni mai simpli: ea este un fapt ontologic, nu psihologic sau empiric, și nu există nimic ultim în ea, nici o sursă de certitudini despre sine însăși, despre Dumnezeu sau despre univers”.²⁰

Martin Heidegger a gândit identitatea și destinul filosofiei după originarul gândirii care a produs-o inițial, gândire care se înrădăcează în mit și prin aceasta „inoculează” filosofiei vocația de căutătoare de sens. Reflectând – sub inspirația lui Martin Heidegger –, asupra acestui fapt, G. Figal scria: „Dintr-o gândire și o vorbire ca cea a lui Heraclit izvorăște ceea ce mai târziu va purta numele de filosofie. Iar, filosofia nu se poate înălța deasupra originii ei: întotdeauna va

* deși repudia - ca fiind de esență metafizico-scolastică - absolutul, Martin Heidegger a fost uneori „perceput” ca „un pelerin către absolut” (Blois)

** Liiceanu G. scrie despre *Ființă și timp* că este „una dintre cele mai ambițioase cărți ale filosofiei, ea nefiind egalată – prin miza ei și prin efortul de a înțelege și a explica «totul» - decât de *Critica rațiunii pure* a lui Kant și *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel”. (G. Liiceanu, *Cîteva repere, în Martin Heidegger, Ființă și timp*, Ed. Humanitas, București, 2003, p. XI.)

²⁰ Kolakowski, L. *Horror metaphysicus*, Ed. All. 1997, p. 58.

trebui să poarte tensiunile ce sunt semnalate în maxima lui Heraclit.”^{***21} Desigur, filosofia devine, și pentru Heidegger, critică a mitului fără însă „a opune ideilor mitice pretinsa certitudine a științei omenești”; „filosofia trebuie, la fel ca și miturile să aducă în rostire ceea ce depășește știința omenească; însă pentru a fi filosofie, trebuie să o facă altfel decât sub formă mitică și anume sub forma unei gândiri conceptuale specifice”.²²

Or, tocmai asta și-a propus Martin Heidegger: să gândească la, sau despre a fi-ul omului dincolo de biologie, psihologie sau logică. Tentativa lui de a reda omului adevărata lui identitate, se înscrie de la început și până la sfârșit în spiritul și stilul acestei gândiri evocatoare, ce simultan, ocrotește misterul omului dar îl și pătrunde.

Incontestabil, Parmenide și Heraclit sunt primii învățători (veritabili maestri) ai filosofului de la Freiburg iar aceasta se vede mai ales în justificarea drumului către sensul sau adevărul ființei în afara căruia e de neimaginat posibilitatea „atingerii” adevărului omului.

Filonul acesta presocratic va lucra permanent și eficace în miezul demersului heideggerian și va hotărî în cele din urmă alegerea în favoarea poeziei (artei) ca cea mai exemplară experiență umană.

Întrucât gândirea poetică este „filosofică și nu științifică” cercetarea adevărului ființei și a ființei omului trebuie înrădăcinată în originarul gândirii poetice, căci poezia este gândirea evocatoare exemplară în care trebuie căutat adevărul ființei și deci al omului. Acum înțelegerea devine interpretare iar „o interpretare autentică trebuie să arate acel ceva care nu mai este prins în cuvinte și care totuși este spus,”²³ scrie Martin Heidegger.

De asemenea este bine știut că vastul program ontologic asumat de marele filosof german excede granițele lucrării *Ființă și timp* care rămâne doar poarta de intrare în monumentală construcție ontologică heideggeriană sau partea pregătitoare a acesteia. A fost necesară completarea și dezvoltarea proiectului inițial nu numai

^{***} „Unul, singur înțelept vrea și nu vrea să fie numit cu numele de Zeu” (Cfm. Figal, G., *Ultimii zei*, Ed. Grinta, Cluj-Napoca, 2005, p. 125)

²¹ Figal, G., *Ultimii zei*, Ed. Grinta, Cluj-Napoca, 2005, p. 127.

²² *Idem.*, p. 127-128.

²³ Heidegger, M., *Introducere în metafizică*, Humanitas, București, 1999, p. 193.

pentru că în *Ființă și timp* gândirea ar fi eșuat* în îndeplinirea sarcinii sale (fapt recunoscut, cu o oarecare rețineră și de Martin Heidegger) ci și pentru că pe parcursul cercetării preliminare experiența existențială s-a dovedit insuficient de exemplară pentru a permite saltul ontologic vizat. În consecință trebuia reluată și îmbogățită explicitarea și interpretarea problemei directe a gândirii prin „sondarea” și a altor aspecte exemplare ale ființării omului cum ar fi limba – limbajul, comunicarea, arta-poezia etc.

La originea demersului înnoitor inițiat de Martin Heidegger se află nemulțumirea produsă de eșecul metafizicii în abordarea și clarificarea problematicii omului, de neputința ei funciară de a pătrunde înțelesul sau adevărul veritabil al omului. Constatând că eșecul acesta nu este vremelnic și nici accidental cum crezuseră iluștrii săi predecesori, ci definitiv, întrucât posibilitatea lui era cuprinsă în chiar esența metafizicii,** Martin Heidegger decide că metafizica devine istorie și trebuie trecută la pasivul gândirii ferind-o astfel de o nedreaptă condamnare. Epuizând, prin absolutismul hegelian, totalitatea posibilităților sale, metafizica devine de prisos. Dar constatarea acestui fapt nu justifică aruncarea ei la lada de gunoi a istoriei filosofiei: ea trebuie doar pusă între paranteze și menținută în atenție doar ca un pericol ce trebuie mereu evitat.

Compromisă definitiv și iremediabil, metafizica trebuie depășită, însă nu prin una superioară, mai eficace și mai elocventă (așa cum, spre exemplu intenționase I. Kant) ci printr-o ontologie veritabilă a cărei justificare și posibilitate se ivește în actul destrucției

* Capodopera rămânând neterminată, neîncheiată, structura ei inițială dovedindu-se nepotrivită deplin cu obiectivele declarate, programul relegitimării filosofiei ca veritabilă ontologie a umanului aparent a eșuat. „Pretutindeni există părerea că ceea ce s-a încercat în *Sein und Zeit* a sfârșit într-un impas. Să lăsăm această părere să rămână așa cum este”.. (Heidegger, M., *Scrisoare despre umanism*, în Heidegger, M., *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, București, 1988, p. 323)

** „Metafizica nu-și pune întrebarea privitoare la adevărul ființei însăși. De aceea ea nu întreabă niciodată în ce mod esența omului aparține adevărului ființei. Nu e vorba numai de faptul că până în prezent metafizica nu și-a pus această întrebare: această întrebare este inaccesibilă metafizicii ca metafizică”. (Heidegger, Martin, *Scrisoare despre umanism*, în *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, București, 1988, p. 305)

istoriei metafizicii, destrucție devenită argument suprem pentru saltul de la metafizic la ontologic vizat de Heidegger.

Nu este însă mai puțin adevărat că cercetarea întreprinsă de I. Kant sub ideea directoare din întrebarea ce este omul? cu toate slăbiciunile ei – subliniate apăsător de către Martin Heidegger* –, a produs un prim pas către identitatea veritabilă a omului și a deschis drumul unui program ontologic îndrăzneț insinuat sau disimulat într-o critică a rațiunii și tocmai de aceea greu sesizabil pentru contemporanii lui. Însă treptat ontologia subiectivității prefigurată de filosoful din Königsberg a cucerit adevărat adversarii metafizicii și ai raționalismului, justificând aprecierea devenită slogan filosofic în debutul celui de al XX-lea secol, „la început a fost Kant”, deviză sub care s-a desfășurat amplul program de edificare a ontologiei umanului în filosofia contemporană.

Devine astfel îndreptățită aprecierea că din dialogul peste timp cu Kant**, Martin Heidegger a obținut justificările necesare pentru despărțirea de metafizică, justificări care însă nu l-au împiedicat, susține M. Haar, să se întoarcă în final la o „metafizică reînnoită prin asumarea finitudinii *Dasein*-ului”.

Încă o observație se impune pentru a face mai clară intenția noastră: problema identității veritabile, a esenței sau adevărului omului este de fapt tema majoră și problema unificatoare a contorsionatului demers ontologic heideggerian. Doar aparent problema sensului ființei, declarată ca întrebare fundamentală în *Ființă și timp*, reprezintă sarcina majoră a gândirii lui Martin Heidegger și, cu atât mai puțin piesa ei de rezistență, având în vedere că nu a dus la un rezultat pozitiv și nu a condus cercetarea la un răspuns clar, decis. Însă, incontestabil rostul punerii și reluării insistente a chestiunii sensului ființei se justifică prin ineditul

* Martin Heidegger vorbește chiar de caracterul *periculos* al întrebării „ce este omul?” într-un manuscris din anii 1936 – 1938 publicat în *Beiträge zur Philosophie*, ce reprezintă vol. 65 din *Gesamtausgabe* (Klostermann, 1989), p. 54.

** căci „tocmai Kant a fost cel care, punând problema *transcendentalului*, a putut face, după Platon și Aristotel, primul pas decisiv către o fundamentare *explicită* a ontologiei”. (Martin Heidegger – notă de subsol la *Despre esența temeiului* în Martin Heidegger – *Repere pe drumul gândirii*, E. P., București, 1988, p. 79.)

„privirii” și se confirmă prin mutațiile induse în configurația filosofiei care i-au permis să se adapteze la exigențele înțelegerii ontologice a omului, adevărata temă (sarcină) a gândirii heideggeriene.**

Un argument în plus pentru preeminența esenței sau adevărului omului în demersul ontologic heideggerian îl reprezintă celebra cotitură (Kehre) sau „virajul” la care a fost obligată gândirea din *Ființă și timp* tocmai de sesizarea complexității identității ontologice a omului. Aceasta cerea o nouă strategie a chestionării existentului uman exemplar (*Dasein*) în lumina adevărului sau esenței lui veritabile. Vorbind despre Kehre, într-o scrisoare des invocată către Richardson, Heidegger atrăgea atenția că modificarea țintei cercetării sau căutării sale ontologice era menită să releve esența omului pornind de la adevărul ființei însăși și nu de la un existent oarecare, fie și cel uman, și că în fond este „vorba de o mutație a ființei-om”. Iar „această mutație nu este reclamată de noi descoperiri psihologice sau biologice. Omul nu este aici obiectul unei antropologii oarecare. Omul este aici în chestiune, în cea mai profundă și mai vastă perspectivă, cea care îi este în mod propriu fundamentală: omul în raportul său la ființă, mai bine zis în cotitură: ființa și adevărul ei în raportul său cu omul”.²⁴

În miezul cotiturii (Kehre) nu se află o schimbare radicală de paradigmă ontologică și, cu atât mai puțin o renunțare la sarcina inițială a gândirii – aflarea sensului ființei (care le-a permis unora să vorbească eronat despre un Heidegger I și un Heidegger II) – ci doar o transformare a chiar întrebării fundamentale care devine acum întrebare cu privire la adevărul ființei. Iar pe acest drum – care nu este altul, ci doar direcția e alta, căci pe același drum spune Heidegger se poate „merge înainte și înapoi” – „adică în slujba întrebării privitoare

** Și C. Noica scria că întrebarea aceasta cu privire la sensul ființei „nu a dus la un răspuns, dar nici la un impas. Ea a redat sens filosofiei, în lumea occidentală și a dat, ca simplă întrebare bine pusă adâncimea artei (...), limbii, culturii, chiar tehnicii, și până la urmă omului” în *Meditații introductive asupra lui Heidegger*, în Heidegger, M., *Originea operei de artă*, Humanitas, 1995, p. 16.

²⁴ Heidegger, M., *Lettre à Richardson*, în *Les études philosophique*, nr. 1/1972, p. 8-9.

la adevărul ființei, devine necesară o (mai adâncă n.n.) meditație asupra esenței omului.”²⁵

Meditația aceasta reînnoită ajută gândirea să mai facă un pas înainte în depășirea metafizicii dar nu modifică sensul înțelegerii întrucât, așa cum e argumentat în *Ființă și timp*, „«sensul ființei» și «adevărul ființei» înseamnă unul și același lucru.”²⁶

Cum se știe demersul desfășurat sub exigența „cotiturii” a produs câteva explorări și exerciții hermeneutice surprinzătoare în orizontul Dasein-ului, dar, care mai mult au derutat cititorul decât au clarificat nedumeririle acumulate anterior, fapt ce a impus o reevaluare de către chiar promotorul noii exigențe metodologico-ontologice a gândirii sale despre om, despre adevărul lui.

Așa s-a născut în 1946 celebra *Scrisoare despre umanism* menită să dea expresie coerentă drumului ales de M. Heidegger către veritabila înțelegere a identității ontologice a omului pe care o asumăm drept ghid al reflecțiilor noastre.

Un alt fapt semnificativ, necesar a fi menținut permanent în atenție spre a putea înțelege corect sensul demersului heideggerian despre adevărul sau esența omului îl constituie atașamentul la o gândire exemplară, gândire care a tăcut înainte de a se expune convingător, sufocată de excesul metafizico-scolastic, dar care n-a murit și este cerută și readusă la viață de ceea ce numea Ed. Husserl „criza umanității europene.” Or, în punctul inițial al proiectului heideggerian se află convingerea că din această criză nu se poate ieși decât prin reactivarea filonului ontologic autentic ițit în gândirea primilor greci și ocultat de o tradiție metafizică păguboasă. Această tradiție s-a raportat greșit la om, trudind sistematic – fără să o fi dorit sau voit –, nu la aflarea adevărului și identității lui veritabile ci la mistificarea lor. Responsabilă de greșita raportare la om a filosofiei este, potrivit lui Martin Heidegger, „uitarea ființei” care a permis și încurajat edificarea înțelegerii omului în temeiul ființării, ca prezent dat. În calea aflării adevărului omului (sau despre om) a stat – spune

²⁵ Heidegger, M., Introducere la „Ce este metafizica?” în M. H., *Repere pe drumul gândirii*, E. P., București, 1988, p. 30.

²⁶ *Idem.*

filosoful german – nu numai „reprezentarea curentă despre om” care este provenită din știință, ci și, cu mult mai nefericite efecte, faptul „că însăși *întrebarea* menționată* cu privire la om ne rămâne străină”.²⁷

Luându-se la întrecere cu știința, filosofia devenită metafizică a urmărit să o depășească pe aceasta prin edificarea unui răspuns mai complet sau chiar desăvârșit la întrebarea (care de altfel nu îi este proprie) „ce este omul?”, spre a evita relativismul inerent „fărămițării” proprii demersului pozitivist al științei. Până și Kant, apreciază Martin Heidegger, cu toată luciditatea și radicalitatea intenției sale de a restaura condiția filosofiei, nu a mers prea departe tocmai pentru că a rămas în orizontul aceleiași întrebări care vizează omul în condiție ontică și nu ontologică. Întrebarea „ce este omul?” nu poate duce decât la o explicație științifică teoretică, la o antropologie (fie naturalist-biologizantă sau psihologizantă, fie istorică sau socială). Ea hotărăște că determinarea esenței omului în temeiul căreia se construiește adevărul omului, are loc pornind de la prezentul dat raportând omul ca existent la ceilalți existenți. Or, pe această cale tocmai se anulează exemplaritatea omului și a gândirii despre om, aceasta din urmă rămânând metafizică. „Orice determinare a esenței omului, care presupune deja interpretarea ființării înafara întrebării privitoare la adevărul ființei este – cu știință sau fără știință – de natură metafizică”.²⁸ Iar viciul fundamental al metafizicii este tocmai acela că desfășoară cercetarea în forma explicației despre un existent (fie el și exemplar, în sens de superior**) al cărui adevăr se află în afara lui și poartă amprenta teoreticului sau științificului.

În realitate însă, pe calea metafizicii, esența și adevărul omului nu pot fi atinse fără riscul de a-l coborî pe om din demnitatea lui legitimă de subiectivitate originară în relație cu care se constituie posibilitatea înțelegerii felului veritabil de a fi al lui. În lumina acestei sesizări (avizări), evident, trebuie modificată fundamental înțelegerea omului, care nu mai trebuie edificată prin exigența cunoașterii

* e vorba de întrebarea „cine este omul”?

²⁷ Heidegger, M., *Introducere în metafizică*, Humanitas, București, 1999, p. 190.

²⁸ Heidegger, M., *Scrisoare despre umanism*, ed. citată, p. 304

** superioritate constând în calitatea omului de a fi „stăpânul ființării” și prin care metafizica pretinde iluzoriu că redă omului gloria și măreția lui.

teoretice, ce ne constrânge să-l vizăm ca obiect și să-l cercetăm cu instrumente consacrate de biologie, psihologie, logică, antropologie, sociologie etc. Acum, când grație eforturilor științei s-au adunat atâtea cunoștințe certe despre om, surprinzător ne-am îndepărtat tot mai mult de înțelegerea adecvată a lui, de posibilitatea aflării sensului sau adevărului lui. Constatarea și recunoașterea acestui impas al gândirii aservite metafizicii obligă filosofia la o decizie epocală: abandonarea metafizicii, răpusă de propria sa neputință funciară în fața complexității și specificității nebanuite a existentului uman și asumarea unei noi sarcini de către gândirea occidentală, „constrânsă” de evidență să așeze omul în veritabila sa condiție existențială, cea ontologică. Dar pentru Martin Heidegger, gândirea „nu depășește metafizica ridicându-se deasupra ei, urcând, cu gândul de a o anula undeva, ci coborând în apropierea a ceea-ce-este-cel-mai-aproape (*in die Nähe des Nächsten*). Coborârea este, mai cu seamă atunci când omul s-a rătăcit în subiectivitate, mai grea și mai periculoasă decât urcarea. Coborârea duce în sărăcia *ec*-sistenței lui *homo humanus*. În *ec*-sistență este părăsită sfera lui *homo humanus* a metafizicii”.²⁹

Depășirea metafizicii cere întoarcerea atenției gândirii către originarul ei, ca gândire despre ființă iar Heidegger se revendică drept cel prin care gândirea „este pe cale să coboare în sărăcia esenței sale precursoare,”³⁰ unde adevărul omului și adevărul ființei se îngemănează. Altfel spus, în depășirea metafizicii este cuprinsă posibilitatea restabilirii unității pierdute dintre gândirea despre om și gândirea despre ființă de care depinde hotărâtor soarta surprinzătorului proiect ontologic heideggerian. Spunem pierdută (în istoria metafizicii) căci ea fusese întrezărită sau doar sugerată - dar niciodată expusă direct*, expres în prima gândire greacă -, prin rostirea aforistică a lui Heraclit și Parmenide. Despre acești doi mari gânditori (și nu filosofi, căci aceștia încă nu se născuseră) Heidegger

²⁹ *Ibid.*, p. 332.

³⁰ *Ibid.*, p. 343.

* Esența veritabilă a omului a fost „experimentată de greci” dar s-a pierdut, prin răstălmăcirea „fie în sensul conceptului creștin sau a celui modern de om, fie în sensul unui amestec searbăd și inconsistent al celor două” (Heidegger, M., în *Introducere în metafizică*, Humanitas, 1999, p. 194)

declară și argumentează că sunt cei care au pus piatra de temelie veritabilei ontologii (redușă ulterior la tăcere de metafizică) prin sesizarea esenței adevărului ca stare de „neascundere a ființării”. „Starea de neascundere survine doar în măsura în care este obținută prin operă^{**}: opera cuvântului ca poezie, opera pietrei în templu și statuie, opera cuvântului ca gândire, opera *Πολις*-ului (*polis*) ca loc al istoriei ce întemeiază și păstrează toate acestea.”³¹ Designată în greaca veche prin *ἀλήθεια* (*aleteia*), starea de neascundere a ființării devine la Martin Heidegger expresia veritabilă a adevărului ca fapt ontologic (diferit de cel gnoseologic sau teoretic).

Odată încheiată sumara justificare a nepotrivirii de esență dintre metafizică și om, care de fapt ocupă spațiul cel mai extins în opera filosofului german, firesc ar fi să devină clare țintele noii gândiri dominată de o veritabilă exigență ontologică. Dar nu se întâmplă deloc așa întrucât existentul uman se dovedește inepuizabil în varietatea posibilităților sale. Singurul lucru clar este acela că se impune un nou tip de filosofie care cunoscând slăbiciunile și precaritățile metafizicii și ale raționalismului (ca suport teoretic al ei) poate deveni o expunere exemplară despre adevărul omului. Și primul pas ce trebuie făcut, spune Heidegger, pentru a deschide poarta filosofiei către adevărul omului îl reprezintă asumarea decisivă a întrebării „Cum este omul?” întrebare ce survine „în separarea zeilor și oamenilor” și l-a neliniștit atât de mult pe Heraclit. „Cine anume este omul nu stă scris, pentru filosofie, undeva pe cer. Dimpotrivă – scrie Martin Heidegger – în acest caz trebuie reținute următoarele:

1. Determinarea esenței omului nu este *niciodată* răspuns, ci în chip esențial întrebare.
2. Interogarea acestei întrebări și decizia asupra ei este de ordin istoric, și nu în general, ci este chiar esența Istoriei.
3. Întrebarea cine este omul trebuie pusă întotdeauna în corelație de esență cu întrebarea despre ce este vorba în

^{**} „Cuvântul «operă» trebuie mereu înțeles (...) în sensul grecesc al lui *ἐργον* (*ergon*), adică în sensul lui ceea ce ajunge la prezență fiind *pro-dus* în starea de neascundere”, scrie M. Heidegger în *Introducere în metafizică*, ed. cit., p. 251.

³¹ Heidegger, M., *Introducere în metafizică*, ed. cit., p. 250-251.

cazul ființei. Întrebarea privitoare la om nu este una antropologică, ci una istoric meta-fizică.”³²

Evident, sensul acestei întrebări este ontologic și nu metafizic, căci meta-fizic înseamnă chiar ontologic (deasupra physis-ului sau onticului). Omul căruia îi este adresată întrebarea nu este obiect în sens gnoseologic (stând în fața subiectului) și nici măcar subiect epistemic „pe care ni-l reprezentăm potrivit unei vede și palide biologii, psihologii sau epistemologii”, ci este subiect în sens ontologic, adică ființare exemplară prin aceea că gândește la sine și posedă înțelegerea de sine, și prin aceasta „păstrător al ființei” (adică *Dasein*). Tocmai din acest motiv adevărul omului (aflarea lui) este cuprins în, și legat de „locul” unde „ființa se deschide în interogare” adică în Istorie.* În acest punct, în care se decide că „omul este el însuși”^{**} doar „în măsura în care este istoric”, fenomenologia cere imperativ hermeneutic întrucât asumând dimensiunea istorială (istorică) omul se expune „confruntării cu ființarea ca ființare” iar „această confruntare interogativă îl readuce pe om la ființarea care este el însuși și care trebuie să fie el însuși.”³³

Mutația de la întrebarea ce este? la cum este omul? induce cerința schimbării presupuziției fundamentale a cercetării și înțelegerii adevărului și esenței omului, care devine acum relația om-ființă și corelativa ei, ființă-om, o relație circulară ceea ce conferă demersului ontologic o esență hermeneutică. „Filosofia este ontologie fenomenologică universală, având ca punct de plecare hermeneutica *Dasein*-ului”³⁴ scrie Martin Heidegger în debutul capodoperei gândirii sale.

Întrebării „Cum este omul?” nu i se mai poate da răspuns în forma unei explicații științifice sau teoretice care se conformează exigenței adevărului obiectiv sau științific, ci ea cere o descriere sau

³² *Ibid.*, p. 187-188.

* deoarece „Numai acolo unde ființa se deschide în interogare survine Istoria”. (id. p. 192)

** demersul care începe de la “lucrurile înseși” (aici “omul însuși”) este, cum bine se știe, fenomenologie.

³³ *Ibid.*, p. 191-192.

³⁴ Heidegger, M., *Ființă și timp*, Humanitas, București, 2003, p. 50.

interpretare: descrierea va fi una la nivel ontologic și nu ontic (ceea ce înseamnă o fenomenologie), iar interpretarea se va constitui ca o căutare de sens (deci o hermeneutică). Interpretarea vizată de Martin Heidegger respinge orice mijlocire și se vrea o cercetare „transparentă a existenței omului în perspectivă exclusiv omenească”³⁵, căci pentru el adevărul omului vine nu dintr-o pretinsă esență pură sau din calitatea lui de subiect teoretic (epistemic) ci din apartenența la ființa lui.

În orizontul noii gândiri, omul și adevărul lui se înrădăcinează în ființa lui concepută ca loc de constituire și instituire de sens (omenească sau umană) el reprezentând deschiderea luminoasă prin care survine ființa. Mai simplu exprimat esența omului este ec-sistență. „Numesc faptul de a sta în deschiderea-luminoasă a ființei (*in der Lichtung des Seins*) ec-sistența omului. Numai omului îi este propriu acest mod de a fi”.³⁶

Întreaga construcție ontologică heideggeriană este centrată și se sprijină pe esența ec-sistentă a omului care definește felul de a fi al omului ca subiectivitate originară și care se originează în adevărul ființei. Dar pentru că „esența omului este esențială pentru adevărul ființei” firesc apare întrebarea dacă cele două aspecte ale relației om-ființă sunt simetrice, scrie M. Haar.*

La prima vedere, constată autorul francez, așa par a sta lucrurile. Însă la o cercetare mai atentă constatăm că de fapt avem de a face cu o falsă simetrie întrucât întreaga desfășurare a demersului ontologic heideggerian curge în favoarea relației *ființă-om*, care este „originară determinantă” și are o „antecedentă” și o preeminență întrucât omul primește tot de la ființă (facultățile sale, înțeleșurile, indicații, orientare, etc.). Pericolul este aproape, căci amenință chiar valoarea și sensul noii exigențe ontologice; esența și adevărul omului se dizolvă, își pierde sensul „dispersându-se în ființă” întrucât „omul nu «este» nimic altceva decât spațiul liber pentru prezența ființei”.³⁷

³⁵ Figal, G., *Ultimii zei*, Ed. Grinta, Cluj-Napoca, 2005, p. 12.

³⁶ Heidegger, M., *Scrisoare despre umanism*, ed. citată, p. 306.

* Haar, M., *Heidegger și esența omului*, Ed. Humanitas, București, 2003, p. 119-126.

³⁷ *Ibid*, p. 120.

„Dezgolit până la propriul său nimic” (J. Beaufret),** cum poate avea omul o esență proprie? Mai putem oare gândi adevărul omului în raport cu o natură (omenească) a lui?

Simțind pericolul subordonării totale a omului de către (față de) ființă și dorind să-l evite, Martin Heidegger, cum ne-a obișnuit, mai face un mic ocol – fără a renunța la preeminența ființei conform căreia esența omului depinde de ființă (survine din adevărul ei) – făcând sesizabilă și dependența ființei față de om „căci omul este cel care, deschis către ființă, o lasă mai întâi pe aceasta să vină către el ca prezență”.³⁸ E ușor de observat că avem de-a face cu un artificiu „tehnic” care atenuează dar nu reduce (depășind-o) dificultatea situației ivite, întrucât finalmente Heidegger ne convinge că ființa „nu este niciodată un produs al omului” și că „ea îl produce pe om”, care, nu numai că „nu poate produce ființa” dar mai mult „nu se poate nici produce pe sine”.³⁹

Nici acum filosoful german nu se dezice lăsând întrebarea să lucreze și lărgindu-i orizontul cercetării prin sesizarea unui alt potențial pericol care ar putea compromite atingerea obiectivului noii gândiri: o mai completă și autentică (autorizată) descriere și înțelegere a identității ontologice a omului capabilă să asigure accesul la adevărul ființei. Pericolul care se întrezărește și ar putea pune sub semnul îndoielii înfăptuirea programului ontologic constă, ne atenționează Martin Heidegger, în greșita înțelegere a relației *ființă-om* ca expresie răsturnată a relației (de tip metafizic) *subiect-obiect*. Ultima parte a experienței existențiale exemplare a omului din care se nutrește gândirea heideggeriană va fi luminată de intenția reducerii complete la tăcere, a spiritului vechii metafizici prin anularea și a ultimei înrădăcinări a gândirii ontologice în omul-subiect. Drept pentru care propune încă un concept ontologic, din clasa celor care nu aduc un răspuns, ci adaugă mai curând, încă o nelămurire la cele știute de până acum, și deschizând astfel o nouă cale de acces către

** în *Lecții de filosofie. De la Platon la Heidegger*, vol. II, Ed. Amarcord, Timișoara, 1999, p. 361.

³⁸ Heidegger, M., *Identität und Differenz*, p. 22, apud. Haar, M., *op. cit.*, p. 121.

³⁹ Haar, M., *op. cit.*, p. 121.

adevărul omului. Prin greu traductibilul *Ereignis**, Heidegger viza eliminarea ultimei dificultăți din calea înțelegerii identității ontologice veritabile a omului, sensul lui major fiind accentuarea dependenței reciproce a omului și ființei, ca dependență cu adevărat reciprocă la nivelul esenței lor. Mișcarea, nu are însă deplin succes întrucât „Ereignis, ca egalitate și reciprocitate a celor două aspecte ale dublei relații, contrazice preponderența și antecedența absolute ale ființei asupra omului”.⁴⁰

Însă ea rămâne remarcabilă pentru originalul demers heideggerian înscriindu-se ca un ultim pas către autopoșibilitatea maximă a ontologiei ca depășire a metafizicii, metafizică pentru care era de neimaginat și de neacceptat posibilitatea unei „identificări” între om și ființă.

Prin Ereignis este anulată orice presuposiție ontică a omului și asigurată noua și radicala lui întemeiere ontologică, căci spune Heidegger „Ereignis” apropiază omul pentru folosirea (*Brauch*) lui însuși”.⁴¹

* în sensul cel mai uzitat «Ereignis» exprimă „coapartenența ființei și a omului” sau „co-aproprierea” lor.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 123.

⁴¹ Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, 1962, p. 261, apud Haar M., *op. cit.*, p. 125.

experiența poetică a gândirii – întemeiere și posibilitate de sine

ION HIRGHIDUȘ

La poésie, par ses recherches, fait l'expérience de la vérité de l'être, parce qu'elle s'interpose entre les gens et les dieux, parce qu'elle traduit un jour oublié de beaucoup de temps et peut constituer l'espoir de l'homme d'avoir l'accès à l'authenticité par l'art. L'expérience poétique de la pensée peut être même cette démarche vers l'authenticité que Martin Heidegger l'accomplit par le rapprochement de la poésie et du caractère poétique de la pensée. Pourquoi le caractère poétique de la pensée reste encore caché? Pour répondre à une telle question on doit accepter le fait que la pensée peut avoir un caractère poétique, qu'elle ne se réduit seulement à ce que signifie une démarche rationnel-logique. L'expérience poétique de la pensée se situe au delà de cette démarche rationnel-logique et elle a la capacité de décrire la topologie de l'être, comme on voit dans le cas des dix catégories d'Aristote. Si nous ne pouvons pas savoir qu'est que l'être, alors nous pouvons avoir le topos de lui, dans lequel se trouve l'essence de l'être. Il est possible que l'essence de l'être puisse être pensée en rapport avec l'essence de la poésie et alors la poésie et la philosophie pourraient paraître plus rapprochées qu'elles sont en réalité.

De ce este necesară experiența poetică a gândirii, când aceasta pare să se ridice, prin întemeierile pe care le are, deasupra oricărei risipe? Dacă o astfel de întrebare ar putea să aibă, la rândul ei, întemeierea, atunci poezia și arta în genere s-ar risipi în contradicția dintre inutilitate și temeiul creației. Dacă filosofia nu ar fi dezamăgit de atâtea ori, nu ar mai exista istoria ei, pentru că ea reprezintă un lung șir de dezamăgiri, de regrete și, în același timp, de speranțe.

Momentele de descumpănire a filosofiei, și mai ales descumpănirea filosofilor, au dus la creșterea atenției pentru ceea ce pare, la o vedere superficială, să fie în afara preocupării filosofilor. Așa s-a putut crea o atitudine față de poezie, față de ceea ce se află dincolo de logică, în perimetrul riscurilor gândirii. Așa s-a putut crea o atitudine pe care o putem remarca de la Aristotel la Heidegger, în care poezia devine speranța luminoasă pentru salvarea discursului filosofic, în relația pe care omul o instituie cu adevărul, în relația pe care, de fapt, poezia o instituie cu adevărul. Ea este mai adevărată decât istoria, după spusa lui Aristotel, în timp ce pentru Heidegger constituie un prilej de a întregi experiența gândirii. Preocuparea pentru poezii tragici ai Greciei, în departele lor și totuși atât de aproape, constituie impulsul pentru cercetarea adevărului¹, pentru că aceștia dezvăluie proximitatea divinului în rostirea poetică², rămasă doar ca nostalgie pentru timpul prezent. Și ce adevăr poate fi mai deplin decât cel al zeilor care, în exuberanța lor, l-au determinat pe om să se substituie lor și, prin aceasta, adevărul și sacrul, în care este divinul, să devină doar motivul unei căutări disperate?

Poezia, prin căutările ei, face experiența adevărului ființei pentru că se poate interpune între oameni și zei, pentru că poate traduce o zi de mult timp uitată și poate constitui speranța omului de a avea acces la autenticitate prin artă. Experiența poetică a gândirii poate fi tocmai acest demers spre autenticitate, pe care Martin Heidegger îl realizează prin apropierea de poezie. Această apropiere se realizează într-un dublu sens: a) o bună cunoaștere a mării poezii – ca primă apropiere de o „îndeletnicire nevinovată”, dar care dezvăluie o esență imperceptibilă dintr-o altă direcție; b) experiența proprie ca experiență unică a rostirii esențiale. Bun cunoscător al mării poezii, reprezentată de Homer, Sofocle, Vergiliu, Dante, Shakespeare sau Goethe, Heidegger îl alege totuși pe Hölderlin pentru a dezbate esența poeziei. El motivează această alegere astfel: „Nu l-am ales pe Hölderlin pentru faptul că opera sa realizează, ca una din multe altele, esența generală a poeziei, ci numai pentru faptul că poezia lui

¹ Otto Pöggeler, *Drumul lui Heidegger*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 176

² Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, p. 19.

Hölderlin este purtată de destinația poetică de a exprima pe calea poeziei (*dichten*), în chip expres, esența poeziei. Pentru noi, Hölderlin este într-un chip privilegiat *poetul poetului*³. Iată un dublu motiv menționat de filosof pentru care pentru care poezia lui Hölderlin i-a atras atenția: 1. trebuie să fie cineva care, prin opera sa, realizează esența generală a poeziei (toți marii poeți menționați, cât și alții, au realizat esența generală a poeziei); 2. Hölderlin este quintesența poetului (are privilegiul de a fi *poetul poetului*), „poezia lui Hölderlin este purtată de destinația poetică de a exprima pe calea poeziei (*dichten*), în chip expres, esența poeziei”. Nu primul motiv cântărește în alegere lui Hölderlin, care ar putea să piardă în concurența cu alți mari poeți care au ajuns la deplinătatea operei, ci al doilea motiv: *exprimarea pe calea poeziei a esenței poeziei*. Pare să fie clar de aici că esența poeziei nu este nicidecum o preocupare a poezilor, chiar dacă ei sunt în aceasta, dar poate fi o preocupare a filosofilor. Să fi avut Hölderlin o situație aparte în perceperea esenței poeziei? Cel puțin așa ne lasă să înțelegem Heidegger atunci când supune analizei cele cinci vorbe călăuzitoare ale poetului german, pe care se bazează în evidențierea esenței poeziei. Acestea sunt:

1. „Activitatea poetică: această îndeletnicire, cea mai nevinovată dintre toate”.

2. „De aceea, cel mai periculos dintre bunuri, limba, îi este dată omului... pentru a depune mărturie de ceea ce este el...”.

3. „Multe ar afla omul

Pe mulți i-a numit dintre cei cerești,

De când suntem un dialog

Și de când putem auzi unii de la alții”.

4. „Însă ceea ce rămâne, poezii ctitoresc”.

5. „Plin de merite și totuși în chip poetic, locuiește

Omul pe acest pământ”⁴.

Trebuie să acceptăm că cele cinci „vorbe” ale lui Hölderlin exprimă esența poeziei, așa cum reiese din demersurile interpretative

³ Martin Heidegger, *Hölderlin și esența poeziei*, în *Originea operei de artă*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 222.

⁴ *Ibidem*, p. 221.

ale lui Heidegger. Ele ar putea fi ca și categoriile platoniciene, aristotelice, ca „vocile” lui Porfir sau ca și categoriile kantiene din moment ce pot exprima esența, fie ea și esența poeziei. Dacă acest lucru ar fi demonstrat cu cea mai mare rigoare, atunci ar putea exista o totală îndreptățire a experienței poetice a gândirii.

Preocuparea lui Heidegger pentru poezie este o constantă pe care o găsim într-o suită de studii dedicate unor mari poeți germani ca: Hölderlin, Rilke, Trakl, dar și poezilor tragici greci. Poezia a reprezentat pentru filosoful german „cealaltă mare cale de acces la adevărul ființei” și pentru aceasta ea merită efortul de gândire filosofică, ceea ce înseamnă, în cazul lui Heidegger, dezvoltarea unei hermeneutici care „nu este o preocupare laterală în raport cu linia directoare a reflecției filosofice, ci, dimpotrivă, că aici se îndeplinește o etapă decisivă a meditației heideggeriene despre ființă”⁵. Acest lucru se vede și din punerea problemei esenței poeziei care este urmărită de la starea de „nevinovăție” până la felul în care locuiește poetul pe pământ, realizând traseul paralel al gândirii filosofice și al gândirii poetice. Urmărirea acestui traseu ar putea să pară un ecou la considerațiile pe care Husserl le-a avut cu privire la poezie și filozofie, pe care le-a considerat două piscuri care se află în aceeași măsură depărtate și apropiate. Este însă mai mult decât orice ecou, pentru că interpretarea heideggeriană atinge adâncimi nebănuite care au fost, din păcate, puțin acceptate de critica literară. Nici nu este de mirare dacă ne gândim, după o vorbă a lui Constantin Noica, la faptul diferenței dintre judecată și silogism. Critica literară nu depășește nivelul judecății, în timp ce filosofia ajunge la silogism.

Martin Heidegger motivează că poezia este „cea mai nevinovată dintre îndeletniciri” prin faptul că este liberă de orice fel de constrângeri. Poezia este o activitate liberă și pură, care nu are legătură cu compromisurile sau cu constrângerile morale. Ea fiind asemenea visului, nu are consistența unei realități a acțiunii, ci rămâne un joc al imaginarului. Dar dincolo de faptul ca este joc al imaginarului este joc al cuvintelor. Dacă ar fi fără cuvinte, poezia nu

⁵ Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu, în Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, p. 239.

ar reprezenta decât nevinovăția, starea cea mai clară a purității în care însă nu i se dezvăluie esența. Pentru urmărirea esenței este nevoie un demers mai anevoios decât simpla constatare a inofensivității, ceea ce decurge și din relația poeziei cu limba. Dacă poezia, separată de limbă, este un exemplu de nevinovăție, în relația ei cu limba aduce în discuție paradoxul următor: menținerea nevinovăției deși poezia este croită din materialul limbii care este „bunul cel mai periculos”.

Aprecierea că: „... cel mai periculos dintre bunuri, limba, îi este dată omului... pentru a depune mărturie de ceea ce este el...” constituie pentru Heidegger prilejul de a încerca să răspundă la trei întrebări preliminare referitoare la limbă: „1. cui aparține bunul acesta, limba? 2. în ce măsură reprezintă ea cel mai periculos dintre bunuri? 3. în ce sens este ea de fapt un bun?”⁶. „Limba este un bun al omului” este răspunsul la prima întrebare, răspuns care decurge din responsabilitatea pe care o are omul prin apartenența sa la o lume în care lucrurile se află mereu în conflict. Omul are o calitate de „mărturisitor al apartenenței la ființare în totalitatea ei”, calitate se transformă în Istorie. Și Istoria nu este posibilă, după Heidegger, fără limba care este dată omului. Deci limba este un bun dat, ea se instituie ca bun care este primit pentru a construi Istoria, cu toate creșterile și descreșterile ei. Răspunsul la cea de-a doua întrebare este dat în felul următor: „Ceea ce este pur și, deopotrivă, ceea ce este comun sunt, amândouă, lucruri rostite în limbă. De aceea, cuvântul în calitatea lui de cuvânt nu oferă niciodată în chip nemijlocit certitudinea că el este un cuvânt esențial sau o vorbă goală. [...]. Așa se face că limba trebuie să se situeze permanent într-o aparență produsă de ea însăși și, procedând astfel, ea ajunge să-și perecliteze ceea ce-i este în chip intim propriu, și anume rostirea autentică”⁷. Periculozitatea limbii ca bun este dată de aparența și ambiguitatea pe care o poate produce, ceea ce face ca ea să treacă dincolo de orice manifestare nevinovată. Limbajul este un bun care verifică omenescul din om; el creează posibilitatea tuturor primejdiilor, atunci când anunță distrugerea lui *a fi*. Răspunsul la întrebarea: în ce sens este limba un bun? – este dat în primul rând

⁶ Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, p. 224.

⁷ *Ibidem*, pp. 225-226.

de faptul că aceasta este un instrument de comunicare, dar în care nu i se poate surprinde esența autentică, comunicarea fiind doar o consecință a existenței și funcționării limbii. Limba nu este o simplă unealtă, spune Heidegger, pentru că ea „acordă de fapt posibilitatea situării în sânul deschiderii ființei”⁸. Limba este cea care asigură certitudinea ca omul să fie o „ființă care aparține istoriei”, limbajul face din om o *ființă istorică*. Cunoașterea esenței limbii este absolut necesară pentru cunoașterea esenței poeziei.

Limba presupune dialogul, ceea ce poate însemna că omenirea este numai în măsura în care se realizează dialogul: „Ființa omului își are temeiul în limbă: dar aceasta survine în Istorie (*geschichte*) abia prin *dialog*”⁹. Încercând să răspundă la întrebarea: *de când suntem un dialog?* - Martin Heidegger vrea să întemeieze adevărul propoziției: „limba este evenimentul suprem al Dasein-ului uman”. Dialogul presupune capacitatea de a vorbi, de a stabili raportarea cuvântului esențial la același lucru, ceea ce înseamnă o stabilitate istorică a timpului, a trecerii zeilor în cuvânt care presupune cea mai înaltă responsabilitate. Limba presupune capacitatea de a numi, care înseamnă, în ultimă instanță, capacitatea de a întemeia lumea prin dialog. A dialoga reprezintă o notă esențială a omului¹⁰, ceea ce orientează cuvântul esențial în raport cu ceea ce este în permanentă schimbare.

După ce s-au lămurit aspectele legate de limbă, trebuie lămurit rolul pe care-l are activitatea poetică, poezia ca atare, pentru a ajunge la esența ei. Poziția pe care o are Heidegger cu privire la esența poeziei este una care culminează preocupările mai vechi care încep cu filosofii antici. Platon este primul care pune problema esenței poeziei: „Înainte de nimeni nu a fost preocupat să stabilească în ce constă, ce exprimă, în ultimă instanță, poezia, de unde provine farmecul ei și de unde puterea ei asupra oamenilor”¹¹. Sunt numeroase exemplele care se pot da în legătură cu preocupările lui Platon pentru poezie, pentru

⁸ *Ibidem*, p. 226.

⁹ *Ibidem*, p. 227.

¹⁰ José Antonio Portuondo, *Conceptul de poezie*, Editura, Univers, București, 1982, p. 104.

¹¹ José Antonio Portuondo, *Conceptul de poezie*, Editura, Univers, București, 1982, p. 81.

creație în general: „Astfel creația este cauza care stârnește orice lucru să treacă de la o stare de neființă la aceea de ființă”¹². Punctul de vedere al lui Platon este unul premergător celui al lui Heidegger cu privire la rosturile poeziei, chiar dacă filosoful antic a avut o concepție magică despre poezie¹³ și i-a considerat periculoși pe poeți pentru cetatea ideală¹⁴. Spre deosebire de Platon, Aristotel consideră că esența poeziei este reprezentată de imitație sau de mimetizarea vieții. Imitația nu se reduce însă la a reda lucrurile așa cum sunt și cum se petrec, ci le arată așa cum pot fi și cum se pot petrece. Aristotel spune că poezia este: „mai științifică și mai aleasă decât istoria, pentru că poezia înfățișează mai mult universalul, câtă vreme istoria mai degrabă particularul”¹⁵. Universalul poeziei este universalul creației în genere care așează în dialog lumea omului.

Misiunea poetului decurge din rosturile poeziei, poetul fiind acela care trăiește în zona care intermediază lumea omului și lumea zeilor. Poetul este cel care este aruncat în afară din lumea sa, care „își iese din sine”, după cum spune Platon, sau cel care interpretează vocea poporului sau, după cum afirmă Heidegger. Esența sa se stabilește numai prin capacitatea de a fi un interpret în dialogul dintre lume și zei, ceea ce face ca el să aibă un dar aparte: să reamintească de zeii care au fost ai altui timp și să restabilească ceea ce este esențial în dialogul omului care se instituie între acel *nu mai* al zeilor plecați și acel *încă nu* al zeului ce va să vină¹⁶.

Al patrulea demers interpretativ al lui Heidegger cu privire la esența poeziei pornește de la versul final al poeziei *Andenken* a lui Hölderlin: „Însă ceea ce rămâne, poezii ctitoresc”¹⁷. Poezii, prin creația

¹² Platon, *Dialoguri*, trad. Cezar Papacostea, E.L.U., București, 1968, p. 287.

¹³ José Antonio Portuondo, *Conceptul de poezie*, p. 84.

¹⁴ Platon, *Republica*, 595 a – 603 b, în *Opere*, vol. V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, pp. 411-422.

¹⁵ Aristotel, *Poetica*, IX, 1-5, trad. D.M. Pippidi, Editura Academiei R.S.R., București, 1965.

¹⁶ José Antonio Portuondo, *Conceptul de poezie*, p. 107.

¹⁷ În traducerea lui Al. Philippide, din volumul *Antologia poeziei romantice germane*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969, pp. 39-40, ultimul vers al poeziei *Andenken*, tradusă *Amintire*, este tradus în românește astfel: „Iar ce rămâne plăsmuiesc poezii”. Între verbul a plăsmui și verbul a ctitori este o diferență în ceea ce

lor poetică, sunt ctitori ai stabilității limbii, poezia fiind rezistența care se creează față de schimbările aduse de timp. Poezia este o figură statornică în timp: „Activitatea poetică este ctitorie a ființei împlinită cu ajutorul cuvântului. [...]. Rostirea poetului nu este ctitorie numai în sensul liberei dăruiri, ci totodată și în sensul întemeierii ferme a *Dasein*-ului uman pe temeiul sau”¹⁸. Prin aceasta, poezia și poeții au o responsabilitate majoră care decurge tocmai din capacitatea de a numi (a numi zeii, a numi lucrurile).

Esența poeziei este o esență a locuirii, ceea ce spune și Hölderlin prin versurile: „Plin de merite și totuși în chip poetic, locuiește / Omul pe acest pământ”, versuri care constituie un moment esențial în analiza heideggeriană asupra esenței poeziei: „A locui poetic” înseamnă a te situa în prezența zeilor și a trăi uimirea în fața apropierii esenței lucrurilor. *Dasein*-ul este, în temeiul său, „poetic”. Aceasta înseamnă totodată: ca fiind ceva ctitorit (întemeiat), *Dasein*-ul nu este un merit, ci un dar”¹⁹. Dacă divinitatea reprezintă esența lucrurilor, atunci situarea poetului în preajma divinității face posibilă aducerea acesteia în lume, poezia fiind întemeierea care se realizează prin „numirea originară a zeilor” pentru un bine al comunității largi (al poporului). Spațiul poetic nu este un spațiu comod, atâta timp cât el este un spațiu de trecere și de legătură dintre om și zeu. Din acest motiv, esența poeziei „este singura esență esențială”²⁰. Demersul interpretativ al lui Heidegger privind depistarea esenței poeziei pornind de la Hölderlin este redat astfel de către José Antonio Portuondo: „Teza lui Heidegger, în acord cu filosofia sa existențială, exprimă cât se poate de elocvent spiritul epocii noastre de tranziție. Din punct de vedere doctrinal ne aflăm în fața unei abordări raționaliste, aristotelice – vlăstar al fenomenologiei lui Husserl,

privește bogăția de sensuri, primul fiind mai bogat în această privință, relevând atât aspectele pozitive ale creației (a produce, a făuri, al alcătui, a inventa, a născoci, a scormoni etc.), cât și pe cele negative (a falsifica, a contrazice). Verbul a ctitori are o arie mai restrânsă și evidențiază numai aspectele pozitive ale creației: a întemeia, a funda, a pune bazele unei instituții etc.

¹⁸ Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, p. 230.

¹⁹ *Ibidem*, p. 231.

²⁰ *Ibidem*, p. 237.

datorându-i însă destul de mult lui Dilthey – a conceptelor magice ale lui Platon, reluate de un poet al perioadei de tranziție dintre neoclasicismul și romantismul german. [...]. Teoria heideggeriană – toată filosofia lui Martin Heidegger – este expresia dezvoltată a epocii angoasei...”²¹.

Înțelegerea esenței poeziei nu se reduce la Heidegger doar la interpretarea marilor poeți germani pe care i-a simțit mai apropiați, ci este și o *experiență proprie ca experiență unică a rostirii esențiale*. Prin aceasta se va dezvălui întreaga posibilitate de sine, așa cum rezultă din lucrarea *Experiența gândirii*²², în care relația dintre poet și gânditor este redată printr-o formulă specială care deschide raportul ființării cu ființa. Structura acestei scrieri cuprinde zece grupaje, în fiecare grupaj intrând o propoziție liric-descriptivă, care reprezintă aportul poetului, și patru sentințe reflexiv-aforistice, care reprezintă contribuția gânditorului. Lucrarea aceasta exprimă cel mai bine ce poate însemna experiența poetică a gândirii, care poate fi o co-prezență a poetului și filosofului. Fără a face o analiză amănunțită a acestei lucrări, se poate observa deschiderea pe care Martin Heidegger o are față de poezie și poeți:

„Trei pericole amenință gândirea.

Pericolul cel bun, și de aceea mântuitor, este vecinătatea poetului-rapsod.

Pericolul cel rău, și de aceea cel mai aprig, este gândirea înseși. Ea trebuie să gândească împotriva ei înseși, ceea ce doar rareori îi stă în putință.

Pericolul de-a dreptul nociv, și de aceea aducător de rătăcire, este filosofarea”²³.

De ce vede Heidegger în filosofare pericolul cel mai nociv? La ce fel de filosofare se referă? Probabil că este vorba de filosofarea goală, cea care nu aduce nimic în afara sterilității, în timp ce o filosofare inspirată de vecinătatea poetului este benefică. Gândirea

²¹ José Antonio Portuondo, *op. cit.*, p. 107.

²² Martin Heidegger, *Experiența gândirii*, în *Originea operei de artă*, pp. 363-367; lucrarea amintită a fost concepută în 1947 și publicată prima dată în 1954, la Editura Neske, Pfullingen.

²³ *Ibidem*, p. 365.

înseși ca și gândire, așa cum ne-a învățat actul reflexiv al logicii că este aceasta, este și ea un pericol rău pentru că poate ajunge la autodistrugere. Pentru a scăpa de această autodistrugere, care este de fapt o auto - reflexivitate, este necesară vecinătatea poeziei în care se salvează limba.

Dar Heidegger spune:

„Caracterul poetic al gândirii este încă ascuns.

Acolo unde se arată, el este socotit, pentru multă vreme, a nu fi decât utopia unei minți pe jumătate poetice.

Atunci când se situează în adevăr, activitatea poetică ce gândește este topologia ființei.

Punându-se în slujba ființei, topologia rostește locul în care sălășuiește esența acesteia”²⁴.

De ce rămâne caracterul poetic al gândirii încă ascuns? Pentru a răspunde la această întrebare este necesar să acceptăm că gândirea poate avea un caracter poetic, că ea nu se reduce doar la ceea ce înseamnă demers rațional-logic. Experiența poetică a gândirii se situează dincolo de acest demers rațional-logic și are capacitatea de a descrie topologia ființei, așa cum și cele zece categorii aristotelice o fac. Dacă nu putem să știm ce este ființa, atunci putem avea toposul acesteia, în care se află esența ființei. Este posibil ca esența ființei să poată fi gândită în legătură cu esența poeziei și atunci poezia și filosofia ar putea să apară mult mai apropiate decât sunt în realitate. Așa am putea înțelege din ceea ce spune Heidegger: „Cântarea și gândirea sunt trunchiurile învecinate ale activității poetice”²⁵. Ambele se înalță din ființă pentru a ajunge la adevăr, un adevăr care este câștigul cel mai de preț, ceea ce se obține prin completitudinea relației, ceea ce poate fi măsura ultimă a experienței poetice a gândirii care apare ca întemeiere și posibilitate de sine.

²⁴ *Ibidem*, p. 366-367.

²⁵ *Ibidem*, p. 367.

fundament și imanență în filosofia lui michel henry - ipostaze exegetice ale criticii aduse filosofiei heideggeriene -

RALUCA ARSENIE-ZAMFIR

Michel Henry défend Descartes contre les critiques de Heidegger en ce qui concerne l'ego, parce que l'ego ne peut pas se donner comme absolu qu'en tant que évidence apodictique; il se fonde sur l'intuition et s'accomplit dans un horizon de pure mondanéité. Henry croit que, en fait, Heidegger perd l'essence de la réalité, qui est la révélation. Henry rejette la transcendance et la possibilité que la subjectivité humaine soit privilégiée dans la compréhension de l'être. Essentielle en ce sens est l'immanence, au lieu que la transcendance c'est une partie de l'immanence et la garantie pour la validité de la pratique de l'être au niveau ontologique. La phénoménalité immanente ne peut pas être expliquée. L'accès à celle-ci se fait par l'entremise du corps humain mais le corps compris phénoménologiquement, étant différent de l'existence dans le monde, qui c'est une corporalité périssable. En outre, si chez Heidegger la chaire n'est qu'un aspect de l'existence, pas son fondement, chez Henry la vie c'est la même chose que le corps, expression absolue de l'éternel.

Lucrarea care pune bazele filosofiei henryene a imanenței este *Esența manifestării*¹, unde fenomenologul analizează problema ego-

¹ M. Henry, *Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, I-ère édition; 1990.

ului în relație cu conceptul radical de viață, urmând o descendență biraniană, husserliană și heideggeriană. Situându-se manifest împotriva unei filosofii a transcendenței, interesul lui Michel Henry este cel de a denunța uitarea ipseității subiectului care s-ar traduce prin degradarea existenței individuale datorată menținerii opoziției dintre subiect și obiect, alături de afirmarea necesității exteriorizării. Tocmai de aici va porni critica henryană adusă edificiului filosofic al lui Martin Heidegger², axată pe insuficiența găsirii unui fundament absolut pentru *ego cogito* într-un „dincolo” sau în conștiința intențională. Filosofia henryană propune ca reper o ipoteză fenomenologică radicală conform căreia *ego-ul* nu se poate da ca absolut sau cert (adică fondat rațional) decât dacă apare inițial într-o intuiție, deci ca evidență apodictică. În acest fel, *ego-ul* își găsește fundamentul în intuiție care, la rândul ei, presupune deschiderea unui orizont în interiorul căruia se împlinește ca atare. Ce înseamnă însă acest „orizont”? Pentru Michel Henry, este vorba despre orizontul transcendental al lumii înțelese ca mundanitate pură, concepție de la care fenomenologul francez va pune sub semnul întrebării perspectiva heideggeriană a fundamentării existenței, considerând că acestea îi scapă „realitatea”, adică esența originală a revelației. Eșafodajul henryan al fenomenalității debutează astfel cu analiza reproșului pe care Heidegger i-l adresează lui Descartes conform căruia încercarea carteziană de a plasa *ego cogito* ca fundament pentru o nouă filosofie lasă nedeterminat modul de a fi al acestei *res cogitans*, deci al lui *sum*; astfel *cogito-ul* ar admite o presuposiție negândită, numai că la Descartes acel *sum* este totuși legitimat de un prealabil, nemaifiind vorba despre ființă sau sensul ei, ci despre apariția însăși³ pe care Michel Henry se va strădui să o clarifice prin intemerdiul imanenței ca fundament fenomenal.

Michel Henry elaborează o filosofie radicală în care ființa *ego-ului* este așezată ca problematică originală și fundamentală⁴,

² Am folosit ca reper principal traducerea franceză de la *Sein und Zeit, Etre et temps*, trad. fran. de E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.

³ M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, IV, *Sur l'éthique et la religion*, PUF, Paris, 2004, p. 97.

⁴ M. Henry, *Essence de la manifestation*, § 7.

echivalând cu adevărata esență a fenomenalității. În realitate, Henry dorește să demoleze concepția unilaterală a esenței fenomenului și a „distanței fenomenologice” instaurată prin deschiderea unei orizont transcendent non spațial în care ființa devine fenomen (se arată, deci se fenomenologizează) numai prin separarea de sine. Cu alte cuvinte, pentru a se manifesta, ființa se distanțează de sine, se vede pe sine ca transcendentă sieși, ceea ce duce – inclusiv în filosofia heideggeriană – la degradarea subiectului datorită unei acute conștiințe intentionale. Precizăm că îndepărtarea de adevărata consistență subiectivă debutează prin instituirea unui subiect de cunoaștere și sfârșeste prin interpretarea subiectului exclusiv ca raportare la obiect prin intermediul intencionalității ce devine astfel conceptul central al realității ontologice⁵.

În aceste condiții, Michel Henry arată că critica heideggeriană adresată filosofiei clasice a conștiinței nu vizează concepția structurii fenomenologice pure, ci prezența acesteia într-o ființare pe nedrept privilegiată, anume în ființa umană ca subiectivitate rațională. Analiza henryană dezvăluie astfel ambiguitatea *Dasein*-ului care, deși conceput inițial ca pură esență a prezenței ontologice, este construit ca simplu „fiind”. În alți termeni, între ființă și fiind se adâncește un hiatus conform căruia fiindul se fenomenologizează, iar esența pură a fenomenalității nu se exprimă⁶. Să clarificăm situația. Începem prin a preciza că răsturnarea henryană se efectuează prin subordonarea ontologiei la fenomenologie, deoarece la Henry determinațiile existențiale sunt inesențiale în raport cu fenomenalitatea originară, ele definindu-se ca predicate contingente și variabile⁷. Dimpotrivă, esența

⁵ *Ibid.*, § 11, 12.

⁶ De altfel, Heidegger însuși descrie felul în care fiindul se diferențiază de ființă, sprijinindu-se, după cum observă Didier Franck, pe modificarea prezanței în constanță, adică pe retragerea ființei; plecând de aici se constituie fenomenalitatea „en tant qu’insurrection de la constance”, deci „il n’y a rien de plus originellement métaphysique que la phénoménologie”; D. Franck, *Heidegger et le christianisme*, Paris, PUF, 2004, p. 39.

⁷ Cf. M. Henry, *Essence de la manifestation*, p. 179. Conform perspectivei henryene, fenomenologia nu se preocupă de ființă și cu atât mai puțin de sensul ei, deoarece în cadrul ei metodologic ontologia trebuie să fie o disciplină secundă; cu alte cuvinte, tema esențială devine cea a fenomenalității, iar „a fi” nu poate fi înțeles decât ca „a

este imanentă la lucruri tocmai pentru că le face posibile, motiv pentru care „o determinatie existențială este deci o determinatie a vieții conștiinței și, în chip solidar, o determinatie a semnificației sale transcendente”⁸. Am putea spune că Michel Henry înțelege filosofia heideggeriană și relația dintre fiind și ființă (*l'étant* și *l'être*) după regulile prescrise de propria „duplicata a apariției”, ca mixtură între un „dincolo” mundan și transcendent în care fiindul își găsește câmpul de manifestare, și un „înăuntru” viu și imanent ce nu se oferă privirii. De aici provine secundaritatea fenomenologică a fiindului, deci caracterul derivat al lumii, în opoziție cu primordialitatea esenței ființei sau, în limbaj henryan, fundamentarea existenței într-o interioritate radicală ce nu mai are nimic în comun cu manifestarea contingentă, cu vizibilitatea sau lumina lumii⁹.

Pentru a institui imanența (interioritatea radicală) ca fundament ontologic și esență a fenomenalității, Michel Henry își continuă critica heideggeriană afirmând că prin interpelarea exclusivă a fiindului, centrul atenției este reținut de transcendență, adică de deschiderea orizontului pentru a căuta esența ființială în neant, în afara sinelui. Opoziția dintre ființă și neant este astfel un garant al propriei lor unități (căci fiindul însuși este fundament al neantului ființei, deci al nimicniciei ce definește ontologic ființa ce se alterează și fuge de sine, rătăcind în căutarea propriei esențe). Pe scurt : ceea ce fenomenologul francez îi reproșează lui Heidegger este tocmai rolul jucat de transcendență, fapt care conduce la conceperea universalului ca un particular, a ființei ca fiind sau a esenței ontologice ca neant. Afirmatia că neantul dezvăluie esența ființei înseamnă că ceea ce ar trebui să stea ca fundament ontologic se regăsește deposedat de sine, că însăși baza realității se dă ca efemeră și vidată de sine prin proiectarea într-un dincolo, într-o transcendență avidă de esență și de consistență. A critica însă rolul devastator al transcendenței nu este însă un răspuns pentru a regăsi fenomenalitatea pură, adică fundamentul inalterabil al existenței, cel în care ființa coincide esențial

apărea” (M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, I, *De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 113).

⁸ *Ibid.*, p. 181.

⁹ *Ibid.*, § 13.

cu sine, se manifestă și se împlinește ca atare. În cele din urmă, este clar că orizontul ce definește transcendența este consecința directă a unei conștiințe intenționale ce prescrie sinelui „distanța fenomenologică” ce trebuie să o ia față de sine pentru a se exprima ontologic, asemenea ochiului ce are nevoie de oglindă pentru a se vedea (acest aspect reia reproșul pe care Gassendi îl adresa lui Descartes). Dar interpunând o distanță între sine ca *sum* și sine ca *cogitans*, ființa se neagă ca fenomenalitate pură, dându-se privirii în ipostază de fenomen ce se împlinește în orizontul transcendenței. Cu alte cuvinte, proiectarea ființei în transcendența mundană se însoțește cu contaminarea acesteia de finitatea lumii, cu decăderea de la rangul de fundament ontologic la cel de manifestare contingentă și fenomenală, conducând astfel la paradoxul sartrian ce afirmă că ființa nu este și nu poate fi decât ființa fiindului („l’être n’est que l’être de l’étant”).

Fenomenologia henryană face însă pariul dezvăluirii consistenței a ceea ce înseamnă fenomenalitatea pură, observând eșecul heideggerian de a regăsi în orizontul mundan solul indisolubil al ființei pure. Dacă Heidegger propunea ca fundament ontologic manifestarea fiindului, Michel Henry vizează manifestarea originară a ființei, cea care nu întreține nici un raport cu fiindul decât în măsura în care acesta din urmă se dă ca secundar și constituit, tocmai pentru că pune în joc intenționalitatea orizontului, deci intervenția conștiinței și a reprezentării. Nu trebuie însă negată importanța reprezentării în ipostază de comprehensiune ontologică a ființei, dar nu trebuie nici confundată cu „cunoașterea naturală” ontologică (*le savoir naturel est ontologique*), ceea ce va fi numit de Henry mai târziu ca „impresie originară”. Ce se ascunde însă în spatele acestei „cunoașteri naturale” sau „impresii”? Soluția problemei stă, după părerea henryană, în diferențierea dintre ceea ce este existența în sine și modalitatea în care ea se reprezintă. Impresia este conceptul henryan care se opune radical intencionalității, trimițând către evidența apodictică conform căreia fenomenalitatea pură constă în imanența sinelui, în imediatitatea raportului cu sine, iar nu în deschiderea unui orizont către mundaneitate. Dacă cunoașterea naturală sau impresia vizează fundamentul ontologic al realității, să precizăm că reprezentarea este

o formă a tematizării cunoașterii mundane, la fel de incertă și alienantă ca orice intenționalitate conștientă¹⁰. Michel Henry susține, împotriva lui Hegel și Heidegger, caracterul anistoric al manifestării ființei, căci adevărul ființei este prezent înaintea istoriei. Aceasta din urmă nu mai este „mișcarea prin care survine apariția” după cum spune Heidegger, deoarece adevărul transcendental nu trebuie dobândit, el este *a priori*. Prin urmare, fenomenologul francez nu consideră îndreptățită afirmația lui Heidegger (în continuarea lui Hegel) conform căreia reprezentarea aparține esenței experienței, pentru că aceasta ar însemna să confundăm puterea reprezentării cu fundamentul ontologic, cel ce rezidă în fenomenalitatea ființei, anume în imanența vieții¹¹.

Pentru a înțelege cu claritate textura immanentă a fenomenalității henryene trebuie să distingem între receptivitatea interioară în semnificația sa ontologică pură, prin care ființa immanentă este identică cu manifestarea de sine, și receptarea mundană ce privește fiindul finit, cel intuiționat într-un orizont mărginit al ființei. Atât timp cât esența manifestării este interpretată după cel de-al doilea sens al receptării, deci ca transcendență, fenomenalitatea pe care o promovează va rămâne limitată, finită. Pentru a depăși acest impas metafizic, Heidegger propunea în comentariul său la Kant un fel de „intuiție creatoare”, care însă nu schimbă nimic din trăsăturile finite ale intuiției. Cu alte cuvinte, problema receptivității esenței manifestării nu poate fi rezolvată prin schematismul kantian, nici prin sugestia heideggeriană, căci imaginația transcendentală și intuiția creatoare fac parte din același cerc vicios al caracterului limitat al transcendenței. Rezumând, Michel Henry neagă varianta heideggeriană a caracterului ontologic central al receptivității, căci aceasta nu poate da un răspuns adecvat fenomenalității ca atare.

Prin urmare, putem deja să avansăm câteva consecințe majore ale criticii henryene aduse poziției lui Heidegger. Alături de respingerea transcendenței și a intuiției creatoare (la rândul ei viciată de inserarea rațiunii), Michel Henry respinge posibilitatea ca

¹⁰ *Ibid.*, § 17, 18.

¹¹ *Ibid.*, § 21.

subiectivitatea umană să fie principiu de inteligibilitate a fenomenelor. Explicația este clară, căci individul uman se situează într-un mediu ontologic, adică în exterioritate, acolo unde el nu mai poate echivala cu puritatea a ceea ce-l luminează: el este datul, este fiindul mundan care nu poate exprima nimic despre ceea ce îl generează, despre fenomenalitatea care se instituie ca auto-donație investitoare de viață. Pozițiile henryene se situează astfel cu stridență împotriva celor heideggeriene ce considerau că adevărul ființei ar fi corelaționat, într-un mod privilegiat, cu esența omului. Cu alte cuvinte, Michel Henry respinge în totalitate opțiunea ca omul să fie el însuși purtător al esenței manifestării, refuzând deci să compromită absolutitatea imanenței în finitudinea mundană¹². Dar cum am putea totuși să dăm seama despre aceste lucruri, să vorbim despre fenomenalitate, să ne exprimăm despre viață dacă în ipostază de muritori nu purtăm decât stigmatul alienării și al finitudinii? Afirmând ambiguitatea esențială a ființei ca stând în separarea de adevărul absolut și esențial, Michel Henry lasă totuși o posibilitate de salvare, chiar de redempțiune ontologică, ascunsă în faldurile a ceea ce presupune textura auto-afecțiunii.

Ca majoritatea conceptelor henryene, afecțiunea este unul cu conținut dublu, specific duplicității apariției ce definește hotarul dintre viața eternă și lumea contingentă. Prin urmare, se cuvine să deosebim între afecțiunea printr-un conținut străin, așa cum se petrece în perimetrul transcendenței, și afecțiunea prin esența propriei realități, așa cum stau lucrurile în imanență. Această distincție esențială între sfera ontologică a idealității și cea a realității este menită a evidenția ambiguitatea pe care acest concept de „auto-afecțiune” îl are la Hegel și Heidegger. Profunda răsturnare pe care fenomenologia henryană o întreprinde este aceea de a considera imanența ca fundamentală, ca fenomenalitatea însăși și ca viață absolută. Această fenomenalitate imanentă stă la baza întregii existențe, ea face ca lucrurile să fie ceea ce sunt și pe fundamentul ei se poate concepe desfășurarea lumii, atât în limitele sale patetice, cât și în cele transcendente. Altfel spus, imanența este viața absolută ca atare,

¹² *Ibid.*, § 24.

singura ce ar putea îngloba toate pliurile și manifestările ontice. Care este însă rolul transcendenței? Cum totul este fundamentat în și prin imanență înseamnă că transcendența însăși este parte din imanență. Mai mult decât atât, transcendența este definită de Michel Henry ca esență a imanenței, ceea ce ar reprezenta după părerea noastră garantul necesar pentru validarea practicii ființei la nivel ontologic. Acest concept henryan al transcendenței „răsturnate” este cel mai cutezător din cadrul fenomenologiei sale, singurul capabil să asigure unitatea imanentă a ființei în opoziție cu ceea ce filosofia heideggeriană înțelegea prin unitatea dintre spontaneitatea și receptivitatea transcendenței.

Structura internă a imanenței se împlinește ontologic prin mai multe etape. Este vorba despre interpretarea ontologică a conceptului de „situație” care își găsește esența în imanență în măsura în care aceasta evidențiază insuficiența conceptului heideggerian de *Nichtigkeit* (căci încercarea de a fonda conceptul de „situație” pe temporalitate eșuează din cauza eterogenității radicale a structurilor lor ontologice originale, prima trimițând către mundan, a doua către fenomenalitatea pură). Pe de altă parte, trebuie precizat că disimularea esenței revelației nu este întâmplătoare, ci se înrădăcinează în structura însăși a esenței care, în măsura în care este profund imanentă, nu iese în afara sinelui, nici nu se exteriorizează în lume pentru a-și dezvălui adevărul. Prin urmare, fenomenalitatea revelației, cea care stă la baza a tot, nu este nici a lumii, nici a orizontului ei, ci este o fenomenalitate a invizibilului (și chiar a indicibilului). Trebuie însă subliniat că invizibilul nu este o caracterizare negativă a imanenței, nici un punct limită al vizibilului, ca la Kant și Husserl, nici măcar o anti-esență fundamentală ca la Heidegger (în legătură cu conceptul său de ne-adevăr), ci exprimă pozitivitatea ei ca atare, viața imanentă în absolutitatea sa proprie ce definește revelația sau dimensiunea ontologică originală¹³.

Pentru a explicita acest concept de imanență invizibilă, să menționăm că în opera henryană el echivalează cu afectivitatea ca revelație a ființei în pasivitatea originară față de sine. Acest patos

¹³ *Ibid.*, § 50 („Le non-visage de l'essence”) și § 51 („Visible et invisible”).

trebuie înțeles ca posibilitate esențială de a se simți pe sine, de a se pune la încercare în identitatea absolută a sinelui. În consecință, în imanența patetică sinele nu este nevoit să iasă în afara sa pentru a se demonstra ca atare, deoarece în imediatitatea raportului cu sine, el este aderență la sine și manifestare a vieții. Totodată, pasivitatea patetică inclusă în imanența subiectivă nu respinge activitatea, ci dimpotrivă o egalizează, căci în absolutul immanent, pasiv și activ spun același lucru, adică sunt maniere complementare de manifestare a ființei. Această definiție a ființei ca pasivitate și activitate totodată se situează în mod deliberat la antipodul poziției heideggeriene, căci esența fenomenalității nu se situează dincolo de apariția sa, ci o constituie ca patos și potențialitate. Din acest punct de vedere, putem afirma că invizibilitatea imanenței ființei este trăsătura fundamentală a fenomenalității tocmai pentru că ea ne afectează. Pe scurt, invizibilul, afectivitatea, imanența și absolutul sunt nume date aceleiași realități, adică fenomenalității ființei.

Un ultim aspect ce se cuvine precizat în legătură cu afectivitatea este imposibilitatea de a o înțelege și de a o asimila în termeni intenționali. Profunda răsturnare realizată de fenomenologia henryană vizează tocmai întoarcerea către interioritatea ființei, într-o invizibilitate profundă și absolută, echivalentă cu textura immanentă ce face ca lucrurile să fie așa cum sunt, în opoziție totală cu conștiința intențională, cea care ne-ar obliga la o decriptare ontologică în termeni de raționalitate, finitudine și transcendență.

Pentru a conchide, observăm că miezul discuției este în mod constant orientat către viață (interpretată ca imanență fenomenală), ceea ce se însoțește de critica cea mai radicală a ontologiei în care ființa nu mai este un fiind în fața conștiinței, ci o fenomenalitate materială echivalentă cu imanența caracteristică fiecărei ființe vii în parte. Prin urmare, înțelegerea ființei este identică cu structura universală a esenței absolute, ce nu se va mai explica prin sfera subiectivității ca totalitate a intenționalităților deoarece „elucidarea ontologică a ființei originale a corpului nostru constituie o analiză

exhaustivă a sferii subiectivității absolute”¹⁴. Nedorind să insistăm în studiul de față asupra corporalității henryene, suntem totuși obligați să precizăm că, dacă fundamentul realității este o materialitate intensivă radicală, aceasta se traduce la nivelul fenomenalității printr-o subiectivitate absolută, dar nu în termeni de conștiință obiectivantă, ci în termeni de imanență: pe scurt, fenomenalitatea originară, imanența și subiectivitatea absolută desemnează unul și același lucru. Dat fiind că fenomenologia henryană vizează principal ființa fiindului și intuiția *cogito*-ul, ea nu mai corespunde cu ceea ce era la Husserl sau Heidegger (reunindu-se sub numele de „fenomenologie istorică” la Henry), ci privește „materialitatea fenomenologică a fenomenalității pure, adică cea cuprinsă în efectivitatea ei”¹⁵. Menționăm totodată că efectivitatea fenomenalității înseamnă însăși punerea la încercare a imanenței, adică manifestarea vieții în interioritatea sa proprie, o interioritate afectivă și nepereclitată originară de prezența intencionalității.

Afectivitatea imanentă caracterizează astfel fundamentul intensiv al materialității, adică forța care investeste corpurile vii tocmai prin imanența ființei. Cu alte cuvinte, fenomenalitatea afectivă este efectivă numai prin raportul nemijlocit cu sine, adică numai ca auto-afectivitate¹⁶, în totală discordanță cu ceea ce acest concept desemna la Kant și apoi la Heidegger, anume sensul intern. Subliniem că ceea ce se manifestă și se pune la încercare pe sine nemijlocit, este însăși afectivitatea sau intensitatea originară a vieții, definită ca esență a fenomenalității ce garantează expresia primă a ființei. Prin urmare, dacă la Heidegger accesul la fenomenul originară al ființei este garantat de ontologie, ca și cum absolutitatea existenței poate fi gândită numai plecând de la un *Dasein* neutru, la Henry fenomenalitatea nu se poate

¹⁴ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1965, p. 256.

¹⁵ M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, II, *De la subjectivité*, Paris, PUF, 2003, p. 65-66.

¹⁶ Fenomenalitatea vieții apare astfel într-o auto-afecțiune imediată și fără distanță, la antipodul reprezentării și extazei temporale: „le Soi est l'identité de l'affectant et de l'affecté, il est l'être où il n'y a rien d'autre que lui-même, où tout ce qui est est lui-même, et qui est lui-même tout ce qu'il est. Un tel être, Descartes l'appelle l'âme, nous l'appelons la vie”, M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, II, p. 81.

explica prin deschidere, intenționalitate sau percepție, de altfel nu se poate explica nicicum, pentru că se ascunde în invizibilitatea afectivității, făcându-și totuși simțită prezența în procesul efectiv de manifestare a vieții, adică de punere la încercare a propriei noastre imanențe. Această manifestare imanentă de sine se realizează, după părerea lui Henry, prin trup (*la chair*) înțeles însă în sens radical, nu exclusiv teologic, ci esențialmente fenomenologic, ca ipseitate și integrare a celuilalt în infrastructura imanentă a trăirilor noastre, fiind mai curând vorba despre o intra-subiectivitate decât despre deschiderea intersubiectivă și mundană ce ar altera absolutul vieții¹⁷. Dar dacă la Henry subiectivitatea trupească este concepută ca absolutitate și imanență, lucrurile stau altfel la Heidegger unde accesul la fenomenalitate nu se face printr-un corp (*Körper*), ci prin efectivitatea însăși a prezenței sale¹⁸. Această evidență nu implică însă la Heidegger nici o egologie, ci o întrupare ce provine din structura *Dasein*-ului; totuși, precizează Heidegger, dimensiunea ontologică a trupului nu include și proveniența trupească a ființei, ci dimpotrivă, trupul este doar un element al existenței, deci nicidecum fundamentul și fenomenalitatea sa primă¹⁹. Dimpotrivă, răsturnarea teologică

¹⁷ Menționăm că Michel Henry pare a fi ținut, cel puțin în ultima sa perioadă de creație, cont de recomandările heideggeriene din *Holzwege* în conformitate cu care atunci când Dumnezeu moare, locul său rămâne gol și necesită un substitut, motiv pentru care fenomenologul radical va pune semnul de echivalență între imanență, subiectivitate carnală absolută și divinitate, în ipostază de arhi-inteligibilitate supremă a lucrurilor.

¹⁸ Această perspectivă heideggeriană este explicitată astfel de Jocelyn Benoist: „mon être-ici, qui s'effectue comme être-en-chair, ne se définit comme être-ici qu'en ce qu'il est *mien*. La chair est à chaque fois ma chair”; J. Benoist, *Autour de Husserl*, Paris, Vrin, 1994, p. 114.

¹⁹ Numeroase analize heideggeriene vor viza ceea ce Gadamer înțelegea prin „dimensiunea religioasă” a gândirii filosofului german, fie pornind de la formarea teologică a tânărului Heidegger (Pöggeler), fie de la funcția teologică a discursului său (Gadamer) sau de la cea păgână (Jonas); în aceeași oridine de idei, Pierre Rodrigo se întreabă dacă gândirea heideggeriană își poate găsi resursele în deteologizarea experienței creștine sau dacă, trecând dincolo de „ateismul metodologic inițial al fenomenologiei” și prin renunțarea la discipolatul față de Husserl, Heidegger nu se livrează unei adevărate rătăcirii printre limbi în așteptarea trecerii

intreprinsă de fenomenologia franceză actuală pledează pentru puritatea, absolutitatea și imanența trupului, descriind astfel o ruptură ontologică față de corp, căci, după expresia lui Jean-Luc Marion, "toute chair naît et meurt chair, tout corps reste corps"²⁰. Cu alte cuvinte, accesul la fenomenalitate prin intermediul trupului accentuează, de fapt, problema duplicității apariției, prin hiatusul între imanența vieții, invizibilă, indicibilă și absolută, și transcendența lumii în care corpurile se prezintă ca alienare esențială față de pozitivitatea vieții, din cauza finitudinii și contingenței: „*Se vider de sa substance dans l'extériorité d'un dehors, tel est le propre de toute chair concevable. Au même titre que le mien, le corps objectif d'autrui est cela : l'irréalisation d'une chair dans l'apparaître du monde et par lui*”²¹.

În consecință, ființa henryană nu rezidă original în transcendență, ci în sinele transcendenței, adică în ipseitatea²² prin care imanența investește întreaga existență, inclusiv lumea. Finitudea pe care o suportăm în lume se înrădăcinează și ea în autoconstituția vieții, în măsura în care ne investește cu afectivitatea sa immanentă, dar și cu puterea sa transcendentală ce ne face să ne integrăm într-o mundaneitate contingentă și efemeră. În § 44 din *Sein und Zeit*, Heidegger se întreabă dacă *Dasein*-ul poate decide, în limita libertății sale, venirea sau nevenirea sa ca *Dasein*. Michel Henry crede că răspunsul negativ la această chestiune nu exclude numai orice decizie sau libertate, ci privește și posibilitatea ultimă a aceea ce este realmente omul. Venirea în sine a *Dasein*-ului nu este faptul exclusiv al *Dasein*-ului, al adevărului său extatic, ceea ce presupune că venirea omului în sine însuși nu se împlinește nicicând în *Dasein*, deci într-un „dincolo-de-sine” (*hors de soi*), ci în imanența vieții, conform modului propriu de fenomenalizare a acesteia²³. Prin urmare, omul este un

„ultimului dumnezeu”; P. Rodrigo, „Heidegger et le passage des langues”, *Critique*, mars 2006, 241-254, p. 253.

²⁰ Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique. Six méditations*, Grasset et Fasquelle, 2003, p. 217.

²¹ M. Henry, *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 219.

²² M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, I, p. 37.

²³ M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, III, *De l'art et du politique*, PUF, Paris, 2004, p. 179.

individ viu, cu o libertate anterioară oricărei decizii ce se fondează în interiorul vieții ca generare a tuturor ipseităților imaginabile²⁴. Înscrierea individului în miezul procesului intern al absolutului ca proces de autorevelație a vieții îi conferă o valoare infinită ce nu poate fi nici măcar anunțată doar de simpla lui prezență în lume, motiv pentru care fenomenul francez afirmă: „Dans l'ensemble, je ne suis pas d'accord avec Heidegger, malgré le poids de sa pensée”²⁵. Putem deci presupune că Michel Henry exploatează astfel unul dintre cele mai importante rezultate ale fenomenologiei husserliene în concordanță cu care viața nu se reduce la lumea existentă. În cazul exegezei henryene la adresa filosofiei lui Heidegger, este vorba despre elaborarea conceptului radical de fenomenalitate, echivalent cu imanența absolută, deci cu apariția pură ce face lucrurile să fie așa cum.

²⁴ *Ibid.*, p. 181.

²⁵ M. Henry, interviu cu M. Huhl și J.-M. Brohm, publicat în *Prétentaine*, no 6, *Esthétiques*, 1996, p. 27-43.

câteva posibile extensiuni ale noțiunii de locuire sau despre heidegger întemeietorul

LORENA PĂVĂLAN STUPARU

This paper addresses the notion of habitation from the perspective of Heidegger's hermeneutical analysis of its meaning. Its purpose is to orient the discussion about the usual meaning of habitation, around the concepts of „lifeworld”, „human being”, „Being”, „construction”, „creation” and „speaking” and to approximate the relationship between these and „anotherworld”. The distinction between „habitation” and „the realm of habitation” appears as fundamental.

I

„Cine ne dă de fapt o măsură cu care să putem măsura esența locuirii și a construirii în toată amploarea sa?”¹

Cred că această întrebare formulată de Heidegger în textul unei conferințe din 5 august 1951, intitulată „Construire, locuire, gândire” (traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu) are proprietatea de a sugera într-o măsură mai mare decât altele faptul că ne aflăm, cu noțiunea heideggeriană de „locuire”, în fața unui „deznodământ” hermeneutic, pornind de la care se pot reconfigura celelalte concepte, o rețea prin care pot fi transmise către alte părți ale corpusului heideggerian informații vitale pentru funcționarea întregului.

¹Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Traducere de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, București, Editura Univers, 1983, p.147.

În contextul dezbaterii postmoderne despre „locuire”, noțiunea heideggeriană care subîntinde această temă se prezintă cu o încărcătură metafizică, religioasă, estetică, etică și antropologică ce mă îndeamnă să cred cu toată buna-cuviință de non-heideggeriolog că „locuire” este unul dintre cele mai fericite cuvinte născute din determinația „ascultare-tăcere” a rostirii² pentru a desemna starea omului pe pământ și mișcarea lui proprie în univers, între aruncarea în „lumea vieții” și lansarea către „patria din cer”. Dintre toate ale acestei lumi, potrivit viziunii lui Heidegger, numai omului îi este dat să locuiască, și aceasta pentru că numai el își creează locuirea, în timp ce alte viețuitoare se adăpostesc sau se ascund. Omul locuiește spațiul cu timp cu tot; de aceea, pe de o parte, chiar și atunci când se „autoconstruiește” orice loc are timpul său, altfel spus orice locuire este condiționată temporal pe traiectoria destinului individual sau istoric-cultural, dar, pe de altă parte, omului îi este dată și posibilitatea de a le transcende.

Cam atât așa avea eu de spus despre „locuire” la Heidegger, dar cum din câteva fraze am trecut deja granița unor noțiuni coextensive, voi încerca și alte căi de acces spre noțiunea-țintă, menținând sub control sporul de ambiguitate. Pentru aceasta voi porni din „depărtarea” noțiunii mai noi de „locuire plurală” a lumii.

În sfera postmodernă a acesteia, traductibilă la nivelul limbajului unei antropologii constructiviste drept coexistență pașnică a unor culturi diferite, se suspendă orice „realitate fundaționistă” precum „ființa” metafizicii clasice, privilegiindu-se modelul universurilor multiple sau al „versiunilor lumii” („Ways of Worldmaking”, Nelson Goodman)³.

În calitate de concept holistic „lumea” include tot ceea ce este constitutiv situației habitative (locative) a omului, integrând noțiuni precum „societate”, „istorie”, „cultură”, „limbaj”, „sisteme”. William

² Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, Traducere de Vasile Tonoiu, București, Humanitas, 1995, p. 86.

³ William E. Paden, *The Concept of World Habitation: Eliadean Linkages with a New Comparativism*, in *Changing Religious Worlds. The Meaning and End of Mircea Eliade*, Edited by Bryan Rennie, State University of New York Press, 2001, p.263.

E. Paden consideră ca ar fi momentul reconsiderării ideii de „universal” care s-ar putea întemeia pe formele comportamentelor umane și ale proceselor de „construcție” a lumii într-un mod la fel de legitim ca acela întemeiat pe conținut referențial.

În cel mai propriu sens, putem adăuga, oamenii își configurează propriile lumi, propria „locuire” în teritorii a căror închidere fizică necesară este „temperată” de deschiderea posibilă către experiența spirituală dătătoare de orizont. Totodată, coexistența lumilor multiple în universul cunoscut și abilitatea oamenilor de a recrea la nesfârșit forme multiple de spații ale memoriei, imaginației și aspirației, cu particulare teritorii consacrate și personale percepții ceremoniale implică relativitatea locuirii în spațiu și totodată eliberarea noțiunii înseși de „locuire” de sursa domestică la care trimite.

II

Aspectul domestic al locuirii nu era totuși străin argumentației „burghezului” Heidegger (portretizat în această ipostază cu aspră și, evident, fabulatorie ironie de Thomas Bernhard) care extrage din grija cotidiană (această „supremă categorie a non-indiferenței” din „*Sein und Zeit*” cum o înțelege Gabriel Liiceanu)⁴, reversul calmării și legitimării metafizice.

În textul deja citat, dar și în „Locuire și limbă” din același volum, filosoful pornește de la aspecte, să spunem, „pragmatice”, legate de menirea funcțională a faptului de a fi într-un anumit loc (aici) și într-un anumit timp (acum), dar aceasta, cred, tocmai pentru a păstra sugestia „neființei” acestui „grad zero” al locuirii: „Locuirea noastră stă sub apăsarea crizei de locuințe. Chiar dacă situația n-ar fi aceasta, fapt este că locuirea noastră actuală este hărțuită de muncă, este instabilă din pricina goanei după avantaje și succese, ținută sub vraja plăcerilor și a recreării”⁵. De aceea, deducem cu ajutorul filosofului, criza imobiliară indică și o criză a „locuirii”, căci :

⁴ Gabriel Liiceanu, *Ușa interzisă*, București, Editura Humanitas, 2004, p.173.

⁵ Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, op. cit., p.166.

„Construcțiile de locuit oferă, e adevărat, un domiciliu, locuințele pot fi astăzi chiar bine concepute, ușor de gospodărit, destul de ieftine, bine aerisite, expuse luminii și soarelui; dar oare în felul acesta locuințele poartă în ele chezașia că se petrece acolo o Locuire?”⁶.

Chiar și gândul pragmatic, înrădăcinat în sursa primară prin excelență (obișnuită, „nefilosofică”) a spațiului locativ, formulat de Heidegger promite molipsitoare semnificații îndepărtate ale inspirației filosofice.

Mai întâi să reținem (ca o măsură de „siguranță” a valabilității unor intuiții) din însemnarea lui Walter Biemel la textul „Arta și spațiul” , ideea „opozității spațiului fizico-tehnic față de spațiu ca deschidere”⁷. Deschiderea - explică pe urmele lui Heidegger Walter Biemel- este proprie locuirii umane : „Cînd un țaran își întemeiază casa pe dealurile transilvane ori pe șesul muntean, cu simțul măsurii și al frumosului care îl ființează , nu se gîndește la întinderea neutră a spațiului matematic, ci își găsește un loc în care vrea să-și petreacă viața, un loc din care viața lui se întemeiază. De fapt, din punct de vedere tehnic, este inutil că-și împodobește poarta cu lucrătura fină și unică în frumusețea ei, e inutilă și fereastra plină cu flori(...)”⁸. Locuința umană, înainte de a „vorbi” prin exemplul local de la care pornește inducția filosofică în direcția locului omului în lume, prin dimensiunea estetică pusă atît de sugestiv în evidență de Walter Biemel oferă, în domeniul arhitecturii, exemplul distincției (heideggeriene) dintre funcționalism și artă, dintre creație și inginerie („poiesis and engineering”-Neal Leach⁹).

Distincția aceasta pune în evidență în același timp sensul, temeiul și rațiunea omului de a locui undeva unde se simte acasă,

⁶ *Ibidem*, p.147.

⁷ Walter Biemel, Însemnare la scrierea lui Heidegger *Arta și spațiul*, în *Artă și adevăr*, Volum omagial pentru Walter Biemel la aniversarea a 85 de ani (*Kunst und Wahrheit*, Festschrift für Walter Biemel zu seinem 85 Geburtstag), Volum coordonat de Mădălina Diaconu, București, Humanitas, 2003, p. 319.

⁸ *Ibidem*, p.320

⁹ Neil Leach, *Forget Heidegger*, în *Lost in Space*, Edited by Augustin Ioan, New European College, 2003, p. 140.

adică în acel loc care devine „al lui” nu atât datorită sentimentelor de securitate, liniște, echilibru și firesc pe care le insuflă, cât mai ales datorită identificării de sine prin acel loc cu originea umanității proprii ființei lui. Tot Walter Biemel (care, alături de Alexandru Dragomir și Octavian Vuia, reprezintă „gloria” românească de a fi studentul „direct” al lui Heidegger) face următoarea remarcă în spiritul autorului comentat: „Heidegger încearcă a gândi spațiul ca locul devenind patrie, mai exact, încearcă a trimite la evenimentul care precede și face posibilă așezarea, devenirea unei patrii”¹⁰. (Așa cum vom vedea, evenimentul indubitabil care face posibilă așezarea în „locașul” Ființei, adevărata „patrie” a fiecăruia, este de ordin lingvistic, artistic și religios: rostirea creatoare și mărturisirea ei, și aceasta fără a ne muta în cu totul alt plan al discuției.

Să adăugăm totuși acestor „divagații fenomenologice” constatarea comună că locuirea confortabilă implică alegerea domiciliului, amenajarea și mobilarea acestuia după gustul și stilul personal, întreținerea și aerisirea lui, îmbinarea plăcutului cu utilizabilul, inventarea unor forme proprii și captarea tuturor celor existente de rezistență la alienare, indiferent de locul în care suntem „aruncați” în lume. Cu toate acestea, rare sunt situațiile în care precarul echilibru material, nu este descumpănit de o neliniște care vine de altundeva. Dacă simplificăm problema în termenii conflictului clasic dintre suflet și trup, vom constata că de multe ori, acolo unde ne simțim bine cu trupul, nu ne simțim bine cu mintea și sufletul; că în felul stabil și generos al „locuinței” materiale private sau publice, nu realizăm o mai autentică „locuire” decât vagabonzii, hoinarii, flaneurii, dezmoșteniții soartei, looserii, boschetarii sau marginalii lipsiți de un domiciliu precis și rezonabil, decât dacă suntem călugări, asceți sau artiști; și nu realizăm o autentică locuire exterioară pentru că, urmărind numai confortul fizic, vom fi mereu în afara propriului suflet, ne va lipsi mereu încăperea lăuntrică neluată în considerare în acest tip de proiect. Întotdeauna construcția, clădirea, casa, cabana, „apartamentul”, vor fi mult mai mici în comparație cu însăși ideea

¹⁰ Walter Biemel, *Însemnare la scrierea lui Heidegger Arta și spațiul*, op. cit., p.320.

care stă la baza locuirii și construirii, precum și față de orice alte idei care intră și ies în/din îngrădirea lor.

Așa cum putem vedea prin intermediul unui text scris de Mircea Eliade pe această temă, omul religios/credincios poate găsi soluții acestei frământări: „În anumite culturi, construcția caselor este structural solidară cu mitul cosmogonic”¹¹ (și exemplele sunt numeroase) – ceea ce înseamnă conceperea construcției casei din punctul de vedere al creației unei „lumi”, al „universului” propriu, având ca centru locuința. Să mai amintim că pentru Mircea Eliade o „lume” este un spațiu de viață desprins din „haos”, din mediul înconjurător amorf și nelocuit, o locuire în așezarea astfel delimitată, dar și o ordonare a vieții într-un sistem de simboluri care asigură „corespondența” între diferitele „ordine” și niveluri ale existenței. Astfel „facerea religioasă a lumii” este pusă în legătură cu „procesul autoconstruirii umane”(Paden). Dacă un teritoriu ocupat, un oraș sau un sat „reproduc universul”, atunci și casa devine o „imago mundi”, datorită simbolismului centrului pus în joc, a cărui implicație ține de aceea că „a trăi într-un cosmos, înseamnă, înainte de toate, a trăi într-un spațiu sanctificat, care oferă posibilitatea de a comunica cu zeii”¹²-adică nu altceva decât „deschiderea” heideggeriană către o lume în care zeii încă nu au murit.

Configurarea locuirii în jurul unor simboluri ale spațiului și timpului sacru pune în ecuație ordinea particulară a existenței (care își găsește absolutul în ceva „local”, dar rezistent la condiționarea temporală: chivotul legii sau altarul jertfei, mandala sau kaaba) (Paden), cu ordinea ultimă a lumii care la Heidegger poate fi găsită în poezie. În textele „Holderlin și esența poeziei”, „La ce bun poezi”, „Limba în poem” filosoful german arată cum în limba vie și accesibilă sensibilității universale a poeziei se exprimă cel mai bine Ființa, adică înțelesul ei ordonator de lume posibil-individuală în rezonanță cu nesfârșita Creație: care nu încapă niciodată sub cupola gândirii, pentru a se adăposti, în mod neașteptat și fugitiv în „cortul” textului poetic.

¹¹ Mircea Eliade, *Habitation - „Imago mundi”*, în *La vertu creatrice du mythe*, Extraite du „Eranos Jahrbuch XXV”, Rhein-Verlag, Zurich, 1975, p.71.

¹² *Ibidem*, p. 70.

La fel, Mircea Eliade a scris despre creațiile literare și plastice ca despre obiecte a căror pură esteticitate fundează lumi (cel mai notoriu exemplu fiind autoanaliza propriei nuvele „La țigănci”). Dar a scris și despre lumile religioase ca despre creații analoge cu acelea ale poezilor, romancierilor, artiștilor, capabile să exprime în aceeași măsură esența umană, prin spiritul creator de lumi care pot fi locuite și în alt fel decât cu efemera „permanență” a trupului. Micul exercițiu comparativ cu Mircea Eliade nu este hazardat și nici reductibil la „manierismul” pasiunii pentru filosoful religiilor. Intuiția îmi spune că această comparație este cerută chiar de subiect, în măsura în care acesta, intrînd în conștiința celui care îl tratează (nemafiind doar un „obiect” care îi apare), vrea să se facă înțeles. Este greu de spus ce este „obiectiv” și „subiectiv” aici, dar ne rămîne mîngîierea de a ne întreba și de a socoti.

Modul în care concepem locuirea (sau locuirea în care ne complacem) ne exprimă cel mai bine gîndirea de ființe „minunate”, cuvîntătoare și „însuflețite”, „cinstite de Dumnezeu cu darul rațiunii”, după cum spun Părinții Bisericii. De aceea, lipsa de acoperiș „deasupra capului” (și acest exemplu arată cît de „oferantă” filosofico-poetic este limba) ca tip de „locuire” în libertate este o mai bună aproximare și apropiere de esența locuirii ca totalitate cuprinzătoare a „Daseinului”, ca „lume”, prin multiplele posibilități și mai ales necesități de evadare și de migrare din/în spațiu și timp pe care le implică. Este un mod de a fi mai adunat înlăuntru, în sine, singurul sălaș permanent lăsat omului, tocmai pentru că astfel ajungem cu mai mare ușurință sub cerul liber, în deschiderea primitoare de întrebări.

Prin aceste câteva schițe „configurative” ale spiritului locuitor uman cred că putem „generaliza” că locuirea umană terestră (înrădăcinată astfel) este simbolul aceleia supra-terestre, altfel spus, este semnificantul unei alte realități și numai împreună cu aceasta dobîndește înțeles, dar foarte puțini dintre locuitorii cu domiciliu stabil realizează aceasta. Nu cumva tocmai „marginalii” au șansa unei autentice locuiri, atîta timp cît „policentrismul” de fapt poate deveni o condiție întemeietoare a adevăratului centru al ființei lor?

III

Am deschis cîteva „frivole”, emoționale și solemne paranteze în cotidian, pentru mai lungă accentuare a distincției dintre locuință ca domiciliu și locuință ca domeniu al locuirii (reprezentând mai mult decât locuința) prin care Heidegger definește condiția omului modern ca posesor de locuințe, înclinat către starea de „locuitor” în cazuri din ce în ce mai rare.

Căci în existență (deocamdată contextul nu ne permite să spunem „în esență”) locuitorul se așază, la Heidegger, în chip poetic”, cu armele și bagajele rostirii ființei, în „deschiderea” ei. Deși o așezare vremelnică în spațiul creator al limbii cu scopul de a „ex-pune o lume” prin adevărul rostirii „instalat în operă”, acest tip de relație între om și univers rămîne o certitudine a locuirii umane, de tip spiritual, în ciuda faptului ca „locuim, pare-se, cu totul nepoetic”¹³, adică intrăm mai mult pe „contrasensul” lumii vieții în care se petrec poveștile filosofice.

La Heidegger, după răstălmăcirea lui Patrick A. Heelan, lumea vieții este „spațiul” sau domeniul filosofic al înțelegerii umane, caracterizată prin acțiunea de încorporare a întrebărilor în comunicarea umană aflată în strînsă legătură cu mediul înconjurător în contextul unei rețele culturale active¹⁴. Altfel spus, întrebările noastre se nasc odată cu lumea noastră și sunt constitutive ei, și aceasta deoarece, în chiar cuvintele lui Heidegger, „Lumea nu este nicicând un obiect (Gegenstand), care s-ar afla în fața noastră și ar putea fi privit. Lumea este acel veșnic nonobiectual (das immer Ungegenstandliche), sub al cărui imperiu noi trăim, atîta vreme cît traseele vieții și ale morții, ale binecuvîntării și blestemului ne răpesc întru Ființă”¹⁵.

¹³ Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, op. cit., pp. 58-59; p. 181.

¹⁴ Patrick A. Heelan, *After Post-Modernism: The Scope of Hermeneutics in Natural Science*, based on forthcoming article in *Studies in the History and Philosophy of Science* (Cambridge), traducere de Lorena Păvălan Stuparu în volumul *Constructivism și deconstructivism în filosofia americană contemporană*, coordonatori Angela Botez, Henrieta Mitrea Șerban, Mihai Drăghici, Editura Academiei, 2006.

¹⁵ Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, op.cit., p. 59.

Lumea înconjurătoare este aceea pe care, la rândul nostru, o putem înconjura, delimita cu gândul, cuvântul și întrebările noastre, pentru a o „locui” potrivit rangului uman cel mai înalt. Este aceea pe care o „cucerim” și o luăm în stăpânire (precum „un sultan dintre aceia...”), cu neliniștea noastră de ființe iscoditoare moștenită genetic, în cea mai directă descendență a Genezei.

Ființele umane întrebătoare, îl rezumă Patrick Heelan pe Heidegger, printr-o specială reflexie filosofică se descoperă pe ele însele a fi într-un mod contingent „localizate” într-un anumit loc și într-un anumit timp în istoria umană nu prin propria lor alegere, ci ca și cum ar fi fost „aruncate” în lumea vieții, conștienți că nu au altceva mai mult de parcurs decât o porțiune de viață finită. Fiecare individ moștenește un limbaj, o cultură, o comunitate, un set de griji care dau o structură cu sens și scop lumii vieții, din care toți se împărtășesc¹⁶. Este o schiță a ceea ce numim de regulă „lumesc”, drept „condiție umană” în realizarea căreia concurează „datul” („destinul”, „aruncarea în lume”, „obiectivul”) cu „liberul arbitru” (opțiunea, subiectivul, „luatul” în serios al nevoii de a restaura condiția „ne-umană”, după modelul Celui ce nu este din această lume), căci spune Heidegger: „Acolo unde se iau deciziile esențiale ale istoriei noastre, acolo unde ele sînt asumate și apoi părăsite de noi, acolo unde le tăgăduim pentru a le căuta din nou—acolo lumea lumește”¹⁷.

Fără a fi conceptul unei teorii a cotidianului, continuă Heelan, „lumea vieții” este mai degrabă o tentativă de a reprezenta înțelegerea umană sau Ființa istorică în lucrul realității practice a cotidianului prin direcționarea atenției noastre reflexive către activitatea preteoretică, preconceptuală, care este în gândirea noastră (nu temporal, ci ca o condiție întemeietoare) anterioară oricărei categorii de lucruri și instituții, oricăror teorii ale minții¹⁸.

Deși căutarea filosofică heideggeriană face efortul, așa cum observă și Mircea Eliade „de a relua gândirea de la presocratici”¹⁹, această încercare de a regăsi „impersonala Ființă” de dinainte de

¹⁶ Patrick A. Heelan, *After Post-Modernism*, op.cit.

¹⁷ Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, loc.cit.

¹⁸ Patrick A. Heelan, *After Post-Modernism*, op.cit.

¹⁹ Mircea Eliade, *Jurnal*, Vol. I, București, Humanitas, 1993, p. 252.

Parmenide, ca abordare conceptuală „pură” a realității, bazată pe tradiția elenă derivă, după Hans Jonas, din aristotelicul „archai” care înseamnă deopotrivă „început”, „principiu” și „unitate” și se îndepărtează de viziunea thomistă a lui Dumnezeu potrivit căreia omul, în stadiul său primar poate fi înțeles ca macrocosmos²⁰.

Totuși, dincolo de acest gen de interpretări, prin atitudinea reflexiv-contemplativă propusă de Heidegger, se revelă Ființa ca dimensiune ontologică a experienței umane, Ființa ca lume a vieții, în afara căreia nimic nu există și care îl arată pe fiecare om ca fiind „*acolo în ființă sau Da-sein*”(Heelan).

Înțelegerea umană a acestui lucru fundamental funcționează prin interpretare și rezultatul acesteia este sensul. Dacă ar fi să-l trecem în limbajul nostru comun la care am mai apelat, sensul apare ca un fel de „domiciliu flotant” în care se situează la un moment dat existentul de tip uman pentru a propune categoriile de Ființă și Adevăr lumii vieții care nu îi dă răgaz de odihnă. Sensul, ne lămurește totuși Heelan, nu este ceva fizic, precum un text, un comportament, o rețea de neuroni, un calcul, nici chiar un semn sau un mijlocitor, nici o relație între lucruri, deși toate acestea pot fi generate de/și producătoare de sens. Nu este nici un domeniu privat accesibil numai printr-un anumit fel de introspecție, ci un „domeniu” public în care oamenii își împărtășesc rezultatele înțelegerii dintr-un anumit stadiu al gândirii. Pe acest „domeniu” ca proprietate comună întâlnindu-se oamenii se înțeleg unii cu alții, fac schimb de argumente, iar mersul acestei „piețe” sensuale reglează motivațiile și finalitățile, normele și definirea categoriilor.

Astfel „sensul este afectat de temporalitatea umană și de o insuficientă memorie istorică, deoarece mediul lumii vieții comunității în care este transmis a câștigat și a pierdut de-a lungul timpului”. Deși poate fi schimbat prin transmitere, „el nu este din această pricină lipsit de adevăr, ci mai degrabă sensul este instrumentul prin care adevărul își face apariția în lume”²¹. El ne arată cum vine pe lume Adevărul, în serii temporale (și în unele momente de grație, de creație), din ce în ce

²⁰ Cf. Hans Popper, *Heidegger and Greek Thought, Appraisal*, Vol. 6, N.1, March 2006.

²¹ Patrick A. Heelan, *After Post-Modernism*, op.cit.

mai „tîlcuit” prin vorbirea și scrierea unor oameni aleși (realizatori de punere în operă a Adevărului) - pentru a fi receptat și înțeles de ceilalți.

Cu alte cuvinte, sensul aparține întotdeauna unui act de creație: „Instalarea adevărului în operă este producerea unei ființări care pînă atunci nu a existat niciodată și care nici nu va mai apărea vreodată(...) Acolo unde producerea aduce în mod expres deschiderea ființării, adică adevărul, ceea ce este produs este o operă”²². Mai mult decît a sublinia caracterul de „originalitate” și „unicitate” al unei creații, aici cred că se arată necesitatea de a înțelege esența adevărului în apariția lui irepetabilă și emoționantă, prin care intră în suflet și conștiință pentru a se fixa definitiv în mica eternitate a unei vieți, cu forța și strălucirea pe care i-o dă pogorămîntul din altă lume decît aceea a vieții.

În „Notă asupra ediției” la traducerea românească a „Originii operei de artă” se specifică: „Fie că este vorba despre poezia lui Holderlin, despre Van Gogh sau despre templul grec, pentru Heidegger orice problemă dacă este bine pusă, trebuie să decurgă din atotcuprinzătoarea gîndire despre ființă”²³.

În gîndirea ființei, așa cum vom vedea, constă specificul fenomenului numit de Heidegger „Dasein”, re-scris de Paul Ricoeur drept „întrebătorul de tip uman”, sau chiar „locul” în care survine întrebarea privitoare la ființă. Ni se arată astfel locuitorul autentic al „lunii” (conștient de precaritatea, dar și de posibilitatea condiției lui) ca „Dasein”. La Heidegger sunt puse laolaltă (ca într-un macrosimbol), locuirea în lumea care „lumește” (adică aduce la viață sensurile, înlumindu-le), cu Ființa aflată la ea „acasă” în „ființarea” care vorbește despre ea, adică o rostește.

„Lista” cîtorva caracteristici ale „Daseinului” stabilită de comentatorul heideggerian Joseph J. Kockelmans cred că poate clarifica acest lucru :

²² Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, op.cit., pp.76-77.

²³ *Ibidem*, p.25.

1. „Dasein” înseamnă „Ființa în lume”. Oamenii gândesc, întreabă, reflectează, într-un cuvânt sunt „cuprinși”, „amestecați” cu/în și „îngrijorați” (Besorgen) de lume.
2. „Dasein” ca Ființă în lume este acolo, participă împreună cu celelalte ale lumii la „da”(acum, aici), la lume.
3. Rostirea este modul privilegiat al ființei în lume laolaltă cu celelalte.
4. Fiecare „Dasein” se definește pe sine drept „Eu sunt”. Pentru „Dasein”, „Jeweiligkeit” este constitutiv.
5. Modul caracteristic de a fi al omului este Grija (Sorgen).
6. Cu toată banalitatea sa cotidiană „Dasein”, ca modalitate a Ființei conține o anumită dispoziție de a se privi pe sine.
7. Ceea ce se spune despre „Dasein” nu poate fi probat, nici arătat; trebuie realizat faptul că prima relație a „Daseinului” cu sine însuși nu este aceea stabilită prin reflecție, ci aceea de a fi în sine²⁴.

Ființarea deci (ca modalitate rostitoare a Ființei în lume) se petrece într-un loc al afirmării propriei identități printr-o relație de înrudire cu Ființa : ca și aceasta, Dasein se definește pe sine, esența sa „preteoretică, preconceptuală, anterioară oricărei categorii de lucruri și instituții, oricăror teorii ale minții”(Heelan), drept „Eu sunt”. Și se mai definește prin relația cu sine însuși, datorată dispoziției de a se privi pentru a constata în primul rând „faptul de a fi în sine”. Dar spre deosebire de Ființă, al cărei „loc” este veșnicia, condiția „Daseinului” este aceea a temporalității: „Întrebarea asupra timpului conduce la considerarea Daseinului drept ceea ce se înțelege aici prin realitatea umană în ființa sa. Această ființă este ceea ce sunt eu însumi în fiecare caz”²⁵. Or, eu însumi sunt în fiecare caz, în funcție de o anumită experiență temporală și spațială.

De aceea explorarea „timpului experiențial” și a temporalității prezintă pentru Heidegger un mare interes deoarece, după Charles M.

²⁴ Joseph J. Kockelmans, *Heidegger's Being and Time: the analytic of Dasein as fundamental ontology* (1923), Copyright 1990 by The Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc, University Press of America, p. 247.

²⁵ *Ibidem*, p.246.

Sherover, înțelegerea acestei probleme „pare a oferi o cheie pentru deslușirea misterului Ființei”²⁶. Conceptul de timp, filosofic prin excelență, mai greu de definit decât ființa însăși) oferă cadrul scrutării „locuirii” ca una dintre modalitățile Daseinului. Timpul este o cheie pentru înțelegerea Ființei, pentru că dacă am ști cu toții cum să ne întemeiem locuirea în el, nu ne-am mai abandona hărăzirii spre moarte.

Dasein are deci sensul de ființă într-un anumit loc al istoriei, constă altfel spus în apariția Ființei în timp. Forma umană a acestei apariții a Ființei este în sistemul lui Heidegger rostirea. Ființa eleată (nenăscută, nepieritoare, netrecătoare, eternă) se localizează în timp, adică se rupe din eternitate, se naște și se înscrie pe orbita ființei spre pieire, pentru a se arăta și a se afirma. Ea își dă (sieseși?) timp, fragmentează prin temporalizare durata eternă, pentru a se putea propune unui sens. Dar prin aceasta Dasein nu se desparte totuși de Ființă, căci această modalitate „nu este un subiect pentru care există un obiect, ci o ființă în ființă”, după Paul Ricoeur, care vede în Dasein din „*Sein und Zeit*” – „locul unde survine întrebarea cu privire la ființă, locul manifestării ei”²⁷. Dasein („ființa aici care suntem” cum inspirat și sugestiv traduce Vasile Tonoiu după „*Du texte a l’action.II*”) ocupă un loc central în calitate de „ființă care înțelege ființa”. De aceea, din perspectiva lui Heidegger, precizează Ricoeur, „trebuie recuperată tocmai condiția de locuitor al acestei lumi plecând de la care există situație, comprehensiune, interpretare”²⁸.

S-ar părea după toate acestea că putem stabili o echivalență între Dasein ca ființă care locuiește în Ființă și Dasein ca omul în lume. Acesta din urmă, ca ființă mai mică, locuiește Ființa în măsura în care luând cunoștință de ea, îi dă un sens și vorbește despre ea în cuvinte desprinse din ea. Dar tocmai prin rostire, cred că vrea să spună Heidegger, Ființa (mare) se află în ființa mică, în cuvântul omului. Ființa se „micșorează” la dimensiunea cuvântului inteligibil și

²⁶ Charles M. Sherover, *Heidegger, Kant and Time*, With an introduction by William Barrett, Washington, University Press of America, 1989, p.279.

²⁷ Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, op. cit., p.81.

²⁸ *Ibidem*, p.83.

perceptibil (și acest lucru este evident în creștinism) pentru a-i arăta omului calea spre locul în care se simte acasă, spre patria lui mult căutată. Prin cuvânt omul se așază acasă, în Ființă, devenind „vegheorul” și „păstrătorul” acestei copleșitoare proprietăți. Atunci când rostește Ființa, Dasein se plasează „corect” în lume. (Chiar și mandala, ca suport - în formă de cerc, poligon, conexiune, etc. - al rugăciunii personale este un simbol al omului în lume.)

„Dasein” este așadar locul în care survine întrebarea privitoare la Ființă, întrebătorul și cercetătorul uman cu locul și timpul lui, locuitorul împreună cu lumea pe care o deschide întrebarea, locuirea cu circumscrierea lumii cu tot; temelia reconstruirii Ființei din perspectivă „acum” și „aici” umană, a punerii adevărului în operă, chipul „poetic” al Ființei. Creația.

Căci pentru Heidegger la locuire se ajunge numai prin intermediul construirii. Adică nu ne putem înțelege cu adevărat situația de ființe în lume într-un „domiciliu” primit de-a gata, fără să nu ne fi implicat în nici un fel în aducerea pe lume a acestuia, la punerea adevărului său în operă sau prin participarea, ca „locatar” la ceva ce ține de existența acestui loc. Iar construirea are drept scop locuirea, în ciuda existenței construcțiilor care doar fac parte din „domeniul locuirii noastre”²⁹, fără a fi și locuințe. Și aceasta nu numai pentru că unele dintre ele au pur și simplu altă destinație practică în „lumea vieții”(o hală, un hambar, o șosea, un garaj, un grajd), dar și pentru că alte „construcții” se oferă în Ființă pentru locuirea umană.

La un prim nivel al locuirii, pământul este totuși elementul esențial: „Pe pământ și încredințându-se lui, omul istoric își află temeiul pentru locuirea sa în lume. În măsura în care opera ex-pune (aufstellen) o lume, ea pro-pune (herstellen) pământul. Pro-punerea trebuie gândită aici în sensul riguros al cuvântului. Opera aduce și păstrează pământul însuși în deschisul unei lumi”³⁰. A pro-pune pământul (din care omul este făcut și în care se întoarce) drept temei pentru altceva decât pentru minima condiție de muritor, a situa

²⁹ Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, op.cit., p. 146.

³⁰ *Ibidem*, p.61.

această formă închisă (în sine, în sferă, sub scoarță) în deschisul unei lumi, a fi în viață în forma Dasein-ului înseamnă a încerca să-ți ridici mintea deasupra timpului biologic și istoric în care ai fost aruncat.

O mai complexă locuire a omului se realizează în altă parte decât acolo unde este cu timpul său ce rămîne mereu imperfect: în spațiul deschis de ființă în opera de artă, care se realizează prin orice ființare a adevărului. Mi-ar plăcea să cred că acesta nu este un abuz de interpretare, o extensiune peste marginile firești a noțiunii de locuire; că Heidegger chiar a vrut să spună acest lucru acordînd un spațiu atît de important în scrierile sale versului lui Holderlin „În chip poetic locuiește omul”. În studiul care poartă ca titlu chiar acest vers Heidegger se apropie de concluzie în felul următor :“Creația poetică află prin construire esența locuirii”. Aceste două forme prin care Daseinul ființează „sînt solidarare, chemîndu-se neîncetat una pe alta”³¹.

Omul construiește pentru a locui el însuși sau pentru a oferi spații de locuit. Chiar și în construcțiile nedestinate locuirii pe care le-am enumerat (avînd la bază lista heideggeriană) își găsesc adesea sălaș dezmoșteniții soartei, care de multe ori realizează o locuire mai „poetică” decât aceia cu domiciliul stabil: prin intimitatea creată între ei și pămîntul care le fuge mereu de sub picioare și în același timp îi așteaptă în „deschiderea” lui, prin reducerea la minim a cerințelor fizice, prin executarea existenței direct în rostire, adică prin simplificarea tuturor raporturilor sociale și lumești; prin reducția esențială în care își trăiesc viața ca unică dovadă a afirmării lor în prezentul „eu sunt” care nu impune nimănui nici-o obligație și nici-un angajament.

Omul creează, punînd adevărul ființei lui în operă, pentru că esența sa impune extinderea și chiar „survolarea” tipului de locuire pe care îl oferă simpla locuință. Gestul său creator răspunde și cerințelor celorlalți, nevoilor „receptoare”. Se bănuiește astfel fericirea de a locui în „poemul” sau în textul construcției de sine, care este cu atît mai trainică, cu cît reduce îngrijorarea de a fi a Daseinului, în gratuitatea actului creator, în împăcarea cu propria soartă, ceea ce reprezintă o desăvârșită artă.

³¹ *Ibidem*, p.181.

Un epilog (dacă are importanță): Într-un volum de versuri scris de poeta Ioana Dinulescu, Craiova (în care locuiesc încă din primii ani ai copilăriei) apare chiar din titlu ca „Orașul lui Heidegger”. Cu toate că volumul, din câte îmi amintesc, este cam ironic la adresa procentului ridicat de ...heideggeriologi (să spunem într-un moment de neatenție a ființei) pe cap de locuitor al urbei, îmi place să citesc în acest titlu, „Orașul lui Heidegger” o metaforă a ceea ce aș numi „colonizarea heideggeriană”. Care cred că pentru noi începe în anii '80 ai secolului XX, atunci când se lansează pe piața culturală primele traduceri masive ale unor texte reflectând diferite perioade ale gândirii filosofului german, traduceri realizate de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, adunate în volumele „Originea operei de artă” - 1983 și „Repere pe drumul gândirii” - 1988. Volumele respective le-am achiziționat la timpul lor din librăria craioveană „Casa Cărții”, loc a cărui denumire de rezonanță „metafizică” promitea deja o deschidere. Tot în acea perioadă la Facultatea de Filosofie a Universității din București ale cărei cursuri le-am urmat (1983-1987), domnul profesor Alexandru Boboc, titularul cursului de filosofie modernă ținea cursuri dezinhibate despre filosoful occidental, avînd ca suport cărțile aduse din călătoriile științifice ale domniei sale în străinătate. Apoi am audiat (ca „voluntar”) cursul despre Heidegger al domnului Gabriel Liiceanu în splendidul an universitar 1992-1993.

Am prezentat, așadar, punctul de vedere al unei persoane care face parte dintr-un segment de populație cooperantă cu acest factor civilizator al culturii române, „colonizarea heideggeriană”, fenomen aflat în plină desfășurare prin traduceri, studiile, cursurile, tezele de doctorat și manifestările care nu încetează să se producă. Dintre cei mai străluciți reprezentanți ai generației tinere i-aș aminti în acest sens pe Mădălina Diaconu și Cătălin Cioabă.

Pe de altă parte, imboldul de a lansa un semnal comunicativ din marginea lumii deopotrivă serene și sfișiate a heideggeriologilor români l-a constituit articolul unui interpret american al scrierilor lui Mircea Eliade, William E. Paden, care sub titlul „The Concept of World Habitation. Eliadean Linkages with a new comparativism” se referă la categoria de lume ca locuire plurală și fără a-l pomeni pe Heidegger, printr-un act pedagogic încorporat tacit în text îl trimite pe

cititor la sursa filosofică a noțiunilor de „lume” și „locuire” proprii filosofului renumit pentru dificultatea limbajului pe care l-a pus în joc. Totuși, prejudecata dificultății apropierei de autorul „celei mai cristaline construcții a filosofiei”, *Sein und Zeit* (Gabriel Liiceanu) poate fi risipită de îndată ce izbutim, ca cititori, să ne întoarcem la o lectură „naivă”, la o „Simplitate” pe care Heidegger o mai numește „Iluminare a Firii” (Lichtung des Seins) sau chiar „Evenimentul”. Astfel, remarcă Walter Biemel: „Înțelegerea textelor heideggeriene este grea, nu pentru că aici s-ar produce *deducții* complicate, cum se întâmplă, bunăoară, în *Teoria științei* a lui Fichte (...) - aceste texte sînt atît de dificile pentru că sînt atît de simple”. Dar la această „simplitate” Heidegger a ajuns „prin decenii de gîndire și regîndire” (Însemnare la scrierea lui Heidegger *Arta și spațiul*). Văd în această „politică” a textului heideggerian o „replică” la adresa tuturor discursurilor filosofice artificiale, formale, înlemnite, autiste și alienante în nefirescul lor.

Îndrăznesc să dedic aceste aproximări tuturor aceluia care au făcut posibilă locuirea într-o lume colonizată de Heidegger, traducătorilor și comentatorilor români ai operei filosofului german.

cuvântarea rectorală („rektoratsrede”) a lui heidegger (27 mai 1933) și dezbaterea filosofică legată de ea

ANA OCOLEANU

Le principal motif de l'adhésion de Heidegger au national-socialisme et, en même temps, le mobil interne de son discours rectoral, a été l'aspiration de type platonicienne pour faire l'éducation du Comandant. En outre, le concept heideggérien du national-socialisme, situé dans une directe continuité avec la pensée philosophique de Nietzsche, n'est pas du tout identique avec celui de Hitler, qui était l'expression d'une idéologie de parti. D'ailleurs, cette distinction a été observée par les officiels et elle lui a été reprochée. Dans son discours, Heidegger rejette la démocratie mais il ne donne pas au concept un sens politique ; en fait, il se réfère au système universitaire d'élection et de nomination de professeurs en Allemagne, qui impliquait le jeu de coulisses, bien que lui même a été nommé recteur comme ça. L'échec de la période rectorale de Heidegger, qui a démissionné après une année, est lié de la manière où Heidegger appliquait le « Führerprinzip » et des pressions faites sur lui par le ministre de l'enseignement.

1. Problema reformării universității și a raportului filosofiei cu celelalte științe în cadrul universității în filosofia germană: Kant (1798), Schelling (1802), Fichte (1805), Humboldt (1809) și Heidegger (1933).
2. Analiza cuvântării rectorale din punctul de vedere al conținutului

3. Dezbateră din perioada 1933-1976 cu privire la angajamentul național-socialist al lui Heidegger (Jaspers, Löwith, Marcuse, Hannah Arendt, Bultmann)
4. Continuarea dezbaterii în anii '80: Pöggeler (1985); Martin (1986), Farías (1987/89), Ott (1988), Wolin (1990/91).
5. Heidegger – un militant al național-socialismului? Concluzii.

La 1 mai 1933, Martin Heidegger se înscrie în NSDAP, așteptând de la mișcarea național-socialistă abia ajunsă la putere un nou început cultural care să anuleze ceea ce el socotea a fi aporiile sistemului universitar german. Se pare, conform cercetărilor mai noi, că Heidegger va fi frecventat încă din 1932 cercuri naziste¹, soția sa, Elfriede, nefăcând un secret din simpatiile sale pentru acest partid. La data de 21 aprilie 1933, Heidegger este ales rector al Universității Freiburg, prilej cu care, la 27 mai, rostește celebra cuvântare inaugurală intitulată „Die Selbstbehauptung der Universität”, care constituie și obiectul referatului de față.

Pe tema acestei cuvântări a lui Heidegger și, mai ales, a colaborării lui cu național-socialismul s-a scris enorm. În anii de după război, apropiații fostului rector al Universității din Freiburg îi vor cere public un act de penitență în acest sens. Foștii săi discipoli, Hannah Arendt și Herbert Marcuse, ca și alte personalități ale culturii germane ca Paul Celan, vor fi dezamăgiți să vadă cum, până la sfârșit, Heidegger se va sustrage acestui fapt. Foștii săi prieteni, Karl Jaspers și Karl Löwith vor afișa atitudini relativ echilibrate vizavi de perioada NS și de *Rektoratsrede* a lui Heidegger. Dacă Jaspers se manifestă însă ceva mai dur împotriva lui Heidegger, cerându-i pur și simplu să renunțe la cariera universitară (fapt pe care îl recomandă și trupelor de ocupație după 1945), Löwith se va arăta mai puțin combativ, căutând să adopte un ton cât mai echilibrat cu putință.

Începând cu anii '80, după moartea lui Heidegger și apariția postumă a interviului său cu Rudolf Augstein, directorul revistei „Der Spiegel” și, apoi, după publicarea în scopul legitimării derapajelor

¹ Hugo OTT, *Heidegger: unterwegs zu seiner Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt am Main – New York 1988, p. 135.

ideologice ale filosofului de către fiul său, Hermann Heidegger, asistăm la apariția unei adevărate inflații de texte pe această temă, marea lor majoritate dominate de un spirit „demascator”. Pe lângă cercetători germani ca Otto Pöggeler, Bernd Martine, Hugo Ott, Gottfried Schamm, Bernd Martin, Günther Neske, Emil Kettering etc.) surprinde interesul manifestat de cercetători străini, cu precădere latino-americani (Victor Farrias), italieni (Silvio Vietta) și francezi (Lévinas, Derrida).

În cele ce urmează, vom căuta să prezentăm alocuțiunea rectorală a lui Heidegger în contextul discuțiilor filosofice purtate în jurul ei, pe de o parte, înainte și după 1945, iar, pe de alta, după moartea filosofului (1976)², apariția interviului din „Der Spiegel” și republicarea alocuțiunii rectorale de către Hermann Heidegger (1983). În acest din urmă caz, ne vom referi cu precădere la discuția desfășurată în acest sens în anii '80.

Ș1. Problema reformării universității și a raportului filosofiei cu celelalte științe în cadrul universității în filosofia germană.

În ciuda contextului compromițator în care ea este susținută și a caracterului său impregnat de accentuate nuanțe ideologice național-socialiste, cuvântarea rectorală a lui Heidegger se înscrie într-o species filosofică mai largă, aceea a preocupărilor spiritelor filosofice moderne cu privire la reformarea universității și a locului filosofiei și a filosofării în universitatea reformată. Cu precădere la finele sec. al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea filosofia germană s-a preocupat de acest aspect.

Pentru cei de azi poate părea surprinzătoare această obstinație cu privire la tema poziției filosofiei în (noua) universitate. În universitățile sec. al XX-lea și începutului de sec. al XXI-lea Facultatea de Filosofie este una dintre (poate) zecile de facultăți pe care le poate

² Jürgen HABERMAS: *Heidegger – Werk und Weltanschauung*, prefață la Victor FARIAS: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main 1989, p. 11: arată cum, până în 1976, mai nimeni din cercul discipolilor lui Heidegger nu se ocupaseră cu această problemă. Abia după 1983 se poate vorbi propriu-zis de un „caz Heidegger”.

avea o universitate. Nu aceasta era însă situația cu universitatea în forma ei originară, așa cum s-a manifestat secole de-a rândul în Evul Mediu și în Vechiul Regim. *Universitas* cuprindea patru facultăți – teologia, dreptul, medicina și filosofia, unde însă filosofia avea o poziție oarecum aparte, privilegiată. Studentul Evului Mediu își începea invariabil studiul învățând filosofie într-un prim ciclu de studii. Abia după încheierea ciclului inferior de studii (filosofia) el putea trece în ciclul superior, urmând aici una dintre cele trei facultăți sus amintite. Constituindu-se în cadrul *universitas* într-un ciclu inferior, studiul filosofiei nu era inferior în sensul axiologic conferit de noi azi cuvântului, ci trimitea în fapt la caracterul originar, de temei al acestuia. Cu filosofia începea cunoașterea.

La 1798, Immanuel Kant regândește în lucrarea sa intitulată „Der Streit der Fakultäten” („Disputa facultăților”) raportul filosofiei cu științele în cadrul universității în forma ei clasică. În fapt, el nu răstoarnă nicidecum raportul propriu zis între filosofie și celelalte trei științe, ci îl repune în discuție în orizontul gândirii sale critice. Cele trei facultăți așa-zis superioare, corespunzând celor trei mari scopuri naturale ale vieții umane, respectiv faptul de a fi mântuit după moarte (teologia), de a asigura avutul propriu prin legi publice (dreptul) și sănătatea fizică prin medicină cad sub incidența directă a oblăduirii guvernământului. Kant acceptă în acest punct fără mari probleme intervenția directă a statului în universitate. În schimb, filosofia ar avea un caracter mai originar, judecând totul fără a accepta porunci din afară sau a porunci ea însăși. Filosofia rămâne în acest sens în cadrul universității locul privilegiat al „legislației rațiunii” (Gesetzgebung der Vernunft)³.

Peste câțiva ani, Schelling în Prelegerile sale despre metoda studiului academic (*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 1802) reia tema primatului filosofiei și, instituțional, al facultății de filozofie în cadrul universității, arătând că, în sine, cunoașterea particulară cu care operează științele nu are valoare decât

³ A se vedea, în acest sens, Thomas KLEININGER, Gabriel LICEANU, *Notă introductivă la „Ce este metafizica?”*, în: Martin HEIDEGGER, *Repere pe drumul gândirii*, trad. și note introductive de Thomas Kleininger și Gabriel Lițeanu, București 1988, p. 19.

în măsura în care este în stare să preia în sine universalul și absolutul. Această funcțiune o împlinește filosofia, „știința tuturor științelor” care integrează toate științele pozitive într-un ansamblu unificator al cunoașterii⁴.

După ce în 1805 Fichte se implică personal în reorganizarea Universității Erlangen unde activa ca profesor, scriind chiar o broșură pe această temă, în 1809 Wilhelm von Humboldt schițează modelul fundamental al universității germane, rămas în uz până astăzi. Humboldt lărgeste pretenția de autonomie la care, prin Kant și Schelling, filosofia și, instituțional, Facultatea de Filosofie aspirau, incluzând aici întregul spectru de științe și de facultăți în cadrul universității. În principiu, universitatea trebuie să fie autonomă, să se desprindă de desprindă de influența statului, care trebuie redusă la minimum, adică la finanțarea activității științifice și la numirea corpului profesoral. Mai departe, statul nu mai are nici un fel de competență propriu-zis științifică, impunându-se, de aceea, separarea sa clară de mediul universitar. După Humboldt, omul de știință trebuie să lucreze independent, într-o libertate spirituală desăvârșită, nestânjenit în interesul obiectului cercetării sale. În acest sens, gânditorul german separă radical cunoașterea de interes, pentru a folosi sintagma consacrată de Habermas.

Ideea lui Humboldt nu va fi fost, desigur, niciodată pusă în aplicare în mod desăvârșit în istorie, însă modelul conturat de el rămâne până astăzi idealul de organizare al universității. În acest sens, Max Weber (*Wissenschaft als Beruf*, 1917) va reacționa un secol mai târziu în fața unor tendințe ale statului prusac și, mai apoi german, reafirmând necesitatea autonomiei cunoașterii și a universității ca instituție. În același timp însă, Max Weber pune în lumină și reversul medaliei care până atunci nu intrase în discuție: omul de știință, universitarul, așteptând din partea statului recunoașterea autonomiei sale, nu trebuie să amestece el însuși politica în sine cu obiectul cercetării sale. „Politik gehört nicht in den Hörsaal” – „Politica nu are ce căuta în sala de curs” accentuează Weber. Docentul nu trebuie să depășească granițele obiectului său de cercetare. El este „Lehrer”,

⁴ *Ibidem*, pp. 19-20.

învățător, în nici un caz însă „Führer”, conducător așa cum va fi situația în cazul lui Heidegger.

Cuvântarea rectorală a lui Heidegger se înscrie în aceste preocupări mai vechi ale filosofiei germane, deși, în ea însăși, are un caracter insolit, angajându-se împotriva curentului general de proveniență kantiană și humboldtiană.

§2. Succintă analiză a cuvântării rectorale din punctul de vedere al conținutului

Ceea ce frapază înainte de toate la cuvântarea lui Heidegger este caracterul său patetic. Acesta rezultă, pe de o parte, din întrebuițarea superlativelor ca „die höchste Schule des deutschen Volkes” („cea mai înaltă școală a poporului german”), „die innersten Notwendigkeit” („cea mai lăuntrică necesitate”), „die äußersten Not” („nevoia maximă”), „innerste und äußerste Gefahr” („pericolul cel mai interior și mai mare”), „tiefste Bewahrung” („cea mai adâncă păstrare”), „höchste Klarheit” („cea mai înaltă claritate”), „höchste Dienst am Volke” („cea mai înaltă slujire vizavi de popor”), „die jüngste Kraft des Volkes” („cea mai tânără forță a poporului”), etc. și pe de altă parte, este rodul efectului retoric obținut prin substantivizarea adjectivelor: „Einfachheit und Weite des Wissens” („simplitatea și extensia cunoașterii”); „die Größe dieses Aufbruchs” („măreția acestei izbucniri”) etc.

În mare măsură, orizontul semantic al cuvântării se pierde în abstract și în nedefinit. Astfel, unele concepte utilizate de Heidegger *nu sunt clarificate sau definite*: geistiger Auftrag, Wille, Wille zum Wesen.

Nu în ultimul rând, frapază *limbajul militar* care domină alocuțiunea: Kampf, Gefahr, Eroberung, Einsatz bis zum Letzte, Heil, Sieg, precum recursul la unele nuanțe pseudo-religioase ca Mission sau Sendung.

Cu toate acestea, nu există în Rektoratsrede nici o referire propriu-zis antisemită. Astfel, nu aflăm nici o aluzie la doctrina național-socialistă despre rasă și nici, de asemenea, vreo supralicitare

naționalistă a ideii de germanitate. O serie de reprezentanți ai curentului demascator cu privire la trecutul NS al lui Heidegger, manifestat ca atare cu precădere începând cu anii ' 80, au crezut că descoperă în Rektoratsrede un antisemitism și un rasism implicit. Victor Farias⁵, unul dintre primii reprezentanți ai acestui curent, îl citează în 1987 în acest sens pe Rainer Marten care arată că autoafirmarea plină de apreciere și pietate față de sine și de misiunea sa proprie a spiritului german în cadrul universității, profesoratului și studențimii trimite implicit la o supraapreciere națională și, de ce nu, cu caracter rasial. Faptul, mai puțin vizibil pentru noi astăzi, ar deveni evident în contextul susținerii propriu-zise a cuvântării rectorale.

Încă de la începutul alocuțiunii, Heidegger vorbește despre „sarcina” și „misiunea spirituală” a poporului german în orizontul căreia și universitatea și-ar avea menirea. În acest sens, accepția despre autonomia universitară ar trebui schimbată substanțial: „În genere, caracterul predominant al esenței universității este identificat cu ‚autoadministrarea’; ea trebuie să fie păstrată. Ne-am gândit însă și la ceea ce pretinde de la noi această exigență de autoadministrare?. Autoadministrarea înseamnă în principiu: a ne trasa nouă înșine sarcini, a ne determina nouă înșine drumul și modalitatea împlinirii acestora, pentru a fi în acest mod ceea ce trebuie să fim”⁶. Iar, mai departe, Heidegger se întreabă: „Știm noi însă *cine oare suntem noi înșine*, acest corp profesoral și studențimea celei mai înalte școli a poporului german? Putem să știm asta fără cea mai constantă și mai tare *cunoaștere de sine*?”⁷

Astfel pusă problema, rectorul Universității din Freiburg caută să stabilească care este relația autentică dintre rector și ceilalți - profesori și studenți. Rectorul va trebui să fie conducătorul („Führer”) spiritual al lor, iar aceștia ar trebui pur și simplu să-i urmeze. Acest

⁵ Victor FARÍAS, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, aus dem Spanischem und Französischem übersetzt von Klaus Laermann, mit einem Vorwort von Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 1989, p. 157.

⁶ Martin HEIDEGGER *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, 2. Aufl., Breslau 1934, p. 5 ș.cl.

⁷ *Ibidem*.

fapt ar deriva din însăși „esența universității germane”. Însă și rectorul, la rândul său, ar fi, el însuși, călăuzit de „misiunea spirituală a poporului”. În ce constă însă această misiune spirituală și prin ce se legitimează rămâne, însă, până la capăt neclar, căci, așa cum arată Karl Löwith, cel care este chemat să facă misiune este, în cele din urmă, nu poporul german, ci „soarta” („Schicksal”⁸), un concept obscur și oarecum ezoteric.

Împreună, rectorul, corpul profesoral și studențimea ar trebui să formeze „comunitatea de luptă a profesorilor și a studenților” care „va putea numai atunci să transforme universitatea germană în locul legiferării spirituale și în mediul celei mai severe mobilizări spre slujirea cea mai înaltă a poporului în statul său, dacă profesoratul și studențimea își vor orienta Dasein-ul lor mai simplu, mai puternic și mai necondiționat decât toți ceilalți tovarăși din popor”⁹.

Pornind de la această reprezentare de ansamblu, proclamă faptul că, în viitor, studențimea trebuie să fie legată de popor prin trei legături: slujirea prin muncă (Arbeitsdienst), slujirea militară (Wehrdienst) și slujirea prin cunoaștere (Wissensdienst): „Întâia legătură este aceea cu întreaga comunitate a poporului. Ea obligă la o participare împreună-purtătoare și lucrătoare la strădania, năzuințele și puțința tuturor categoriilor sociale și a membrilor poporului. Această legătură va fi consolidată și înrădăcinată de acum înainte în Dasein-ul studențesc prin *slujirea prin muncă* (Arbeitsdienst). A doua legătură are de a face cu onoarea și destinul națiunii în mijlocul celorlalte popoare. Ea solicită faptul de a fi gata de luptă până la moarte (bis ins Letzte), fapt care este asigurat în știință și putere și realizat prin creștere (Zucht). Această legătură va cuprinde și va pătrunde în viitor întregul Dasein studențesc ca *slujire militară* (Wehrdienst). A treia legătură a studențimii se realizează cu sarcina spirituală a poporului german. Acest popor lucrează la soarta sa, așezându-și istoria în deschiderea supraputerii tuturor puterilor Dasein-ului uman și câștigându-și prin luptă de fiecare dată lumea sa

⁸ Karl LÖWITH, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Fischer, Frankfurt am Main 1989, p. 34.

⁹ *Ibidem*, p. 21.

spirituală. Astfel, plasat în faptul cel mai extern al caracterului problematic al Dasein-ului propriu, acest popor vrea să fie un popor spiritual. (...) Cele trei relații – prin intermediul poporului cu soarta statului în însărcinare spirituală – sunt *la fel de originare* (gleich ursprünglich) pentru esența germană. Cele trei slujiri izvorând de aici - slujirea prin muncă, militară și prin știință – sunt la fel de necesare și de același rang.”¹⁰.

Cuvântarea rectorală a lui Heidegger din 27 mai 1933 se încheie cu un apel aproape tragic, conștient parcă de imposibilitatea lui de realizare: „Ca lucrul acesta să se întâmple, depinde numai de faptul dacă noi, în calitate de popor istoric-spiritual, ne vom vrea sau nu pe noi înșine – iar și iar. Fiecare individ decide cu privire la acest lucru împreună cu ceilalți chiar și atunci, sau tocmai atunci când se sustrage acestei decizii. Noi însă vrem să ca poporul nostru să-și împlinească misiunea sa istorică. Ne vrem pe noi înșine. Fiindcă tânăra și foarte tânăra forță a poporului care tinde să ne depășească deja a *decis* deja cu privire la acest lucru. (..) ,Tot ceea ce e măreț constă în iureș’ (Platon, Republica 497 d,9)”¹¹.

§3. Dezbateră din perioada 1933-1976 cu privire la angajamentul național-socialist al lui Heidegger (Marcuse, Löwith, Jaspers, Bultmann, Hannah Arendt)

Inițial, discuția cu privire la implicarea național-socialistă a lui Heidegger în politică a fost inițiată de către apropiații filosofului german și s-a purtat mai mult la nivelul relațiilor personale între ei și acesta. Astfel, colegul și prietenul lui Heidegger de la Marburg, profesorul de teologie biblică Rudolf Bultmann, care se pare că l-a și influențat decisiv pe Heidegger¹², povestește în acest sens cum, după război, a primit un telefon de la Heidegger, care și-a manifestat intenția de a-și cere scuze pentru trecutul său NS. Cei doi s-au întâlnit, au servit masa împreună, între ei instituindu-se spontan încrederea și

¹⁰ *Ibidem*, p. 15 ș.c.l.

¹¹ *Ibidem*, p. 21.

¹² Otto PÖGGELER: *Der Denkweg Martin Heideggers*, 4. Auflage, Stuttgart 1994, p. 315 (Nachwort zur zweiten Auflage).

schimbul viu, dinamic de idei de odinioară. La finalul conversației, Bultmann i-a sugerat lui Heidegger să-și ceară scuze public, după exemplul de odinioară al lui Augustin. Ca și în cazul scriitorului bisericesc, o astfel de penitență publică ar fi fost un gest cultural și moral de excepție. La auzul propunerii lui Bultmann, figura lui Heidegger a devenit ca o mască de fier. Filosoful a plecat fără să mai spună un cuvânt¹³. Filosoful, fidel principiului său după care convingerile politice ar avea un caracter privat¹⁴, nu va fi înțeles necesitatea unei penitențe publice, fiind pregătit doar pentru prezentarea de scuze individuale, așa cum, de altfel, o și face în cazul lui Bultmann.

Refuzul lui Heidegger de a face un gest simbolic cu caracter penitențial în acest sens, fapt solicitat după război nu numai de Marcuse, ci și de eleva lui Heidegger, Hannah Arendt, sau de Paul Celan, cel mai important poet de limbă germană de după 1945, nu va face decât să întărească suspiciunile față de autorul lui „*Sein und Zeit*”, suspiciuni din care se va hrăni și dezbateră de după moartea filosofului (1976). Ne vom referi în cele ce urmează la cele mai reprezentative „*Auseinandersetzungen*” cu implicarea politică a lui Heidegger și, implicit, cu „*Rektorsrede*” ca manifest reprezentativ al orientării ideologice a autorului lui „*Sein und Zeit*” în această perioadă: Herbert Marcuse, Karl Löwith și Karl Jaspers.

§3.1. Herbert Marcuse

Îndată după publicarea „*Rektorsrede*” și rostirea în calitate de rector al Universității Freiburg a celorlalte cuvântări cu iz național-socialist de către Heidegger, discipolul acestuia, Herbert Marcuse, în studiul său „*Lupta împotriva liberalismului în concepția totalitară despre stat*” din 1934, va pune în paralel cuvântările cu iz totalitar ale lui Heidegger cu discursul lui Hegel cu ocazia deschiderii cursurilor sale în Berlin în 1818. Pentru Marcuse este deja evident faptul că

¹³ Günter NESKE (Hg.) *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977, p. 95 ș.c.

¹⁴ Anton HÜGLI, Poul LÜBCKE, *Filosofia în sec. XX*, vol I: *Fenomenologia, Hermeneutica, Filosofia existenței, Teoria critică*, trad. de Gheorghe Pascu, Andrei Apostol, Cristian Lupu, București 2003, p. 136.

Heidegger, ca exponent al existențialismului filosofic, își politizează intenționat discursul filosofic¹⁵.

În acest sens, în perioada 1947-1948, Marcuse a avut o puternică polemică cu Martin Heidegger, în decursul căreia el îl acuza pe Heidegger de nazism și-i cerea să-și justifice poziția în fața opiniei publice. Heidegger va răspunde: „Cu privire la 1933. am așteptat de la național-socialism o înnoire spirituală a întregii vieți, o reconciliere a contradicțiilor sociale și o salvare a Daseinului occidental din fața pericolului comunismului. Aceste gânduri au fost exprimate în discursul meu rectoral (l-ați citit în întregime?), într-o conferință despre „Esența științei” și în două cuvântări către docenții și studenții acestei universități. La aceasta se adaugă o proclamație a alegerii de circa 25-30 de rânduri, apărută în revista studențească locală. Unele propoziții de acolo le văd acum ca pe o deraiere. Asta e tot”¹⁶.

§3.2. Karl Löwith

În 1933, filosoful german de sorginte „neariană”, Karl Löwith, discipol și apropiat al lui Heidegger, primește prin poștă de la autor „Die Rektoratsrede” dedicația „mit freundlichen Grüßen” („cu salutări amicale”). Asta în timp ce autorul lui „Sein und Zeit” adresase același text cunoscuților săi „arieni” cu dedicația „mit deutschen Gruß” („cu salut german”).

Alături de un Herbert Marcuse sau de un Karl Jaspers, Karl Löwith este unul dintre cei dintâi filosofi care s-au ocupat de alocațiunea rectorală a lui Martin Heidegger și de angajamentul politic al acestuia în perioada cât a fost rector al Universității Freiburg și după aceea. În acest sens, Löwith observă de la bun început contradicția ciudată¹⁷ cu care începe „Rektoratsrede” și care o marchează pe aceasta până la sfârșit. Cuvântarea lui Heidegger tratează, în opoziție cu autonomia universitară periclitată de statul

¹⁵ Herbert MARCUSE: *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, în: *Zeitschrift für Sozialforschung*, nr. 3, 1934, pp. 193-194, apud Hugo OTT: *op. cit.*, p. 162.

¹⁶ Citat după Hugo OTT: *op.cit.*, p.136.

¹⁷ Karl LÖWITH: *op. cit.*, p. 33.

național-socialist, despre „afirmarea de sine” a universității însă, totodată, ea neagă dimensiunea liberală a libertății și autoadministrării academice pentru a o înregimenta fără drept de apel în schema ideologică național-socialistă a „conducerii” (Führung) și „urmării” (Gefolgschaft)¹⁸.

De asemenea, slujirea prin muncă și cea militară sunt așezate în „Rektoratsrede” alături de „Wissensdienst”, slujirea științifică, astfel încât, la sfârșitul cuvântării nu mai știi ce să faci: „să iei „Presocraticii” lui Diels în mână sau să mărșăluiești cu SA-ul”¹⁹. De aceea, această cuvântare nu poate fi judecată nici din punct de vedere pur politic, nici din punct de vedere pur filosofic. Deși Löwith o socotește, în comparație cu alte broșuri și cuvântări ce apăreau la vremea aceea, ca fiind în felul ei, o capodoperă în miniatură („ein kleines Meisterwerk”), atingând cel mai înalt nivel filosofic, luată exclusiv ca alocuțiune politică, ea este la fel de penibilă cum ar fi și dacă am trata-o *exclusiv* ca tratat filosofic. Cântărită filosofic, ea reprezintă o „ambiguitate unică în felul ei” („eine einzige Zweideutigkeit”), fiindcă ea caută să împace categoriile existențial-ontologice ale momentului istoric de care Heidegger vorbea în *Sein und Zeit*, paragraful 74, cu situația politică, respectiv cu ideologia NS²⁰.

Analiza lucidă a lui Löwith (poate cea mai echilibrată dintre toate cele exprimate de-a lungul timpului) cu privire la alocuțiunea rectorala a lui Heidegger și la implicarea politică a acestuia a putut să fie confruntată, câțiva ani după încheierea mandatului de rector al lui Heidegger, cu însăși opinia lui Heidegger. Aflat la Roma încă din anul 1934 cu ajutorul unei burse din partea Fundației Rockefeller, Karl Löwith îl întâlnește și-l audiază pe Heidegger la data de 2 aprilie 1936 la Institutul Italian de Studii Germanice, unde acesta susține o

¹⁸ Acest punct vulnerabil al alocuțiunii rectorale, cel al excluderii libertății din Universitate, este exprimat de Martin HEIDEGGER (*op. cit.*, p. 15) după cum urmează: „Die vielbesungene, akademische Freiheit wird aus der deutschen Universität verstoßen, da sie Beliebigkeit der Absichten und Neigungen bedeutet.” („Mult trâmbițata libertate academică este alungată din universitate, întrucât această libertate înseamnă doar samavolnicie a intențiilor și a înclinațiilor.”).

¹⁹ Karl LÖWITH, *op. cit.*, p. 33.

²⁰ *Ibidem.*

conferință devenită celebră intitulată "Hölderlin și esența poeziei". După audierea acesteia, Löwith îi trimite lui Jaspers o carte poștală întrebându-se ce au, în definitiv, de-a face una cu alta poezia și zvastica. În discuțiile purtate la Roma cu Heidegger, filosoful exilat atinge și problema raportului dintre filosofia autorului lui „Sein und Zeit” și opțiunea politică a acestuia: „Am adus în discuție controversa din *Neue Zürcher Zeitung* și i-am spus că nu sunt de acord nici cu atacul politic al lui Barth [teologul Karl Barth, părintele teologiei dialectice – n.n.] și nici cu apărarea lui Staiger, deoarece cred că angajarea lui politică [a lui Heidegger – n.n.] în cadrul național-socialismului este înrădăcinată în esența filosofiei sale. Heidegger fu de acord fără rezerve cu mine și adăugă faptul că conceptul său de „istoricitate” („Geschichtlichkeit”) ar reprezenta temeiul pentru ‚angajamentul’ său politic. El nu mi-a lăsat nici o urmă de îndoială asupra credinței lui în Hitler; doar două lucruri ar fi subestimat însă: forța vitală a bisericilor creștine și obstacolele în calea atașării [ocupării – n.n.] Austriei. Era, ca și înainte, convins de faptul că național-socialismul ar fi fost drumul predestinat pentru Germania; nu ar fi trebui decât să se ‚reziste’ (durchhalten) destul pe el”²¹.

În data de 8 aprilie 1936 Heidegger susținu la Roma o a doua conferință, intitulată "Europa și filosofia germană" (Europa und die deutsche Philosophie) la care însă Löwith n-a mai putut participa. Accesul era interzis evreilor.

§3.3. Karl Jaspers

În *Autobiografia* sa filosofică, Jaspers relatează cum, în mai 1933, adică exact în perioada în care el se pregătea să-și susțină cuvântarea rectorală, Heidegger a fost oaspetele Universității din Heidelberg cu ocazia unei conferințe pe care a susținut-o în calitate de rector al Universității Freiburg în fața studenților și a corpului profesoral. Conferința prezenta programul înnoirii național-socialiste a universităților. Heidegger a fost foarte aplaudat de studenți, dar mai puțin de profesori. Spre deosebire de aceștia, Jaspers nu a fost tocmai

²¹ *Ibidem*, p. 57.

entuziasmat. Discuțiile avute ulterior au fost, după părerea lui Jaspers, lipsite de deschidere. Jaspers i-a spus că se așteaptă ca Heidegger să se implice în viața Universității din Heidelberg și în lunga sa tradiție. Din partea lui Heidegger nu a venit nici un răspuns. Apoi, Jaspers amintește de problema evreiască și de nonsensul răutăcios cu privire la înțelepciunea Sionului. Heidegger răspunde: "Există totuși o unitate internațională periculoasă a evreilor". Jaspers scrie 20 de ani mai târziu, în *Notițele* sale despre Heidegger că aceasta a fost, de fapt, singura afirmație cu adevărat antisemită a lui Heidegger pe care el a auzit-o de la autorul lui „sein und Zeit”. Nu în ultimul rând, Jaspers îl întrebă pe Heidegger cum e posibil ca un om așa de lipsit de educație ca Hitler să guverneze Germania. Heidegger îi răspunse scurt: "Educația nu are nici o importanță. Priviți numai ce mâini minunate are [Hitler – n.n.]"²².

După susținerea și publicarea cuvântării sale rectorale, Martin Heidegger îi trimite un exemplar și lui Karl Jaspers. Acesta îi va mulțumi politicos într-o scrisoare, în care profesorul de la Heidelberg se străduiește, parcă, să mai găsească punți de legătură cu Heidegger cel nazificat. Jaspers se forțează să pară încântat, apreciind aroma de greccitate timpurie a alocuțiunii și referința la Nietzsche. Totuși, datorită conformismului cu spiritul (național-socialist) al timpului pe care îl are alocuțiunea, el îi comunică lui Heidegger senzația de „forțat” și „sunetul surd” pe care îl aduce cu sine textul, făcând un a propos la rătăcirea ideologică a prietenului său de la Freiburg²³.

²² Karl JASPERS, *Philosophische Autobiographie*, München 1977, p.101; a se vedea și *idem*, *Notizen zu Martin Heidegger*, herausgegeben von Hans Saner, 3. durchgesehene Auflage, München Zürich 1989, §21, p. 54; § 241, p. 261.

²³ Iată nucleul scrisorii lui Jaspers: "Dragă Heidegger, îți mulțumesc pentru discursul tău rectoral. Mi-a plăcut, ca după lectura din ziar, să o pot cunoaște acum în format autentic. Marele traseu al ei prin greccitatea timpurie m-a mișcat ca un nou și evident adevăr. Veniți la aceasta apoi cu Nietzsche, dar cu diferența că e nevoie să se spere că în timp ce-l interpretați, autentificați ceea ce spuneți. Discursul dumneavoastră are, de aceea, o substanță credibilă. Nu vorbesc de stil și densitate, care – așa cum văd eu- face din această cuvântare singurul document al unei voințe academice prezente, care va rămâne. Încrederea mea în filosofarea dvs., care s-a întărit începând de anul trecut pe marginea discuțiilor noastre de atunci nu va fi deranjată de caracteristicile ei, care sunt conforme timpului, de ceva care mie îmi

Mai târziu, Jaspers va recunoaște că angajamentul ideologic al lui Heidegger l-a luat oarecum prin surprindere, în așa fel încât poziția sa inițială față de „Rektoratsrede” a fost într-o anumită măsură „neclară”: „Eram afectat, mi se părea imposibil, mă gândeam la Heidegger care îmi era bine cunoscut de 12 ani”²⁴. Întreaga sa viață după aceea, Jaspers va căuta să caracterizeze cât mai corect situația ambiguă a filosofului Heidegger și a filosofiei sale în relație cu ideologia NS. El va admite, în apărarea lui Heidegger, că în 1933 mai nimeni nu se aștepta ca evenimentele să se deruleze așa cum s-au derulat²⁵. Cu toate acestea, el observă că Heidegger a participat, în calitate de rector, la o serie de ticăloșii („Rechtswidrigkeiten”) național-socialiste, iar asta fără cea mai mică ezitare sau revoltă a conștiinței sale morale²⁶. De asemenea, coincidența, la un anumit moment-dat, între viziunea sa filosofică și idealurile naziste nu poate decât să dea de gândit (fapt pentru care, Jaspers va și recomanda administrației aliate după 1945 îndepărtarea definitivă a lui Heidegger din învățământul superior). Relațiile lui Heidegger cu cercurile naziste datau chiar dinainte de 1933. Propunerile sale de reformă a învățământului superior mergeau însă mai departe decât viziunea NSDAP-ului. Din acest motiv, aspirația secretă a autorului lui „Sein und Zeit” de a-l „educa pe Führer” („den Führer erziehen”)²⁷ – va și eșua.

§4. Continuarea dezbaterii în anii '80: Pöggeler (1985); Martin (1986), Farías (1987/89), Ott (1988), Wolin (1990/91).

După moartea lui Heidegger (1976), urmată imediat de publicarea în revista „Der Spiegel” a interviului luat de Rudolf Augstein, în anii '60 lui Martin Heidegger cu condiția ca textul să nu fie dat publicității decât abia

pare forțat și de propoziții care pare să aibă un sunet surd (înfundat). Într-un cuvânt, sunt bucurosi că cineva poate vorbi așa, că el sapă la adevăratele granițe și origini.”

²⁴ *Idem*, *Notizen zu Martin Heidegger...*, §165, p. 185.

²⁵ *Idem*, §164, p. 184

²⁶ *Ibidem*, p. 185.

²⁷ *Ibidem*, §166, p. 187.

după ce gânditorul va fi încetat din viață și, de asemenea, după republicarea de către Hermann Heidegger a cuvântării rectorale (1983), cu intenția de a demonstra nevinovăția politică a tatălui său, discuția, purtată la nivelul anilor '40-'60 mai mult în cercul apropiaților filosofului (prieteni, foști discipoli etc.) s-a reaprins cu pasiune. Deși a continuat până astăzi, augmentându-se considerabil odată cu trecerea timpului, epicentrul ei poate fi identificat în anii '80 (începând cu 1983) și în prima parte a anilor '90. Ne vom referi în cele ce urmează la cinci dintre cele mai importante luări de poziție în acest sens care au și dat tonul în dezbaterile privind cuvântarea rectorală a lui Heidegger.

§4.1. Pe drumul de întoarcere de la Siracuza sau despre conducerea Conducătorului: Otto Pöggeler (1985)

Biograf important al lui Heidegger și autor al monografiei „Drumul gândirii lui Martin Heidegger”(prima ediție: 1963²⁸) autorizate de însuși autorul lui „Sein und Zeit”, Otto Pöggeler s-a implicat și în dezbaterile izbucnite după 1983 cu privire la colaborarea lui Heidegger cu regimul național-socialist în general, și la „Rektoratsrede” în special. În acest sens, Otto Pöggeler reeditează în 1983 monografia sus amintită, prevăzând-o de data aceasta cu o postfață consistentă referitoare la angajamentul politic al lui Heidegger în perioada nazistă. În anii care vor urma, Pöggeler se va remarca prin câteva studii de referință pe această temă²⁹.

Dincolo de observația făcută de mai toți comentatorii cuvântării rectorale a lui Heidegger cu privire la caracterul militar al limbajului acesteia, Pöggeler insistă asupra momentului convertirii filosofului german la național-socialism. După el, Heidegger trebuie să fi optat înainte de 1933 pentru Hitler, de exemplu în primăvara lui 1932 cu ocazia alegerilor prezidențiale ale Reichului³⁰. Motivul acestei opțiuni

²⁸ Otto PÖGgeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Stuttgart 1963.

²⁹ *Idem*, *Den Führer führen? Heidegger und kein Ende*, Sammelrezension in *Philosophische Rundschau*, Jh.32, p 26 ș.c.l.; *Idem*, *Heideggers politisches Selbstverständnis*, în IDEM, A. GETHMANN- SIEFERT (Hrsg): *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt am Main 1988, pp. 17-63.

³⁰ *Idem*, *Den Führer führen?*, p.62.

este greu de întrezărit. Totuși, Pöggeler încearcă să ofere o explicație în acest sens. Probabil „Führer’-ul i-a apărut lui [Heidegger- n.n.] ca salvator într-o situație disperată. Nu numai șocul primului Război Mondial și cecitatea vizavi de tradiția democratică îl vor fi condus la această opțiune, ci și maniera nediferențiată în care Heidegger a relaționat știința și filosofia cu metafizica în calitatea ei de problemă și a căutat un nou ‚mit’ în contextul unei crize a convingerilor sale religioase”³¹.

Opțiunea lui Heidegger pentru Hitler și național-socialism nu are așadar de-a face exclusiv cu rațiuni politice, ci este adânc înrădăcinată în gândirea lui Heidegger și în aspirațiile lui. În acest sens, Otto Pöggeler crede că poate fi întrezărită în opțiunea lui Heidegger aspirația regală a filosofilor mai vechi sau mai noi de se constitui în mentori ai conducătorilor politici. La Heidegger am avea astfel de-a face cu același gest ca și în cazul inițiativei lui Platon de a merge la tiranul Dionysos la Siracuza pentru a se constitui în maestrul spiritual al acestuia. De altfel, se pare că un coleg de-al lui Heidegger, îndată după demisia acestuia din funcția de rector al Universității freiburgheze, i s-ar fi adresat autorului lui „Sein und Zeit” cu cuvintele: „Pe drumul de întoarcere de la Siracuza, domnule Heidegger?” („Auf dem Weg zurück von Syrakus, Herr Heidegger?”)³². Nu în ultimul rând, această posibilă aspirație secretă a lui Heidegger se poate întrevădea chiar și din cuvântarea sa rectorală prin care el spera să impună un model de reformă universitară întregului învățământ german.

§4.2. Cuvântarea rectorală a lui Heidegger în contextul celorlalte cuvântări rectorale și festive de la universitățile germane din 1933: Bernd Martin (1986)

Bernd Martin ia în discuție rolul jucat de Heidegger în schimbarea statutului universității germane prin anularea autonomiei sale tradiționale în perioada național-socialismului. El pornește de la ceea ce i s-a reproșat în acest sens lui Heidegger, respectiv faptul că,

³¹*Ibidem.*

³² *Ibidem*, p.27.

prin activitatea sa ca rector al Universității Albert-Ludwig din Freiburg, ar fi dat un semnal favorabil adeziunii multora dintre colegii lui profesori la noul stat național-socialist, influențându-i, de asemenea, pe cei indeciși sau rezervați.

În al doilea rând, filosofului german i s-a atribuit deseori un rol aproape exclusiv în elaborarea noii constituții a Universității din Freiburg din 21 august 1933, constituție în care apare pentru prima dată în întregul Reich așa-zisul „principiu al Führer-ului”. Chiar și în istoria standard a preluării puterii politice în Germania de către NSDAP, cuvântarea rectorală a lui Heidegger este prezentată ca marcând o „schimbare de o deosebită importanță”³³. Această perspectivă ar fi confirmată și de unele declarații și referințe cu caracter ale unor contemporani cum ar fi Karl Jaspers, Gerhard Ritter sau Gerd Tellenbach. Cu toate acestea, presupunerile sau percepțiile lor subiective nu pot fi probate în mod obiectiv.

Pe de altă parte, Heidegger se apără în fața unor astfel de acuzații în scrierea sa cu caracter justificator³⁴, arătând că, de fapt, discursul său rectoral n-ar fi avut un prea mare ecou în epocă și că, totodată, ar fi fost greșit înțeles. Mai mult, el va susține că a acționat în vederea salvării unității *universitas litterarum* și a împiedicării degenerării ei într-o simplă școală profesională superioară (Fachhochschule)³⁵. La rândul său, fiul filosofului, Hermann Heidegger, va reaminti în apărarea tatălui său, faptul că cea de-a doua

³³ Bernd MARTIN: *Heidegger und die Reform der deutschen Universität 1933*, în: *Martin Heidegger: Ein Philosoph und die Politik*, Freiburg, 1986, p. 49.

³⁴ În: Martin HEIDEGGER: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*, hg. von Hermann Heidegger, Frankfurt am Main 1983., pp. 30 și 34.

³⁵ Bernd MARTIN: *op. cit.*, p. 50: într-o scrisoare adresată lui Elisabeth Blochmann la data de 30 august 1933, Heidegger se plânge că reforma propusă de el se lovește de lipsa personalului necesar: „Apoi rectorul și decanii au putere deplină și o încă și mai mare responsabilitate - dar cel mai important lucru din acest punct de vedere este lipsa oamenilor - fără aceștia noua constituție se va transforma într-un ‚instrument’ fatal. Totul depinde de educarea profesorilor universitari - în calitate de primii educatori, trebuie să fie ei înșiși mai întâi educați, iar pentru acest lucru trebuie găsită o formă sigură și permanentă. Altfel, totul poate să se sufocă din pricina zelului organizatoric.”

ediție a cuvântării rectorale a fost scoasă din librării de către național-socialiști la scurt timp după apariția ei³⁶.

O astfel de situație, arată Bernd Martin, este greu de lămurit, din pricina inexistenței unor date obiective în acest sens. Pentru îndepărtarea acestui neajuns, s-a propus recurgerea la o metodă sociologică, prin care, cu ajutorul unui chestionar solicitat în anii '80 în numele rectorului Universității din Freiburg, să poată fi cercetate arhivele celor 23 de universități propriu-zise și 11 universități tehnice care funcționau în perioada celui de-al treilea Reich și care ar fi putut fi influențate de cuvântarea rectorală a lui Heidegger. În acest sens, rectorii acestor școli superioare au fost solicitați să aprecieze, pe baza arhivelor proprii, rezonanța cuvântării rectorale a lui Heidegger din 27 mai 1933 în ceea ce privește organizarea lor ulterioară în perioada național-socialistă. De asemenea, li s-a mai adresat rugămintea de a specifica dacă rectorii numiți în 1933 la respectivele universități se vor fi referit la Heidegger în cuvântările lor rectorale sau în celelalte discursuri solemne ținute în calitate de rectori în anul de universitar 1933-1934³⁷. Acest demers a fost unul dificil de realizat, deoarece arhivele unor universități s-au pierdut din cauza războiului (Technische Universität Berlin, TU Darmstadt, TU Dresden, Univ. Bonn), în timp ce alte universități (cu precădere cele est-germane) nu au fost prea încântate să coopereze din pricina trecutului fascist³⁸.

Rezultatul chestionarului a fost acela că Rektoratsrede a avut un ecou relativ slab. Au putut fi semnalate doar două referiri explicite la Heidegger, iar acelea critice (Hamburg și Tübingen)³⁹. Anumite afinități tematice care ar putea denota influența lui Heidegger au fost constatate doar în trei cazuri (Jena, Marburg și Münster)⁴⁰. În rest, aproape nici un ecou. Faptul nu este chiar surprinzător, dacă avem în vedere caracterul „filosofic și elevat” al „Rektoratsrede”, care îl îndreptățește pe Karl Löwith să o numească „o capodoperă în

³⁶ *Ibidem*, p. 49.

³⁷ *Ibidem*, p. 51.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, pp. 52-53.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 52.

miniatură”⁴¹. De asemenea, cuvântarea rectorală a lui Heidegger este oarecum atipică, în ea nefiind amintit nici numele lui Hitler și nici conceptul de național-socialism, în timp ce limbajul ei nu se acoperă în totalitate cu jargonul național-socialist în uz. Dacă, totuși, autorul lui „*Sein und Zeit*” recurge la formule învecinate cu cele NS s-ar datora faptului că, în general, Heidegger, ca mulți alți intelectuali, priviți, de altfel, cu profundă suspiciune de către Hitler, și-ar fi adaptat pur și simplu limbajul la „jargonul mișcării”⁴².

Dacă alocuțiunea rectorală al lui Heidegger va fi fost totuși receptată, aceasta s-a petrecut doar în presa locală - într-o formă prescurtată. Abia publicarea ei la o editură din Breslau și recenzarea de către jurnalul „*Der völkische Beobachter*” a contribuit la popularizarea ei la nivelul întregului Reich⁴³. Aproape resemnat de slabul ecou al inițiativei sale, Heidegger va expune principalele idei ale cuvântării sub titlul ușor schimbat „*Die Selbsterhaltung der deutschen Universität*” („Autoconservarea universității germane”) în ziarul „*Freiburger Zeitung*” din 6 ianuarie 1934. După retragerea lui Heidegger din funcția de rector, unele fragmente din „*Rektoratsrede*” vor continua să fie folosite sporadic în sensul propagandei național-socialiste. Astfel, în anul 1938 triada heideggeriană „*Arbeitsdienst-Wissensdienst-Wehrdienst*” este redată în cea de-a doua ediție a unei documentații despre noua Germanie, alături de texte cu caracter antisemit ca, de exemplu, „Cele douăsprezece principii ale studențimii” (1933) sau de cuvântarea programatică a ministrului educației al Reich-ului, Bernhard Rust, ținută la Heidelberg în 1936⁴⁴. Așadar, în ciuda receptării insuficient de puternice a „*Rektoratsrede*”, Heidegger își rezervase prin intermediul ei un loc în galeria strămoșilor „înnoirilor naziste”. Așa cum se exprimă Jaspers, Heidegger devenise „o piaiță aruncată într-un colț după ce, inițial, fusese întrebuințată”⁴⁵.

⁴¹ Karl LÖWITH, *op. cit.*, p. 33.

⁴² Bernd MARTIN: *op. cit.*, p. 52.

⁴³ *Ibidem*, p. 53.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 54.

⁴⁵ *Ibidem*.

Nici la Marburg, locul unde Heidegger a scris „Sein und Zeit”, alocuțiunea sa rectorală nu a avut un ecou mai amplu. În ciuda anilor petrecuți aici, el nu va fi nici măcar amintit în broșura universității cu titlul „Marburg: Die Universität der Gegenwart” (1933) la capitolul privind filosofia și viața spirituală la hotarul dintre vremuri scrisă de fostul său coleg Jaensch de la catedra de psihologie. De altfel, acesta, un simpatizant al național-socialismului, privea mai curând cu suspiciune propunerile de reformă universitară ale lui Heidegger⁴⁶.

Dincolo de slaba receptare a propunerilor de reformă universitară ale lui Heidegger din „Rektorsrede”, Bernd Martin observă cum în această perioadă s-au conturat două tipuri de reformă a învățământului superior în sensul național-socialist al cuvântului⁴⁷. Pe de o parte este vorba despre modelul tipic landului Baden, în care se încadrează într-o mare măsură și cel propus de Martin Heidegger și care exacerbează principiul Führerului. În această versiune se încadrează, de asemenea, și unele universități din Hessen, ca de pildă Giessen sau Darmstadt. Pe de altă parte, în Bavaria s-a conturat un model în cadrul căruia Senatul universității i-a fost pe mai departe conferit dreptul de a-i propune ministrului învățământului unul sau mai multe nume de profesori, spre alegerea în calitate de rectori. Această decizie oarecum colegială nu era prevăzută de modelul din Baden.

În acest sens, la Conferința rectorilor din octombrie 1933, unde rectorul Universității din Halle a fost proclamat drept Führer al tuturor rectorilor, s-a căutat depășirea modelelor unilaterale ale landurilor Baden și Bavaria, impunându-se totuși faptul ca rectorul să fie ales în viitor la propunerea Senatului de către ministerul de stat. Este demn de remarcat faptul că rectorul Universității din Freiburg, Martin Heidegger nu a participat la ședința decisivă din cadrul acestei conferințe, la care s-a decis ca rectorii universităților să fie doar niște „Unterführer”-i în raport cu Führer-ul tuturor universităților germane⁴⁸. Mai târziu, deși tot în spiritul principiului Führerului,

⁴⁶ *Ibidem*, p. 55.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 66.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 67.

ministrul prusac pentru știință, artă și educația poporului, Bernhard Rust, cu cele 13 universități ale sale, adică mai mult decât jumătate din toate universitățile germane, va opta pentru același model bavarez, în care Senatul joacă un rol mai important. Landurile Turingia, Württemberg, statul liber Hamburg, ca, de altfel, și celelalte landuri vor urma, la rândul lor, modelul prusac și, implicit, celui bavarez, până când, la 3 august 1935 regulamentul de constituire al tuturor universităților germane a fost simplificat, fiind impusă dependența lor directă de ministerul educației (Reichserziehungsministerium) de la Berlin.

Se observă, așadar, că modelul pe care Heidegger speră să-l impună este departe de a fi acceptat. Pe de o parte, rectorul universității nu mai este acel Führer atotputernic, pe care-l dorea rectorul Universității din Freiburg. El este propus de către Senatul Universității, așa cum prevedea modelul bavarez, și, într-o anumită măsură, dependent de acesta. Pe de altă parte, conferința rectorilor din octombrie 1933, prevăzând funcția de Führer al universităților germane, care acum revenea rectorului Universității din Halle, îl transforma pe rectorul din Freiburg într-un „Unterführer”. În felul acesta, ceea ce se petrece în semestrul de iarnă 1933-1934 la Freiburg sub cărmuirea rectorului Heidegger devine un simplu episod din acest proces complex.⁴⁹ Faptul acesta trebuie, desigur, să-l fi dezamăgit profund pe Heidegger, care va fi sperat în impunerea generală a propriului model. De altfel, Bernd Martin sugerează că motivul pentru care Heidegger nu acceptă invitația (Ruf) de a preda ca Ordinarius la Berlin are de-a face nu atât cu motivele metafizice expuse în „Warum bleiben wir in der Provinz?”, cât cu vanitatea lui de a conduce în calitate de ‚Führer’ universitatea freiburgheză. Heidegger va fi înțeles de o manieră instinctivă că în Berlin s-ar fi aflat departe de idealul său de a reforma viața universitară, la care visase împreună cu Karl Jaspers în discuțiile purtate împreună la Heidelberg și în schimbul lor de scrisori⁵⁰, și că, mai curând, s-ar fi aflat în postura

⁴⁹ *Ibidem*, p. 68.

⁵⁰ Hans SANER: *Vorwort* la Karl JASPERS, *Notizen zu Martin Heidegger...*, pp. 7-11.

unui Platon la Siracuza, la curtea tiranului Dionysos⁵¹, umilit, lipsit de libertate personală și, mai ales de puțința de a-și pune în practică proiectul filosofic. De aici și dezamăgirea lui profundă vizavi de eșecul proiectului său și demisia care va surveni curând după aceea.

§4.3. Cuvântarea rectorală a lui Heidegger în contextul celorlalte cuvântări ale sale din perioada 1933-1934: Victor Farías (1987/89)

Publicată mai întâi în franceză („Heidegger et le nazisme”, Editions Verdier, Lagrasse 1987) și abia apoi în traducere germană în 1989, lucrarea „Heidegger și național-socialismul” publicată de Victor Farías, filosof chilian aflat temporar în cercul ucenicilor lui Heidegger și profesor la Berlin, a suscitat numeroase controverse, remarcându-se printr-un virulent discurs demascator al trecutului național-socialist al lui Heidegger. Dincolo de hermeneutica biografică, după mulți, tendențioasă, din prisma căreia Victor Farías tratează problema, autorul chilian aduce, în ceea ce privește cuvântarea și perioada rectorală a lui Heidegger elemente noi. Spre deosebire de un Hugo Ott la care predomină exclusiv tonul demascator cu privire la biografia autorului lui „Sein und Zeit”⁵², Farías abordează problema în contextul celorlalte cuvântări și discursuri mai mult sau mai puțin festive pe care Heidegger le-a susținut în calitate de rector al universității freiburgheze nazificate.

Devenit membru al NSDAP la 1 mai 1933, având carnetul de partid cu numărul 3 125 894 pe care-l va păstra (plătind regulat cotizația aferentă) până în 1945⁵³, Martin Heidegger își ia în serios

⁵¹ Bernd MARTIN: *op. cit.*, p. 68.

⁵² Hugo OTT: *Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br., 1933-1934. I. Die Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg I. Br. Durch Martin Heidegger im April 1933*, In: *Zeitschrift des Breisgauer Geschichtsverins (Schau-ins-Land)*, 102. Jahreshft, (1983), pp.121-136; *Idem, Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br., 1933-1934. II. Zeit des Rektorats von Martin Heidegger (23. April 1933 bis 23. April 1934)*, în: *Zeitschrift des Breisgauer Geschichtsverins (Schau-ins-Land)*, 103. Jahreshft, (1984), pp.107-130.

⁵³ Victor FARÍAS: *op. cit.*, p. 137. Iată conținutul cererii depuse de Heidegger în acest sens: „Prin prezenta, depun cererea de primire în NSDAP. Sunt de origine germană, fără amestec rasial evreiesc sau de culoare, nu fac și nu voi face parte în calitate de

activitatea de rector al Universității din Freiburg. În această calitate, el va ține o serie de cuvântări atât în fața studenților freiburghezi, cât și a muncitorilor din Baden și a studenților altor universități germane, va colabora activ cu o serie de organe de presă studențești de orientare național-socialistă pentru care scrie articole cu caracter ideologic și va iniția un cuprinzător program de acțiune politică în vederea organizării de lagăre muncitorești și științifice conduse de el însuși⁵⁴. Cuvântarea rectorală nu reprezintă așadar decât o piesă dintr-un adevărat puzzle care constituie activitatea rectorală a lui Heidegger ca membru NSDAP – activitate mult mai complexă decât pare la prima vedere.

În acest sens, „Breisgauer Zeitung” (anul 85, nr. 117) din 18 mai 1933 redă fragmente dintr-o cuvântare pe care rectorul Heidegger o susține în fața studenților și docenților friburghezi cu ocazia discursului lui Hitler marcând ieșirea Germaniei din Societatea Națiunilor. Amalgamând propriul său jargon (al „autenticității”, după cum l-a numit Theodor W. Adorno) din „Sein und Zeit” cu cel ideologic național-socialist, el vorbește despre „hotărârea” – „Entschlossenheit” (concept fundamental al gândirii sale) poporului german (desemnat prin colectivul „wir” – „noi”) care presupune două premise: 1. o stare de alarmă extremă („Bereitschaft bis zum äußersten”); 2. tovarășia până la capăt („Kameradschaft bis zum letzten”)⁵⁵.

Ediția de seară a jurnalului „Freiburger Zeitung” (anul 150, nr. 170) din 26 iunie 1933 redă, la rândul său, pasaje din cuvântarea rectorului Heidegger cu ocazia sărbătorii solstițiului de vară (Sonnenwendfeier) organizată de studențimea freiburgheză. Tonul cuvântării este unul angajat, cu nuanțe militare, în nota cuvântării rectorale: „Solstițiul de vară 1933! – Zilele trec, devenind din nou mai scurte. Curajul nostru crește însă, gata să pătrundă întunericul viitor. Nu ne este permis niciodată să devenim orbi în luptă („Kampf”).

membru NSDAP din nicio organizație secretă, nici din vreo societate sau asociație interzisă: făgăduiesc ascultare necondiționată Führer-ului și să sprijin partidul cu toate puterile mele în calitate de acolit fidel al Führer-ului.” [trad. n.]

⁵⁴ *Ibidem*, p. 174.

⁵⁵ *Ibidem*, citat după G. SCHNEEBERGER: *Nachlese zu Heidegger*, Bern 1962, p. 42 ș.cl.

Flacăra, vestește-ne, luminează-ne, arată-ne drumul *de la care nu mai există întoarcere!* Aprindeți flăcările, ardeți inimile!”⁵⁶.

Același patos este întâlnit și în articolul „Studentii germani” („Deutsche Studenten”) pe care Heidegger îl scrie pentru „Freiburger Studentenzeitung” (semestrul VIII [XV], nr. 1) din 3 noiembrie 1933. Anunțând că „revoluția național-socialistă aduce cu sine transformarea totală a Dasein-ului nostru german” („die völlige Umwälzung unseres deutschen Daseins”), rectorul Heidegger îi îndeamnă pe junii învățăcei să fie „tari și autentici” („hart und echt”) în angajamentul lor luptător („kämpferischer Einsatz”) și încheie în delir: „Nu principiile doctrinare și ‚ideile’ să fie regulile ființei voastre (die Regel Eures Seins). Führer-ul însuși și numai el este realitatea germană prezentă și viitoare și legea ei. Învățați să știți întotdeauna mai adânc: de acum înainte, fiecare lucru necesită hotărâre și fiecare faptă răspundere. Heil Hitler! Martin Heidegger, rector”⁵⁷.

În perfect spirit național-socialist, Martin Heidegger s-a preocupat în mod real și activ de transformarea vieții studentești prin relaționarea concretă a acesteia cu lumea muncitorească (unul din scopurile programatice ale SA în timpul lui Erich Röhm). În cuvântarea „Studentul german ca muncitor” pe care autorul lui „Sein und Zeit” o ține la 25 noiembrie 1933 cu ocazia înmatriculării festive la Universitatea Freiburg⁵⁸, el accentuează faptul că slujirea tipic studentească este, înainte de toate, slujirea prin muncă („Arbeitsdienst”). Sensul autentic al slujirii prin cunoaștere („Wissensdienst”) ar consta în acest sens tocmai la participarea la frontul muncitoresc („Arbeitsfront”). Heidegger reia aici tema slujirii („Dienst”) din „Rektoratsrede”, în care slujirea se înfățișa sub forma triadei Wissensdienst-Arbeitsdienst-Wehrdienst (slujire științifică, muncitorească, militară)⁵⁹. Spre deosebire de cuvântarea sa rectorală,

⁵⁶ *Ibidem*, p. 175, citat după SCHNEEBERGER: *op. cit.*, p. 71 [trad. n.].

⁵⁷ *Ibidem*, p. 176, citat după SCHNEEBERGER, p. 135 ș.c. [trad. n.].

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 180-181, redată de jurnalul „Der Alemanne. Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens”, Folge 327, din 25 noiembrie 1933, ediția de dimineață; citat după SCHNEEBERGER, p. 154.

⁵⁹ Martin HEIDEGGER, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität...* (1934²), p. 15 ș.c.

Heidegger plasează aici slujirea prin știință în dependență totală de „Arbeitsdienst” și, implicit, de „Wehrdienst”. Aceași tendință este de remarcat și în articolul „Chemarea la slujirea prin muncă” pe care rectorul Universității din Freiburg im Breisgau îl dă spre publicare periodicului studențesc „Freiburger Studentenzeitung” din 23 ianuarie 1934 (semestrul VIII, nr. 5).

De altfel, Martin Heidegger se angajează, în calitate de rector, la așa-zisul „Plan Freiburg” de combatere a șomajului în landul Baden. În acest sens, Universitatea din Freiburg va organiza în ianuarie 1934 o serie de întruniri cu muncitorii și studenții ca „muncitori ai frunții” („Arbeiter der Stirn”) la care vor susține alocuțiuni profesori universitari membri NSDAP și studenți membri SA. În ediția sa din 17 ianuarie 1934, jurnalul „Freiburger Zeitung” titra: „[Universitatea din Freiburg ca] academie populară. Sub patronajul rectorului *Heidegger* s-a ajuns la o înțelegere importantă între *Universitatea din Freiburg*, *Studențimea freiburgheză* și *Oficiul forțelor de muncă Freiburg*. Universitatea, împreună cu studențimea, preia începând chiar cu acest semestru de iarnă *școlarizarea politică* a unei mari părți a șomerilor din Freiburg. Cursurile vor fi ținute de către forțe proaspete național-socialiste din cadrul studențimii și al universității. Această înțelegere este un mare succes în lupta pentru universitatea național-socialistă. Ducerea la capăt a inițiativei a fost preluată de către Dr. *Haubold*, Freiburg”⁶⁰. Bineînțeles, cuvântarea de deschidere în cadrul acestei inițiative de școlarizare ideologică o va ține rectorul Heidegger. În fața a șase sute de muncitori, filosoful german vorbește de datoria („Pflicht”) de a înțelege crearea de locuri de muncă în sensul impus de către „Führer-ul noului nostru stat”. Prin reîncadrarea în câmpul forței de muncă, șomerii germani vor redeveni „daseinssfähig”, capabili de Dasein⁶¹.

Demn de remarcat în acest sens este faptul că termeni filosofici definatorii pentru Heidegger ca, de pildă, „Dasein”, încep acum să

⁶⁰ Victor FARIAS, *op. cit.*, p. 184, citat după SCHNEEBERGER, p. 178 [trad.n].

⁶¹ *Ibidem*, p. 185, citat după SCHNEEBERGER, p. 199 din: Martin HEIDEGGER, „Nationalsozialistische Wissensschulung”, în: „Der Alemanne. Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens”, Folge 33, din 1. februarie 1934, ediția de seară, p. 9.

capete o nuanță ideologică național-socialistă. Dacă în cuvântarea sa către șomerii din Baden Dasein-ul era prezentat ca având de a face cu muncitorul german național-socialist, în cursul său din perioada rectorală (1933) despre „Problema fundamentală a filosofiei” („Die Grundfrage der Philosophie”), Martin Heidegger tinde să acopere aria semantică a acestui concept cu aceea a conceptului de „popor german”⁶² pe care-l investește cu o misiune profetic-salvatoare la care filosoful tânjea încă din 1929, în cursul său despre „Conceptele fundamentale ale metafizicii” („Die Grundbegriffe der Metaphysik”)⁶³.

În afară de cuvântările cu iz ideologic către studențimea și muncitorimea germană, al căror ton ajunge să impregneze și cursurile heideggeriene, Victor Fariás se apleacă și asupra conferințelor pe tema reformării universității germane pe care Heidegger le susține în calitate de profesor și rector invitat la universitățile din Heidelberg, Kiel și Tübingen. La invitația studenților național-socialiști de la Heidelberg, Martin Heidegger va susține la 30 iulie 1933 o conferință despre „Universitatea în Noul Reich”. Conferința se încadra într-o serie de manifestări așa zis științifice, care aveau drept scop nazificarea Universității din Heidelberg. În acest sens, cu câteva zile înainte, Dr. Walter Gross, șeful oficiului raselor al NSDAP conferențiasse pe tema „Medicul și poporul”, iar câteva zile mai târziu Carl Schmitt, cel mai însemnat jurist al celui de-al treilea Reich, va vorbi despre „Noul drept statal”. Îmbrăcat în port popular sud german, cu pantaloni scurți și cămașă deschisă, în fața unei asistențe primenită fie în uniforme NS, fie cât se poate de oficial în costume de gală⁶⁴, Heidegger va ataca în cuvântarea sa starea de lucruri care domnea în mod tradițional la universitățile germane. Și în acest discurs Heidegger va recurge la metaforele militare atât de dragi lui. În acest sens, el va chema la o „luptă acută în spirit național-socialist, care n-are voie să se sufocă cu reprezentări umanizatoare și creștine”⁶⁵ Tonul nu va mai fi așa de virulent însă la

⁶² *Ibidem*, p. 190.

⁶³ *Ibidem*, p. 175.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 201.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 200.

Universitatea din Kiel, iar asta, datorită faptului că Universitatea de aici fusese între timp nazificată. În decursul anului 1934 Heidegger își va continua „apostolatul” național-socialist, propovăduind reformarea prin nazificare a universității germane în cadrul unei conferințe ținute la 30 noiembrie la Universitatea din Tübingen. Și aici întâlnim același limbaj cu nuanțe militare făcând trimitere la luptă (Kampf) ca și în Rektoratsrede. Iată cum prezintă ziarul „Neues Tübinger Tagblatt”, nr.282 din 30 noiembrie 1933 conferința lui Heidegger: „Numele Heidegger este un semnal. Există doar puțini profesori universitari care s-au ocupat de național-socialism și s-au angajat atât de total și de radical în favoarea lui. (...) Odinioară, numele Heidegger însemna ceva doar în cadrul literaturii filosofice de specialitate. (...) Astăzi el se află în centrul de interes al vieții academice. Scrierea sa „Afirmarea de sine a universității germane” [cuvântarea rectorală a lui Heidegger – n.n.] s-a epuizat o bună perioadă de timp. Nimeni dintre noi nu ajunge însă la o înțelegere substanțială cu privire la ființa și la voința național-socialismului. Heidegger reprezintă îndrumătorul nostru în această înțelegere (...). El a preluat personal conducerea comunității studențești din Freiburg și tinde să o transforme pe aceasta într-un adevărat ordin soldățesc al celor știutori.(...) Astăzi ne vizitează un luptător de pe frontul cel mai avansat care, ca bărbat, este chemat să ne schițeze felul și scopul campaniei pentru realitatea germană viitoare și, ca om de știință, felul și scopul angajamentului pentru știința germană care va să vină”⁶⁶.

§4.4. Mitologizare conceptuală, stilizare biografică și mistificare a trecutului. Arheologia ironică a cuvântării rectorale a lui Heidegger: Hugo Ott (1988)

Spre deosebire de Bernd Martin (1986), care tratează cuvântarea rectorală a lui Heidegger în contextul cuvântărilor rectorale și festive susținute de conducătorii celorlalte universități din Germania în anul universitar 1933-1934, și de Victor Farías (1987/1989), care o abordează în contextul celorlalte cuvântări și

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 202-203.

discursuri susținute de Heidegger cu diferite prilejuri în perioada cât a fost rector la Universitatea din Freiburg im Breisgau, Hugo Ott (1988) își focalizează interesul asupra elementelor anecdotic-biografice legate de „Rektoratsrede” și de perioada rectorală a autorului lui „Sein und Zeit”. Preocupările lui în acest sens își află un început în anul 1983⁶⁷, îndată după republicarea de către fiul lui Heidegger, Hermann, a „Rektoratsrede”.

În acest sens, Ott reține amănuntul că Heidegger, cu doar două zile înainte de alegerile decisive de la 5 martie 1933, îi dăruiește vechiului său prieten, profesorul de istoria artei Hanz Jantzen, cartea lui Martin Harry Sommerfeldt, „Hermann Göring. Ein Lebensbild” (ediția a treia, Berlin 1933) cu dedicația „Dragii noastre familii Jantzen, în amintirea zilei de 3 martie 1933 la Frankfurt a/ Main. Martin Heidegger”⁶⁸. Göring, viitorul ministru nazist, era foarte elogiât în presa național-socialistă pentru meritele sale ostășești din primul război mondial și, mai ales, pentru atașamentul său față de Hitler. În spirit ironic-zeflemitor, Hugo Ott vede în cartea lui Sommerfeldt o sursă de inspirație a lui Heidegger în elaborarea cuvântării sale rectorale. Pentru Heidegger, susține el, Göring ar fi reprezentat modelul noului om german⁶⁹.

Altminteri, Heidegger se va fi delectat și cu cartea lui Hitler, „Mein Kampf”, după cum el însuși recunoaște în fața noii

⁶⁷ Hugo OTT: *Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br., 1933-1934. I. Die Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg I. Br. Durch Martin Heidegger im April 1933...* (1983), pp.121-136; *Idem, Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br., 1933-1934. II. Zeit des Rektorats von Martin Heidegger (23. April 1933 bis 23. April 1934)...* (1984), pp.107-130; *Idem, Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br. 1933/34*, în: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, Nr.132 (1984), pp.343-358; *Idem, Der Philosoph im politischen Zwielicht. Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, în: *Neue Zürcher Zeitung*, 3./4. November 1984; *Idem, Martin Heidegger und die Universität Freiburg nach 1945. Ein Beispiel für die Auseinandersetzungen mit der politischen Vergangenheit*, *Historisches Jahrbuch*, Nr. 105 (1985), pp.95-128; *Idem, Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, in: Gethmann-Siefert/ Pöggeler 1988, pp.64 ș.c.

⁶⁸ *Idem, Martin Heidegger: unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt am Main – New York 1988, p. 147.

⁶⁹ *Ibidem*.

administrații aliate de după 1945, desigur, minimalizând influența acesteia prin precizarea că nu ar fi lecturat-o decât parțial “din silă vizavi de conținutul său” (“aus Widerstreben gegen seinen Inhalt”)⁷⁰. Conceptele militare (“luptă” - “Kampf”, “luptător” - „kämpferisch”, “pericol” - “Gefahr”, “putere fizică” - “Kraft”, “angajare până la capăt” - “Einsatz bis ins Letzte”, “cucerire” - “Eroberung”, “Waffengang” - “calea armelor”, “Sieg” - “victorie”, “Heil” - “Mântuire” etc.)⁷¹ în jurul cărora se articulează cuvântarea rectorală din 27 mai 1933 nu sunt, după cum arată Hugo Ott, nicidecum străine cărții lui Hitler.

De altfel, în cercurile universitare din Freiburg se glumea mult în legătură cu poza militară și soldățească a lui Heidegger, cunoscându-se bine faptul că el, teolog fiind, nu făcuse nici măcar armata. Acesta, o figură nonmilitară și lipsită de eroism, era însă un mare admirator al lui Ernst Jünger, purtătorul distincției militare “Pour-le-merit”⁷². În acest context, autorul lui “Sein und Zeit”, se va vedea nevoit să-și stilizeze biografia în “Deutsches Führerlexikon” (1934-1935), prezentându-se pe sine ca voluntar în primul război mondial, deși din motive de sănătate fusese imediat lăsat la vatră. În definitiv, singura lui „performanță” militară va fi fost aceea de a fi servit ca meteorolog de serviciu la Verdun, postură în care a fost scutit de orice pericol real⁷³. În schimb, printre profesorii de la Freiburg, între care și adversarul lui Heidegger, economistul Walter Eucken, existau unii care fuseseră pe front, erau acum decorați și cunoșteau bine trecutul militar inexistent al lui Heidegger⁷⁴.

Ott reia observația elevului lui Heidegger, filosoful religiilor Max Müller, conform căruia tocmai profilul lipsit de eroism și de experiență militară al lui Heidegger l-ar făcut pe acesta să mitologizeze ideea de „front”⁷⁵ care însemna pentru el „locul extrem

⁷⁰ *Ibidem.*, p. 161.

⁷¹ *Ibidem*, p. 154.

⁷² *Ibidem*, p.150

⁷³ *Ibidem*, p. 151.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 150.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 150-151.

al pericolului”⁷⁶. Astfel, Heidegger, în total acord cu spiritul cuvântării rectorale din 1933 îi scrie unui fost elev de-al său, Karl Ulmer, aflat pe frontul de Est, zece ani mai târziu, după catastrofa de la Stalingrad, că “singurul Dasein demn de un german este astăzi pe front”⁷⁷.

Mitologizarea ideilor de “front” și de “luptă” ca, de altfel, și stilizarea militară a propriului său trecut nu sunt doar niște episoade accidentale în biografia lui Heidegger. Martin Ott insistă asupra manierei mistificatoare a lui Heidegger de a se legitima în fața administrației aliate de după 1945. Astfel, el va căuta să acrediteze ideea că faptul de a fi devenit rector al Universității din Freiburg s-ar fi datorat alegerii sale unanime ca soluție salvatoare într-un moment în care nimeni nu ar fi fost dispus să se “sacrifice” pe sine: “În aprilie în plenum universității, am fost ales rector cu unanimitate de voturi. Predecesorul meu în serviciu, von Möllendorf a fost nevoit să demisioneze la ordinul ministerului, după o scurtă activitate. Von Möllendorf însuși, cu care am avut deseori discuții despre probleme privind succesiunea, și-a dorit ca eu să preiau rectoratul. În același fel, rectorul de dinainte, Sauer, a căutat să mă convingă de faptul că, în interesul universității, e necesar să preiau rectoratul. În dimineața din ziua alegerii ezitam încă și voiam să-mi retrag candidatura. Nu am avut nici o relație cu reprezentanții guvernului sau ai partidului, nu eram nici membru al partidului și nu am activat în nici un fel politic. Astfel, nu eram sigur dacă locul meu cu privire la ceea ce mie mi se părea a fi o necesitate și o sarcină era acolo unde se concentra puterea politică. La fel de neclar era pentru mine și dacă universitatea ar fi dispusă să purceadă. La aflarea și formarea mai originară a esenței sale, sarcină pe care eu am prezentat-o deja public în cuvântarea mea inaugurală din vara lui 1929”⁷⁸.

Se pare însă că lucrurile au stat cu totul altfel decât pretinde Heidegger. Analizând detaliile întregului fenomen, Ott ajunge la concluzia că autorul lui “*Sein und Zeit*” cocheta de ceva vreme cu mișcarea național-socialistă și că el a ajuns rector al Universității din

⁷⁶ *Ibidem*, p. 154.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 138-139.

Freiburg în urma unor adevărate mișcări de culise. Interesant este însă faptul că, la fel cum Heidegger în 1933 se vrea mai militar și mai nazist decât era, la fel, după 1945, el pozează într-un democrat impus împotriva voii sale la conducerea universității în vremuri național-socialiste. Chiar și unii dintre cunoscuții săi vor încerca după capitularea Germaniei să-i contureze un astfel de portret în dauna soției sale, prezentate ca o nazistă convinsă. Astfel, atunci când profesorul de botanică, Friedrich Oehlkers, membru în comisia de purificare (Bereinigungskommission) impusă de către aliați va căuta să-l reabiliteze pe Heidegger după 1945 apelând la o recomandare ("Gutachten") din partea lui Karl Jaspers, îl va descrie pe Heidegger ca pe un filosof mai degrabă naiv din punct de vedere politic care n-a prea știut ceea ce el făcea atunci când el a colaborat cu NSDAP-ul, într-un cuvânt, ca pe un om inofensiv intrat în necunoștință de cauză în încurcături politice⁷⁹. Așa cum am văzut deja, dacă astfel de mistificări au fost convingătoare pentru unii dintre contemporani, pentru cei care l-au cunoscut îndeaproape, ca, de pildă, Karl Jaspers sau Karl Löwith, ele nu au nici o acoperire.

De altfel, vocația mistificatoare a lui Heidegger nu s-ar fi manifestat doar în sensul cosmetizării trecutului – fie în sens național-socialist, fie în cel democratic – ci și în ceea ce privește răstălmăcirea clasicilor filosofiei în favoarea politicii naziste. Astfel, Hugo Ott aduce în discuție, ca și mulți alți exegeți ai Rektoratsrede traducerea intenționat falsă unui citat din Platon în însăși cuvântarea rectorală din 27 mai 1933. Este vorba despre traducerea lui "tà ... megála pánta epíspchalê" prin cuvintele "Alles Große steht im Sturm" („Tot ceea ce este măreț constă în iureș”). Ori, sensul autentic al textului este „Alles Große ist hinfällig" („Tot ceea ce este măreț este efemer/fragil")⁸⁰. Este vorba așadar de o răstălmăcire militaristă a textului platonice, în duh național-socialist. Dacă vremurile ar fi fost altele, cine știe, poate că și traducerea lui Heidegger ar fi sunat altfel.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 135.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 161.

§4.5. „Rektoratsrede“ ca dezvoltare a criticii existențialiste a modernității din „Sein und Zeit”. Richard Wolin (1990/91)

După Richard Wolin, preluarea funcției de rector al Universității din Freiburg de către Martin Heidegger nu a fost nicidecum un eveniment nevinovat. Heidegger își crease un renume în lumea intelectualității germane, fapt care a făcut ca și „convertirea” lui la național-socialism să se constituie într-o formă de propagandă nazistă⁸¹.

În acest sens, cuvântarea rectorală din 1933 a marcat pentru Heidegger trecerea de la limbajul criticii culturale conservator-revoluționare la vocabularul jargonului național socialist. Cu toate că în cuprinsul „Rektoratsrede” nu apar direct nici tema și nici conceptul de „rasă”, aproape toate celelalte cuvinte-cheie ale ei trimit la o arie semantică nazistă: „popor”, „poporul german”, „comunitatea poporului” (Volksgemeinschaft), „conduși” (Geführte) și „conducător” (Führer), „soartă” (Schicksal, Geschick), „misiune” (Auftrag), „nevoie” (Not), tărie (Härte), „puteri htonice și sângeroase” (erd- und bluthafte Kräfte) etc. Deseori revin concepte ca „voință” (Wille), „voință esențială” (wesentliches Willen), „decizie” (Entschlossenheit), „putere” (Kraft). Așa cum pe bună dreptate menționează Wolin, dacă aceste concepte ar fi apărut într-un cu totul alt context istoric și cultural, probabil că ele nu ar fi stârnit nici pe departe atâtea controverse.⁸²

Ceea ce frapează la acest limbaj este amestecul inovator realizat între categoriile tipice ale existențialismului și retorica național-socialistă. Pe de o parte, tocmai acest lucru împiedică „Rektoratsrede” să se transforme într-un crez pur nazist. „Pe de altă parte, împletirea în egală măsură a motivelor filosofice cu cele politice dau impresia că acele categorii filosofice din „Sein und Zeit” și-au găsit expresia istorică desăvârșită în statul totalitar al lui Hitler”⁸³.

⁸¹ Richard WOLIN: *Seinspolitik: Das politische Denken Martins Heideggers*, dt. Üb., Wien 1991, p. 117.

⁸² *Ibidem*, pag.118.

⁸³ *Ibidem*.

Wolin observă în acest sens că în cuvântarea rectorală a lui Heidegger întâlnim caracteristicile obișnuite ale criticii existențialist-vitaliste a modernității – sterilitatea științei academice tradiționale, ruperea „culturii” de „viață”, „părăsirea” omului actual de către Dumnezeu. Urmând oarecum lui Spengler, Heidegger sugerează o situație aproape apocaliptică, în care „forța spirituală a Occidentului slăbește și trosnește din toate încheieturile” și căreia îi opune o inconștientă mărturisire de credință a unui narcisism colectiv⁸⁴, mărturisirea unei „voințe către o misiune istoric spirituală a poporului german” („Vrem ca poporul nostru să-și împlinească misiunea istorică. Ne vrem pe noi înșine”⁸⁵ declamă Heidegger la sfârșitul cuvântării). Această „misiune istorică” ar consta concret în „puterea începutului Dasein-ului nostru spiritual istoric”. Ori, acest început „este încă. Nu se află în spatele nostru ca ceva ce a fost demult, ci se află înaintea noastră.... Începutul a pătruns în viitorul nostru, stă acolo ca fapt de a dispune din depărtare de noi, de a-și depăși din nou măreția.”⁸⁶ Wolin accentuează pe bună dreptate faptul că textul sus citat ar trebui înțeles din perspectiva schemei categoriale din „Sein und Zeit” și că începutul care stă „înaintea noastră” trimite, în fond, la reluarea unui „moment istoric esențial”, respectiv la renașterea polisului grecesc în variantă germană. Pornind de la preferința lui Heidegger pentru presocratici și de la afirmația lui H.W.Petzet⁸⁷ cum că autorul lui „Sein und Zeit” ar fi împărțășit punctul de vedere al lui Jakob Burckhardt conform căruia democrația ar fi fost motivul decăderii polisului grec, Wolin crede că va fi aflat în acest punct sursa filosofică a opțiunii politice a lui Heidegger. În acest sens, Wolin face referire la critica heideggeriană (pornind de la Nietzsche) a

⁸⁴ Dolf STERNBERGER, *Die grossen Worte des Rektors Heidegger: Eine philosophische Untersuchung*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, din 2 mai 1984, p. 25, citat de Richard WOLIN: *op. cit.*, p. 119.

⁸⁵ Martin HEIDEGGER, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität – Das Rektorat 1933-1934*, pp. 10; 19, la: Richard WOLIN: *op. cit.*, p. 119.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 12 ș.cl., la: Richard WOLIN: *op. cit.*, p. 119.

⁸⁷ Heinrich PETZET, *Auf einen Stern zugehen*, p. 232, la: Richard WOLIN: *op. cit.*, p. 120.

„democrației moderne” ca „formă de decădere a statului” din „Was heisst Denken?”⁸⁸.

În ciuda caracterului sofistic al acestei aserțiuni, datorat faptului că, pornind de la sfera de interes metafizic a lui Heidegger (presocraticii), Wolin trage concluzii cu privire la orientarea politică a filosofului german, este de reținut, totuși, observația că tonul antidemocratic din „Rektorsrede” se acordă, într-o mare măsură, cu critica impersonalului „se” (das Man) și a „cotidianității” (die Alltäglichkeit) din *Sein und Zeit*. Cu toate acestea, nu trebuie trecut cu vederea faptul că în „Sein und Zeit” impersonalul „se” („das Man”) nu are de a face cu o critică propriu-zisă a modernității. Dimpotrivă, Heidegger se ferește să-i confere acestuia o dimensiune negativă. Ca formă de deschidere (descidere ca închidere) al „căderii” („Verfallen”), impersonalul „se” este un existențial care are rostul de a face posibilă regăsirea de sine a Dasein-ului⁸⁹. În această manieră, Richard Wolin, deși vine cu sugestii importante în privința relației dintre „Sein und Zeit” și „Rektorsrede”, nu reușește, totuși, să arate cum se realizează trecerea de la un text la celălalt, drumul indicat de el fiind, de departe, unul radical prescurtat care, dacă nu falsifică mesajul cuvântării rectorale a lui Heidegger, o face din plin cu cel al lui „Sein und Zeit”.

§5. Heidegger – un militant al național-socialismului? Concluzii

a. Motivul principal al aderenței la național-socialism a lui Martin Heidegger între 1933-1945 și mobilul lăuntric al cuvântării rectorale a autorului lui „Sein und Zeit” a fost, cel mai probabil, aspirația lui filosofică, întâlnită în istorie și la Platon, de a-l educa și a-l conduce pe Conducător. „Den Führer erziehen” (Karl Jaspers) și „den Führer führen” (Otto Pöggeler,) reprezintă expresiile cele mai adecvate ale acestei aspirații tainice a lui Heidegger.

⁸⁸ Martin HEIDEGGER, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954, p. 65, la: Richard WOLIN: *op. cit.*, p. 120.

⁸⁹ *Idem*, *Ființă și timp*, trad. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București 2003, pp. 158-179.

b. Ceea ce l-ar putea incrimina pe Heidegger din punct de vedere filosofic (dincolo de faptul concret de a fi colaborat cu puterea nazistă în calitate de membru NSDAP și de rector al Univ. Freiburg), ar fi, înainte de toate, predilecția discursului heideggerian pentru anumite concepte tipice jargonului național-socialist, ca de pildă, cel de „Führer”, „conducător”. La începutul perioadei naziste, Heidegger este pur și simplu fascinat de „Führerschaft” și caută să ridice acest clișeu ideologic la puterea unui principiu filosofic.

Cu toate acestea, se impune remarcată absența totală a celorlalte elemente ale jargonului național-socialist din discursul și din gândirea heideggeriană. Un exemplu în acest sens îl constituie conceptul de rasă sau tentația unei argumentări antisemite. Desigur, așa cum am văzut deja, unii autori au fost tentați să vadă această idee implicată deja în conceptul de „Führerschaft”, așa de drag lui Heidegger în 1933.

c. Dacă se poate vorbi despre național-socialismul lui Heidegger, atunci acest național-socialism este unul cu totul particular, specific doar lui Heidegger. Așa se face că ministrul NS al învățământului îi reproșează rectorului de la Freiburg aderența sa la un „Privatnationalsozialismus”, la un național-socialism privat, heideggerian, al cărui singur adept va fi fost Heidegger însuși. Ceea ce înțelege Heidegger prin „Nationalsozialismus” în cuvântarea sa rectorală nu se suprapune în totalitate cu ideologia NS de partid. Mai curând e vorba de ceea ce crede Heidegger, sau ceea ce îi place lui să creadă că este național-socialismul.

d. Dincolo de faptul că, în sine, conceptul de „național-socialism” de la Heidegger nu se suprapune cu cel al lui Hitler, dar ele aparțin unor registre diferite. În cazul NSDAP-ului este vorba de o ideologie care nu iese din tiparele sloganelor de partid. Cu „Rektoratsrede” a lui Heidegger ne aflăm, în ciuda inconsecvențelor sale de argumentare, în fața unui text eminent filosofic. Așa cum spunea Karl Löwith cuvântarea rectorală a lui Heidegger este, în felul ei, o capodoperă în miniatură. Însuși Karl Jaspers, un critic înverșunat al lui Heidegger după război, descoperea în scrisoarea sa către Heidegger din 23. 08. 1933 o „glaubwürdige Substanz”, o „substanță

credibilă” în *Rektoratsrede* plasând-o, în ciuda caracterului său prea „zeitgemäß”, prea „oportun” în continuitate directă cu gândirea filosofică a lui Nietzsche.

e. Suspiciunea lui Heidegger din *Rektoratsrede* vizavi de democrație a fost înțeleasă după război aproape invariabil în orizontul lui *political correctness* și, prin urmare, trecută pe lista capetelor de acuzare. Fără a recurge la o pledoarie de tipul *advocatus diaboli*, trebuie totuși făcută o distincție fundamentală cu privire la maniera în care utilizează Heidegger conceptul de „democrație”. Heidegger nu-l utilizează pe acesta nicidecum în sens politic. De altminteri, el a fost un om eminent apolitic, căruia, ca gânditor, i-a lipsit interesul pentru dezvoltarea unei etici sau a unei filosofii politice propriu-zise. Ceea ce respinge Heidegger atunci când se referă la democrație reprezintă sistemul universitar concret de alegere și de numire a profesorilor în Germania, mai precis, acea *politică a culiselor* care deseori nu permitea valorilor să accedă la pozițiile pe care le meritau.

Cu toate acestea, Heidegger trece cu vederea în mod voit faptul că el însuși va fi fost ales rector al Universității din Freiburg printr-un abil joc de culise. Retușând după 1945 a acest moment al biografiei sale, el va afirma că în această funcție ar fi fost ales, surprinzător, în mod „spontan” (deci, mai mult decât democratic!) și în unanimitate. Totuși, știm astăzi că alegerea sa a fost rezultatul dorinței cercurilor național-socialiste de a-l îndepărta pe rectorul în funcție al Universității din Freiburg, Wilhelm von Möllendorf, de orientare democratică și că alegerea sa „în unanimitate” nu s-a produs decât după îndepărtarea din universitate a celor treisprezece profesori evrei care ar fi putut vota contra.

f. Eșecul perioadei rectorale a lui Martin Heidegger, care își înaintează demisia din funcție la 27 aprilie 1934, adică un an mai târziu după ce fusese numit ca rector, are de a face în primul rând cu certurile iscate în cadrul universității cu privire la modul în care rectorul Heidegger înțelegea (să aplice) „Führerprinzip”-ul. Deși conform legii învățământului din 1. 10. 1933 rectorul avea în cadrul universității autoritate absolută, numind personal decanii, autoritatea de Rektor-Führer a lui Heidegger se vede știrbită de contestarea de

către unii profesori, ca de pildă Walter Eucken, a decanilor numiți în mod nemijlocit de Heidegger, în speță Erik Wolf de 31 de ani la Facultatea de Științe Economice. Mai târziu, însuși Erik Wolf îl va contesta pe Heidegger, căutând să-l impună ca profesor pe Adolf Lampe, un opozant al regimului. În fine, decisivă va fi fost și presiunea la care filosoful rector a fost supus de către însuși ministrul învățământului din landul Baden în această ceartă universală pornind de la „Führerprinzip”.

Eșecul perioadei rectorale a lui Heidegger are așadar de a face cu eșecul Führerprinzip-ului însuși: fiecare mic Führer își vede știrbită autoritatea sa de Führer de către Führer-ii mai ici sau mai mari care se vor stăpâni absoluți pe domeniul lor. Dezamăgit și derutat de aporiile practice ale Führerschaft-ului, Heidegger se retrage, fără a renunța însă la calitatea de membru NSDAP. Până în 1945, Heidegger își va achita conștiincios cotizația de partid.

Bibliografie:

FARÍAS, Victor: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, aus dem Spanischem und Französischem übersetzt von Klaus Laermann, mit einem Vorwort von Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 1989.

HABERMAS, Jürgen: *Heidegger – Werk und Weltanschauung*, prefață la Victor FARÍAS: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main 1989.

HEIDEGGER, Martin: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, 2. Aufl., Breslau 1934.

- *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*, hg. von Hermann Heidegger, Frankfurt am Main 1983.

- *Repere pe drumul gândirii*, trad. și note introductive de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București 1988.

- *Ființă și timp*, trad. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București 2003.

HÜGLI, Anton; LÜBCKE, Poul: *Filosofia în sec. XX*, vol I: Fenomenologia, Hermeneutica, Filosofia existenței, Teoria critică, trad. de Gheorghe Pascu, Andrei Apostol, Cristian Lupu, București 2003

JASPERS, Karl: *Notizen zu Martin Heidegger*, herausgegeben von Hans Saner, 3. durchgesehene Auflage, München Zürich 1989.

- *Philosophische Autobiographie*, München 1977.
- LÖWITH, Karl: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, mit einer Vorbemerkung von Reinhart Koselleck und einer Nachbemerkung von Ada Löwith, Frankfurt am Main 1989.
- MARTIN, Bernd: *Heidegger und die Reform der deutschen Universität 1933*, in: *Martin Heidegger: Ein Philosoph und die Politik*, Freiburg 1986, pp.49-69.
- NESKE, Günter (Hg.): *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977.
- OTT, Hugo: *Martin Heidegger: unterwegs zu seiner Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt am Main – New York 1988.
- *Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br., 1933-1934. I. Die Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg I. Br. Durch Martin Heidegger im April 1933*, in: *Zeitschrift des Breisgauer Geschichtsverins (Schau-ins-Land)*, 102. Jahreshaft, (1983), pp.121-136.
- *Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br., 1933-1934. II. Zeit des Rektorats von Martin Heidegger (23. April 1933 bis 23. April 1934)*, in: *Zeitschrift des Breisgauer Geschichtsverins (Schau-ins-Land)*, 103. Jahreshaft, (1984), pp.107-130.
- *Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br. 1933/34*, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, Nr.132 (1984), pp.343-358;
- *Der Philosoph im politischen Zwielficht. Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 3./4. November 1984;
- *Martin Heidegger und die Universität Freiburg nach 1945. Ein Beispiel für die Auseinandersetzungen mit der politischen Vergangenheit*, *Historisches Jahrbuch*, Nr. 105 (1985), pp.95-128;
- *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, in: Gethmann- Siefert/ Pöggeler 1988, pp.64 ş.cl.
- PÖGGELER, Otto: *Drumul gândirii lui Heidegger*, trad. Cătălin Cioabă, Bucureşti 1998
- *Der Denkweg Martin Heideggers*, 4. Auflage, Stuttgart 1994.
- *Den Führer führen; Heidegger und kein Ende*, Sammelrezension in *Philosophische Rundschau*, Jh.32, p 26 ş.cl.
- *Heideggers politisches Selbstverständnis*, in IDEM, A. GETHMANN-SIEFERT (Hrsg): *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt am Main 1988, pp. 17-63.
- SCHNEEBERGER, G: *Nachlese zu Heidegger*, Bern 1962.
- VIETTA, Silvio: *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*, Tübingen, 1989
- WOLIN, Richard: *Seinspolitik: Das politische Denken Martin Heideggers*, trad. germ., Wien 1991.

heidegger and asian thought

LUCIAN CHERATA

Heidegger mentionne la philosophie indienne et chinoise plusieurs fois dans ses écritures et il a montré l'affinité de sa propre pensée avec la tradition Taôiste et le Bouddhisme de Zen à ses visiteurs. La relation entre la pensée d'Heidegger et la philosophie des Upanisads et de Vedanta peut être dévoilée par une analyse attentive des aspects suivants: la structure littéraire et le style; la poésie, non seulement la prose des textes en question; la rhétorique, les éléments mythiques et magiques, les vers d'humilité et de prière au commencement et à la fin de plusieurs textes de Vedanta. Comme elles, la pensée d'Heidegger est une attente et une préparation pour l'arrivée du sacré, du divin, le Dieu, sans le masque métaphysique. Elle souligne que sans une connexion avec l'éternel, l'homme est devenu incapable de se connaître comme un mortel et la quête de l'immortalité est devenue dénuée de sens. Pour nous aujourd'hui, la pensée d'Heidegger a peu pour faire avec une synthèse culturelle ou la notion d'une culture planétaire ou d'une philosophie universelle. Sa pensée est post philosophique dans le sens que ce n'est plus métaphysique et n'opère plus avec les présuppositions implicitement communes à l'entière philosophie.

The connection between European and Asian philosophy has an impressive and extremely interesting history. For instance, it is well known that Plato and his predecessors had contacts with India, which encourages a comparison between Platonic philosophy and early Hindu ideas, as well as Buddhist thought.

Leibniz' encounter with Neo-Confucianist philosophy and the *I Ching* is the first example of major interest in Asian thought shown by a Western philosopher. Concern with Asian thought developed

gradually until the time of Hegel, who declared his own philosophy as the apex of Western metaphysics.

As more and more Asian texts became available in good translations, there was a greater degree of engagement with Eastern ideas on the part of European philosophers. Thus, Schopenhauer recognised a great depth to Asian philosophy and claimed that Western thought had a lot to learn from Eastern wisdom.

Furthermore, Nietzsche considered that the “re-evaluation of all values” should transcend the Western metaphysical tradition. His understanding of Indian philosophy seemed more profound than Schopenhauer’s, as he pointed out possible parallels between his own ideas and certain aspects of Buddhist philosophy.

Within this tradition, *Brahman* has the same role which the term *Logos* plays in Greek and *Tao* in Chinese, corresponding to the Latin notions of *verbum*, *oratio* and *ratio* respectively.

There is a traditional tendency to look at comparative philosophy as an opportunity to present still unfamiliar elements of Eastern traditions in a contemporary manner and thus ‘translate’ them in Western terms. In this sense, Western metaphysics remains the universally valid paradigm and assimilates Eastern culture.

Heidegger does not follow this tradition, but places the cultural relation between West and East on a completely different basis. It is necessary to distinguish between Heidegger’s remarks with regard to Eastern culture and Asian interpretations of his work.

Research on Heidegger’s interest in Asian thought has not been particularly enthusiastic. That was mainly due to the fact that for a long time both Heidegger’s later thought and Asian philosophy were regarded as marginal in relation to the Anglo-Saxon philosophical tradition. This added to a series of prejudices which promoted the treatise as the appropriate medium of philosophical writing at the cost of more literary forms, as the task of philosophy was believed to

consist in working with intellectual concepts rather than 'playing' with poetic images. From this point of view, in a philosophical work reason dominates, while imagination only plays a secondary, possibly even counterproductive role. In this context, most of Heidegger's later writings, as well as the Asian texts were not considered to be rigorous enough and were therefore discarded as 'doubtful'.

Heidegger repeatedly pointed out the affinity of his own thought with the Taoist tradition and Zen Buddhism to his visitors. Moreover, in *On the Way to Language*, he explicitly mentioned Lao-tse and the latter's work *Tao te king*: "There is probably something concealed in the word 'Way', *Tao*, the mystery of all profoundly told mysteries, so long as we allow this name to become unspoken again [...]. The Way is everything" (Poggeler 2002:48). At the same time, a large number of researchers consider that "Heidegger tried to free himself of *representative* thought with the aim of engaging in *meditative* thought, of making the transition between an *analytical* and a direct, *intuitive* approach" (Ebd. 47). In his lecture of 1957, *The Principle of Identity*, Heidegger adds untranslatable concepts like the Greek *Logos* and the Chinese *Tao* to his discussion of the *Ereignis* (event).

What at first sight seems debatable can sometimes amount to challenging and interesting ideas and what is inconceivable sometimes affords a glance into what thinking is about. Both Heidegger's work and Vedanta philosophy illustrate this point, despite being separated by time and the context in which they were generated. Therefore, if we follow Nikolai Hartmann and other comparativists in believing that there are universal problems in philosophy, or we agree with Paul Deussen that "it is the same voice of truth that thinking spirits everywhere hear" (Poggeler 2002:15), exploring such ways of thought in their similarities and differences acquires unquestionable validity.

The relation between Heidegger's thought and the philosophy of the *Upanishads* and of *Vedanta* can be uncovered by an attentive analysis of the following aspects: literary structure and style; the poetry, not just the prose of the texts in question; rhetoric and what

appear to be minor flourishes; mythical and magical elements (the role of the sacred syllable *Om*); the verses of humility and prayer at the beginning and end of most texts of *Vedanta*.

Thus, it is not merely a matter of form and convention when Guadapada finishes his *Karika* with a salute to the “state of non-multiplicity” (Ebd.17), or when Samkara starts and finishes his commentary “to Brahma who destroys any fear for those who are sheltered in it” (Ebd.), and when at the beginning of the *Upadesasahasri XVIII* he bows “to that eternal conscience, to the ego of the changes of the intellect, from which they stem and appear” (Ebd.), or when Sures bows to “Hari, the witness of the intellect, the scatterer of darkness” (Ebd.). Moreover, when the *Vedanta* is referred to as a “science which flows from Vishnu’s sacred feet” (Ebd.18), this is not just a stylistic device. Neither is the idea, and historically the fact, that the wandering monk renounces the world (*samnyasin*), as he is the only one capable of pursuing the quest.

For *Vedanta*, thought is not an expression of that universal need so drily conveyed by Aristotle: all people naturally want to know (*eidenai*); that urgency which, according to Plato, when united with the pathos of amazement (*thaumazein*), becomes the *arche* of the entire philosophy. It also cannot be identified with that *episteme theoretike* which, in Aristotle’s words, looks for the first principles and causes of being, or with the quest described as “that which is searched for, whether old or new, and which is always missing”, but with the being (Ebd.). In the tradition of the *Upanishads* there is also a quest, with respect to which the intellectual quest is essential, but there is also finding, which does not merely consist in the waiting of the *pathos* or *thaumazein*.

The question of being, as posed by Heidegger, is marked by a radical questioning of everything preceding the current state, of the entire Greek-Christian tradition, which can be subsumed under the term “metaphysics”. The historical context in which Heidegger poses the question of being is one which was described as “the darkening of the world, the desacralization, the devastation of the earth, the

turning of people into masses, the hatred and suspicion of any creature" (Heidegger 1999:73). The essence of this decline of the world is the absence of God, and the poverty of this time is explained by Heidegger as follows:

"With Christ's saving appearance and death, the sunset of the day belonging to the gods started for the historical understanding of Hölderlin. It is sunset hour. But when the 'three entwined and unique ones', Herakles, Dionysos and Christ, left the world, the evening of this world time was heading for the night. The night of the world is now shedding its darkness. The god has left us and the age of the world is under the sign of 'the absence of the god'. [...] The absence of the god means that there is no god left to call people and things together to himself, distinctly and in perfect clarity, and, starting from this gathering together, to direct the history of the world and man's abiding in it. But this absence of the god heralds something much more serious. Not only have the gods and the god escaped from the world, but the brightness of divinity itself has disappeared from its history. The time of this night is the poor time, for it becomes poorer and poorer. And it has become so poor that it is incapable of recognising the absence of the god as an absence" (Heidegger 1995:243).

Similarly, in Asian thought we find a creative answer to a difficult time in the writings of Samkara. It is a massive, passionate and effective answer relative to the nihilism of its time, trying to avoid the extreme ways of conceiving Being in an objectivistic manner as an object of representation and of complete subjectivity: "This tree of the *samsara*, the circle of worldly existence, which grows from action and constitutes the domain of confusion and error, has to be uprooted. Only in its uprooting does the fulfilling of the aim of life reside" (Parks 2002:20).

Samkara was thinking from inside the limits of a specific culture and addressing people who shared a common tradition, who felt connected through common ways of experiencing life. By contrast, Heidegger's thought is a response, in perfect historical self-awareness,

to what he called 'world civilisation', and to the latter's counterpart, the process of 'Europeanising the earth' and its consequences.

Heidegger's thought, as he himself conceives of it, is an expectation and a preparation for the arrival of what was once regarded as a promise, but which hides behind a tough appearance: the sacred, the divine, God, without the metaphysical mask. Without a connection with the eternal, man has become unable to experience himself as a mortal, and the quest for immortality has become meaningless. That is because mortality, as conceived in the terms of the metaphysical conception of being and time, is only a simulacrum and an evasion of the possibility of that mysterious experience.

For us today, Heidegger's thought has little to do with a 'cultural synthesis' or the notion of a 'planetary culture' or 'universal philosophy'. His thought is post-philosophical in the sense that it is no longer 'metaphysical' and no longer operates with presuppositions implicitly common to the entire 'philosophy'.

Heidegger mentions Indian and Chinese philosophy several times in his writings, but only to underline that it is not a 'philosophy', a term which should be exclusively reserved for the form, method and concern of Greek thought. Heidegger does not feel the need to expose the achievements of non-Western thought as being assimilated or surpassed by his own thought. Essentially, Heidegger's line of inquiry is this: is there a different way of capturing things than that of the ancient Greek philosophers, a way which should still be refined through awareness of its implicit and unquestioned fundamentals?

According to Heidegger, the end of philosophy as metaphysical thought does not mean its end, but rather its consummation, the fact that it has acquired a special place in the history of philosophy.

Today, a relatively unified world civilisation is being born, which should ensure the survival of humanity. In this situation, a dialogue between the various existing traditions is imperative.

Heidegger implicitly initiated a dialogue between the West and the Far East and took over the motifs of the great traditions only to the point to which they were compatible with his own thinking. Heidegger provided a significant stimulus for such a dialogue; nevertheless, the task he set for himself was not fulfilled, but handed down to us as a starting point, as an opening.

Bibliography:

- HEIDEGGER, M., *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, Bucharest, Humanitas, 2006
HEIDEGGER, M., *Introducere în metafizică*, Bucharest, Humanitas, 1999
HEIDEGGER, M., *Timp și ființă*, Bucharest, Jurnalul literar, 1995
HEIDEGGER, M., *Ființă și timp*, Bucharest, Jurnalul literar, 1994
HEIDEGGER, M., *Repere pe drumul gândirii*, Bucharest, Editura. Politică, 1988
PARKS, G. (ed.), *Heidegger și gândirea asiatică*, Bucharest, Merc Serv., 2002

interpretarea heideggeriană a conceptului aristotelic de *fusis*

ȘERBAN NICOLAU

„*Fizica* lui Aristotel este cartea fundamentală, ascunsă și de aceea niciodată îndeajuns cercetată cu gândul, a filosofiei occidentale.”

(M. Heidegger)

L'article présente l'interprétation heideggerienne du concept φύσις chez Aristote dans l'ouvrage Die physis bei Aristoteles de 1939. Physica est le premier essai coévent, premier par son mode d'interrogation, pour déterminer par la pensée ce qu'est la φύσις nous est transmis depuis l'époque ou ; la philosophie grecque entre en acte ; vient. „La Physique d'Aristote est, en retrait, et pour cette raison jamais suffisamment traversée par la pensée, le livre de fond de la philosophie occidentale”, dit Heidegger. Aristote semble se rapprocher de la conception de la φύσις selon les Présocratiques. La nature est pour lui le principe du mouvement, entendu non pas comme un transfert local a ; l'intérieur de l'espace, mais comme une transformation primordiale qui ouvre l'espace lui-même. Selon Aristote, l'œuvre est la forme intérieure a ; la nature et, en tant que telle, elle est privation et apparition.

Încercarea de a povesti interpretarea heideggeriană a conceptului aristotelic de φύσις trebuie să aibă în vedere cel puțin trei lucruri. Primul ar fi că, la limită, Heidegger nu recunoaște ca autentice decât două ipostaze ale filosofiei occidentale, cea greacă, pe care o și numește „prima și exemplara dezvoltare a filosofiei occidentale”¹, și cea germană. Al doilea ar fi considerarea lui Aristotel ca ultima voce autentică și sfârșitul măreț al filosofiei grecești. „Ceea ce este mare - spune Heidegger - începe în chip măreț (...) și sfârșește deopotrivă în chip măreț. Așa se întâmplă cu filosofia

¹ M. Heidegger, *Introducere în metafizică*, trad. rom. G. Liiceanu și Th. Kleininger, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 25.

grecilor. Cu Aristotel, ea a sfârșit în chip măreț². Al treilea ar fi convingerea, îndelung exersată în intimitatea textelor aristotelice, că *φύσις* este unul dintre conceptele cheie ale aristotelismului și implicit ale filosofiei eline³. Ar mai fi de adăugat, poate, înaintea celor trei, credința că ipostaza autentică a filosofiei în genere este ceea ce Heidegger numește filosofia occidentală.

Prin urmare, preocuparea pentru interpretarea lui Aristotel este veche din prima perioadă freiburgheză, materializată în prelegerile publicate postum în ediția de opere complete *Gesamtausgabe*, ținute în semestrul de iarnă 1921-1922⁴, sem. de vară 1922⁵, sem. de vară 1924⁶ și sem. de vară 1931⁷, și o regăsim în aproape întreaga sa operă. Între conceptele aristotelice analizate, *φύσις* ocupă un loc privilegiat, în 1939 Heidegger dedicându-i un studiu special, pe care îl va publica prima dată în 1958 și-l va selecționa în 1967 pentru volumul *Wegmarken*⁸.

Studiul *Despre physis la Aristotel* interpretează primul capitol al cărții a doua a *Fizicii*, tratat socotit de Heidegger „prima dezbatere coerentă, realizată cu mijloacele gândirii, despre esența lui *φύσις*”, fiind și „prima înțelegere unitară a lui *φύσις*” și totodată „ultimul ecou al *proiectului* originar, și tocmai de aceea suprem, al esenței lui *φύσις*, așa cum ni s-a

² M. Heidegger, *ibid.*, p. 28.

³ Cf. M. Heidegger, *Parmenide*, trad. rom. B. Mincă și S. Lavric, Ed. Humanitas, București, 2001, p. 260: „Deoarece generațiile care au venit ulterior au privit gândirea grecilor doar prin prisma pozițiilor ulterioare ale metafizicii, adică în lumina platonismului și aristotelismului, și deoarece l-au interpretat pe Platon, la fel ca și pe Aristotel, într-o manieră fie medievală, fie leibniziană-hegeliană și modernă, fie chiar „neokantiană”, din acest motiv astăzi este aproape imposibil să ne reamintim esența incipientă a venirii la apariție ca ivire, cu alte cuvinte să gândim esența *φύσις*-ului”.

⁴ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Gesamtausgabe, Band 61)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.

⁵ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (Gesamtausgabe, Band 62)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004.

⁶ M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Gesamtausgabe, Band 18)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002.

⁷ M. Heidegger, *Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft (Gesamtausgabe, Band 35)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.

⁸ M. Heidegger, *Die Physis bei Aristoteles*, în vol. *Wegmarken (Gesamtausgabe, Band 9)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976; trad. rom. Th. Kleininger și G. Liiceanu sub titlul *Despre esența și conceptul lui φύσις (Aristotel, Fizica, B, 1)*, în vol. *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, București, 1988, citat în continuare *Despre physis la Aristotel*; în lipsa altei indicații, citatele aparțin acestei versiuni.

păstrat el încă în fragmentele rămase de la Anaximandru, Heraclit și Parmenide”⁹. Interpretarea heideggeriană pornește de la două propoziții introductive, din capitolul al doilea al primei cărți (A, 2), care par hotărâtoare în dezvoltarea esenței lui *φύσις*. Prima este postulatul fundamental pe care se sprijină la Aristotel întreaga construcție din capitolul (B, 1) și afirmă că *cele ce ființează pornind de la φύσις* (*τα; φύσει*) sunt fie toate, fie unele în mișcare¹⁰. Altfel spus, *ființările pornind de la φύσις* (*τα; φύσει ο~ντα*) sunt, toate sau în parte, ființările în *mișcare* (*τα; κινήματα*). Doctrina aristotelică generală despre mobilitate, considerată „cel mai dificil lucru care a trebuit vreodată să fie gândit în istoria metafizicii occidentale”¹¹, este fundamentul filosofiei naturale aristotelice. *Mobilitatea* (*Bewegtheit*), prin care Heidegger interpretează pe *κίνησις*¹², trebuie înțeleasă ca o caracteristică a intersecției tuturor felurilor de schimbare (*μεταβολή*)¹³, nu doar ca o caracteristică a mișcării potrivit locului (*κίνησις κατά; τόπον*) sau mișcării locale. Pe de altă parte, la limită, și repausul (*ἡ ἡρεμία*) este tot o formă a mobilității care caracterizează ființările provenite din *φύσις*¹⁴. A doua propoziție afirmă că *mobilitatea ființărilor pornind de la φύσις este*

⁹ M. Heidegger, *Despre physis la Aristotel*, p. 214.

¹⁰ Cf. *Phys.*, I (A), 2, 185a12-13.

¹¹ M. Heidegger, *ibid.*, p. 255.

¹² Deși Heidegger interpretează pe *κίνησις* (*mișcarea* - *Bewegung*) ca *mobilitate* (*Bewegtheit*), el atrage atenția asupra deosebirii lor nete, așa cum deosebește și *repausul* (*Ruhe*) de *repausitate* (*Ruhigkeit*), *mobilitatea* fiind *esența* de la care plecând se poate determina *mișcarea* și *repausul* (*ibid.*, p. 255). Distincția între *mișcare* și *mobilitate*, pe de o parte, și între *repaus* și *repausitate*, pe de alta, este în întregime ontologică, *mobilitatea* fiind caracterul ontologic al ființei mișcate (cf. Fr. Fevrier în M. Heidegger, *Ce qu'est et comment se determine la φύσις*, în vol. *Questions II*, Éd. Gallimard, Paris, 1983, p. 245, n. 1).

¹³ Teoria aristotelică generală despre mobilitate, așa cum este dezvoltată în principalele locuri (*Phys.*, III (G), 1, 200b32; V (E), 1, passim; *Met.*, VII (Z), 1032a15; VIII (H), 1042b8 și urm.; *Cat.*, 14, 15a13 și urm.), împarte *schimbarea* (*μεταβολή*) în *generare absolută* (*γενεσις ἀπλῶς*), care are loc în categoria substanței (*κατ' οὐσίαν*), și *generare după ceva* (*γενεσις τίς*), care are loc în trei din celelalte categorii. *Generarea absolută* (*generatio simpliciter*) cuprinde *generarea* (*γενεσις*) și *distrugerea* (*φθορά*). *Generarea după ceva* (*generatio secundum quid*) este numită de Aristotel *mișcare* (*κίνησις*) și se împarte în trei specii după cele trei categorii în care are loc. Potrivit cantității (*κατά; ποσόν*), *mișcarea* este *creștere* (*αὐξήσις*) și *descreștere* (*φθίνσις*), potrivit calității (*κατά; ποιοῦν*), *mișcarea* este *alterare* (*ἀλλοίωσις*), iar potrivit locului (*κατά; τόπον*), *mișcarea* este *deplasare* (*φορά*).

¹⁴ Cf. *Phys.*, III (G), 2, 202a3-5, unde Aristotel arată că *absența mișcării* sau *nemișcarea* (*ἡ ἀκίνησις*) *ființării care posedă mișcare* (*το; κινήματα*) este numită *repaus* (*ἡ ἡρεμία*).

evidentă prin ejpgawghv. Termenul *ejpgawghv*, care îndeobște, spune Heidegger, este tradus greșit prin inducție¹⁵, trebuie înțeles ca *ridicare în*

¹⁵ În concepția generală aristotelică, *inducția* (*ejpgawghv*) este alături de *demonstrație* (*ajpovdeixij*) una din metodele științei și duce la descoperirea universalului pornind de la particularul în care acesta este în potență. Aristotel vorbește despre *trei feluri* de inducție. Prima și a doua s-ar putea numi, într-o terminologie modernă, *inducția completă* și *inducția incompletă*, iar a treia s-ar putea numi *inducția prin intelectul intuitiv* (*nou'j*). Doar primele două, inducția completă și inducția incompletă, au o corespondență, și aceasta parțială, cu cele tratate de logica modernă (cf. I. Didilescu în I. Didilescu - P. Botezatu, *Silogistica*, Ed. did. și ped., București, 1976, p.60, n.2). a) Despre *primul fel* de inducție, numit *inducția completă*, găsim referiri în *An. pr.* (cf. *An. pr.*, II (B), 23, 68b15-37). Aici Aristotel vorbește despre inducție ca despre o specie a silogismului numind-o *silogismul inductiv* (*ejpgawgh'j sullogismovj*) (cf. *An. pr.*, II (B), 23, 68b15-18). Dacă silogismul în genere face trecerea de la universal la particular, silogismul inductiv face trecerea, de la particular la universal cu respectarea condiției ca mediul și minorul să fie reciprocabili. Ceea ce înseamnă enumerarea în premise a tuturor cazurilor particulare (cf. *An. pr.*, II (B), 23, 68b27-29) și care în concluzie trec într-o judecată universală, de unde și denumirea de inducție completă. Deci, dacă silogismul în genere sau silogismul deductiv leagă termenul major de termenul minor prin termenul mediu, în silogismul inductiv termenul major este legat de termenul mediu prin termenul minor. Prin urmare, fiind silogistică, inducția completă este un raționament și deci o cunoaștere mediată sau mijlocită. b) *Al doilea fel* de inducție, sau ceea ce s-ar putea numi *inducția incompletă*, este prezentat în general ca o metodă opusă silogismului în genere sau deducției silogistice. Aceasta, în primul rând, pentru că inducția pleacă de la particular spre universal, în timp ce silogismul pleacă de la universal spre particular. În al doilea rând, sunt opuse pentru că inducția este mai ușor de cunoscut în raport cu percepția (*ai-sqhsij*), în timp ce silogismul nu are nici o legătură directă cu ea. În al treilea rând, inducția este mai convingătoare, mai evidentă prin ea însăși și prin urmare mai comună gândirii multora, în timp ce silogismul este mai riguros, mai constrângător, dar mai puternic într-o argumentare dialectică. Este ceea ce se spune în *Top.* (cf. *Top.*, I (A), 12, 105a11-19). Inducția este prezentată ca ajungând acolo unde este punctul de plecare al silogismului (cf. *Et. Nic.*, VI (Z), 3, 1139b28-29). În acest al doilea înțeles inducția nu mai este un raționament în accepție aristotelică. El nu mai presupune enumerarea tuturor cazurilor particulare, așa cum presupunea inducția completă sau silogismul inductiv, fiind prin urmare o metodă de cunoaștere nemijlocită, spre deosebire de primul care era o metodă de cunoaștere mijlocită. c) Deși în ultimele două accepții inducția nu mai este considerată raționament, credința lui Aristotel în puterea acesteia este atât de mare încât și obiectele abstracte ale matematicii sunt considerate tot ca rezultat al ei (cf. *An. post.*, I (A), 18, 81b2-9). Ajungem astfel la *al treilea fel* de inducție, pe care am numit-o *inducția prin intelectul intuitiv* (*nou'j*) despre care vorbește Aristotel în *An. post.*. O

*orizontul privirii și apoi fixare a ceea ce a fost văzut*¹⁶, sau, altfel spus, ca prindere și sesizare nemijlocită a individualului și ridicarea până la universal, adică ceea ce s-ar putea numi *inducția prin intelectul intuitiv* (nou 'j). Prin urmare, ființările pornind de la $\text{fu}\nu\text{sij}$ (ta; $\text{fu}\nu\text{sei o}\sim\text{nta}$) sunt identificate prin e j p a g w g h v ¹⁷ cu ființările în mișcare (ta; $\text{kinou}\nu\text{mena}$). Mobilitatea este, cu alte cuvinte, *o modalitate a ființei*, sau o modalitate a ajungerii la prezență, spune Heidegger¹⁸, și acesta este fundamentul de la care pleacă interogarea privitoare la esența lui $\text{fu}\nu\text{sij}$.

Capitolul (B, 1) este împărțit, diferit decât o face exegeza tradițională aristotelică, în 19 fragmente. *Primul fr.* (192b8-11) se referă la totalitatea ființărilor provenind prin $\text{fu}\nu\text{sij}$ (ta; $\text{fu}\nu\text{sei}$)¹⁹, cum sunt animalele, plantele, părțile lor și ceea ce se numesc elemente²⁰, și cele provenind din alte cauze (ta; $\text{di' a}\sim\text{llaj ai j t i v a j}$)²¹. Fiind implicit conceput drept cauză (ai j t i v a), de

primă aproximare a răspunsului la întrebarea privind facultățile prin care sunt cunoscute principiile este aceea că ele nu sunt nici înăscute, nici generate din alte facultăți mai capabile de cunoaștere, ci din percepție prin metoda inducției. Dar nu prin orice fel de inducție, ci prin inducția înțeleasă ca *prindere*, ca *sesizare nemijlocită* a primelor principii de la care pornesc demonstrațiile științei (cf. *An. post.*, II (B), 19, 100b3-5). Deși se percepe individualul, percepția este orientată spre universal, spre om, nu spre omul Kallias cu exemplul lui Aristotel. Procesul continuă până se ajunge la cele indivizibile și universale (ta; ajmerh' kai ; ta; $\text{ka}\nu\text{ovlou}$), adică la noțiuni (cf. *An. post.*, II (B), 19, 100a15-b5). Această *prindere a individualului prin intelectului intuitiv și ridicarea până la universal* este, ca și a doua accepție a inducției, inducția incompletă, o cunoaștere nemijlocită. Dar spre deosebire de ea, inducția prin nou'j este de altă natură. Dacă primele două, cea completă și cea incompletă, țin de raționament, cu respectarea tuturor rigorilor în primul caz și doar parțial în al doilea caz, inducția prin nou'j ține de intuiție. Acest al treilea înțeles corespunde, într-o oarecare măsură, cu interpretarea heideggeriană a lui e j p a g w g h v drept *ridicare în orizontul privirii și fixare a ceea ce a fost văzut*.

¹⁶ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 216.

¹⁷ Întrucât interpretarea heideggeriană se bazează în bună măsură pe traducerea și reinterpretarea total diferită de cea tradițională a termenilor aristotelici, unele concepte am preferat să rămână în original, lăsând discursul să le dezvăluie semnificația mai ascunsă și considerată fundamentală de către interpret.

¹⁸ M. Heidegger, *ibid.*, p. 233.

¹⁹ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b8.

²⁰ Aristotel enumeră cele patru elemente tradiționale sau corpuri simple (ta; $\text{ajpla' tw'n swmavtwn}$) din filosofia greacă (pământul, apa, aerul și focul), numite și *empedocleene*, considerate de către unii presocratici principii (ajrcaiv) din care sunt generate toate ființările, a căror teorie va fi dezvoltată de Aristotel în tratatele *De caelo* și *De generatione et corruptione*.

²¹ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b8-9.

la început $\text{fu}\nu\text{sj}$ este conceput drept *lucru originar* (Ur-sache), înțeles drept „ceea ce este originarul însuși, drept ceea ce este realitatea de fapt a unui lucru”²².

Termenii distincției de mai sus devin cu *fr.2* (192b12-13) *ființările care subzistă persistent prin $\text{fu}\nu\text{sj}$* ($\text{ta}; \text{fu}\nu\text{sei sunestw}'\text{ta}$), nenumite aici de Aristotel, și *ființările care subzistă persistent nu prin $\text{fu}\nu\text{sj}$* ($\text{ta}; \text{mh}; \text{fu}\nu\text{sei sunestw}'\text{ta}$)²³. $\text{Ta}; \text{sunestw}'\text{ta}$ (cele care subzistă persistent), spune Heidegger, este folosit aici pentru $\text{ta}; \text{o}\sim\text{nta}$ (ființările), putându-se deduce astfel înțelesul ființei pentru greci, ființarea fiind *persistentul* (das Ständige), în dubla lui semnificație, de *ceea ce își are situarea fermă în sine și de la sine și ceea ce durează*²⁴. Prin urmare, $\text{ta}; \text{fu}\nu\text{sei o}\sim\text{nta}$ (ființările provenind prin $\text{fu}\nu\text{sj}$), care conform primei propoziții introductive sunt $\text{ta}; \text{kinou}\nu\text{mena}$ (ființările în mișcare), sunt $\text{ta}; \text{fu}\nu\text{sei sunestw}'\text{ta}$ (ființările care subzistă persistent prin $\text{fu}\nu\text{sj}$).

Sintagma prin care Aristotel desemnează ființările provenind din $\text{fu}\nu\text{sj}$ ($\text{ta}; \text{fu}\nu\text{sei o}\sim\text{nta}$) apare pentru prima dată în *fr.3* (192b13-16)²⁵. Aceste ființări, spune Aristotel, au în ele însele principiul ($\text{ajr}\text{ch}\nu$) mobilității ($\text{kin}\nu\text{hsij}$) și repausului (stavsj). Pentru ai-tion-aijtiva (cauză) Aristotel folosește explicit pe $\text{ajr}\text{ch}\nu$, „căci toate cauzele sunt principii ($\text{pavnta ga}; \text{r ta}; \text{ai}\sim\text{tia ajrcaiv}$)”, spune el în *Metafizica*²⁶. Potrivit lui Heidegger, $\text{ajr}\text{ch}\nu$ trebuie interpretat în spirit elin într-un dublu sens, ca *punct de pornire sau început și dominare sau putere de a dispune de*, unitatea acestei duble semnificații a lui $\text{ajr}\text{ch}\nu$ fiind esențială²⁷. $\text{Fu}\nu\text{sj}$ este, prin urmare, $\text{ajr}\text{ch}\nu$, dar nu $\text{ajr}\text{ch}\nu$ în genere, ci $\text{ajr}\text{ch}; \text{tinovj}$, cum va arăta Aristotel mai departe în *fr.5*²⁸, adică *principiul acestei ființări anume*, fiind $\text{ajr}\text{ch}; \text{kin}\nu\text{h}\nu\text{sewj kai}; \text{stav}\nu\text{sewj}$, deci *punct de pornire și putere de a dispune de mobilitatea și repausul acestei ființări anume*. Sunt apoi simplu enumerate speciile lui $\text{metabolh}\nu$ (schimbare) cuprinse sub genul lui gevnesij tij (generare după ceva) și numite $\text{kin}\nu\text{hsij}$ (mișcare), fiind omisă tocmai schimbarea care va deveni esențială în determinarea esenței lui $\text{fu}\nu\text{sj}$ ²⁹, anume $\text{gev}\nu\text{hsij a}\text{Jplw}'\text{j}$ (generare absolută) care este $\text{metabolh}\nu \text{kat}' \text{oujsivan}$ (schimbare după substanță)³⁰. Așa cum mișcarea este

²² M. Heidegger, *ibid.*, p. 217.

²³ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b12-13.

²⁴ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 218.

²⁵ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b13.

²⁶ *Met.*, V (D), 1, 1013a17.

²⁷ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 219.

²⁸ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b21.

²⁹ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 220.

³⁰ *V. supra*, n. 13.

specifică fiecărei categorii în care se poate vorbi de schimbare bruscă de la ceva la altceva³¹, tot așa trebuie gândit și repausul, ca fiind specific fiecăreia dintre aceste categorii. Sau, aristotelic vorbind, mișcarea și repausul sunt *specii ale mobilității*, iar în interpretare heideggeriană sunt *modalități ale ființei*, adică ale ajungerii la prezență a mișcării sau ale ajungerii la prezență a absenței mișcării în cazul repausului³². În plus, ceea ce pare o simplă enumerare, și aceea incompletă, vine să ne învețe privirea, prea mult obișnuită să privească mișcarea doar sub specia locului, cu o perspectivă mai largă asupra mobilității ființării ca *fel de a fi al ființei*. Mobilitatea locală (κινησις kata; τοπον), după Aristotel, este *doar una* dintre speciile mobilității și *doar unul* dintre felurile de a fi ale ființei.

Ființările provenite din φυσις (ta; φυσει ο~nta), pe care Heidegger le numește *lucrurile crescute* (die Gewächse)³³, sunt diferențiate în fr.4 (192b16-20) de ființările care au ca principiu al mișcării (αἰρῆσις; κινήσειν) pe τεχνήν și pe care Heidegger le numește *lucrurile făcute* (die Gemächte) după expresia folosită de Aristotel în fr.7 (ta; ποιούμενα)³⁴. Lucrurile făcute (ta; ποιούμενα), ca și cele crescute (ta; φυσει ο~nta), sunt și ele în mobilitate, anume în repaus. Dar, în timp ce ta; φυσει ο~nta își au principiul, care este φυσίς, în sine, ta; ποιούμενα își au principiul, care este τεχνήν, în afara lor. Τεχνήν, spune Heidegger³⁵, nu înseamnă tehnică ca modalitate de producere, ci este un concept de cunoaștere și trebuie înțeles ca *pricepere* în acel ceva pe care se întemeiază orice confecționare și producere și care, aparținând lui αἰρῆσις-τεχνην (cel care dispune de τεχνήν ca αἰρῆσις), este în afara lucrului făcut. Pe de altă parte, τεχνήν (priceperea) presupune din capul locului un *aspect* (εἰ\δοῖς) al lucrului care urmează să fie făcut care este *scop și deopotrivă sfârșit* (τελοῖς) al producerii. Dar, în timp ce în cazul *ființării crescute* principiul mișcării (αἰρῆσις; κινήσειν) este un *aspect în sine* (εἰ\δοῖς), în cazul *ființării*

³¹ Cf. *Phys.*, V (E), 1, 225a1 (trad.n.): „orice schimbare este de la ceva la altceva (pa'sa metabolh̄v ejstin e~k tinoj ei~j ti)”.

³² Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 221.

³³ Cf. A. Bailly, *ibid.*, p. 2108, φυσίς derivă de la vb. fuvein; cf. M. Heidegger, *Introducere în metafizică*, ed. cit., p. 26: „Ce spune de fapt cuvântul φυσίς? El numește acel ceva care se ivește și se deschide de la sine (de pildă, ivirea unui trandafir), desfășurarea de sine care deschide, apariția, menținerea de sine și rămânerea într-o atare desfășurare, pe scurt, acțiunea ce face să se ivească și să dăinuie. Strict lexical vorbind, fuvein înseamnă «a crește», «a face să crească»”; aceeași etimologie în M. Heidegger, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, trad. rom. B. Mincă și S. Lavric, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 182.

³⁴ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b28.

³⁵ Cf. M. Heidegger, *Despre physis la Aristotel*, p. 223.

făcute principiul mișcării este un *aspect ales dinainte* (ei\doj proairetovn), aici intervenind alegerea premeditată (pro-aivresij) bazată pe priceperea (tevcnh) celui care posedă și dispune de pricepere ca principiu (ajrcitevtwn)³⁶.

Prin urmare, dintre *ființările în mobilitate* (ta; kinouvmena) fac parte atât *ființările pornind de la fuvvij* (ta; fuvsei o~nta) sau *ființările care subzistă persistent prin fuvvij* (ta; fuvsei sunestw'ta), numite de Heidegger *lucruri crescute* (die Gewächse), cât și *ființările pornind de la tevcnh* (ta; poiouvmena) sau *ființările care subzistă persistent nu prin fuvvij* (ta; mh; fuvsei sunestw'ta), numite de Heidegger *lucruri făcute* (die Gemächte), cu deosebirea, esențială însă pentru a întemeia diferențierea lor, că lucrurile crescute au în ele însele principiul mobilității, pe fuvvij, în timp ce lucrurile făcute îl au pe tevcnh în afara lor. Este ceea ce vine să întărească fr.5 (192b20-23). Fuvvij, spune Aristotel, „este principiul (ajrchv) și cauza (aijtiva) faptului de a se mișca și a fi în repaus (tou' kinei' sqai kai; hjremei' n) pentru lucrul anume căruia îi aparține mai întâi nemijlocit (ejn w| / ujpavrci prwvtwj) prin sine și nu prin accident (kaq' aujto; kai; mh; kata; sumbebhkovj)”.³⁷ Acesta este *primul contur al esenței lui fuvvij*, contur „modelat aici - spune Heidegger - cu simplitate și aproape abrupt: fuvvij nu este numai în genere puterea inițiatoare de a dispune de mobilitatea unui lucru aflat în mișcare, ci ea aparține acestui lucru însuși, în așa fel încât acesta dispune în sine, de la sine și către sine, de mobilitatea sa”³⁸. Așadar, orice ajrchv fiind și aijtiva, principiul acestei ființări anume (fuvvij tinovj), numit și cauza mobilității ei, aparține acestei ființări anume dintre ființările ce pornesc de la fuvvij (ta; fuvsei o~nta) în chip esențial, adică prin sine (kaq' aujtovn).

Tocmai din această cauză, Aristotel simte nevoia să ilustreze în următoarele două fragmente adăugarea „și nu prin accident (kai; mh; kata; sumbebhkovj)” prin două exemple. În fr.6 (192b23-27), cu exemplul medicului care se tratează singur, avem reunite în aceeași ființare, omul care este și medic, *două tipuri de mobilitate* care pleacă de la *două tipuri de ajrchv*. Primul este tratamentul medical (ijavtreusij) ca tevcnh, iar al doilea este însănătoșirea (ujgivaaisij) ca fuvvij³⁹. Fiind om, această ființare are în sine (ejn eJautw' /) principiul și cauza (ajrch; kai; aijtiva) însănătoșirii prin fuvvij, cum are orice viețuitoare (zw' / on) în măsura în care este viețuitoare, după cum se spune că natura sănătoasă și rezistentă este

³⁶ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 223-224.

³⁷ *Phys.*, II (B), 1, 192b21-22 (trad.n).

³⁸ M. Heidegger, *ibid.*, p. 226.

³⁹ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 227.

punctul de pornire și puterea de a dispune de însănătoșire⁴⁰. Așa privit, omul este o ființare pornind de la $\text{fuv}\sigma\text{ij}$, face parte din $\text{ta}; \text{fuv}\sigma\text{ei } \text{o}\sim\text{nta}$, din ființările crescute. *Fiind medic*, același om este o ființare pornind de la $\text{tev}\nu\text{nh}$, de la priceperea de a fi medic, și face parte din ființările făcute ($\text{ta}; \text{poiou}\nu\text{mena}$). $\text{jArch}\nu$ -ul medicului ca medic este $\text{tev}\nu\text{nh}$, priceperea dobândită de a însănătoși prin tratament medical (ijavtreusei). El este, astfel privit, un ajrci-tevktwn , cel care dispune de $\text{tev}\nu\text{nh}$ ca $\text{ajrch}\nu$, adică, ar spune Heidegger, cel al cărui *punct de pornire și putere de a dispune de* este priceperea de a vindeca. Dobândit fiind, $\text{ajrch}\nu$ -ul ca $\text{tev}\nu\text{nh}$, tratamentul (ijavtreusij), este exterior ($\text{e}\sim\text{xwqen}$) omului ca ființare provenind din $\text{fuv}\sigma\text{ij}$, fiind cu alte cuvinte *accidental* ($\text{kata}; \text{sumbebhkovj}$)⁴¹. Dar $\text{ajrch}\nu$ -ul medicului ca viețuitor (zw'/on), $\text{ajrch}\nu$ -ul ca $\text{fuv}\sigma\text{ij}$, însănătoșirea (uJgiva\sigma isij), este în sine ($\text{ejn } \text{eJautw}' /$) omului ca ființare prin $\text{fuv}\sigma\text{ij}$, fiind altfel spus *esențial* ($\text{kaq}' \text{auJtov}$)⁴². Fără acest din urmă $\text{ajrch}\nu$, spune Heidegger, orice tratament medical este zadarnic⁴³. Reunirea celor două tipuri de mobilitate și de principii este accidentală și tocmai de aceea ele pot fi separate între ele, spune în final Aristotel⁴⁴.

Cu al doilea exemplu, din *fr.7* (192b27-32), Aristotel adâncește analiza felului în care ființările făcute ($\text{ta}; \text{poiou}\nu\text{mena}$) se raportează la principiul lor. Raportul care există între medic ca ființare făcută și priceperea lui ($\text{tev}\nu\text{nh}$) ca medic, care constituie $\text{ajrch}\nu$ -ul lui, se regăsește, spune Aristotel, în cazul fiecăruia dintre lucrurile făcute ($\text{e}\&\text{kaston } \text{tw}'\text{n } \text{poioume}\nu\text{wn}$)⁴⁵. Unele își au principiul *în afara lor* și în alte lucruri, cum este, de pildă, casa și oricare dintre lucrurile făcute de mâna omului ($\text{tw}'\text{n } \text{a}\sim\text{llwn } \text{tw}'\text{n } \text{ceiromhvtwn } \text{e}\&\text{kaston}$)⁴⁶, cu exemplul lui Aristotel, altele îl au *în sine*, cum este cazul medicului, dar *nu prin esență*, deci nu ca ființare plecând de la $\text{fuv}\sigma\text{ij}$ (omul ca viețuitoare), ci *prin accident*, deci ca ființare plecând de la $\text{tev}\nu\text{nh}$ (omul ca medic), cu alte cuvinte ca ființare care prin accident poate să-și fie cauză sieși⁴⁷. Casa construită pe o fundație pusă, nu pornind de la ea, nu se înrădăcinează, ci rămâne doar fixată, comentează sugestiv Heidegger⁴⁸. Altul e cazul copacului sau plantei.

⁴⁰ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 227-228.

⁴¹ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b22-23.

⁴² Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b22.

⁴³ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 228.

⁴⁴ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b26-27.

⁴⁵ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b27-28.

⁴⁶ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b30.

⁴⁷ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b31-32.

⁴⁸ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 230.

Propoziția hotărâtoare pentru înțelegerea lui *fuvsij*, spune Heidegger⁴⁹, este „*kai; e~sti pavnta tau'ta oujsiva*”⁵⁰ („și toate acestea sunt *oujsiva*”, într-o traducere tradițională din *fr.8* (192b32-193a2). În interpretare heideggeriană, *pavnta tau'ta* (toate acestea) se referă la ființările pornind de la *fuvsij* (*ta; fuvsei o~nta*). Cuvântul *oujsiva*, care devine termen tehnic filosofic abia odată cu Aristotel, păstrându-și încă și după el semnificația obișnuită de bun posedat, casă, gospodărie, avere, bogăție⁵¹, nu trebuie tradus obișnuit prin „substanță” și „esență”, ci interpretat tocmai în sensul lui preterminologic⁵². Propoziția de mai sus devine „și toate ființările pornind de la *fuvsij* își au ființa de ordinul *naturii de ființă* (*oujsiva* - *Seiendheit*). „*Fuvsij* este *oujsiva*”, rezumă Heidegger propoziția fundamentală, adică *natură de ființă* sau „*acel ceva care caracterizează ființarea ca ființare, în speță tocmai ființa*”⁵³. El interpretează alți doi termeni tehnici aristotelici, *uJpovstasij* și *uJpokeivmenon*, plecând tot de la sensul lor preterminologic, ca două modalități de a concepe ființa. *uJpovstasij*, îndeobște tradus prin *substantia*, înseamnă *faptul de a sta vertical în sine*, iar *uJpokeivmenon*, care vine să lămurească pe *oujsiva* în *fr. 8*, tradus de obicei prin *subjectum*, înseamnă *faptul de a se afla culcat aici de față*. Ambele feluri de a concepe ființa, aparent opuse, au aceeași valoare pentru greci și prind unul și același lucru, *ajungerea la prezență* (*Anwesenung*). Prin urmare, *fuvsij* trebuie concepută ca *oujsiva*⁵⁴, ca o modalitate a ajungerii la prezență⁵⁵. Aceeași modalitate era dezvoltată mai sus prin mobilitatea ființării pornind de la *fuvsij*, adică prin faptul că *ta; fuvsei o~nta* sunt *ta; kinouvmena*.

Dar a încerca să arăți că există *fuvsij* este o întreprindere ridicolă, spune Aristotel în *fr.9* (193a3-10), căci *fuvsij* face parte dintre *lucrurile care se văd*, care se dezvoltă, care sunt manifeste și evidente, *ta; fanerav*.

⁴⁹ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 231.

⁵⁰ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b23.

⁵¹ Cf. A. Bailly, *Le Grand Bailly. Dictionnaire grec-français*, Ed. Hachette, Paris, 2000, p. 1425; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Ed. Klincksieck, Paris, 1968, p. 322; Édouard des Places, *Platon – Lexique*, în *Platon, Oeuvres complètes*, tome XIV, II-e partie, Éd. Les Belles Lettres, Paris, 1964, p. 391-393.

⁵² Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 225, 231-232.

⁵³ M. Heidegger, *ibid.*, p. 231-232.

⁵⁴ Cf. M. Heidegger, *Introducere în metafizică*, ed. cit., p. 99-101 (§ 22. *Cele trei radicaluri ale verbului „a fi”*), *fuvsij* și *fuvein* derivă de la al doilea radical indogermanic al vb. „a fi” (*bhû, bheu*), iar radicalul *fu-* este pus în legătură cu *fa-*, *faivnesqai* (a se arăta, a fi arătat); pe de altă parte, *oujsiva* vine tot de la vb. „a fi”, fiind cel mai important derivat al part. prez. (*w~n, ou\sa, o~n*) al lui *ei\nai* (cf. P. Chantraine, *ibid.*, p. 322).

⁵⁵ Cf. M. Heidegger, *Despre physis la Aristotel*, p. 232-233.

Ființa concepută ca $\text{fuv}\sigma\text{ij}$ și $\text{fuv}\sigma\text{ij}$ -ul conceput ca ființă sunt nedemonstrabile și nici nu au nevoie de demonstrație⁵⁶. *Acel ceva ca ființa fiecărei ființări* care se vede este $\text{fuv}\sigma\text{ij}$ -ul în *ta*; $\text{fuv}\sigma\text{ij}$ o~nta, așa cum este istoria în procesele istorice, arta în operele de artă, viața în tot ceea ce e viu, comentează Heidegger, iar drumul pe care trebuie să-l parcurgă privirea este ridicarea în orizontul ei și fixarea a ceea ce a fost văzut, ceea ce $\text{e}\text{j}\text{p}\text{a}\text{g}\text{w}\text{g}\text{h}\text{v}$ din a doua propoziție introductivă⁵⁷. Diferența între *ta*; $\text{fan}\sigma\text{v}$ (lucrurile care se văd) și *ta*; $\text{a}\text{j}\text{fan}\sigma\text{v}$ (lucrurile care nu se văd) se face prin krivnein , cu cuvintele lui Aristotel, *capacitatea critică de disociere* cum traduce Heidegger⁵⁸. În măsura în care această capacitate se manifestă, omul este mutat din *simpla trăire*, guvernată de *orbire*, în *ex-sistență*⁵⁹, guvernată de *vedere*. În acest sens, orbirea în privința lui $\text{fuv}\sigma\text{ij}$ este o specie a orbirii în privința ființei și era deja prezentă în timpul lui Aristotel, de vreme ce vorbește aici despre orbul din naștere care încearcă să explice culorile pornind de la numele lor⁶⁰.

Fr.10 (193a10-21) și *fr.11* (193a21-28) sunt, exterior privind, o critică a teoriilor lui Antiphon Sofistul (*fr.10*), singurul numit aici de Aristotel, și a celorlalți gânditori presocratici (*fr.11*) despre $\text{fuv}\sigma\text{ij}$. Acest loc însă dezvăluie una din trăsăturile esențiale ale felului în care înțelege Aristotel să-și construiască propria teorie prin critica și preluarea gândului înaintașilor. „Căci forma cea mai severă de respingere - spune Heidegger - nu se împlinște acolo unde ceea ce e contestat este respins în mod brutal și dat deoparte, ci, dimpotrivă, este preluat și introdus într-o corelație esențială și întemeiată, preluat și introdus, ce-i drept, ca neesența care ține în mod necesar de esență”⁶¹. Pentru Antiphon, contemporanul lui Socrate provenit din școala eleată, statut propriu-zis de ființă are doar $\text{to}; \text{prw}'\text{ton}$ $\text{a}\text{j}\text{rru}\text{v}\text{q}\text{m}\text{ist}\text{on}$ $\text{ka}\text{q}' \text{e}\text{j}\text{autov}$ ⁶², adică, în traducerea lui Heidegger, *ceea ce din capul locului este în sine însuși lipsit de constituție*. Cu alte cuvinte,

⁵⁶ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 235.

⁵⁷ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 235-236

⁵⁸ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 193a5-6.

⁵⁹ Pentru Heidegger *ex-sistența* nu e același lucru cu *existența*; cf. *Introducere în metafizică*, ed. cit., p. 91: „Faptul de a nu fi ” înseamnă: a ieși dintr-o atare situație fermă și constantă ca și din ceea ce e născut în sine în vederea situației ferme: $\text{e}\text{j}\text{x}\text{i}\text{v}\text{st}\text{a}\text{s}\text{q}\text{a}\text{i}$ - „existență”, „a exista” înseamnă pentru greci tocmai: a nu fi. Lipsa de reflexivitate cu care sunt folosite cuvintele „existență” și „a exista” pentru a desemna ființa atestă o dată mai mult înstrăinarea față de ființă și față de o interpretare a ei, care la origine era plină de forță și clar conturată”.

⁶⁰ Cf. M. Heidegger, *Despre physis la Aristotel*, p. 236-237.

⁶¹ M. Heidegger, *ibid.*, p. 265-266.

⁶² Cf. *Phys.*, II (B), 1, 193a11-12.

elementarul are gradul cel mai înalt de ființă, celelalte ființări având un grad cu atât mai redus de ființă cu cât sunt mai îndepărtate de el, cu cât au mai mult caracter de $\rho\upsilon\kappa\mu\upsilon\nu\upsilon$ ⁶³. Conform teoriei lui Antiphon, potrivit lui $\mu\upsilon\upsilon\sigma\iota\upsilon$, comentează Heidegger, *este de fapt și este numai* pământul, apa, aerul, focul, iar ceea ce apare a fi *mai mult* în raport cu simplele elemente ($\tau\alpha\iota\ \sigma\tau\omicron\iota\upsilon\kappa\epsilon\iota$ 'a), fie că e vorba de unul, mai multe, sau toate ca la Empedocle, are un grad *mai redus* de ființă⁶⁴. În teoriile presocratice elementarul ($\mu\upsilon\upsilon\sigma\iota\upsilon$ ca $\tau\omicron\iota\ \rho\omega\tau\omicron\nu\ \alpha\iota\tau\omicron\nu\ \rho\upsilon\kappa\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \kappa\alpha\tau'\ \epsilon\upsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$) considerat drept *ceea ce ființează în exclusivitate* este opusul tuturor celorlalte, spune Aristotel în fr.11⁶⁵, socotite a fi afecțiuni ($\rho\alpha\nu\eta$), stări permanente ($\epsilon\&\chi\epsilon\iota\upsilon$) și stări trecătoare ($\delta\iota\alpha\eta\upsilon\sigma\epsilon\iota\upsilon$), adică *ceea ce este lipsit de ființă* ($\omicron\upsilon\ \rho\upsilon\kappa\mu\upsilon\nu\upsilon$). Această opoziție este redusă de el la opoziția dintre $\alpha\iota\upsilon\delta\iota\omicron\nu$ (ceea ce este etern) și $\gamma\iota\nu\omicron\nu\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \alpha\iota\upsilon\epsilon\iota\omicron\upsilon\kappa\iota\upsilon$ (ceea ce este temporal)⁶⁶. Înțeleasă sub specia temporalului, ca opoziție între etern și temporal, disocierea nu e gândită în spirit grec, ci elenistic, creștin și modern, spune Heidegger⁶⁷. Ea nu poate fi înțeleasă în spirit autentic elin decât pe firul concepției lor despre ființă, ca ajungere la prezență în neascuns în termeni heideggerieni, $\alpha\iota\upsilon\delta\iota\omicron\nu$ însemnând *ceea ce ajunge la prezență de la sine însuși*⁶⁸, iar $\gamma\iota\nu\omicron\nu\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \alpha\iota\upsilon\epsilon\iota\omicron\upsilon\kappa\iota\upsilon$ însemnând *ceea ce când ajunge la prezență, când se retrage, în chip nelimitat*.

„Prin urmare - continuă Aristotel în fr.12 (193a28-31) preluând, așa cum s-a arătat mai înainte, teoria lui Antiphon -, într-unul din feluri ($\epsilon\&\nu\alpha\ \tau\omicron\nu\upsilon\pi\omicron\nu$) $\mu\upsilon\upsilon\sigma\iota\upsilon$ se numește *prima materie ca substat* ($\eta\upsilon\ \rho\omega\upsilon\theta\ \upsilon\tau\upsilon\upsilon\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\upsilon\nu\eta\ \upsilon\&\lambda\eta$) al fiecăruia dintre lucrurile având în sine principiul mobilității și schimbării ($\epsilon\upsilon\kappa\alpha\upsilon\sigma\tau\omega\ / \ \tau\omega\nu\ \epsilon\iota\kappa\omicron\nu\upsilon\tau\omega\nu\ \epsilon\iota\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\iota$)

⁶³ Acest loc din *Fizica* unde este sugerat cuplul prin care Aristotel descrie doctrina lui Antiphon, $\rho\upsilon\kappa\mu\upsilon\nu\upsilon$ (măsură, formă, constituție) / $\alpha\sim\upsilon\upsilon\kappa\mu\omicron\upsilon$ (fără măsură, inform, lipsit de constituție), este singura mențiune păstrată a teoriei antiphoniene (v. *Die Fragmente der Vorsokratiker (DK)*, Griechisch und Deutsch von Hermann Diels, herausgegeben von Walter Kranz, II-ter Band, Weidmann, Zürich / Berlin, 1964, p. 342, fr. 15B DK); termenul $\tau\omicron\iota\ \alpha\iota\tau\omicron\nu\ \rho\upsilon\kappa\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu$ îi aparține lui Aristotel și este substantivarea superlativului lui $\alpha\sim\upsilon\upsilon\kappa\mu\omicron\upsilon$; $\tau\omicron\iota\ \rho\omega\tau\omicron\nu\ \alpha\iota\tau\omicron\nu\ \rho\upsilon\kappa\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \kappa\alpha\tau'\ \epsilon\upsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ se traduce literal prin *ceea ce este de la început în sine însuși cel mai lipsit de măsură, de formă, de constituție*.

⁶⁴ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 238-239.

⁶⁵ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 238-239.

⁶⁶ Literal $\gamma\iota\nu\omicron\nu\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \alpha\iota\upsilon\epsilon\iota\omicron\upsilon\kappa\iota\upsilon$ este *generatul nelimitat*.

⁶⁷ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 240-241.

⁶⁸ Adj. $\alpha\iota\upsilon\delta\iota\omicron\nu\text{-}\alpha\epsilon\iota\upsilon\delta\iota\omicron\nu$ vine de la adv. $\alpha\epsilon\iota\upsilon\upsilon$ (cf. A. Bailly, *ibid.*, p. 41) care înseamnă *mereu, totdeauna, fără întrerupere*, dar și *de față, prezent* (cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 241).

ajrch;n kinhvsewj kai; metabolh'j). În alt fel (a]llon trovpon) însă, fuvsiij se numește *forma* și *aspectul* (hJ morf; kai; to; ei\doj) potrivit lovgoj-lui (to; kata; to;n lovgon)⁶⁹. Chiar structura acestei fraze, hotărâtoare pentru înțelegerea aristotelică a lui fuvsiij, care pune față în față ușor opozitiv cele două părți ale ei prin particulele mevν-deν, vine să confirme forma deosebită a criticii constructive a lui Aristotel. *E drept că într-un fel* (e&na me;n trovpon) fuvsiij se numește u&lh, *dar tot atât de drept e că în alt fel* (a~llon de;i trovpon) fuvsiij se numește morf;v. Modul dublu de a concepe pe fuvsiij, ca u&lh și ca morf;v, trimite la prima vedere la distincția antiphonică ajrruvqmiston-rJuvqmovj, spune Heidegger⁷⁰. Dar, în timp ce rJuvqmovj este accidentalul nepersistent adăugat singurului persistent recunoscut (ajrruvqmiston), morf;v are aici aceeași demnitate și același rang pentru fuvsiij precum u&lh. Traducerea latină devenită tradițională a lui u&lh-morf;v prin *materia-forma*, trimițând în general la formula determinabil-determinarea lui, este evident respinsă de Heidegger ca neautentic elină⁷¹. Înțelesul comun al lui u&lh este cel de pădure în picioare, codru, arbore, dar și lemn tăiat sau căzut, lemn de foc, material de construcție (lemn, piatră)⁷², de unde în general materie pentru producere⁷³. Pe de altă parte, morf;v trebuie interpretat pornind de la ei\doj în acord cu lovgoj-ul. *Aspectul* unei ființări în genere, spune Heidegger, este ei\doj, aspect înțeles ca *vedere* (ijdeva), ca acel ceva ce oferă vederii o ființare care poate fi văzută vizibilizând-o⁷⁴. Ajuns aici, Heidegger face o scurtă comparație între semnificațiile ei\doj-ului la Platon și Aristotel. Pentru Platon, ei\doj este ceva ce ajunge *pentru sine* la prezență, fiind astfel *comun* (koinovn) ființărilor separate situate într-un atare aspect. De unde consecința că *individualul*, ceea ce este separat, tovde ti aristotelic, fiind subordonat și dependent de ijdeva, este considerat *ceva lipsit de ființă*. Din contră, pentru Aristotel *ceea ce are ființă*, este ființare, este tocmai *individualul*, ceea ce este separat, tovde ti ca substanță primă, în măsura în care se situează înăuntrul aspectului și îl așează pe acesta în afară, adică în ajungere la prezență. De unde consecința că *individualul are prioritate* față de ei\doj, care e surprins doar în adresarea nemijlocită a ființării, adică potrivit lovgoj-ului (ei\doj to; kata; to;n lovgon) cum încheie Aristotel fr.12, lovgoj-ul fiind firul călăuzitor, cum spune Heidegger, prin care poate fi surprins

⁶⁹ *Phys.*, II (B), 1, 193a28-31 (trad. și subl.n.).

⁷⁰ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 245.

⁷¹ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 246.

⁷² Cf. A. Bailly, *ibid.*, p. 1988.

⁷³ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 246-247.

⁷⁴ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 247.

ei\doj-ul și deci morf ν ⁷⁵. Prin urmare, morf ν este ei\doj (aspect), adică *situarea în aspect și punerea de sine în el*. Traducerea heideggeriană a lui morf ν prin *ansamblul punerilor în aspect* (die Gestellung in das Aussehen) vrea să surprindă deopotrivă două lucruri: pe de o parte, morf ν ca *modalitate a ființei*, a ajungerii la prezență (oujsiva), pe de alta, morf ν ca *mobilitate* (kivnhsij)⁷⁶.

Începând cu *fr.13* (193a31-b3) și până la sfârșitul capitolului Aristotel va încerca să arate că fuvsij, potrivit altei forme de adresare (to; kata; to; n lovgon), este morf ν . Demonstrația pare a începe din marginea lucrurilor și bazându-se doar pe felul nostru de a vorbi. În realitate, ea începe din miezul lor, lămurind ce este această altă formă de adresare. „Într-adevăr - spune Aristotel -, precum se numește tevcnh ceea ce este potrivit lui tevcnh (to; kata; tevcnhn) și ființarea pornind de la tevcnh (to; tecnikovn), tot așa se numește fuvsij ceea ce este potrivit lui fuvsij (to; kata; fuvsin) și ființarea pornind de la fuvsij (to; fusikovn)”⁷⁷. Numind un tablou de Van Gogh artă, comentează Heidegger⁷⁸, numim *de-a dreptul* artă (tevcnh) ceea ce de fapt este o ființare pornind de la artă (to; tecnikovn), după cum numind o pasăre de pradă natură, numim *de-a dreptul* natură (fuvsij) ceea ce de fapt este o ființare pornind de la natură (to; fusikovn). Dar acest fel de a vorbi dezvăluie faptul că *doar* în prezența unui *ansamblu al punerilor în aspect*, adică în prezența unui morf ν (manifestat în tablou sau pasăre), avem vederea (ijdeva)⁷⁹ pentru a descoperi ceea ce este potrivit lui tevcnh (to; kata; tevcnhn) în primul caz, sau ceea ce este potrivit lui fuvsij (to; kata; fuvsin) în al doilea. Prin urmare, morf ν *constituie* esența lui fuvsij sau *contribuie* la ea. Dar pentru Heidegger, demonstrația plecând de la felul nostru de a vorbi, este esențială restabilirea înțelesului autentic grec al lui lovgoj și levgein. „Aristotel nu oferă o „teorie” specială a lui lovgoj - spune el -, ci păstrează doar ceea ce grecii au recunoscut dintotdeauna a fi esența lui levgein”⁸⁰. În definiția lui a~nqrwpoj (omul) ca zw' / on lovgon e~con (viețuitoarea căreia îi este propriu cuvântul) este punctul de plecare și direcția acestei restabiliri. Omul nu are lovgoj-ul ca o trăsătură între altele, ci drept

⁷⁵ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 247-248.

⁷⁶ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 248.

⁷⁷ *Phys.*, II (B), 1, 193b31-33 (trad.n.).

⁷⁸ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 249-250.

⁷⁹ jIdeva este derivatul nominal cel mai important al infinitivului ijdei'n de la ei~dw – a vedea (cf. P. Chantraine, *ibid.*, p. 455; A. Bailly, *ibid.*, p. 956); ijdeva înseamnă *vederea, privelistea, aspectul exterior, ceea ce apare, aparența*.

⁸⁰ M. Heidegger, *ibid.*, p. 251.

trăsătura lui esențială⁸¹. Lovgoj înseamnă „relație” și „raport”, după limbajul matematicienilor greci, și trebuie înțeles ca „analogie” și „corespondență”, căci „modul în care cuvântul este folosit în matematică și parțial în filosofie păstrează ceva din semnificația originară a lui”⁸². Dar lovgoj ține de levgein, care înseamnă și „a culege”⁸³, a aduce împreună în unul singur mai multe lucruri risipite și a aduce *la* și *către* (parav) acest unic lucru, altfel spus *către* *oujsiva* (par-ousiva = prezență)⁸⁴, către neascunsul ajungerii la prezență, spune Heidegger. Prin urmare, fuvsij fiind *oujsiva* cum s-a arătat mai înainte, invocând pe levgein discursul lui Aristotel nu începe exterior dintr-o simplă utilizare a limbii, ci el gândește din interiorul relației originare și întemeietoare cu ființarea, căci esența aristotelică a enunțului este ajpovfansij (faptul de a lăsa să se vadă ce și cum este), numit și to; dhlou'n (faptul de a face manifest, evident)⁸⁵. Prin această formă de adresare, deci prin lovgoj și levgein, caracterul de fuvsij al unei ființări se dezvăluie *nu doar* ca u&lh, ci *mai ales* ca morfhv, și în nici un caz ca antifonicul ajrruvqmiston. Tocmai de aceea caracterizarea de aici a lui u&lh, rămas nelămurit în fr.12, ca to; dunavmei (ceea ce are puțința, capacitatea, aptitudinea pentru) vine să scoată în evidență *întâietatea* lui morfhv. Dacă u&lh este *disponibilul ce are aptitudine pentru*, atunci abia prin morfhv ca *ansamblul punerilor în aspect* se dezvăluie fuvsij-ul unei ființări⁸⁶.

Fr.14 (193b3-6) rezumă concludiv primul pas al demonstrației reluând al doilea termen al dihotomiei din fr.12 (192b30): „De aceea, în alt fel (a~llon trovpon) fuvsij ar putea fi ansamblul punerilor în aspect și aspectul (hJ morf; kai; to; ei\doj) uneia dintre ființările având în ele

⁸¹ Cf. M. Heidegger, *Parmenide*, ed. cit., p. 132: „În cuvânt și prin cuvânt, ființa ființării intră în raport cu esența omului într-un asemenea mod, încât ființa ființării, grație acestui raport, lasă ca esența omului să se deschidă și să primească acea determinație pe care noi o numim cea greacă. Or, această esență este cuprinsă în formula: to; zw'/on lovgon e~con - acea ființare care se ivește pornind din sine însăși și care, în această ivire (fuvsij), are cuvântul în vederea acestei iviri. Prin cuvânt, ființarea pe care o numim om se raportează la ființarea în întregul ei, în mijlocul căreia omul este el însuși”; cf. și M. Heidegger, *Introducere în metafizică*, § 54, ed. cit., p. 230-234.

⁸² M. Heidegger, *Despre physis la Aristotel*, p. 250.

⁸³ Cf. A. Bailly, *ibid.*, p. 1175.

⁸⁴ Parousiva (prezență, = para; + oujsiva) derivă de la fem. part. prez. (parwvn, parou'sa, parovn) al vb. pavr-eimi (a fi prezent) format din parav și eijmiv (cf. A. Bailly, *ibid.*, p. 1483, 1494).

⁸⁵ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 251-252.

⁸⁶ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 253.

însele punctul de pornire și puterea de a dispune de mobilitate (tw'n e jco vntwn e jn au jtoi 'j kinhvsewj ajrchvn), neexistând separate (ou j cwristo ; n o~n), ci doar potrivit adresării (ajll' h] kata ; to ; n lovgon)⁸⁷. Finalul este o departajare explicită de platonism. Morfhv și ei\doj nu trebuie concepute platonician⁸⁸ drept ceva care există separat (ou j cwristo ; n o~n), ci drept ființa *unei ființări anume* dintre ființările având în ele însele principiul mobilității (tw'n e jco vntwn ...), adică dintre ființările pornind de la fuv sij (ta ; fuvsei o~nta) și care fac parte dintre ființările în mișcare (ta ; kinou vmena). „Dar - continuă Aristotel - ceea ce există pornind de la acestea (to ; d' e jk tou vntwn) [de la u&lh și morfhv - n.n.] nu este fuv sij, ci ceva provenit prin fuv sij (fuvsei dev), precum un om”⁸⁹. Distincția de aici, importantă și hotărâtoare spune Heidegger, între to ; e jk tou vntwn (ceea ce există pornind de la u&lh și morfhv) și fuv sij, este distincția dintre *o ființare pornind de la fuv sij și fuv sij ca specie a ființei*. Acest om concret de aici, din exemplul lui Aristotel, este *o ființare nu un fel de a fi al ființei* cum este u&lh și morfhv în corelația lor esențială, adică în fuv sij. „Acum devine limpede - spune Heidegger - în ce măsură disocierea aristotelică între u&lh și morfhv nu este doar o altă formulare pentru cea antifonică între ajrruvqmiston și rjuqmovj”⁹⁰. Aceasta din urmă numește *doar o ființare, anume persistentul, spre deosebire de nepersistent, dar nu surprinde și nu concepe pe fuv sij ca ființă*, adică drept *acel ceva în care constă persistența* ființărilor pornind de la fuv sij înțeleasă ca *situare în sine* a celor numite ta ; fuvsei o~nta. Din contră, disocierea aristotelică *concepe fuv sij-ul ca ființă* și face, în plus, un pas decisiv pentru înțelegerea ei prin afirmația că ființa nu poate fi sesizată *decât* pe firul călăuzitor al lui lovgoj, adică kata ; to ; n lovgon⁹¹.

Dar acest pas decisiv care este adresarea potrivit lovgoj-ului spune și că *prima instanță* a acestei adresări este *aspectul* (ei\doj) și *ansamblul punerilor în aspect* (morfhv), de la care plecând abia, în *a doua instanță*, este determinat u&lh ca *disponibil ce are aptitudine pentru*. Prin urmare, cu toate că u&lh și morfhv sunt împreună esența lui fuv sij, morfhv are *întâietate*. Ceea ce Aristotel nu întârzie să spună în *fr.15* (193b6-8): „Și aceasta [morfhv - n.n.] este mai mult fuv sij decât u&lh (ma' llon fuv sij th' j u&lhj), căci fiecare ființare (e&kaston) este atunci adresată (tovte levgetai) când este în entelehie (o&tan e jnteleceiva /), mai mult decât când este în potență (ma' llon h] o&tan dunavmei)”⁹². Cu ultima parte avem și răspunsul la

⁸⁷ *Phys.*, II (B), 1, 193b3-5 (trad.n. cu interpretarea heideggeriană a conceptelor).

⁸⁸ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 253.

⁸⁹ *Phys.*, II (B), 1, 193b5-6 (trad.n.).

⁹⁰ M. Heidegger, *ibid.*, p. 253.

⁹¹ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 253-254.

⁹² *Phys.*, II (B), 1, 193b6-8 (trad.n.).

întrebarea: de ce $\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\upsilon$ este mai mult $\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\upsilon$ decât $\mu\omicron\lambda\eta$? O ființare are cu adevărat ființă *când* ($\omicron\&\tau\alpha\eta$) este în *entelehie* ($\epsilon\jmath\eta\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\alpha$), spune Aristotel. Termenul entelehie⁹³, preluat ca atare în toate limbile moderne după traducerea din latina scolastică (*entelechia, endelechia*), este considerat de Heidegger cuvântul fundamental al gândirii lui Aristotel și conține „acea cunoaștere a ființei în care se desăvârșește filosofia greacă”. El este, totodată, „conceptul fundamental al metafizicii occidentale, în a cărei schimbare de conținut poate fi cel mai bine citită, ba chiar trebuie citită, îndepărtarea metafizicii ulterioare de gândirea greacă originară”⁹⁴. Pe această nouă treaptă a demonstrației sunt clare două lucruri. Mai întâi, că $\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\upsilon$ trebuie să cuprindă în sine, într-un fel, pe $\epsilon\jmath\eta\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\alpha$. Apoi, că Aristotel se referă din nou la $\lambda\epsilon\upsilon\gamma\epsilon\iota\eta$ (modul de adresare) pentru a limpezi în ce anume constă ființa propriu-zisă a unei ființări. Dar, de vreme ce s-a stabilit că $\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\upsilon$ este $\omicron\upsilon\jmath\sigma\iota\upsilon\alpha$, dacă $\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\upsilon$ este mai mult $\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\upsilon$ decât $\mu\omicron\lambda\eta$, înseamnă că

⁹³ $\jmath\eta\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\alpha$ este un cuvânt creat de Aristotel; cf. A. Lalande (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Éd. Félix Alcan, Paris, 1928, vol. I, p. 297) el provine din adverbul $\epsilon\jmath\eta\tau\epsilon\lambda\omega\jmath$ (*in mod complet, absolut*) și verbul $\epsilon\sim\tau\epsilon\iota\eta$ (*a avea*); cf. A. Bailly (p. 688) el provine din adjectivul $\epsilon\jmath\eta\tau\epsilon\lambda\chi\upsilon\jmath$ (*care își are sfârșitul în sine, care își are actul în sine*); cf. P. Chantraine (p. 352) etimologia corectă este din adjectivul $\epsilon\jmath\eta\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\jmath$ (*împlinit, desăvârșit, complet*) cu tema $\epsilon\jmath\eta\tau\epsilon\lambda\sim$ și verbul $\epsilon\sim\tau\epsilon\iota\eta$, celelalte două etimologii fiind greșite și bazate pe erori relativ recente din epoca manuscriselor păstrate (cf. și W. D. Ross în *Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary* by W. D. Ross, The Clarendon Press, Oxford, 1953, vol. II, p. 245); I) cf. *interpretărilor tradiționale*, $\epsilon\jmath\eta\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\alpha$ poate însemna: 1) *actul împlinit și perfecțiunea acestuia*, în opoziție cu actul în curs de împlinire; deși este folosit de obicei ca un sinonim pentru act ($\epsilon\jmath\eta\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\alpha$), există un loc (*Met.*, IX (Q), 8, 1050a21-23) care sugerează că cele două nu sunt indentice: „Într-adevăr, opera ($\epsilon\sim\tau\epsilon\iota\eta$) este scopul ($\tau\epsilon\upsilon\lambda\omicron\jmath$), iar actul ($\epsilon\jmath\eta\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\alpha$) este opera, și din această cauză cuvântul act se spune după cuvântul operă și tinde să însemne entelehie ($\epsilon\jmath\eta\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\alpha$)” (trad.n.); 2) *forma* ($\epsilon\iota\backslash\delta\omicron\jmath$) sau *rațiunea* ($\lambda\omicron\upsilon\gamma\omicron\jmath$) care determină actualizarea unei putințe; cf. *De an.*, II (B), 2, 414b18-19: „Dintre ele, pe de o parte, materia este potența, pe de altă parte, forma ($\tau\omicron$; $\epsilon\iota\backslash\delta\omicron\jmath$) este entelehia ($\epsilon\jmath\eta\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\alpha$)” (trad.n.); cf. *De an.*, II (B), 4, 415b14-15: „În plus, rațiunea ($\lambda\omicron\upsilon\gamma\omicron\jmath$) unui existent în potență este entelehia ($\epsilon\jmath\eta\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\alpha$)” (trad.n.); cf. și H. Bonitz, *Ind. arist.*, 253b35 și urm.; transpunerea latină mot a; mot a lui Hermolaus Barbarus prin *perfecti habia* nu s-a impus, iar în latina scolastică s-a tradus prin *entelechia* sau *endelechia*, moștenite în toate limbile moderne (cf. A. Lalande, *ibidem*; cf. F. Gaffiot, *Le Grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français*, Ed. Hachette, Paris, 2000, p. 594, 596). II) cf. *interpretării lui Heidegger* (*ibid.*, p. 256), $\epsilon\jmath\eta\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\alpha$ trebuie înțeleasă ca *faptul de a se avea pe sine în sfârșit*, explicându-o prin $\epsilon\jmath\eta\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\alpha$.

⁹⁴ M. Heidegger, *ibid.*, p. 254; cf. și M. Heidegger, *Introducere în metafizică*, ed. cit., p. 86: „Ceea ce a făcut filosofia ulterioară și chiar biologia din numele „entelehie” (cf. Leibniz) arată toată îndepărtarea noastră de ceea ce este grecesc”.

morphv trebuie să fie mai mult oujsiva decât u&lh, adică să satisfacă în mai mare măsură esența naturii de ființă decât u&lh. Pe de altă parte, s-a stabilit și că ta; fuvsei o~nta sunt ta; kinouvmena, cu alte cuvinte, ființa ființării prin fuvsiij este mobilitatea. Prin urmare, *mobilitatea trebuie acum înțeleasă ca oujsiva*, lămurindu-se astfel mai întâi esența lui fuvsiij ca ajrchv kinhvsewj și apoi măsura mai mare în care morphv împlinește esența lui oujsiva⁹⁵. Ceea ce se uită totdeauna, deși este hotărâtor spune Heidegger, este faptul că grecii concep mobilitatea pornind de la repaus, ea fiind esența de la care se determină și mișcarea și repausul⁹⁶. Cuvântul ejntelevceia surprinde faptul că mișcarea se prinde în propriul ei sfârșit (tevloj), sfârșit înțeles ca începutul mobilității, nu ca încetarea mișcării, și astfel prinsă se are pe sine în sfârșit (ejn tevlei e~cei). Dar pentru ejntelevceia, înțeleasă ca *faptul de a se avea pe sine în sfârșit*, Aristotel folosește și ejnevrgeia, interpretată ca *faptul de a sta neclintit în operă*. ~Ergon (din ejnevrgeia) și tevloj (din ejntelevceia) sunt determinate prin ei\doj, desemnând modul în care o ființare stă „în sfârșit” în aspect, în ei\doj⁹⁷. Înțelegând mobilitatea ca ejntelevceia, se poate înțelege mișcarea unui mobil (kinouvmenon), adică a unei ființări dintre cele în mișcare (ta; kinouvmena), ca o modalitate a ființei. Prin urmare, kivnhsij se poate defini ca *entelechia a ceea ce este mișcat ca fiind mișcat*. „Din această cauză, mișcarea (Dio; hJ kivnhsij) este entelechia a ceea ce este mișcat (ejntelevceia tou' kinhtou '), ca fiind mișcat (h | / kinhtovn), ...”⁹⁸. Kivnhsij are aici sensul restrâns de mișcare diferită de repaus, nu de mobilitate ca esență a lor. Dar în sens mai larg de *metabolhv* (schimbare) tot kivnhsij⁹⁹ este definită și ca *entelechie a ceea ce este în potență ca fiind în potență* ținând cont de distincția aristotelică fundamentală între ejntelevceia (*entelechia*) / ejnevrgeia

⁹⁵ Temeiurile pentru interpretarea mobilității ca oujsiva se găsesc în *Phys.*, III (G), 1-3.

⁹⁶ Cf. M. Heidegger, *Despre physis la Aristotel*, p. 255.

⁹⁷ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 256.

⁹⁸ *Phys.*, III (G), 2, 202a7-8 (trad.n.).

⁹⁹ Deși este incontestabil creatorul limbajului tehnic al filosofiei eline, neputându-i-se reproșa imprecizia în folosirea termenilor, Aristotel folosește uneori termeni desemnând genul pentru specie, de pildă kivnhsij (mișcarea ca gevneseij tij în general) pentru forav (deplasarea) care este kivnhsij kata; tovpon (mișcarea locală) în *De caelo*, sau termeni desemnând specia pentru gen, de pildă aici unde kivnhsij ca gevneseij tij (*generatio secundum quid*) este folosit pentru *metabolhv* (schimbare) care cuprinde și specia gevneseij aJplw'j (*generatio simpliciter*) (v. n.13); așa încât, traducerea și interpretarea heideggeriană a lui kivnhsij prin mobilitate (Bewegtheit) ca esență a lui *metabolhv*, chiar dacă nu este aristotelică în literă, este în spiritul aristotelismului.

(*actus*) și *duvnamij* (*potentia*). Așa încât, se numesc entelehie toate cele șase feluri de mobilitate cuprinse sub numele de *metabolhv*, după exprimarea categorială a ființei¹⁰⁰. Dar traducerea latină și apoi întreaga înțelegere ulterioară a opoziției *ejntelevceia* / *ejnevrgeia* - *duvnamij* prin *actus* - *potentia* a îngropat lumea greacă, spune Heidegger, și a îndepărtat interpretarea de gândirea autentic elină. Aristotel consideră cuvântul *duvnamij*, ca și în cazul altor concepte, ca o „modalitate de a desemna prin intermediul gândirii un concept fundamental și esențial, în care este gândită natura de ființă (Seiendheit), *oujsiva*”¹⁰¹. Așa încât *duvnamij* este o modalitate a ființei. Înțelegerea raportului dintre *ejntelevceia* / *ejnevrgeia* și *duvnamij* trebuie să plece de la afirmația lui Aristotel potrivit căreia „e evident că *ejnevrgeia* este anterioară lui *duvnamij*”. Dar anterioritatea trebuie înțeleasă aici nu temporal, sau după timp (*crovnrw/*) cum spune Aristotel, ci după *lovgoj* și după *oujsiva* (*kai; lovgw/ kai; th' / oujsiva/*), adică pe firul adresării potrivit *lovgoj*-ului și vizând natura de ființă (*oujsiva*) a ființării¹⁰². Atât *ejnevrgeia*, cât și *duvnamij* sunt *modalități ale ajungerii la prezentă* (*oujsiva*), dar *ejnevrgeia* *împlinește esența lui oujsiva într-un fel mai originar*, adică faptul de a se avea pe sine în operă în sfârșit, cu alte cuvinte *ejnevrgeia* și *ejntelevceia* deopotrivă. Prin urmare, Heidegger exprimă raportul ierarhic dintre *ejntelevceia* /

¹⁰⁰ Cf. *Phys.*, III (G), 1, 201a9-15: „Fiind deosebite după fiecare gen [de ființă] (*kaq' e&kaston gevnoj*) ceea ce este în entelehie (*tou' ejnteleceiva/*) de ceea ce este în potență (*tou' dunavmei*), entelehia a ceea ce este în potență (*hJ tou' dunavmei o~ntoj ejntelevceia*), ca fiind astfel (*h|/ toiou'ton*), este mobilitate (*kivnhsivj ejstin*), precum [entelehia] alterabilului, ca alterabil (*tou' ajlloiw'tou', h|/ ajlloiw'tovn*), este alterare (*ajlloivwsij*), [entelehia] a ceea ce poate crește (*tou' aujxhtou'*) și a contrariului care poate descrește (*tou' ajntikeimevnou fqitou'*) (căci nu există nume comun pentru amândouă) este creștere și descreștere (*au~xhsij kai; fqivsj*), [entelehia] generabilului și destructibilului (*tou' genhtou' kai; fqartou'*) este generare și distrugere (*gevnhsij kai; fqorav*), iar [entelehia] deplasabilului (*tou' forhtou'*) este deplasare (*forav*)” (trad.n.); pentru cele șase genuri de mobilitate potrivit genurilor de ființă (*gevnh tou' o~ntoj*) v. n.13; definiție asemănătoare a *mobilității ca entelehie*, fără enumerarea genurilor ei, în *Phys.*, III (G), 1, 201b4-5.

¹⁰¹ M. Heidegger, *ibid.*, p. 258.

¹⁰² *Met.*, IX (Q), 8, 1049b5: „... fanero;n o&ti provteron ejnevrgeia dunavmewj ejstin”; traducerea tradițională („este evident că actul este anterior potenței”) creează dificultăți de înțelegere gândirii moderne, actul fiind mai degrabă posterior posibilității decât anterior; soluția este expusă câteva rânduri mai jos, unde Aristotel precizează sensul în care consideră aici anterioritatea: „Actul deci este anterior oricărei astfel de potențe (*pavshj dh; th'j toiauvthj protevra ejsti;n hJ ejnevrgeia*) și potrivit adresării și potrivit ființei (*kai; lovgw/ kai; th'/ oujsiva/*)” (*ibid.*, 1049b10-11).

ejn̄telev̄ceia și duv̄namij astfel: „ejn̄telev̄ceia este „în mai mare măsură” oujsiva decât duv̄namij; ejn̄telev̄ceia împlinește esența ajungerii la prezență, neclintită în sine, într-un chip mai esențial decât duv̄namij”¹⁰³. Revenind la explicația din a doua propoziție a fr.15 și rezumând etapele demonstrației se poate spune acum că morf̄h̄v̄ este kiv̄nhsij, a cărui esență este ejn̄telev̄ceia, care, la rândul ei, împlinește esența lui oujsiva mai original decât duv̄namij, iar fuv̄sij este o modalitate a lui oujsiva. „Așadar morf̄h̄v̄, de vreme ce în esența ei este ejn̄telev̄ceia, adică într-o mai mare măsură oujsiva, este și în sine ma' llon fuv̄sij; ansamblul punerilor în aspect împlinește în mai mare măsură esența lui fuv̄sij, adică esența ființei lui kinouv̄menon kaq' aūtōv̄”¹⁰⁴.

„În plus - continuă Aristotel în fr.16 (193b8-9) -, un om se naște (giv̄netai) dintr-un om, dar un pat nu se naște dintr-un pat”. Sunt puse acum în joc, prin cele două exemple, două feluri de generări (gev̄nesij) corespunzând celor două feluri de ființări de care a fost vorba mai sus, cea a lucrurilor făcute (ta; poioūv̄mena) și cea a lucrurilor crescute (ta; fuv̄sei o~nta). Nașterea sau generarea (gev̄nesij) și pieirea sau distrugerea (fqorav̄) sunt specii ale generării absolute (gev̄nesij āplw̄'j) sau schimbării după oujsiva (metabol̄h̄v̄ kat' oujsivan), adică ale aceluși tip de mobilitate prin care o ființare trece de la neființă la ființă prin naștere și de la ființă la neființă prin pieire¹⁰⁵, singurul tip de mobilitate lăsat, probabil intenționat, de o parte de Aristotel în enumerarea din fr.3 și cel care se va dovedi aici hotărâtor în determinarea esenței lui fuv̄sij. Heidegger deosebește două modalități de producere (Herstellen) corespunzător ființărilor făcute și crescute. Din relația ei\doj (aspect) - parav̄deigma (model, exemplu) rezultă definirea facerii, în care ei\doj se rezumă la a se arăta, și definirea creșterii, în care ei\doj se pune pe sine însuși. „Acolo unde aspectul (ei\doj) se rezumă la a se arăta - spune el - călăuzind (în timp ce se arată) doar o pricepere în producerea sa, acolo unde el nu face decât să mimeze producerea fără să o împlinească, acolo producerea este o facere”. Acolo unde aspectul (ei\doj), fără să se arate anume ca parav̄deigma, adică în și pentru o tev̄cnh̄, se pune pe sine însuși, deci drept acel ceva care preia punerea în sine însuși, acolo producerea este o creștere¹⁰⁶. Facerea, din exemplul patului, este determinată de poīv̄hsij, în timp ce creșterea, din exemplul omului, este determinată de fuv̄sij. Numai în creștere are loc ansamblul punerilor în aspect (morf̄h̄v̄), adică numai aici morf̄h̄v̄ apare în ipostază de fuv̄sij și este explicit concepută ca gev̄nesij. Interpretată ca

¹⁰³ M. Heidegger, *ibid.*, p. 258.

¹⁰⁴ M. Heidegger, *ibid.*, p. 259 (subl.n.).

¹⁰⁵ Cf. *De caelo*, I (A), 11, 280b6-281a1.

¹⁰⁶ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 261.

ansamblu al punerilor, *gevnēsij* se caracterizează prin faptul că *producerea este în totalitate ajungere la prezență a aspectului însuși* (ei\doj), fără adaosurile și accidentele caracteristice oricărei faceri. Exemplul dat aici de Aristotel spune nu numai că *morfhv* este în mai mare măsură *fuvsij* decât *u&lh*, dar și că *numai morfhv este pe de-a-ntregul fuvsij*¹⁰⁷.

Dar în cazul creșterii, adică acolo unde aspectul (ei\doj) se pune pe sine însuși în *morfhv*, a rămas nelămurit unde *anume* ajunge *fuvsij* conceput ca *gevnēsij*. Răspunsul îl aflăm la începutul *fr.17* (193b12-18). „În plus - spune Aristotel -, *fuvsij* adresat ca naștere (*h̄j fuvsij h̄j legomevnh w̄j gevnēsij*) este o cale către *fuvsij* (*ōjdoj ejstin eījj fuvsin*)”¹⁰⁸. Așadar *fuvsij* ajunge la *fuvsij*, altfel spus, *fuvsij este drumul de la fuvsij către fuvsij* (*ōjdoj ; j ejk fuvsěj eījj fuvsin*) sau *aflarea pe drum către sine*¹⁰⁹. Dar, de vreme ce mobilitatea este esențială pentru *fuvsij*, care aici și în fr. precedent este explicit conceput ca *gevnēsij*, adică drept acel tip de schimbare hotărâtor care se petrece în categoria lui *oūjsiva* prin trecerea de la neființă la ființă (*ejk tou ' mh ; o~ntoj eījj to ; o~n*)¹¹⁰, e necesară acum lămurirea mobilității acestui tip de mișcare. Dar „mobilitatea mișcării este *ejnev̄rgeia ajtelhv̄j* - situarea stabilă în operă care nu a ajuns încă în sfârșitul său”¹¹¹, precizează Heidegger, care este în sine deja un drum (*ōjdoj*) înțeles ca *faptul de a fi pe drum* (das Unterwegssein). Această *ejnev̄rgeia ajtelhv̄j*, adică situație stabilă în operă (*e~rgon*) neajunsă încă la sfârșitul ei, este *morfhv* în cazul lui *fuvsij*. Aici, în fr.17, se dovedește zadarnică o ultimă încercare de a lămuri esența lui *fuvsij* prin analogie cu *tevcnh*, căci această analogie nu se poate face până la capăt. *jlatrikhv* (tratamentul medical din exemplul dat în fr.6) ca *tevcnh* (pricepere) și *fuvsij* sunt amândouă modalități de ajungere la o stare stabilă a unui *fuvsiei o~n* (a unei ființări prin *fuvsij*). Dar, în timp ce *fuvsij* este *ōjdoj eījj fuvsin* (drum către *fuvsij*), *ijatrikhv* este tot *ōjdoj eījj fuvsin*, în loc să fie *ōjdoj eījj ijatrikhvn* (drum către tratamentul medical) dacă s-ar păstra corespondența *fuvsij-tevcnh*, pentru că *tevloj*-ul (scopul și sfârșitul) tratamentului medical ca pricepere tehnică a medicului este sănătatea ca stare stabilă a unui *fuvsiei o~n*, nu priceperea medicală. Încă o dată se demonstrează că *esența lui fuvsij trebuie gândită pornind doar de la fuvsij*¹¹².

¹⁰⁷ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 262.

¹⁰⁸ *Phys.*, II (B), 1, 193b12-13 (trad.n.).

¹⁰⁹ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 263.

¹¹⁰ Cf. *De caelo*, I (A), 11, 280b18.

¹¹¹ M. Heidegger, *ibid.*, p. 263.

¹¹² Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 264.

„Prin urmare - va spune Aristotel în *fr.18* (193b18) -, *morfhv* este *fuvsij*”¹¹³. Dacă în *fr.12* Aristotel părea să admită două feluri în care este adresat *fuvsij*-ul, *u&lh* și *morfhv*, iar în *fr.16* arăta că dintre cele două feluri numai *morfhv* este pe de-a-ntregul *fuvsij*, aici afirmația lui este categorică: *doar morfhv este fuvsij*. Sau, heideggerian vorbind, *doar* în ansamblul punerilor în aspect (în *morfhv*), ca situare stabilă în operă neajunsă încă la sfârșitul ei (ca *e jnevrgēia ajtelhvj*) a generării (a lui *gevnēsij*), *ființează în chip esențial în exclusivitate* aspectul (*ei\doj*) prin „de unde”, „către ce” și „cum” ale aflării pe drum (*oJdovj*), căci drumul lui *fuvsij* către *fuvsij* (*fuvsēwj oJdovj ei j j fuvsin*) este o modalitate a ieșirii la iveală în ajungerea la prezență în care „de unde”, „către ce” și „cum” sunt unul și același lucru¹¹⁴. Dar între cei doi *trovpoi*, *u&lh* și *morfhv*, acceptați inițial, și singurul *trovpoj* de aici, *morfhv*, care înseamnă și respingerea definitivă a teoriei lui Antiphon, contradicția este doar aparentă. Răstălmăcirea lui *u&lh*, cum spune Heidegger, în sensul că este interpretat ca ceva lipsit de constituție (*to ; ajrruvqmiston*) care se află de față în chip persistent, trebuie să-și aibă temeiul în esența lui *fuvsij*, adică în *morfhv*¹¹⁵. Temei la care trimite de îndată ultimul *fr.* al capitolului.

„Dar *morfhv* și *fuvsij* - spune *fr.19* (193b18-20) - sunt *dublu adresate* (*dicw ' j levgetai*), căci și privațiunea (*stevrhsij*) este *oarecum aspect* (*ei\dovj pwj*)”¹¹⁶. Așadar, doar *morfhv* fiind *fuvsij*, cum s-a văzut mai sus, *fuvsij* este *dublu adresată* pentru că *morfhv* este dublu adresată. Dar dubla adresare a lui *morfhv* și deci dubla natură a lui, prin care se explică *dubla natură* a lui *fuvsij*, își găsește temeiul, spune Aristotel, în faptul că și privațiunea (*stevrhsij*) este un fel de *ei\doj*, știut fiind că *morfhv* este situarea în aspect și punerea de sine în el, adică *morfhv* este *ei\doj*. Prin urmare, înțelegerea dublei naturi a lui *fuvsij* stă acum în înțelegerea lui *stevrhsij* ca un fel de aspect (*ei\dovj pwj*), spune Heidegger formulând pentru aceasta patru întrebări¹¹⁷.

Prima dintre ele - ce înseamnă *stevrhsij* ? – caută să lămurească tocmai modul în care *stevrhsij* poate fi un fel de *ei\doj*. Interpretările tradiționale, plecând de la traducerea latina prin *privatio*, închid mai degrabă înțelegerea, care trebuie căutată, ca și în celelalte cazuri, în domeniul interpretării eline a ființei. Aristotel pare să conceapă pe *stevrhsij*, spune Heidegger, ca pe o modalitate a rostirii, și ilustrează acest lucru printr-un

¹¹³ *Phys.*, II (B), 1, 193b18.

¹¹⁴ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 265.

¹¹⁵ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 266.

¹¹⁶ *Phys.*, II (B), 1, 193b18-20 (trad. și subl. n.).

¹¹⁷ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 266.

exemplu din tratatul aristotelic *De generatione et corruptione*¹¹⁸ unde „caldul” este *kathgoriva tij kai*; *ei\doj* (un fel de adresare care înseamnă de fapt aspect, în interpretare heideggeriană), iar „recele” este *stevrhsij* (o rostire privativă). Dar aici nu este vorba despre disocierea dintre rostirea atributivă și cea privativă, spune Heidegger, ci de ceva care, potrivit *ei\doj*-ului său, *poate fi atribuit prin rostire sau poate fi retras prin rostire*¹¹⁹. Dacă *oujsiva* înseamnă ajungere la prezență, *stevrhsij* înseamnă *absentare*, dar nu în sensul simplei opoziții dintre ele, ci în sensul că *stevrhsij* este absentare tocmai în raport cu ajungerea la prezență. Deci *stevrhsij* este *ajungerea la prezență a absentării*, este *ființa absentării* în general, așa cum recele este ajungerea la prezență a absenței caldului, cu exemplul lui Aristotel. Odată cu ajungerea la prezență a unui aspect, cel al recelui, avem și ajungerea la prezență a unei absentări, cea a caldului, sau altfel spus ajungerea la prezență are un caracter *dublu* (*dicw'j*). Ca ajungere la prezență, *stevrhsij* nu este o simplă modalitate a lui *negatio*, ci o *modalitate a lui oujsiva*, a ființei. Ceea ce contează în cazul lui *stevrhsij* nu este lucrul absent, ci însăși absența lui¹²⁰. Din această cauză spune Aristotel că *stevrhsij* nu este pur și simplu *ei\doj* (aspect), ci *ei\dovj pwj* (*oarecum* aspect).

Dar dacă ajungerea la prezență presupune și o absentare (*stevrhsij*), urmează firesc *a doua întrebare* despre modul cum se raportează *stevrhsij* la *morfhv*, „astfel încât, pornind de la *stevrhsij*, (...) să devină vizibilă dubla esență a lui *morfhv*”¹²¹. Pe de o parte, ca ansamblu al punerilor în aspect, *morfhv* este schimbare de la ceva la altceva (*metabolh*; *e~k tinoj ei~j ti*), adică *ki~vnhsij*. Pe de altă parte, ca generare (*gevnesij*), *morfhv* este drum (*oJdovj*). Cum s-a văzut, *morfhv* trebuie înțeles pornind de la *ei\doj*, iar odată cu ajungerea la prezență a unui aspect (*ei\doj*) avem și ajungerea la prezență a unei absentări (*stevrhsij*). Prin urmare, *morfhv are caracter de stevrhsij*, în sensul că în ajungerea la prezență ajunge deopotrivă la prezență și o absentare. *Morfhv* este deci *în sine dublu*, fiind ajungerea la prezență a absentării (*Anwesenung der Abwesenung*)¹²².

În ce sens esența lui *fuvsj* este dublă ? - se întreabă în *al treilea rând* Heidegger. Sau altfel spus, dacă *morfhv*, în sine dublu, este *fuvsj*, ce rezultă de aici pentru esența lui *fuvsj* ? Conceput ca naștere (*gevnesij*), *fuvsj* este drumul de la sine către sine (*fuvsewj oJdovj ei~j fuvsin* - drumul *fuvsj*-ului către *fuvsj*), adică o modalitate a lui *ejnevrgeia* și implicit a lui *oujsiva*. Prin urmare, spune Heidegger, *fuvsj* este *punerea de sine aici*

¹¹⁸ Cf. *De gen. et corr.*, I (A), 3, 318b16-17.

¹¹⁹ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 267-268.

¹²⁰ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 268.

¹²¹ M. Heidegger, *ibid.*, p. 266.

¹²² Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 269.

pornind din sine și către sine. În același timp, tot ca drum de la sine către sine, *fuvSij* este și *înlăturarea de sine a fuvSij-ului* care se pune pe sine aici, așa cum floarea este înlăturată de fruct, cu exemplul lui Heidegger. Dar aici, în cazul ființării prin *fuvSij* sau ființării crescute (*ta; fuvsei o~nta*), înlăturarea nu înseamnă o simplă abandonare în care ansamblul punerilor în aspect (*morfhv*) s-ar pierde, ci o *reîntoarcere* în sămânța lor, după cum fructul înseamnă reîntoarcerea lucrului crescut în sămânța din care s-a generat. Pentru *morfhv*, spune Heidegger, această înlăturare de sine a *fuvSij-ului* înseamnă *deschidere* în aspect. Fiind deopotrivă punere și înlăturare de sine, din esența *fuvSij-ului* „face parte o trimitere către sine unică în felul ei, a ceea ce, *prin intermediul ei abia*, se transformă dintr-un disponibil (...) într-un lucru apt pentru (...). Acest lucru poate fi considerat în sine drept ceva disponibil, iar disponibilul poate fi considerat ca materie și *fuvSij-ul* ca o modificare de materie”¹²³. Așa încât *fuvSij* *ajunge să fie dublu considerat*, potrivit materiei și potrivit formei. Dubla abordare a *fuvSij-ului*, ca *u&lh* și ca *morfhv*, spune Heidegger, își are temeiul în esența originară dublă a lui, sau mai precis, „într-o răstălmăcire a lui *dunavmei o~n*, a lucrului apt pentru, care ajunge să fie considerat un simplu disponibil aflat la îndemână”¹²⁴.

La *a patra întrebare* - ce rezultă din dualitatea *fuvSij-ului* pentru determinarea definitivă a esenței lui ? - răspunsul lui Heidegger este net: *unicitatea desfășurării fuvSij-ului*. Pe de o parte, în *primul fel*, *fuvSij-ul* era *ajrch; kinhvsewj tou' kinoumevnou kaq' aujrov*, adică puterea inițiatoare de a dispune de mobilitatea unei ființări mobile prin sine. Pe de altă parte, în *al doilea fel*, *fuvSij* era *morfhv*, adică ansamblul punerilor în aspect pus în evidență prin *gevnesej*, prin generarea ființării crescute, ceea ce conduce tot la mobilitate (*kivnhsj*), *fuvSij* fiind *fuvsewj ojdoj ei j j fuvsin*, calea *fuvSij-ului* către sine. Prin urmare, spune Heidegger, strângând laolaltă ambele determinări în una singură, se vede cum pornind de la prima se ajunge la a doua și invers, sau, cu alte cuvinte, spun unul și același lucru. Pornind de la prima, *fuvSij* este *ajrch; fuvsewj*, adică punct de pornire pentru sine însuși și putere de a dispune de sine însuși. Pornind de la a doua, *fuvSij* este *morfhv; ajrch' j*, adică ansamblul punerilor în aspect (*morfhv*) în care aspectul (*ei\doj*) se pune pe el însuși în puterea de a dispune de (*ajrchv*) și ca putere de a dispune de (*ajrchv*) ansamblul punerilor în aspect (*morfhv*)¹²⁵. Sau, „*morfhv este esența lui fuvSij ca ajrchv*, iar *ajrchv este esența lui fuvSij ca morfhv*”¹²⁶.

¹²³ M. Heidegger, *ibid.*, p. 269-270.

¹²⁴ M. Heidegger, *ibid.*, p. 270.

¹²⁵ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 270.

¹²⁶ M. Heidegger, *ibid.*, p. 271 (subl.n.).

În acest capitol al *Fizicii* Aristotel gândește *fuv̄sij*-ul ca o modalitate a ființei (*oūjsiva*). *Fuv̄sij* este natura de ființă (*oūjsiva*) aparținând ființării pornind de la *fuv̄sij* sau ființării crescute (*ta; fuv̄sei o~nta*), definite în opoziție cu ființările făcute (*ta; poioūvmena*). Același lucru, remarcă Heidegger, îl spune Aristotel și în *Metafizica* prin „*e^̄n gavr̄ t̄i gevnoj tou' o~ntoj h̄J fuv̄sij*” („Într-adevăr, *fuv̄sij*-ul este doar unul anume din genurile ființei”) ¹²⁷. Dar, tot în *Metafizica*, în primul capitol al aceleiași cărți, Aristotel spune și că *oūjsiva* este *fuv̄sij* *tij*, adică ființa ființării în întregul ei este ceva de felul lui *fuv̄sij* ¹²⁸. Sau, pe scurt, dacă în *Fiz.* (B, 1) și *Met.* (G, 3) *fuv̄sij* este *oūjsiva* *tij*, adică *fuv̄sij* este ceva de ordinul lui *oūjsiva*, formulă pe care o găsim ca atare tot în *Metafizica* ¹²⁹, în celelalte două locuri semnalate, *Met.* (G, 1) și *Met.* (G, 2), *oūjsiva* este *fuv̄sij* *tij*, adică *oūjsiva* este ceva de ordinul lui *fuv̄sij*, ceea ce pare să ducă la o contradicție. Contradicția este doar aparentă, argumentează Heidegger, căci faptul că *oūjsiva* (ființa) este ceva de ordinul lui *fuv̄sij* (*fuv̄sij* *tij*) nu înseamnă că esența ființei în genere este de felul lui *fuv̄sij*. „Dimpotrivă, propoziția aceea abia exprimată, potrivit căreia *oūjsiva* ar fi *fuv̄sij* *tij*, este un *ecou* al marelui început al filosofiei eline și al primului început al filosofiei occidentale. În acest început ființa este gândită ca *fuv̄sij*, în așa fel încât acel *fuv̄sij* pe care Aristotel îl definește în conceptul lui esențial nu poate fi decât un derivat al *fuv̄sij*-ului originar” ¹³⁰. Tot un *ecou* al *fuv̄sij*-ului originar gândit ca ființă a ființării sunt exprimările de felul *natura* lucrurilor, *natura* a ceva anume, *natura* unei ființări în genere, în care exprimăm nu fundamentele fiziciste, ci *ființa* și *esența* ființării respective ca atare, spune Heidegger ¹³¹.

Mai e posibil să gândim *fuv̄sij*-ul în chip originar ? - se întreabă în ultimă instanță Heidegger. Nu numai ca există urme ale acestui mod de a

¹²⁷ *Met.*, IV (G), 3, 1005a34 (trad. și subl.n.).

¹²⁸ Cf. *Met.*, IV (G), 1, 1003a26-28: „jEpei; de; ta;j ajrca;j kai; ta;j ajkrotavtaj aijtivaj zhtou'men, dh'lon wJj fuvsewvj tinoj aujta;j ajnagkai'on ei\nai kaq' auJthvn.” („Dar, de vreme ce noi cercetăm cele mai profunde principii și cauze, este evident că acestea [principiile și cauzele] e necesar să fie pentru ceva de felul lui *fuv̄sij* și care există prin sine”; trad.n.); aceeași interpretare a ființei ca *fuv̄sij* *tij*, desemnalată de Heidegger aici, mai jos în *Met.*, IV (G), 2, 1003a33-34: „To; de; oJn levgetai me;n pollacw'j, ajlla; pro;j e^̄n kai; mivan tina; fuvsin kai; oujc oJmwnuvmwj” („Ființa se spune multiplu, dar relativ la o unitate și la ceva unic de felul lui *fuv̄sij*, adică nu omonimic, ...”; trad.n.).

¹²⁹ Cf. *Met.*, V (D), 4, 1015a12-13: „... o&ti kai; h̄J fuv̄sij oūjsiva tivj ejstin.” („... pentru că și *fuv̄sij* este ceva de felul lui *oūjsiva*.”; trad.n.).

¹³⁰ M. Heidegger, *ibid.*, p. 271-272.

¹³¹ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 272.

gândi fuvsj -ul în fragmentele presocraticilor păstrate, spune el, dar tot ceea ce au spus gânditorii originari au spus *doar* despre fuvsj , iar mărturia, e drept indirectă, stă în interpretarea tradițională greșită, potrivit căreia gândirea elină originară ar fi o „filosofie a naturii” în sensul unei chimii primitive¹³². De altfel, potrivit tradiției, majoritatea operelor lor erau intitulate *Peri; fuvsewj*. Drept pentru care Heidegger dă un exemplu din Heraclit, care a gândit fuvsj -ul ca ființa ființării în întregul ei. În fr.123 Heraclit spune că fuvsj $\text{kruv}\text{ptesqai}$ filei', adică „ființei îi place să se ascundă” în traducere heideggeriană. A gândi ființa în sens grecesc, interpretează el, înseamnă a-i lăsa lui fuvsj , ca făcând parte din el, acest $\text{kruv}\text{ptesqai}$ (ascunderea) în esențialitatea sa. Ființa este ieșire din ascundere care se ascunde, sau fuvsj în sens originar. Dar starea de neascundere este ajlhvqeia (adevărul), care la origine nu este nici proprietate a cunoașterii sau enunțării umane, nici simplă valoare sau idee. jAlhvqeia ține de ființa însăși și, prin urmare, fuvsj este ajlhvqeia , adică ieșirea din ascundere căreia îi place să se ascundă, cum spune Heraclit aici¹³³.

Aceasta este povestea aristotelică a lui fuvsj , răstălmăcită de Heidegger și rezumată aici.

Bibliografie:

- ARISTOTELIS *Physica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. ROSS, The Clarendon Press, Oxford, 1966.
- ARISTOTE, *Physique*, texte établi et traduit par Henri Carteron, Éd. Les Belles Lettres, Paris, 1926 (vol.I), 1931 (vol.II).
- ARISTOTLE'S *Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, vol.I-II, The Clarendon Press, Oxford, 1953.
- ARISTOTELIS *Categoriae et liber de Interpretatione*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello, The Clarendon Press, Oxford, 1966.
- ARISTOTELIS *De Caelo libri quattuor*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit D. J. ALLAN, The Clarendon Press, Oxford, 1965.
- ARISTOTE, *De la gevnevraton et la corruption*, texte établi et traduit par Marwan Rashed, Éd. Les Belles Lettres, Paris, 2005.
- BONITZ, H., *Index aristotelicus*, în *Aristotelis Opera*, volumen quintum, II-te Auflage, W. de Gruyter, Berlin, 1961.
- DES PLACES, É., *Platon – Lexique*, în *Platon, Oeuvres complètes*, tome XIV, Éd. Les Belles Lettres, Paris, 1964.
- ***, *Die Fragmente der Vorsokratiker (DK)*, Griechisch und Deutsch von Hermann Diels, herausgegeben von Walter Kranz, II-ter Band, Weidmann, Zürich / Berlin, 1964.

¹³² Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 272

¹³³ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 273.

*

Heidegger, M., *Die Physis bei Aristoteles*, în vol. *Wegmarken (Gesamtausgabe, Band 9)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.

HEIDEGGER, M., *Despre esența și conceptul lui φύσις (Aristotel, Fizica, B, 1)*, în vol. *Repere pe drumul gândirii*, trad. rom. Th. Kleininger și G. Liiceanu, Ed. Politică, București, 1988.

HEIDEGGER, M., *Ce qu'est et comment se détermine la φύσις*, trad. fr. Fr. FEVDIER în vol. *Questions II*, Éd. Gallimard, Paris, 1983.

HEIDEGGER, M., *Introducere în metafizică*, trad. rom. G. LIICEANU și Th. KLEININGER, Ed. Humanitas, București, 1999.

HEIDEGGER, M., *Parmenide*, trad. rom. B. MINCĂ și S. LAVRIC, Ed. Humanitas, București, 2001.

Heidegger, M., *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, trad. rom. B. MINCĂ și S. LAVRIC, Ed. Humanitas, București, 2006.

*

A. BAILLY, *Le Grand Bailly. Dictionnaire grec-français*, Ed. Hachette, Paris, 2000.

P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Ed. Klincksieck, Paris, 1968.

F. GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français*, Ed. Hachette, Paris, 2000.

A. ERNOUT - A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Ed. Klincksieck, Paris, 1967.

A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Éd. Félix Alcan, Paris, 1928, vol. I-II.

hermeneutica simbolurilor în doctrina lui platon despre adevăr

VIOREL GHENEA

The matter analyzed in this article refers to a type of hermeneutics practiced by Heidegger in "Plato doctrine of truth" in which the fragment belonging to the VII- th Book, known as well as the myth of the cave, is interpreted. Or more precisely: which is his intention regarding the interpretation of Plato's text? Does he intend to interpret the works of the Greek philosopher on the whole, having as a starting point the myth of the cave, to bring out to the light what the author thought and what it is not clear in the text or simply the text is a pretext for Heidegger to sustain his own conception regarding the truth? A possible answer would be that the German philosopher realizes a hermeneutics of symbols from the myth of the cave and, taking into account the endless character of the symbol, his hermeneutics can be considered as one possible interpretation of the symbols that Plato uses in this text. A proper way to clarify this matter is to run through together with Heidegger the way of interpretation of the myth of the cave.

Alături de problema ființei, una dintre preocupările permanente ale lui Heidegger este cea legată de adevăr. Interogația sa fundamentală cuprinde, de fapt, două întrebări: cea referitoare la ființă și cea referitoare la adevăr.¹ Scopul reflecției sale nu este construirea unei teorii despre adevăr ci identificarea *esenței adevărului*. În *Ființă și timp* esența adevărului este identificată prin starea-de-neascundere, ce se reflectă cu fidelitate în conceptul de adevăr al filosofilor greci: *ἀλήθεια*. Aici Heidegger analizează conceptul tradițional al adevărului, încercând să demonstreze caracterul derivat

¹ Vezi Walter Biemel, *Heidegger*, Editura Humanitas, București, 1996, p.35.

al acestuia în raport cu „fenomenul original al adevărului”.² Heidegger consideră că interpretarea tradițională, care vede adevărul ca o corespondență între gândire și lucruri, este eronată, și am putea spune că întregul său demers reprezintă o încercare de a reorienta maniera de a pune problema adevărului de la o perspectivă epistemologică la una ontologică. Îndepărtarea de semnificația originală s-a produs în timp, parcurgând mai multe etape. Una dintre etapele esențiale ale acestui traseu al înțelegerii adevărului apare la Platon. În opera sa se face trecerea de la conceptul original al adevărului ca stare de neascundere la cel de adecvare sau de „corectitudine a privirii”. Această trecere este analizată de Heidegger în *Doctrina lui Platon despre adevăr*.³ Pentru a-și demonstra teoria, Heidegger nu apelează la întreaga operă a lui Platon, ci doar la un text fundamental al acestuia și anume: pasajul din cartea a VII-a a *Republicii* cunoscut sub numele de *mitul peșterii*. Heidegger are în lectura acestui text o intenție hermeneutică, evidențiată de faptul că își propune să scoată la iveală „nerostitul” din gândirea lui Platon, lucru ce rezultă chiar din conceptul de „doctrină” (*Lehre*).⁴ Nerostitul, în cazul lui Platon, în doctrina lui despre adevăr este modificarea în determinarea esenței adevărului.

Dacă intenția hermeneutică a lui Heidegger este vizibilă încă de la început, se pune în continuare problema: ce fel de hermeneutică face Heidegger? Sau mai precis: care este intenția sa în interpretarea

² Vezi Martin Heidegger, *Ființă și timp*, Editura Humanitas, București, 2003, pp 285-306.

³ Martin Heidegger, *Doctrina lui Platon despre adevăr*, în *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1998, (traducere și note introductive de Thomas Klenninger și Gabriel Liiceanu), pp. 188- 189.

⁴ „*Doctrina* unui gânditor este nerostitul din rostirea sa, nerostitul căruia omul îi este expus pentru a i se dăruie întru totul”, Martin Heidegger, *op.cit.* p. 169. Heidegger distinge aici între omul de știință și gânditor. Știința cere obiectivitate, ceea ce înseamnă că își tratează conținutul ca obiect ce îi este expus subiectului cunoscător, acesta putându-l percepe, cunoaște sau folosi. Deci, în timp ce omul de știință își expune ideile prin intermediul propozițiilor făcându-le astfel accesibile, în cazul gânditorului, trebuie să medităm asupra ce a rostit pentru a revela nerostitul. Platon este un gânditor, și încă unul profund, de aceea nu trebuie să-l citim ca pe un om de știință.

textului lui Platon? Urmărește el prin a scoate „nerostitul” din gândirea lui Platon să facă o interpretare a operei filosofului grec în ansamblu, plecând de la mitul peșterii, să scoată la iveală ce a gândit autorul și nu este evident în text sau pur și simplu textul lui Platon este doar un pretext pentru ca Heidegger să își susțină propria concepție cu privire la adevăr? În acest ultim caz în *Doctrina lui Platon despre adevăr* am găsi doar o utilizare a textului lui Platon în scopul susținerii ideilor proprii interpretului. Perspectivele amintite sugerează cele trei intenții de interpretare sintetizate și de Umberto Eco. Acesta vorbește despre o trichonomie, care presupune: o interpretare în sens de cercetare a unei *intentio auctoris*, o interpretare ca investigare a unei *intentio operis* și o interpretare ca impunere a unei *intentio lectoris*.⁵

Se pune în continuare problema: care dintre cele trei perspective este specifică demersului heideggerian? Există autori care susțin că în *Doctrina lui Platon despre adevăr*, Heidegger reduce textul lui Platon la intenția celui care interpretează făcându-se în felul acesta vinovat de un „paricid simbolic”, care sugerează existența unui raport oedipian între cei doi prin impunerea unei *intentio lectoris*.⁶ Acest paricid simbolic este evidențiat prin operația de „subvertire” a lectorului prin care „tatăl fondator” (Platon) este indicat ca fiind inițiatorul unei tradiții a deformării, a ocultării „travaliului ontologic”.⁷

Dacă autorul amintit are sau nu dreptate rămâne de văzut. Un prim pas într-o încercare de clarificare a problemei ar fi o parcurgere împreună cu Heidegger a drumului interpretării mitului peșterii. Putem identifica în lucrarea lui Heidegger, care, începe, de altfel, cu reproducerea binecunoscutului fragment, mai multe interpretări: interpretarea lui Platon, care este reprodusă și comentată de Heidegger, interpretări ulterioare eronate ale textului lui Platon pe care Heidegger le critică și interpretarea lui Heidegger. Aceasta din urmă are ca scop evidențierea „nerostitului” din gândirea lui Platon,

⁵ Umberto Eco, *Limitele interpretării*, Editura Pontica, Constanța, 1996, p.25.

⁶ Bogdan Popa, *Re-construind Platon: aletheia, epimeleia heautou și pharmakon ca forme de „paricid” simbolic*, Civitas99Alumni, vol. I, martie 2005. p.1.

⁷ *Ibidem*, p.3.

care scoate la iveală ceea ce Heidegger numește „o modificare în determinarea esenței adevărului”, adică trecerea de la conceptul original al adevărului ca stare-de-neascundere (*ἀλήθεια*) la cel de corectitudine a privirii.

În interpretarea lui Platon ideea centrală este *παιδεία*. După acesta, mitul peșterii trebuie să ilustreze *esența formării*. Dimpotrivă, interpretarea lui Heidegger își propune să trimită la „doctrina” platoniciană despre adevăr și are în centru *ἀλήθεια*. Interpretările eronate se referă, în principal, la o răstălmăcire a cuvintelor grecești *παιδεία* și *ἀλήθεια*. Eroarea constă în traducerea doar „literală” a acestor cuvinte prin „formare” și „adevăr”. Aceste traduceri se îndepărtează de sensurile originare ale celor două cuvinte: de reorientare a omului în întregul său (*παιδεία*) și de stare-de-neascundere (*ἀλήθεια*).⁸

Ceea ce susținem în continuare este că în demersul său Heidegger se sprijină pe o interpretare a simbolurilor din mitul peșterii, lucru pe care de altfel îl face și Platon. Căci cum altfel ar putea surprinde „nerostitul” din gândirea lui Platon și trecerea de la un mod de a vedea adevărul la altul, decât printr-o hermeneutică a simbolurilor? Putem spune că, de altfel, Platon însuși procedează la o hermeneutică a simbolurilor, deoarece, în textul său, după prezentarea mitului, prezintă semnificațiile simbolurilor folosite. Astfel, peștera sau locuința închisoare simbolizează „domeniul deschis al vederii”, lumina focului din ea – „puterea soarelui”, urcușul și contemplarea lumii de sus reprezintă „urcușul sufletului către domeniul inteligibilului”, etc.⁹ În interpretarea lui Heidegger corespondențele simbolice sunt mai bine nuanțate, chiar atunci când se referă la interpretarea lui Platon. Astfel, încăperea sub formă de peșteră este „imaginea” pentru „domeniul de sălășluire, care se arată celui ce privește în jur”, focul este „imaginea” soarelui, bolta peșterii reprezintă lumina soarelui, oamenii legați din peșteră sunt oamenii care trăiesc sub bolta cerească, dar sunt legați de pământ și depind de

⁸ Martin Heidegger, *op.cit.*, p.184.

⁹ Platon, *Republica*, Editura Teora, 1998, (ediție bilingvă, traducere comentarii și note de Andrei Cornea), vol. 2, p. 97.

el, iar ceea ce îi înconjoară este „realul” adică ființarea, lucrurile care devin vizibile reflectă „imaginea acelui ceva din care constă ființarea propriu-zisă a ființării”, lucrurile aflate în afara peșterii reprezintă Ideile, iar soarele este „imaginea” acelui ceva care face vizibile toate ideile, etc.¹⁰

Cu toate acestea, corespondențele amintite nu epuizează conținutul mitului peșterii. Dimpotrivă, Heidegger consideră că esențialul nici nu a fost încă surprins.¹¹ Ceea ce contează cu adevărat nu sunt imaginile statice prezentate anterior, ci însăși trecerea din peșteră la lumina zilei și apoi revenirea în peșteră. Această trecere are ca esențială adaptarea ochilor la lumină și la întuneric, trecere care presupune o tulburare. O asemenea tulburare presupune o reorientare către o direcție fundamentală, cea în care „ființarea i se arată mai aproape de esența sa”. Această adaptare și schimbare a ființei umane este numită de Platon *παιδεία*. Acest cuvânt aproape intraductibil, fapt ce a determinat răstălmăcirile ulterioare, înseamnă „îndrumarea către o reorientare a întregului om în chiar esența sa”.¹² Intenția lui Platon apare acum cea de a folosi forța de simbolizare a mitului peșterii pentru a face vizibilă esența acestei *παιδεία*. Aceasta nu înseamnă „să torni simple cunoștințe în sufletul nepregătit” ci a strămuta sufletul însuși, a-l lăsa să se adapteze la esența sa.¹³ Mitul înfățișează modul în care omul trebuie să parcurgă treptele unui urcuș, plecând de la captivitatea șederii sale în peșteră la deschisul luminii. Dificultatea urcușului sugerează dificultatea „formării”, care presupune o smulgere a stării de formare din „lipsa de formare”.¹⁴ Cu toate că intenția lui Platon este legată de această paideia, textul său este, după cum susține Heidegger „încărcat cu ceva care îi este străin”. Aici intervine interpretarea lui Heidegger, conform căreia mitul nu se referă doar la esența formării, ci la acea schimbare ce survine în înțelegerea adevărului. Dar, pentru ca mitul să se refere în același

¹⁰ Martin Heidegger, *op.cit.*, p.179-181.

¹¹ *Ibidem.*, p.181.

¹² *Ibidem.*, p.183.

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ Otto Poggeler, *Drumul gândirii lui Heidegger*, Editura Humanitas, București, 1998, p.84.

timp la formare și la adevăr, trebuie să existe o relație între acestea. Aceasta constă în aceea că „esența adevărului și modalitatea modificării lui fac cu puțință, ele abia, «formarea» în configurația ei fundamentală”.¹⁵ Astfel că, formarea, înțeleasă ca eliberare, ca drum ce pleacă din lanțuri și din peșteră către spațiul liber își are temeiul în esența adevărului.¹⁶

În continuare, interpretarea lui Heidegger se concentrează pe problema lui *aletheia* și are două direcții principale: 1) încearcă să regăsească în mitul lui Platon acele simboluri care justifică înțelegerea adevărului ca stare-de-neascundere și 2) identificarea acelor simboluri care lasă să se întrevadă trecerea la conceptul adevărului ca adecvare sau corespondență, ca o „corectitudine a privirii”. Ambele direcții presupun o hermeneutică a simbolurilor. Acest lucru este posibil în măsura în care mitul însuși fiind compus din simboluri face posibile interpretări variate. Inițial, Heidegger caută în conținutul mitului prezența ideii de neascundere pe care o găsește în prezența celor patru sălașuri diferite, în care se desfășoară mitul. Ideea trecerii de la un loc de sălășluire la altul arată de fapt ideea de neascundere care este înțeleasă ca ceva care „în domeniul de sălășluire al omului, este prezent în mod deschis”.¹⁷ Fiecare treaptă presupune o etapă a ieșirii din ascundere. În prima etapă neascunsul este prezent și este simbolizat de umbrele obiectelor pe care de care sunt captivați oamenii legați aflați în peșteră. Acești oameni sunt de fapt robii unei confuzii: ei identifică neascunsul cu umbrele însele. În a doua etapă îndepărtarea legăturilor sugerează o relativă libertate cu toate că oamenii sunt în continuare închiși în peșteră. Acum, însă, ei au posibilitatea să vadă obiectele purtate prin spatele lor. Ei nu mai sunt în întregime captivați de umbre, ci sunt capabili să ajungă în sfera a ceea ce este „mai neascuns”. Aici simbolul principal este focul, de fapt, contemplarea directă a strălucirii focului și nu a umbrelor reflectate de acesta pe pereții peșterii. Apare, însă, și ideea de strălucire prin faptul că focul îl orbește pentru moment pe cel care nu

¹⁵ Martin Heidegger, *op.cit.* p.183.

¹⁶ Otto Poggeler, *op.cit.* p.84.

¹⁷ Martin Heidegger, *op.cit.*, p.184.

este obișnuit cu lumina sa. Astfel, cel eliberat nu are capacitatea de a face legătura între umbrele contemplate până adineauri și acest foc strălucitor. Acum el, deși, nu mai vede doar umbrele, totuși, are imaginea unui amestec indistinct, fapt ce sugerează ascunderea. Adevărul este încă identificat cu umbrele, deoarece celui eliberat îi lipsește premisa „aprecierii”, adică libertatea.¹⁸ De altfel, Heidegger arătase deja în conferința *Despre esența adevărului* cum se întemeiază libertatea în adevăr, înțeles ca stare de neascundere, iar aici caută să arate cum esența adevărului se modifică, iar eliberarea în vederea libertății, adică formarea, intră în centrul atenției.¹⁹ Abia în etapa a treia este atinsă libertatea, în momentul în care, cel eliberat din lanțuri, este mutat în afara peșterii, în spațiul liber. Simbolistica spațiului liber beneficiază de o dublă semnificație: pe de o parte simbolizează deschiderea, care corespunde ieșirii din ascundere, cât și luminozitatea care este determinată de strălucirea soarelui, care trimite la ideea de adevăr ca și corectitudine a privirii. Abia în această etapă, prizonierului eliberat îi este accesibil neascunsul. Este vorba despre un neascuns mai neascuns decât cel care apare în cazul lucrurilor luminate artificial în interiorul peșterii. Este o treaptă superioară, în ieșirea din ascundere, celei în care puteau fi comparate lucrurile din peșteră cu umbrele. Cu toate acestea mitul nu se putea încheia aici, cu ieșirea din peșteră. Era necesară întoarcerea celui eliberat. Acesta are însărcinarea de a-i îndepărta pe cei care sunt încă legați, de la neascunsul lor (eronat identificat cu umbrele) la neascunsul cel mai neascuns, accesibil în afara peșterii, prin contemplarea Ideilor. Această etapă este esențială în desfășurarea mitului, deoarece face mai pregnantă o altă semnificație a neascunsului. Pentru neascuns este esențială nu numai deschiderea și strălucirea, care trimit la cele două esențe ale adevărului, ci și necesitatea smulgerii sale, a răpirii din starea-de-ascundere. Este pus în evidență acel α privativ din $\acute{\alpha}\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, care trimite la semnificația originară a termenului: de a fi smuls printr-o luptă din starea-de-

¹⁸ *Ibidem*, p. 186.

¹⁹ Otto Poggeler, *op.cit.* p.84.

ascundere. Această smulgere face ca ieșirea din peșteră către spațiul liber să fie o luptă pe viață și pe moarte.²⁰

După ce a urmărit simbolurile care semnifică, ceea ce am putea numi, prima esență a adevărului, Heidegger propune o nouă interpretare a simbolurilor din mitul peșterii, care lasă locul unei a doua esențe a adevărului: aceea de corectitudine a privirii. Deși, prima esență rămâne, și chiar își păstrează un loc important în arhitectura simbolică a mitului, această a doua esență tinde să tracă în prim plan. Deși, am putea urmări drumul urcător-coborător al prizonierului eliberat și din această perspectivă, ne vom mulțumi să analizăm comparativ simbolurile care trimit la cele două esențe ale adevărului. Simbolul principal interpretat de Heidegger pentru a trimite la esența adevărului ca stare-de-neascundere este peștera. Această peșteră subterană, care, deși este un spațiu deschis, în sine, deoarece se presupune că are o intrare, simbolizează închiderea, pentru că rămâne un spațiu închis sub o boltă și este înconjurat de pereți de pământ. Această închidere deschisă trimite către un spațiu exterior, deci la neascuns care este la suprafață, la lumină. Există, deci, o relație simbolică privilegiată a înțelegerii originare a lui *ἀλήθεια* ca stare-de-neascundere și imagina peșterii aflate sub pământ. Pentru cea de a doua esență a adevărului accentul nu mai cade pe opoziția închidere-deschidere ci pe cea dintre lumină și întuneric. Aparent paradoxal, ambele semnificații sunt purtate de același simbol: peștera. Acum devine, însă, esențială, nu trecerea din peștera închisă la spațiul liber, deschis, ci ascensiunea din zona întunecată a peșterii, în care sunt percepute la început doar umbrele și apoi strălucirea artificială a focului, la luminozitatea spațiului din afara peșterii, care se datorează strălucirii naturale a soarelui. Apoi, pe drumul coborător, îndepărtarea de sursa oricărei lumini (Soarele care simbolizează Ideea de Bine), către întunericul peșterii. Pe drumul coborârii opoziția lumină-întuneric este mai nuanțată, pentru că, acum, prizonierul eliberat, care se întoarce în peșteră, știe că, de fapt, Soarele (Idea de Bine), ca sursă a oricărei lumini, determină până și lumina artificială a focului, care face vizibile lucrurile din peșteră. Heidegger susține că,

²⁰ Martin Heidegger, *op.cit.* p.188.

pentru Platon, forța de simbolizare a mitului este concentrată pe cea de a doua categorie de simboluri și semnificații, pe rolul pe care îl joacă focul și umbrele, luminozitatea zilei, lumina soarelui și soarele.²¹ Toate acestea trimit la ideea de strălucire, care face posibilă privirea. Ceea ce face posibilă vederea prin strălucirea sa este Ideea, care este strălucirea pură, esența ei fiind aceea de a emana strălucire.

Iată de ce Heidegger consideră că balanța se înclină în favoarea esenței secunde a adevărului: deoarece starea-de-neascundere depinde de strălucirea Ideii. Neascunsul devine accesibil prin puțința Ideii de a emana strălucire. Imaginea fundamentală a mitului este aceasta: „soarele este cel care, în calitatea lui de sursă a luminii, îi conferă lucrului văzut puțința de a fi văzut”. Soarele apare, după cum am văzut, ca simbol pentru Ideea Binelui. Această imagine nu se potrivește, însă, cu interpretarea modernă a binelui ca valoare morală. În semnificația sa originară binele (*ἀγαθόν*) este „ceva care emană strălucire”. Ca simbol principal al mitului, Ideea de Bine (Soarele), este și cel care justifică atât opozițiile peșteră (întuneric, umbre) – spațiul deschis (luminozitate, strălucire), cât și urcușul în sine, din peșteră în afară, deoarece Ideea de Bine, fiind situată cel mai sus, obligă privirea, care se îndreaptă către ea, să parcurgă traiectoria cea mai abruptă.²²

Acum, după ce am urmărit interpretarea pe care o face Heidegger mitului propus de Platon, putem reveni la problema inițială. Justifică această interpretare catalogarea ei ca o *intentio lectoris* și gestul său ca fiind un oedipian paricid simbolic? Noi considerăm că interpretarea filosofului german nu se poate reduce la o asemenea intenție și vom aduce în continuare câteva argumente în acest sens. Primul este legat de un fapt susținut până acum și anume că Heidegger apelează în *Doctrina lui Platon despre adevăr* la o hermeneutică a simbolurilor din *mitul peșterii*. Observăm că mitul permite mai multe interpretări ale simbolurilor, care fac posibile cele două esențe ale adevărului, pe care le urmărește Heidegger, precum și

²¹ *Ibidem*, p. 189-190.

²² *Ibidem*, p. 193.

interpretarea lui Platon, centrată pe παιδεία.. Putem spune că mitul permite, de asemenea, și alte interpretări, fapt ce este făcut posibil de însăși natura simbolului.

J.-J. Wunenburger constată o dublă proprietate a simbolizării, caracterizată atât printr-un regim de constrângere intrinsecă, ce realizează o legătură puternică între sens și imagine (figură), cât și un regim de libertate internă, care facilitează creativitatea simbolică și permite individualizarea procesului de interpretare²³. În felul acesta, simbolul rămânând deschis, interpretarea nu este niciodată definitivă. Nu se va putea niciodată afirma că un simbol a fost "explicat" în întregime, că i s-a epuizat semnificația, ci va trebui să se revină veșnic, cu alte și cu alte interpretări. Plurivalența simbolurilor evidențiază faptul că orice hermeneutică a gândirii simbolice trebuie să accepte apriori o logică antinomică și să rupă legătura cu tradiția logicii aristotelice, din cauza univocității ce caracterizează discursivitatea și gândirea empirico-rațională. De asemenea, dacă simbolul este novator, fiind veșnic deschis, fiecare interpretare va aduce ceva nou. În concluzie, orice hermeneutică a simbolurilor este una creatoare, fiind cerută a fi astfel chiar de natura simbolurilor. Această concluzie este valabilă, considerăm noi, și în cazul interpretării lui Heidegger, aceasta putând fi considerată una dintre posibilele interpretări ale simbolurilor folosite de Platon în mitul peșterii.

Cu toate acestea s-ar putea ridica problema unei interpretări neadecvate intenției lui Platon, în măsura în care acesta folosește imaginea peșterii și a urcușului prizonierului eliberat doar ca pe o alegorie, pentru a sugera o semnificație clară, univocă. Aici intervine, ceea ce am putea numi, problema confuziei dintre alegorie și mit. De altfel, atunci când se face referire la celebrul text al lui Platon, se folosesc expresiile de mit și alegorie cu semnificații identice sau asemănătoare. Totuși nu trebuie ignorat faptul că în vocabularul gândirii simbolice acești termeni nu sunt nicidecum sinonimi. În lucrarea sa *Imaginația simbolică*, Gilbert Durand face o serie de precizări terminologice și clasificări, extrem de utile pentru înțelegerea simbolului. Există, după Durand, două categorii de semne:

²³ J.-J. Wunenburger, *Viața imaginilor*, Editura Cartimpex, Cluj-Napoca.,1998, p. 24

alese arbitrar, cum ar fi un semnal, sau o siglă, care anunță doar prezența obiectului pe care-l reprezintă, nefăcând altceva decât să înlocuiască în mod economic o definiție conceptuală lungă; și semne nearbitrare, mai complexe, numite și alegorice, care trimit la o realitate semnificativă, "greu prezentabilă"²⁴. Aici ar intra alegoria, apologul, etc. Totuși, acestea nu trebuie confundate cu simbolul, deoarece ceea ce este specific acestuia este natura inaccesibilă, imposibil de perceput, a semnificatului său. Simbolul este o trimitere a sensibilului de la figurat la semnificat, dar el este, prin natura sa însăși, a semnificatului inaccesibil, o epifanie, adică o apariție în și prin semnificant a indicibilului²⁵. Dacă în cazul altor categorii de semne, cum ar fi alegoria, de exemplu, putem vorbi de intervenția unor operații raționale, care nu implică trecerea spre un alt plan existențial sau către vreun neștiut abis al conștiinței, "simbolul anunță un alt plan de conștiință decât cel înfățișat de evidența rațională; el reprezintă cifrul unui mister, fiind singurul mod de a spune ceea ce nu poate fi exprimat cu alte mijloace"²⁶. În alegorie conceptul precede, așadar, imaginea. Alegoria era folosită de antici ca o tehnică privilegiată de a produce și explica imagini cu semnificație indirectă. Specifică alegoriei este, însă, tendința ei spre univocitate, ceea ce o deosebește de simbol, care este „viu, indicibil, producător de sensuri noi”.²⁷ Deosebirea dintre alegorie și simbol se repercutează și asupra celei dintre alegorie și mit. Simbolul și mitul presupun un izomorfism demonstrat de faptul că mitul dezvoltă întotdeauna o narațiune simbolică, iar simbolul, la rândul său, prin sensul pe care îl propune, poate dezvolta un mit.²⁸

În cazul textului lui Platon intenția alegorică este evidentă, deoarece, el ne sugerează, utilizând imagini, anumite idei și concepte,

²⁴ Vezi G. Durand, *Imaginația simbolică*, în *Aventurile imaginii*, Editura Nemira, 1995, p. 16

²⁵ *Ibidem.*, p. 17

²⁶ H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, 1958, p. 13, apud. J. Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, Editura Artemis, București, 1994, p. 23.

²⁷ Ionel Bușe, *O hermeneutică simbolică a basmului românesc*, Editura Alfa Press, Cluj-Napoca, 2000, p.12.

²⁸ *Ibidem.*, p. 29.

cum ar fi: paideia, drumul prin care se realizează filosofia, structura lumii pornind de la teoria ideilor, etc. Însă, textul nu poate fi considerat o simplă alegorie, deoarece el este înțesat de simboluri, care, prin pluralitatea de sensuri, trimit la o varietate de interpretări. Gaston Bachelard consideră că mitul peșterii nu este o simplă alegorie deoarece caverna presupune semnificații mai profunde. Explicația clasică, ce încearcă să traducă mitul printr-o simplă alegorie, nu ar putea justifica faptul că prizonierii peșterii se lasă înșelați de niște simple umbre chinezești. Dacă textul este citit ca o simplă alegorie el nu poate fi înțeles în întregime, în profunzimea semnificațiilor sale, ci doar în aspectele sale cele mai clare.²⁹ Am putea spune că, prin forța de simbolizare a imaginilor folosite, mitul peșterii transcende intenția autorului deschizând noi orizonturi de interpretare. Aici am putea localiza și intenția lui Heidegger de a revela „nerostitul” din gândirea lui Platon. Nu este vorba, deci, în mod deosebit, de nici una dintre cele trei intenții de interpretare amintite, ci mai degrabă de o intenție de a revela ascunsul în legătură cu o modificare a esenței adevărului în substratul gândirii occidentale. Ceea ce ar putea sugera, totuși, intenția lui Heidegger de a pune ceva în textul lui Platon, este ideea acestuia că gândirea filosofului grec reprezintă momentul în care apare modificarea în înțelegerea adevărului, că aici se întrezărește pentru prima dată cealaltă esență a adevărului: de corectitudine a privirii. Această idee, cum că la Platon s-ar regăsi o primă variantă „alterată” a conceptului originar de adevăr, este criticată de Paul Friedlander, care susține că ideea de adevăr ca o corectitudine a privirii este mult mai veche, decât credea Heidegger, ea regăsindu-se de asemenea în operele lui Hesiod și ale lui Homer. Ca răspuns la această critică Heidegger amendează propria teză din *Doctrina lui Platon despre adevăr* considerând că ideea trecerii de la starea-de-neascundere la corectitudine nu mai poate fi susținută. Acest lucru nu determină și eliminarea conceptului de adevăr ca stare-de-neascundere ci dimpotrivă, o nuanțează, adăugând la experiența acesteia pe aceea de corectitudine.

²⁹ Gaston Bachelard, *Pământul și reveriile odihnei*, Editura Univers, București, 1999, p.166.

Bibliografie:

- BACHELARD, Gaston, *Pământul și reveriile odihnei*, Editura Univers, București, 1999
- BIEMEL, Walter, *Heidegger*, Editura Humanitas, București, 1996
- BUȘE, Ionel, *O hermeneutică simbolică a basmului românesc*, Editura Alfa Press, Cluj-Napoca, 2000
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain, *Dicționar de simboluri*, Editura Artemis, București, 1994
- CODOBAN, Aurel, *Semn și interpretare*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001
- DURAND, Gilbert, *Aventurile imaginii*, Editura Nemira, București, 1999
- DURAND, Gilbert, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2000
- ECO, Umberto, *Limitele interpretării*, Editura Pontica, Constanța, 1996
- GELVEN, Michael, *Un comentariu la "Ființă și timp" de M. Heidegger*, Editura Paco, București 2004
- HEIDEGGER, Martin, *Ființă și Timp*, Editura Humanitas, București, 2003
- HEIDEGGER, Martin, *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988
- HUFNAGEL, Erwin, *Introducere în hermeneutică*, Editura Univers, București, 1981
- ITU, Mircea, *Introducere în hermeneutică*, Editura Orizontul Latin, Brașov, 2002
- PETERS, F.E., *Termenii filozofiei grecești*, Editura Humanitas, București, 1993
- PLATON, *Republica*, Editura Teora, București, 1998
- POGGELER, Otto, *Drumul gândirii lui Heidegger*, Editura Humanitas, București, 1998
- POPA, Bogdan, *Re-construind Platon: aletheia, epimeleia heautou și pharmakon ca forme de „paricid” simbolic*, Civitas99Alumni, vol. I, martie 2005
- REINHARDT, Karl, *Miturile lui Platon*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002
- RICOEUR, Paul, *Conflictul interpretărilor*, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1999
- ROBIN, Leon, *Platon*, Editura Teora, București, 1996
- WUNENBURGER, Jean-Jacques, *Viața imaginilor*, Editura Cartimpex, Cluj-Napoca, 1998

autori/contributors:

ALEXANDRU BOBOC
Corresponding Member of the Romanian Academy

ANGELA BOTEZ
Researcher, Romanian Academy 's Institute of Philosophy and Psychology “Constantin
Radulescu-Motru”, Bucharest

GHEORGHE DĂNIȘOR
Professor, University of Craiova

IONEL BUȘE
Professor, University of Craiova

NEACȘU ADRIANA
Professor, University of Craiova

NICULAE MĂTĂSARU
Professor, University of Craiova

ION HIRGHIDUȘ
Professor, University of Petroșani

RALUCA ARSENIE ZAMFIR
http://www.phenomenology.ro/index.php?option=com_content&task=view&id=25&Itemid=36

LORENA PĂVĂLAN STUPARU
Temporary Lecturer, University of Craiova

ANA OCOLEANU
Candidate for a doctor's degree, Babeș-Bolyai University

LUCIAN CHERATA
Doctor of Philosophy

VIOREL GHENEA
Temporary Lecturer, University of Craiova