

CONCEPTELE
FUNDAMENTALE
ALE METAFIZICII

Martin Heidegger (1889–1976) este unul dintre cei mai importanți filozofi ai secolului XX. Provine din școala fenomenologică întemeiată de Edmund Husserl, al cărui elev apropiat a fost la Freiburg. Va dezvolta însă o cu totul altă concepție asupra fenomenologiei, transformând-o radical, sub influența filozofiei vieții (Dilthey) și a filozofiei existenței (Søren Kierkegaard), într-o fenomenologie ce are în centrul ei „întrebarea privitoare la ființă“ (la „faptul de a fi“) în relația ei cu ființarea care o rostește, cu omul, *Dasein*-ul (ontologie existențială). În tinerețe face studii de teologie (1909–1911) și filozofie (1911–1913) la Freiburg, unde își începe activitatea didactică în anul 1915. Între 1923 și 1928 predă la Universitatea din Marburg, revenind apoi la Freiburg ca succesor al lui Husserl. Timp de nouă luni, în anii 1933–1934, este rector al Universității din Freiburg, preluarea acestei funcții fiindu-i ulterior reproșată ca aderare la politica nazistă. Rămâne profesor la Freiburg până în anul 1945, când forțele de ocupație franceze îi interzic să mai desfășoare activitate didactică. În această perioadă, ca și în anii următori, cabana sa din Todtnauberg, în mijlocul Munților Pădurea Neagră, devine un loc vizitat de numeroși intelectuali, cei mai mulți francezi, fapt care îi va asigura o reală posteritate filozofică în Franța. Lucrarea sa cea mai importantă este *Sein und Zeit / Ființă și timp*, din care publică în 1927 doar o treime din planul inițial, fără a o încheia vreodată. Alte texte majore: *Ce este metafizica?* (1929), *Despre esența adevărului* (1930), *Scrisoare despre „umanism“* (1947), *Introducere în metafizică* (1953), *Despre miza gândirii* (1969).

Prin noutatea temelor abordate, dar și prin profunzimea analizelor la care sunt supuse, volumul de față este unul dintre cele mai ambițioase proiecte heideggeriene. Conceput la distanță de doar doi ani de la apariția lui *Sein und Zeit*, cursul intitulat *Conceptele fundamentale ale metafizicii* prelungește meditația din perioada fenomenologică, adăugându-i două teme noi: problema viului și a raportului dintre animal și om (raportul lor cu „lumea“), precum și ampla meditație asupra plictiselii.

MARTIN
HEIDEGGER

CONCEPTELE
FUNDAMENTALE
ALE METAFIZICII

Lume Finitudine Singurătate

Traducere din germană de
PAUL GABRIEL SANDU

 HUMANITAS
BUCUREȘTI

CUPRINS

<i>Notă asupra ediției</i>	17
--------------------------------------	----

CONCEPTELE FUNDAMENTALE ALE METAFIZICII

OBSERVAȚII PRELIMINARE

Sarcina prelegerii și direcția ei fundamentală
pornind de la o clarificare generală a titlului

I. Căile ocolitoare în vederea determinării esenței filozofiei (a metafizicii) și imposibilitatea de a evita o confruntare directă cu problema metafizicii	29
§ 1. <i>Caracterul incomparabil al filozofiei</i>	29
a) Filozofia – nici știință, nici proclamarea unei viziuni despre lume . . .	29
b) Determinarea esenței filozofiei nu poate fi făcută urmând calea ocolită a comparării ei cu arta sau religia	31
c) Iluzia unei căi de ieșire pentru determinarea esenței filozofiei prin apel la orientarea istorică	32
§ 2. <i>Determinarea filozofiei pornind de la ea însăși, pe firul conducător al unei vorbe a lui Novalis</i>	32
a) Retragerea metafizicii (a filozofării) ca activitate umană în obscuritatea esenței omului	32
b) Dorul de casă ca dispoziție afectivă fundamentală a filozofării și întrebările privitoare la lume, finitudine și individualizare	34
§ 3. <i>Gândirea metafizică ca una atotcuprinzătoare: o gândire ce vizează esența și străbate existența de la un capăt la altul</i>	37
II. Ambiguitatea proprie esenței filozofiei (metafizicii)	40
§ 4. <i>Ambiguitatea proprie filozofării în genere: este incert dacă filozofia este sau nu o știință și proclamarea unei viziuni despre lume</i>	41
§ 5. <i>Ambiguitatea inherentă filozofării noastre aici și acum, așa cum transpare ea în atitudinea auditoriului și a profesorului</i>	43
§ 6. <i>Adevărul filozofiei și ambiguitatea lui</i>	45
a) Filozofia se înfățișează drept ceva ce se adresează oricui și este pe înțelesul tuturor	47

b) Filozofia se înfățișează ca ceva ultim și suprem	47
α) Adevărul filozofic sub aparența sa de adevăr absolut cert	47
β) Lipsa de temei și caracterul neconstrângător al argumentului contradicției formale. Strânsa legătură dintre adevărul filozofiei și destinul <i>Dasein</i> -ului	49
γ) Ambiguitatea poziției critice la Descartes și în filozofia modernă	52
§ 7. <i>Confruntarea dintre filozofare și ambiguitatea insurmontabilă a esenței sale. Caracterul de sine stătător al filozofării, ca eveniment fundamental ce survine în Dasein</i>	53
III. Ce justificare avem pentru a desemna interogarea atotcuprinzătoare privitoare la lume, finitudine și individualizare drept metafizică. Originea și istoria cuvântului „metafizică“	57
§ 8. <i>Cuvântul „metafizică“. Semnificația cuvântului φυσικά</i>	58
a) Clarificarea cuvântului φυσικά. Φύσις în sensul de dominație [Walten] ce se constituie pe sine, proprie ființării în întregul ei . . .	59
b) Λόγος ca scoatere din ascundere a dominației proprii ființării în întregul ei	60
c) Λόγος ca rostire [Sagen] a ceea ce este neascuns [Unverborgene] (ἀληθεία). Αλήθεια (adevărul) ca rapt, ca ceva ce trebuie smuls din starea de ascundere	61
d) Cele două semnificații ale lui φύσις	64
α) Ambivalența semnificației de bază a lui φύσις: dominația în exercițiul dominației sale. Prima semnificație a lui φύσις: φύσει ὄντα (prin opoziție cu τέχνη ὄντα) în accepțiunea sa de concept propriu unui anumit domeniu . . .	65
β) Cea de-a doua semnificație a lui φύσις: dominația ca atare, ca esență și lege interioară a lucrurilor	66
§ 9. <i>Cele două semnificații ale lui φύσις la Aristotel și cele două direcții de interogare ce caracterizează πρώτη φιλοσοφία: interogarea privitoare la ființarea în întregul ei și cea privitoare la esențialitatea (fința) ființării</i>	67
§ 10. <i>Constituirea disciplinelor de școală (logică, fizică, etică) ca decădere a filozofării autentice</i>	70
§ 11. <i>Convertirea semnificației prefixului μετά din cuvântul „metafizică“ dintr-o semnificație cu caracter tehnic într-una ce vizează conținutul . . .</i>	73
a) Semnificația de termen tehnic a prefixului μετά: „după“ (post). Metafizica – denumire de ordin tehnic a unei perplexități stârnite de πρώτη φιλοσοφία	73
b) Semnificația prefixului μετά, în ceea ce privește conținutul: „dincolo de“ (trans). Metafizica înțelesă drept denumire pe linia	

conținutului și interpretare a ceea ce este determinat ca πρώτη φιλοσοφία: știință a suprasensibilului. Metafizica privită ca disciplină de școală	74
§ 12. <i>Incongruențele interne ale conceptului tradițional de metafizică</i>	77
a) Caracterul superficial al conceptului tradițional de metafizică: metafizicul (Dumnezeu, sufletul nemuritor) înțeles ca o ființare simplu-prezentă, chiar dacă una superioară	78
b) Caracterul confuz al conceptului tradițional de metafizică: alăturarea celor două moduri diferite ale lui „a se afla dincolo“ (μετά), cel privitor la ființarea suprasensibilă și cel privitor la caracterele de ființă nonsensibile [unsinnlich] ale ființării	81
c) Caracterul neproblematic al conceptului tradițional de metafizică	83
§ 13. <i>Conceptul de metafizică al lui Toma d’Aquino ca dovadă istorică privind cele trei aspecte ale conceptului tradițional de metafizică</i>	83
§ 14. <i>Conceptul de metafizică al lui Francisco Suarez și caracterul fundamental al metafizicii moderne</i>	90
§ 15. <i>Metafizica drept denumire a problemei fundamentale a metafizicii înseși. Rezultatul considerațiilor preliminare și necesitatea de a începe prin a ne angaja în metafizică, lăsându-ne copleșiți de interogarea de ordin metafizic</i>	96

PARTEA ÎNTÂI

Deșteptarea unei dispoziții afective fundamentale a filozofării noastre

I. Sarcina deșteptării unei dispoziții afective fundamentale și indicarea unei dispoziții afective ascunse a <i>Dasein</i> -ului nostru de azi	99
§ 16. <i>Ajungerea la un acord preliminar asupra sensului pe care-l poate avea deșteptarea unei dispoziții afective fundamentale</i>	99
a) Deșteptarea nu înseamnă a lua notă de ceva prezent, ci a face să se trezească ceva ce este adormit	99
b) Faptul de a fi prezent [<i>Da-sein</i>] și faptul de a nu fi prezent [<i>Nicht-Da-sein</i>] al dispoziției afective nu pot fi înțelese din perspectiva distincției între starea de conștiență și cea de inconștiență	101
c) Faptul de a fi prezent și faptul de a nu fi prezent al dispoziției afective, înțeles pe temeiul ființei omului ca fapt de a fi prezent [<i>Da-sein</i>] sau fapt de a fi aiurea [<i>Weg-sein</i>] (fapt de a fi absent)	104
§ 17. <i>Caracterizarea preliminară a fenomenului dispoziției afective: dispoziția afectivă ca mod fundamental al <i>Dasein</i>-ului, care îi conferă <i>Dasein</i>-ului consistență și posibilitate</i>	108

§ 18. <i>Caracterizarea dispoziției afective dominante în situația actuală reprezintă condiția necesară pentru deșteptarea ei</i>	111
a) Patru interpretări ale situației actuale: opoziția dintre viață (suflet) și spirit la Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler, Leopold Ziegler.	111
b) Opoziția nietzscheană fundamentală între dionisiac și apolinic ca origine a celor patru interpretări ale situației noastre actuale	115
c) Plictiseala profundă, acea dispoziție afectivă fundamentală ce determină în mod nedeslușit interpretările situației noastre din perspectiva filozofiei culturii	118
II. Prima formă a plictiselii: a fi plictisit de ceva	123
§ 19. <i>Caracterul problematic al plictiselii. Deșteptarea acestei dispoziții afective fundamentale înseamnă a o face să se trezească, a o păzi să nu adoarmă</i>	123
§ 20. <i>Dispoziția afectivă fundamentală care este plictiseala, raportul ei cu timpul și cele trei întrebări metafizice privitoare la lume, finitudine și individualizare</i>	125
§ 21. <i>Interpretarea plictiselii pornind de la ceea ce este plictisitor. Plictisitor este ceea ce ne ține în loc și ne lasă pradă golului. Caracterul problematic al celor trei scheme interpretative: relația cauză–efect, fenomenul sufletesc lăuntric, fenomenul transferului</i>	128
§ 22. <i>Indicația metodologică pentru interpretarea faptului de a fi plictisit (de ceva): evitarea unei abordări de felul analizei conștiinței și păstrarea caracterului nemijlocit al Da se i n-ului cotidian. Explicarea plictiselii pornind de la faptul de a-ți omorî timpul, ca raportare nemijlocită la plictiseală</i>	136
§ 23. <i>A fi plictisit și a-ți omorî timpul</i>	142
a) A-ți omorî timpul, a înlătura plictiseala punând timpul în mișcare	142
b) Faptul de a-ți omorî timpul și verificarea ceasului. A fi plictisit în sensul de a fi afectat în chip paralizant de curgerea trenantă a timpului	146
c) A fi ținut în loc de timpul care trenează	150
d) A fi lăsat pradă golului de către lucrurile care ni se refuză. Scurtă privire asupra posibilei corelații dintre acest aspect al plictiselii și faptul de a fi ținut în loc de timpul care trenează . . .	152
III. Cea de-a doua formă a plictiselii: a te plictisi într-o anumită împrejurare și modul corespunzător ei de a-ți omorî timpul	159
§ 24. <i>A te plictisi într-o anumită împrejurare și modul corespunzător de a-ți omorî timpul</i>	159

a)	Cerința de a surprinde plictiseala într-un chip mai original, pentru a înțelege articulația dintre „a fi ținut în loc” și „a fi lăsat pradă golului”	159
b)	Plictisul într-o anumită împrejurare și felul diferit în care ne omorâm timpul: acesta face parte din împrejurarea ca atare care ne plictisește	162
§ 25.	<i>Delimitarea celei de-a doua forme de plictiseală față de prima, din perspectiva momentelor esențiale ale plictiselii: „a fi ținut în loc” și „a fi lăsat pradă golului”</i>	168
a)	Delimitarea prin contrast a celor două forme de plictiseală în genere, sub aspectul a ceea ce este plictisitor: caracterul determinat și nedeterminat a ceea ce este plictisitor. Aparenta absență a ținerii în loc și a faptului de a fi lăsat pradă golului, în cadrul celei de-a doua forme a plictiselii	169
b)	Cuprinși de impasibilitate, nu ne putem opune ca plictisitorul să ne lase și mai profund pradă golului. Faptul de a fi lăsat pradă golului care se formează de la sine	171
c)	A fi ținut prizonier de către timpul nostru ca fapt de a fi ținut în loc de timpul încremenit	177
§ 26.	<i>Unitatea structurală a celor două momente structurale ale faptului de a te plictisi, întemeiată în prezentificarea ce face ca timpul pe care ni l-am luat să încremenească. Plictiseala își are originea în temporalitatea care se temporalizează pe sine a D a s e i n-ului</i>	185
§ 27.	<i>Caracterizare finală a faptului de a te plictisi într-o anumită împrejurare: caracterul propriu al modului de a-ți omori timpul specific acestuia, văzut ca ivire a plictisitorului din D a s e i n-ul însuși</i>	186
§ 28.	<i>Caracterul mai profund al celei de-a doua forme de plictiseală față de cea dintâi</i>	188
IV.	A treia formă a plictiselii: plictiseala profundă ca „a-i fi cuiva urât, fiind cuprins de plictis”	192
§ 29.	<i>Premise pentru a pătrunde în esența plictiselii și a timpului: chestionarea modului de a concepe omul drept conștiință și deschiderea de la sine a esenței plictiselii în profunzimea sa</i>	192
§ 30.	<i>Faptul de a nu mai permite nici un mod de a-ți omori timpul, ca înțelegere a caracterului dominator al plictiselii profunde. Constrângerea de a asculta ceea ce plictiseala profundă ne dă de înțeles</i>	195
§ 31.	<i>Interpretarea concretă a plictiselii profunde pe firul conducător al celor două momente structurale ale plictiselii: a fi lăsat pradă golului și a fi ținut în loc</i>	198

a) A fi lăsat pradă golului sau despre a fi livrat ființării ce ți se refuză în întregul ei	198
b) Faptul de a fi ținut în loc ca fapt de a fi îmboldit înspre posibilizarea originară a <i>Dasein</i> -ului ca atare. Unitatea structurală dintre faptul de a fi lăsat pradă golului și faptul de a fi ținut în loc, surprinsă ca unitate dintre vastitatea ființării care se refuză în întregul ei și punctul focal unic a ceea ce posibilizează <i>Dasein</i> -ul	202
§ 32. <i>Caracterul temporal al plictiselii profunde</i>	208
a) Subjugarea exercitată de orizontul simplu și întreit al timpului constituie caracterul temporal al faptului de a fi lăsat pradă golului	208
b) Faptul de a fi îmboldit în clipă de către timpul care subjugă. Clipa – caracterul temporal al faptului de a fi ținut în loc. Unitatea temporală dintre faptul de a fi lăsat pradă golului și faptul de a fi ținut în loc	212
§ 33. <i>Semnificația esențială a cuvântului „plictiseală“:</i> <i>extinderea duratei [das Langwerden] în cadrul plictiselii profunde,</i> <i>înțelegând ca lărgire a orizontului temporal și ca dispariție</i> <i>a focalizării specifice unei clipe</i>	217
§ 34. <i>„Definirea“ recapitulativă a plictiselii profunde ca indicație</i> <i>mai precisă de interpretare a plictiselii și ca pregătire</i> <i>a întrebării privitoare la un anumit tip de plictiseală profundă,</i> <i>specific <i>Dasein</i>-ului de astăzi</i>	219
§ 35. <i>Temporalitatea aflată într-o modalitate specifică</i> <i>a temporalizării sale, văzută drept ceea ce este cu adevărat</i> <i>plictisitor în cadrul plictiselii</i>	224
§ 36. <i>Felul în care este văzută în mod obișnuit plictiseala și</i> <i>reprimarea plictiselii profunde ce corespunde acestei perspective</i>	225
V. Întrebarea privitoare la o anumită plictiseală profundă, văzută ca dispoziție afectivă fundamentală a <i>Dasein</i> -ului nostru din ziua de azi	227
§ 37. <i>Reluarea întrebării privitoare la o plictiseală profundă</i> <i>ca dispoziție afectivă a <i>Dasein</i>-ului nostru</i>	227
§ 38. <i>Întrebarea privitoare la forma determinată a plictiselii profunde,</i> <i>privită sub aspectul faptului de a fi lăsat pradă golului și</i> <i>al faptului de a fi ținut în loc, care îi sunt specifice</i>	230
a) Caracterul esențial al stării absolute de vicisitudine; absența sau refuzul de sine al unei crize fundamentale a <i>Dasein</i> -ul nostru de astăzi, ca fapt de a fi lăsat pradă golului, specific acelei plictiseli profunde pe care am determinat-o mai devreme	230

- b) Imperativul extrem adresat *Dasein*-ului ca atare, adus implicit la cunoștință prin absența crizei de profunzime (clipa adusă în chip implicit la cunoștință) ca fapt de a fi ținut în loc ce caracterizează această formă determinată de plictiseală profundă . . . 232

PARTEA A DOUA

Ridicarea efectivă a întrebărilor metafizice care trebuie dezvoltate pornind de la dispoziția afectivă fundamentală a plictiselii profunde. Întrebarea: ce este lumea?

- I. Întrebările metafizice care trebuie dezvoltate pornind de la dispoziția afectivă fundamentală a plictiselii profunde 237
- § 39. *Întrebările privitoare la lume, individualizare și finitudine ca întrebări aduse în orizontul interogării de către dispoziția afectivă fundamentală a plictiselii profunde, ce caracterizează Dasein-ul nostru de astăzi. Esența timpului ca rădăcină comună a celor trei întrebări* 237
- § 40. *Modul în care trebuie puse cele trei întrebări* 242
- § 41. *Asedierea celor trei întrebări de către simțul comun și de către tradiție* 243
- II. Întrebarea privitoare la lume ca început al interogației metafizice. Calea pe care o urmează investigația noastră și dificultățile cu care se confruntă 246
- § 42. *Calea cercetării comparative a trei teze directe: teza că piatra este lipsită de lume [weltlos], teza că animalul este indigent de lume [weltarm] și teza că omul este făuritor de lume [weltbildend]* 246
- § 43. *Dificultatea fundamentală în ceea ce privește metoda și conținutul determinării esenței vieții și a putinței de acces la ea* 249
- § 44. *Recapitulare și reluarea introducerii după sfârșitul vacanței: metafizica privită ca întrebare atotcuprinzătoare; deșteptarea dispoziției afective fundamentale a plictiselii profunde; întrebările metafizice care trebuie dezvoltate pornind de la această dispoziție afectivă fundamentală. Linii directe pentru înțelegerea corectă a discuției despre dispoziția afectivă fundamentală a filozofării* 251
- III. Începutul cercetării comparative, pornind de la cea de-a doua teză, potrivit căreia animalul este indigent de lume 256
- § 45. *Caracterul propozițional al tezei și raportul dintre metafizică și științele pozitive* 257
- a) *Teza că animalul este indigent de lume, văzută ca enunț ce vizează esența și ca presuposiție a zoologiei. Mișcarea circulară a filozofiei* 257

b) Raportul dintre interogația filozofării noastre și zoologie sau biologie	259
§ 46. <i>Teza că animalul este indigent de lume prin raport cu teza că omul este făuritor de lume. Raportul dintre indigența de lume și făurirea de lume nu stabilește o ordine ierarhică. Indigența de lume ca privare de lume</i>	265
§ 47. <i>Teza că animalul este indigent de lume, privită în raport cu teza că piatra este lipsită de lume. Lipsa de lume ca lipsă a accesului la ființare. Caracterizare premergătoare a lumii ca posibilitate de acces la ființare</i>	269
§ 48. <i>Faptul de a avea și de a nu avea lume specific animalului: obținerea unui punct de pornire pentru clarificarea conceptului de lume</i>	273
IV. Clarificarea esenței indigenței de lume specifice animalului pe firul călăuzitor al întrebării privitoare la esența animalității, a vieții în genere și a organismului	275
§ 49. <i>Întrebarea metodologică privitoare la posibilitatea de a te pune în locul unei alte ființări (animal, piatră, om), ca întrebare concretă ce privește felul de a fi al acestei ființări</i>	275
§ 50. <i>Faptul de a avea și de a nu avea lume, ca puțință de a acorda posibilitatea transpunerii și ca necesitate de a refuza însoțirea. Indigența (privațiunea), înțeleasă ca fapt de a nu avea în chiar faptul de a putea avea</i>	284
§ 51. <i>Clarificarea inițială a esenței organismului</i>	288
a) <i>Caracterul discutabil al concepției potrivit căreia organul este un instrument, iar organismul o mașină. Clarificarea sumară a diferențelor esențiale dintre ustensil, instrument și mașină . . .</i>	288
b) <i>Caracterul discutabil al concepției mecaniciste asupra mișcării vitale</i>	293
§ 52. <i>Întrebarea privitoare la esența organului ca întrebare ce privește caracterul posibil al puținței animalului. Capacitatea de a sluji specifică ustensilului, înțeleasă ca pregătire [Fertigkeit] și capacitatea de a sluji specifică organului înțeleasă ca abilitate [Fähigkeit]</i>	295
§ 53. <i>Corelația concretă dintre abilitate și organul care îi corespunde acesteia în sensul de capacitate de a servi, prin contrast cu capacitatea de a sluji proprie ustensilului</i>	300
§ 54. <i>Caracterul regulativ intrinsec a ceea ce este capabil [fähig], văzut în contrast cu subordonarea ustensilului gata făcut unei directive. Propensiunea intrinsecă a abilității în direcția „pentru-a“-ului său, văzut drept caracter instinctual al acesteia</i>	308

§ 55. <i>Investigarea randamentului organului aflat în serviciul abilității menite să servească</i>	309
§ 56. <i>Reliefarea mai pregnantă a esenței abilității clarificate mai devreme, în vederea determinării esenței organismului (a caracterului său unitar): ființa proprie, respectiv faptul de a se afla în proprietatea sa, ca mod de a fi al animalului, potrivit felului său de a-și fi propriu lui însuși [Sich-zu-eigen-sein]</i>	311
§ 57. <i>Organismul, înțeles ca fapt de a fi capabil care se articulează în abilități ce dau naștere organelor, precum și ca fel de a fi al faptului de a se afla în proprietatea sa, dotat cu abilitatea de a da naștere organelor</i>	314
§ 58. <i>Comportamentul și starea de captivare a animalului</i>	317
a) <i>Interpretare preliminară a comportamentului ca „pentru-a” al abilităților animalului. Comportamentul animal ca „pornire”, văzută în contrast cu raportarea omului, înțeleasă ca acțiune</i>	317
b) <i>Absorbirea în sine a animalului ca stare de captivare. Starea de captivare (esența faptului de a se afla în proprietatea sa al organismului) ca posibilitate intrinsecă a comportamentului</i>	320
§ 59. <i>Clarificarea, în chip concret, a structurii comportamentului: caracterul relațional al comportamentului animal, prin contrast cu cel propriu acțiunii umane</i>	322
a) <i>Exemple concrete de comportament din cercetarea experimentală asupra animalelor</i>	323
b) <i>Caracterizarea generală a comportamentului: starea de captivare, ca stare în care orice percepere a ceva ca ceva îi este refuzată animalului și ca acaparare a sa de către altceva. Inaccesibilitatea animalului la starea de manifestare a ființării</i>	330
§ 60. <i>Deschiderea care e proprie comportamentului și stării de captivare: lucrul la care se raportează animalul</i>	333
a) <i>Caracterul reductiv al comportamentului</i>	334
b) <i>Circumscrierea de sine a comportamentului animal într-o sferă a dezinhibării</i>	339
§ 61. <i>Delimitarea finală a conceptului cu privire la esența organismului</i>	344
a) <i>Organismul ca fapt de a fi capabil de comportament în unitatea stării de captivare. Legătura dintre animal și mediul său înconjurător (faptul de a fi circumscriș unei sfere deschise față de ceea ce dezinhibă) ca structură esențială a comportamentului</i>	344
b) <i>Doi pași esențiali făcuți în biologie: Hans Driesch și Jakob Johann von Uexküll</i>	348

c) Caracterul incomplet al interpretării noastre privitoare la esența organismului: lipsa unei determinări a esenței dinamicii specifice ființei vii	353
V. Dezvoltarea tezei directoare potrivit căreia animalul este indigent de lume, pornind de la interpretarea esenței organismului, formulată mai devreme	357
§ 62. <i>A fi deschis în starea de captivare ca un fapt de a nu avea lume prin faptul de a avea ceea ce dezinhibă</i>	357
§ 63. <i>Formularea unui argument împotriva tezei privitoare la faptul de a nu avea lume propriu animalului, înțeles ca privire și indigență. Respingerea acestui argument</i>	360
VI. Expunerea tematică a problemei lumii prin intermediul clarificării tezei că omul este făuritor de lume	364
§ 64. <i>Primele caracteristici ale fenomenului lumii: starea de manifestare a ființării ca ființare și structura de „ca”; relația cu ființarea ca lăsare, respectiv ne-lăsare să fie (raportare la, atitudine, ipseitate) . . .</i>	364
§ 65. <i>Starea nediferențiată de manifestare a diferitelor feluri de ființare ca ființări prezente. Starea de letargie ce caracterizează în cotidianitate raporturile fundamentale ale Dasein-ului față de ființare</i>	365
§ 66. <i>Starea de manifestare proprie naturii vii și transpunerea Dasein-ului în sfera ființei vii ca formă specifică a raportului fundamental pe care îl are cu ea. Diversitatea felurilor de ființă, posibila lor unitate și problema lumii</i>	367
§ 67. <i>Întrebarea privitoare la survenirea stării de manifestare ca punct de plecare pentru întrebarea privitoare la lume. Reformularea întrebării privitoare la lume și la făurirea de lume în direcția deschisă de interpretarea plictiselii profunde</i>	370
§ 68. <i>Delimitare preliminară a conceptului de lume: lumea ca stare de manifestare a ființării ca atare în întregul ei: clarificare generală a făuririi de lume</i>	374
§ 69. <i>Prima interpretare formală a lui „ca” în sensul de moment structural al stării de manifestare</i>	380
a) <i>Corelația pusă în joc de „ca”, văzută ca articulație structurală [Gefüge] dintre relație și termenii relaționali, pe de o parte, și propoziția enunțiativă, pe de altă parte</i>	380
b) <i>Orientarea metafizicii în funcție de λόγος și de logică, văzută drept motiv pentru care problema lumii n-a fost dezvoltată în chip originar în cadrul ei</i>	382

§ 70. <i>Considerații metodologice fundamentale privitoare la înțelegerea tuturor problemelor și conceptelor metafizice. Două forme fundamentale ale interpretării lor greșite</i>	384
a) Prima interpretare greșită: discutarea problemelor filozofice ca ceva simplu-prezent în sensul cel mai larg al termenului. Indicația formală, înțeleasă drept caracter fundamental al conceptelor filozofice	384
b) Cea de-a doua interpretare greșită: corelația improprie a conceptelor filozofice și izolarea lor	393
§ 71. <i>Sarcina unei reveniri la dimensiunea originală a lui „ca”, pornind de la o interpretare a structurii propoziției enunțiative</i>	396
§ 72. <i>Caracterizarea propoziției enunțiative (λόγος ἀποφαντικός) la Aristotel</i>	400
a) Concepția generală asupra λόγος-ului: discurs ca ceea ce semnifică (σημαίνειν) sau ca ceea ce dă de înțeles. Survenirea acordului care ține laolaltă (γένηται σύμβολον – κατὰ συνθήκην), ca o condiție de posibilitate a discursului	401
b) Discursul apofantic (λόγος ἀποφαντικός) și posibilitatea sa de a scoate din ascundere și de a ascunde (ἀληθεύειν–ψεύδεσθαι)	406
c) Perceperea unificatoare a lui ceva ca ceva (σύνθεσις νοημάτων ὅσπερ ἐν ὄντων), structura de „ca”, privită ca temei esențial al posibilității dezascunderii și ascunderii ce revine λόγος-ului apofantic	410
d) Perceperea unificatoare a ceva ca ceva în cadrul enunțului afirmativ sau negativ ca o sinteză care explicitează (σύνθεσις–διαίρεσις)	413
e) Caracterul apofantic (ἀπόφασις) al enunțului, ca dezvăluire a ființării ca ceea ce este ea și așa cum este ea	416
f) Caracterizare recapitulativă a esenței enunțului simplu și determinarea părților sale componente (ὄνομα, ῥήμα)	419
g) Sinteza (σύνθεσις) ca semnificație a termenului „este”, din enunț	421
h) Cviditate, factualitate și veridicitate ca posibile interpretări ale copulei. Esența primordială a copulei, văzută ca diversitate nediferențiată a acestor semnificații	428
§ 73. <i>Revenire la temeiul posibilității structurii specifice enunțului, privită în întregul ei</i>	436
a) Indicarea corelației dintre întrebarea noastră privitoare la structura enunțului și problema directoare a lumii	436
b) Punctul de plecare pentru interogația ce ne conduce înapoi către constituția internă esențială a enunțului: puțința de a fi „sau–sau” – dezascundere sau ascundere, care indică și exprimă ființa atât sub forma atribuirii, cât și sub forma negării	439

c) Faptul de a fi liber și deschis în chip preontologic față de ființarea ca atare și situarea opozitivă a <i>Dasein</i> -ului față de ceea ce are caracter obligativ, ca temei al posibilității enunțului	443
d) Deschiderea prelogică față de ființare, înțelege ca o constituire a întregului (ca făurire preliminară a lui „în întregul..“) și ca dezvăluire a a ființei ființării. Structura tripartită a survenirii fundamentale din <i>Dasein</i> , ca dimensiune originală a enunțului	448
§ 74. <i>Făurirea de lume ca survenire fundamentală în D a s e i n.</i> <i>Esența lumii ca exercitare a dominației sale</i>	456
§ 75. <i>Lumea ca un „în întregul ei“ și caracterul enigmatic al distincției dintre ființă și ființare</i>	460
§ 76. <i>Proiectul ca structură primordială proprie survenirii fundamentale a făuririi de lume, caracterizată de cele trei momente ale sale. Dominația lumii ca dominație a ființării în întregul ei, în cadrul proiecției de lume care permite exercitarea acestei dominații</i>	470
<i>Anexă</i>	479
<i>Postfața editorului german</i>	483
<i>Postfață la a doua ediție</i>	489

CONCEPTELE
FUNDAMENTALE
ALE METAFIZICII

În amintirea lui Eugen Fink,

care a audiat această prelegere cu o detașare meditativă, intrând astfel în contact cu unele probleme proprii nesupuse reflecției, care au determinat drumul său de mai târziu. Probabil că aceasta este și rațiunea pentru care el și-a exprimat în mod repetat dorința, în deceniile trecute, de a vedea publicată această prelegere înaintea tuturor celorlalte.

26 iulie 1975
Martin Heidegger

OBSERVAȚII PRELIMINARE

Sarcina prelegerii și direcția ei fundamentală pornind de la o clarificare generală a titlului

CAPITOLUL I

Căile ocolitoare în vederea determinării esenței filozofiei (a metafizicii) și imposibilitatea de a evita o confruntare directă cu problema metafizicii

§ 1. *Caracterul incomparabil al filozofiei*

- a) Filozofia – nici știință,
nici proclamarea unei viziuni despre lume

Prelegerea aceasta este anunțată sub titlul *Conceptele fundamentale ale metafizicii*. Probabil că nu ne vin prea multe lucruri în minte când ne gândim la acest titlu care este însă, potrivit formei lui, pe deplin clar. El seamănă cu titlurile unor prelegeri ca: elementele fundamentale ale zoologiei, caracteristicile fundamentale ale lingvisticii, aspectele generale ale istoriei Reformei și altele asemenea. Acest lucru indică faptul că ne aflăm în fața unei discipline solide, numită „metafizică“. Ca atare, nu ne mai rămâne nimic altceva de făcut decât să prezentăm cele mai importante aspecte ale sale în cadrul unui semestru – evitând să intrăm în ample chestiuni secundare. Dar pentru că metafizica este disciplina centrală a întregii filozofii, discutarea caracteristicilor sale fundamentale ia forma unei expuneri concise a conținutului principal al filozofiei. Deoarece filozofia este știința universală, prin opoziție cu așa-numitele științe particulare, ea va conferi studiilor noastre amplitudinea și desăvârșirea care îi sunt adecvate. Totul se află, în acest fel, în cea mai bună ordine, iar universitatea poate începe să funcționeze.

Ea a început, de altfel, să funcționeze cu mult timp în urmă și a luat [2] un asemenea avânt, încât unii încep deja să simtă ceva din sterilitatea și deriva [*Verlorenheit*] care sunt proprii acestei activități. Oare să se fi

defectat deja ceva în chiar nucleul acestui angrenaj? Este el menținut în stare de funcționare numai grație faptului că această formă de organizare a dobândit un caracter tradițional și s-a banalizat? Avem oare de-a face aici, în cuprinsul acestei activități, cu ceva artificial și cu expresia unei disperări mascate? Și ce-ar fi dacă metafizica, privită ca o disciplină solidă și sigură a filozofiei, n-ar fi decât o *prejudecată*, iar filozofia, ca știință ce poate fi predată și învățată, doar o *aparență*?

De ce este însă nevoie să afirmăm explicit astfel de lucruri? Doar se știe de mult că în filozofie, și mai ales în metafizică, totul este nesigur, că perspective și concepții și școli nenumărate se află în conflict unele cu altele și se destramă mereu – o pendulare îndoielnică a opiniilor prin raport cu adevărurile și progresele evidente ale rezultatelor așa-zis sigure ale științelor. Aici se află sursa întregii nenorociri. Filozofia – în special ca metafizică – n-a atins încă maturitatea științei, mișcându-se la un nivel inferior. N-a reușit încă să atingă ceea ce ea încearcă de la Descartes încocoace, de la începuturile modernității, și anume să se ridice la rangul unei științe, al unei științe absolute. Trebuie să ne concentrăm, așadar, toate eforturile ca acest lucru să-i reușească într-o zi. Ea va fi atunci de neclintit, asumând demersul cert al unei științe – spre binele omenirii. Atunci vom ști în sfârșit ce este filozofia.

Dar nu cumva toată această discuție despre filozofie ca știință absolută este o iluzie? Nu numai pentru că o singură persoană sau o școală nu pot atinge niciodată acest țel, ci tocmai pentru că impunerea acestui țel constituie în mod fundamental o eroare în sine și o necunoaștere a esenței celei mai intime a filozofiei. Filozofia ca știință absolută – este un ideal [3] înalt, de nedepășit. Așa se pare. Și totuși, poate că tocmai aprecierea filozofiei după ideea de știință reprezintă deja cea mai funestă depreciere a esenței sale celei mai intime.

Însă dacă în genere – și în mod fundamental – filozofia *nu* este știință, care este atunci sarcina ei, ce drept mai are ea în cercul științelor din cadrul universității? Oare atunci nu se transformă filozofia într-o simplă proclamare a unei *viziuni despre lume*? Iar aceasta, la rândul ei, ce anume este? Ce este ea altceva decât convingerea personală a unui gânditor individual, transformată într-un sistem care adună, pentru un timp, câțiva adepți ce își vor construi din nou, foarte curând, propriul lor sistem? Nu este atunci filozofia ceva de soiul unui mare târg anual?

A privi filozofia ca proclamare a unei viziuni despre lume este, în cele din urmă, la fel de fals precum caracterizarea ei drept știință. Filozofia (metafizica) nu este nici știință, nici proclamarea vreunei viziuni despre lume. Dar ce îi mai rămâne atunci? Am definit-o, mai întâi, în chip negativ, afirmând că ea nu poate fi înscrisă într-un astfel de context. Probabil că ea nu poate fi definită ca altceva, ci *numai ca ea însăși pornind de la ea însăși – imposibil de comparat* cu ceva pornind de la care să poată fi definită în mod pozitiv. În acest caz, filozofia este ceva *de sine stătător și ultim*.

b) Determinarea esenței filozofiei nu poate fi făcută urmând calea ocolită a comparării ei cu arta sau religia

Oare filozofia nu poate fi comparată cu nimic altceva? Sau poate fi totuși comparată, chiar dacă numai în mod negativ, cu *arta* sau cu *religia* – fără a înțelege, prin aceasta din urmă, un sistem ecleziastic? Însă, atunci, de ce nu o putem compara la fel de bine și cu știința? Prin cele spuse mai devreme nu numai că am comparat filozofia cu știința, dar am încercat să o definim *ca* știință. De această dată nu ne propunem însă în nici un caz să definim filozofia *ca* artă sau *ca* religie. Iar dacă compararea filozofiei cu [4] știința presupune o declasare neîndreptățită a esenței sale, compararea sa cu arta și religia reprezintă, dimpotrivă, o recunoaștere îndreptățită și necesară a faptului că ele se situează, potrivit esenței lor, pe poziții egale. Însă egalitate [*Gleichheit*] nu înseamnă aici identitate [*Einerlichkeit*].

Vom putea oare să surprindem filozofia în esența ei urmând calea ocolitoare care trece prin artă și religie? Chiar dacă facem abstracție de toate dificultățile pe care le-am întâmpina în cazul în care am urma un astfel de drum, nu vom putea surprinde niciodată esența filozofiei grație acestor comparații – oricât de mult am considera arta și religia ca fiind egale filozofiei – dacă nu vom fi privit deja filozofia în față. Căci numai atunci vom putea distinge arta și religia de filozofie. Și această cale este așadar închisă, chiar dacă, urmând drumul nostru, vom întâlni atât arta, cât și religia.

Intrăm așadar în impas de fiecare dată, indiferent cum am încerca să surprindem filozofia prin intermediul unui demers comparativ. Se vedește astfel că toate aceste căi sunt, în ele însele, ocoluri imposibile. Fiind mereu împinși înapoi de pe această cale, ne vedem înghesuiți într-o fundătură cu întrebarea noastră despre ce este filozofia și metafizica însăși. Cum ar trebui să aflăm ce este filozofia însăși, dacă trebuie să ne dispensăm de orice cale ocolită?

c) Iluzia unei căi de ieșire pentru determinarea
esenței filozofiei prin apel la orientarea istorică

Ne rămâne o ultimă cale de ieșire: să ne întoarcem, cu întrebarea noastră, către istorie. Filozofia – dacă există într-adevăr – nu există de ieri, de azi. Suntem cuprinși acum de mirare, întrebându-ne de ce n-am urmat imediat acest drum care face apel la istorie, în loc să ne frământăm cu întrebări sterile. Urmând drumul orientării istorice ne vom lămuri imediat în privința metafizicii. Ne putem întreba trei lucruri: 1) de unde provine [5] cuvântul „metafizică” și care este semnificația sa inițială? Vom afla astfel o istorie stranie a unui cuvânt straniu; 2) prin simpla semnificație a cuvântului putem pătrunde spre ceea ce este definit ca metafizică; vom face cunoștință cu o disciplină a filozofiei; 3) iar, în cele din urmă, folosindu-ne de această definiție, putem deschide drumul către *lucrul însuși* care este *indicat* de ea.

Aceasta este o sarcină clară și utilă. Numai că nici pe această cale nu putem afla ce este metafizica în ea însăși, dacă nu știm deja dinainte acest lucru. Iar, în lipsa acestei cunoașteri, toate relatările din cuprinsul istoriei filozofiei rămân mute. Aflăm diferite opinii *despre* metafizică, însă nu aflăm nimic despre ea însăși. Și acest din urmă drum conduce, așadar, într-o fundătură. Ba chiar poartă în sine cea mai mare dintre iluzii, pretinzând mereu, pe temeiul cunoașterii istorice, că noi am ști, că am înțelege, că am deține ceea ce căutăm.

§ 2. *Determinarea filozofiei pornind de la ea însăși,
pe firul conducător al unei vorbe a lui Novalis*

a) Retragerea metafizicii (a filozofării)
ca activitate umană în obscuritatea esenței omului

Am eșuat, astfel, pentru ultima oară în toate aceste încercări de a caracteriza metafizica urmând căi ocolite. Însă am câștigat oare ceva prin asta? Da și nu. N-am obținut o definiție sau ceva asemănător. Dar am dobândit, fără îndoială, o înțelegere însemnată și poate esențială cu privire la ceea ce este propriu metafizicii: faptul că noi înșine evităm confruntarea cu ea, că ne eschivăm în fața ei, apucând-o pe căi ocolite; dar și faptul că nu ne mai rămâne nimic altceva de făcut decât să ne pregătim pe noi

înșine și să *privim metafizica în față*, pentru a nu o mai pierde niciodată din vedere.

Cum putem însă pierde din vedere ceva ce n-am cuprins încă niciodată cu privirea? Cum se poate retrage metafizica din fața noastră, dacă noi nu suntem deloc în măsură să o urmăm într-acolo unde ea ne atrage? Chiar [6] nu putem vedea încotro dispare, sau dăm înapoi doar pentru că suntem cuprinși de frică în fața efortului deosebit pe care îl presupune sesizarea directă a metafizicii?

Formulat în chip negativ, rezultatul la care am ajuns sună astfel: filozofia nu se lasă concepută și definită pe căi ocolite sau drept altceva decât ea însăși. Ea pretinde să nu ne luăm privirea de la ea, să o înțelegem pornind de la ea însăși. E vorba de filozofia însăși – însă ce știm noi despre ea, ce anume este și cum este ea? Ea însăși *este* numai atunci când filozofăm. *Filozofia este filozofare*. Această informație nu pare să ne fie de vreun folos. Oricât de mult ar părea că nu facem altceva decât să repetăm același lucru, ceva esențial este rostit prin această afirmație. Este indicată *direcția* în care trebuie să căutăm, direcția în care metafizica se retrage din fața noastră. Metafizica, înțelesă ca filozofare, ca activitate umană ce ne este proprie – cum și încotro se poate retrage din fața noastră metafizica înțelesă ca filozofare, ca activitate umană ce ne este proprie, de vreme ce noi înșine suntem, în fond, oamenii? Însă știm noi oare ce suntem? Ce este omul? Este încoronarea creației sau, dimpotrivă, o cale greșită, o mare neînțelegere și un abis? Cum să nu ne fie străină esența noastră când știm atât de puțin despre om? Cum să nu ne rămână ascunsă filozofarea, ca activitate umană, în obscuritatea acestei esențe? Știm cu toții, chiar dacă numai în chip superficial, că filozofia nu este doar o ocupație oarecare, cu care ne omorâm timpul după voie, nu este o simplă colecționare de cunoștințe pe care ni le putem oricând procura cu ușurință din cărți, ci este ceva care privește întregul, ceva excepțional, un teritoriu în care omul ajunge la o vorbire și o con-vorbire în termeni ultimi [*letzte Aussprache und Zwiesprache*]. Căci altfel de ce am fi venit la acest curs? Sau ne-am nimerit aici numai pentru că mai vin și alții ori pentru că avem o oră liberă între cinci și șase, în care nu merită osteneala să mergem acasă? De ce ne aflăm aici? Știm oare care este lucrul de care ne preocupăm?

b) Dorul de casă ca dispoziție afectivă fundamentală
a filozofării și întrebările privitoare
la lume, finitudine și individualizare

[7] Filozofia este așadar o vorbire și o con-vorbire în termeni ultimi realizate de om, care îl vizează neîncetat pe acesta, în întregul lui. Însă ce este omul, de vreme ce, în temeiul esenței sale, el filozofează? Și ce este aceasta, filozofarea? Ce suntem noi atunci când filozofăm? Care ne este țelul? Am picat din întâmplare în univers, la un moment dat? Novalis spunea cândva, într-un fragment: „Filozofia este de fapt dor de casă, o nevoie de a fi pretutindeni acasă”¹. O definiție stranie, romantică desigur. Dor de casă – mai există oare astăzi așa ceva? N-a devenit el un cuvânt ininteligibil chiar și în viața de zi cu zi? Oare omul contemporan care trăiește în orașe, această maimuță a civilizației, n-a eradicat de mult dorul de casă? Cum poate fi dorul de casă definitoriu pentru filozofie? Dincolo de toate însă, ce fel de martor aducem în privința filozofiei? Novalis e, în fond, un simplu poet și nu un filozof științific. Nu spune Aristotel în *Metafizica* sa: πολλὰ ψεύδονται ὁμοίῳ², „multe minciuni spun poezii“?

Fără a provoca o dispută privitoare la îndreptățirea și importanța acestui martor, să ne amintim numai că arta – de care ține și poezia – este sora filozofiei și că probabil nici o știință nu este altceva decât o slujnică în raport cu filozofia.

Rămânem la aceeași problemă și ne întrebăm: ce este avut în vedere atunci când spunem că filozofia este dor de casă? Novalis însuși oferă o clarificare: „o nevoie de a fi pretutindeni acasă”. Filozofia poate fi înțeleasă astfel numai dacă noi, cei care filozofăm, *nu* suntem nicăieri acasă. Care este dorința exprimată în această nevoie? Aceea de a fi pretutindeni acasă; [8] dar ce înseamnă asta? Înseamnă a fi acasă nu doar aici și acolo, și nici doar în fiecare loc, în toate la rând, ci a fi pretutindeni acasă înseamnă: a fi mereu și în același timp în întreg. Numim acest „în întreg” [*im Ganzen*], în întregimea sa, *lumea*. Noi suntem și, în măsura în care suntem, așteptăm mereu ceva. Suntem mereu „convocați” [*angerufen*] de ceva care există ca întreg. Acest „în întreg” este lumea.

Întrebăm: *Ce este aceasta – lumea?*

Suntem mânați [*getrieben*] de dorul nostru de casă către ființa în întregul ei. Ființa noastră este această nestatornicie [*Getriebenheit*]. Într-un fel,

1. Novalis, *Scriften / Scrieri*, ed. J. Minor, Jena, 1923, vol. II, p. 179, fragm. 21.

2. Aristotel, *Metafizica*, ed. W. Christ, Leipzig, 1886, A 2, 983 a 3 și urm.

ne îndreptăm întotdeauna deja înspre acest întreg sau, mai bine spus, suntem permanent în drum spre el. Însă, dacă suntem mânați, asta înseamnă că suntem în același timp reținuți de ceva, de o greutate care ne trage înapoi. Suntem în drum spre acest „în întreg“. Noi înșine suntem acest „în drum spre“, suntem tocmai această trecere-către, acest „nici una, nici cealaltă“. Ce este această pendulare înainte și înapoi între „nici-nici“? Nici una și, la fel, nici cealaltă, acest „totuși, și totuși nu, și totuși“. Ce este această neliniște a nimicului? O vom numi *finitudine*.

Întrebăm: *Ce este aceasta – finitudinea?*

Finitudinea nu este doar o proprietate care ne revine, ci este *modul nostru fundamental de a fi*. Dacă vrem să devenim ceea ce suntem, nu ne putem dezice de această finitudine și nu ne putem iluziona în privința ei, ci trebuie să o ocrotim. Această păstrare-adeverire [*Bewahren*] este cel mai intim proces al faptului nostru de a fi finiți, adică de a deveni finiți [*Verendlichkeit*]. Prin acest proces de a deveni finiți se produce, în cele din urmă, o *individualizare* a omului în privința *Dasein*-ului său. Individualizarea nu înseamnă aici că omul se agață de eul său fragil și mărunț, care se aruncă asupra unui lucru sau altuia pe care le consideră a fi lumea. Individualizarea avută aici în vedere este mai curând *însingurarea* prin care fiecare om ajunge, mai întâi, în preajma a ceea ce este esențial tuturor lucrurilor, în preajma lumii. Ce e această *însingurare* în care fiecare om este ca și când ar fi unic?

Ce este aceasta – individualizarea?

[9]

Ce sunt toate acestea luate împreună: lume, finitudine, individualizare? Și ce se întâmplă cu noi, dacă toate acestea ne sunt proprii? Ce este omul, pentru ca astfel de lucruri să se întâmple cu el în temeiul său? Sunt oare lucrurile pe care le știm despre el (că este fie animal, fie nebunul care a inventat civilizația, fie păzitorul culturii sau personalitatea chiar), sunt toate acestea numai o umbră care se răsfârânge asupra lui, o umbră a ceea ce numim *Dasein*? Filozofia, metafizica sunt un dor de casă, o nevoie de a fi pretutindeni acasă, o dorință, și nu una oarbă și lipsită de direcție, ci una care ne deschide ochii și ne permite să vedem întrebări de felul celor pe care le-am ridicat mai devreme, dar și unitatea lor: ce anume sunt lumea, finitudinea, individualizarea? Fiecare dintre aceste întrebări vizează întregul. Nu este suficient să cunoaștem astfel de întrebări; hotărâtor este dacă putem ridica într-adevăr aceste întrebări, dacă avem puterea să chestionăm, prin ele, întreaga noastră existență de la un capăt la altul. Nu este

suficient să le dăm curs într-un chip nedeterminat și șovăielnic, căci această nevoie de a fi pretutindenii acasă este în același timp, în ea însăși, căutarea acelor drumuri care conduc astfel de întrebări în direcția cea bună. Pentru aceasta avem din nou nevoie de uneltele conceptualizării, de acele concepte care pot deschide o astfel de cale. Însă aici vorbim despre o conceptualizare și despre concepte cu un caracter primordial [*ureigen*]. *Conceptele metafizice* rămân pentru totdeauna prizonierele acuității științifice indifferente și gratuite în sine. Conceptele metafizice nu sunt ceva ce poate fi învățat și pentru care am avea nevoie de un învățător sau de cineva care își spune filozof și care ne-ar cere să le repetăm după el și să le aplicăm întocmai.

Dar trebuie spus, înainte de toate, că nu am fi ajuns nicicând să cuprindem cu înțelegerea [*begreifen*] aceste concepte și rigoarea lor conceptuală, dacă n-am fi fost noi înșine mai întâi „cuprinși“, *copleșiți* [*ergriffen*] de ceea ce trebuie să cuprindem cu înțelegerea. Tocmai către această stare de copleșire [*Ergriffenheit*] se îndreaptă efortul fundamental al filozofării, căutând s-o insuflă și s-o trezească. Orice stare de copleșire își are însă originea și se menține într-o *dispoziție afectivă*. În măsura în care înțelegerea conceptuală și filozofarea nu sunt o preocupare oarecare, ci una ce survine în *temeiul Dasein-ului* uman, dispozițiile afective din care se înalță starea de copleșire [*Ergriffenheit*] și conceptualitatea [*Begrifflichkeit*] specifice filozofiei sunt în mod necesar și întotdeauna *dispoziții afective fundamentale* ale *Dasein-ului*, de felul celor care impregnează mereu și în mod esențial afectivitatea oamenilor, fără ca aceștia din urmă să le recunoască în mod necesar ca atare. *Filozofia survine întotdeauna într-o dispoziție afectivă fundamentală*. Conceptualizarea filozofică se întemeiază într-o stare de copleșire, iar aceasta își are temeiul, la rândul-i, într-o dispoziție afectivă fundamentală. Oare nu are Novalis în vedere ceva similar atunci când numește filozofia „dor de casă“? Dacă da, atunci această vorbă a poetului nu mai pare deloc înșelătoare, cu condiția să reținem din ea numai esențialul.

Dar, cu toate acestea, ceea ce am câștigat de pe urma considerațiilor de mai înainte nu este în nici un caz o definiție a metafizicii, ci ceva de un cu totul alt fel. În cursul primelor noastre încercări de a caracteriza metafizica am văzut cum am fost întorși mereu din drumurile noastre ocolitoare și constrânși să concepem metafizica pornind de la ea însăși. Atunci când am încercat să facem acest lucru, metafizica s-a retras din fața noastră. Însă

încotro ne-a atras? Metafizica s-a retras și se retrage în obscuritatea esenței [*Wesen*] umane. Întrebarea noastră „ce este metafizica?“ s-a transformat în întrebarea „ce este omul?“.

În mod evident, n-am primit un răspuns nici la această întrebare. Din contră, omul însuși ne-a devenit și mai enigmatic. Întrebăm iarăși: ce este omul? O trecere-către, o direcție, o furtună măturându-ne planeta, o reîn-toarcere a zeilor sau o ofensă [*Überdruss*] adusă lor? Nu avem un răspuns. Am văzut însă că filozofia survine în această ființă [*Wesen*] enigmatică.

§ 3. *Gândirea metafizică ca una atotcuprinzătoare: o gândire ce vizează esența și străbate existența de la un capăt la altul*

Ne aflăm în faza *considerațiilor preliminare*. Scopul lor este de a ne familiariza cu *sarcina* prelegerii și de a clarifica *viziunea* ei de ansamblu. [11] Cât privește titlul, *Concepte fundamentale ale metafizicii* – ce părea limpede la început –, am constatat foarte repede că, în fond, ne aflăm într-o încurcătură în privința intenției exprimate de el imediat ce investigăm mai îndeaproape ce este metafizica. Cu toate acestea, ar trebui să știm măcar în linii mari răspunsul la întrebarea amintită, pentru a putea lua cumva o poziție față de ceea ce este pus în discuție. Dacă urmărim întrebarea luând-o pe *acele* căi care ne stau în chipul cel mai nemijlocit la îndemână și care au fost străbătute din cele mai vechi timpuri – dacă definim filozofia ca știință sau ca proclamare a unei viziuni despre lume, dacă încercăm să comparăm filozofia cu arta sau religia, sau dacă, în cele din urmă, facem apel la o incursiune istorică pentru a defini filozofia, rezultatul este că în toate aceste cazuri apelăm la drumuri ocolitoare. Iar când spunem drumuri ocolitoare nu avem în vedere că ele ar fi mai lungi, ci că nu fac nimic altceva decât să dea ocol, fără să-l țintească, aceluia lucru care ne interesează cu adevărat. Aceste drumuri ocolitoare sunt, de fapt, similare drumurilor forestiere care se termină brusc și care duc într-o fundătură.

Însă toate aceste considerații și încercări, pe care n-am făcut altceva decât să le schițăm până acum, ne arată ceva esențial: faptul că nu ne putem sustrage sarcinii de a cuprinde cu mintea, în mod nemijlocit și direct, filozofia și metafizica însăși; că tocmai în aceasta constă dificultatea: în a rămâne aproape de ceea ce este vizat prin întrebare și în a nu ne sustrage

chestiunii, apucând-o pe căi ocolitoare. A rămâne aproape ridică însă o dificultate deosebită, mai ales pentru că filozofia, imediat ce ne aplecăm în mod serios asupra ei, se retrage din fața noastră într-o obscuritate specifică, în locul de care aparține și care îi este propriu, ca activitate umană, adică în temeiul esenței *Dasein*-ului uman.

Am făcut, așadar, un apel direct – și în aparență arbitrar – la o vorbă a lui Novalis, potrivit căruia filozofia este o nevoie de a fi pretutindeni acasă. Am încercat să explicităm această vorbă. Am încercat să *extragem* ceva din ea. S-a dovedit apoi că dorința de a fi *pretutindeni* acasă, adică de a exista [12] în întregul ființării, nu este altceva decât un mod aparte de a întreba ce înseamnă acest „în întreg“, pe care îl numim *lume*. Ceea ce se manifestă prin aceste întrebări și căutări, în pendularea înainte și înapoi, este *finitudinea* omului. Rezultatul acestui proces de a deveni finiți [*Verendlichkeit*] este o *însingurare* ultimă a omului, în care fiecare se află pe cont propriu, ca ceva unic, în fața întregului. Se vedește astfel că interogația de ordin conceptual este întemeiată, în cele din urmă, într-o *stare de copleșire* care trebuie să devină determinantă pentru noi, căci abia pe temeiul ei putem înțelege conceptual și putem deveni capabili să prindem ceea ce căutăm. Orice stare de copleșire își are temeiul într-o dispoziție afectivă. Ceea ce Novalis numește *dor de casă* se vedește a fi, în cele din urmă, *dispoziția afectivă fundamentală a filozofării*.

Dacă ne vom întoarce acum la punctul de pornire al considerațiilor noastre preliminare și ne vom întreba, din nou, care este semnificația titlului *Concepte fundamentale ale metafizicii*, nu-l vom mai înțelege pornind de la simpla sa similitudine cu titluri precum „Elemente fundamentale ale zoologiei“ sau „Caracteristici fundamentale ale lingvisticii“. Metafizica nu este o disciplină a cunoașterii în care, ajutându-ne de o anume tehnică de gândire, să putem interoga într-o anumită privință un domeniu determinat de obiecte. Vom renunța să considerăm metafizica drept o disciplină științifică în rând cu altele. Întrebarea privitoare la ce este de fapt metafizica va trebui să rămână, pentru început, fără răspuns. Deocamdată ne este clar doar atât: metafizica este o survenire fundamentală [*Grundgeschehen*] în *Dasein*-ul uman. Conceptele ei de bază sunt, e drept, concepte, însă ele nu sunt altceva decât reprezentări [*Vorstellungen*] – cum se spune în logică – prin care noi ne reprezentăm ceva general sau ceva în general, ne reprezentăm generalitatea împărtășită de mai multe lucruri. Pe temeiul acestei reprezentări a generalității suntem capabili să determinăm lucruri

individuale care se află în fața noastră, precum o catedră sau o casă. Conceptul este ceva de ordinul unei reprezentări determinative. În mod evident însă, conceptele fundamentale ale metafizicii și conceptele filozofiei în general nu pot fi în nici un caz astfel de concepte, dacă ținem seama [13] de faptul că ele sunt ancorate într-o stare de copleșire în care nu ne reprezentăm ceea ce concepem, ci avem o atitudine radical diferită, una care este, în mod originar și fundamental, diferită de orice fel de atitudine științifică.

Metafizica este o interogație prin care ființarea în întregul ei este pusă sub semnul întrebării într-o asemenea manieră încât noi înșine, cei care întrebăm, suntem deopotrivă vizați de această interogație și puși sub semnul întrebării în cadrul acestui demers interogativ.

Așadar, aceste concepte fundamentale nu sunt generalități, nu sunt forme menite să exprime trăsăturile generale ale unui domeniu de obiecte (zoologie sau lingvistică), ci sunt concepte de un fel aparte. Fiecare dintre ele cuprinde în sine întregul, fiind astfel *concepte atotcuprinzătoare* [*In-begriffe*]. Însă ele sunt atotcuprinzătoare și într-un al doilea sens, la fel de esențial ca și cel dintâi, și care se află într-o strânsă legătură cu acesta: fiecare dintre ele cuprinde întotdeauna în sine deopotrivă omul care le concepe și *Dasein*-ul său – iar aceasta nu în chip adițional, ci în așa fel încât, în lipsa celui de-al doilea sens, și viceversa, conceptele atotcuprinzătoare nu ar fi ceea ce sunt. Nu există nici un concept al întregului care să nu fie totodată un concept atotcuprinzător al existenței care filozofează. Gândirea metafizică este gândire atotcuprinzătoare în acest dublu sens: vizează întregul și surprinde existența de la un capăt la altul.