

Geneza ideii de viață factică în scrierile tânărului Heidegger*

The Genesis of the Idea of Factual Life in the Writings of Young Heidegger

(Abstract)

In this article, I analyze the several thematic issues related to the concept of life, as it appears in the writings of Martin Heidegger between 1919 and 1922. In the first part, I explore the way in which the initial motivation of the problem of life in the thinking of the young Heidegger is related Wilhelm Dilthey's philosophy. Then, I show that Heidegger assumes the task of a phenomenological thematization of the primordial meaning of the concept of life, which is to be explained in relation to the historical-traditional polysemy of the term "life". In the third part, I show that phenomenology is considered as the originary science of life and I insist upon the idea of scientificity and originarity involved here. Finally, I emphasize the manner in which life is understood as pre-theoretic horizon.

Keywords: factual life, the early Heidegger, phenomenology, Dilthey

Introducere

De unde provine importanța pe care Heidegger o acordă problemei vieții în momentul în care începe să își cristaliceze propria poziție filozofică? Ce anume îl determină pe Heidegger, deja foarte bine antrenat în logica medievală, în filozofia scolastică, în teologia speculativă, dar și în labirinturile fenomenologiei husserliene, să atace această problemă a vieții și să își pună întreaga sa cercetare sub cupola acestei idei? Cum se face că primul proiect filozofic pe care îl dezvoltă Heidegger are titlul de „hermeneutică a vieții factice“? Pe ce filon

conceptual a intervenit ideea de viață în orizontul preocupărilor tânărului Heidegger? ¹

Aceste întrebări ne obligă să ne referim, desigur, la liniile semantice ale ideii de viață care au traversat a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, care la rândul lor trebuie situate în raport cu ramificațiile istorice ale conceptului de viață, *zoe, vita*, în filozofia tradițională². Doar pe acest fundal putem înțelege dacă și cum anume poziția heideggeriană privind viața factică este dependentă de o serie de influențe istorice, mai mult sau mai puțin mărturisite. Putem remarca, fie și la un survol de suprafață, că ideea de „viață“ a dominat în multe sensuri scena filozofică a acestei perioade. Biologia ca știință a vieții capătă în acest timp un puternic avânt: această dezvoltare cunoaște mai multe ramificații (între care mecanicismul și vitalismul sunt cele mai importante), având de asemenea un masiv

* Acest articol a fost publicat în cadrul unei perioade de cercetare finanțate de către Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane prin proiectul „Dezvoltarea capacității de inovare și creșterea impactului cercetării prin programe post-doctorale POSDRU/89/1.5/S/49944“.

impact extra-biologic, inclusiv în filozofie și în științele umane: se va vorbi, bunăoară, de darwinism social, teoria selecției naturale și a evoluției fiind întrebuintată inclusiv în discursul politic, fapt care va da nefericite roade în ideologia raselor în regimul nazist. În sens difuz, sfârșitul de secol XIX a cunoscut voga unui vitalism și a unui biologicism filozofic, de care nici Nietzsche și nici Bergson³ nu erau străini⁴. În plus, ceea ce este numit în mod generic „filozofia vieții” – acest curent neunitar ce se întinde asupra mai multor arii cu granițe nu întotdeauna foarte ferme – a contribuit în mod decisiv la ascensiunea acestui termen în dezbaterile epocii, iar aceasta în mai multe sensuri: ideea de viață este prezentă ca viață a spiritului, viață practică, viață a culturii, ca viață a unei comunități istorice, ca viață specific umană tematizată de științele spiritului, legată de ideea de creație, cu o oarecare patină antiraționalistă sau chiar iraționalistă, situată în posteritatea romantismului german⁵. Ca reacție față de idealismul speculativ german și față școala raționalistă neo-kantiană, opoziția dintre viață și spirit va caracteriza filozofia începutului de secol XX⁶. Heidegger subliniază această centralitate a problemei vieții din filozofia contemporană lui în recenzia pe care o scrie în 1920 la cartea lui Jaspers, *Psihologia concepțiilor despre lume*.

„Interacțiunea inextricabilă (*verschlungene Ineinanderwirken*) a mai multor motive ce țin de istoria spiritului și care vin din domenii de experiență dintre cele mai diverse a condus la o predominare a interesului pentru realitatea vieții (*Lebenswirklichkeit*) pe planul spiritului, și a unei preponderențe a științelor spiritului pentru conceperea acestei realități a vieții, însă fără ca să fie complet eliminate concepțiile fundamentale biologice ale vieții (*biologische Grundkonzeptionen des Lebens*). [...] Astfel, problematica filozofiei contemporane este

predominant centrată pe «viață» înțeleasă ca «fenomen originar» (*das «Leben» als das «Urphänomen»*), fie în așa fel încât viața este pusă ca realitate fundamentală (*Leben als Grundwirklichkeit*) și că toate fenomenele sunt reduse (*zurückleiten*) la ea, totul fiind înțeles ca obiectivare și manifestare «a vieții», fie că viața este văzută ca ceea ce constituie cultura, iar aceasta în atașamentul față de principii și de valori donatoare de norme⁷.

În cele ce urmează, vom încerca să clarificăm câteva aspecte ale acestei problematice arborescente, focalizându-ne întâi de toate asupra influenței pe care filozofia lui Dilthey a exercitat-o asupra tematizării heideggeriene a vieții, concentrându-ne apoi asupra tentativei tânărului Heidegger de a determina, pornind de la polisemia generată de fenomenul vieții, un posibil sens primordial al său, iar aceasta în vederea justificării posibilității unei științe a vieții, făcută cu putință de însăși fenomenologia husserliană. Vom încheia cu punerea în evidență a dimensiunii pre-teoretice a vieții factice, o dimensiune pe care știința vizată de Heidegger, ca demers teoretic, țintește să o scoată la lumină fără a îi falsifica sensul său originar.

Dilthey și filozofia vieții

Ideea de viață pare totuși a intra în preocupările tânărului Heidegger printr-un filon istorico-filozofic destul de precis, anume prin filozofia lui Wilhelm Dilthey (1833-1911)⁸, reprezentant de marcă al acestei *Lebensphilosophie*. Am putea spune că, în proiectul hermeneuticii vieții factice, Heidegger preia pentru început ideea de viață de la Dilthey, sau este ghidat masiv de această idee, prelucrând-o însă și radicalizând-o cu instrumentele analitice ale fenomenologiei husserliene, în tentativa de a explicita structurile fundamentale ale acestui fenomen. Im-

portanța poziției filozofice a lui Dilthey este foarte accentuată în prelegerile pe care Heidegger le ține la Kassel în 1925, unde problema vieții este considerată a fi una cu adevărat decisivă⁹. Și în *Sein und Zeit* importanța lui Dilthey pentru elaborarea ideii de viață este considerată fundamentală. Iată un citat elocvent în acest sens:

„În cercetările sale, W. Dilthey și-a pus permanent întrebarea privitoare la «viață». Pornind de la «viața» însăși ca întreg, el a căutat să înțeleagă «trăirile» acestei vieți, în conexiunea lor de structură și de dezvoltare [*Struktur- und Entwicklungszusammenhang*]. Elementul relevant filozofic al «psihologiei ca știință a spiritului» pe care el a elaborat-o nu trebuie căutat în faptul că ea refuză să se mai orienteze către elemente și atomi psihici pentru a recompune apoi din bucăți viața sufletului – ea țintește, dimpotrivă, către «întregul vieții» și către «forme» –, ci în faptul că Dilthey, în toate acestea și înainte de orice, era pe drumul său către întrebarea privitoare la «viață» [*Frage nach dem «Leben»*]. Desigur, tocmai aici se văd cel mai mult și limitele problematicii sale, precum și cele ale aparatului conceptual prin care ea a trebuit să se exprime¹⁰.

În subteranele acestei indicații putem întrevădea recunoașterea secretă a unei datorii intelectuale, însă Heidegger afirmă în mod clar aici că această descoperire, anume fenomenul vieții, nu a putut fi tratată și analizată în mod adecvat de către Dilthey, deoarece acestuia i-au lipsit mijloacele conceptuale necesare pentru a tematiza un astfel de „dat” fundamental. După Heidegger, mijloacele conceptuale adecvate, sau aparatul conceptual optim prin care fenomenul vieții poate fi analizat în structurile sale ontologico-apriorice este oferit, desigur, tocmai de fenomenologie¹¹.

Faptul că influența decisivă în privința ideii de viață vine din partea lui Dilthey, și nu a lui Husserl, este pe

deplin demonstrat de lexicul filozofic pe care Heidegger îl folosește încă din primele pagini ale primului curs de la Freiburg:

„Orice existență [*Dasein*] cu statut de viață personală [*persönlichen Lebens*] se află, în fiecare dintre situațiile din cadrul acelei lumi a vieții [*Lebenswelt*] care îi este proprie în mod determinat și cu preponderență, într-un raport cu lumea, cu valorile motivaționale ale lumii înconjurătoare, cu lucrurile din orizontul vieții sale [*Lebenshorizont*], cu semenii, cu societatea. Aceste relații de ordinul vieții [*Lebensbezüge*] pot fi dominate – și anume în modalități de dominare cu totul diferite – de o formă genuină de împlinire și de viață [*Leistungs- und Lebensform*], ca de exemplu de una științifică, religioasă, artistică sau politică. [...] Tipul de ansamblu coeziv al vieții [*Lebenszusammenhang*] proprie conștiinței științifice se exercită, dobândind o formă și o organizare obiective, în academii științifice și în universități. [...] Înnoirea universității înseamnă renașterea conștiinței științifice autentice și a tipului corespunzător de ansamblu coeziv al vieții [*Lebenszusammenhang*]. Relațiile de ordinul vieții [*Lebensbezüge*] nu se înnoiesc însă decât printr-o întoarcere la originile autentice ale spiritului [*die echten Ursprünge des Geistes*], ele au nevoie [...] de veridicitatea interioară a vieții investite cu valoare, a vieții aflate în expansiune [*wertvollen, sich aufbauenden Leben*]. Numai viața – și nu zarva unor programe culturale alcătuite în pripă – poate face «epocă»¹².

Influența lui Dilthey se lasă foarte clar întrevăzută la nivel terminologic, fiind folosite în acest context mai multe concepte fundamentale diltheyene legate de ideea vieții: relația vitală (*Lebensbezug*), ansamblul coeziv al vieții (*Lebenszusammenhang*), orizont al vieții (*Lebenshorizont*), forme ale vieții (*Lebensform*), lume a vieții (*Lebenswelt*). Trebuie amintit că pentru Dilthey viața este „tot ceea ce ne apare în experiența trăită (*Erleben*) și în înțelegere (*Verstehen*)”¹³, viața fiind titlul generic

pentru lumea umană ca întreg¹⁴, ca lume socio-istorică a vieții, în orizontul spiritului, o viață care generează o multiplicitate de manifestări și de atitudini spirituale, de la viața artistică la cea economică, de la cea politică la cea religioasă. Mai multe concepte fundamentale intervin aici: relațiile vitale (*Lebensbezüge*) constituie legătura fundamentală dintre eu și lumea ambiantă, cuprinzând bunăoară aspecte afective, descriptive, evaluative. Pe acest substrat al vieții (*Untergrund des Lebens*) se vor configura și se vor diferenția mai multe tipuri de comportament uman, precum sesizarea (*Auffassen*), valorizarea (*Wertgeben*), urmărirea scopurilor (*Zwecksetzen*), prescrierea de reguli (*Regelgebung*)¹⁵. Experiența vitală (*Lebenserfahrung*) individuală stă la baza diferitelor comportamente vitale (*Lebensverhalten*), iar articularea și înlănțuirea acestor tipuri de comportamente constituie ansamblul coeziv al vieții (*Lebenszusammenhang*).

Ceea ce prezintă însă o importanță distinctă pentru Heidegger este faptul că Dilthey înțelege viața ca având o înțelegere de sine și o interpretare de sine¹⁶, că viața are un raport intrinsec hermeneutic, că există o expresivitate intrinsecă a vieții¹⁷: *Das Leben legt sich selber aus*, viața se interpretează pe sine însăși¹⁸. Tocmai acest caracter auto-interpretativ sau auto-hermeneutic al vieții ca înțelegere de sine, va fi preluat și elaborat conceptual de Heidegger în proiectul hermeneuticii facticității.

Heidegger rezonază, în plus, și cu o altă exigență venită dinspre filozofia vieții¹⁹, anume cu exigența conform căreia nu ar trebui lăsată o distanță între filozofie și viață, fiind necesar să găsim în viața însăși motivațiile esențiale pentru a filozofa; filozofia la rândul ei ar trebui să se întoarcă tocmai asupra vieții care o motivează²⁰. Ceea ce constituie legitimitatea exercitării filozofice este tocmai

înrădăcinarea în viață, în viața concretă a omului concret determinat de filozofie, căci această viață constituie solul fenomenal pe care se poate construi o filozofie autentică. În strânsă legătură cu ideea de viață ca sol legitimator al filozofiei, putem situa rezervele pe care nu de puține ori Heidegger le afișează în privința exercitării speculative a filozofiei, adică a unei exercitări ce nu se înrădăcinează în propriul fapt de a exista al filozofului. Filozofia, avea să arate Heidegger, este o posibilitate radicală și privilegiată a existenței umane de a se înțelege pe sine și are ca obiect privilegiat însăși această existență. În plus, această nevoie de legitimare a filozofării pornind de la un sol fenomenal concret întâlnește în mod fericit tocmai exigențele fenomenologiei, pentru care sursa de sens trebuie să fie întotdeauna dată, conform maximei: la lucrurile însele! Nu trebuie uitat că ideea de viață joacă un rol important și în fenomenologia husserliană, unde apar mai mulți termeni legați în aria semantică a acestui concept. Însă viața este considerată aici ca viață a conștiinței (*Bewußtseinsleben*) determinată de trăirile conștiinței (*Bewußtseinerlebnisse*) și tematizată ca viață transcendențială a egoului. Tot sub influența lui Dilthey și, probabil, în raport polemic cu Heidegger putem situa interesul pe care ultimul Husserl îl acordă ideii de lume a vieții (*Lebenswelt*)²¹.

Posibilitatea unui sens primordial al vieții

Așadar, mai mulți factori concură la ascendența temei vieții în orizontul preocupărilor tânărului Heidegger, care sunt tot atâtea influențe stratificate pe care el le-a suportat în „anii săi de ucenicie“ și pe care le-a înglobat într-o sinteză și o poziție personală: filozofia vieții, hermeneutica și fenomenologia husserliană, trei

filoane filozofice distincte care pe alocuri interacționează și se suprapun. Viața este înțeleasă aici nu într-un sens biologic, nici în sens teologic, nici în sens speculativ, ci în sensul concreteței existenței umane, ca viață psihică și ca viață practică angrenată într-o comunitate în orizontul valorilor. Linia semantică în descendența căreia s-ar situa tema heideggeriană a vieții factice nu ar fi deci nici cea teologică iudeo-creștină, nici cea a operei biologice aristotelice, nici cea speculativă neoplatonică, ci aceea a filozofiei practice, așadar a Eticii nicomahice și a Retoricii²².

Dificultatea primordială constă tocmai în polisemia arborescentă a semnificațiilor termenului de viață. Într-adevăr, viața se spune în mai multe feluri. Este un lucru știut că tema polisemiei îi este destul de dragă lui Heidegger: ne putem gândi fie și numai la insistența lecturii sale asupra dizertației lui Brentano în privința multiplicității sensurilor ființării la Aristotel (*to on legetai pollachos*), în raport cu care Heidegger caută să tematizeze semnificația sa înglobatoare, fundamentală și unitară: anume sensul ființei. Cu problema vieții suntem într-o situație asemănătoare: polisemia pe care o desfășoară acest concept nu constituie decât indiciul necesității de a accede într-un mod genuin la fenomenul originar al vieții ca atare și de a-i da o interpretare adecvată, adică originară.

În *Natorp Bericht* (octombrie 1922), Heidegger insistă asupra faptului că multiplicitatea semnificațiilor pe care termenul de viață le capătă în istoria umanității reflectă de fapt tocmai complexitatea obiectului semnat:

„Polisemia [*Viieldentigkeit*] termenului își are rădăcinile în obiectul semnat [*bedenteten Gegenstand*] el însuși. Pentru filozofie, caracterul nesigur [*Unsicherheit*] al unei semnificații poate da prilejul de a o lăsa deoparte; însă

dacă ea descoperă faptul că această nesigurare are un temei necesar în obiectul său, ea poate căuta să și-o aproprieze și să și-o facă transparentă. A se adapta la această polisemie [*Einstellung auf Viieldentigkeit*] (*pollachos legomenon*) nu revine la a scormoni [*Herumstochern*] în jurul sensurilor izolate ale cuvintelor, ci exprimă tendința radicală de a face accesibilă obiectualitatea semnată însăși [*bedentete Gegenständlichkeit*] și de a face disponibilă sursa care motivează [*Motivquelle*] diferitele maniere ale semnificării²³.

Am putea înțelege acest pasaj în două sensuri. Fie viața se poate afirma în multiple maniere (*he zoe legetai pollachos*), deoarece viața însăși produce multiple direcții semantice (*Bedeutungsrichtungen*) în care ea este înțeleasă și interpretată, rămânând însă un unic și același „obiect“. Fie, dimpotrivă, termenul de viață se referă la câmpuri fenomenale eterogene și doar omonimia termenului (faptul că se poate atribui în mod separat unor ființări distincte) poate sugera, într-un mod înșelător, o unitate semantică. În acest caz, această unitate semantică este înșelătoare tocmai pentru că avem de a face cu o multiplicitate de semnificații care se referă la o multiplicitate de referenți. Totuși, pentru Heidegger, care nu e un relativist, există direcții semantice care aparțin în mod propriu obiectului „viață“ și care îl semnifică într-un mod autentic, precum și direcții semantice derivate, secundare și chiar impropii.

Este ușor să presupunem care ar fi următorul pas: trebuie să degajăm semnificațiile fundamentale, să ne apropiem semnificațiile proprii și să eliminăm semnificațiile derivate, neautentice. Ar fi deci necesară o destrucție a termenului de viață, o deconstrucție a multiplexelor sale straturi de sens sedimentate de-a lungul istoriei gândirii, pentru a obține orizontul originar în care se înrădăcinează și de unde pornind se constituie semnificațiile derivate. În *Raportul către Natorp*, multiplicitatea semnificațiilor tra-

diționale ale vieții nu constituie un motiv suficient pentru a respinge termenul ca atare:

„Polisemia aducătoare de confuzie [*verwirrende Vieldeutigkeit*] a termenului de viață și utilizarea [*Verwendung*] sa nu trebuie să servească drept pretext pentru a-l respinge pur și simplu. Am renunța prin acest lucru la posibilitatea de a urmări direcțiile semantice care îi aparțin în mod propriu și care, ele doar, ne permit să accedem la obiectualitatea [*Gegenständlichkeit*] de fiecare dată semnificată [prin acest termen]”²⁴.

Heidegger accentuează în repetate rânduri că trebuie să prezervăm polisemia termenului ca atare, că această multiplicitate semantică nu trebuie redusă forțat la o prezumtivă unitate, și că o posibilă unitate nu poate fi pusă în evidență decât prin urmărirea fidelă a acestei multiplicități, prin căutarea rădăcinii acestei multiplicități, prin identificarea sursei acestei arborescențe semantice și a motivației acesteia: „Termenul de viață trebuie prezervat în polisemia sa posibilă, pentru a-l caracteriza în conformitate cu această situație”²⁵, „pentru a putea indica fenomenele pe care el le are în intenție”²⁶. Proiectul heideggerian al hermeneuticii vieții factice (*faktische Leben*) este așadar tentativa de a răspunde la provocarea de a ridica la concept dimensiunea genuină a vieții și semnificația sa originară²⁷.

Fenomenologia ca știință originară a vieții

Am văzut că ideea de orizont originar al vieții este „preluată” de Heidegger pe filieră diltheyană, din câmpul amplelor dezbateri specifice filozofiei vieții. Ideea unui domeniu fundamental al vieții pare să îl motiveze dintru început pe Heidegger. Însă ceea ce îl distinge în raport cu predecesorii și contemporanii

săi este ideea de a propune și de a construi o știință care să se aplice acestui domeniu fundamental al vieții. În primele sale cursuri, întreprinderea filozofică pe care Heidegger o încearcă poartă numele de „știință originară preteoretică” (*vortheoretische Urwissenschaft*)²⁸ sau „știință a originii” (*Ursprungswissenschaft*)²⁹. Ambițiosul proiect al lui Heidegger din această perioadă este așadar acela de a elabora o știință a acestei regiuni originare a vieții. Pretenția acestui proiect nu este deloc una minimalistă, Heidegger propunându-și prin aceasta nici mai mult nici mai puțin decât o refondare a filozofiei, o reîntemeiere radicală a interogației filozofice, care, în lipsa unei întemeieri în „viață”, se află lipsită de fundament, rătăcind în labirinturi speculative neclarificate. Avem astfel doi atomi de sens care compun această idee: pe de o parte, avem ideea de știință și de științificitate; pe de altă parte, avem ideea de origine, de originar, de originaritate.

Științificitatea (*Wissenschaftlichkeit*), caracterul de știință al demersului pe care Heidegger caută să îl fondeze este o consecință directă a faptului că Heidegger se situează în această perioadă în mod univoc în orizontul fenomenologiei. Nu trebuie să uităm că proiectul heideggerian începe în 1919, la numai 8 ani de la publicarea în revista *Logos* a articolului programatic husserlian, „Fenomenologia ca știință riguroasă [*Phänomenologie als strenge Wissenschaft*]”³⁰. În această perioadă, Heidegger se consideră încă un discipol al lui Husserl, față de care, chiar dacă își permite o serie de semnificative inovații conceptuale, rămâne totuși fidel. Așadar, faptul că Heidegger înțelege demersul său fenomenologic sub semnul științei și al științificității este o consecință directă a acestei fidelități³⁰.

Originaritatea (*Ursprünglichkeit*) acestei științe constituie însă marca sa distinctivă. Spre deosebire de alte științe (non-

originare), fenomenologia este o știință originară. Obiectul său este „originea“. Dar ce anume este această origine, cum este ea determinată și cum se poate justifica în mod explicit caracterul său originar? Aceasta este întrebarea la care Heidegger va căuta să răspundă în acești ani, parcurgând drumuri multiple, încrucișate și bifurcate: de la interpretările textelor lui Aristotel la analiza structurii trăirilor husserliene, de la investigațiile asupra misticismului renan la cele privitoare la Luther, de la hermeneutica epistolelor paulinice la analiza textelor lui Augustin, „șantierul“ heideggerian prezintă tot atâtea tentative de a circumscrie și cartografia structura acestui orizont originar a cărui constituție filozofia ca fenomenologie caută să o expliciteze. Este vorba de sensul genuin al vieții, de viața ca „fenomen originar [Urphänomen]“³¹, ca „domeniu de origine [Ursprungsgebiet]“, ca regiune originară și sferă problematică (*Problemsphäre*)³² fundamentală a fenomenologiei: „viața în și pentru sine, care este istorică“³³. Heidegger caută așadar să degajeze, pornind de la multiplicitatea de semnificații ale termenului de viață forjate de filozofia vieții – „sentimentul vieții“ (*Lebensgefühl*), „realitatea vieții“ (*Lebenswirklichkeit*), promovare/accelerare a vieții“ (*Lebensförderung*), „intensificare a vieții“ (*Lebenssteigerung*), „trăire, trăit“ (*Erlebnis, Erleben*)³⁴ – orizontul originar al vieții factice în structurile sale constitutive. Eforturile lui Heidegger se vor concentra asupra structurii vieții, iar analizele sale succesive vor fi tot atâtea încercări de determinare conceptuală a structurii nu doar a trăitului, ci și a vieții care cuprinde, înglobează și face cu putință orice trăit distinct și orice trăire. De fiecare dată, încercările heideggeriene de a pătrunde cu mijloacele conceptuale ale fenomenologiei în datul fundamental al vieții vor avea o altă traiectorie, scopul vizat fiind însă același: sesizarea și conceptualizarea orizontului genuin al vieții.

Viața ca orizont pre-teoretic

Încă din primul curs pe care Heidegger îl ține la Freiburg³⁵, viața este caracterizată drept o trăire preteoretică a lumii ambiante, un „a trăi pornind de la [*Leben auf hin*]“³⁶ și „un a trăi către [*Hineinleben*]“ această lume, o „trăire din ceva [*Er-leben von etwas*]“ sau „pornind de la ceva [*Leben auf etwas zu*]“³⁷, o trăire în raport cu care raportarea teoretică, înțelesă ca experiență obiectuală (*Dingerfabrung*), este o formă de de-vitalizare (*Ent-leben*), fiind totodată o de-semnificare (*Ent-deuten*) și o dez-istorializare (*Ent-geschichtlichen*)³⁸.

Interogația heideggeriană se definește aici polemic în raport cu neo-kantianismul epocii: ceea ce critică aici Heidegger este primatul teoreticului (*das Primat des Theoretischen*) ce domină filozofia tradițională și mai ales teoria neokantiană a cunoașterii³⁹. Teoreticul, arată Heidegger, trebuie înțeles în caracterul său derivat, pornind de la orizontul originar al vieții, de la orizontul pre-teoretic (*vortheoretisch*) al vieții, și anume de la trăirea lumii ambiante (*Umwelterlebnis*)⁴⁰. De aceea fenomenologia este caracterizată aici drept știință originară pre-teoretică. Dar aceasta nu înseamnă că acest discurs nu ar fi unul articulat conceptual și expozitiv, deci „teoretic“. Rămânând un demers conceptual riguros, această știință caută să evite obiectualizările, reificările și teoretizările forțate pe care le produce orice „optică teoretică“. Este vorba de a rămâne în mod constant fidel pre-teoreticului care este mascat, deformat, răstălmăcit de teoretizare. Această fidelitate față de viață este misiunea fenomenologiei, așa cum o concepe Heidegger la începutul anilor 20. Pentru Heidegger, doar fenomenologia oferă posibilitatea de a clarifica în mod riguros orizontul originar al vieții, evitând atât obiectualizarea și logicizarea trăitului, adică supre-

mația conceptului asupra vieții, cât și vitalismul iraționalist, pierderea oricărei structuri, a oricărei logicități, prin supremația vieții oarbe asupra oricărei raționalități. Doar pornind de la structurile vieții genuine se poate pune problema derivării, a îndepărtării de viață, a obiectivării trăitului întru o experiență sau experimentare a unui dat teoretic⁴¹. Și doar pornind de la orizontul vieții originare, ca trăire a lumii ambiante, vor putea fi înțelese în mod critic atât poziția realismului cât și cea a idealismului, ambele fiind forme unilaterale de opacitate față de acest orizont originar⁴².

Este limpede așadar că ideea de „viață” este pivotul primordial și veritabilul vârf de lance al cercetărilor heideggeriene, având și o semnificativă deschidere ontologică, de lămurirea acestei problematice centrale depinzând, cum o spune chiar Heidegger, „viața sau moartea filozofiei”⁴³. Heidegger amintește la sfârșitul cursului, în cheie vitalist-dyltheyană, „înalta potențialitate a vieții [*die höchste Potentialität des Lebens*]” care, prin intermediul multiplicității de relații vitale (*Lebensbezüge*), poate deschide, radiind, către mai multe moduri ale trăirii: trăirea a ceea ce ține de lumea ambientă (*das Umweltliche*), a ceea ce are valoare (*das Wertgenommene*), a ceea ce este valabil (*das Gültige*), care se pot înscrie, fiecare în parte, în mai multe tipuri ale trăirii – estetic, religios, social etc⁴⁴. Viața „în și pentru sine” este așadar bogată în potențialități, deschizând astfel către o pluralitate de lumi ale vieții (*Lebenswelten*)⁴⁵.

Aceste cercetări vor fi aprofundate în cursul din toamna următoare⁴⁶, unde viața va fi caracterizată pentru prima dată drept „viață factică [*faktische Leben*]”⁴⁷. Și aici se reafirmă că fenomenologia, ca știință a originii (*Ursprungswissenschaft*), are ca „obiect” privilegiat, ca domeniu de origine (*Ursprungsgebiet*), ca sferă proble-

matică (*Problemsphäre*) însăși viața factică. Spre deosebire de primul curs din 1919, care se focaliza asupra lumii ambiante, aici lumea vieții (*Lebenswelt*) este analizată într-o grilă ternară: lumea ambientă (*Umwelt*), lumea comună sau a vieții intersubiective (*Mitwelt*) și lumea sinelui (*Selbstwelt*)⁴⁷. Viața în sine (*Leben an sich*) se desfășoară în parametrii acestor *Lebenswelten*, fiind caracterizată prin auto-suficiență (*Selbstgenügsamkeit*), prin multiplicitatea tendințelor vitale, prin caracter mundan (*Weltcharakter*), prin auto-inteligibilitate (*Selbstverständlichkeit*), prin semnificativitate (*Bedeutsamkeit*) într-un ansamblu expresiv (*Ausdruckszusammenhang*). În cadrul palierelor lumii vieții, lumea sinelui (*Selbstwelt*) va căpăta o importanță distinctivă, aceasta constituindu-se ca pivot al analizei. Viața ca atare se centrează pe lumea sinelui. Este vorba de o *Zugespitztheit des faktischen Lebens auf die Selbstwelt*, de o îngustare, o ascuțire, o acutizare a vieții factice în direcția lumii proprii: viața este în mod fundamental viață a sinelui, viață proprie⁴⁸.

Efortul lui Heidegger va fi acela de a determina din ce în ce mai aplicat, de-a lungul unor laborioase analize, legătura concretă dintre aceste lumi ale vieții (*Umwelt, Selbstwelt, Mitwelt*), adică tocmai relația vitală (*Lebensbezug*) de care a fost vorba mai devreme. Problema acestui raport este rezolvată în paradigma husserliană, în linia temei intenționalității. Însă nu este greu de observat că intenționalitatea, așa cum o concepe Husserl, ca structură a conștiinței care vizează obiectul, poartă deja marca teoretizării, a de-vitalizării (*Ent-leben*). Astfel, Heidegger va încerca să determine intenționalitatea la nivelul vieții factice, într-un sens mai larg, anume analizând structura situației: ea cuprinde un sens al conținutului (*Gehaltsinn*), un sens al relației (*Bezugsinn*) și un sens al împlinirii (*Vollzugsinn*)⁴⁹.

Este vorba de articularea celor trei direcții fenomenologice ale sensului: sensul conținutului, sensul relației, sensul împlinirii sau al realizării reprezintă schematismul fundamental al intenționalității experienței vieții⁵⁰. Faptul că întrebarea pe care o va reliefa Heidegger cu precădere va fi Cum? și nu Ce? își are originea în preeminența pe care filozoful o acordă întrebării privitoare la sensul împlinirii (*Vollzugsinn*), care se deslușește într-un cum se împlinește sau se realizează cutare sau cutare mod de a exista, în raport cu întrebarea privitoare la conținut, care se explicitează ca un ce pe care îl avem în vedere. Cum-ul împlinirii și ce-ul conținutului sunt legate de acel *Bezugsinn*.

Așadar, interpretarea genuină a vieții sinelui va căpăta o importanță decisivă. În acest sens, mărturiile privitoare la această viață „lăuntrică“ a sinelui se vor dovedi extrem de semnificative. În primul rând, ceea ce invocă Heidegger în acest context este accentul pe care creștinismul îl pune asupra lumii sinelui⁵¹, amintind aici o serie de nume, între care Augustin, Bernard de Clairvaux, Bonaventura, Meister Eckhard, Tauler, Luther și Kierkegaard⁵², anticipând preocupările sale de fenomenologie a religiei din următorii doi ani⁵³. Heidegger interpretează sintagma lui Augustin crede, *ut intelligas* (trebuie să crezi pentru a înțelege) tocmai în sensul intensificării vieții factice și al precedentei vieții în raport cu cunoașterea: trăiește în mod viu sinele tău (*lebe lebendig dein Selbst*)⁵⁴, adică sinele trebuie să se realizeze pe sine întâi de toate în deplinătatea vieții, pentru a putea cunoaște (*das Selbst soll sich erst im vollen Leben verwirklichen, ehe es erkennen kann*)⁵⁵. De asemenea, invocația augustiniană inquietum cor nostrum (neliniștită este inima noastră [până ce se va odihni întru Tine]), este interpretată ca „neliniște a vieții“ (*Unruhe des Lebens*)⁵⁶, fapt care mai

târziu va căpăta titlul de *Unheimlichkeit*, ca *Un-zuhause-sein a Dasein-ului*⁵⁷.

Asupra acestei idei – potrivit căreia modul fundamental al vieții factice este acela de a fi o povară – vor reveni considerațiile heideggeriene din *Raportul către Natorp*, text scris în toamna anului 1922⁵⁸. Este un text de o importanță majoră în biografia intelectuală a tânărului Heidegger, un „raport“ pe care acesta îl adresează lui Natorp în vederea obținerii unui post la Universitatea din Marburg. Acest scurt expozeu (de doar 50 de pagini) condensează și sintetizează principalele linii de forță în care s-a mișcat gândirea heideggeriană între 1919 și 1922, prefigurând și traiectoriile pe care aceasta le va parcurge până în 1926, anul elaborării efective a lui *Sein und Zeit*. Așadar, avem de a face cu un text „de frontieră“ (ca și cursul din 1923: *Ontologie. Hermeneutica facticității*), care pare că închide prima etapă a reflecției heideggeriene de tinerețe – ilustrată de cursurile de la Freiburg (1919-1922) – deschizând o a doua etapă, pe care o pun în lumină cursurile de la Marburg (1923-1927).

În ceea ce privește subiectul nostru – tema vieții – trebuie semnalat că aici Heidegger începe să folosească simultan, ca termeni interșanjabili, conceptul de *faktische Leben* și cel de *Dasein* pentru indicarea existenței umane. Această sinonimie este, de altfel, și punctul pornind de la care Heidegger va începe să renunțe treptat la conceptul de „viață“ în favoarea celui de *Dasein*. „Realitatea semnificată“ este aceeași, fie că e numită „viață factică“, fie că e numită *Dasein*, însă o serie de precauții termonologice și conceptuale îl îndeamnă pe Heidegger să își purifice discursul de orice urmă de „vitalism“. Încă de la începutul acestui text, Heidegger reafirmă o idee pe care o susținuse din primul curs, ținut în 1919:

obiectul fundamental al filozofiei este existența umană ca viață factică:

„Obiectul cercetării filozofice este *Dasein*-ul uman [*menschliche Dasein*] interogat în ceea ce privește caracterul său de ființă [*Seinscharakter*]. Această orientare fundamentală [*Grundrichtung*] a interogării filozofice nu este aplicată sau adăugată din afară obiectului interogat, adică vieții factice [*faktische Leben*], ci ea trebuie să fie înțeleasă ca o sesizare explicită a unei mobilități fundamentale [*Grundbewegtheit*] a vieții factice, care există în modul de a se preocupa de ființa sa [*um sein Sein besorgt ist*] în temporalizarea concretă a ființei sale [*in der konkreten Zeitigung seines Seins*], iar aceasta chiar și atunci când ea se evită pe sine însăși [*wo es sich selbst aus dem Wege gebt*]”⁵⁹.

Regăsim astfel aici ideea eschivei din fața propriului sine, a căderii, a alienării, a alunecării către lumea înconjurătoare. Prima noutate pe care o putem semnala este orientarea hotărâtă a reflecției heideggeriene către o perspectivă ontologică asupra ființării umane și a structurii sale generice. Lexicul ontologic utilizat în acest context este un argument evident în această direcție. Astfel, se cuplează două linii care până acum au funcționat relativ independent în gândirea lui Heidegger: pe de o parte ideea unei analitici a existenței umane (a vieții factice), iar pe de altă parte problematica ontologică (tema ființei). De acum înainte, Heidegger va concepe aceste două linii de forță ca inseparabile, ca paliere de sens ce se determină reciproc și se implică reciproc. Interpretarea autentică a structurii existenței umane, a vieții factice, trebuie întreprinsă în cheie ontologică, iar ontologia trebuie să vadă în existența umană prima sa sarcină comprehensivă. Așa cum ontologia este privată de fundamentul său autentic dacă face abstracție de existența umană, tot așa nici o interpretare a ființei omului nu poate accede la originalitate dacă nu

pune în joc o perspectivă ontologică radicală.

Așadar, nu vom fi surprinși dacă bagajul conceptual ce a fost analizat în mod concret de-a lungul interpretărilor privind facticitatea specifică creștinismului⁶⁰, drept lipsă de securitate, neliniște, povară și dificultate inerentă a vieții, va fi ridicat acum la un nivel ontologic și va căpăta o valoare explicativă ontologică:

„Viața factică are acel caracter de ființă [*Seinscharakter*] de a fi în sine însăși o povară [*daß es an sich selbst schwer trägt*]. Mărturia de netăgăduit pentru acest lucru este tendința vieții factice de a se despovăra pe sine însăși [*die Tendenz des faktischen Lebens zum Sichleermachen*]. În acest fapt de a fi în sine însăși o povară [*an sich selbst schwer Tragen*], viața, în conformitate cu sensul fundamental al ființei sale [*Grundsinn seines Seins*], este împovăratore nu în sensul unei proprietăți accidentale [*zufälligen Eigenschaft*]. Dacă viața este cu adevărat ceea ce este [*eigentlich ist, was es ist*] în acest fapt de a fi povară și dificultate [*Schwer- und Schwierigsein*], atunci modul adecvat de a avea acces genuin la ea [*die genuin angemessene Zugangsweise zu ihm*] și modul de a păstra [*Vervahrungsweise*] [acest acces] nu poate consta decât într-un fapt de a [o] împovăra [*Schwermachen*]”⁶¹.

Sarcina preliminară a cercetării filozofice este așadar reliefaarea caracterului obiectual specific al vieții factice (*eine Abhebung des spezifischen Gegenstandscharakters des faktischen Lebens*)⁶². Heidegger reafirmă în acest context strânsa legătură dintre filozofie și viață și circularitatea existențială în care ele sunt situate: faptul că viața factică este obiectul filozofiei depinde de faptul că filozofia este un mod specific al vieții:

„[...] această cercetare constituie un mod determinat al vieții factice [*ein bestimmtes Wie des faktischen Lebens*] și, ca atare, în realizarea [*Vollzug*] sa, co-temporalizează în sine însăși [*an ihm selbst mitzeitigt*] ființa de fiecare dată

concretă a vieții [*das jeweilige konkrete Sein des Lebens*] [...]. Posibilitatea unei atari co-temporalizări [*Mitzeitigung*] se întemeiază în aceea că cercetarea filozofică este realizarea explicită [*explizite Vollzug*] a unei mobilități fundamentale [*Grundbewegtheit*] a vieții factice și în care ea se menține constant⁶³.

Acest citat vădește o dată în plus „pragmatismul“ existențial al lui Heidegger, încredințarea sa că filozofia – departe de a fi o pură expunere speculativă a unor teorii abstracte despre realitate și lume – are puterea de a schimba, transforma și îmbogăți, ca exercitare filozofică și ca filozofare concretă, propria existență și viața în slujba căreia ea se află și în care își are izvorul său autentic. Astfel, aici reverberează ecoul unei vechi exigențe, asumată încă din antichitate de către filozofi, aceea conform căreia filozofia trebuie să fie un „mod de viață“. Tot aici își face apariția o idee care va fi de acum înainte fundamentală pentru gândirea heideggeriană: ideea temporalității. Heidegger spune textual că mobilitatea fundamentală (*Grundbewegtheit*) a vieții factice există în modul preocupării cu propria sa ființă, în temporalizarea concretă a ființei sale (*in der konkreten Zeitigung seines Seins*), iar cercetarea filozofică este un mod de co-temporalizare (*Mitzeitigung*) a acestei ființe. Astfel își fac apariția în mod explicit elementele care constituie titlul faimoasei lucrări de peste câțiva ani: „ființă“ și „timpul“, jaloanele între care se va mișca de acum înainte gândirea heideggeriană.

În chip de concluzie:
viața factică – concept cheie
al heideggerianismului timpuriu

Această trecere în revistă a principalelor nervuri tematice ale problematicii vieții, așa cum apare ea în scrierile

heideggeriene dintre 1919 și 1922, nu are, desigur, o pretenție exhaustivă. Am putut constata însă cele mai importante caracteristici ale acestei tematizări. Motivația inițială a temei vieții în gândirea tânărului Heidegger pare să vină pe filiera filozofiei lui Dilthey, exponent al curentului general de „filozofie a vieții“. Heidegger este deplin conștient de amploarea istorică (filozofică și teologică a problemei vieții); sarcina pe care el și-o acordă este aceea a unei tematizări radicale a acestei probleme fundamentale, pornind de la orizontul deschis de cercetările lui Wilhelm Dilthey, însă prelucrate cu mijloacele conceptuale ale fenomenologiei. Aceasta implică însă și o redefinire a fenomenologiei, iar aici poate fi identificată și o critică implicită a poziției husserliene, critică ce se va radicaliza în *Sein und Zeit* și în scrierile ce vor preceda imediat această lucrare.

Heidegger își desfășoară acest proiect temerar parcurgând două căi pornind de la care, în chip de aplicație, își va extrage temele fundamentale: tema vieții factice, a facticității, a analiticii *Dasein*-ului de mai târziu. Prima dintre acestea este analiza fenomenologică a vieții religioase, cu referire directă la *Epistolele* apostolului Pavel și la *Confesiunile* Sfântului Augustin. Cea de a doua cale pe care Heidegger o urmează este aceea a unei analize a textelor aristotelice, în special a *Eticii nicomahice*. O altă componentă fundamentală a acestui imens câmp interogativ este cea hermeneutică. Încă de la sfârșitul cursului din 1919, unde Heidegger încheie prin afirmarea unei *hermeneutische Intention*, problema sensului, a înțelegerii și a explicitării este foarte importantă. Motivată tot de Dilthey – căruia îi aparține sintagma „Viața are calitatea de a se înțelege pe sine însăși“ – dar și de școala hermeneutică de după Schleiermacher, Heidegger avea să își definească în 1923

proiectul său filozofic ca hermeneutică a facticității. În sfârșit, nu trebuie să uităm componenta ontologică a acestei problematice, care l-a determinat pe Heidegger să înțeleagă problema vieții factice în termenii problemei ființei. Toate aceste linii de forță – filozofia vieții, fenomenologie, hermeneutică, ontologie, Aristotel, Pavel, Augustin – sunt situate în jurul problematicii vieții factice, constituind materia care, cristalizată, va ajunge câțiva ani mai târziu să fie expusă sub forma unei analitici fenomenologic-hermeneutice a existenței, ca ontologie fundamentală.

În procesul acestei cristalizări, ideea vieții va fi totuși părăsită. Heidegger va renunța la ea, fără să explice foarte clar de ce, în favoarea termenului de *Dasein*. Deși mai toate structurile vieții factice vor fi integrate în analitica *Dasein*-ului, conceptul însuși de viață este exclus. Am spune așadar, că analitica existențială este o analitică a vieții factice, însă fenomenul

fundamental al vieții este rebotezat, el capătă alt titlu și un alt nume (*Dasein*, existență), iar vechiul nume este abolit. Mai mult, se va spune chiar că termenul de „viață” împiedică obținerea unei optici originare asupra ființării vizate, că el subminează și sabotează o investigație fenomenologic genuină a ființei acestei ființări. „Viața” va intra pe lista conceptelor metafizice proscrise, alături de termenul de „om”, de „animal rațional”, de „spirit” etc. Evacuarea vieții din spațiul analiticii este astfel indicul unei noi etape din gândirea heideggeriană, o etapă în care filozoful – conștient de puterea invizibilă a semanticii cuvintelor – își izolează universul de discurs și își purifică terminologia în raport cu metafizica tradițională. El nu va căuta cu precădere să accentueze legăturile dintre el și tradiție, ci, într-un ethos al separației, va dori să se distingă cât mai ferm de limbajul filozofiei europene.

Note:

- ¹ Cităm operele lui Heidegger utilizând următoarele sigle: **GA 56/57** = *Zur Bestimmung der Philosophie*, herausgegeben von Bernd Heimbüchel, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999 (traducere în limba română de Gabriel Cercel, în curs de apariție); **GA 58** = *Grundprobleme der Phänomenologie*, herausgegeben von Hans-Helmuth Gander, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992; **GA 59** = *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, herausgegeben von Claudius Strube, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993; **Natorp Bericht** = *Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Tableau de la situation herméneutique* [*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*], édition bilingue, tr. fr. J.-F. Courtine, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1992; **SuZ** = *Sein und Zeit*. Unveränderte Nachdruck der 15., an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986 [trad. rom. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă: *Ființă și timp*, Humanitas, 2003]; **GA 29/30** = *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992; **GA 54** = *Parmenides*, herausgegeben von Manfred E. Frings, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992 [trad. rom. Bogdan Mincă și Sorin Lavric: *Parmenide*, Humanitas, București, 2001]; **Wegmarken** = *Wegmarken*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996.
- ² Am discutat acest din urmă aspect în articolul nostru „Heidegger, la polysémie de la vie et son histoire”, în I. Copoeru, A. Schnell (ed.), *Recherches phénoménologiques actuelles en Roumanie et en France*, Hildesheim, Olms, 2006, p. 85-106.
- ³ Un citat din Bergson (din *Matière et mémoire*) apare, de exemplu, la începutul cursului *Grundprobleme der Phänomenologie* 1919-1920; există mai multe locuri în care Heidegger indică importantul pas înainte făcut de filozofia bergsoniană.
- ⁴ Cf. comentariul tardiv al lui Heidegger de la sfârșitul cursului *Parmenide*, unde până și experiența

poetică a unui Rilke este pusă sub influența acelei *biologische Populärmetaphysik des ausgehenden 19. Jahrhunderts*. Cf. GA 54, p. 235 (trad. rom. p. 294).

- 5 Cf. G. Pflug, art. „Lebensphilosophie“, în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hgg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Band. 5, coll. 135-140.
- 6 Vezi și discuția din paragraful 18 al cursului *Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, pp. 103-116, unde Heidegger ilustrează opoziția dintre *Leben (Seele)* și *Geist* în opera lui Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler și Leopold Ziegler.
- 7 Martin Heidegger, „Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*“, în *Wegmarken*, pp. 14-15.
- 8 Pentru influența lui Dilthey în fenomenologie, cf. Rudolf A. Makkred and John Scanlon (eds), *Dilthey and Phenomenology*, University Press of America, 1987.
- 9 Martin Heidegger, *Les conférences de Cassel (1925)*, édition bilingue introduite, traduite et annotée par J.-C. Gens, Vrin, 2003, mai ales pp. 159-161, 165-167, 177-181.
- 10 *SuZ*, p. 46. Ne-am putea interoga, pornind de la acest context, dacă poate fi vorba de un paralelism între „întrebarea privitoare la viață“ (*die Frage nach dem Leben*) și „întrebarea privitoare la ființă“ (*Seinsfrage*) sau la sensul ei (*die Frage nach dem Sinn vom Sein*), și dacă nu cumva în cariera filozofică timpurie a lui Heidegger nu a existat cumva o concurență tacită între aceste două întrebări.
- 11 Merită poate amintit că Dilthey este totuși singurul mare filozof care a sesizat dintru început importanța și noutatea fenomenologiei husserliene, dedicând mai multe seminarii *Ceretărilor Logice*. Husserl, în pofida respectului pe care i-l purta lui Dilthey, îl va „ataca“ în articolul său din 1911 din revista *Logos, Fenomenologia ca știință riguroasă*, taxând poziția acestuia drept „istoricism“. Vezi corespondența Dilthey-Husserl pe acest subiect publicată în Martin Heidegger, *Les conférences de Cassel (1925)*, *op. cit.*
- 12 GA 56/57, pp. 4-5, traducere în limba română (parțial modificată) de Gabriel Cercel, în curs de apariție.
- 13 Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, în *Gesammelte Schriften*, VII. Band, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1992. p. 131, trad. fr. par Sylvie Mesure, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Cerf, 1988, p. 86. Vezi de asemenea Nathalie Zaccai-Reyners, *Le monde de la vie: 1. Dilthey et Husserl*, Cerf, 1995, pp. 15-18, 27-32.
- 14 Cf. H.P. Rickman, *Dilthey today. A critical appraisal of the contemporary relevance of his work*, Greenwood Press, New York, 1988, pp. 133-134: „It is important first of all to be clear about the precise meaning Dilthey gave to the term 'life'. 'In the human studies', he wrote, 'I use the expression life only for the human world' (*C.W.*, Vol. VI, p. 314). That he should not be talking about elephants and earthworms in the human studies is not particularly surprising. It means, however, also that the biological aspects of man that he shares with other animals are pushed into the background. He did not deny for a moment the importance of man being an animal or the fact that the human life, throughout, is rooted in and affected by biological factors. But his focus of attention is on life as modified and, indeed, transformed by mind. In fact, he uses the terms 'life' and 'world of mind' as virtually exchangeable [...] Life is to him what he sometimes describes as 'social/historical reality'. It is the pageant of social, political, and cultural activities, be it of individuals or groups set up for those purposes. It covers personal relationship, legal proceedings, economic activities [...]“.
- 15 Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau*, *op. cit.*, p. 132 și urm., trad. fr. p. 87 și urm.
- 16 Theodore Plantinga arată, în lucrarea sa *Historical understanding in the thought of Wilhelm Dilthey*, Edwin Mellen Press, Lewiston, 1992, că putem sesiza în cariera filozofică a lui Dilthey două poziții distincte în privința vieții. Dacă în 1892 Dilthey afirmă că viața este un dat fundamental dincolo de care gândire nu poate pătrunde și care este condiția de posibilitate a cunoașterii, în scrierile de după 1900 Dilthey admite că viața, ca fapt fundamental (*Grundtatsache*), poate fi cunoscută sau înțeleasă din interior. La fel, dacă în scrierile timpurii ale lui Dilthey uzajul conceptului de viață era mai strict și cuprindea atât un sens subiectiv (activitatea spirituală), cât și unui obiectiv (conținuturi spirituale), în filozofia tardivă Dilthey rupe bariera dintre un spirit încapsulat în sine și exterior și propune un sens mai larg al conceptului de *Leben*, în care partea subiectivă cuprinde toate arile de activități umane dominate de gândire, simțire și voință, în timp ce partea obiectivă cuprinde orice lucru cu care omul este în contact. Astfel, arată autorul american, Dilthey descrie viața ca interacțiune dinamică (*Wirkungszusammenhang*) între sinele care este întotdeauna situat într-o lume și lumea sa ambiantă, care nu e un conținut mental. În acest sens, sarcina fundamentală a filozofiei este aceea de a înțelege viața pornind de la ea însăși. Cf. pp. 70-78.
- 17 Expresivitatea vieții survine prin intermediul artei, al poeziei bunăoară, după cum arată Dilthey în

- textul său din 1910, *Goethe și imaginația poetică*. „Poezia este reprezentarea și expresia vieții. Ea exprimă experiența trăită și ea reprezintă realitatea exterioară a vieții [...] În viață, eul meu îmi este dat în mijlocul său, prin intermediul sentimentului propriiei existențe, un comportament și o luare de poziție față de persoane și de lucrurile din jurul meu; acestea exercită asupra mea o presiune sau îmi produc bucurie de a trăi sau forță, ele au exigențe față de mine și iau un loc în existența mea.“ În Wilhelm Dilthey, *Œuvres* vol., 7, trad. fr. Danièle Cohn et Evelyne Lafon, Cerf, p. 227. Vezi de asemenea și Wilhelm Dilthey, *The essence of Philosophy*, trans. by Stephen A. Emery and William T. Emery, AMS Press, New York, 1969, pp. 33-36.
- 18 “[...] das Verständnis dringt vom Leben auf in immer neue Tiefe.“ Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau...*, *op. cit.*, p. 132. Aici, în cadrul fondării științelor spiritului, Dilthey afirmă necesitatea reîntoarcerii la viață (*Rückwirkung auf Leben*).
- 19 David Farrell Krell, *Daimon life. Heidegger and life-philosophy*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1992.
- 20 Acest *pathos* vital al filozofării heideggeriene se va transforma treptat, însă el ar putea fi identificat și în etapele mature ale carierei sale filozofice. Sophie-Jan Arrien, în lucrarea sa *Vie et logos. La phénoménologie de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, teză de doctorat nepublicată, susținută la Universitatea Paris IV în 18 octombrie 2003, pp. 98-100 indică mai multe pasaje, ce se întind din 1915 până în 1923, în care Heidegger arată necesitatea înrădăcinării filozofiei în viață.
- 21 Pentru semnificația husserliană a conceptului de viață cf. Natalie Depraz, „La vie m'est-elle donnée? Réflexions sur le statut de la vie dans la phénoménologie“, în *Les Etudes Philosophiques* 4/1991, pp. 459-473; Marc Richir, „Vie et mort en phénoménologie“, în *Alter* nr. 2 / 1994, pp. 333-365.
- 22 Pentru delimitarea acestor sensuri ale ideii de viață, cf. articolul nostru „Le phénomène de la vie entre la réflexion philosophique et l'expérience religieuse“, în M. Neamtu and B. Tătaru-Cazaban (eds.), *Memory, Humanity, and Meaning. Selected Essays in Honor of Andrei Plesu's Sixtieth Anniversary*, București, Zeta Books, 2009, pp. 393-407.
- 23 Martin Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, *op. cit.*, p. 20.
- 24 *Ibid.*
- 25 „Das Wort [Leben] muß in einer Vieldeutigkeit belassen werden, um die Lage angemessen zu charakterisieren“ (GA 59, p. 18).
- 26 „Das Problemwort «Leben» muß in einer Vieldeutigkeit belassen werden, um die von ihm interndierten Phänomene anzeigen zu können“ (*Wegmarken*, p. 15).
- 27 Pentru această problemă, cf. articolul lui Jean Greisch, „La «tapisserie de la vie». Le phénomène de la vie et ses interprétations dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20) de Martin Heidegger“, în Jean-François Courtine (ed.) *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, *op. cit.*, pp. 131-152.
- 28 GA 56/57, p. 63.
- 29 GA 58, pp. 1, 65.
- 30 Științificitatea fenomenologiei va fi, cu timpul, din ce în ce mai atenuată, însă pentru moment ea caracterizează esența demersului filozofic autentic.
- 31 GA 59, p. 18.
- 32 GA 58, p. 25.
- 33 GA 56/57, p. 21; GA 58, pp. 1, 30.
- 34 GA 59, pp. 12-13. Găsim fraze identice în „Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*“, în *Wegmarken*, pp. 14-15. Vezi comentariul lui Jean Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, *op. cit.*, pp. 140-143.
- 35 GA 56/57. Trimitem aici la cele mai importante interpretări care s-au dat acestui curs: Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, *op. cit.*, pp. 38-58, Jean Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, *op. cit.*, pp. 33-50.
- 36 GA 56/57, p. 66.
- 37 GA 56/57, p. 68.
- 38 De-vitalizarea (*Ent-leben*) trăirii (*Erlebnis*) este condiția de posibilitate a experienței (*Erfahrung*). Experiența teoretică se caracterizează astfel printr-o sărăcire a semnificației. Corespondentul din *Sein und Zeit* al acestui proces de de-semnificare este conceptul de de-mundaneizare (*Entweltlichung*). Cf. *SuZ*, pp. 65, 75, 112, 113.
- 39 GA 56/57, p. 87: „Nu numai naturalismul, cum s-a crezut (Husserl, studiul din revista *Logos*), ci dominația generală a *teoreticului* este cea care deformează problematica autentică“.
- 40 GA 56/57, pp. 70-72. Cum bine observă Jean Greisch, este vorba de sfera pre-teoretică și nu de cea

practică. Referirea la sfera practică ar perpetua dualitatea dintre teoretic și practic ce era operantă în neokantianismul epocii. Dimpotrivă, căutările lui Heidegger vizează orizontul din care provin atât teoreticul cât și ceea ce, prin contrast, este numit „practic“. Vezi și argumentația corespondentă din *Sein und Zeit*, pp. 59, 69 și mai ales p. 193.

- 41 Așadar, problema realității lumii înconjurătoare este lipsită de sens, pornind de la viață se poate pune problema genezei ideii de realitate: „cât de necesară și de plină de sens este problema *motivatiei sensului realității (ca element teoretic al sensului) pornind de la viață și de la trăirea în prima instanță a lumii înconjurătoare*“. (GA 56/57, p. 92). A se compara cu paragraful 43 dedicat realității în *Sein und Zeit*, unde aceeași argumentație este refăcută, însă pe un alt palier.
- 42 GA 56/57, pp. 77-84. Vezi de asemenea *SuZ*, paragraful 43, p. 206 și urm.
- 43 GA 56/57, p. 63.
- 44 GA 56/57, p. 115.
- 45 Jean Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir, op. cit.*, p. 49. Savantul francez remarcă de asemenea întrebuițarea stranie de către Heidegger a cuvântului *Lebensschwungkraft*, care este tocmai traducerea germană a *elanului vital* bergsonian de către Stefan George. Cât de bergsonian era într-adevăr Heidegger și care este influența lui Bergson pentru fenomenologie, sunt subiecte care merită în continuare cercetate.
- 46 *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, curs de iarnă 1919-1920.
- 47 Structura analitică *Dasein*-ului din *Sein und Zeit* poate regăsi cu ușurință această tripartiție. Tematica lui *Umwelt* face obiectul paragrafelor 14-18, cea a lui *Mitwelt* cuprinde analizele privind existențialul *Mitsein* (paragrafele 25-27), în timp ce problematicii lui *Selbstwelt* îi corespund mai multe focalizări, atât din prima parte a lucrării (paragrafele 29-34), cât și cele din partea a doua privitoare la fenomenul morții și al conștiinței.
- 48 GA 58, pp. 59-64. Mai târziu, Heidegger va folosi un termen extrem de important pentru a arăta că nu este vorba de o viață generică, de viața unei conștiințe generice, ci că viața trebuie înțeleasă ca de fiecare dată a mea: *Jemeingkeit*.
- 49 Cf. pentru acest aspect, articolul nostru „Critica lui Heidegger la adresa lui Husserl: preluarea intenționalității la nivelul vieții factice“, în Cristian Ciocan & Dan Lazea (ed.), *Metamorfozele unei idei: Intenționalitatea de la Plotin la Levinas*, Editura Universității București, 2005, pp. 137-152.
- 50 Pentru aceasta, cf. Jean Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir, op. cit.*, pp. 55-70.
- 51 GA 58, p. 61: „Das tiefste historische Paradigma für den merkwürdigen Prozeß der Verlegung des Schwerpunktes des faktisches Lebens und der Lebenswelt in die Selbstwelt und die Welt der inneren Erfahrungen gibt sich uns in der Entstehung des Christentums. Die Selbstwelt als solche tritt ins Leben und wird als solche gelebt“.
- 52 GA 58, p. 61; vezi de asemenea și *Ergänzung* 4, în același volum, pp. 205-206.
- 53 Am abordat recent acest aspect în articolul nostru „Heidegger și fenomenologia vieții religioase“, *Revista de Filosofie* vol. LVII (2010), nr. 1-2.
- 54 GA 58, p. 62.
- 55 GA 58, p. 205. Aici Heidegger spune că Augustin a știut să sesizeze lumea sinelui într-un mod mai profund decât Descartes: „Man sagt, *Augustin* sei ein Vorläufer *Descartes*?. Aber *Augustin* sah die Selbstheit viel tiefer als *Descartes*, weil dieser schon von der modernen Naturwissenschaft beeinflusst ist“. Aceași idee va fi afirmată și un an mai târziu, în cursul *Augustin și neoplatonismul*, GA 60, p. 298: „Vita' (Leben) ist kein bloßes Wort, kein formaler Begriff, sondern eins Strukturzusammenhang, den Augustin selbst gesehen hat, allerdings noch nicht ausreichender begrifflicher Scärfe. Diese ist auch heute nicht erreicht, weil die Betrachtung des Selbst als Grundphänomen von Descartes in eine andere, abfallende Richtung gebracht worden ist, wovon dann die gesamte neuere Philosophie nicht losgekommen ist. Augustins Gedanken wurden von Descartes verwässert. Die Selbstgewissheit und das Sich-selbst-Haben im Sinne Augustins ist etwas ganz anderes als die cartesische Evidenz des ‚cogito‘“.
- 56 Ceea ce este frapant în acest context este asimilarea directă pe care Heidegger o face aici între credință/inimă (*coram, kardia*) și viață: a crede, pornind de la ceea ce e (în) inima omului, este un mod privilegiat (adică genuin) de a trăi viața sinelui, în a sa *Selbstwelt*. Însă dacă viața în sens creștin capătă un sens primordial, atunci ramificațiile sensurilor vieții au și ele o importanță distinctă, chiar dacă implicită, pentru subteranele ideii heideggeriene de viață factică. Căci, „a avea viață“ în sens originar creștin înseamnă a primi viața de la Cel ce este Viață în mod primordial și univoc, Cel ce dă viață prin a-și da viața, prin moartea pe Cruce, în existența patetică, neliniștită și neliniștitoare, aflată în afara oricărei securități, în tensiunea dintre cel ce crede și aspirația credinței sale.

⁵⁷ *SuZ*, pp. 188-189.

⁵⁸ *Natorp Bericht*, *op. cit.* Pentru importanța acestui *Raport* pentru geneza lui *Sein und Zeit*, cf. Th. Kiesel, *The missing link in the early Heidegger*, în Joseph J. Kockelmans (ed.), *Hermeneutic Phenomenology; Lectures and Essays*, Washington, D.C., University of America Press, 1988, pp. 1-40.

⁵⁹ *Natorp Bericht*, 18-19.

⁶⁰ Cf. analiza noastră în C. Ciocan, „Heidegger și fenomenologia vieții religioase“, *art. cit.*

⁶¹ *Natorp Bericht*, p. 19.

⁶² *Natorp Bericht*, p. 20.

⁶³ *Natorp Bericht*, p. 20.

Cristian CIOCAN, doctor în filozofie al Universității din București (2006) și al Universității din Paris IV – Sorbonne (2009), cercetător post-doctoral al Universității "Al.I. Cuza" din Iași, președinte al Societății Române de Fenomenologie și redactor-șef al revistei *Studia Phaenomenologica*. Publicații relevante: *Moribundus sum. Heidegger și problema morții*, București, Humanitas, 2007; *Levinas Concordance*, Dordrecht, Springer, 2005 (în colaborare cu G. Hansel); *Philosophical Concepts and Religious Metaphors: New Perspectives on Phenomenology and Theology*, București, Zeta Books, 2009 (editor); *Emmanuel Levinas 100: Proceedings of the Centenary Conference*, București, Zeta Books, 2007 (editor); „Le problème de la mort dans les *Beiträge zur Philosophie* (1936-1939)”, *Revue Philosophique de Louvain* 108(2), 2010, 313-333; „Heidegger and the Problem of Boredom”, *Journal of the British Society for Phenomenology* 41.1 (2010), 64-77; „Notes sur l'évolution du problème de la mort dans la pensée de Heidegger après *Sein und Zeit* (1931-1935)”, *Synthesis philosophica* 48.2 (2009) 297-315; „Heidegger, la mort et la totalité”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 134.2 (2009), 291-309; „The Question of the Living Body in Heidegger's Analytic of Dasein”, *Research in Phenomenology* 38 (2008), nr. 1, p. 72-89. E-mail: Cristian.ciocan@gmail.com