

Nihilism și reificare.

Critica tehnno-ideologiei post-moderne în gândirea politică a lui Heidegger

Abstract: Commonly, there are three basic, somewhat, but not necessarily, interrelated charges held against Heidegger's thought: (i) the abstrusity of his language, (ii) the alleged lack of ethical preoccupation and (iii) the temporary flirtation with National Socialism, which would supposedly indicate a core ideological flaw of his philosophy. In short, this paper is an attempt at proving the superficiality of these accusations while at the same time seeking for an alternative mode of interpretation. More precisely, I will try to provide a general conceptual reconstruction of his philosophy in more familiar terms with a special emphasis on its ethical implications (broadly understood as the 'systematic reflection on the humanly proper way to be'). Thereupon, I will determine the implicit political stance of his thought, as something rather closer to individualist anarchism than to National Socialism.

As such, we will explore his interpretation of contemporary nihilism as a consequence of the historically progressive forgetfulness of Being (*Seinsvergessenheit*), or, in more familiar terms, reification. We will analyze the causes and tendencies of this process while linking it with techno-ideological (post-)modernity. As for an eventual heideggerian solution to the crisis of (post-)modernity, we will lay special emphasis on Dasein's relation to its own finitude, the so called Being-onto-death (*Sein zum Tode*), as the one and only way of restoring, at least on the individual level, Dasein's relation to its own existence and, ultimately, Being itself. (*Nihilism and Reification. The Critique of Post-Modern Techno-Ideology in Heidegger's Political Thought*)

Keywords: nihilism; reification; Heidegger; Being; ideology; post-modern

Cred că un bun punct de pornire în înțelegerea aspectelor politice ale gândirii lui Heidegger îl constituie nihilismul. Pentru o caracterizare formală a fenomenului corespunzător putem apela, cu încredere, la Nietzsche:

„2. Ce înseamnă nihilismul? – Faptul că valorile cele mai înalte se devalorizează. Lipsește scopul. Lipsește răspunsul la întrebarea ‚De ce?’”.

3. Nihilismul radical este convingerea unei inconsistente absolute a existenței, atunci când e vorba despre valorile cele mai înalte recunoscute; inclusiv înțelegerea faptului că noi nu avem nici cel mai mic drept să instituim un dincolo sau un ‚în sine’ al lucrurilor, care să

fie ‚divin’, care să fie morala întrupată.”²

Ca atare, *grosso modo*, ideea fundamentală a nihilismului ar fi că *nu există temeii*, mai precis că nu avem, de fapt, niciun principiu necesar și universal pentru afirmațiile și pozițiile noastre ontologice, epistemologice sau morale. Într-un sens la fel de general, s-ar putea afirma că nihilismul are două fațete: una, metafizică, cea de-a doua, morală (cea din urmă derivând de regulă din cea dintâi).

Mihai NOVAC, PhD¹

Universitatea „Nicolae Titulescu”, București
Lector

i) Sub aspect metafizic, teza nihilistă ar fi că nu există niciun principiu sau ființă eternă subiacente fluxului perpetuu schimbător al experienței umane. Cu atât mai mult, lucrurile în-sele, cărora în mod natural le adscriem o identitate mai mult sau mai puțin distinctă, nu sunt, de fapt, deloc astfel, ci numai *par a fi* (de regulă, în baza unei presupuse propensiuni înnăscute a conștiinței umane către identitate), ele fiind în realitate într-un perpetuu flux determinat de un mănunchi completamente haotic de impulsuri. *In nuce*: haosul este caracteristica fundamentală a lumii.

ii) În consecință, dacă *totul curge* și, cu atât mai mult, o face într-un mod indeterminat, s-ar părea că, moralmente vorbind, *totul este permis*, după cum spunea Ivan Karamazov: în absența lui Dumnezeu nu avem la dispoziție niciun standard imuabil al binelui și răului, ca atare toate afirmațiile morale fiind cultural relative și având mai mult de-a face cu *auto-legitimarea puterii*, i.e. cu ideologia, decât cu o eventuală etică universală.

Nu este aici locul să insistăm mai mult asupra temei emergenței nihilismului în cultura europeană. Oricum, am avut în vedere acest lucru altundeva.³ Pentru moment ar fi suficient de spus că în mod general și tradițional nihilismul a fost criticat pentru potențialitatea sa anomică: un argument critic foarte comun care îi este adresat este că dacă ar câștiga suficient de mulți aderenți din rândul publicului pentru a deveni o efectivă posibilitate de *Weltanschauung*, nihilismul ar aduce după sine (a) renunțarea, din partea individului, la orice *aspirație superioară* în favoarea unui soi de nihilism *Carpe diem!*, integrat într-o (b) *lume a vieții* hobbesiană. Din nefericire, istoria secolului XX nu duce lipsă de cazuri care să întărească această afirmație, Războaiele Mondiale fiind numai cele mai notorii, nu și singurele exemple în acest sens. În legătură cu toate acestea poate fi pusă afirmația anticipativă a lui Nietzsche potrivit căreia însuși pozitivismul secolului al XIX-lea va fi subminat de către nihilism: dacă *Dumnezeu a murit*, oricât de secularizate, atât adevărul cât și întreaga infrastructură axiologică sprijinită pe el aveau să se prăbușească. O mare parte din atât filosofia continentală, cât și cea anglo-saxonă a primei jumătăți a secolului XX, ar putea fi înțeleasă ca o încercare, explicită sau implicită, de a răspunde aceste crize. Însăși filosofia lui Heidegger poate fi luată ca o astfel de încercare, extrăgându-și substanța din, pe de o parte, fenomenologia lui Husserl, pe de alta, filosofii existențiale ale lui Nietzsche și Kirkegaard. Heidegger, pe de altă parte, poartă această discuție dintr-o altă perspectivă decât aceștia: din punctul său de vedere, sursa și nucleul acestei crize sunt de natură nici epistemologică, nici axiologică, ci, mai degrabă, ontologică. Mai precis, potrivit înțelegerii sale, caracteristica fundamentală a acestei crize o constituie așa numita *uitare a ființei* [Seinsvergessenheit] izvorâtă dintr-o confuzie ce a ajuns integrată structural în întreaga cultură (și lume a vieții) europeană: (răș)tălmăcirea *ființei* [Sein] ca *ființare* [Seiende], în termeni mai profani, a existenței ca obiect. Dat fiind că *Ființă și timp* este traversată de la cap la coadă de această distincție, îi vom dedica ceva mai multă atenție în cele ce urmează.

Vom începe cu ființarea. Ca indicație formală ar fi suficient de spus, pentru moment, că *ființare* referă la *tot și orice se întâmplă să fie ca lucru*, deci, *grosso modo*, la orice entitate corporală ce *ocupă loc în spațiu*: copaci, mașini, ciocane și, desigur, oameni (cel puțin în calitatea lor strict fizică). La modul provizoriu și dincolo de critica explicită pe care Heidegger i-o va face, noțiunea carteziană de *res extensa* poate fi luată deocamdată ca o intuiție aproximativ adecvată în acest sens. Atât despre ființare, pentru moment.

Cât despre ființă, o temă substanțial mai complicată, cred că i se pot distinge, cel puțin în această perioadă a gândirii lui Heidegger, trei sensuri *reciproc superveniente*:

i) *sensul formal-naiv*: simplul *fapt de a fi*, respectiv de a ocupa un loc mai mult sau mai puțin determinat în domeniul *realului*;

ii) *sensul interdeterminativ*: cadrul relațional subiacent căruia un lucru îi aparține sau, după cum afirmam altundeva, „în care (fără conștiința noastră explicită) lucrul respectiv este integrat și care îl face să fie *exact ceea ce și așa cum este*. Ca atare, ceea ce un lucru *este*, este determinat de *lumea* căreia îi aparține, mai exact de modul în care el, cu rolul și funcția sa specifică relaționează cu alte lucruri, la rândul lor prevăzute cu propriile roluri și funcții, *în nuce*, de *conexiunea sa de ființă*. Orice lucru particular este făcut posibil de către o lume preexistentă pe care, atâta vreme cât lucrul în cauză este înțeles, o și deschide. Astfel, ființarea devine sesizabilă în ființa sa, iar fenomenologia, exact în măsura în care este capabilă să scoată la lumină [Aufweisung] și să legitimizeze [Ausweisung] conexiunea sa de ființă, devine (...) ontologie.”⁴

iii) *sensul existențial* are în vedere ceea ce noi (dar nu și Heidegger) am numi *conștiință de sine*, i.e. nu *doar a fi*, ci a avea, sub o formă sau alta, (auto-)reprezentarea concomitentă a acestui lucru. Sub acest aspect, Heidegger restrânge termenul de *existență* la felul de a fi al omului, al Dasein-ului, în măsura în care acesta este singura ființare care *nu doar este*, ci în mod specific întreține un permanent raport cu sine, i.e. se înțelege pe sine în fluxul propriilor posibilități de a fi. Așa cum implică și etimonul latin *existentia*, fiind în acest fel Dasein-ul nu este doar identic cu sine, ci, în același timp, *în afara sa însăși*, i.e. *stă pentru sine însuși* și, ca atare, totodată *iese în afara sa însăși*. În acest context, Heidegger spune că Dasein-ul nu *este*, ci *are de a fi* [hat zu sein]. Tot în acest sens, am putea spune, împrumutând termenii kantieni (cu toate că Heidegger nu ar fi probabil de acord cu aceasta) că Dasein-ul este atât *transcendental*, cât și (auto-) *transcendent*. În consecință, pentru Heidegger, cel puțin în perioada așezată sub semnul lucrării *Ființă și timp*, Dasein-ul este însăși *poarta ființei*, i.e. atât *al accesului la ființă*, cât și *al iruperii ființei în lume*. Vom reveni ceva mai încolo la acest aspect.

Astfel, după cum spuneam și mai devreme, *întrebarea privitoare la ființă* [Seinsfrage], i.e. *Ce este ființa?*, corelativ, *Ce înseamnă a fi?*, constituie atât problema fundamentală a filosofiei, în sens restrâns, cât și orizontul existenței umane, în sens larg – în esență, pentru Heidegger, orice formă de existență umană conceptibilă (viață trăită, manifestare artistică sau configurație culturală) reprezintă, conștient sau nu, articularea unei anumite înțelegeri a faptului de a fi, un răspuns mai mult sau mai puțin determinat la întrebarea privitoare la ființă, dacă vreți. Și din anumite motive, pe care urmează să le discutăm ceva mai încolo, această întrebare a căzut în uitare, a încetat să mai fie pusă, sau, mai exact, *practicată*, iar, ca atare am trăit de fapt pentru foarte multă vreme⁵ lipsiți de o preocupare efectivă cu ființa – dacă vreți, am trăit multă vreme *fără ca să o știm cu adevărat*: nihilismul este tocmai consecința acestui fenomen. Cu alte cuvinte, din perspectiva lui Heidegger, *părinții fondatori ai lumii vieții europene*, i.e. acei gânditori care au creat cadrul existenței noastre în calitate de europeni, au articulat și transmis o înțelegere distorsionată, limitată și limitativă a ființei, respectiv una ce nu a mai permis reluarea întrebării privitoare la ființă (lucru care, în mod normal, ar trebui făcut o dată cu fiecare nouă configurație culturală sau destin individual). Însăși categoriile gândirii, limbajului și interacțiunii noastre sunt, potrivit lui Heidegger, tributare acestei răstălmăcirii tradiționale a ființei care a urmat un parcurs degenerativ până în epoca (post-) modernă – de aici ne rezultă înstrăinarea de propria viață și ființă, i.e. nihilismul. În mare, acestea sunt, cred, motivele pentru care Heidegger vorbește despre istoria gândirii și culturii europene ca o *istorie a retragerii ființei (din lume)*. Pentru el, sursele acestei distorsiuni istorice se regăsesc în însuși momentul de debut al gândirii europene, i.e. în Grecia clasică și mai precis la Platon. Pe scurt, ideea ar fi

aici că *acea uitare a ființei* [Seinsvergessenheit] care ne-a condus la nihilism este, de fapt, produsul gradual-sublimat al definiției platonice a ființei ca *prezență imuabilă*, i.e. perpetuu identică și neschimbătoare. Cu alte cuvinte, potrivit lui Heidegger, răspunsul lui Platon la întrebarea privitoare la ființă a fost atât de puternic și natural încât a fost luat ca definitiv, ca unicul posibil, astfel întrebarea privitoare la ființă fiind uitată. Acest lucru a fost nefast, potrivit lui Heidegger, întrucât, pe de o parte, însăși definiția lui Platon este nesatisfăcătoare, pe de alta (și de fapt mai relevant) pentru că întrebarea privitoare la ființă este mai importantă decât oricare dintre răspunsurile sale, în condițiile în care ea constituie, după cum spuneam și mai devreme, însăși forța motrice a existenței umane, atât din punct de vedere individual, cât și cultural. Tododată însă pentru Heidegger, la fel ca și pentru Nietzsche, nihilismul nu este neapărat un fenomen negativ, ci mai degrabă unul ambivalent: sub aspectul său negativ este adevărat că el este legat de așa numita *uitare a ființei* [Seinsvergessenheit], manifestată cultural, social și politic printr-o *suprainstrumentalizare* a lumii, naturii și, în ultimă instanță, Dasein-ului însuși, însă, sub aspectul său pozitiv, nihilismul poate aduce după sine și o purificare a orizontului existențial al Dasein-ului de adânc înrădăcinată răstălmăcire a ființei, prin aceasta prilejuind și o eventuală recuperare a primordialei noastre relații abisal-interogative cu ea (după cum se regăsește ea, spre exemplu, la Parmenide, Heraclit sau la alți câțiva gânditori pre-platonici). Cu alte cuvinte, pentru Heidegger, nihilismul este ultima fază a unei boli ce trebuie lăsată să își urmeze parcursul fatal până la ultima consecință în măsura în care aceasta aduce după sine și moartea (sau mai degrabă sinuciderea) unui organism care este deja mult prea distorsionat și vlăguit – aparent, în acest caz, exact *cea ce nu ne omoară ne face mai puternici*. Vom reveni mai târziu la această discuție.

Ca atare, din perspectiva lui Heidegger, un mod foarte nefericit de a reacționa la nihilism ar fi să îl vedem ca pe un produs al unei deviații recente de la o tradiție, în fond autentică și benefică, ce ar trebui, ca atare, readusă în drepturi (așa cum conservatorii, spre exemplu, ar considera că trebuie). După cum am menționat și mai devreme, modul adecvat de raportare la nihilism îl constituie înțelegerea sa ca o expresie directă a esenței tradiției culturale occidentale, impunându-se ca atare respingerea sa mai mult sau mai puțin integrală și reluarea întrebării privitoare la ființă ce a fost, atât de multă vreme, împiedicată de către ea.

După cum se știe, prima confruntare (faimoasă) a lui Heidegger cu problema nihilismului este purtată în lucrarea *Ființă și timp* (1927) ce ar putea fi văzută, *grosso modo*, ca o încercare de a determina sensul ființei printr-o analiză a ființei umane (Dasein) în termeni de temporalitate, respectiv, de înțelegere a relației dintre ființă și timp examinând modul în care ele coexistă în (sau mai degrabă *ca*) Dasein. După cum am văzut și mai devreme, întrebarea privitoare la ființă constituie, pentru Heidegger, sursa și temelul tuturor *ontologiilor*, i.e. *modurilor și domeniilor ființei* și, ca atare, a întregii conștiințe și existențe umane. Ca atare, uitând întrebarea, ființa umană își pierde de fapt temelul [Grund]⁶ și în consecință și libertatea (după cum va arăta Heidegger în lucrarea sa din 1930 *Despre esența libertății umane*). Ca atare, ființa umană este redusă la o versiune post-modernă a ceea ce Nietzsche numea în *Așa grăit-a Zarathustra, ultimul om* [der letzte Mensch], alternativa antitetică a supraomului, *grosso modo*, un *animal calculator* guvernat doar de hedonism și auto-conservare, ce își duce viața doar în contextul greșar și colectiv predeterminat al *stupului*.

Totuși, cum a ajuns întrebarea privitoare la ființă să cadă în uitare? Într-un sens general, putem spune că Heidegger oferă, de-a lungul gândirii sale, trei răspunsuri progresiv fundamentale la această întrebare, pe care le-am numit (i) cultural, (ii) existențial și (iii) ontologic. Dat

fiind că până acum nu am lămurit suficient fondul conceptual presupus de o discuție temeinică în acest sens, ne vom limita pentru moment la o perspectivă de ansamblu.

O observație propedeutică privitoare la primele două straturi ale uitării ființei: ființa a ajuns să fie uitată într-un mod foarte straniu, anume tocmai fiind luată, în general, ca auto-evidentă – cu alte cuvinte, tocmai întrucât toată lumea crede că știe, de la bun început, ce înseamnă *ființa* și *a fi*, nimeni nu se mai obosește să (se) întrebe. Aceasta se întâmplă întrucât toți înțeleg această întrebare în sensul *quidității* [Dinglichkeit], i.e. ca „Ce înseamnă ca *ceva* să fie?”, ființa fiind astfel de la bun început, din însăși formularea preconștientă a întrebării, înțeleasă ca un lucru. Pe de altă parte, aceasta nu este neapărat o echivalență auto-evidentă, i.e. enunțul ce afirmă identitatea dintre ființă și lucru nu este apodictic. Ca atare, înainte de a ni-l asuma, trebuie ca, mai întâi, să îi studiem atât temeinicia cât și completitudinea, respectiv dacă *Lucrul acoperă tot ceea ce ar putea însemna a fi*.

Ceea ce urmează este în bună măsură o reconstrucție sintetică personală a perspectivei lui Heidegger asupra acestor chestiuni. Aceasta implică într-o oarecare măsură rearanjarea și reformularea argumentelor lui Heidegger însă demersul de față păstrează, sper, dacă nu litera, cel puțin spiritul gândirii sale.

După cum am indicat și anterior, în concepția sa, (i) sursele culturale sau intelectuale ale reificării ființei se regăsesc la Platon, în măsura în care acesta a consacrat și transmis o înțelegere distorsionată, i.e. reciproc exclusivă, a relației dintre ființă și timp. Mai precis, o dată cu noțiunea platonice de Idee sau Formă (*ιδεα*) își face loc, inițial în filosofie, apoi în cultură iar, în cele din urmă, în lumea vieții în genere, definiția ființei ca prezență imuabilă care, în consecință, este transcendentă și opusă domeniului lumii temporale. *Grosso modo*, potrivit acestei definiții, tot ceea ce este *cu adevărat*, trebuie să poată rămâne *astfel*, i.e. exact așa cum este, întru eternitate. Astfel, tot ceea ce, mai devreme sau mai târziu, *nu mai este așa cum a fost odată*, i.e. dispare, se estompează sau se schimbă, trădează prin aceasta un oarecare grad de participare la opusul ființei, i.e. *nimicul* iar, ca atare, aparține ființei numai într-un mod secundar, provizoriu și *aparent*. Din această perspectivă, entitățile (*ființările*) fizice ocupă un domeniu intermediar între ființă și nimic: spre deosebire de cel din urmă, ele *au fost pentru ceva vreme*, spre deosebire de cea dintâi, *numai pentru ceva vreme*. În nuce, o dată cu Platon, dihotomia ființă-timp a devenit distincția fundamentală a întregii gândiri europene.

Totodată, din această perspectivă, în cadrul lumii temporale, unele entități (*ființări*) rămân identice pentru mai mult timp decât altele, aceasta indicând faptul că ele participă la ființă într-un grad mai înalt decât celelalte. Ca atare, a apărut în subiacent o ierarhie a entităților (*ființărilor*), stabilită în funcție de gradul lor de *participare la ființă* manifest în durata lor (i.e. în *cantitatea de timp pe care o ocupă*) – sistemul aristotelic al categoriilor și produsul său ulterior, Marele Lanț al Ființei, au constituit, probabil, două dintre cele mai influente versiuni ale acestei ierarhii. În cadrul acesteia, ființele umane ocupă un loc mai degrabă inferior altor entități fizice – dat fiind că, în mod evident, multe dintre acestea rezistau în timp mult mai mult decât oamenii. Ca atare, pentru a-și depăși caracterul tranzitoriu și a accede în pozițiile superioare ale acestei ierarhii ontologice, conștiința umană a căutat să emuleze în mod progresiv obiectele fizice, i.e. a încercat *să se facă după chipul și asemănarea acestora*. Pozitivismul modern, diseminat social prin *ideologiile industriale* (capitalism, comunism, național-socialism) constituie, în viziunea lui Heidegger, apogeul acestei tendințe istorice către reificarea conștiinței ce a adus după sine înstrăinarea Dasein-ului de modul său propriu de a fi și, ca atare, nihilismul. Pe scurt, o înțelegere improprie a ființei a condus la o înțelegere improprie a Da-

sein-ului însuși: în mod paradoxal, în încercarea sa de a evita nimicul, Dasein-ul s-a pierdut pe sine. Cu toate acestea nu trebuie să îl considerăm pe Platon întru totul responsabil pentru acest lucru, în măsura în care nu din simplă întâmplare tocmai viziunea sa reificatoare a fost preferată celorlalte, mai *abisale* (Parmenide, Heralict sau tragedienii greci).

Iar aceasta ne aduce la (ii) sursa existențială a uitării ființei. Într-un sens general putem afirma, în termeni mai profani, că Heidegger a căutat să înțeleagă uitarea ființei, cel puțin în perioada adiacentă lucrării *Ființă și timp*, ca pe o consecință a fugii Dasein-ului din fața morții, resimțită la modul specific ca angoasă [Angst]. Mai precis, Dasein-ul, pus în perspectiva iminenței propriiei morți, ajunge să își caute refugiul într-o identitate colectivă și impersonală [das Man – *impresonalul se*] care, cel puțin la modul sublimat, îi oferă șansa perenității (în condițiile în care comunitatea nu moare, numai individul o face). Cu atât mai mult, în lumea (post-) modernă, în consecința antemenționatului proces de reificare, această identitate colectivă este construită în analogie cu lumea obiectuală. Ca atare, la nivelul *impersonalului se*, Dasein-ul își pierde atât personalitatea cât și existențialitatea. Având în vedere că mai mult de jumătate din *Ființă și timp* este consacrată acestei automatizării colectiviste a Dasein-ului, îi vom dedica ceva mai multă atenție.

În primul rând, după cum s-a putut observa, atunci când face referire la ființele umane, Heidegger evită termeni tradiționali precum subiect, ego, conștiință ș.a.m.d. preferând în schimb noțiuni consacrate de către el⁷ precum *Dasein*, în *Ființă și timp*, sau, mai târziu, *muritori*. Fără a intra foarte mult în detalii, aceasta se întâmplă întrucât, pe de o parte, el privea dihotomia subiect-obiect laolaltă cu toată terminologia adiacentă ca fiind deja întinată de antemenționatul proces de reificare și considera, pe de altă parte, că a ajuns la o formă a existenței mai fundamentală decât *ego cogito*-ul: Da-sein-ul, i.e. *simplul fapt (al cuiva) de a se regăsi aici*, într-o lume. Ca atare, pentru Heidegger, *faptul-de-a-fi-în-lume* [in-der-Welt-Sein] constituie experiența umană primordială și ireductibilă, iar nu *auto-detașarea rațională* de lume implicită în conceptul cartezian de ego. Cu alte cuvinte, pentru Heidegger, întregul bagaj conceptual tradițional al metafizicii subimplică o separație originară între așa numita *conștiință*, pe de o parte, și lume, pe de alta, ce nu se regăsește în niciun fel în experiența noastră originară-*naivă* a ființei. Într-un sens mai general, ceea ce întâlnim în cazul lui Heidegger este, după cum afirmam altundeva, „acea mișcare specifică fenomenologiei, i.e. de retragere a conștiinței de sub revendicarea exclusivă a subiectului, pe de o parte, a lumii de sub cea a obiectului, pe de alta, și de plasare a lor într-o relație ontologică de concreșcență în care cei doi termeni, conștiință și lume, se constituie ca reciproce condiții de posibilitate.”⁸

Din toate aceste motive Heidegger preferă termenul de Dasein pe care, într-unul dintre cele mai cunoscute pasaje din *Ființă și timp*, îl caracterizează ca „faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-sălășluind-deja-în(lume) ca fapt-de-a-fi-în-preajma ființării întâlnite (în interiorul lumii).”⁹ Chiar dacă stranie la prima vedere, aceasta este una dintre cele mai cuprinzătoare caracterizări ale Dasein-ului pe care le putem găsi în *Ființă și timp*, iar ca atare, cel puțin pentru început, vom discuta pe baza ei. În acești termeni, există trei caracteristici existențiale fundamentale (*existențiali*) ale Dasein-ului: existențialitatea [Existentialität] – *faptul –de-a-fi-înaintea-lui-însuși*, facticitatea [Faktizität] – *sălășluind-deja-în(lume)* și căderea [Verfallen] – *ca fapt-de-a-fi-în-preajma ființării întâlnite (în interiorul lumii)*.

Cred că cel mai bun mod de a înțelege existențialitatea este, așa cum am sugerat și anterior, prin referire la etimologia termenului, în latină *existere* însemnând literalmente *a sta în afara*. *A sta în afara a ce și pentru cine? În nuce, în afara sa însuși și pentru sine însuși*. Cu

alte cuvinte, pentru Heidegger, Dasein-ul este singura ființare care, spre deosebire de toate celelalte, își manifestă faptul de a fi nu doar *umplând în mod inert spațiul*, dacă vrei, ci *printr-o constantă raportare la sine*, respectiv modul său de a fi nu este atât *ontic*, cât *onto-logic*, *grosso modo*, nu doar este ci și stie acest lucru, prin aceasta el având acces la ceea ce într-un limbaj non-heideggerian am putea numi *domeniul posibilului*, spre deosebire de ființările ontice care rămân circumscrise domeniului actualității. Fără a intra prea mult în detalii, aceasta implică două lucruri: (a) că Dasein-ul este divizat în mod originar în raport cu sine însuși (*nimicul este în inima Dasein-ului*, dacă vrei) și (b) că Dasein-ului nu îi revine o natură sau esență determinată prin care este, ci el, *doar este*. Heidegger sintetizează toate acestea spunând că Daseinul *nu este, ci are de a fi* [hat zu sein]. Cu atât mai mult, după cum vom vedea ceva mai încolo în discuția despre cădere, nici măcar individualitatea nu este o caracteristică dată a Dasein-ului ci, ea, dimpotrivă, trebuie câștigată și, ca atare, poate fi oricând și pierdută.

Ca atare, existențialitatea corespunde faptului că Dasein-ul este *în afara sa însuși ca înaintea sa însuși*. Aceasta este ceea ce Heidegger numește *proiect* [Entwurf], respectiv existențialul prevalent la nivelul existențialității Dasein-ului. Cum funcționează? *Grosso modo*, răspunsul ar fi că Dasein-ul, existând *în afara sa însuși* în domeniul posibilului, se înțelege în permanență pe sine prin prisma posibilităților, i.e. *scenariilor existențiale* sau, mai concret, destinelor alternative ce i se prezintă. În cadrul acestui proces, el înțelege aceste posibilități (sau, mai bine spus, *pe sine prin aceste posibilități*) proiectându-se *de-a lungul lor*, i.e. anticipându-și propria devenire în măsura în care ar urma unul sau altul dintre aceste scenarii existențiale. ?i cred că *anticipare* este cel mai bun termen pentru a descrie această chestiune întrucât aici (sau, mai bine spus, *atunci*) se și petrece de fapt acest întreg proces: în viitor! Mai precis, din perspectiva lui Heidegger, viitorul nu este *o stare prezentă ce nu a venit încă însă urmează să o facă*, i.e. *așteptată*, ci sursa transcendențială a înțelegerii de sine a Dasein-ului. Ca să apelăm la o terminologie non-heideggeriană, în măsura în care conștiința de sine înseamnă auto-reflecție, atunci viitorul este *locul din care Dasein-ul se reflectă în sine pentru a deveni conștient de sine*, i.e. *pentru sine*. Pentru a-și justifica interpretarea, Heidegger trimite, cel puțin printre altele, la etimologia termenului german pentru viitor: *Zukunft*, respectiv *zu-Kunft*, ce înseamnă în traducere literală *venire la*, sugerând deci că viitorul, în măsura în care este adecvat înțeles, este *locul dinspre care Dasein-ul vine la sine*. Ca atare, din perspectiva lui Heidegger, radical diferită de majoritatea filosofilor anterioare orientate mai degrabă spre prezent¹⁰, Dasein-ul este în mod specific *o ființă a viitorului*: „Dasein-ul „este” propriul său trecut în modul ființei sale, care, în linii mari spus, ‚survine’ de fiecare dată pornind din viitorul său.”¹¹

II. Am ajuns la cel de-al doilea existențial, *facticitatea*. Am văzut anterior cum Dasein-ul se înțelege pe sine prin prisma posibilităților ce i se înfățișează. De unde vin aceste posibilități? La modul esențial, din *lumea* căreia Dasein-ul respectiv îi aparține, sau, în termeni mai heideggerieni, în care el este *aruncat* [geworfen]. Aceasta înseamnă iarăși trei lucruri: (a) că Dasein-ul, ca existent, nu este sursa posibilităților prin care se înțelege pe sine însuși; (b) că aceste posibilități nu sunt doar simple potențialități teoretice, ci forme *concret-trăite* pe care existența Dasein-ului le poate lua și care, în consecință, fac obiectul *Grijii* [Sorge] sale; (c) că nu toate aceste posibilități sunt *composibile* – cu alte cuvinte Dasein-ul nu le poate realiza pe toate împreună și trebuie să aleagă.

Unul dintre pasaje relevante în acest sens este următorul: „Existînd, Dasein-ul nu ajunge niciodată în spatele stării sale de aruncare, în așa fel încît el să poată elibera – pornind de fiecare dată de la al său fapt-de-a-fi-sine – acest *fapt că el este și că are de a fi* și să-l conducă

apoi pe acesta în locul-de-deschidere. (...) Sinele, care, ca atare, are de a-și pune temeiul de sine însuși, nu poate niciodată să ia acest temei în stăpînirea sa și totuși, prin aceea că există, el trebuie să preia faptul-de-a-fi-temei. A fi propriul său temei aruncat este tocmai puțința-de-a-fi, cea pe care grija o are ca miză.”¹² Cu alte cuvinte, Dasein-ul nu are posibilitatea de a alege nici în privința circumstanțelor proprii nașteri (*Da*-ului, dacă vreți), nici a morții (i.e. a faptului că la un moment dat va muri), ci numai de a opta pentru una sau alta dintre alternativele ce i se prezintă *pe drumul dintre* aceste două puncte. Nașterea și moartea sunt pietrele de hotar ale libertății Dasein-ului și, totodată, din punct de vedere ontologic, două dintre modurile în care nimicul aparține ființei Dasein-ului. Cel de-al treilea, survine în contextul alegerii: exercitându-și libertatea, Dasein-ul trebuie să aleagă între o serie de alternative astfel încât prin orice alegere în acest sens el le respinge, i.e. *aneantizează* pe celelalte.

„Ființînd-ca-temei, adică existînd ca aruncat, Dasein-ul rămîne permanent în spatele posibilităților sale. El nu este niciodată existent înaintea temeiului său, ci de fiecare dată doar pornind de la el și fiind acest temei. Astfel, faptul-de-a-fi-temei înseamnă: a nu avea niciodată în stăpînire, din temeiul ei, ființa ta cea mai proprie. Acest *nu* aparține sensului existențial al stării de aruncare. Ființînd-ca-temei, acest *nu* însuși este o nimicnicitate de sine însuși. Nimicnicitatea avută în vedere aparține Dasein-ului ca fapt-de-a-fi-liber pentru posibilitățile sale existențiale. Însă libertatea este doar prin alegerea unei singure posibilități, adică prin acceptarea faptului de a nu fi ales altele și, mai mult, de a nu fi putut alege altele.”¹³ Heidegger sintetizează toate acestea în conceptul de *vină ontologică* [Schuld] ce constituie povara primordială și ubicuă a Dasein-ului. Înainte de a ajunge la cel de-al treilea existențial, de reținut este faptul că, din perspectiva lui Heidegger, libertatea ca alegere izvorăște din *permeabilitatea ființei la nimic* și nu se poate manifesta decât (și) astfel, i.e. ca *aneantizare a alternativelor nealese*, dacă vreți. Cu titlu de anticipație, poate ar fi de menționat totodată faptul că, în această interpretare, numai prin înfruntarea morții, Dasein-ul devine efectiv capabil să aleagă, deci ceea ce s-ar putea numi un *individ*.

III. Iar acum, căderea [Verfallen]. După cum am menționat și mai devreme, potrivit lui Heidegger, și împotriva concepției prevalente în modernitate, Dasein-ul nu există în mod necesar ca individ: el nu se naște ca atare și nici nu devine neapărat unul pe parcursul existenței; de fapt, din acest punct de vedere, majoritatea noastră nici nu devenim vreodată așa ceva și, cu atât mai mult, puținii care reușesc aceasta, sunt în permanență în pericolul de a-și pierde acest fel de a fi. Pe scurt, pentru Heidegger, individualitatea este o calitate umană ce trebuie dobândită și menținută printr-un efort constant. Atunci *unde* și *ca ce* există Dasein-ul atîta vreme cât nu este un individ? După cum era de așteptat, tocmai în cadrul acelei *identități colectiv-obiectuale* numite de Heidegger *se* [Man]. La modul sintetic, am putea spune, într-un limbaj mai profan, că *se*-ul reprezintă solul colectiv și impersonal (aceasta implicând structuri comportamentale și semantice atât înnăscute cât și socialmente construite) ale oricărei ontogeneze individuale, unul pe care însă mulți nu îl părăsesc niciodată. Nu trebuie ca aceasta să ne facă să îl considerăm pe Heidegger un elitist – el nu se raportează neapărat la *se* într-un sens peiorativ. Dimpotrivă, *se*-ul constituie pentru el una dintre condițiile esențiale ale oricărei ontogeneze a Dasein-ului (individuală sau nu) și unul dintre mediile indispensabile ale emergenței și dezvoltării relației sale cu ființa. Tot ceea ce ține de *structura de sens a lumii* (limbaj, gândire rațională, structuri afective, abilități practice și așa mai departe) este dobândit de către Dasein prin existența sa la acest nivel. Tot ceea ce susține Heidegger în această privință este că, de la un punct încolo, apartenența exagerată a Dasein-ului la impersonalul *se* îi ob-

strucționează potențiala devenire individuală.¹⁴ Modul de a fi al *impersonalului se* se manifestă la nivelul așa numitei *cotidianități* [Alltäglichkeit] ce poate fi înțeleasă ca un fel de matrice socio-culturală ce conține atât modelul mediu de umanitate proiectat de cultura în cauză, cât și așteptările normative (morale și practice) derivate. Modul corect în care *se* folosește un ciocan, ocaziile în care *se* oferă flori, imperative precum *Nu se vomită în public!* sunt, cred, exemple adecvate în acest sens. *Cine nu trebuie să vomite în public? Cu toții, dar nimeni în particular* – acesta este tocmai sensul *sinelui-se* în înțelegerea lui Heidegger. În cuvintele sale: „Fiecare este celălalt și nimeni nu este el însuși. Impersonalul ‚se’, prin care se dă un răspuns la întrebarea privitoare la ‚cine’-le Dasein-ului cotidian, este nimeni, acel ‚nimeni’ căruia orice Dasein, din clipa în care se pierde printre ceilalți, i s-a livrat de fiecare dată deja.”¹⁵

După cum am spus și mai devreme o parte substanțială din cotidianitatea Dasein-ului constă din abilitățile și activitățile sale practice. Fără riscul de a exagera, am putea spune că, din punctul de vedere al lui Heidegger, la nivelul cotidianității lumea însăși este nimic altceva decât o uriașă rețea de senzori, funcții și uzuri ce predetermină identitatea oricărui lucru dat: un ciocan, spre exemplu, își are finalitatea (*pentru-a-ul*)[Wohin] în *ciocănirea* cuielor în vederea construirii de case și adăposturi pentru Dasein. Pentru îndeplinirea acestei finalități ciocanului îi revine o anumită structură instrumentală (i.e. formă, greutate, rezistență ș.a.m.d.) pe care, probabil, altfel nu ar fi avut-o. Pe de altă parte, el are și un *de-unde* [Woher], o origine prin care relaționează într-un mod specific cu alte lucruri: are un mâner, făcut din lemn, lemn ce provine din copaci, copaci întâlniți în pădure. Există desigur diverse nuanțe particulare însă, la modul general, putem spune că natura este asimilată progresiv în această *structură de senzori pragmatice* pe care Dasein-ul o numește *lume*, în calitate de sursă de materii prime. Oricât de interesantă însă, nu voi explora aici tema relației Dasein-ului cu natura, în măsura în care centrul de interes al acestei lucrări este altul.

Revenind, lumea constituie la nivelul cotidianității Dasein-ului un mănunchi sistematic de relații și practici pragmatice. Cum se raportează Dasein-ul la sine, i.e. *există*, pe parcursul unei atari practici? Oricine a fost implicat vreodată în vreo activitate practică determinată ne poate spune că, pe parcursul acesteia, Dasein-ul se raportează la sine tocmai *pierzându-se pe sine din vedere* și concentrându-se cât mai mult asupra sarcinii *de față* – atunci când este angajat în așa ceva, Dasein-ul este *prins* în sarcina respectivă (astfel ignorându-și identitatea, potențiala devenire etc.). În consecință, la nivelul cotidianității, Dasein-ul există în completă uitare de sine (și ignoranță față de propriul viitor), respectiv totală receptivitate față de practicile *la îndemână* (în prezent). Cu alte cuvinte, în cotidianitate, existența îi este disipată la nivelul diverselor contexte practice din rutina zilnică. Aceasta este o componentă normală a existenței Dasein-ului, însă una a cărei exagerare face ca Dasein-ul să se *piardă pe sine*, sau, în măsura în care nu *s-a avut* niciodată, să își blocheze orice eventuală posibilitate de *a se câștiga* pe sine. Astfel, el devine inautentic [uneigentlich].

Observație: termenul german *Eigentlichkeit* este tradus de obicei ca autenticitate. Cu toate acestea, deși sfera sa semantică include în mod sigur această conotație (i.e. veracitate), în sensul său etimologic primordial cuvântul înseamnă *fapt-de-a-fi-al-său-însuși, -de-a-și-fi-propriu*. Acesta este și sensul în care îl folosește Heidegger.

În aceste condiții, de ce și în ce fel devine Dasein-ul inautentic atunci când aparține în mod exagerat de cotidianitatea *impersonalului se*? În esență, răspunsul ar fi că în cadrul acestei sfere existențiale lucrurile sunt deja (*pre*)date *ca atare*, i.e. ele sunt mai mult sau mai puțin predeterminate în mod univoc și comun (în raport cu existența oricărui Dasein personal). Cio-

canele se folosesc *asa* și nicicum altfel, florile se oferă în *astfel* de ocazii și moduri și nu alfel, vomitatul în public este de evitat pentru că nu așa se comportă cineva în public și așa mai departe. Din nou, din perspectiva lui Heidegger, nu este nimic *per se* în neregulă cu astfel de norme și practici procedurale colective. Problema apare atunci când ele preiau întru totul sfera existențială a Dasein-ului, iar aceasta pentru că prin caracterul lor predeterminat și obligatoriu, ele constrâng existența și însăși conștiința de sine a Dasein-ului la *domeniul actualității*, care este domeniul specific ființării ce nu sunt de felul Dasein-ului, respectiv al obiectelor inerte, Dasein-ul falsificându-și astfel modul său specific de a fi ca *ființă a posibilului*. Pe scurt, sub hipnoza impersonalului se, Dasein-ul se *auto-alienează*, în mod special devine incapabil de a mai alege.

Aici cred că ar trebui menționat faptul că Heidegger nu vede toate acestea ca pe un proces nenatural, ci, dimpotrivă, după cum am indicat în trecere și mai devreme, ca rezultat al uneia dintre cele mai naturale tendințe ale Dasein-ului: aceea de a-și evita propria finitudine. Cu alte cuvinte, tocmai pentru că fuge de angoasa existențială indusă de perspectiva propriei morți, cei drept viitoare, însă inevitabile, Dasein-ul se refugiază în această formă colectivă și impersonală de identitate care, aparent, îi dă posibilitatea unei forme de nemurire însă cu prețul a ceea ce noi am numi *personalității* sale. Cu atât mai mult, aceasta îi modifică Dasein-ului chiar și relația cu timpul: în această stare, Dasein-ul își pierde perspectiva viitorului tocmai întrucât viitorul este, în ultimă instanță, *timpul morții*. Ca atare, el se concentrează în mod exclusiv pe prezent ca *timp al actualei sale existențe*, reinterpretând întreg timpul pornind de la prezent, i.e. trecutul ca pe un *prezent care nu mai este*, prezentul ca pe un *prezent actualmente prezent* și viitorul ca pe un *prezent ce are să vină*. De fapt, din perspectiva lui Heidegger, întreaga istorie a gândirii și culturii europene, cel puțin de la Platon încoace, are la bază o atare interpretare a timpului: însăși noțiunea de timp obiectiv infinit, așa cum este ea dezvoltată în științele matematice ale naturii și progresiv extinsă asupra întregii lumi a Dasein-ului, constituie una dintre principalele expresii ale acestui proces. După cum vom vedea ceva mai încolo, toate ideologiile industriale moderne sunt, de fapt, avataruri alternative ale acestei reificări prin care Dasein-ul se reinterpretează pe sine ca obiect, tocmai pentru a scăpa de propria finitudine. Pe scurt, am putea spune că evitându-și moartea, Dasein-ul *își pierde viața*.

În mod special, fuga de moarte îi inhibă Dasein-ului auto-proiecția, fapt care aduce după sine pierderea existențialității. Dintr-o altă perspectivă, am putea spune că în fața angoasei cauzate de aruncare, Dasein-ul reacționează lăsându-și căderea să capete preeminență asupra existențialității. *In nuce*, inautenticitatea tocmai aceasta înseamnă.

Desigur, aceasta este problema permanentă a Dasein-ului, însă ea, potrivit lui Heidegger, și-a atins apogeul exact în epoca (post-)modernă. Cât despre eventualul *antidot*, într-un sens general, se poate spune că din moment ce acest întreg proces alienant a fost declanșat de încercarea de evitare din partea Dasein-ului a perspectivei proprii finitudinii, orice potențială soluție trebuie să pornească de aici. Pe scurt, din perspectiva lui Heidegger, recunoașterea propriei finitudinii și ulterioara confruntare cu angoasa existențială indusă de ea, îl scoate pe Dasein din hipnoza cotidianității *impersonalului se* și îl pune în relație directă cu sine. Cel mai semnificativ este faptul că devenind conștient că *îl așteaptă moartea*, Dasein-ul încetează să se mai comporte ca și cum *ar avea tot timpul din lume*, adică tot timpul necesar pentru a realiza la modul succesiv traseele de viață alternative care îi sunt prezente și începe să aleagă în mod efectiv între ele. Pentru a formula această chestiune în termeni temporali, prezentul Dasein-ului devine o imagine a viitorului intenționat. Forța motrice afectivă din spatele acestei *transfor-*

mări existențiale a Dasein-ului este tocmai angoasa pe care inițial încercase să o evite: recunoscându-și participarea la nimic, Dasein-ul devine acum pregătit să își exercite libertatea proprie ca *aneantizare a alternativelor nealese*.

„Moartea este posibilitatea cea mai proprie a Dasein-ului. Fiind întru această posibilitate, Dasein-ului îi este deschisă puțința sa de a fi cea mai proprie, cea în care Dasein-ul are ca miză propria sa ființă. În această puțință-de-a-fi poate să devină manifest pentru Dasein faptul că, aflându-se în această posibilitate privilegiată a lui însuși, el este smuls impersonalului ‚se’. (...) Posibilitatea cea mai proprie este desprinsă de orice relație. Premergerea îl face pe Dasein să înțeleagă că acea puțință-de-a-fi în care el se preocupă pur și simplu de ființa sa cea mai proprie trebuie să fie asumată de nimeni altul decât de Dasein-ul însuși. Moartea nu se limitează să ‚aparțină’ în chip indiferent Dasein-ului propriu, ci ea îl revendică pe acesta ca Dasein individual. Caracterul non-relațional al morții, înțeles în pre-mergere, individualizează Dasein-ul, orientându-l către el însuși. Această individualizare este un mod prin care ‚locul-de-deschidere’ este deschis pentru existență. Ea face manifest că orice fapt-de-a-fi-în-preajma ființării de care ne preocupăm și orice fapt de- a-fi-laolaltă cu ceilalți încetează să funcționeze din clipa în care este în joc puțința-de-a-fi cea mai proprie.”¹⁶

In nuce, moartea se impune Dasein-ului sub următoarele patru aspecte *echiprimordiale*:

i) *prospectivitatea* – moartea este întotdeauna o *problemă de viitor*, nu pentru prezent (dat fiind că o dată ce ea se instalează actual și efectiv Dasein-ul nu mai este). Ca atare moartea este, pentru Dasein-ul subiectiv implicat, o realitate întotdeauna potențială, niciodată actuală;

ii) *inexorabilitatea* – în ciuda caracterului ei *esențialmente potențial*, moartea este inevitabilă, i.e. o potențialitate necesară, dacă vreți;

iii) *proprietatea* – aceasta în sensul de a fi, de fiecare dată, proprie exclusiv Dasein-ului implicat în ea: fiecare Dasein este dator ființei cu o moarte, respectiv a sa proprie. Pe această bază Heidegger conchide asupra caracterului non-relațional al morții și, în consecință, a oricărei forme de existență încheiate cu ea. Cu alte cuvinte, în fața propriei morți, Dasein-ul nu poate fi reprezentat, i.e. nimeni nu poate lua locul nimănui în fața propriei morți;

iv) *ubicuitatea* – la modul potențial, moartea poate lovi în orice moment, nu există, în principiu, nicio clipă programată pentru sosirea sa, și, ca atare, orice moment de actuală ființă este, pentru Dasein, un potențial moment de neființă;

Heidegger condensează toate acestea în conceptul de *ființă-întru-moarte* [Sein zum Tode] a cărei conștientizare îl pune pe Dasein în relație imediată cu propria existență. Cu alte cuvinte, trebuie ca Dasein-ul să își trăiască viața în umbra propriei morți pentru a-și putea înfăptui viața potrivit propriului proiect [Entwurf] de sine și deveni astfel autentic. Ca atare, în lumina acestei conștientizări, Dasein-ul încetează să-și mai irosească timpul în perpetua disoluție a cotidianității și începe să se slujească de fiecare clipă întru articularea propriului proiect existențial: fiecare moment prezent devine o *clipă de anticipație* [Augenblick] a viitoarei deveniri personale intenționate. *In nuce*, în starea de autenticitate, viitorul Dasein (în locul actualului *impersonal se*) dictează prezentului Dasein ce are de făcut.

Este compatibilă starea de autenticitate a Dasein-ului cu vreo formă de coexistență? Cred că ‚da’, iar una dintre remarcile semnificative în acest sens se regăsește în capitolul 26 din *Ființă și timp*, intitulat „Dasein-ul-laolaltă al celorlalți și faptul-de-a-fi-laolaltă cotidian”:

„Grija-pentru-celălalt¹⁷ are, potrivit modurilor ei pozitive, două posibilități extreme. Ea poate să-i ia, așa zicînd, celuilalt povara ‚grijii’ și, în preocupare, să se așeze în locul lui, să i se substituie.

Această grijă-pentru-celălalt preia pentru celălalt cele de care el trebuie să se preocupe. El este astfel expulzat de la locul lui, el se retrage, pentru ca ulterior să preia obiectul preocupării ca pe ceva gata pus la dispoziție sau pentru a se debarasa complet de el. Într-o astfel de grijă-pentru-celălalt, celălalt poate deveni dependent și poate fi dominat, chiar dacă această dominație este una discretă, rămânându-i celui dominat ascunsă.

Această grijă-pentru-celălalt substitutivă, care îi ia celui alt povara ‚grijii‘, determină faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul într-o mare măsură și ea privește cel mai adesea preocuparea legată de ceea-ce-este-la-îndemână.

Spre deosebire de aceasta există posibilitatea unei griji-pentru-celălalt care, în loc să se substituie celui alt, mai degrabă îl devansează în putința sa de a fi existențială, nu pentru a-i lua celui alt povara ‚grijii‘, ci pentru a i-o restitui ca atare, acum mai întii, în chip autentic. Această grijă-pentru-celălalt, care are în vedere în chip esențial grija autentică, adică existența celui alt și nu un ce de care ea se preocupă, îl ajută pe celălalt să devină transparent în grija sa și liber pentru ea.”¹⁸

S-ar putea ca acesta să fie cel mai apropiat punct la care Heidegger a ajuns vreodată de imperativul categoric al lui Kant. În esență, ceea ce aici ni se spune este că Dasein-ul poate relaționa cu Celălalt în două moduri fundamentale alternative: fie ca entitate inertă (i.e. obiectuală), fie ca ființare existențială (i.e. dotată cu ceea ce am putea numi *conștiință de sine*). În prima alternativă, Celuilalt nu îi este recunoscută *stăpânirea de sine* (sau ceea ce în termeni kantieni s-ar numi *autonomia*), în cea de-a doua, dimpotrivă, cu ajutorul Dasein-ului, Celălalt este potențat în a sa *stăpânire de sine* și specificitate.

Altfel spus, în ambele cazuri, Dasein-ul îl întâlnește pe Celălalt, ca pe un obiect al Grijii [Sorge]. De ce al Grijii? Pe scurt, pentru că atâta vreme cât Celălalt afectează, sub o formă sau alta, existența Dasein-ului de așa natură încât să fie remarcat de către acesta, el trebuie să conțeneze, sub o formă sau alta, pentru Dasein. Cu toate acestea, Dasein-ul este de fiecare dată cel în măsură să aleagă prin ce (sub)existențiali ai Grijii va relaționa cu Celălalt: corespunzător el se va raporta la acesta fie ca la un obiect al preocupării [Besorgen], care este domeniul ființării inerte, fie ca la un obiect al grijii-pentru-celălalt [Fürsorge], care este domeniul ființării de felul Dasein-ului. Mai precis, în prima alternativă, Celuilalt îi este negată existențialitatea, ființa dacă vreți, el fiind tratat ca un instrument. După cum se sugerează și în pasajul anterior citat, aceasta nu implică neapărat intenții abuzive din partea Dasein-ului, fapt cu atât mai îngrijorător în condițiile în care el înseamnă că până și modurile *pozitive* în care Dasein-ul relaționează cu Celălalt pot duce la reificarea acestuia din urmă. De ce? În esență pentru că *păsându-i* de Celălalt, Dasein-ul poate cădea pradă tentației de a-l ajuta luându-și asupra sa *povara* acestuia, i.e. existența sa dacă vreți, fapt esențialmente inautentic întrucât (a) este imposibil (dat fiind că niciun Dasein nu îl poate reprezenta pe Celălalt în fața propriei morți și, în consecință, nici a propriei existențe) și (b) pentru că astfel Dasein-ul îl tratează pe celălalt ca pe o entitate inertă, *manipulabilă*. Altfel spus, prin această formă de reificare Dasein-ul se auto-complace în neputința Celuilalt, fapt ce îl determină pe acesta din urmă să își cedeze existența Dasein-ului (fapt imposibil și auto-anihilant). În forma sa cea mai extremă, Dasein-ul se poate arăta Celuilalt dornic și capabil să îi preia acestuia propria ființă-întru-moarte, ceea ce este imposibil și îi refuză acestuia propria existențialitate, mai precis îi blochează posibilitatea confruntării cu angoasa indusă de perspectiva viitoarei dar iminentei sale morți (și prin aceasta și pe cea a individualizării). După cum vom vedea ceva mai târziu, acesta este principalul motiv al ostilității lui Heidegger pentru ideologiile politice.

În mod alternativ, Dasein-ul se poate îngriji de Celălalt ajutându-l să își devină transparent în virtutea propriei ființe-întru-moarte și, implicit, existențialități, respectiv alegeri. Ca atare, fără a intra prea mult în detalii, calea către un autentic *fapt-de-a-fi-împreună* [Mitsein] al Dasein-ului cu Celălalt o constituie, potrivit lui Heidegger, recunoașterea reciprocă a caracterului non-relațional al ființei-întru-moarte a fiecărui Dasein: tocmai neevitând această recunoaștere (și implicit neacceptând eventuala disponibilitate a Celuilalt de a o evita), Dasein-ul se înstăpânește asupra propriei naturi proiective și, în consecință, asupra propriei existențialități, lăsându-l totodată pe Celălalt să facă același lucru pe cont propriu. Cu atât mai mult, singurul mod în care Dasein-ul îl poate ajuta pe Celălalt în individualizare este de a-i servi acestuia drept model al asumării conștiente a ființei-întru-moarte (probabil, cam cum a făcut, să spunem, Socrate pentru Platon). După cum am menționat și mai devreme, aceasta smulge relația Dasein-ului cu Celălalt de sub influența *impersonalului se*, lăsându-l pe Celălalt să fie așa cum alege. Împlinirea autenticității este ceea ce Heidegger numește stare-de-hotărâre [Entschlossenheit]:

„Faptul că Dasein-ul se hotărăște către el însuși îl transpune pe acesta, acum pentru prima oară, în posibilitatea de a-i lăsa pe ceilalți, care sînt laolaltă cu el, să fie în puțința lor de a fi cea mai proprie, iar pe aceasta o face, în același timp, să se deschidă în grija pentru-celălalt care devansează și eliberează. Dasein-ul aflat în starea de hotărîre poate să devină *conștiința* celorlalți. Un laolaltă autentic ia naștere numai și numai din faptul-de-a-fi-sine autentic pe care îl presupune starea de hotărîre și nicidecum din învoielile echivoce și resentimentare și din fraternizările zgomotoase de la nivelul *impersonalului se* sau din aspirațiile sale de a întreprinde un lucru sau altul.”¹⁹

Pe de altă parte aceasta ar fi exact ceea ce, din perspectiva lui Heidegger, ideologiile (post-) moderne nu fac, i.e. să lase atât Dasein-ul cât și pe celălalt să își fie propriul sine individual. Aceasta, în principiu, din trei motive:

i) Dincolo de particularitățile doctrinare, toate ideologiile (post-)moderne își construiesc câte un subiect ideologic colectiv (și impersonal), un fel de *se ideologic* dacă vreți, care reglementează existența fiecărui Dasein individual ce aderă la ele. Cu alte cuvinte, apartenența Dasein-ului la comunitatea ideologică este condiționată de asumarea și conformarea mai mult sau mai puțin totală cu structurile axiologice și comportamentale fundamentale ale comunității ideologice. Prin aceasta, Dasein-ul permite *se-ului ideologic* să îi impună sfera posibilităților existențiale, lucru, evident, inautentic.

ii) Așa cum Marx a remarcat pe bună dreptate, *ideologiile sunt produsul relațiilor de producție* care sunt, prin natura lor, instrumentale și reificatoare. În consecință, orice *se ideologic*, caută să refacă Dasein-ul *după chipul și asemănarea* obiectelor și relațiilor constitutive lumii instrumentale care îi este specifică, definindu-i, spre exemplu, posibilitățile existențiale în termenii intereselor de clasă captate de către ideologia în cauză. În termenii lui Marx, dar dintr-o perspectivă heideggeriană, tocmai întrucât conștiința de clasă este expresia modului de producție, ea nu trebuie ascultată de către niciun Dasein ce își urmărește propria individualizare. Aceasta este o concluzie ce derivă în mod clar din gândirea lui Heidegger din această perioadă, concluzie ce îi va fi aspru imputată de către studenții și succesorii săi cu înclinații marxiste (așa cum vor face Sartre sau Herbert Marcuse în lucrarea *Marxismul heideggerian*).

iii) Cu atât mai mult, ideologia (post-)modernă evită angoasa (care este unicul mod în care Dasein-ul își poate dobândi autenticitatea) distrăgând, sau, mai degrabă, deplasând atenția Dasein-ului de la *propria* mortalitate la așa numita *calitate a vieții*, în mod special la un soi de promisiune utopică de imortalitate biologică împărțită în mod tacit de către toate ideologiile

tehnologice (post-)moderne. Astfel, căzând pradă acestei false iluzii de nemurire, Dasein-ul își pierde voința de a alege de unul singur: nu mai simte nicio nevoie în acest sens în condițiile în care imortalitatea promisă i-ar da posibilitatea de a-și trăi în mod succesiv toate destinele alternative între care, în condiția sa muritoare, el trebuie să aleagă. Cu alte cuvinte, existând în parametrii oricăreia dintre ideologiile tehnologice, Dasein-ul își schimbă *mortalitatea personală* pe o *imortalitate impersonală*. Acesta este un aspect ce separă toate ideologiile tehnologice contemporane de religiile tradiționale, în condițiile în care, în acestea din urmă, oricât de divers pusă și, eventual, rezolvată, mortalitatea personală este o problemă recurentă.

Toate aceste considerente ne îndreptătesc, aș spune, să luăm poziția politică a lui Heidegger, cel puțin în perioada *Ființă și timp*, ca pe o formă de *anarhism individualist ruralist*. La fel ca în multe alte cazuri de această natură, este mai ușor de stabilit care sunt lucrurile cărora el, din această poziție, li se opune, decât cele pe care le-ar promova în sens politic:

- i) colectivismul (laolaltă cu orice formă de hegemonie colectivă asupra sinelui individual);
- ii) tehnologismul (respectiv nu atât tehnologia ca atare, cât credința necritic asumată în faptul că tehnologia poate și trebuie pusă în slujba rezolvării oricărei probleme umane conceptibile);
- iii) urbanismul (respectiv credința că orașul, cu modul de viață și cultura specifice, constituie *mediul natural* și optim pentru împlinirea umanității – fapt ce îl plasează pe Heidegger în opoziție atât cu alternativele ideologice burghize, cât și cu cele proletare);
- iv) tradiționalismul (respectiv reverența necritică în fața trecutului ca pretins păstrător al unei tradiții în mod necesar benefice – fapt ce îl pune pe Heidegger în opoziție cu conservatorismul);
- v) raționalismul liberal (și în mod special *emanația sa metafizică*, i.e. pozitivismul);
- vi) clericalismul catolic (mai ales expresia sa politică, democrația creștină), laolaltă cu orice formă de religie politizată;

Cred că toate aceste considerente sunt suficiente pentru a susține înțelegerea viziunii lui Heidegger, cel puțin sub aspect politic, ca pe o formă de anarhism individualist. Cât privește aspectul *ruralist* al poziției sale, acesta, chiar dacă va deveni mai pronunțat în lucrările sale ulterioare (precum prelegerea *De ce rămânem în provincie?*, 1934), este deja tacit, dar ubicuu prezent și în perioada *Ființă și timp*. Pe scurt, ceea ce am în vedere prin această formulă este că Heidegger pare să fi fost ceva mai favorabil, sau dacă nu, măcar mai puțin ostil, mediului rural cu modul său de viață specific, în măsura în care acesta îi părea să înlesnească o raportare mai autentică la ființă, decât cel urban. Cu toate acestea, nu trebuie să încercăm să vedem în Heidegger, din această cauză, un fel de versiune germană a lui Tolstoi, în măsura în care el nu favorizează lumea rurală în virtutea unei presupuse înțelepciuni colective tradiționale pe care acesta ar conserva-o. Aprecierea lui Heidegger pentru lumea rurală este de factură diferită, poate chiar opusă: ea pare să ofere o mai bună perspectivă pentru potențiala individualizare a Dasein-ului. Motivele sunt două: în primul rând, întrucât, cel puțin aparent, lumea rurală a fost mai puțin permeabilă la procesul de reificare, responsabil, după cum am văzut, pentru progresiva uitare a ființei culminând în societatea industrială contemporană și, în al doilea rând, pentru că prin caracterul său, încă non-secular, ea păstrează încă deschisă perspectiva mortalității individuale (o problemă recurentă în orice versiune a creștinismului și, poate, religii), fapt ce îi facilitează Dasein-ului confruntarea cu angoasa și, deci, propria autenticitate. *In nuce*, întrebarea privitoare la ființă nu este atât mai bine soluționată, cât mai bine pusă în lumea rurală, potrivit lui Heidegger.

De unde am pornit și unde am ajuns? Am determinat interpretarea pe care Heidegger o dă nihilismului modern ca o tendință generală istorică, politică și existențială către uitarea ființei derivată din premisa fundamentală a *lunii vieții europene* : confuzia dintre ființă și ființare, în termeni mai profani, definirea Dasein-ului (ființei umane) ca obiect. Urmându-l pe Heidegger, am determinat sursele acestui fenomen ca ținând de trei factori interrelacionați: (i) cultural, i.e. definiția platonice a ființei ca prezență imuabilă, (ii) existențial, i.e. fuga Dasein-ului din fața morții și (iii) ontologic, implicând anumite aspecte ale ființei înseși.

M-am concentrat apoi asupra unei analize fundamentale a Dasein-ului în termeni de existențialitate, încercând să scot la iveală *mecanica internă* a auto-reificării Dasein-ului. În acest context, am ajuns la concluzia că principala sa manifestare constă într-o formă de auto-renunțare din partea Dasein-ului la propria existență muritoare personală, în favoarea unei identități colective, pseudo-obiectuale, pretins nemuritoare însă impersonale, numită de Heidegger *se (man)*.

În continuare, am căutat să arăt că și cum soluția lui Heidegger la această problemă constă în asumarea conștientă a propriei finitudini din partea Dasein-ului, mai precis în confruntarea lucidă cu propria mortalitate, care este totodată, în viața sa, singura cale prin care Dasein-ul își poate câștiga voința de a alege. Urmându-l pe Heidegger, am numit această stare de *auto-stăpânire*, autenticitate [Eigentlichkeit]. Pe această bază am furnizat un răspuns pozitiv la întrebarea dacă autenticitatea Dasein-ului este compatibilă cu coexistența sa cu Celălalt, arătând că și cum orice relație inter-personală autentică (i.e. non-reificatoare) are la bază recunoașterea reciprocă a caracterului finit al existenței umane. Pornind de aici, am schițat o critică heideggeriană a ideologiilor politice (post-)moderne ca fiind, în esență, inautentice. Aceasta din trei motive: (i) că prin colectivismul lor, ideologiile (post-)moderne împiedică potențiala auto-individualizare a Dasein-ului, (ii) că prin *instrumentalismul reificator* specific, ele neagă existențialitatea Dasein-ului, tratându-l ca pe o unealtă și (iii) că prin *imortalismul* lor, ele previn confruntarea Dasein-ului cu perspectiva propriei mortalități, lipsindu-l în consecință de motivația de a alege. În acest context, am determinat poziția politică a lui Heidegger (cel puțin din perioada lucrării *Ființă și timp*) ca pe o formă de *anarhism individualist-ruralist* fapt care, în măsura în care ar fi adevărat, ar face viziunea lui Heidegger esențialmente incompatibilă cu orice viziune colectivistă. Faptul că o gândire în care individualitatea poartă o miză atât de importantă a putut cădea ulterior victimă, chiar și numai temporar, unei ideologii colectiviste atât de brutale precum nazismul, este deconcentrant și îngrijorător. Pe de altă parte, aceasta este o altă discuție.

Note

¹ Mihai Novac este doctor în filosofie și interesele sale epistemice vizează filosofia politică, metafizica, ontologia, filosofia culturii și estetica, direcții în care a activat public prin diverse publicații, cursuri și prelegeri.

² Nietzsche Friedrich (1999) *Voința de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor*, Oradea: Aion, pp. 9.

³ Novac Mihai (2011), „Omul post-metafizic și ideologia” în *Perspective Politice* (A. Taranu (ed.), Vol. 4/Nr.2/2011, București, ISSN 1841-6098, p. 93-118.

⁴ Novac Mihai (2013), „Esse in Anima: The Phenomenological Ontology of C.G. Jung” în *Applied Social Science: Science and Theology*, Michele Marsonet & Georgeta Rață (Ed.) Newcastle : Cambridge Scholars, 2013, pp. 79-87.

⁵ De la Platon încoace, mai exact.

⁶ Care, după cum vom vedea mai încolo, se va arăta a fi un abis [Abgrund].

⁷ Cel puțin în acest sens.

⁸ Novac Mihai (2013), „Esse in Anima: The Phenomenological Ontology of C.G. Jung”, în *Applied Social Science: Science and Theology*, Michele Marsonet & Georgeta Rață (ed.), Newcastle: Cambridge Scholars, , 2013, pp. 79-87.

⁹ „Sich-vorweg-schonsein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich) begegnendem Seienden”. Heidegger Martin (2003), *Ființă și timp*, Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă (tr.), București: Humanitas, pp. 332/par.249.

¹⁰ Cu posibila excepție a lui Nietzsche.

¹¹ Martin Heidegger, *Ființă și timp*, tr. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă (București: Humanitas), 2003, pp.28/par. 20.

¹² Idem pp. 377/ par. 284.

¹³ Idem pp. 377-378/par. 285.

¹⁴ Din punct de vedere conceptual putem vedea *impersonalul se* ca pe un hibrid heideggerian între orizontul existential al lui Nietzsche, Weltanschauung-ul lui Dilthey și, poate, ideologia maximal a lui Mannheim.

¹⁵ Idem pp.176/par.128.

¹⁶ Idem pp. 349/par. 363.

¹⁷ *Grija-pentru-celălalt* [Fürsorge] este principalul (sub)existential al Griji [Sorge] responsabil cu relaționarea Dasein-ului cu alteritatea, spre deosebire de *preocupare* [Besorgen] ce orientează raportarea Dasein-ului la entitățile instrumentale.

¹⁸ Idem pp. 167-168/par. 122

¹⁹ Idem pp. 395/par.298.

Bibliografie

Gillespie Michael (1987), “Martin Heidegger”, în *The History of Political Philosophy*, Leo Strauss.& Joseph Cropsey (Eds.), Chicago : University of Chicago Press, 1987, pp.888-906

Heidegger Martin (2003) *Ființă și timp*, Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă (tr.), București: Humanitas

Heidegger Martin (2000) Gasamtausgabe, Bd. 7, I. *Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Vorträge und Aufsätze*”, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann;

Heidegger Martin (1967), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag

Nietzsche Friedrich (1999) *Voința de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor*, Oradea: Aion;

Safranski Rüdiger (1998) *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und Seine Zeit*, Frankfurt am Main : Fischer Taschenbuch Verlag