

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Context și tradiție

În 1928 (la un an după apariția lucrării *Ființă și timp*), Husserl îl propune pe Heidegger drept succesor al său la conducerea catedrei de filozofie a Universității din Freiburg. Heidegger devine acum, la 39 de ani, *Ordinarius*, profesor titular. Cu acest prilej, el rostește, la 24 iulie 1928, în Aula Universității, prelegerea inaugurală *Was ist Metaphysik?* „Ce este metafizica?”. Heidegger revine astfel — după cinci ani în care predase filozofia la Marburg — la Universitatea din Freiburg, unde fusese student, asistent și docent.

Prelegerea inaugurală a avut un răsunet deosebit. *Ce este metafizica?* a fost tradusă imediat în limbile franceză, japoneză, italiană, spaniolă, portugheză, engleză și turcă. GADAMER (1983, 41) observă că traducerea lucrării în limbi neeuropene denotă că problematica lui Heidegger ieșea din cadrul tradițional al metafizicii occidentale și crea puncte de contact cu o spiritualitate mai largă. Pe de altă parte, reprezentanții altor direcții de gândire au reacționat neîntârziat. De pildă, Rudolf Carnap, în revista *Erkenntnis*, din 1931, a replicat la teoria heideggeriană a Nimicului de pe pozițiile logicii*.

O primă încercare de a pune textul lui Heidegger la îndemina cititorilor români a fost întreprinsă — cu acordul personal al autorului — în anul 1942 de către Walter Biemel și Alexandru Dragomir, doctoranzi pe atunci la Freiburg. Exemplarul care a fost dat spre publicare editurii „Casa Școalelor” a dispărut în urma unui bombardament, dar un alt exemplar al traducerii, aflat în posesia lui Walter Biemel, a apărut în 1959, la Paris.

Destinația acestei prelegeri și contextul în care a fost rostită sînt hotărîtoare pentru înțelegerea ei. Heidegger însuși atrage atenția asupra acestui fapt, cînd, în 1955, într-o scrisoare omagială adresată lui Ernst Jünger cu ocazia împlinirii vîrstei de 60 de ani **, scrie: „După un sfert

* *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* / „Depășirea metafizicii prin analiza logică a limbii” /, în „*Erkenntnis*” II, 1931, pp. 219—241.

** Scrisoarea, purtînd titlul *Über „die Linie”* / „Despre linie” /, a apărut mai întîi în lucrarea omagială închinată lui Jünger, apoi, în 1956, ca scriere de sine stătătoare, la editura Vittorio Klostermann. Inclusă ulterior, cu titlul *Zur Seinsfrage* / „Despre întrebarea privitoare la ființă” /, în volumul *Wegmarken*.

de veac, ar fi timpul să se semnaleze un fapt care mai este și astăzi trecut cu vederea, ca și cum el nu ar ține decît de o împrejurare exterioară. Întrebarea: „Ce este metafizica?“ a fost dezbătută într-o prelegere inaugurală de filozofie susținută în fața tuturor facultăților reunite. De aceea ea se situează în cercul tuturor științelor și se adresează acestora“. (GA 9, p. 418)

În ce măsură această împrejurare nu este exterioară, ea urmînd, dimpotrivă, să ne apropie de intenția și esența scrierii? Adresîndu-se, ca filozof, tuturor facultăților de științe, Heidegger este conștient de faptul că se înscrie într-o tradiție a Universității germane care urcă pînă la Kant și Schelling (COURTINE, 1984, 216; VAYSSE, 1984, 379—386): nu este oare menirea filozofiei să vorbească despre „Universitate“ ca imagine instituțional-obiectivată a ansamblului cunoașterii? Și nu filozofiei îi revine rolul de a păstra vie — în fața științelor regionale — conștiința planetary a întregului?

Kant: *Der Streit der Fakultäten* / „Disputa facultăților“ / (1798). — Se pare că — nu întîmplător — tocmai Kant este primul care transformă problema raportului filozofiei cu științele în aceea a rolului pe care trebuie să-l îndeplinească facultatea de filozofie în cadrul Universității. Potrivit împărțirii care avea trecere în epocă, Universitatea germană era alcătuită din trei facultăți numite „superioare“ — teologia, dreptul și medicina — și o facultate „inferioară“ — filozofia. „Superior“ și „inferior“ nu aveau în vedere stadiul cunoașterii din domeniile respective, ci gradul de dependență al facultăților de interesele guvernămîntului și de finalitatea lor practică prin raport cu interesele poporului. În cele trei facultăți amintite, guvernul avea un control efectiv asupra doctrinelor profesate și a influenței lor în rîndurile cetățenilor. Aceste trei facultăți nu se conduceau după „principiul libertății“ și „al rațiunii pure“, ci după „scopuri naturale“, după cele trei mari scopuri naturale pe care le are în vedere poporul și, respectiv, guvernarea lui: a fi mintuit după moarte, a fi asigurat, prin legi publice, de avutul propriu, a te bucura de latura fizică a vieții prin asigurarea sănătății. Așa stînd lucrurile, cele trei facultăți, dependente de comandamentele guvernămîntului, erau considerate „superioare“ tocmai pentru că primeau porunci ce emanau de la o instanță supremă. — Facultatea de filozofie, în schimb, total independentă de interesele guvernămîntului, urma — consideră Kant — să reprezinte în cadrul Universității punctul de vedere al „interesului științific“, care nu e subordonat decît principiului libertății și al rațiunii. De aceea, ea este chemată să supună verificării adevărurile oricărei doctrine, să judece, deci, în lumina adevărului și a rațiunii pure și neatîrnate, punctul de vedere al oricărei facultăți.

tăți. Calitatea de a fi liberă prin natura ei îi conferă rațiunii atât dreptul de a judeca totul *, cât și pe acela de a nu primi ordine; dar în același timp, aceeași calitate o determină să nu-și aroge dreptul de a porunci. Refuzul de a porunci și capacitatea de a judeca totul (*keine Befehle zu geben, aber doch alle zu urteilen*) sînt cele două laturi ce țin de esența unică a libertății rațiunii. „Iar pentru faptul că o asemenea facultate, în ciuda acestui mare privilegiu (libertatea), este numită totuși «inferioară», explicația este de găsit în natura omului: în speță, cel care poate porunci, chiar dacă la rîndul lui este un umil slujitor al altuia, se socotește totuși mai presus decît un altul, care, ce-i drept, este liber, însă nu are pe nimeni căruia să-i poruncească ***“.

Așa se face că, dezavantajată în ordinea scopurilor naturale — ea nu are cui porunci —, facultatea de filozofie rămîne, în cadrul Universității, locul privilegiat al „legislației rațiunii“ (*Gesetzgebung der Vernunft*), în care nu se primesc porunci și de unde totul poate fi judecat. În felul acesta își face loc în gîndirea despre Universitate un *principiu unificator* ale cărui premise sînt de căutat în însăși doctrina kantiană despre funcția unificatoare a rațiunii în genere.

Schelling: *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* („Prelegeri despre metoda studiului academic“ / (1802). — Acest principiu unificator, care este opera filozofiei, iar în ordine instituțională, al facultății de filozofie în cadrul Universității, este reluat de Schelling și dezvoltat în chip sistematic. Cunoașterea particulară cu care operează științele nu are valoare decît în măsura în care este capabilă să preia în sine universalul și absolutul. Dar care disciplină anume, dacă nu filozofia, este capabilă să împlinească această „disoluție a particularului în universal“? Filozofia este o „știință a tuturor științelor“, pentru că ea ridică fiecare știință în parte la întuirea „întregului organic al științei“. Datorită ei, Universitatea devine un loc al ansamblului cunoașterii și nu imaginea haotică a unei dispersii infinite. Iar „întregul organic“ al cunoașterii pe care Universitatea este chemată să-l realizeze — tocmai cu ajutorul filozofiei care transformă latura finită a științei în „moment“ al absolutului — nu este decît „copia cunoașterii eterne“, „reflexul desăvîrșit al cunoașterii exemplare“, întruchipare în real a idealității absolute ce caracterizează

* „Capacitatea de a judeca potrivit autonomiei, adică liber (pe măsura principului gîndirii în genere) se numește rațiune“. Kant, *op. cit.*, în *Werkausgabe*, ediția Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982 (ed. a IV-a), Bd. XI, p. 290.

** *Ibid.*, p. 282.

„cunoașterea originară (*Urwissen*)“*. Principiul *organicului*, care stă la baza cunoașterii adevărate, trebuie să guverneze deopotrivă viața academică: nu există parte de sine stătătoare, totul este prins armonic într-un întreg. De aceea, organizarea vieții academice nu trebuie nici o clipă să piardă din vedere cum anume „dintr-o separație extremă în elemente izolate poate să ia naștere din nou o unitate în întreg“**.

Problema înrădăcinării științelor particulare (*Wissenschaften*) în temeiul absolut al cunoașterii universale (*Wissen*) este strădania constantă a *Prelegerilor* amintite. Din acest punct va prelua Heidegger problema. Însă raportul filozofiei cu științele își va afla aici o cu totul altă rezolvare***; termenul cheie va fi Nimicul.

Analiza conceptului existențial al științei

La începutul prelegerii sale, Heidegger scrie: „Domeniile științelor sînt cu desăvîrșire separate între ele. Felul în care ele își abordează obiectul este fundamental diferit. Această puzderie de discipline dezbinat nu își mai află astăzi o unitate decît datorită organizării tehnice a universităților și facultăților; ea nu își păstrează o semnificație decît prin caracterul practic al scopurilor pe care le urmăresc diferitele specialități. În schimb, a pierit înrădăcinarea științelor în temeiul esenței lor“. (GA 9, p. 104; trad. rom. p. 33—34)**** Cu toate acestea, un discurs unitar asupra esenței științei e posibil dacă avem în vedere atitudinea fundamentală pe care știința o pune în joc. În § 4 din *Ființă și timp*, această atitudine este amintită în cadrul unei „analize existențiale“, deci pe linia degajării structurilor care sînt proprii posibilelor „feluri de a fi“ (*Seinsarten*) ale ființării numite „om“. Științele, se spune aici, sînt acele „feluri de a fi ale *Dasein*-ului, în care acesta se raportează la ființarea care nu este el însuși.“ (SZ, p. 13)

Schițat aici doar în treacăt, „conceptul existențial“ al științei făcuse în schimb obiectul unei tratări de sine stătătoare în *Introducerea la prelegerea ținută la Marburg în 1927/28*, intitulată *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* „Interpretare fenomenologică a «Criticii rațiunii pure» a lui Kant“/. În această *Introducere*

* Vezi Schelling, *op. cit.*, în *Schellings Werke*, ediția Schröter, München, 1927, Bd. III, p. 236—239.

** *Ibid.*, p. 250.

*** Vezi însă, pentru o etapă anterioară a aceleiași probleme, *Nota introductivă la Fenomenologie și teologie*, punctul 2.

**** Mențiunea „trad. rom.“ are constant în vedere volumul de față.

este caracterizată în mod explicit „ideea de știință în general“. Punctul de pornire îl constituie determinarea științei „ca raportare cognitivă“ (*als erkennendes Verhalten*) a omului „la ființarea însăși“ (*zum Seienden selbst*). Acest tip de raportare este unul „dezvăluitor“ (*ein enthüllendes Verhalten*). „Raportarea dezvăluitoare la ființare este (...) o posibilitate liberă a *Dasein*-ului uman. Numim în genere modalitatea de a fi care este proprie *Dasein*-ului uman și doar lui, căreia printre altele, ca posibilitate liberă, îi aparține și cunoașterea: existență.“ (GA 25, p. 18)

De aici rezultă că a discuta știința, ca modalitate a raportării cognitive la ființare, în cadrul unei „modalități de a fi“ (*Art zu sein*) care nu e specifică decât omului, adică „existenței“ (*Existenz*), înseamnă a discuta *conceptul existențial al științei*. Însă pentru a înțelege ce este știința ca „posibilitate liberă a existenței umane“ — deci ce este știința concepută existențial — trebuie mai întâi să știm ce se înțelege prin „existență“.

Nici piatra, nici planta, nici animalul *nu există*; numai omul există. „A exista“ presupune două determinări: „faptul-de-a-fi-în-lume“ (*das In-der-Welt-Sein*) și „libertatea“ (*Freiheit*).

„Lumea“ este termenul global, „întregul“ (*das Ganze*) care transcende ființarea și care face cu puțință raportarea *Dasein*-ului la ea. Tocmai lumea ca proiecție totalizatoare a *Dasein*-ului, premergătoare oricărei raportări, dar care totodată face posibilă raportarea constantă a omului la ființarea care nu este el însuși (lucrurile materiale și viețuitoarele), precum și la ființarea care este el însuși (ceilalți oameni și el însuși), determină în primă instanță *existența* omului. În schimb, „felul de a fi“ al unei pietre sau al unui scaun nu este „existență“, ci „faptul de a fi în chip nemijlocit“ (*Vorhandensein*). Piatra sau scaunul nu se raportează la nimic; ele sînt prezente în chip nemijlocit și inerțial (*sind vorhanden*). „Calitatea de a fi înăuntrul unei lumi“ (*innerweltlich*) nu le aparține ca un „fel de fi“ al lor; ele pot fi „înăuntrul unei lumi“, pot fi „intramundane“ (*innerweltlich*), nu raportîndu-se la ea, ci doar în măsura în care *noi* ne raportăm la ele în virtutea faptului — specific doar nouă — de a fi în lume, doar în măsura în care *noi* le întîlnim în lumea care se deschide odată cu existența noastră. Piatra în sine este *weltlos*, e „lipsită de lume“; ea poate, atîta vreme cît există *Dasein*-ul, cîtă vreme există „existență“, să se afle și în lume, ca element pe care *Dasein*-ul îl întîlnește și, prin raportare la el, îl prinde în lumea sa; dar altminteri, cu de la sine putere, ea nu are nici o lume, pentru că nu se raportează la nimic, ci „se mulțumește“ cu nemijlocita prezență.

Nu tot așa se petrec lucrurile cu ființarea de tipul „plantă“ sau „animal“. Nu se poate spune că animalul este pur și simplu *vorhanden*, dar nici nu se poate spune că el are o lume, în speță că *există*. Acest „fel de a fi“, deopotrivă de deosebit de „faptul de a fi în mod nemijlocit“ propriu

lucrurilor materiale, cît și de „existența” proprie omului, Heidegger îl numește „viață” (*Leben*). Așadar: *das Vonhandensein* („faptul de a fi în chip nemijlocit”), *das Leben* („viața”) și *die Existenz* („existența”) sînt „felurile de a fi” proprii unor categorii de ființări diferite (lucruri materiale, viețuitoare, oameni) determinate prin raport cu „lumea” (*Welt*): *weltlos* („lipsit de lume” — piatra), *weltarm* („sărac în privința lumii” — animalul), *weltbildend* („plăsmuitor de lume” — omul)*. Acum putem pricepe mai lesne de ce fără conceptul de *Existenz* nu se poate înțelege ce este cu „știința”: doar existența — în cadrul tuturor tipurilor de ființare —, deci doar omul, poate întreprinde acel tip de raportare la ființare, înăuntrul căruia apare și „raportarea cognitivă”, aceasta, la rîndul ei, presupunînd și știința ca una dintre posibilele raportări cognitive dezvoltate la ființarea însăși.

Însă, spune Heidegger, „numai o ființare care se poate decide și care s-a decis în vederea sa (*zu sich*) într-un fel sau altul, poate să aibă o lume (...) Existența este o problemă a libertății noastre...” (GA 25, p. 20) Faptul-de-a-fi-în-lume și libertatea sînt determinările existenței ce explică în mod esențial tipul de raportare dezvoltate la ființare în cadrul căreia se înscrie știința. Ecuația *Dasein* = existență = faptul-de-a-fi-în-lume și libertate implică în permanență o „raportare dezvoltată” (*ein enthüllendes Verhalten*) la „ființarea intramundană” (*das innerweltliche Seiende*).

Numai că această raportare dezvoltată a *Dasein*-ului la ființarea pe care o întâlnește înăuntrul lumii nu este din capul locului o raportare de ordinul cunoașterii (*ein erkennendes Verhalten*) și, cu atît mai puțin, una de ordinul științei. Miturile privitoare la natură, de pildă, nu vorbesc despre o dezvoltare a naturii cu ajutorul reflexiei; inițial, această dezvoltare a naturii se produce în cadrul luptei cu ea sau a apărării în fața ei, în comerțul zilnic cu ființarea prin intermediul utilizării lucrurilor naturale, în spațiul de aplicare al uneltei etc. O primă înțelegere (*Verstehen*) a felului în care este ființarea, o primă întâlnire cu „constituția de ființă” (*Seinsverfassung*) a ființării, este deci prerenflexivă, preconceptuală, preștiințifică. Desigur, această înțelegere vizează felul de a fi al ființării (este un *Seinsverständnis*), dar ea nu surprinde „logosul” „ființării” (nu este un *lógos* al lui *ón*) și, de aceea, ea este o înțelegere pre-onto-logică.

Înțelegerea orientată către ce anume și cum anume este ființarea, deci către *lógos*-ul lui *ón*, survine abia în raportarea dezvoltată de

* Vezi în acest sens GA 29/30 (Prelegerea *Die Grundbegriffe der Metaphysik* „Conceptele fundamentale ale metafizicii” din 1929/30, Zweiter Teil, p. 261 și urm.) Vezi și *Nota introductivă la Despre esența temeiului* p. 55

ordin cognitiv la ființare, în speță în raportarea de ordin științific. Caracteristic pentru înțelegerea ontologică a felului în care este ființarea, pentru cunoașterea științifică, deci, este faptul că dezvoltarea (*Enthüllung*) ființării nu mai este efectul secundar al întâlnirii noncognitive (pre-științifice) cu ființarea (prin intermediul utilizării, al uneltei, al luptei cu... etc.). „Cunoașterea științifică este (...) determinată prin aceea că *Dasein*-ul existind își propune, ca sarcină liber aleasă, dezvoltarea ființării la care deja s-a acces într-un fel oarecare în vederea faptului de a fi dezvoltat. (...) Ființarea însăși, în ce anume este ea și cum anume este ea, e preluată în chip liber, prin fixarea acestei sarcini, ca unica instanță care reglează de-acum înainte raportarea investigatoare.“ (GA 25, p. 26). Stringind acum laolaltă toate determinările pe care le primește conceptul existențial al științei în cadrul *Introducerii la Interpretarea fenomenologică a „Criticii rațiunii pure“*, putem spune: știința este

- o posibilitate liber aleasă a existenței
- prin care *Dasein*-ul se raportează (*sich verhält*) în chip dezvoltător (*enthüllend*) și cognitiv (*erkennend*)

- la ființarea însăși (*zu Seiendem selbst*)

- numai și numai în vederea dezvoltării ca atare

- ființarea urmînd să fie abordată doar în vederea ei însăși.

Din această „definiție existențială“ a științei trebuie să reținem că bătălia se dă pentru „ființarea însăși“ (*...der Kampf ist einzig auf das Seiende selbst gerichtet...*) (GA 25, p. 26): „Sarcina propriu-zisă și unică devine acum aducerea la lumină a ființării ca ființare“, spune Heidegger. (GA 25, p. 28).

De-abia acest lung ocol ne-a adus în posesia elementelor de care avem nevoie pentru a înțelege în mod adecvat punctul de inserție al prelegerii *Ce este metafizica?* Căci, așa cum vom vedea deîndată, ea nu face decît să reia, pentru început, analiza conceptului existențial al științei, parte în aceiași termeni, parte adăugîndu-i alții noi.

Dasein-ul nostru — constată Heidegger, referindu-se la „comunitatea de cercetători, profesori și studenți“ în fața căreia vorbește — este determinat de știință. Ce se întîmplă „în temeiul acestui *Dasein*“, deîndată ce știința devine „pasiunea noastră“?

- În toate științele, noi „ne raportăm... la ființarea însăși“ (*verhalten wir uns... zum Seienden selbst*). În toate științele domină „o relație cu lumea“ (*Bezug zur Welt*) prin care este căutată „ființarea însăși“.

- Relația mundană (*Weltbezug*) cu ființarea însăși are la bază „o atitudine liber aleasă a existenței umane“ (*eine frei gewählte Haltung der menschlichen Existenz*). Spre deosebire de alte tipuri de raportare la ființare („pre- sau extra-științifice“), acest tip de relație mundană cu

ființarea pe care îl implică știința este „aparte“ (*ausgezeichnet*) prin aceea că presupune „călăuzirea după lucru“ (*Sachlichkeit*); „primul și ultimul cuvânt“ îl are aici lucrul însuși (*die Sache selbst*).

— Călăuzirea exclusivă după lucru se soldează cu o „supunere la ființarea însăși“ (*Unterwerfung unter das Seiende selbst*), abia astfel fiind cu puțință ca ființarea să „se manifeste“ (*sich offenbaren*). Tocmai „supunerea“ (*Unterwerfung*) și „aservirea“ (*Dienststellung*) față de ființare conferă științei forța care îi e proprie, „caracterul conducător“ (*Führerschaft*) în întregul existenței umane.

— Prin „practicarea științei“ se petrece o „irumpere“ (*Einbruch*) a ființării numite om în întregul ființării (*in das Ganze des Seienden*), care are drept urmare faptul că ființarea „se deschide“, „erupe“ (*aufbricht*) în „ceea ce“ și în „cum“ este ea (*was und wie es ist*). Abia această „irumpere ce face să erupă“ (*der aufbrechende Einbruch*) face ca ființarea să ajungă la sine însăși.

Cele trei elemente — relație cu lumea, atitudine, irumpere — care caracterizează știința trimit de fiecare dată „la ființarea însăși“. Ceea ce în *Introducerea* analizată înainte era spus de asemenea cât se poate de clar, aici este subliniat printr-o retorică a repetiției: „Acel ceva către care se îndreaptă relația cu lumea este ființarea însăși... Acel ceva de la care pornind orice atitudine își află călăuzirea este ființarea însăși... Acel ceva prin intermediul căruia investigația de tip științific realizează irumperea este ființarea însăși...“ Și, puțin mai jos: „numai ființarea (*nur das Seiende*); „ființarea doar“ (*das Seiende allein*); „ființarea singură“ (*das Seiende einzig*). — De fiecare dată, ființarea apare a fi termenul cu care sfârșește conceptul existențial al științei. De ce nu ar fi ființarea „temeiului“ în care se „întrădăcinează“ esența științelor?

Știința și ființarea, metafizica și Nimicul

Preocupată numai și numai de ființare, știința „nu vrea să știe nimic în legătură cu Nimicul“. Dar tocmai în clipa în care afirmă că în afara ființării nu este *nimic*, ea termină prin a invoca Nimicul: „acolo unde caută să-și exprime propria-i esență, acolo, tocmai, ea cheamă în ajutor Nimicul. Înlăturându-l, ea-l cheamă înapoi. Ce esență dezbinată (*zweispältiges Wesen*) se dezvăluie aici? (GA 9, p. 106; trad. rom. p. 36).

Știința afirmă cu hotărâre că, de vreme ce nu este *dect* ființarea, Nimicul nu este. Or, din punctul de vedere al metafizicii, problema este tocmai de a recunoaște Nimicul ca atare. Dar cum să recunoști ceva care este tocmai opusul absolut al ființării, ne-ființarea însăși? Un asemenea

lucru ar presupune să ignori legile cele mai elementare ale logicii. În spațiul logic, Nimicul nu devine decât efectul secundar al negării: el nu face decât să însoțească „nu“-ul, lucrul negat, negativitatea.

Dar dacă lucrurile stau invers? se întreabă Heidegger. Dacă nu-ul și negarea există pentru că există Nimicul? „Noi afirmăm: Nimicul este mai originar decât nu-ul și negarea.“ (GA 9, p. 108; trad. rom. p. 38). Însă o asemenea afirmație presupune că Nimicul este dat undeva, că el, poate fi căutat și înțeles. Dar nu ca o ființare anume. Și nici ca negare a întregului ființării sesizat în prealabil tocmai în vederea acestei negări. Prezența Nimicului trebuie obținută în mod pozitiv. Dar cum? Noi, ca ființe finite, putem avea acces la întregul ființării prin intermediul unor dispoziții afective (*Stimmungen*). Singura dispoziție care e capabilă „să ne aducă în fața Nimicului“ este teama (*Angst*). Teamă este acea dispoziție a *Dasein*-ului prin care ființarea în întregul ei nu se revelează pur și simplu, ci cunoaște o „mișcare de îndepărtare,, (*Wegrücken*), lăsând loc Nimicului, făcând deci cu puțință revelarea lui: „...Nimicul se manifestă anume odată cu ființarea și pe seama ființării, ca una care ne scapă alungându-se în întregul ei.“ (GA 9, p. 113; trad. rom. p. 43). De aici rezultă că:

— Apariția Nimicului nu se face prin dispariția întregului ființării prin „nimicirea“ ei.

— Apariția Nimicului nu presupune negarea ființării în întregul ei pentru a se obține, abia apoi, Nimicul.

— Dimpotrivă: Nimicul apare *laolaltă* cu ființarea în întregul ei: mișcarea de îndepărtare a ființării pe care o presupune instalarea în Nimic este simultan un act de revelare a ființării care abia acum devine ființare — „ca altul absolut opus Nimicului“:

„Abia în noaptea luminoasă a Nimicului ivit odată cu teama se naște starea originară de deschidere a ființării ca ființare: faptul că ea este ființare — și nu Nimic. Acest «și nu Nimic» adăugat de noi în vorbire nu este însă o explicație survenită ulterior, ci ceea ce în prealabil face cu puțință starea-de-revelare a tot ce e ființare în genere. Esența Nimicului... constă în aceasta: abia Nimicul aduce *Dasein*-ul în fața ființării ca ființare.“ (GA 9, p. 114; trad. rom. p. 43—44).

Vedem așadar cum raporturile tradiționale dintre ființare și Nimic s-au inversat: nu ființarea, negată, face cu puțință apariția Nimicului, ci abia revelarea Nimicului — ca „trecere dincolo“ (*Hinausgehen*) de întregul ființării — face cu puțință raportarea *Dasein*-ului la „ființarea însăși“. Menținându-se în Nimic, *Dasein*-ul este de fiecare dată deja dincolo de ființarea în întregul ei. Numim această aflare-dincolo de ființare — transcendența. Dacă prin chiar temeiul esenței lui, *Dasein*-ul nu ar transcende, adică dacă nu s-ar menține dinainte în Nimic, atunci el nu s-ar putea ra-

porta nicicînd la ceva de ordinul ființării, deci nici la el însuși. " (GA 9, p. 115; trad. rom. p. 44).

Nimicul este astfel „locul „transcendenței*, „locul“ în care, pentru a se putea raporta la întregul ființării, omul trebuie să se așeze constant. Acest „loc“ al transcendenței, de dincolo de întregul ființării, este locul privilegiat al metafizicii. Dacă ființarea căreia i se livrează știința contrazice Nimicul (știința „nu vrea să știe nimic de Nimic“), Nimicul metafizicii nu numai că nu contrazice ființarea, ci o face pe de-a-ntregul posibilă. Ignorînd Nimicul, știința își ignoră propriile ei condiții de posibilitate, își ignoră „înrădăcinarea în temeiul esenței ei.“ Știința nu știe, astfel, că ea nu se poate înțelege în afara metafizicii, în afara „angajării în Nimic“, fără de care transcenderea — deci *posibilitatea raportării la ființarea ca întreg* — nu se poate împlini. „Interogația care trece dincolo de ființare“ (*das Hinausfragen über das Seiende*) și care accede, astfel, la Nimic este temeiul ultim al științei, cel care o face pe aceasta cu putință. La rîndul lui, *Dasein*-ul științific nu e posibil decît prin „trecerea“ (*Verwandlung*, „metamorfozarea“) omului în *Da-sein*-ul său“, prin descoperirea *sejour*-ului său prealabil în Nimic. Așa cum presuposiția ființării e Nimicul, tot astfel cea a științei este metafizica și cea a *Dasein*-ului științific este *Da-sein*-ul metafizic.

Cum să înțelegem acest recurs întemeietor la Nimic în gîndirea lui Heidegger? Și cum să-l înțelegem, atunci cînd el rămîne un punct izolat al acestei gîndiri, fără deschideri ulterioare, fără limpezi antecedente istorico-filozofice, rafinată construcție menită a fi locuită o singură zi? Este ea într-adevăr un „reper pe drumul gîndirii“? Alfred Jäger, care a scris unul dintre cele mai profunde comentarii la opera lui Heidegger**, dă o explicație extrem de convingătoare acestei piese despre care am putea fi înclinați să credem că e prezidată de „spiritul unui nihilism titanic“. (JÄGER, 1978, 410) Într-adevăr, în această scriere întrebarea privitoare la ființă (*die Seinsfrage*) se transformă în întrebarea privitoare la esența Nimicului. „Nimicul“ devine aici, întocmai ca și „ființa“ în *Sein und Zeit*, *eine Frage-Kategorie*, „o întrebare-categorie“, o categorie interogativă-cheie. O preocupare explicită pentru problema ființei nu apare însă în aceste pagini. În schimb, se pare că tocmai „experiența Nimicului“ devine „origine a întrebării privitoare la ființă“. Cum poate fi înțeles acest lucru? Răspunsul lui Jäger este: pe linia epuizării tuturor resurselor metafizicii tradiționale. Cînd se ajunge la esența Nimicului pentru a chestiona omul și ființa, cînd se consideră că „esența ființei, a ființării și a omului poate

* Pentru problema transcendenței la Heidegger, a se vedea și *Nota introductivă la Despre esența temeiului*, pp.55—67.

** Gott. *Nochmals Martin Heidegger*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1978, 514 p.

fi înțeleasă abia în lumina Nimicului" (JÄGER, 1978, 410—411), când prin actul transcenderii *Dasein*-ul nu mai ajunge la un Dumnezeu ființând, ci se așează și se menține în Nimic (SCHULZ, 1963, 110) — înseamnă că „o posibilitate-limită a gândirii metafizice despre ființă“ a fost atinsă. Această „posibilitate-limită“ este nihilismul. Dar dacă Heidegger atinge acest prag, el nu o face pentru a rămâne aici, ci pentru a-l depăși și a găsi alt unghi de atac, non-metafizic, în problema ființei. Și Jäger invocă acest pasaj din *Einführung in die Metaphysik* [„Introducere în metafizică“], scris șase ani mai târziu: „A merge în întrebarea privitoare la ființă este, *dimpotrivă*, primul și singurul pas rodnic în direcția adevăratei depășiri a nihilismului“. (GA 40, p. 212). Din această afirmație, reiese în mod limpede că Heidegger „interpretează propriul său loc de pornire ca punct final al nihilismului, cu gândul de a-l depăși pe acesta și, odată cu el, metafizica, în direcția unei noi gândiri despre ființă*. (...) În ciuda oricărei aparențe inițiale, Heidegger împărtășește credința că a vorbi despre dominația Nimicului este caracteristic pentru nihilismul dominant. Nimicul constituie pentru el cel mult o *limită* — în loc de a o străpunge, el readuce la ființă întrebarea privitoare la Nimic.“ (JÄGER, 1978, 413).

Este de aceea firesc, conchide Jäger, ca, în gândirea lui Heidegger, problema Nimicului să își piardă treptat ponderea. „Drumul gândirii sale reprezintă... o eliminare treptată sau o eclipsă a Nimicului. Această gândire debutează într-o stranie vecinătate cu întrebarea privitoare la «este»-le Nimicului (*die Frage nach dem „ist“ des Nichts*), pentru ca la sfârșit să o nege. Heidegger nu a dezvoltat în mod consecvent întrebarea privitoare la este-le Nimicului în perspectiva ființei și a gândirii. (...) Drumul ulterior al gândirii lui Heidegger a rămas în urma acestui început. Rostirea ulterioară, a rămas în urma întrebării inițiale“. (JÄGER, 1978, 409).

Nevoia depășirii metafizicii tradiționale și „eclipsa Nimicului“ au mers astfel la Heidegger mână în mână. Însă ceea ce trebuie reținut în primul rând din acest text este dialogul metafizicii cu științele pozitive. Pe „drumul gândirii“ sale, Heidegger a făcut aici un pas mai departe. Concepția despre filozofie ca „știință a ființei“ — prezentă încă în conferința din 1927 *Fenomenologie și teologie* — este acum depășită. Științele își au temeiul lor ultim în filozofie, dar aceasta „nu poate fi măsurată nicicând cu etalonul ideii care e propriu științei“. (GA 9, p. 122, trad. rom. p. 50). Așa cum Nimicul este chemat să servească drept fundament pentru gândirea ființei fiind tocmai altul său absolut, la fel filozofia, ca Altul absolut al științei, este menită să constituie temeiul în care esența

* Vezi în acest sens și GADAMER (1983, 42): „Și într-adevăr, în această prelegere, se conturează pentru prima dată marea temă a depășirii metafizicii și a gândirii metafizice...“

științelor își află înrădăcinarea. Paradoxului întemeierii ființării prin Nimic îi răspunde acela al întemeierii științelor printr-o gândire care este altceva decât știință.

EXCURS DESPRE FIINȚĂ, FIINȚARE ȘI *DASEIN*

Întrucît în jurul acestor trei termeni și al relațiilor dintre ei s-a construit întreaga gândire a lui Heidegger, este firesc să încercăm din capul locului o lămurire a lor. Ne vom opri asupra felului în care Heidegger i-a determinat în perioada inițială a gândirii sale — aceea a lui *Sein und Zeit* —, urmînd ca pe parcursul celorlalte *Note introductive* sensurile lor să se precizeze și modificările survenite în timp să fie semnalate.

Problema majoră a gândirii lui Heidegger a fost de la bun început și a rămas constant de-a-lungul operei sale *problema ființei*. Ce se înțelege prin „ființă“ (*Sein*) ? — În vorbirea curentă folosim la tot pasul cuvîntul „a fi“. Spunem, de pildă, că „piatra *este*“ sau că „Omul *este*“ sau că „tabloul *este* frumos“. La o ființare sau alta (*Seiendes*: piatra, casa, omul, copacul etc.) ne referim în mod curent spunînd că „este“, „a fost“, „va fi“, „era să fie“ etc. Ce înțelegem noi prin acest „este“, prin faptul-de-a-fi (*das Sein*) ? Întrebarea referitoare la ființă, la faptul-de-a-fi (*die Frage nach dem Sein*) este întrebarea privitoare la *sensul* pe care îl avem în vedere cînd folosim cuvîntul „a fi“. „Noi trăim mereu într-o înțelegere a lui «este», fără să putem spune exact ce anume înseamnă acesta de fapt.“ (GA 20, p. 194)

Să reținem, deci, acest lucru: dacă Heidegger (re)pune întrebarea privitoare la ființă, atunci „ființa“ aceasta despre sensul căreia el se întreabă nu este o entitate misterioasă, plutind deasupra celor ce sînt; „ființa“, aici, este un substantiv verbal — *Sein* = „faptul-de-a-fi“ — și nu expresia lingvistică a unui obiect încărcat de vagul unei gravități metafizice tradiționale: „Ființa“. Majuscula, care în germană este dictată de o regulă ortografică, preluată fiind în limba română, conduce la un viciu de interpretare care poate bloca definitiv accesul la gândirea lui Heidegger. Pentru perioada gândirii din *Sein und Zeit*, traducerea lui *Sein* cu „Ființă“ este de aceea total neadecvată*.

În fapt, tocmai simplitatea punctului de pornire heideggerian este aceea care derutează: noi îl folosim mereu pe „este“. Dar ce înțelegem prin el? Asta e tot. Heidegger nu își propune decât să ridice la nivelul

* Am renunțat la această traducere chiar și pentru perioada mai tîrzie a gândirii lui Heidegger, cînd „ființa“ este aproape „personificată“, cînd „are“ o casă (limba), cînd poate fi „ascultată“, cînd „se ascunde“ sau „se dezvăluie“ etc.

conceptului realitatea numai *latent înțeleasă*, și neexaminată ca atare, a lui „a fi”: acest „a fi”, care fără să fie la rîndul lui o ființare, este implicat de toate ființările despre care spunem la tot pasul că „sînt”. Tocmai înțelesul acestui cuvînt care circulă în de-la-sine-înțelesul său în viața de zi cu zi a fost cel care a provocat căutările lui Platon și ale lui Aristotel și care acum, după o lungă uitare, este repus în discuție de către Heidegger. Dar să reținem: nu vizînd sensul conceptului celui mai general și mai vid, ci pe cel al cuvîntului invocat fără încetare în marginea fiecărei ființări. Discursul lui Heidegger debutează ca „hermeneutică a facticității”, și nu ca discurs tradițional în marginea unui concept gol.

Acest *firesc neașteptat* al începutului (ce este „este“?) amintește de procedeul socratic-platonician: Socrate voia să cunoască în chip explicit — și, ca atare, întreba — ceea ce în chip subînțeles era deja cunoscut: în lunga lor familiaritate cu lumea, cu lucrurile și cu oamenii toți partenerii de dialog ai lui Socrate știau în fapt ce este curajul, evlavia sau frumosul. Dar în fond, nici unul, întrebare, nu putea să spună. De la acest încăpățînat, adînc investigator și tulburător „dar ce este cutare lucru?” începea, pentru Platon, filozofia. O întrebare de același tip este întrebarea heideggeriană privitoare la ființă: „dar ce înseamnă a fi?” A răpi fenomenelor în care ea sălășluiește taina acestui „a fi” presupune o „supremă sforțare a gîndirii” și de aceea „întrebarea privitoare la ființă” este sarcina cea mai grea — și sarcina de care metafizica a uitat între timp — a gîndirii.

Însă întrebarea privitoare la ființă (*die Seinsfrage, die Frage nach dem Sein*) nu presupune oare o prealabilă lămurire a structurii întrebării ca atare, a structurii ei *formale*? Care sînt elementele pe care le presupune o întrebare? Ca și în cazul problemei ființei, care nu era altceva decît ridicarea la nivelul gîndirii a aceluia „a fi” care circulă în viața de toate zilele, „problema structurii formale a întrebării” nu face decît să analizeze întrebarea prin deprinderea elementelor ei cele mai „umile”. Faimoșii termeni care alcătuiesc structura întrebării — *das Gefragte, das Befragte, das Erfragte* —, în severa lor armură teutonă, sperie în aceeași măsură ca și cuvîntul, în germană scris în mod fatal cu majusculă — *Sein*. Se uită și în acest caz că el nu desemnează decît situații de un desăvîrșit firesc. Iar noi îi complicăm, tocmai pentru că nu sîntem obișnuîți să asociem filozofia (Filozofia!) cu firescul însuși. S-a spus deja că la Heidegger dificultatea provine din prea marea simplitate care, odată ignorată ca punct de plecare, face ca problema să fie așezată în alt loc decît Heidegger însuși o așază, totul devenind apoi de neînțeles.

Despre ce este vorba în cazul acestor trei termeni? Despre trei banale cuvinte germane transformate în concept, în măsura în care ele epuizează din punct de vedere formal structura oricărei întrebări. Iar Heideg-

ger are nevoie să degajeze structura întrebării — punnd în lumină cei trei termeni — pentru ca să o poată apoi aplica la întrebarea privitoare la ființă (*Seinsfrage*).

Să presupunem că pun unui trecător următoarea întrebare: „Unde este strada Roma?“ Care sînt elementele formale ale acestei întrebări? Întrebarea este ghidată de ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare; în cazul nostru, situarea „străzii Roma“. Acest element este *das Gefragte*. Dar întrebarea este adresată cuiva (*ich frage bei jemandem an*); ea presupune și un *Anfragen bei...*, o „interogare adresată lui...“. În cazul nostru, adresez întrebarea unui trecător. Acesta este *das Befragte*: „acel-ceva-căruia-i-se-adresează întrebarea“. În sfîrșit, interogarea își atinge scopul prin ceea-ce-se-obține-prin-întrebare, prin răspuns, deci. În cazul nostru, să spunem „Lîngă parcul acela“. Acest element este *das Erfragte*. Evident, întrebarea presupune și un al patrulea element: pe cel care o pune, „întrebătorul“, *der Frager*.

Întrebările de felul acesteia sînt însă „simple interogări circumstanțiale“ (*Nur-so-hinfragen*) asupra cărora nu se mai revine, întrebări care nu ne preocupă în mod constant. Există un mod mai adînc de realizare al faptului interogării, cînd punerea întrebării se face „explicit“, cînd ea devine semnul unei *investigații* înfăptuite cu mijloace specific teoretice. De pildă: „Care este originea vieții?“ Sau: „Ce este omul?“

Întrebarea privitoare la faptul-de-a-fi este și ea una de felul acesta. În cazul acestei întrebări, *das Befragte* este *ființarea* (*Seiendes*) căreia ne adresăm în vederea găsirii ființei ei; *das Gefragte* este *ființa* (*Sein*) ființării despre care vrem să aflăm ce anume și cum anume este; iar *das Erfragte* este *sensul* (*Sinn*) ființei pe care-l implică ființarea: ce anume se înțelege prin faptul că ființarea este.

Așadar, totul pleacă, în fond, de la ființare (*Seiendes*), deci de la toate la care ne raportăm ca fiind diferite de noi (casa, copacul, mașina etc.) sau ca fiind chiar noi înșine (omul) și despre care, cu un cuvînt, spunem că *sînt*. Însă înăuntrul tuturor acestor ființări în privința cărora căutăm sensul lui „a fi“ — sensul ființei ca ființă a ființării —, ființarea care sîntem noi, oamenii, ocupă un loc privilegiat prin aceea că *ea este cea care pune întrebarea*; ea este *das fragende Seiende*, „ființarea care întrebă“, „ființarea întrebătoare“.

Această ființare întrebătoare, care față de oricare altă ființare este privilegiată prin aceea că pune întrebarea privitoare la sensul ființei ființării, este numită de către Heidegger *Dasein*. Ei ne adresăm pentru a afla ce anume se înțelege prin ființa oricărei ființări. Întrebarea privitoare la ființă se convertește în primă instanță în problema ființării care este pusă în mod explicit în întrebare ca ființare întrebătoare: *problema Dasein-ului*. Înainte de a ajunge la sensul ființei (*Sinn des Seins*), trebuie

să cercetăm structura ființării căreia ne adresăm pentru a afla sensul ființei, deci structura *Dasein*-ului. *Die Grundverfassung des Daseins* — „constituția fundamentală a *Dasein*-ului“, a „însăși ființării întrebătoare care sîntem noi înșine“, constituie obiectul analiticii *Dasein*-ului pe care Heidegger a întreprins-o în *Sein und Zeit*. „Punerea întrebării“ (*die Fragestellung*) a adus în prim plan *Dasein*-ul, „ființarea care întrebă“ și, odată cu ea, obligația de „a întemeia structura de ființă a acestei ființări înseși“. „Sarcina noastră imediată este explicarea *Dasein*-ului a cărei modalitate de a fi este interogarea însăși.“ (GA 20, p. 202)

Care este felul specific de a fi al ființării numite *Dasein*?

Orice ființare este caracterizată printr-un *Was* și printr-un *Wie*, printr-un „ce anume“ (natura ei, ce anume este ea) și printr-un „cum anume“, prin „felul ei de a fi“ (*die Weise zu sein*). Ei bine, caracterul de excepție al ființării numite *Dasein* constă în aceea că ea nu poate sta sub nici un *Was*, ci numai sub *Wie*. Denumirea „*Dasein*“, ființarea care sîntem noi înșine, nu semnifică decît „modalitatea de a fi“ (*Seinsweise*). Din faptul că *Dasein*-ul este singura ființare capabilă de *Seinsverhältnis*, deci care se poate „raporta la ființă“ ființării care nu este ea însăși (casă, copac, piatră etc.), cît și la ființa propriei sale ființări (om), rezultă că *Dasein*-ul nu are o ființă dată odată pentru totdeauna (*ein Vorhandensein*, „o prezență inerțială“) de felul celei pe care o determinăm cînd spunem ce este casa spre deosebire de copac. „Această ființare, *Dasein*, nu poate fi experimentată și chestionată în privința aspectului ei, nici în privința a ceva din care ea constă, nici în privința fragmentelor și straturilor pe care o anume modalitate a contemplării le poate găsi din capul locului în ea. (...) Trup, suflet, spirit pot să marcheze într-o anume privință acel ceva din care constă această ființare, însă cu acest compositum și cu compoziția lui modalitatea ființei acestei ființări rămîne din capul locului nedeterminată. (...) Nu un aspect al acestei ființări trebuie determinat, ci, din capul locului și în mod constant, doar modalitatea lui de a fi (*seine Weise zu sein*), nu «ce»-ul acelui ceva din care el constă, ci «cum»-ul ființei sale și caracteristicile acestui «cum».“ (GA 20, p. 207)

Acest „de a fi“ (*das Zu-sein*), acest „urmează să fie“, acest mod dinamic și *proiectiv* al ființei *Dasein*-ului, opus caracterului static și inerțial al ființei oricărei alte ființări, este caracteristica fundamentală a *Dasein*-ului. *Dasein*-ul nu are o ființă (determinată odată pentru totdeauna prin *was*, prin „ce“), ci el „are de a fi“, „este obligat să fie“ (*hat zu sein*). Ființa *Dasein*-ului se naște în permanență din confruntarea sa cu modalitățile și „posibilitățile sale de a fi“ (*Seinkönnen, Seinsmöglichkeiten*) ; ea nu este, ci ea poate fi, mereu într-un fel sau altul, de fiecare dată, iar și iar, împlinind neîncetat o posibilitate de a fi. Această modalitate de a

fi care se bazează pe raportarea constantă la propriile posibilități de a fi Heidegger o numește „existență“ (*Existenz*).

Dintre toate ființările, numai omul *există*, pentru că numai el ajunge să se confrunte cu posibilitățile sale de a fi și, astfel, să se *înțeleagă* cumva în ființa sa. Această „înțelegere“ (*Verstehen*) nu presupune o cunoaștere elaborată, ci mai degrabă o conștiință difuză și neexplicită; în însuși faptul de a exista (*Existieren*), el „este preocupat“ în mod constant de ființa sa (*es geht um sein Sein*). Existența este tocmai această modalitate de a fi în care „preocuparea de“, „raportarea la propria ființă“ și „înțelegerea ființei“ se îngemănează alcătuind „constituția de ființă“ (*Seinsverfassung*) a *Dasein*-ului.

Cîtă vreme existența este considerată la simplul nivel al realizării ei, ca fapt de a exista, ca facticitate a *Dasein*-ului surprins în comportamentul său curent și în modalitățile latente și difuze de înțelegere a ființei — noi rămînem pe un plan „ontic“ și „existențial“ (*existenziell*). Cînd, dimpotrivă, înțelegerea ajunge să degaje structurile care alcătuiesc „constituția de ființă“ a *Dasein*-ului, cînd ea accede la *logos*-ul lui *on*, la deslușirea teoretică a ființei ființării numite *Dasein*, într-un cuvînt, la o *analiză sistematică a existenței* — atunci ne situăm pe un plan „onto-logic“ și „existențial“ (*existenzial*). Lucrarea *Sein und Zeit* reprezintă tocmai această „analiză existențial-ontologică“ care extrage din nivelul ontic-existențial caracteristicile de ființă ale *Dasein*-ului; de pildă: faptul-de-a-fi-în-lume, faptul-de-a-fi-laolaltă-cu..., înțelegerea, libertatea, proiectul, grija, faptul-de-a-fi-întru-moarte etc. Aceste caracteristici, tocmai pentru că sînt specifice doar „existenței“ (*Dasein*-ului uman), Heidegger le numește „existențiali“ (*Existenzialien*) și le deosebește net de „categorii“, adică de determinațiile de ființă ale ființării care *nu* e de tipul *Dasein*-ului. Iar corelația acestor structuri care configurează constituția de ființă a *Dasein*-ului (deci a singurei ființări care *există*), Heidegger o numește „existențialitate“ (*Existenzialität*).

Sintetizînd, putem spune: *Dasein*-ul este omul ca ființare exemplară, capabilă să se raporteze la ființa ființării care e diferită de el însuși și la propria lui ființă, întrebător-de-ființă, înțelegător-de-ființă și rostitor-de-ființă și, ca atare, locul privilegiat — *das Da* — al ființării în care ființa, faptul-de-a-fi — *Sein* — iese la lumină: *Da-sein*. Altfel spus, *Dasein*-ul este ființarea prin care orice ființare se deschide către ființa sa, ființarea prin care, în cele din urmă, „știința ființei“, ontologia, devine cu putință.

Rezultă acum limpede că reluarea întrebării privitoare la ființă (la faptul-de-a-fi) a condus mai întîi la o analiză pregătitoare: aceea a *Dasein*-ului care, ca ființare înțelegătoare de ființă, face cu putință „teoria ființei“, ontologia. Drumul către *Sein* trece în mod obligatoriu printr-o analitică a *Dasein*-ului, a omului ca „loc“ în care „a fi“ își deslușește sensul.