

heidegger, fenomenologie și ontologie¹

ALEXANDRU BOBOC

Taking the circulation of some Nietzschean motifs into account, Heidegger's nihilism and irrationalism are limited by a neoromantic colorature, dominated as it is by the motif of live and creation.

Atunci când în *Sein und Zeit* (1927) își propunea să trezească interesul pentru „tema sensului Ființei”, Heidegger anunța o operă deschisă: a) în asimilarea tradiției metafizice a Occidentului și b) în „interpretarea timpului ca orizontul posibil al oricărei înțelegeri a Ființei”². Dincolo de o dezbatere a „temei unei destrucții a istoriei ontologiei”, și de o construcție succesivă, de-a lungul unei jumătăți de veac, a unui răspuns la întrebarea: „se relevă timpul însuși ca orizont

¹ Fără a pretinde la o analiză exhaustivă a operei lui Heidegger (ar fi și imposibil în limitele unui articol!), dezvoltările ce urmează își propun doar câteva precizări necesare și utile, credem, în legătură cu descifrarea sensurilor majore ale reconstrucției filosofice întreprinse de unul dintre cei mai reprezentativi gânditori contemporani, se pare ultimul mare metafizician al Occidentului (prin „Occident” înțelegând aici nu o zonă geografică, ci, într-o accepție cultivată de istoria și filosofia culturii, spațiul cultural care se revendică a fi păstrătorul și continuatorul tradiției spirituale greco-latine și al creației clasice în genere). Folosind textele mai noi (inclusiv dintre cele oferite de volumele apărute până acum în formula: Martin Heidegger, Gesamtausgabe), comentariile și deschiderile interpretative mai noi, vom încerca să privim critic-evaluativ nu numai unele dintre conceptele cardinale ale ontologiei heideggeriene, ci și o întreagă tradiție nihilistă de critică a existențialismului, dominată de superficialitate și de formulări generale și atât de „tari” încât s-au dovedit gratuite! Nu putem să nu subliniem aici că lipsa unor studii temeinice asupra operei heideggeriene, și a existențialismului ca atare, favorizează în bună măsură asemenea fenomene ciudate, străine, de fapt, spiritului criticii filosofice.

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

al Ființei?”³, trebuie să vedem, credem, și o încercare de regândire a ontologiei și a metafizicii (filosofiei) însăși în funcție de *sfera umanului*⁴ și de *problemele omului contemporan*, de situațiile conflictuale specifice pe care societatea capitalistă le ridică în calea realizării personalității umane, situație la care Heidegger se raportează adesea critic, în *Sein und Zeit* prin analiza acelei „Alltäglichkeit des Daseins”⁵, iar apoi sub genericul versului hölderlinian: „...und wozu Dichter in dürrftiger Zeit?”⁶.

În raport cu o interpretare de tradiție, care leagă *ne varietur* esența ontologiei heideggeriene de *Sein und Zeit* și lucrările ce o continuă nemijlocit⁷, semnalăm astfel posibilitatea depășirii

³ *Ibidem*, p. 19-27; 437.

⁴ Prin sfera umanului ar trebui să înțelegem, ni se pare, nu numai umanul din omul-individ, „esența generică” (cum spunea Marx), ci și realizările umane în forma creației istorice și culturale. Într-o asemenea perspectivă, care pleacă de la teza: omul nu se reduce nici la „rațiune”, nici la „spirit”, întrucât „este vorba de indivizi reali, de activitatea și condițiile lor materiale de viață, atât cele pe care le-au găsit gata existente, cât și cele pe care le-au creat prin propria lor activitate” (K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, București, Edit. Politică, 192, p. 20), putem înțelege cum omul ca individ, ca persoană este totdeauna mai mult decât este de fapt și putem angaja un dialog rodnic cu teza existențialistă a omului-posibilitate, definit prin privație și problematizare.

⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 126-130; 252-260. Autorul caracterizează, pe alocuri exemplar, ființa înstrăinată a omului în capitalism, pierderea în anonim. „Fiecare – scrie Heidegger – este Celălalt (*der Andere*) și niciunul (*Keiner*) el însuși. Anonimatul (*das Man*), căruia îi răspunde întrebarea despre Cinele (*Wer*) existenței umane cotidiene (*des alltäglichen Daseins*), este acel Nimeni (*das Niemand*), căruia orice existența umană i s-a oferit deja în ființarea reciprocă”, (*Ibidem*, p. 128).

⁶ M. Heidegger, *Wozu Dichter?* (1936), în *Holzwege*, 5. Aufl., V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1972, p. 248. Autorul a analizat elegia lui Hölderlin numită „*Bod und Wein*” (Pîine și vin) într-o conferință din 1936, în amintirea lui R.M. Rilke. Pornind de la întrebarea „...und wozu Dichter in dürrftiger/Zeit?” (Vezi Fr. Hölderlin, *Gedichte*, 3. Aufl., Philip Reclam jun., Leipzig, 1969, p. 139), care s-ar traduce: „...și apoi, la ce bun – poezii în timpuri sărace?” (Vezi Fr. Hölderlin, *Imnuri și Ode*, Ed. Minerva, B.P.T., București, 1977, p. 259, în trad. Lui Șt. Aug. Doinaș și V. Nemoianu), Heidegger analizează, sub genericul: „ist R. M. Rilke ein Dichter in dürrftiger Zeit?”, destinul a ceea ce s-a numit „omul modern”, așa cum rezultă din unele poezii ale lui Rilke. Ideea centrală este: „pentru poezia lui Rilke, existența existentului (*das Sein des Seienden*) este determinată metafizic ca prezență lumească (*weilische*)”; „întreaga sferă a prezenței este contemporană în spunere (*im wolthahe Sagen*)” (M. Heidegger, *Holzwege*, p. 286, 287). La Rilke se află, crede Heidegger, justificarea unei metafizici a umanului: ultimul vers al Elegiei a XI-a a lui Rilke sună: „existența umană covârșitoare (*überzähliges Dasein*) își are originea în simțire (*im Herzen*)”; astfel, „sfera mai largă a existentului este prezentă în spațiul interior al simțirii” (*Ibidem*, p. 284).

⁷ Amintim: *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929); *Was ist Metaphysik?* (1929); *Vom Wesen des Grundes* (1929). La acestea se pot adăuga: *Vom Wesen der Wahrheit* (apărută în 1943, dar elaborată și expusă într-o conferință în 1930); *Platons Lehre von der Wahrheit* (apărută în 1942, dar elaborată pentru prelegerile de la Freiburg din „semestrul de iarnă”

„ontologiei fundamentale” din *Sein und Zeit*, îndeosebi a epilogului nihilist (și etic pesimist al acesteia), într-o metafizică (filosofie), a creației poetice, metafizică inspirată din romantismul lui Hölderlin și Novalis, dar și din creația poetică a lui Rilke și Trakl.⁸ În acest context, luând în considerare și circulația unor motive nietzscheene, nihilismul și iraționalismul heideggerian capătă o contracarare din direcția unei construcții de coloratură neoromantică, dominată de motivul vieții și al creației.

Heidegger însuși scria că, „gândit de Nietzsche, nihilismul este istoria devalorizării (*Entwertung*) valorilor supreme de până acum ca trecere la reevaluarea (*Umwertung*) tuturor valorilor de până acum, care constă în aflarea principiului unei noi așezări a valorii (*Wertsetzung*)”⁹. În altă ordine de idei, noul interpret al nihilismului își căuta originea și punct de sprijin solide în tradițiile filosofice grecești¹⁰ și apoi la Brentano și Husserl. „Studiul meu academic – preciza Heidegger – a început în iarna 1909/10 la Facultatea de teologie a Universității din Freiburg”; aici, pe lângă teologie, el a studiat *Cercetările logice* ale lui Husserl și, aflând de influența lui Franz Brentano, a studiat disertația acestuia: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862), prin care, din 1907, a încercat „să pătrundă în filosofie”¹¹.

1930-1931). Heidegger însuși preciza (*Nietzsche*, Bd. I. Pfullingen, Neske, p. 10) că aceste ultime două lucrări „au luat naștere deja în anii 1930/31”.

Problema centrală este aici aceea a datării „conversiei” sau „răspunției” (*Kehre*), condeptul fără de care nu se poate înțelege unitar gândirea lui Heidegger, dar și cel mai greu de explicat!

⁸ În felul acesta, în raport cu lucrările noastre mai timpurii (*Existență și limbaj în concepția lui M. Heidegger*, în vol. *Existență, cunoaștere, acțiune*, București, Edit. Științifică, 1970, p. 111-130); *Însemnări despre Heidegger*, în „Forum”, nr. 1975, p. 51-55), vom aduce unele corectări și precizări, îndeosebi în ceea ce privește „Kehre” și rolul limbajului în perioada de după „Kehre”.

⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. II, Neske, Pfullingen, 1961, p. 90.

¹⁰ Așa cum preciza Jean Beaufret, „întrucât au fost aceia cărora existența (*l'être*) li s-a deschis în modul cel mai clar în existent (*l'étant*), grecii sunt mai mult decât inițiatori; inițiativă grea, căci nu este în ea însăși decât prima epocă a unei retrageri (*retrait*) care este, la rădăcina ei, trăsătura fundamentală a uni întregi istorii, cea a noastră” (*Dialogue avec Heidegger, I. Philosophie grecque*, Les Editions de Minuit, Paris, 1973, p. 13).

¹¹ M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963), în vol. *Zur Sache des Denkens*, M. Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 81. Problema care-l interesa era: „Dacă existența poate fi spusă în multiple semnificații, care este atunci semnificația fundamentală? Ce înseamnă ființă (*Sein*)? (*Ibidem*). În această lucrare, Heidegger recunoaște și alte premise: Aristotel, Thoma,

Reflectând asupra lucrărilor sale timpurii, Heidegger prețuiește ceea ce el însuși numea „drumul meu în fenomenologie” și-și precizează opțiunea pentru fenomenologie ca metodă¹². „Fenomenologia – scria Heidegger – este modalitate de acces către felul de determinare certă a ceea ce trebuie să devină tema ontologiei. *Ontologia este posibilă numai ca fenomenologie*”; „luată ca atare, fenomenologia este știință despre existența existentului (*vom Sein des Seienden*) – ontologie. În explicațiile date temelor ontologiei se naște necesitatea unei ontologii fundamentale, care are ca temă existentul ontologic-ontic desemnat, anume existentul uman (*Dasein*), astfel încât ea își ia ca problemă centrală problema sensului existenței în genere” și, ca urmare „fenomenologia existentului uman este *hermeneutică* în semnificația originară a cuvântului”¹³.

O asemenea explicație îndreptățește ideea că trecerea de la Husserl la Heidegger este una „de la esență la existență”¹⁴ și, respectiv, de la „descrierea fenomenologică” la „analitica esențială a existentului uman”, care este, în fond, o interpretare, o hermeneutică. În același timp, situarea acesteia pe filiera fenomenologică păstrează o unitate de metodă și justifică teza lui Heidegger, după care sensul distincției între „Heidegger I” și „Heidegger II” ar fi următorul:

Suarez, dogmatica lui Carl Braig, neokantianismul lui Rickert și Lask; influența hotărâtoare rămâne cea a lui Husserl (*Ibidem*; p. 82-90). „Dar astăzi? – se întreba Heidegger în 1963 – Vremea filosofiei fenomenologice pare a fi trecut. Ea e valabilă deja ca ceva trecut, care va fi desemnată numai în mod istoric alături de alte orientări ale filosofiei. *Fenomenologia însăși nu este în ceea ce are ea propriu o orientare*, ci o posibilitate constantă a gândirii” (*Ibidem*, p. 90, subl. ns.).

Pe acest fond, devin inteligibile primele lucrări mai importante ale lui Heidegger: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1914); *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916), în care, așa cum preciza Heidegger însuși în 1972, a căutat să raporteze gândirea medievală la Aristotel și să afle ceva despre „problema existenței” și a limbajului în „doctrina categoriilor” (M. Heidegger, *Frühe Schriften*, Vorrede, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1972, p. IX).

¹² În forma unui *Nachtrag* 1969, în *Zur Sache des Denkens* (p. 90), Heidegger atrage atenția asupra următorului text din *Sein und Zeit*: „esențialul ei (al fenomenologiei) nu constă în a fi cu adevărat o „orientare” filosofică. Mai sus decât realitatea se află *posibilitatea*. Înțelegerea fenomenului constă în cuprinderea ei ca posibilitate” (p.38).

¹³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 35, 37.

¹⁴ F. Heinmann, *Neue Wege der Philosophie*, Quelle u. Meyer, Leipzig, 1929, p. 370.

„numai pornind de la ceea ce este gândit în I este accesibil ceea ce-i de gândit în II, însă I nu devine posibil decât dacă este conținut în II”¹⁵.

În discuție intră astfel tema „conversiunii” (*Kehre*), despre care Heidegger însuși vorbise încă demult¹⁶, fără a o înțelege ca pe o ruptură a continuității gândirii sale și conturând ceea ce s-a numit „o autointerpretare semnificativă”¹⁷. Heidegger consideră că, deși despre „*Kehre*” a vorbit pentru prima dată explicit în *Scrisoare asupra „umanismului”* ea acționa în gândirea sa de peste zece ani¹⁸.

S-a făcut și ipoteza că originea „conversiunii” gândirii heideggeriene se poate afla în jurul anilor 1930¹⁹. Într-adevăr, în cercetarea „esenței adevărului”, el se întreba „dacă problema esenței adevărului nu trebuie să fie mai întâi și problema adevărului esenței” și preciza că „răspunsul la întrebarea despre esența adevărului este supunerea unei conversiuni (*die Sage einer Kehre*) în interiorul istoriei existenței (*des Seins*)”²⁰. Mai clar: pusă în termenii discuției despre «umanism», problema capătă următoarea formulare: „aici totul se răstoarnă (în formularea *Zeit und Sein* din lucrarea din 1927 –

¹⁵ M. Heidegger, *Lettre á Richardson*, în „Les Études philosophiques”, nr. 1, 1972, p. 10. Scrisoarea a fost adresată, la începutul lui aprilie 1962, lui P. William J. Richardson, când acesta își încheia la Louvain, sub îndrumarea fenomenologului A. De Waelhens lucrarea: *Heidegger. Thorough Phenomenology to Thought*, *Phaenomenologica* 13, The Hague, 1963. Scrisoarea se află, ca un fel de prefață, în această lucrare.

¹⁶ Îndeosebi în *Nachwort* (1943) și *Einleitung* (1949) la *Was ist Metaphysik?*, precum și în *Brief über den „Humanismus”* (1947).

¹⁷ „Eine umdeutende Selbstinterpretation” (Fr. W. Von Herrmann: *Die Selbstinterpretation Martin Heidegger*, Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1964). Heidegger însuși scria: „gândirea conversiunii este în propria mea gândire cotitura bruscă, ce nu se efectuează însă pe baza modificării unui punct de veder sau chiar prin abandonarea problematicii din *Sein und Zeit*. Gândirea conversiunii provine din aceea că am rămas fidel „chestiunii” ce era de gândit în *Sein und Zeit*, adică am chestionat în perspectiva acestei lucrări sub genericul „timp și existență”... Conversiunea nu este în primul rând o peripeție a gândirii interogative, ci aparține „însuși deținătorul chestiunii” pe care o denumesc titlurile „existență și timp”, „timp și existență” (*Lettre á Richardson*, p. 8).

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ W. Franzen, *Von der Existentialontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heidegger*, A. Hain, Meisenheim am Glan, 1975, p. 57. Este vorba de faptul că lucrarea *Vom Wesen der Wahrheit* a fost elaborată în acești ani, deși publicată abia în 1943.

²⁰ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, în *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, p. 96. „Expunerea «Despre esența adevărului» - scria Heidegger – trebuia, încă în proiectul original, întregită printr-o a doua «Despre adevărul esenței» (*Ibidem*, p. 97). Este ceea ce oferă *Scrisoare asupra «umanismului»*.

nn.)...conversiunea (*die Kehre*) nu este o schimbare a punctului de vedere din *Sein und Zeit*, ci abia în ea gândirea cercetată dobândește localizarea dimensiunii cunoscute din *Sein und Zeit*"²¹.

„Kehre” conduce astfel la ceea ce Heidegger numea „existența ca atare” (*das Seyn*); aceasta nu se lasă gândită decât pornind de la conversiunea, care „nu are ea însăși nici o manieră particulară de a parveni. Mai mult, conversiunea se determină între existență și timp, timp și existență, pornind de la maniera în care există existență, există timp. Asupra acestui «există» am încercat să spun câte ceva în conferința *Zeit und Sein*”²². Abia cu aceste dezvoltări începe să scrie Heidegger partea expres ontologică a operei sale.

Autorul avea, se pare, dreptate să considere unitare și interdependente cele două perioade ale activității sale. *Sein und Zeit* „a fost în mod necesar o primă etapă pe calea către gândirea esențială. Abia gândirea târzie explică însă baza pe care se situează și *Sein und Zeit*, și orizontul din care chiar acesta va putea să fie pe deplin înțeles”²³. Chiar după demersurile mai târzii ale lui Heidegger, „Kehre” este „un eveniment” (*Ereignis*) în „existența însăși”²⁴ ceea ce îndreptățește ideea unei unități organice a demersului său teoretic.

²¹ M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, în *Wegmarken*, p. 159. Într-o convorbire cu profesorul japonez Tezuka, din 1953/54, Heidegger preciza: „am părăsit punctul de vedere timpuriu nu pentru a-l schimba printr-un altul opus, ci deoarece și locul de staționare de altădată era o ședere pe o cale (*in einem Unterwegs*).. Ceea ce rămâne în gândire este calea și căile gândirii delimitează în sine misterul total; căci noi putem merge înainte și înapoi, deoarece drumul însuși ne conduce înainte și înapoi” (*Unterwegs zur Sprache*, 4, Aufl., Neske, Pfullingen, 1971, p. 99.)

²² M. Heidegger, *Lettre á Richardson*, p. 9.

²³ W. Franzen, *op. cit.*, p. 155. De fapt, precizează Franzen, expresia „Kehre” este utilizată de Heidegger într-o întreită semnificație: a) în existența însăși; b) de la gâdnirea „timpurie” la cea „târzie”; c) de la diviziunea a doua la cea de-a treia a primei părți din *Sein und Zeit* (*op. cit.*, p. 219). Fr. W. von Hermann, actualul editor principal la *Gesamtausgabe*, considera, în lucrarea citată mai sus, că „gândirea timpurie și cea târzie” a lui Heidegger trebuie înțelese ca „cele două părți ale unei cotituri unice” (p. 275 urm.). „Kehre” – scrie Franzen – „este de înțeles într-un sens fundamental ca o cotitură în jurul aceleiași poziții, care ar fi fost pregătită să aibă acces la realitatea concretă și la istoria reală... Scopul pe care nu l-a nimerit în *Sein und Zeit*, Heidegger cel matur caută să-l atingă cu alte mijloace” (*op. cit.*, p. 160-161)

²⁴ M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, 2. Aufl., Neske, Pfullingen, 1962, p. 44. Așa cum preciza H. Declève, „Kehre” constă „în a se interoga asupra omului și a existentului în istorie pornind de la existență, și nu asupra existenței pornind de la existent și om în istorie. S-a putut spune că înainte de conversiune existența este numai în măsura în care este existentul uman, în timp ce, după această cotitură a gândirii, existentul uman este numai în măsura în care se dă existența” (*Heidegger et Kant*, *Phaenomenologica* 40, N. Nijhoff, La

Din scurta analiză a înțelesurilor „conversiunii” (*Kehre*), vom pune în lumină următoarele două teze: a) Heidegger nu rămâne la modul de a pune problema Ființei din *Sein und Zeit*; b) cele dezvoltate după aceea caută un punct de sprijin pentru evitarea nihilismului onto- și axiologic. Dacă putem accepta, ideea „tăcerii cărții” (*Sein und Zeit*) cu privire la ontologie propriu-zis, dezvoltările de după „*Kehre*” nu justifică încheierea că „partea în mod expres ontologică a lucrării nu a fost scrisă”²⁵.

Fără a întreprinde o analiză a celebrei cărți a lui Heidegger, atragem atenția aici asupra câtorva aspecte care rămân permanente în gândirea autorului, fără ca aplicarea lor în hermeneutica „existentului uman” (*Dasein*) să se oprească la aceasta. „Intenția filosofică proprie a lui Heidegger în *Sein und Zeit* este neîndoielnic aceea de a funda filosofia în genere prin concepția unei noi ontologii, iar această intenție a fost ca atare numai de puțini înțeleasă și prețuită la adevărata ei valoare... căci *Sein und Zeit* este de fapt o operă în care și-a găsit expresia spiritul timpului. Aici se află în întregime posibilitatea unei împliniri a propriei conștiințe de sine. Astăzi, după ce vremea filosofiei existenței și a existențialismului aparține trecutului, această acțiune se poate recunoaște ca un fapt istoric. Este, de aceea, nu numai legitim, ci și necesar pentru înțelegerea lui Heidegger și a istoriei acțiunii sale să punem în evidență fără ocol complexul de probleme al lucrării, de la care pornește această acțiune”²⁶.

Haye, 1970, p. 25-26). De fapt, „*Kehre*” definește „legătura între două atitudini cu privire la metafizică” (*Ibidem*, p. 26). Este de reținut că Heidegger a vorbit despre o „*kehre*” în mai multe feluri, dar, așa cum o arată scrierile mai târzii, s-a orientat, nu fără mânie, împărțirea vorbăriei (*Gerede*) despre „*kehre*” și despre împărțirea atât de răspândită a căii sale în filosofie” (O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, K. Alben, Freiburg/München, fol. 92, p. 19).

²⁵ A. Chapelle, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger. Un commentaire de „Sein und Zeit”*, Editions Universitaires, Paris, 1962, p. IX, XXVI. Dacă ne gândim la locul lucrării *Sein und Zeit*, e greu să acceptăm ideea că „a deschide” această operă „înseamnă a descoperi o imensă absență” (*ibidem*, p. 29.). Așa cum s-a mai subliniat, problema esențială pentru Heidegger „este aceea a ființei; totuși, aceasta implică și altele, mai ales pe aceea a cunoașterii (R. Boehm, *Pensée et technique*, în „Revue Internationale de Philosophie”, N^o 52, 1960, fasc. 2, p. 194. „Filosofia lui Heidegger, chiar în dezvoltarea ei actuală, rămâne în primul rând o filosofie a Ființei” (R. Guilead, *Être et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger*, Editions Neuwelaerts, Paris, 1965, p. 9).

²⁶ W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, 2. Aufl., G. Neske, Pfullingen, 1974, p. 291. Semnalând două mari grupe de probleme – „întoarcerea spre experiența vieții” și

Sein und Zeit angajează în principal o reconstrucție a metafizicii pe axa timpului, ceea ce se vede clar în concentrarea asupra problemei sensului Ființei ca fundament al oricărei semnificații posibile a Ființei. Așa cum preciza O. Pöggeler – unul dintre cei mai avizați interpreți ai operei heideggeriene – *Sein und Zeit* „este dezvoltarea chestiunii de a ști cum timpul aparține sensului Ființei...este tentativa de a resesiza prin gândire ceea ce a rămas negândit, fundamentul uitat al metafizicii, pe care, e adevărat, se bazează tot ceea ce ea concepe”²⁷.

Resemnificarea gândului vechilor greci cu privire la Ființă este o preocupare constantă la Heidegger. „Ceea ce noi am învățat înainte de toate de la Heidegger – scria Gadamer – a fost unitatea ce străbate metafizica fondată de greci și revalorizarea ei sub raporturile schimbate ale gândirii moderne”; ca și Nietzsche, Heidegger a căutat începuturile unei desemnificări moderne a metafizicii „în începuturile timpurii ale gândirii grecești...Anaximandru, Heraclit și Parmenide valorau pentru el nu ca trepte premergătoare ale chestiunii metafizice, ci ca mărturii pentru deschiderea începutului, în care *alethèia* nu avea încă dreptul la expresie”²⁸.

Tocmai pe aceste temeuri, credem, s-a făcut ipoteza că, deși filosofia lui Heidegger rămâne în primul rând o „filosofie a ființei”, ea este totodată „o meditație mereu reînnoită asupra esenței omului și

“întoarcerea spre constituirea originală a comportamentului propriu” – Schulz arată că lucrarea lui Heidegger exprimă neîncrederea în “optimismul cultural” și totodată “orientarea spre finitudine” și, ca atare, conștiința istoricității (Ibidem, p. 291, 293, 301). Aceasta l-a și condus la o dezbatere mai largă, în operele târzii, despre existență « ca inițiator al istoriei » (p. 531). Într-un amplu studiu – *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heidegger* (în vol. *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, hrsg. Von Otto Pöggeler, Kiepenhauer u. Witsch, Köln – Berlin, 1969). Schulz dezvoltă ideea că gândirea lui Heidegger trebuie să fie înțeleasă ca “sfârșitul necesar al oricărei metafizici”; ultimul pas, în care Heidegger eprimă fenomenul intern al conversiunii: neantul este existența însăși” (p. 98, 112).

²⁷ O. Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, Aubier – Montaigne, Paris, 1967, p. 63. După această lucrare (apărută în limba germană în 1963, Pöggeler a reluat ideile în *Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werks*, 1969, (p. 11-53; 321-357), în care dezvoltă câteva idei despre receptarea operei lui Heidegger în gândirea contemporană. Mai pe larg: O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger* (Alber, Freiburg, München, 1992).

²⁸ H.G. Gadamer, *Plato und Heidegger*, în „*Der Idealismus und seine Gegenwart, Festschrift für Werner Marx*”, hrsg. Von U. Guzzoni, B. Rang und L. Siep, F. Meiner, Hamburg, 1976, p. 166. Este semnificativ că *Sein und Zeit* începe cu un citat din *Sofistul* lui Platon, în care se pune problema Ființei.

asupra esenței logosului sau a limbajului”²⁹. Ontologia ca atare și ontologia umanului se intercondiționează, ocolind și construcția metafizicii tradiționale, funcțională pe atunci fără uman, și pe cea a unei antropologii, rămasă fără metafizică. Unii interpreți au intuit acest paradox al structurării gândirii heideggeriene, în a cărei perspectivă „metafizica nu este, prin definiție, nimic altceva decât desfășurarea existenței umane. Nu există „mai întâi” existența și „apoi” omul, nu există o existență care ar trebui să fie cunoscută. Fără om nu există nonsens”³⁰.

Heidegger însuși preciza că „problema existenței” își dobândește „veritabila ei concretețe” abia „în ducerea până la capăt a distrugerii tradiției ontologice”³¹. Interpretarea ontologică trebuie să reia (wiederholen) istoria de care este impregnată și prin redescoperirea ei istorică să-i surprindă originea. Fără o asemenea „distrucție” nu ar fi posibilă în cele din urmă înțelegerea „existenței originare”. „Construcția filosofie – scria Heidegger – este în mod necesar distrucție, adică o reducere completă a tradiționalului în întoarcerea istorică asupra tradiției, ceea ce nu înseamnă însă negare și condamnare a tradiției la anihilare, ci, dimpotrivă, tocmai apropierea pozitivă a ei”³². „Analitica existențială” și „distrucția istorică-existențială” constituie „îndoita temă a elaborării problemei existenței”³³.

²⁹ R. Guilead, *op. cit.*, p. 9. De aceea, cu toată tonalitatea religioasă a unor exprimări ale sale, întoarcerea la creștinism este imposibilă; „căci Dumnezeu creștin ca Dumnezeu creator este pentru creștinism încă un Dumnezeu metafizic” (p. 99).

³⁰ J. Sadzik, *Ésthétique de Martin Heidegger*, Editions Universitaires, Paris, 1963, p. 149.

³¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 2; *Grundprobleme der Phänomenologie*, în *Gesamtausgabe*, II Abteilung: *Vorlesungen 1923 – 1944*, Bd. 24 hrsg. Von W. von Hermann, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, p. 31.

³² *Ibidem*, Comunitatea de idei cu *Sein und Zeit* decurge din aceea că prelegerile citate aparțin „semestrului de vară” 1927, adică perioadei în care *Sein und Zeit* era deja încheiată și publicată. Aceste prelegeri, ca și altele dealtfel, aduc multă claritate cu privire la restructurarea sensurilor unor concepte fenomenologice la Heidegger.

³³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 15, „Tema distrucției istoriei ontologiei stă astfel laolaltă cu tema expunerii sensului existenței ca explicație premergătoare a existentului uman în temporalitatea sa” (B. Rolf, *Die Destruction der Substantialität in der Analytik des Daseins. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Existenz*, Köln, 1977, p. 15). După ce urmărește paragrafele 10, 19-21, 64 din *Sein und Zeit*, B. Rolf construiește un capitol: „*Die Entsubstantialisierung des Subjekts und das Problem der Zeitlichkeit in Fichtes Wissenschaftslehre*”. Ideea centrală a acesti „*Inaugural – Dissertation*”, este cea a

Texte semnificative, aparținând perioadei dominată de *Sein und Zeit*, argumentează că preocuparea lui Heidegger pentru resemnificarea fenomenologiei a rămas constantă. „Fenomenologia – scria Heidegger – nu este o știință filosofică printre altele, nici preștiință pentru restul acestora, ci expresia „fenomenologie” este titlul pentru metoda filosofiei științifice în genere... Lămurirea ideii de fenomenologie este asemănătoare ca semnificație cu expunerea conceptului de filosofie științifică”³⁴. În acest sens, filosofia este „știință despre existență”; „*existența (Sein) este unica și veritabila temă a filosofiei....aceasta exprimată negativ: filosofia nu este știință despre existent (Seienden), ci despre existență sau, așa cum sună expresia greacă, ontologie*”³⁵.

În alți termeni, Heidegger respinge ideea filosofiei ce viziune generală asupra lumii, considerând-o ca o asociație conceptuală de tipul „un fier lemnos” și susține că, „în ansamblul prelegerii”, va căuta să fundeze filosofia din ea însăși, întrucât este „o operă a libertății umane” (subl. ns.) și ca atare, „trebuie îndreptățită din ea însăși ca ontologie universală”³⁶.

„fundamentului pentru o controversă între filosofia subiectivității și filosofia existenței”; ambele concordă în luarea „existentului (*das Seiende*), care sunt eu însumi, ca bază de plecare a interogării filosofice”, ajungând însă „în expunerea ontologică a acestui existent la rezultate fundamental diferite” (p. 17). Teza „depășirii substanțialității” se află și în studiul lui F.-W. von Hermann, *Sein und Cogitationes. – Zu Heideggers Descartes-Kritik*, în vol. *Durchblicke, Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, p. 235-254. Este interesant că tot von Hermann, (cel care a editat vol. 24 din Gesamtausgabe) a scris și un studiu semnificativ: *Fichte und Heidegger, Phänomenologische Anmerkungen zu ihrer Grundestellung*, în *Der Idealismus und seine Gegenwart*, p. 231-256. Teza lucrării este aceea a opoziției: absolutes Ich und Dasein (p. 232) și a raportării critice a lui Heidegger la tradițiile oricărei ontologii.

³⁴ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 3. Este de reținut că aceste prelegeri de la Marburg (1927) constituie, după precizarea lui Heidegger, „o nouă punere în formă a secțiunii a treia a primei părți din *Sein und Zeit*” (*Ibidem*, p. 1). Mai pe larg (despre această temă), în: W. Biemel, *Heidegger și fenomenologia* (textul unei conferințe la Univ. București, 26 aprilie 1994; traducere de Al. Boboc, în: *Revista de filosofie*, 4, 1995, p. 435-445).

³⁵ *Ibidem*, p. 15. În continuare, autorul subliniază: „Filosofia este interpretare teoretico-conceptuală a existenței, a structurii și a modalităților sale. Ea este ontologică. Viziunea asupra lumii (*Weltanschauung*) este, dimpotrivă, cunoaștere instituită despre existent și luare de poziție față de acesta, nu ontologică, ci ontică (subl. ns.). Formarea viziunii asupra lumii cade în afara cercului de teme ale filosofiei”.

³⁶ *Ibidem*, p. 16. Heidegger reia aci teme din *Sein und Zeit*: „noi interpretăm existența pornind de la timp (*tempus*). Interpretarea este un atemporală. Problematika fundamentală a

Întrucât „ontologia este știința ființei” iar „Ființa este totdeauna ființa unui existent”, trebuie să deosebim între existență și existent; această deosebire „este un a constitutivă înainte de toate pentru ontologie” și „o indicăm ca *diferență ontologică (ontologische Differenz)*, adică „ca despărțire (*Scheidung*) între existență și existent”³⁷. Această „știință despre existență” o putem numi „știință transcendentă”, înțelegând aici prin „transcendental” altceva decât Kant, ea se deosebește și de „metafizica vulgară”³⁸. Metoda *ontologiei* este *fenomenologia*³⁹.

Textele publicate recent aruncp astfel o nouă lumină asupra tematicii operei heideggeriene și a unității de soluționare permițând interpretarea „conversiunii” în sensul continuității și nu al rupturii între „filosofia timpurie” și cea „târzie” a lui Heidegger. Interpreții au subliniat „treceerea de la ontologia existențială la teoria istoriei existenței”; „gândirea timpurie și cea târzie a lui Heidegger *concordă* în aceea că ambele se străduiesc în jurul unei radicalizări a problemei

ontologiei ca determinare a sensului existenței pornind de la timp este aceea a temporalității” (p. 22).

³⁷ *Ibidem*, p. 22.

³⁸ *Ibidem*, p. 23. „Problema diferenței ontologice” este tratată apoi pe larg (p. 322 – 470) în toată partea a doua a acestor prelegeri. Ideea centrală: „temporalitatea este condiția posibilității înțelegerii existenței în genere; *existența se concepe și înțelege pornind de la timp*” (p. 389).

³⁹ *Ibidem*, p. 466. Așa cum s-a observat, „cu conceptul de *diferență*, Heidegger se opune în mod conștient dialecticii lui Hegel”; pentru acesta din urmă « fiecare diferență va fi redusă în identitate », în timp ce pentru Heidegger „faptul gândirii este diferența ca diferență”, este „ducerea până la capăt (*Austrag*) a diferenței ontologice” (R. Kühn, *Hinweise auf die ontologische Differenz bei Martin Heidegger*, Tübingen, 1974, p. 49, 1). Ideea unui Heidegger ca „un Hegel redivivus” (Fr. J. Von Rintelen, *Martin Heidegger*, în *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, Portraits, Premier Volume, Fischbacher-Morzorati, Paris- Milano, 1964, p. 73) devine astfel greu de susținut. Oricum, Heidegger rămâne opusul lui Hegel și al dialecticii speculative clasice. De fapt, teza „diferenței ontologice”, tratată și în lucrarea *Identität und Differenz* (1957), este și aceea care-l desparte de tradițiile materialiste aristotelice. Căci la Heidegger „existența nu mai are nici un aspect cunoscut”, „se exclude existența concretă a lucrurilor” (H. Seide, *Zur Seinsfrage bei Aristoteles und Heidegger*, în „*Zeitschrift für philosophische Forschung*”, Bd. 30, Heft 2, 1976, p. 220, 222).

adevărului”⁴⁰. Nu întâmplător, se pare „Kehre” acționează latent (încă înainte de a apare ca termen!) în dezbateră despre adevăr⁴¹.

„Ontologia fundamentală” din *Sein und Zeit* nu constituie astfel soluția ultimă în demersul heideggerian, ci numai una „pe cale”. Opoziția dintre „autentic” și „neautentic” și definirea tematicii umane numai din unghiul de vedere al lui *Dasein*, care este *Sein-da*, adică un existent „deschis”, și-a găsit expresia în teza imposibilității realizării lui *Dasein*, definit ca „existență către moarte” („*Sein zum Tode*”), totdeauna în „iminența” morții sale⁴².

Un nou concept, propus într-o anumită modalitate în lucrarea principală⁴³, devine teren al „conversiunii” (*Kehre*), care mută discuția pe terenul studierii creației și al limbajului, nu pentru a renunța la ontologie – „sensul existenței” rămâne tema constantă – ci pentru a desfășura o ontologie. O ontologie a umanului în alt sens, deoarece Heidegger a intuit faptul că *umanul nu se află numai în om, ci în creația umană*. Nu întâmplător, poate, intervine aici tema libertății, ca „esență a adevărului” și ca „dezvăluire” a acestuia prin opera de artă.

O orientare de factură romantică este de aici iminentă. Anunțată prin teza: „*das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit*”⁴⁴, o

⁴⁰ W. Franzen, *Von der Existentialontologie zur Seinsgeschichte*, p. 57, 58. «Conversiunea se arată ca atare conversiune numai în legătură cu conceptul de adevăr» (E. Tugendhaft, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin, 1964, p. 364).

⁴¹ Așa cum precizează Hans-Georg Gadamer, Heidegger „numea experiența gândirii sale „conversiune” (*Kehre*), nu în sensul teologic al unei reveniri (*Umkehr*), ci așa cum el o cunoaște din dialectul său”, așa cum se întrebuința în „Pădurea Neagră”; „conversiunea este inflexiunea (*Biegung*) drumului care duce către muunte. Acesta nu are o revenire, ci este drumul care se îndreaptă în direcția opusă, pentru a conduce mai sus. Încotro? Aceasta nu va putea nimeni să o spună așa de ușor. Nu de puține ori, Heidegger a numit una din culegerile sale cele mai importante „Holzwege”. Acestea sunt drumuri care nu duc mai departe și se strâng către urcușul bătătorit sau către reîntoarcere. Acesta rămâne însă cel mai înalt” (*Philosophische Lehrjahre*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 217-218).

⁴² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 235 urm. Tema omului-posibilitate, a nămplinirii umanului în omul ca atare (individ-persoană) a fost exprimată de autor în versurile: «Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Seyn. Dessen angefangenes Gedicht ist der Mensch» (Venim prea târziu pentru zei, și pentru Ființă prea devreme. Poemul început cu aceasta este omul) (*Aus der Erfahrung des Denkens*, G. Neske, Pfullingen, 1954, p. 5).

⁴³ În *Sein und Zeit*, adevărul era tratat în cadrul „structurii existențiale a *Dasein*ului”; „adevăr «există» (*gibt es*) numai și atâta timp cât există *Dasein*” (p. 226). Cu alte cuvinte, conceptul de adevăr este unul „transcendental”, condițiile posibilității adevărului se află în subiect (p. 230).

⁴⁴ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, în *Wegmarken*, p. 81. „Wesen” înseamnă aci: „fundamentul (*Grund*) posibilității interne a ceea ce în primul rând și în general este în stare

ontologie a libertății pe motive fictheene se desfășoară în forma ontologiei operei de artă, în care se definește și „esența adevărului” și „sensul existenței”, adevărul ei. Ca o reacție față de gnoseologism și de psihologism, aici totul se ontologizează, ontologia devine ontologism!

Nu fără dreptate, se pare, Gadamer l-a situat pe Heidegger în continuarea tradiției neoromantice a „filosofiei vieții”, ca principal autor al universalizării demersului hermeneutic. „Atunci când Heidegger a întreprins revederea autoexpunerii sale transcendental-filosofice din *Sein und Zeit*, a trebuit să ia în atenție din nou într-o modalitate corectă problema vieții”; prin „interpretarea transcendentală” a comprehensiunii (*des Verstehens*), „problema hermeneuticii dobândește un contur universal, ba chiar adaosul unei noi dimensiuni. Apartenența interpretului la obiectul său, care în reflecția școlii istorice nu și-a putu găsi nici o legitimare, primește acum un sens concret: a dobândi producerea acestui sens, este de acum sarcina hermeneuticii”⁴⁵.

Ieșirea din modalitatea aplicării hermeneuticii ca „analitică existențială” (în *Sein und Zeit*) este marcată de cercetarea problemei adevărului, fără de care însăși hermeneutica operei nu este inteligibilă. Dincolo de lucrările cunoscute⁴⁶, texte inedite pun în lumină importanța temei adevărului, și a logicii însăși, aparent refuzată în lucrările anilor 1927-1928, oricum subordonată elaborării

a fi cunoscut”; aceasta are sens numai dacă admitem „*das Seyn*” ca „deosebire între existență și existent”; „răspunsul la întrebarea despre esența adevărului este spunerea (*die Sage*) unei conversiuni în cadrul istoriei existenței (*des Seyns*). Deoarece de ea aparține un pisc ce luminează, Seyns apare inițial în lumina unei retrageri ce se ascunde. Numele acestei lumini este *ἀλήθεια* (p. 81, 96, 97). Această „lumină” este „adevărul existenței” și el „se dezvăluie” în formele creației, nu ale existenței, după Heidegger.

⁴⁵ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 4. Aufl., J.C.B. Mohr, Tübingen, 1975, p. 249.

⁴⁶ *Vom Wesen der Wahrheit*, (1943); *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942). În acestea, „adevărul originar” nu mai este „un existențial”, adică nu valorează doar „ca determinare a existentului-uman”, ci este „un principiu al existentului însuși”, implicit, „al existenței însăși”, ceea ce subliniază importanța orientării „de la existentul-uman la existență” (M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, în *Wegmarken*, p. 136, 140, 141).

metafizicii înțeleasă ca „ontologie fundamentală” („prima treaptă a metafizicii existentului uman”)⁴⁷.

Preocuparea lui Heidegger pentru tematica adevărului se desfășoară în contextul unor studii temeinice asupra istoriei gândirii, în special asupra lui Aristotel, a lui Kant și apoi Husserl. Așa cum preciza W. Biemel, în prelegerile sale de la Marburg, „Heidegger opune logicii tradiționale logica ce filosofează (*philosophierende*), o logică în care se întreabă despre *λόγος*, o logică a adevărului. Preliminar, el cercetează stadiul logicii contemporane pe exemplul logicii care merge cel mai aproape de logica bazată pe filosofare, anume «Cercetările logice» ale lui Husserl”⁴⁸.

Heidegger subliniază în principal semnificația unei logici gnoseologice, în centrul căreia se află tema adevărului, pe fondul mai larg al ontologiei umanului. „Limba, discursul, gândirea – scrie Heidegger – constituie laolaltă modul de a fi al omului, în care acesta relevă pentru sine și ceilalți lumea și propriul existent-uman (*Dasein*)... Ca știință despre discurs (*Rede*), logica îl cercetează pe acesta în ceea ce este el propriu-zis, adică în manifestarea lui. Pentru logică, discursul are ca temă de-a se referi la fundamentul ei: să permită a vedea lumea și existența umanului, în genere existentul”⁴⁹. Cu alte cuvinte, tema este „adevărul în sensul său general cel mai deplin”, nu

⁴⁷ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4. Aufl., V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1973, p. 1, 225 urm.. Această ediție cuprinde și textul disputei care a avut loc la Davos, în 1929, între Heidegger și neokantianul Cassirer, opus interpretării *Criticii rațiunii pure* ca „fundare expresă a metafizicii”. Asupra acestei *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger* a discutat pe larg H. Declève, în lucrarea *Heidegger und Kant*; ideea centrală este următoarea: interpretările lui Kant „ca teoretician al cunoașterii, ca moralist, chiar ca filosof al istoriei” nu ating, după Heidegger, esențialul, anume: „Kant a fost primul care a pus, oricât de imperfect ar fi făcut-o, problema fundamentală a unei înțelegeri a existenței în raport cu timpul”

⁴⁸ W. Biemel, *Nachwort* la M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923-1944*, Bd. 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Marburger Vorlesung Wintersemester 1925&26, hrsg. Von Walter Biemel, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p. 417. În aceste prelegeri se află și o interpretare a *Criticii rațiunii pure*, cu sublinierea „semnificației problematicii timpului pentru Kant”; aceasta constituie „piesa esențială” (*Kernstück*) a lucrării mai târzii *Kant și problema metafizicii*, cu deosebirea – precizează editorul – că analizele particulare sunt mai în detaliu elaborate decât în lucrarea din 1929” (*Ibidem*, p. 417). Studiarea acestor texte, și a altora care au apărut între timp, ne introduce de fapt în laboratorul creației heideggeriene și, implicit, poate dezvălui sensuri noi ale acesteia, puneri de probleme necesare și utile pentru tematica filosofico-ontologică actuală.

⁴⁹ M. Heidegger, *Logik*, p. 6.

ca „științele particulare”, care se ocupă cu adevăruri; „problema adevărului originar și propriu, adică a existenței primare a adevărului, este chestiunea fundamentală a logicii”⁵⁰.

Ideea centrală a consubstanțialității dintre adevăr și existență constituie apoi premisa înțelegerii adevărului ca „dezvăluire”, mod de dezvăluire a sensului existenței, prin uman și în sfera umanului. Ontologia operei de artă probează aceasta, venind totodată ca un dincolo de „ontologia fundamentală” și ca o pregătire pentru ceea ce s-a numit „*Heideggers späte Philosophie*”.

S-a remarcat, pe bună dreptate, că paginile lui Heidegger asupra artei „vizează mai ales o soluție în domeniul ontologic”; el are însă meritul „de a fi reacționat împotriva unei poziții exclusiv estetice și formale a artei, într-o epocă în care era atât de des teoretizată ca un pur contrapunct tehnic”⁵¹. Rolul central pe care-l joacă aici conceptul de adevăr îndreptățește teza că acesta constituie „unul dintre conceptele centrale ale gândirii heideggeriene”; căci înțelegerea

⁵⁰ *Ibidem*, p. 7, 11-12. La întrebarea „Ce este adevărul”?, Heidegger dezvoltă un larg răspuns, concretizat în cele din urmă, pe fondul evaluării criticii husserliene a psihologismului, precum și a unei semnificări a „logicii transcendente” kantiene, în ideea că adevărul se poate înțelege în ontologia existentului care este *Dasein*. Este semnificativ că Heidegger a avut mereu în atenție tocmai în acest sens *Critica rațiunii pure*. Astfel, în lucrarea *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (textul inițial pregătit pentru prelegerile de la Freiburg din „semestrul de iarnă” 1935/36, cu titlul *Grundfragen der Metaphysik*, redactat în formă definitivă în 1962) Heidegger scrie: „Chestiunea kantiană despre lucru privește intuiția și gâdnirea, experiența și principiile acesteia, adică privește omul. Întrebarea: ce este un lucru? Este întrebarea: ce este omul? Această nu înseamnă că lucrurile devin o putere umană, ci, dimpotrivă: omul este de conceput ca ceea ce deja depășește lucrurile, cu condiția însă ca să le întâlnească... în întrebarea lui Kant despre lucru se deschide o dimesniune care se află între lucru și om, care, în afară și dincolo de lucruri, se reorientează spre om” (2. Aufl., M. Niemeyer, Tübingen, 1975, p. 189). Se pare astfel că, orice cercetare heideggeriană asupra lui Kant conduce la o mereu înnoită descoperire a omului!

Legate de prelegerile grupate în vol. 24 din *Gesamtausgabe*, sub titlul *Grundprobleme der Phänomenologie*, cele grupate în vol. 25 sub titlul *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (hrsg. Von Ingtraud Görland, 1977), cuprind materialele redactate pentru „semestrul de iarnă” 1927-1928 și oferă o imagine mai completă a raporturilor cu știința pozitivă și a semnificației lui Kant în gândirea lui Heidegger.

⁵¹ G. Morpurgo-Tagliabuc, *Estetica contemporană*, Vol. II, București, Edit. Meridiane, 1976, p. 287, 303. De fapt, estetica lui Heidegger este esențialmente „legată de teoria esenței adevărului”, mai precis, este „o etapă ce marchează evoluția metafizicii însăși” (J. Sadik, *op. cit.*, p. 13, 148).

heideggeriană „a limbajului ca poezie” nu se poate clarifica decât pe terenul concepției sale despre „esența adevărului”⁵²

Heidegger pornește de la premisa că artistul și opera „sunt, atât în sine cât și în raportarea lor reciprocă printr-un al treilea”, anume *aria*; de aceea, „chestiunea cu privire la originea operei de artă conduce la aceea despre esența artei”, întrucât arta se fixează în opera de artă”⁵³. După analiza amănunțită a unui cerc în care se mișcă argumentarea, autorul ajunge la încheierea că, deși are ceva comun cu lucrul, opera de artă este mai mult decât un lucru. „Dimensiunea comună cu lucrul (*das Dinghafte*) este, evident, materia din care constă” și care este „substratul și câmpul pentru configurația (*Formung*) artistică”; „ca operă, opera revelează o lume, ține deschisă deschiderea lumii”⁵⁴.

În opera de artă „s-a instituit adevărul existentului”; astfel „esența artei” ar fi: „*das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden*”⁵⁵. Căci „opera revelează o lume și renovează (*siellt her*) pământul”, între cei doi factori – „lume” și „pământ” instituindu-se un conflict (*Streit*); în opera de artă „se instituie adevărul”, care se justifică în operă, ca „această dispută a lumii și a pământului”⁵⁶.

⁵² W. Biemel, *Dichtung und Sprache bei Heidegger*, în „*Man and World*” nr. 4/1969, p. 494, 500. În vol. Martin Heidegger in *Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Rowohlt, Hamburg, 1973), autorul citat a dezvoltat pe larg ideea că „esența originară a artei a fost gândită de Heidegger pornind de la esența adevărului”.

⁵³ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, în vol. *Holzwege*, 5. Aufl., V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1972, p. 7,8. Așa cum s-a precizat, Heidegger este mai aproape de spiritul mai avid de concret al criticii moderne în artă, el renunțând și la „spiritul absolut” (Hegel) și la « spiritul obiectivat » (N. Harman); « arta lipsită de operă este un inconceptibil, numai ca operă ea este reală. Arta este ca operă de artă; altfel nu se poate spune nimic despre ea » (W. Perpeet, *Heidegger Kunsllhre*, în vol. *Heidegger*, hrsg. Von O. Pöggeler, 1989, p. 217).

⁵⁴ M. Heidegger, *ibidem*, p. 16, 34.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 25, 28.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 35, 37, 45, 51. Așa cum preciza H.G. Gadamer, „veritabila teză ce deschide studiul lui Heidegger asupra originii operei de artă este că „pământul” constituie o determinare necesară a existenței operei de artă”; „mi se pare că articolul despre opera de artă își are semnificația fundamentală în aceea că prezintă un indiciu pentru demersul propriu lui Heidegger cel târziu”; căci opera de artă „nu este numai punerea în deschidere a unui adevăr, ci este ea însăși un eveniment (*Ereignis*). Cu aceasta se oferă o cale spre critica heideggeriană a metafizicii occidentale” (*Zur Einführung in „Der Ursprung des Kunstwerks”*, Reclam Jun., Stuttgart, 1970, p. 110, 119). Originile conceptului de „eveniment”, care domină gândirea târzie a lui Heidegger, se află astfel în studiul operei de

În opera de artă se „dezvăluie” adevărul existenței: aceasta se împlinește în creație ca „Unverborgenheit” (revelare), alethéia a existentului; de aceea, „orice artă este în esență poezie” (Dichtung), aceasta (poezia) fiind „supunerea (Sage) revelării existentului”⁵⁷. Astfel, ca, „punerea-în-operă” a adevărului (*das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit*), arta este poezie”; „esența artei este poezia”, iar „esența poeziei este instituirea (*die Stiftung*) adevărului” și, ca, atare este istorică”⁵⁸. Pe scurt, „în esența sa arta este origine și nimic altceva, este o modalitate caracteristică prin care se înfăptuiește adevărul și astfel devine istoric”⁵⁹.

Heidegger manifestă o admirație deosebită pentru creația lui Hölderlin, considerat, „poetul poezilor”; „noi, oamenii, suntem un dialog (*Gespräch*). Existența omului se fundează în limbă, însă aceasta se petrece propriu-zis în *dialog*”, care, în unitatea lui „e suportul existentului nostru uman (*Dasein*)”⁶⁰. „Spunerea poetului este fundare nu numai în sensul liberei dăruiri, ci și în cel al întemeierii existentului-uman”; „poetică” este „existența umană (*Dasein*) în temeiul ei” și astfel „poezia este suportul istoriei”, denumirea fondatoare a existenței și a esenței tuturor lucrurilor”⁶¹.

artă și nu al științei moderne! Un motiv în plus să vorbim de continuitatea romantică în creația teoretico-ontologică a lui Heidegger!

⁵⁷ M. Heidegger, *ibidem*, p. 59, 60, 61.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 62, 64. Așa cum a precizat W. Biemel, (în *Martin Heidegger*, 1973, p. 95) „determinarea dată de Heidegger artei ca poezie nu înseamnă nicidecum reducerea tuturor artelor la poezie (*Poesie*), ci numai că în orice artă poetizatului (*das Gedichtete*) este adevărul în sens de revelare (*Unverborgenheit*)”.

⁵⁹ M. Heidegger, *ibidem*, p. 65. Pe aceste temeuri, în alte lucrări Heidegger face din poezie domeniul unei noi ontologii. Semnificative sunt câteva dezvoltări din lucrarea *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936), aparținând aceleiași perioade (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935):... „*doch dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde*” („poetic omul trăiește pe acest pământ”) – scria Heidegger în *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (în vol. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 3. Aufl., V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1963, p. 39). Esența metafizică (ontologică) a poeziei apare și mai clar în comentarea versului din „*Andenken*” (Memorial), tot al lui Hölderlin: „...*Was bleibt aber, stiften die Dichter*” (Ceea ce rămâne este fundat pe poezi) (*Ibidem*, p. 38, 78).

⁶⁰ M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 32, 36.

⁶¹ *Ibidem*, p. 39, 40. Apare aici termenul: *das Seyn* ca „adevărul existentului” (p. 127). Așa cum preciza H.-G. Gadamer (*Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, J.C.B Mohr, Tübingen, 1971, p. 85-86), descoperirea lui Hölderlin „a făcut epocă în gândirea lui Heidegger”. Cercetări mai recente au subliniat că Heidegger a aflat de la Hölderlin, „forma de denumire a împlinirii cunoașterii existenței” și, ca atare, l-a considerat pe acesta ca „poetul diferenței ontologice”, prin aceasta marcând o nouă etapă în dezvoltarea meditației

Esența creației lui Hölderlin este ideea adevărului ca *ἀλήθεια*. Așa cum spune Heidegger, „adevărul aparține esenței existenței”; ca și Hegel, Hölderlin se află „sub puternicul și fecundul imperiu al lui Heraclit, însă cu deosebirea că Hegel privește înapoi și încheie un drum, pe când Hölderlin privește înainte și deschide unul nou”; înaintea lui Nietzsche, Hölderlin a înțeles „marele început al întregii existențe umane grecești”⁶². Poate de aceea, Heidegger însuși aprecia mai târziu că „grecii înseamnă pentru noi o restituire (*Herausforderung*) copleșitoare”, o gândire „inaugurală”⁶³.

O cât de sumară discuție asupra „celui din urmă Heidegger”, de fapt, începând cu celebra *Scrisoare asupra „umanismului”* (1947), ne arată o trecere treptată în prim plan a perechii conceptuale „*Sein und Geschichte*”. Pe acest fond, problematica umanului, a limbajului, destinului și tehnicii anunță deja o nouă dezvoltare și permite și lămurirea „cazului Heidegger”, de fapt a poziției sale față de politică și religie.

Imensa literatură⁶⁴ ce susține astăzi o veritabilă „Heideggerforschung” oferă și mai largi posibilități de evaluare decât până acum, dar ridică și mari dificultăți de interpretare. La aceasta se

filosofice, a ontologiei sale (Chr. Nwodo, *The Role of Art in Heidegger's Philosophy*, în „*Philosophy Today*”, Vol. 21. N° 3-4, 1977, p. 295).

⁶² M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 4. Aufl., M. Niemeyer, Tübingen, 1976, p. 78, 96. Textul a fost elaborat pentru prelegerile din „semestrul de vară” 1935 la Universitatea din Freiburg; de aici și comunitatea de concepție cu ontologia operei de artă și a poeziei în speță.

⁶³ M. Heidegger, - E. Fink, *Heraklit Seminar. Wintersemester 1966 – 1967*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, p. 9. Așa cum preciza Jean Beaufret, „cu Heraclit și Parmenide se împlinește fundarea însăși a filosofiei occidentale. Către ei duce ca la secretul unei surse ceea ce este încă viu în fondul gândirii noastre. Se poate spune că noi gândim prin ei, chiar dacă nu gândim ca ei; căci ei sunt lumina în care se revelează inițial profunzimea gândirii noastre” (*Dialogue avec Heidegger*, p. 38).

În acest context, trebuie reținut că numai Nietzsche a mai reprezentat pentru Heidegger un moment atât de important în mersul gândirii. Încă în prelegerile de la Freiburg din 1936-1940, Heidegger prezenta gândirea lui Nietzsche ca « desăvârșirea metafizicii occidentale » (Vezi *Nietzsche Wort « Gott ist tot »*, în *Holzwege*, p. 193-247); departe de a fi « o părere a ateistului Nietzsche », această formulă « denumeste soarta a două milenii ale istoriei occidentale » (p. 196-197).

⁶⁴ Menționăm existența următoarelor bibliografii: W. Biemel, *Martin Heidegger*, 1973, p. 159-174; *Materialien zur Heidegger-Bibliographie 1917-1972*, hrsg. Von Hans Martin Sass, Anton Haim, Meisenheim am Glan, 1975, 225 p.; W. Franzen, *Von der Existentialotologie zur Seinsgeschichte*, 1975, p. 221-234.

adaugă situația specifică a lui Heidegger, care, deși de o considerabilă influență, nu a determinat o școală heideggeriană ca atare. Chiar apariția sa neașteptată la 26 mai 1976, la respectabila vârstă de 86 de ani, a stârnit relativ puține ecouri⁶⁵.

S-a remarcat, pe bună dreptate că, „atunci când dispare un asemenea gânditor ca Heidegger, ale cărui opere s-au succedat de-a lungul a aproape cincizeci de ani, lumea caută să evalueze ceea ce îi datorează, ceea ce face ca după el să nu se mai poată gândi la fel ca înainte. În acest caz, totuși este de două ori dificil să ne pronunțăm. Pe de o parte, *Heidegger nu a lăsat un corp doctrinar* (subl. n.); el însuși și-a asumat sarcina unei gândiri pregătitoare, a vrut să deschidă o cale și, prin definiție, nu știm, chiar el însuși nu știa, ce ar rezerva această cale în cazul în care ea ar fi urmată... Pe de altă parte, nu știm dacă această cale va fi urmată, nu știm care va fi audiența viitoare a lui Heidegger”⁶⁶.

Heidegger însuși a simțit nevoia clarificării „cazului” său, a ceea ce s-a numit „*der Fall Heidegger*”, de fapt nu numai sub aspectul atitudinii politice, ci, în genere, al rosturilor creației sale. Interviu⁶⁷

⁶⁵ Este semnificativ că, dintre revistele germane mai importante de filosofie, numai „*Zeitschrift für philosophische Forschung*” (Bd. 30, Heft 3, 1976, p. 482) a anunțat sec: „La 26 mai anul curent a decedat după o scurtă boală la Freiburg im Breisgau, în vârstă de 86 de ani, filosoful Martin Heidegger. Înhumarea a avut loc în localitatea natală Mexxkirch/Baden”. Fără a-i consacra numere speciale, revistele franceze au publicat articole dintre cele mai semnificative. Astfel, *Pierre Aubenque*, mărturisea „convingerea, totodată dureroasă și luminoasă, că, în persoana omului căruia nu-i citisem numai cărțile, ci pe care-l apropiasem și îl cunoscusem, dispărea unul dintre cei mai mari gânditori ai istoriei” (*Martin Heidegger, 1889-1976. In memoriam*, în „*Les Études philosophiques*” nr. 3, 1976, p. 260).

⁶⁶ André Doz, *Martin Heidegger*, în „*Revue de Métaphysique et de Morale*”, nr. 4, 1976, p. 435. Dincolo de aceste întrebări, inevitabile în stadiul actual al cercetării, s-a apreciat cu multă luciditate, că Heidegger interesează astăzi „pentru rațiuni precise”, întrucât el „nu este un filosof sau un scriitor obișnuit, ci un simptom” (subl. n.), „cu nimic mai prejos decât un reprezentant al unei *Philosophia perennis*” (J.-P. Cotten, *Heidegger*, Editions du Seuil, Paris, 1974, p. 6).

⁶⁷ „*Nur noch ein Gott kann uns retten*”. *SPIEGEL – Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966*, în „*Der Spiegel*”, nr. 23, 1976, p. 193-219. Interviuul a fost acordat revistei menționate la 23 septembrie 1966; după voința autorului, nu a fost publicat însă în timpul vieții sale, ci numai la 31 mai 1976. „A fost dorința sa - precizează redacția - să răspundă la reproșurile (*Vorwürfe*) ce i s-au făcut în privința atitudinii sale sub al treilea Reich”. Heidegger însuși vedea în acest interviu o contribuție la „clarificarea cazului meu” (p. 193). În ceea ce privește atitudinea lui Heidegger față de fascism, faptul rămâne fapt, dincolo de orice explicații: chiar dacă s-a retras după 10 luni din funcția de rector, și a încercat o anumită justificare pe fondul general de dezorientare ce domina pe atunci în mediile

acordat revistei „Der Spiegel” este pentru toate acestea semnificativ. Ideea centrală a interviului (dată și în titlu!) – „numai un Dumnezeu ne-ar putea încă salva” – readuce în discuție sensul vestitei „Kehre” (și al demersurilor „celui din urmă Heidegger” în genere), dar și conștientizarea crizei spirituale a Occidentului și o târzie căință, determinată de forța ireparabilului pentru ceea ce a fost și de neputința integrării noului ce bătea la porțile „faptului gândirii”!

Este meritul lui Pierre Aubenque de a fi judecat cu luciditate totodată drama tacit trăită în adâncurile unei înzestrate și cultivate vieți sufletești ce se desfășura deja sub semnul amurgului, și sensurile mai adânci ale construcției ontologice a „celui din urmă Heidegger”⁶⁸. „Un Dumnezeu”: - preciza P. Aubenque – nu era vorba de Dumnezeul creștin, în mod prematur intrat în teologie și de atunci marcat iremediabil de platonism; era Dumnezeul de care vorbește adesea Hölderlin sau chiar „noul Dumnezeu” în legătură cu care Nietzsche se impacienta că, după două sau aproape mii de ani, nu apăruse încă. Mai mult decât amintirea sau comemorarea (s-a exagerat, mi se pare, importanța presocraticilor pentru gândirea lui Heidegger) sentimentul (Stimmung) așteptării îmi pare a fi marcat cel mai conținut gândirea sa”⁶⁹.

Heidegger ne apare astfel situat în continuarea tradiție romantice. Chiar dacă evoca „noaptea” unei „ierni fără sfârșit”, care amenință să răspândească asupra lumii regnul planetar al tehnicii”, Heidegger „nu era filosoful nici al tenebrelor, nici al sfârșitului zilei”,

universitare germane, ceea ce s-a numit „greșeala” din 1933 rămâne o vină morală. De aceea, *Interviul* menționat ne interesează aici nu sub aspectul explicațiilor atitudinii lui Heidegger în 1993 și după aceea, ci prin latura de clarificare a construcției sale teoretice, a ontologiei sale, care nu traduce pur și simplu o atitudine politică, ci pune probleme reale ale omului contemporan, dincolo de formula: *Sein zum Tode*!

⁶⁸ P. Aubenque povestește că, la ultima sa întâlnire cu Heidegger, în decembrie 1968, într-un cerc restrâns la Hamburg, la Carl Friedrich von Weizsäcker, când, între altele, a venit vorba de H. Marcuse („unul dintre cei mai buni elevi ai mei – spunea Heidegger – dar stricat de psihanaliză”) și de „revolta studențească” ce „pulsă atunci din plin în Germania”, Heidegger s-a referit pe scurt la „reconcilierea umanismului și a tehnicii, a culturii și a formării profesionale, a filosofiei și a științei” și, în cele din urmă a murmurat: *Nur noch ein Gott könnte uns retten...* Formula a determinat o răceală și noi am început să vorbim despre altceva”; „am crezut pentru moment în spontaneitatea formulei”, dar, Heidegger o spusese deja în interviul pentru „Der Spiegel” (*Martin Heidegger... In memoriam*, „Les Études philosophiques”, nr. 3, 1976, p. 271).

⁶⁹ P. Aubenque, *op. cit.*, p. 271.

ci credea „într-o nouă primăvară a existenței”⁷⁰. Ideea romantică a sentimentului sșteptării, (deci nu a unui sfârșit absolut!) este formulată de Heidegger însuși: „Filosofia nu va putea provoca nici o schimbare nemijlocită a stării actuale a lumii, ceea ce e valabil și pentru simțurile și științele umane. *Numai un Dumnezeu ne mai poate salva*. Unica posibilitate care ne rămâne este să pregătim în gândire și în poezie (*Dichten*) o stare pentru apariția lui Dumnezeu sau pentru absența lui”; „noi pztem numai să aducem în gândire, să facilităm în cel mai înalt grad deșteptarea unei stări pregătitoare pentru așteptare”⁷¹.

Prezența omului, a „regnului planetar al tehnicii” a pericolului – constituie teme ce trimit retrospectiv, dincolo de acest interviu, la problematica „celui din urmă Heidegger”⁷². Dominată de prezența temei „das Sein”, gândirea târzie a lui Heidegger anunță: omul „întrebuințează existența în sensul revelării, apărării și configurării sale. Esența tehnicii o văd în ceea ce numesc tendința spre compunere, punere laolaltă („*Gestell*”), a cărei funcție spune: „omul este format (*gestelli*), revendicat și provocat (*herausgefordert*) de o putere ce devine evidentă în esența tehnicii și pe care el însuși nu o stăpânește.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 271-272. Autorul are în vedere aici următorul pasaj din *Wozu Dichter?*: „Esența tehnicii ajunge numai încet către zi. Ca simplă zi tehnică, aceasta este noaptea pe terminate a lumii. Această zi este cea mai scurtă; cu ea ne amenință o iarnă unică nesfârșită” (*Holzwege*, p. 272).

⁷¹ *SPIEGEL-Gespräch mit Martin Heidegger*, p. 209. Date fiind aceste formule destul de dificile la interpretare, autorul aduce următoarele precizări, care merg, credem, în direcția necesității prezenței omului: „pregătirea stării de pregătire ar putea să fie cel dintâi ajutor. Lumea nu poate să fie ceea ce este prin om, dar nici fără om”; „gândirea mea se află într-o inefabilă raportare la poezia lui Hölderlin... el este pentru mine poetul care indică viitorul, care îl așteaptă pe Dumnezeu”; „pentru noi astăzi, măreția a ceea ce este de gândit (*des zu Denkenden*) este lucrul cel mai de seamă” (p. 209, 214, 219).

⁷² Lucrările cele mai importante: *Brief über den „Humanismus”* (1947); *Das Ding Das Gestell. Die Gefahr. Die Kehre* (1950); *Aus der Erfahrung des Denkens* (1954); *Die Frage nach der Technik* (1954); *Was heisst Denken?* (1954); *Was ist das – die Philosophie?* (1956); *Zur Seinsfrage* (1956); *Der Satz vom Grund* (1957); *Identität und Differenz* (1957); *Gelassenheit* (1959); *Unterwegs zur Sprache* (1959); *Nietzsche* (1961); *Die Frage nach dem Ding* (1962); *Zeit und Sein* (1962); *Zeit und Sein* (1962); *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963); *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964); *Wegmarken* (1967 – o reluare a scrierilor principale de mai mici dimensiuni); *Heraklit* (1970); *Phänomenologie und Theologie* (1970); *Vier Seminare* (1977) ș.a.

La această concepție este de adăugat: gândirea nu mai pretinde nimic, filosofia este în stadiul terminal (*am Ende*)...⁷³.

Care ar fi de acum „sarcina gândirii?” După ce menționează că locul filosofiei l-ar lua cibernetica, Heidegger trimite la expunerea sa *Die Frage nach der Technik*, la încheierea acesteia: „înterogarea este pietatea gândirii” (*Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens*)⁷⁴ și precizează: modalitatea de gândire a metafizicii lăsată prin tradiție, care s-a încheiat cu Nietzsche, nu mai oferă nici o posibilitate de a afla prin gândire (*Denkens*) temeiurile epocii tehnicii care abia a început”; cum „acționează” această gândire, nu știu însă nimic. S-ar putea că drumul gândirii să conducă astăzi spre tăcere”; „Misterului supraputerii planetare a tehnicii îi corespunde caracterul de preliminar și diferențiere al gândirii, care încearcă să se ofere fără prea multă deliberare acestui negândit (*Ungedachten*)”⁷⁵.

În lumina acestor mărturii mai târzii apar astfel elemente noi nu numai în lămurirea „cazului Heidegger”, ci a întregii sale construcții teoretice, în centrul căreia nu putem să nu recunoaștem

⁷³ SPIEGEL – *Gespräch mit Martin Heidegger*, p. 209. După autor, „rolul filosofiei de până acum l-au preluat științele” și, ca atare, despre o „acțiune” a gândirii trebuie să discutăm pe alt teren (p. 209-210). Tema a fost dezvoltată în comunicarea pe care Heidegger a trimis-o la „Colocviul Kierkegaard” (Paris, 1964), publicată în traducerea lui Jean Beaufret în volumul *Kierkegaard vivant* (Gallimard, 1966) și apoi în volumul: *Zur Sache des Denkens* (M. Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 61-80). Ideea centrală este următoarea: „De la un capăt la altul filosofia este gândirea lui Platon, care, în diferite feluri, rămâne determinantă... Nietzsche însuși caracteriza filosofia ca reîntoarcerea platonismului. Odată cu schimbarea de orientare realizată de Marx, extrema posibilitate a filosofiei a fost atinsă, ea a intrat în stadiul terminal” (*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, în *op. cit.*, p. 63).

⁷⁴ M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, 2. Aufl. Neske, Pfullingen, p. 36.

⁷⁵ SPIEGEL-Gespräch, p. 212. La întrebarea „Ați putea indica o cale?” Heidegger, deși răspunde: „Nu cunosc nici o cale spre schimbarea nemijlocită a stadiului contemporan al lumii”, consideră totuși că, „logic, o asemenea cale ar fi omenește posibilă”, iar gândirea ar putea „să o trezească, să o clarifice și să o pregătească” (p. 212).

În urma experienței triste din 1933, Heidegger se abținea astfel de la o angajare directă, ceea ce, pe un alt plan, constituia vina inversă, a ruperii gândirii de viața istorică concretă! Totuși el denunța consecințele reale ale „tehnicii planetare” și încerca o ieșire prin „faptul gândirii”. „Văd starea oamenilor în lumea tehnicii planetare nu ca pe o fatalitate inevitabilă, de nedepășit, ci mi se pare că sarcina gândirii constă în a coopera în granițele ei pentru ca omul să dobândească o raportare satisfăcătoare la esența tehnicii” (p.214). Din păcate, apelul abstract la „sarcina gândirii” conduce nu la soluții veritabile, ci la deliberare în marginea acțiunii!

prezența unei problematice reale a omului contemporan și un proiect de construcție a ontologiei umanului⁷⁶.

Statutul acelui *Dasein*, existentul de tip uman, prin studiul limbajului, al destinului și al „evenimentului”, este pus în evidență de însăși „diferența ontologică”, care apare ca „diferența între ființă și fiind”⁷⁷. Pentru a avertiza împotriva teologizării „conceptului de existență”, Heidegger spunea: Deci existența – ce este existența? Ea este lumina însăși (Es Selbst)...Existența – aceasta nu este nici Dumnezeu, nici un fundament al luminii”⁷⁸.

Cultivarea tradițiilor filosofiei grecești, ca și ale celor romantice⁷⁹ marchează în fapt acordul lui Heidegger cu creștinismul și

⁷⁶ Analiza lumii “tehnicii planetare”, a condițiilor dominației tehnicii între coordonatele omului înstrăinat în condițiile societății capitaliste contemporane se dovedește astfel destul de precară, ceea ce se vede în faptul că explicația nu capătă finalizarea într-un proiect constructiv, ci mai mult într-o justificare, într-un îndemn la înțelegere și împăcare cu condițiile date. Întrebat despre oportunitatea ieșirii din criză și a unor reforme, Heidegger răspundea: „După câte văd, o simplă pornire de la gândire nu este în stare să intuiască lumea în întregul ei astfel încât să poată oferi soluții practice” (p. 219). Pe un asemenea fond, încercarea de a-și justifica atitudinea din 1933 prin nevoile unei „reforme” în universitatea germană, mai mult acuză decât scuză, iar formula „nur noch ein Gott kann uns retten” devine expresia târzie a unei reale neputințe de a înțelege viața istorică concretă, a unei mărginiri structurale a conștiinței intelectualului din epoca contemporană.

⁷⁷ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, p. 62. Este de reținut că Heidegger a introdus formula „în lumina lui „Da” (deschiderea – *n.n.*) locuiește omul ca cel ce există (*der Existierende*)” (*Brief über den „Humanismus*”), în *Wegmarken*, p. 168) și ca „evenimentul” (*Ereignis*) (*Identität und Differenz*, p. 28 urm.) pentru a marca specificul onticului uman.

⁷⁸ M. Heidegger, *Brief über den „Humanismus*”, p. 162. Autorul a marcat și cu alte prelejurii autonomia filosofiei în raport cu orice teologie. În acest sens, volumul *Phänomenologie und Theologie* (V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, p. 32) caracteriza „filosofia creștină” ca un „fier lemnos”. Așa cum s-a subliniat, „respingerea” așa-numitei „filosofii creștine” nu apare numai în sensul „curățeniei terminologice”, ci intenționează „o pledoarie pentru diastaza teologiei și a filosofiei”; „această „filosofie creștină” este cea scolastică în forma noii scolastici, iar căutarea filosofiei „proprii” a lui Heidegger (încorporată mai întâi în gândirea lui Husserl) se leagă în mod consecvent cu negarea îndreptățirii existenței și posibilității perimatei *philosophia christiana*” (P. Köster, *Das Fest des Denkens*, în „Nietzsche-Studien”, Band 4, 1975, p. 228, 229).

⁷⁹ Este semnificativ că și ultima lucrare – *Vier Seminare* (V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977), care înmănunchiază protocoalele a patru seminarii – din 1966, 198, 1969 (la Le Thor) și 1973 (la Zähringen), la care au participat admiratori ai lui Heidegger, în frunte cu Jean Beaufret, oglindește preocuparea constantă pentru începuturile filosofiei grecești, îndeosebi pentru Parmenide și Heraclit. Îndeosebi în dialogul Heidegger – René Chars, apare preferința pentru valoarea poeziei și cultul temelor romantice (p. 21-22). Nu lipsesc preocupările pentru explicarea „pericolului (Gefahr) diferenței ontologice” (p. 47-50), de unde rezultă că textele anticilor și ale modernilor erau mai mult un prilej pentru a înfățișa și

cu orice construcție metafizico-teologică ce transpune sensul („destinul”) umanului în transcendent. „Destinul” nu este decât „existența însăși”; în care omul are un rol esențial. „Întrucât existența absoarbe esența omului prin fundarea adevărului ei în existent, omul face parte din istoria existenței”⁸⁰.

Analiza problematicii limbajului accentuează și mai mult specificul ontologiei heideggeriene. „Existentul-uman” apare ca dialogul neîntrerupt cu existența, iar limbajul ca „evenimentul care dispune de cea mai înaltă posibilitate de a fi a omului”⁸¹. Pe un alt plan decât Wittgenstein, Heidegger a conștientizat rolul deosebit al limbajului și a introdus o orientare nouă în filosofia contemporană a limbajului. În studiile asupra lui Hölderlin și în *Originea operei de artă*, el a pus în lumină, dincolo de „limba instrumentală comună și cea a producerii științifico-tehnice”, „limbajul poezilor și al gânditorilor”; cu aceasta, „filosofia limbajului a celui din urmă Heidegger poate fi considerată ca o întregire necesară și o corectare a conceptului de limbaj tehnico-științific al întregii filosofii analitice (și al lingvisticii structuraliste și al esteticii lingvistice inspirate de această filosofie)”⁸².

În demersurile mai noi, Heidegger propune, în ciuda „diferenței ontologice” (care cere gândirea laolaltă a *existenței* și a *existentului*), „tentativa de a gândi existența fără existent”; aceasta ca o necesitate, deoarece altfel „n-ar mai exista altă posibilitate de a arunca o privire asupra existenței”; existența (*Sein*) „va fi determinată ca prezență (*Anwesenheit*) prin timp”⁸³. „Existența” și „timpul” se determină reciproc astfel încât ele nu pot fi decât laolaltă; „noi nu spunem: este existență, este timp, ci: există (*es gibt*) existență și există

clarifica tematica heideggeriană! „Textul este astfel totdeauna numai un mijloc, nu un scop” (p.24). De fapt, întregul volum constituie o reexpunere, cu explicații utile, a principalelor concepte și demersuri heideggeriene, cu trimiterile la lucrările sale principale.

⁸⁰ M. Heidegger, *Nietzsche*, II, 1961, p. 489.

⁸¹ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* 4. Aufl., Neske, Pfullingen, 1971, p. 200. Așa cum s-a observat, încă filosofia limbajului din *Sein und Zeit* „descoperă o lume a vieții (*Lebenswelt*), în care totul semnifică, indică, vorbește. Existentul-uman se află în punctul central, este punctul de raportare al tuturor raporturilor de indicare...singur *Dasein* este „plin de sens” (*sinvoll*)” (M. Stassen, *Heidegger Philosophie der Sprache in „Sein und Zeit*”, Bouvier, Bonn, 1973, p. 163).

⁸² K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. I: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, p. 271.

⁸³ M. Heidegger, *Zeit und Sein*, in *Zur Sache des Denkens*, p. 2.

timp”⁸⁴. „*Es gibt*” se arată ca „destinare” (*Schicken*); ceea ce determină și acordă „existența” și „timpul” este „evenimentul” (*Ereignis*), ca „ieșire a existenței în vizibil”⁸⁵.

În fapt, Heidegger caută să afle statutul existenței-umane, al ontologiei umanului, desprinzând ceea ce unește și ceea ce diferențiază „existența” și „timpul”. Este clară ideea că discursul asupra umanului trebuie legat de o metafizică (în particular, o ontologie) a timpului.

Cu aceasta se readuce în discuție tema „umanismului” și polemica lui Heidegger cu umanismul abstract contemplativ, din păcate, neînsoțită de o construcție riguroasă în teoria asupra umanului. Căci „în ce constă umanitatea omului? În esența sa”, autorul respinge orice umanism (inclusiv umanismul lui Marx), întrucât „se fundează pe o metafizică”, care „gândește existența existentului”, pe fondul tezei după care „esența omului constă în existența sa”, Heidegger preciza că poziția față de umanism „nu înseamnă o gândire orientată în opoziție cu umanul, pledoarie pentru inuman”⁸⁶.

În ansamblu privită, creația heideggeriană înfățișează o problemă reală a gândirii contemporane, problemă centrată pe ideea de om⁸⁷, căruia îi caută rosturile și autonomia, în raport cu existența omului propunându-se prin creația umană. Căile de acces către acesta au fost numite: Holzwege: „drumuri care se pierd în pădure”, un simbol al complexității și adâncurilor căutării și cunoașterii umane. „Omul nu este numai mai cutezător în esență decât planta și animalul, ci el este de-a lungul timpurilor mai cutezător în esență decât planta și animalul, ci el este de-a lungul timpurilor mai cutezător decât viața însăși...Omul este prin timpuri mai cutezător decât cutezanța”⁸⁸.

⁸⁴ *Ibidem*, p.5.

⁸⁵ *Ibidem*, p.10, 20, 22. Dificultățile acestei tematici sunt accentuate de introducerea conceptului de „*Gelassenheit*”, care marchează raportarea „simplă și liniștită” către „lumea tehnicii” (*Gelassenheit*, 4. Aufl., Neske, Pfullingen, 1959, p. 23, 24).

⁸⁶ M. Heidegger, *Brief über den „Humanismus”*, p. 155, 175, 176-177.

⁸⁷ J.-P. Cattin atrăgea atenția asupra „sanului” din *Scrisoare despre „umanism”*, care „înscrisie noi teme în problematica ontologică” (J.-P. Cattin, op. cit, p. 153).

⁸⁸ M. Heidegger, *Hozniege*, p. 273.

Un asemenea elogiu cu rezonanță romantică a omului oferă un argument în plus în favoarea ideii că opera lui Heidegger rămâne deschisă, „pe cale” către noi interpretări. În acest sens evaluarea textelor din *Gesamtausgabe*⁸⁹ rămâne o temă generoasă pentru cercetarea operei lui Heidegger, din care, cu spirit de discernământ, se pot desprinde concepte și probleme, rezultate utile și necesare pentru dezbaterile și dezvoltările actuale în filosofie.

Rămân de investigat textele mai nou editate ale lui Heidegger, îndeosebi dezvoltările în tematica limbii și a tehnicii, în lumina cărora demersul ontologic însuși capătă valențe mai puțin așteptate. În formulările specifice perioadei dominată de *Sein und Zeit*, limbajul își află rădăcina în dispoziția relevării Dasein-ului fundamentul „existențial” fiind discursul (Rede)⁹⁰. În raport cu altă „existențiale” originare – „sentimentul situării în lume” (Befindhakeist) și „comprehensiunea” (Vassthen) – discursul constituie articularea comunicării”, pusă la baza explicitării (Auslegung) și enunțării. Sub raport „existențial”, „limita este...”, a cărei funcție comunicativă devine prezentă prin cele două „posibilități” ale „valuării discursive” (restende Sprachen): „ascultare” (Hören) și „tăcere” (Schwesgen)⁹¹. În acest context s-a precizat că Heidegger oferă elementele unor „practici a tăcerii”⁹² cu puternică încărcătură ontologică însă. Problematika discursului angajează comunicarea în funcție de limbă și de comportamentul uman. În acest sens, textul: „Limba este limbă. Limba vorbește (Die Sprache spricht). Omul vorbește întrucât face să funcționeze limba (Da Mensch spricht). Omul vorbește întrucât face să funcționeze limita (Da Mensch spricht). Omul vorbește întrucât face să funcționeze limita (DA Mensch spricht). Omul vorbește întrucât

⁸⁹ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, ediție în 70 de volume, a încetat să apară la Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, în următoarea structură: I. Abteilung: *Veröffentliche Schriften* (1914-1940). Vol. 1-16; Abteilung: *Vorlesungen* (1923-1944), vol. 17-57; III. Abteilung: *Univeröffentliche Abhandlungen* (1919-1967); IV. Abteilung: *Aufzeichnungen und Hinweise*.

⁹⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, în *Gesamtausgabe*, I, Ht., Bd. 2, p. 213.

⁹¹ *Ibidem*, p. 214.

⁹² Stil. Binteman, *Heidegger and Wittgenstein: The Poetics of Silence*, Washington, Univ. Press of America, 1981, p. 1, 23.

face să funcționeze limita (DA Mensch spricht, vasoferm es die Sprache ent-spricht)''⁹³.

Ceea ce s-au numit „Mene Wege mit Heidegger”⁹⁴ pun în atenție în și mai mare măsură „căile gândirii” și dau un înțeles motto-ului situat în fruntea „ediției complete”: „Wege nicht Werke”.

⁹³ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 33.

⁹⁴ O. Pöggeler, *Op. cit.*