

heidegger și postmodernismul

ANGELA BOTEZ

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

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

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

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

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

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

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

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

§1. O PERSPECTIVĂ POSTMODERNĂ ASUPRA METAFIZICII

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 2. LIMBAJUL – O HERMENEUTICĂ A FACTICITĂȚII

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

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

¹¹ R. Rorty, *op. cit.*, p. 177.

¹² *Ibidem*, p. 210.

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

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

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

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

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

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

¹⁴ R. Rorty, *op. cit.*, p. 216.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶ *Ibidem*, p. 13-14.

¹⁷ *Ibidem*, p. 33-35.

§ 3. ANTIESENȚIALISMUL ȘI CRIZA OCCIDENTULUI

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

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

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

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

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

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

¹⁹ *Ibidem*, p. 115-116.

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

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

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

²⁰ *Ibidem*, p. 117-118.

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

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

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