

Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013
Axa prioritară 1 – „Educația și formarea profesională în sprijinul creșterii economice”
Domeniul major de intervenție 1.5 – „Programe doctorale și postdoctorale în sprijinul cercetării”
Numărul de identificare al contractului: POSDRU 107/1.5/S/80765
Titlul proiectului: „Exelență și interdisciplinaritate în studiile doctorale pentru o societate informațională”

UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI
FACULTATEA DE FILOSOFIE

TEZĂ DE DOCTORAT

CONFIGURAREA UNEI ETICI EXISTENȚIALE
PRIN EVIDENȚIEREA LEGĂTURILOR DINTRE
METAFIZICĂ ȘI TOTALITARISM

Coordonator științific:

Prof. Univ. Dr. VALENTIN MUREȘAN

Doctorandă:

ILEANA BORTUN

– 2013 –

FONDUL SOCIAL EUROPEAN

**Investește în
OAMENI!**

Cercetările științifice care au dus la realizarea acestei teze de doctorat au fost realizate cu sprijinul financiar al Programului Operațional Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului cu ID: **POSDRU/107/1.5/S/80765**

REZUMAT

În **Introducerea** lucrării, intitulată „Proiectul eticii existențiale”, precizez care este scopul demersului meu: acela de a configura o *etică existențială*, adică de a identifica și valorifica o posibilitate de a gândi etic înscrisă în destrucția subiectului realizată de Martin Heidegger în cadrul analiticii existențiale din *Ființă și timp* (1927). Deși Heidegger nu a fost direct interesat să valorifice semnificația etică a demersului său și în pofida faptului că, tocmai de aceea, există anumite critici – în special, cele emise de Lévinas, Habermas și Arendt – care contestă această semnificație, eu îmi propun să arăt că analizele heideggeriene privitoare la individualizarea *Dasein*-ului propriu – adică la modul în care fiecare dintre noi poate ajunge la o înțelegere autentică de sine – angajează, chiar dacă implicit, o *raportare etică originară* – nu numai față de sine, ci și față de ceilalți. Acesta este scopul principal al lucrării; iar legăturile dintre metafizică și totalitarism reprezintă fundalul pe care se realizează acest scop: metafizica (în interpretarea lui Heidegger) și totalitarismul (în interpretarea lui Arendt), dimpreună cu legăturile ce se pot face între ele, funcționează constant ca reper negativ pentru degajarea și valorificarea semnificației etice a analiticii existențiale.

Tot în introducere, semnaliez că încercarea de a identifica relevanța etică a gândirii heideggeriene nu este complet inedită, menționez câteva demersuri remarcabile în această direcție, dar arăt că diferența principală care distinge lucrarea mea de acestea este intenția mea de a valorifica dimensiunea etică a ontologiei heideggeriene având ca reper general gândirea etico-politică a Hannei Arendt.

Apoi, analizez trei cauze pentru care semnificația etică a gândirii heideggeriene a fost mai degrabă ignorată sau chiar contestată: (1) ea este în mare măsură implicită, deoarece Heidegger nu și-a asumat-o până la capăt și nu a făcut acest lucru într-un limbaj etic consacrat; (2) există o deficiență majoră a analiticii existențiale (pe care eu încerc să o remediez chiar în cadrele acesteia): faptul că Heidegger nu a tematizat în *Ființă și timp* aproape deloc raportul autentic/etic cu celălalt, neglijând importanța acestuia pentru raportarea autentică la sine, analizată acolo; (3) asocierea reprobabilă a lui Heidegger cu regimul național-socialist (în lucrare încerc să arăt că susținerea acordată acestui regim nu anulează semnificația etică a gândirii heideggeriene, ci contravine acesteia).

După discutarea acestor cauze, discut pe scurt critica lui Emmanuel Lévinas, conform căreia ontologia heideggeriană ar fi marcată de solipsism, fiind astfel incapabilă să dea seama de existența umană atât din punct de vedere etic, cât și politic. Deoarece critica lui Lévinas este poate cea mai influentă critică ce contestă semnificația etică a ontologiei heideggeriene, arăt că etica existențială se va configura în bună măsură prin respingerea acestei critici. Apoi anunț demersul din celelalte capitole și închei cu unele precizări privitoare la legătura dintre lucrarea de doctorat și cercetările mele anterioare.

Iată demersul din **Capitolul I: Raportul dintre etica existențială și ontologia heideggeriană**: Pornind de la rațiunile pentru care Heidegger și-a delimitat ontologia, atât în *Ființă și timp* cât și ulterior (în speță, în *Scrisoare despre „umanism”*), de demersurile etice deja consacrate, arăt mai întâi că etica existențială reprezintă o modulare etic-ontologică *necesară* a analiticii existențiale (I.1.). Apoi, arăt că etica existențială trebuie să fie o hermeneutică a facticității *împărtășite*, a *conlocuirii*, dat fiind că Heidegger nu a acordat atenția necesară raportului autentic cu ceilalți. Dar înainte de a analiza această deficiență, justific deschiderea eticii existențiale către gândirea lui Heidegger II, de după *Kehre*: de vreme ce etica existențială este o hermeneutică a *conlocuirii*, ea nu poate ignora elaborările lui Heidegger despre locuire și tehnică. Astfel, justific preluarea în cadrul eticii existențiale a acestor elaborări, care țin de ceea ce Heidegger II a numit „gândirea ființei”. Pornind de la o continuitate esențială dintre hermeneutica facticității și gândirea ființei, justific „extragerea” hermeneuticii facticității care este prezentă, chiar dacă în plan secund, în interpretările lui Heidegger despre locuire. Această discuție prilejuiește și identificarea reperului etic central pentru tematizarea raportului autentic cu sine și a raportului autentic cu celălalt: *lăsarea celuilalt să fie în ființa sa* (I.2.). Apoi, arăt de ce insuficiența explicitare a individualizării *Dasein*-ului propriu în relație cu celălalt sau, altfel spus, netematizarea rolului pozitiv-autentic pe care acesta îl joacă în cadrul acestui proces reprezintă o deficiență *majoră* a analiticii existențiale (I.3.). În final, analizez în detaliu această deficiență, cu scopul de a identifica cele două paliere ale tematizării raportului autentic cu celălalt, în următorul și, respectiv, în ultimul capitol: *palierele etic și palierele etico-politic* (I.4.). Astfel, în Capitolul I etica existențială se configurează prin identificarea deficienței, iar în celelalte două prin încercarea de a o remedia, pornind, în ambele cazuri, în special de la determinarea ontologic-existențială a *Dasein*-ului ca „fapt-de-a-fi-laolaltă” (*Mitsein*) și ca „*Dasein*-laolaltă” (*Mitdasein*) – determinări care, așa cum arăt, pot fi reunite sub numele de *Mit(da)sein* – și de la gradualitatea ontic-existențială a autenticității, surprinsă în *Ființă și timp*.

În **Capitolul II: Configurarea eticii existențiale prin respingerea criticii lui Lévinas**, pe palierul etic, relația dintre raportarea autentică la sine și raportarea autentică la celălalt este descrisă ca relație de potențare reciprocă. Prin aceasta, arăt că înțelegerea autentică de sine are o semnificație etică tocmai pentru că angajează în mod necesar o înțelegere autentică a celuilalt: asumarea responsabilității pentru propria ființă angajează în mod necesar asumarea responsabilității pentru ființa celuilalt. Iar aceasta ne ajută să gândim și rolul pozitiv-autentic al celuilalt în individualizarea *Dasein*-ului propriu: înțelegerea autentică a sinelui propriu, ca sine *posibil*, este și o înțelegere a faptului că posibilitățile mele de a fi sunt *îndatorate* raportului cu celălalt, care este constitutiv pentru sinele propriu. Responsabilitatea față de celălalt trebuie înțeleasă ca răspuns la faptul de a fi astfel îndatorat celuilalt.

Argumentez toate acestea în opoziție cu critica lui Lévinas, care reunește, într-un mod doar aparent contradictoriu, acuza că individualizarea *Dasein*-ului este marcată de un solipsism voluntarist și acuza că starea de aruncare în lume a *Dasein*-ului ar anula responsabilitatea individuală. Aceste două acuze pot fi condensate într-o sintagmă folosită de Lévinas însuși: „«egoismul» ontologiei”. Încep prin a confrunta critica lévinasiană în această formă, condensată, cu ceea ce spune Heidegger în mod explicit în analitica existențială, arătând de ce determinarea ființei *Dasein*-ului ca grijă nu poate însemna că *Dasein*-ul ar avea o grijă exclusivă pentru el însuși, așa cum consideră Lévinas (*II.1.*).

Apoi, având în vedere că, din perspectiva lévinasiană, ontologia nu poate da seama de celălalt în alteritatea sa, discut mai pe larg modul în care procedează Lévinas, arătând că ceea ce numește el alteritate trebuie înțeles dinspre un *alius* (cel cu totul Altul), și nu dinspre un simplu *alter*; Celălalt avut în vedere de Lévinas este Altul decât mine, și nu un simplu *alter ego*. Argumentez că îl putem gândi pe celălalt ca *alius* și pornind de la analitica existențială; de fapt, așa și trebuie să-l gândim pe celălalt în ființa sa, ca ființă *posibilă*. Raportarea autentică la sine, înțelegerea de sine ca ființă posibilă, angajează deja o raportare la alteritate în sensul de *alius*. Arăt acest lucru pornind de la chemarea *stranie* a vocii conștiinței, analizată de Heidegger (*II.2.*).

La punctul următor, dezvolt ideea interdependenței dintre raportarea autentică la sine și raportarea autentică la celălalt, dintre asumarea responsabilității pentru propria ființă și asumarea responsabilității pentru ființa celuilalt. Această dezvoltare este prilejuită de respingerea tezei lui Lévinas că ontologia nu poate fi mai fundamentală decât etica (subminată indirect la punctele anterioare). Încerc să arăt că etica – în speță, etica lui Lévinas – nu poate fi „mai fundamentală” decât ontologia heideggeriană. De vreme ce Lévinas nu înțelege prin „etică” altceva decât însăși

raportarea la celălalt om, o raportare prin care alteritatea nu ar fi subjugată „ființei”, ci sinele s-ar regăsi pe sine ca ostatic al alterității Celuilalt, încerc să arăt că modul în care Lévinas a gândit acest raport în *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, ca *substituire*, nu este mai fundamental decât *Mit(da)sein*, deoarece nu l-aș putea substitui pe Celălalt fără a-l înțelege, totuși, ca *Dasein*, ca ființare ce este, și ea, fapt-de-a-fi-laolaltă și *Dasein-laolaltă*. Apoi, dat fiind că substituirea Celuilalt înseamnă asumarea *responsabilității* pentru celălalt (chiar și a responsabilității Celuilalt față de mine însumi), arăt de asemenea că ceea ce Heidegger analizează în *Ființă și timp* ca fapt-de-a-fi-vinovat, adică *responsabil* pentru propria ființă, presupune și responsabilitatea pentru celălalt. Substituirea lévinasiană își are temeiul în acest fapt-de-a-fi-vinovat original (II.3.).

Continui cu încercarea de a respinge critica lui Lévinas pornind dinspre gândirea ființei, dat fiind că această critică se bazează în mare măsură pe o ignorare a complexității destrucției subiectului din *Ființă și timp* și, totodată, a formelor mai radicale pe care le-a luat aceasta în a doua etapă a gândirii lui Heidegger, când ființa este gândită în primul rând nu pornind de la raportul, de tipul înțelegerii, pe care îl are *Dasein*-ul cu ființa (sa), ci de la raportul *ființei* cu „esența”, cu ființa omului, raport înțeles ca dez-ascundere, i.e. ca joc între neascundere și ascundere: ființa *i se dă* omului de gândit, *retrăgându-se* totodată. Dacă ne uităm la analitica existențială din această perspectivă, vedem că și în *Ființă și timp* apare acest raport: faptul că *Dasein*-ul se înțelege pe sine ca ființă posibilă înseamnă că devine pentru el însuși dezvăluit, i.e. că își înțelege propria ființă cu tot cu ascunderea sa. Iar acest lucru este la fel de valabil și pentru înțelegerea celuilalt: tocmai prin faptul că *Dasein*-ul propriu îl înțelege pe celălalt în ființa sa, ființa celuilalt *Dasein* se dezvăluie cu tot cu ascunderea sa: a-l înțelege pe celălalt în alteritatea sa nu înseamnă a-l înțelege doar ca asemănător mie, ci și ca unul care rămâne pentru mine ascuns, neputând fi redus la mine (II.4.).

Închei Capitolul II cu o scurtă discuție a relației dintre *Ființă și timp* și Discursul Rectoral, arătând că acesta nu reprezintă o împlinire politică a analiticii existențiale, ci o depărtare de la semnificația ei etică, deoarece este marcat de o uitare a individualității analizate în *Ființă și timp* (II.5.). Arăt că acest lucru ne provoacă să încercăm să gândim relația dintre etică și politic altfel decât a „gândit-o” Heidegger (încercare ce se desfășoară în Capitolul III).

În Capitolul III: Configurarea eticii existențiale printr-un dialog cu ontologia politică arendtiană, demersul se înscrie pe *palierul etico-politic*, unde tematizez implicația principală a analizelor de pe primul palier: de vreme ce autenticitatea fiecăruia dintre noi depinde de calitatea raportului dintre noi, de cât de autentic este faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul,

atunci se ridică problema modului în care *ar trebui organizat* acest raport astfel încât el să fie un mediu propice individualizării tuturor celor implicați. Dar scopul meu în acest capitol nu este acela de gândi modul în care ar trebui organizat din punct de vedere politic faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul pentru a fi unul autentic, pentru că – așa cum arăt – Arendt a făcut deja acest lucru. Trebuie arătat aceasta, deoarece Arendt nu a lucrat cu terminologia analiticii existențiale, ci doar în spiritul ei. Arendt s-a ferit să-și considere demersul ca o modulare etic-politică a analiticii existențiale, pentru că – din cauza aparentului ei solipsism –, o considera mai puțin capabilă de o asemenea modulare decât este ea de fapt. Deci miza din ultimul capitol este de a arăta că modul în care gândește Arendt viața politică *este compatibil* cu analitica existențială. Mai corect spus, dialogul dintre ontologia heideggeriană și ontologia arendtiană va lua forma unei compatibilizări reciproce, pentru că nu angajează doar continuitățile, ci și diferențele de accent.

Arăt mai întâi că fenomenologia politică a lui Arendt, deși nu și-a asumat limbajul ontologiei heideggeriene, are o dimensiune ontologic-existențială. În special, arăt că ceea ce înțelege Arendt prin pluralitatea umană este și *condiția de posibilitate* a vieții politice, nu doar *faptul* că lumea umană se întâmplă să fie locuită de indivizi plurali, de individualități. Deci argumentez că ceea ce înțelege Arendt prin pluralitate umană este echivalent deopotrivă cu *Mit(da)sein*, care dă seama de *putința* fiecăruia dintre noi de a se individualiza în cadrul interacțiunii cu ceilalți, și cu *Miteinandersein*, cu faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul în forma sa autentică, ce permite această individualizare. Această echivalare este posibilă deoarece Arendt folosește „pluralitatea” pentru a numi deopotrivă condiția de posibilitate a vieții politice (înțeleasă ca existență a unor ființe plurale într-o lume comună) și concretizarea autentică a acesteia, ca pluralitate interactivă, ca *auto-organizare* politică a pluralității înseși (sub forma democrației participative). Dacă Heidegger este preocupat să gândească locuirea omului înăuntrul raportului ființei cu „esența”, cu ființa lui, ca „etică originară”, putem spune că Arendt ne oferă o „*politică* originară”: ea gândește locuirea noastră, a fiecăruia dintre noi, înăuntrul pluralității umane, adică înăuntrul raportării noastre unii la ceilalți prin vorbe și fapte, o raportare care este în mod originar una de la ființă la ființă (*III.1.*).

Ceea ce Arendt preia în modul cel mai evident de la Heidegger este metoda destrucției. Dacă destrucția heideggeriană vizează tradiția ontologică, cea arendtiană vizează tradiția gândirii politice, care se face vinovată de a nu fi gândit în mod corespunzător pluralitatea umană drept condiție – ontologică și factică – a vieții politice. Arăt că această critică îl vizează, chiar dacă indirect, și pe Heidegger. În principal, urmând o sugestie a lui Taminaux, argumentez că modul în care Arendt gândește *puterea* politică, ca realitate ancorată în pluralitatea umană, se află într-o

opozitie implicită cu autentica *putință-de-a-fi* întreg a *Dasein*-ului, pe care Heidegger, în *Ființă și timp*, nu o explicitează suficient din perspectiva celorlalți, lăsând impresia că modul în care *Dasein*-ul propriu ajunge să-și înțeleagă această *putință* este unul solipsist. Dar pentru că puterea arendtiană se opune doar implicit *putinței-de-a-fi*, ea rămâne un concept destul de obscur. De aceea, pentru a vedea ce este de fapt puterea la Arendt și cum se opune ea *putinței-de-a-fi*, arăt mai întâi ce anume spune Arendt că *nu* este puterea. Discutarea modului în care Arendt distinge puterea de *tărie, forță, autoritate și violență* prilejuiește și identificarea problemei pe care o ridică *putința-de-a-fi*: prin faptul că Heidegger o leagă de *voința-de-a-avea-conștiință*, Arendt consideră că el gândește puterea ca *tărie*, îmbrăcând-o de aceea în solipsism (III.2.).

După discutarea acestor distincții, pot arăta ce anume *este* puterea pentru Arendt: potențialitate. Având în vedere întregul demers din *Condiția umană*, argumentez că puterea arendtiană denuște de fapt toate *potențialitățile acțiunii*, adică *putințele* celui ce acționează (mai corect spus, ale celor ce interacționează). Dintre acestea, cea mai importantă – și cea pe care Arendt o gândește în opoziție cu *putința-de-a-fi*, aparent solipsistă, a *Dasein*-ului – este *putința fiecăruia* dintre noi de a se dezvălui în ființa sa – dar mai întâi celorlalți, atunci când se află într-o interacțiune directă cu ei, într-o relație de *philia politike*, și abia mai apoi nouă înșine. În alte cuvinte, putem spune că dintr-o perspectivă arendtiană *Dasein*-ul propriu se poate „cunoaște” pe sine, poate afla *cine* este cel dezvăluit de faptele și vorbele sale numai prin intermediul reacțiilor celorlalți – înțelese, la rândul lor, ca *re-acțiuni* – la faptele și vorbele sale. Încerc să arăt că putem regândi *putința-de-a-fi* din perspectiva potențialităților acțiunii (III.3.).

În final, arăt că analitica existențială ne permite să regândim *putința-de-a-fi* din perspectiva pluralității umane, deoarece înăuntrul ei putem găsi un punct de sprijin pentru a conecta individualizarea *Dasein*-ului cu modul în care gândește Arendt faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, ca prietenie politică. Acest punct de sprijin este determinarea ascultării vocii conștiinței ca „ascultare a vocii *prietenului* pe care fiecare *Dasein* îl poartă cu sine”¹. Acest prieten este sinele posibil. Prietenia politică este legată de faptul că *Dasein*-ul propriu se poate raporta la sine sub forma prieteniei. Mai precis, faptul că eu pot interacționa cu ceilalți în mod autentic – adică în maniera prieteniei, ceea ce înseamnă: raportându-mă la posibilul lor – se datorează faptului că raportul autentic cu sine este de forma prieteniei, ca înțelegere a propriei ființe ca ființă posibilă. Și invers: faptul că mă pot raporta astfel la mine însumi – ca la un cine, și nu ca la un ceva – se datorează faptului că ceilalți s-au raportat și se raportează la mine (chiar

¹ Heidegger, *Ființă și timp*, trad. de G. Liiceanu și C. Cioabă, Humanitas, București, 2003, p. 163 (subl. mea, I.B.).

dacă în mod privativ) ca la un cine. Pe scurt, prietenia cu sine și prietenia cu ceilalți se află într-o relație de augmentare reciprocă. Menirea eticii existențiale este de a explicita tocmai acest lucru (III.4.).

În **Concluzii**, reiau concluziile principale din celelalte capitole și închei cu precizarea ideii că, în etica existențială, raportul autentic-etic cu celălalt și cu sine este prietenia. Deoarece această idee presupune, în mod evident, modul în care gândește Aristotel prietenia în *Etica nicomahică* (discutat în **Anexă: „Prietenia ca virtute etică”**), semnalez diferența principală față de interpretarea aristotelică a prieteniei ca virtute etică: dacă la Aristotel prietenia este gândită ca relație reciprocă între oameni *virtuoși* și este accentuat faptul că ea izvorăște în mod firesc din faptul de a fi virtuos, în etica existențială prietenia este gândită ca relație între două sau mai multe ființe *posibile*, prin care fiecare dintre ele nu numai că își menține și își mărește autenticitatea, ci chiar și-o dobândește.