

# ARENDR ȘI HEIDEGGER. TEORIE POLITICĂ *VERSUS* FILOSOFIA EXISTENȚEI

**Horațiu Crișan**

Institutul de Istorie „George Barițiu” din Cluj-Napoca

*Abstract. In this text our purpose is to analyse the philosophical relation between Hannah Arendt and Martin Heidegger through the opposition of their theoretical positions, the first being a political theory and the latter an existential philosophy. We will begin by presenting the cultural atmosphere of the German inter-war epoque, dominated by the conservative-revolutionary ideology that will put its mark on both authors. Then we will try to show the extent to which Arendt could be considered as transforming and using heideggerian concepts. By presenting her critique of Heidegger's existential philosophy, seen as a brand new ontology, we will try to show the importance of her political theory in opposition with fundamental ontology, in which human plurality is forgotten and man is seen as separate from his fellow men.*

*Key words: Arendt, Heidegger, political theory, philosophy of existence, phenomenology*

## 1. INTRODUCERE

Deja celebra relație amoroasă dintre Hannah Arendt și Martin Heidegger pune oarecum în umbră problemele filosofice pe care la fel de celebra teoreticiană a politicului și a politicii le-a tematizat încercând să le dea o rezolvare de-a lungul vieții sale. Atenția publicului intelectual se centrează mai întotdeauna pe Heidegger și pe influența morală și intelectuală pe care acesta a avut-o asupra lui Arendt<sup>1</sup> sau eventual pe comentarea implicării politice a filosofului din Freiburg, cu binecunoscutul apogeu din anul 1933 în discursul său ca rector al Universității freiburgheze. *Teoria politică*, întrucât așa o denumea autoarea însăși, cade în umbră și apare unor exegeți semnificativi fie ca o traducere în termeni politici a ontologiei fundamentale heideggeriene din *Sein und Zeit*, fie ca o reflecție asupra altor teme heideggeriene, cum ar fi gândirea sau voința. De pildă, interpretarea

<sup>1</sup> Vezi Hannah Arendt, Martin Heidegger, *Scrisori 1925–1975*, București, Humanitas, 2007.

arendtiană a unor pasaje din opera lui Nietzsche, ar putea fi înțeleasă și comentată tot ca un apendice al filosofiei heideggeriene. În monografia consacrată de Seyla Benhabib<sup>2</sup> gânditoarei germane, Heidegger și Marx apar ca cei doi gânditori fundamentali la care se raportează Arendt în *Condiția umană*. Benhabib observă că Arendt ajunge până la urmă să îl „aproprieze” pe Heidegger și chiar să îl „submineze” ca gânditor, iar pe Marx să și-l „critice”, dar fără să îl „respingă” în cele din urmă.

Acest studiu se concentrează pe teza conform căreia Hannah Arendt pleacă de la o asumție total diferită de cea heideggeriană, situându-se într-o altă *paradigmă* de gândire, și anume, cea a pluralității ca fapt originar. Această paradigmă îngreunează foarte mult o interpretare de tipul celei a lui Benhabib, în care conceptele heideggeriene sunt traduse politic de Arendt. Un exemplu similar se dovedește a fi cel al solipsismului existențial din *Sein und Zeit* ce apărea într-o formă subminată în *Originile totalitarismului* ca un concept fundamental în interpretarea fenomenelor totalitare. Ne vom limita la prezentarea contextului ideologic al perioadei în care tânărul Heidegger își elabora ontologia fundamentală, prezentată în *Sein und Zeit*, și Hannah Arendt studia filosofia la Marburg, deci era încă un „copil” al lui Heidegger<sup>3</sup>. Ne rezervăm pentru un alt text să discutăm evoluția interpretării arendtiene a operei heideggeriene după anii 1950, moment în care relația lor, întreruptă între anii 1933–1950, se reia și dobândește o nouă turnură.

## 2. DE LA SEINSPOLITIK LA TEORIE POLITICĂ

Determinațiile unei serii comune de termeni și concepte pot fi regăsite, fără urmă de îndoială, chiar dacă sunt desemnate conceptual diferit, atât la Heidegger, cât și la Arendt. Un exemplu ar fi termenul de *dezvăluire*, ce apare nu numai în descrierea heideggeriană a Dasein-ului autentic, dar și în modul de definire a sferei publice la Arendt<sup>4</sup>. Dar de aici și până la afirmarea unei înrudiri și afilieri filosofice puternice între cei doi este o distanță foarte mare. Am susține mai degrabă poziția conform căreia cei doi se situează în *paradigme* filosofice diferite, și anume una *monistă* și *ontologică* – în cazul lui Heidegger – și alta *pluralistă* și *critică* – centrată pe explicarea condițiilor pe care domeniul politicului le presupune, deci apropiată mai degrabă de filosofia transcendențială kantiană, în cazul Hannei

<sup>2</sup> Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman and Littlefield, 2003, p. XXV.

<sup>3</sup> Corespondența dintre Hannah Arendt și Martin Heidegger, publicată și în limba română (în anul 2007), ne dezvăluie, printre altele, viziunea lui Heidegger despre femeile care ajung în universitate: „Și tocmai atunci când o femeie ajunge să aibă o activitate spirituală proprie, lucrul cel mai important rămâne păstrarea originară a femininului în tot ceea ce are el mai propriu” (*op. cit.*, p. 12). Din această cauză, nu vom folosi textul corespondenței, ce ne apare în foarte multe locuri ca neavând o importanță filosofică relevantă.

<sup>4</sup> Vezi Dana M. Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton New Jersey, Princeton University Press, 1995, p. 130–131.

Arendt. Aceasta ne apare a fi una dintre cele mai importante diferențe dintre cei doi, și anume vocația critică a teoriei arendtiene, caracterul său non-dogmatic în comparație cu filosofia heideggeriană, în care, așa cum au observat unii comentatori contemporani, precum Marc Richir, în anumite locuri din opera sa suntem obligați să îl credem pe cuvânt pe celebrul filosof german, în lipsa unei argumentații sau eventual a unei descrieri fenomenologice de tip husserlian, ce ar putea să-i susțină afirmațiile.

O altă diferență, sesizabilă la nivelul terminologiei, este cea dintre *filosofie* și *teorie politică*. Arendt nu a avut nici pretenția și nici intenția de a elabora o filosofie, fie ea o *filosofie politică*, și s-a limitat la domeniul teoriei politice, așa cum ea însăși mărturisește în mai multe locuri<sup>5</sup>. Heidegger, în cele din urmă, nu a elaborat sau nu a încercat niciodată să elaboreze o *filosofie politică*, însă nu din aceleași rațiuni ca și Arendt, pentru care tensiunea dintre filosofie și politică era mult prea mare pentru ca această sintagmă să aibă sens. El a rămas în granițele filosofiei și încercarea sa de a le depăși realmente, și nu doar ca discurs al depășirii metafizicii, ci prin acțiune concretă și deci politică, a condus la binecunoscuta implicare în mișcarea național-socialistă. Chiar dacă există deja termenul de ontologie politică folosit de celebrul sociolog francez Pierre Bourdieu<sup>6</sup> în cartea sa consacrată motivării filosofice a implicării politice a gânditorului german și intitulată sugestiv *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, acesta este pentru noi un termen ce trebuie clarificat. Cum poate fi vorba de o ontologie *politică* la Heidegger, când ontologia, fie ea „fundamentală”, este centrată eminent pe subiect și nu pe un posibil corp politic în geneza sau funcționarea sa? Întrebarea are sens, deoarece ontologia în sensul său propriu este pentru Heidegger fundamental non-politică, constituindu-se ca o analitică existențială a Dasein-ului în caracterul său mundan și ține de o teorie a ființei ca ființă a fiindului considerat ca *Dasein* sau a ființei ca ființă, în a doua, respectiv a treia „filosofie”. Ea poate fi într-adevăr interpretată subversiv, întorcându-l pe Heidegger împotriva lui însuși, ca o onto-teologie și, prin aceasta, relaționată cu o teologie politică, însă Heidegger se situează în mod aparent pe poziții opuse și critică valențele *onto-teologice* ale metafizicii<sup>7</sup>.

Un alt termen este cel de *Seinspolitik*, folosit în titlul cărții lui Richard Wolin despre Heidegger și „gândirea” sa politică<sup>8</sup>. Interpretarea propusă în acest volum

<sup>5</sup> Vezi interviul televizat cu jurnalistul german Günther Gauss, a cărui transcriere este publicată în original în *Ich will verstehen*, Ursula Ludz (ed.), München, Piper, 1996, p. 44–59. Chiar dacă Hannah Arendt a fost prima femeie și totodată prima gânditoare prezentată în șirul de emisiuni, ea a afirmat foarte clar: „Ich gehöre nicht in den Kreis der Philosophen. Mein Beruf – wenn man davon überhaupt sprechen kann – ist politische Theorie. Ich fühle mich keineswegs als Philosophin.”

<sup>6</sup> Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Editions de Minuit, 1988, p. 35.

<sup>7</sup> Cf. Martin Heidegger, *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*, Neske, Pfullingen, 1957, p. 30.

<sup>8</sup> Cf. Richard Wolin, *Seinspolitik. Das politische Denken Martin Heideggers*, Wien, Passagen Verlag, 1991, p. 32. Ediția originală în limba engleză a apărut în anul 1990.

include și o istorie extrem de pertinentă a contextului spiritual în care Heidegger s-a format și a concepțiilor cu care, ca tânăr intelectual german, a fost confruntat. Geneza celebrei opere publicate în anul 1927, deci în timpul relației cu Hannah Arendt, este discutată din punct de vedere istoric, propunându-se o interpretare istoricizantă a unui text văzut ca un „document istoric” ce vehiculează ideile specifice unei anumite perioade, adică are în plus și o dimensiune „ideologic-culturală”, și nu numai ca un text pur filosofic, nedeterminat în niciun fel de contextele istorice, politice și sociale în care a fost scris. Această abordare contextuală și culturalistă duce la sesizarea influenței pe care „die konservativ-revolutionären Weltanschauung” (viziunea despre lume conservativ-revoluționară), ce s-a bucurat de un mare succes în mediile intelectuale germane începând cu mijlocul anilor '20 și până la sfârșitul anilor '30, a exercitat-o asupra filosofului german. Această explicare ideologică a lui *Sein und Zeit* ne va permite, susține Wolin, să înțelegem alegerea de către Heidegger a național-socialismului ca ideologie politică. Ideologia conservativ-revoluționară explică și pregătește ascensiunea lui Hitler și se definește printr-un spirit antimodernist, întruchipat de distincția foarte dură făcută între *cultură* și *civilizație*, prima fiind elitistă și trimitând la măreția culturală germană, iar a doua fiind asociată democrației și Vestului – concepută iremediabil ca vulgară, decandentă și masificată. Elemente ale acestei ideologii sunt cu siguranță prezente în *Sein und Zeit*. Ele nu pot avea o origine fenomenologică, deoarece fenomenologia presupune o neutralitate valorică. Întrebarea ridicată de Wolin referitoare la relația dintre ideologie și filosofie, privește caracterul conștient sau inconștient al integrării acestora în *Sein und Zeit* de către Heidegger la mijlocul anilor '20, când a început scrierea textului, întrucât componentele ideologice și cele filosofice rămân în acest text doar analitic separabile. *Sein und Zeit* a și fost, de altfel, perceput în acea perioadă ca o posibilă ieșire din criza culturală și valorică germană de după Primul Război Mondial.

Interesul nostru pentru prezentarea genezei culturale și ideologice a celei mai importante opere heideggeriene stă în influența pe care a avut-o *Sein und Zeit* asupra așa-numiților „copii ai lui Heidegger”<sup>9</sup>. Printre aceștia se numără, bineînțeles, și Arendt, alături de Herbert Marcuse, Hans Jonas și Karl Löwith. Teza lui Wolin din această ultimă carte, ce a apărut ca o continuare la cea menționată mai sus, este că inclusiv discipolii sau „copiii” săi filosofici au moștenit ceva din viziunea conservativ-revoluționară de care profesorul lor a fost așa de influențat și al cărei rafinat purtător a ajuns să fie. Ceea ce este aici indicat este statutul modernității și modul în care intelectualii conservativ-revoluționari se raportau la ea: „To wit, *all accepted*, willy nilly, a series of deep-seated prejudices concerning the nature of political modernity – democracy, liberalism, individual rights, and so forth – that made it very difficult to articulate a meaningful theoretical standpoint in the postwar world.”<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Richard Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 10.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 8.

Însă despre o ontologie *politică* putem vorbi cu adevărat abia în *Condiția umană*, așa cum vom arăta în continuare, și nu în *Sein und Zeit*. Ceea ce propun autorii mai sus menționați sunt în fond *interpretări* politice ale operei heideggeriene, ocazionate de implicarea politică reală a lui Heidegger ca rector al Universității din Freiburg timp de un an și ca membru al NSDAP, începând cu anul 1933 și până în anul 1945. Se pune astfel întrebarea dacă această implicare este condiționată de anumite asumții filosofice sau a fost pur și simplu un act conjunctural de colaborare cu regimul, săvârșit de altfel și de mulți alți intelectuali din Europa de Est ce au fost siliți de regimurile comuniste să colaboreze într-un fel sau altul pentru a-și asigura supraviețuirea. Răspunsul propus mai sus de Richard Wolin este că există o legătură strânsă între ideologia intelectuală la modă în acea perioadă și filosofia heideggeriană. O filosofie politică solidă și argumentată, în locul distanțării tipic filosofice față de domeniul politic, i-ar fi limitat foarte probabil opțiunile de acțiune concretă ale filosofului din Freiburg. Dar această interpretare politică are oarecum și ceva în comun cu textul scris de Jacques Derrida despre chestiunea sexului la Heidegger<sup>11</sup>. Cu diferența că Heidegger s-a pronunțat asupra unor chestiuni politice în discursul său rectoral din 1933 și mai apoi a lăsat nemodificate anumite formulări din cursul intitulat *Introducere în metafizică* ținut în anul 1934. Însă în perioada scrierii lui *Sein und Zeit*, aceste referiri la politică lipsesc cu desăvârșire, ceea ce explică, pentru Seyla Benhabib<sup>12</sup> de exemplu, orientarea lui Arendt spre tematizarea politicii și a eticii rămase în afara interpretării heideggeriene din cursul despre Aristotel, ținut în semestrul de iarnă 1924–1925 la Marburg.

Pe de altă parte, Hannah Arendt a fost una dintre personalitățile de anvergură care au trecut peste implicarea politică a lui Heidegger, reușind chiar să îi refacă reputația pătată prin textele pe care le-a scris despre persoana lui, începând din anii 50. Lipsa însă a unei declarații publice după război din partea lui Heidegger a îngreunat procesul de reabilitare. Prestigiul de care s-a bucurat Arendt ca intelectual american după război i-a fost extrem de folositor lui Heidegger în procesul său de reabilitare.

### 3. CRITICA FILOSOFIEI EXISTENȚEI HEIDEGGERIENE

Într-un text scurt, însă foarte argumentat<sup>13</sup>, intitulat *Was ist Existenzphilosophie?*, destinat prezentării filosofiei europene recente publicului american, publicat în anul 1945 în revista „Die Wandlung” și în 1946 în „Partisan Review”, Arendt face, între altele, o caracterizare succintă a filosofiei heideggeriene înțeleasă ca ontologie. Avem aici de a face cu o diferențiere

<sup>11</sup> *Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique*, in *Cahiers de l'Herne: Heidegger*, M. Haar (ed.), Paris, Editions de l'Herne 45, 1983, p. 419–430.

<sup>12</sup> Cf. Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 133.

<sup>13</sup> Hannah Arendt, *Was ist Existenzphilosophie?*, Frankfurt am Main, Anton Hain, 1990.

conceptuală foarte clară, ce explică mai ales poziționarea lui Heidegger în raport cu filosofia critică a lui Kant. Scrierile heideggeriene din prima etapă a filosofiei sale, adică de până în anii '30, se constituie ca o încercare de depășire a transcendentalismului kantian, printr-o reîntoarcere la un mod de a înțelege și de a face filosofie în sensul de ontologie, respectiv o ontologie ce se folosește de o metodă hermeneutic-fenomenologică pentru a explora domeniul său centrat pe ființarea umană ca purtătoare a sensului ființei. Inclusiv fenomenologia husserliană, de care de altfel Heidegger mărturisește că a fost influențat<sup>14</sup>, stă pentru Arendt sub același semn al ontologiei, adică al unei reîncercări de a depăși momentul de ruptură kantian și de a reface identitatea parmenidiană a ființei cu gândirea, chiar dacă într-o manieră total diferită de cea grecească, în care subiectivitatea ca ego transcendental sau respectiv ca Dasein joacă rolul esențial.

Într-un capitol premergător celui consacrat lui Heidegger și care are ca temă fenomenologia husserliană, intitulat *Der phänomenologische Rekonstruktionsversuch*, Arendt interpretează proiectul husserlian din perspectiva conceptelor de lume *dată* și lume *făurită*, în sensul de lume pre-donată subiectivității transcendente, respectiv de lume constituită în și de subiectivitatea sau intersubiectivitatea transcendentală. Aceasta re-crează lumea în primul ei sens, de lume dată, tocmai pentru că aceasta din urmă apare ca fragmentată, ca fiind constituită din bucăți ce nu au nicio legătură între ele, ceea ce provoacă sentimentul modern al caracterului străin [*unheimlich*] al lumii. Un exemplu revelator este cel dat de Arendt, care privește un obiect singular a cărui existență nu poate fi explicată la nivelul singularității sale, ci doar la un nivel general. Existența unei anume mese este problematică, și nu existența meselor în general, ce poate fi lesne explicată prin conceptul de masă<sup>15</sup>. Problema ce apare ca rezultat al tipului fenomenologic de tematizare, definit ca „*der eigenständigste und modernste Versuch einer Neubegründung des Humanismus*”<sup>16</sup>, creează la rândul ei noi dificultăți. Acestea din urmă constau, după Arendt, tocmai în pierderea caracterului de realitate al lumii ce se manifestă prin contingenta sa, prin doctrina constituirii sensului lumii ca o donare de sens ce are loc în cadrul subiectului transcendental.<sup>17</sup>

Heidegger rămâne în interpretarea arendtiană în paradigma conștiinței transcendente ce tinde să se ipostazieze într-un „Herr des Seins” schellingian, în ciuda criticii pe care acesta o face metafizicii occidentale și în ciuda discursului iterativ și obsesiv despre *die Kehre* (*turnură*) și *die Überwindung* (*depășire*).

<sup>14</sup> Cf. Martin Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1976, p. 85.

<sup>15</sup> Cf. Hannah Arendt, *Was ist Existenzphilosophie?*, ..., p. 8.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>17</sup> Aici trebuie să menționăm și remarcă făcută de Jürgen Habermas în *Das postmetaphysische Denken*, unde fenomenologia este caracterizată ca fiind singurul curent din filosofia contemporană ce nu a fost urmat de un curent derivat care să își asigneze prefixul post. Faptul că nu a existat niciun fel de post-fenomenologie, în opoziție cu poststructuralismul și postmodernismul, ne dă astfel de gândit și individualizează acest curent de gândire filosofică.

Acestea nu țin de metafizică, deoarece ea nu poate fi definită doar ca ontologie. În măsura în care îl înțelegem pe Kant ca pe un critic al metafizicii, fapt ce reiese destul de clar din chiar textele sale, și ca pe un punct de ruptură în „istoria metafizicii”, realizăm că filosofia kantiană ca filosofie transcendențială, filosofie bineînțeles tipic modernă a celui mai modern dintre filosofi, scapă deconstrucției ontologice heideggeriene. Atât în volumul intitulat *Kant und das Problem der Metaphysik*, apărut în 1928, imediat după publicarea lui *Sein und Zeit*, cât și într-un text mai tardiv, apărut în anul 1962, intitulat *Kants These über das Sein*, Heidegger se impune oferind o interpretare ontologizantă care contrazice flagrant tezele kantiene binecunoscute de toți amatorii de filosofie. Aceste teze sunt menționate și în textul arendtian. Câteva din aceste teze, precum critica argumentului ontologic, structura antinomică a rațiunii și judecățile sintetice, presupun mai mult decât doar conceptul sau „essentia” unui anumit obiect. Iluzia heideggeriană este în fond determinată de caracterul monist, fondat pe „existența” unei singure ființe și a unei singure „istorii a ființei”, și ontologizant al filosofiei sale, care face ca metafizica să fie concepută și ea unitar și neținând cont de diferențele foarte mari de paradigmă, dar și de conținut conceptual dintre diferiții filosofi subsumați volens-nolens acestui „tip” de gândire. Kant ne apare astfel ca un exemplu revelator.

Însă toată influența kantiană exercitată asupra filosofiei secolelor al 19-lea și al 20-lea, deci inclusiv asupra lui Heidegger, este făcută posibilă, după Arendt, și de o contradicție inherentă deconstrucției kantiene a metafizicii, care se găsește în păstrarea unui sens antic al „ființei ca pre-dată [*vorgegebene*] și legilor cărora în toate cazurile omul le este supus”<sup>18</sup>. Libertatea pe care o câștigă omul ca autonom prin gândire și rațiune în raport cu ființa (cu lumea sau cu natura) este contrazisă de lipsa de libertate în momentul în care deciziile raționale ale voinței sale intră în contradicție cu legitatea naturii, a lumii guvernate de legile cauzalității în care este silit să se manifeste.

Heidegger încercă să reinstitue, „în ciuda și împotriva lui Kant”<sup>19</sup>, ontologia, păstrând totuși această din urmă tensiune a gândirii kantiene, în care omul este supus ca om moral și al acțiunii lumii și deci unei cauzalități străine de el prin, credem noi în continuarea interpretării arendtiene, concepția Dasein-ului ca aruncat [*geworfen*] în lume și ca supus derelicțiunii. Însă această ontologie nu mai poate fi înțeleasă în sensul clasic, ea aparținând deja unui modernism ce se revoltă împotriva filosofiei înțeleasă în sens clasic, deci ca metafizică și *ipso facto* ontologie. Arendt se îndoiește chiar, la începutul capitolului despre Heidegger din volumul *Was ist Existenzphilosophie?*, ce poartă titlul „*Das Selbst und das Nichts: Heidegger*”, de seriozitatea încercării heideggeriene de a institui pe noi baze ontologia, iar într-o notă extrem de acidă, își mărturisește indignarea cu privire la acțiunile politice ale fostului său iubit, care ar trebui în mod normal să-și pună

<sup>18</sup> Cf. Hannah Arendt, *Was ist Existenzphilosophie?*, ..., p. 18.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 28.

cititorii în gardă în a-i lua foarte în serios filosofia<sup>20</sup>. Un alt argument contra pertinentei încercării heideggeriene de a re-face ontologia pe noi baze non- sau trans-metafizice se susține și prin incompletitudinea operei fundamentale apărute în 1927, al cărei al doilea volum nu a mai apărut niciodată. În primul volum, mai susține Arendt, „la întrebarea despre sensul ființei el a dat răspunsul premergător și în sine de neînțeles conform căruia sensul ființei ar fi temporalitatea. Prin aceasta era implicată, iar prin analiza Daseinului (i.e. a ființei omului) ce este determinat de moarte, a fost fondată ideea că sensul ființei este neantul. Așa a sfârșit încercarea lui Heidegger de a fonda din nou metafizica, inițial nu prin al doilea volum promis, care trebuia să determine sensul ființei mai ales prin analiza ființei umane, ci printr-o broșură subțirică intitulată „*Ce este metafizica?*”, în care, în ciuda vizibilelor șmecherii și sofisticării lingvistice, totuși s-a arătat în mod consecvent că ființa în sensul heideggerian este nimicul.”<sup>21</sup>

Acuza ce reiese din aceste rânduri scrise de Arendt în anul 1945 este în mod evident cea de *nihilism*, chiar dacă în cazul lui Heidegger este vorba despre un *nihilism* mai subtil, filtrat, după cum vom vedea mai jos, prin intermediul diferenței ontologice, nihilism ce îl transformă pe Heidegger într-un fel în *ultimul* metafizician, chiar dacă el aplică în mod bizar acest apelativ lui Nietzsche, și asta în ciuda pasajelor din *Kant und das Problem der Metaphysik*, în care se precizează clar intenția de a construi o metafizică a Dasein-ului. Reluând distincția folosită mai sus în analiza fenomenologiei husserliene, și anume cea dintre dat și creat, Arendt interpretează utilizarea heideggeriană a nimicului ce devine, conform descripției din *Was ist Metaphysik?*, dintr-o dată activ, ca una făcută din perspectiva unui creator ce poate stăpâni ființa tocmai datorită faptului că o poate crea *ex nihilo*, așa cum stă deja scris în tradiția culturii occidentale, și deci nu îi este în niciun fel pre-dată (*vorgegebene*). Locul în care esența și existența coincid, la fel cum într-un mod onto-teologic ele coincideau în Creator, este în filosofia din *Sein und Zeit* de găsit în *Dasein*, a cărui esență este în fond existența sa, ceea ce s-a

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 28, nota 1. „Eine andere und durchaus diskussionswürdige Frage ist die, ob Heideggers Philosophie nicht überhaupt nur deshalb, weil sie sich mit sehr ernsten Sachen beschäftigt, ungebührlich ernst genommen worden ist. Heidegger jedenfalls hat in seiner politischen Handlungsweise alles dazu getan, uns davor zu warnen, ihn ernst zu nehmen... Heidegger ist faktisch (hoffentlich) letzter Romantiker – gleichsam ein gigantisch begabter Friedrich Schlegel oder Adam Müller, deren komplette Verantwortungslosigkeit bereits jener Verspieltheit geschuldet war, die teils aus dem Geniewahn und teils aus der Verzweiflung stammt.”

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 29. „[...] auf die Frage nach dem Sinn von Sein hat er die vorläufige und in sich unverständliche Antwort gegeben, dass der Sinn des Seins Zeitlichkeit sei. Damit war impliziert, und mit der Analyse des Daseins (d.h. des Seins des Menschen), das vom Tode her bestimmt wird, wurde begründet, dass der Sinn von Sein Nichtigkeit ist. So endete Heideggers Versuch einer Neubegründung der Metaphysik erst einmal folgerichtig nicht bei dem versprochenen zweiten Band, der den Sinn des Seins überhaupt an Hand der Analyse des menschlichen Seins bestimmen sollte, sondern mit einer schmalen Broschüre «Was ist Metaphysik?», in welcher trotz aller augenscheinlichen sprachlichen Tricks und Sophistereien doch gewissermaßen konsequent gezeigt wurde, dass das Sein im Heideggerschen Sinne das Nichts ist.”



constituit deja într-un loc comun al filosofiei existențialiste, ce nu este decât foarte rar reinterogată din perspectiva relevanței sale, și asta dincolo de secte și de dogmatisme. Invenția terminologică heideggeriană nu este, după Arendt, deloc arbitrară, ea fiind utilizată pentru a exclude o serie de caracteristici ce la Kant erau esențiale pentru om, și anume *libertatea, demnitatea umană și rațiunea*<sup>22</sup>. Acest funcționalism merge mână în mână cu înlocuirea omului prin sine [*das Selbst*], adică prin „das Wer des Daseins”, fapt ce face posibilă o alegere fără niciun fel de criterii, ce altfel ar trimite la un umanism considerat de Heidegger ipso facto „metafizic”<sup>23</sup>, a modurilor de ființare a Dasein-ului. Impunerea sine-lui ca un *ersatz existențial* al omului va duce în cele din urmă la obnubilarea întrebării privitoare la ființă prin întrebarea privitoare la ipseitatea Dasein-ului, la care Arendt susține că nu se poate în definitiv răspunde, și care este identificată finalmente cu o ipseitate divină singulară și unică, iar inautenticitatea sau derelicțiunea Dasein-ului privesc întotdeauna existențialii ce fac referire la ceilalți oameni și la mundaneitate<sup>24</sup>. Acesta este în fond punctul de pornire în critica umanismului, continuată în celebra *Scrisoare despre umanism*. Arendt sesizează la sfârșitul capitolului despre Heidegger faptul că sinele este tocmai conceptul contrar [*der Gegenbegriff*] omului. Umanitatea nu mai poate fi definită ca ceva prezent și reprezentat în și de fiecare om – iar aici referirea ei este la Kant ca filosof al revoluției franceze și indirect al drepturilor omului –, ci dispare, lăsând locul ipseității atomizate, care nu mai poate fi comunizată decât în mod artificial.<sup>25</sup>

În concluzie, critica făcută de Hannah Arendt primei perioade a operei heideggeriene se bazează pe o nouă evaluare a statutului domeniului politic. Această critică duce la o depășire a ontologiei fundamentale moniste, centrată pe un subiect solipsist ce înfruntă posibilitatea morții, prin asumarea unei perspective pluraliste, care face posibilă o nouă teorie a sferei publice și a acțiunii politice.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 32. „[...] aus der Spontaneität des Menschen entspringen und darum phänomenologisch nicht nachweisbar sind, weil sie als spontane mehr sind als bloß Funktionen des Seins und weil der Mensch in ihnen mehr intendiert als sich selbst. Hinter Heideggers ontologischem Ansatz verbirgt sich ein Funktionalismus, der dem Realismus Hobbes' nicht unähnlich ist. Wenn der Mensch darin aufgeht, dass er ist, ist er nicht mehr als seine Seinsmodi oder Funktionen in der Welt (oder Gesellschaft bei Hobbes). Der Heideggersche Funktionalismus wie der Hobbessche Realismus enden schließlich nur dabei, ein Modell vom Menschen zu entwerfen, demzufolge der Mensch noch besser inmitten eines Vorgegebenen funktionieren würde, weil er von aller Spontaneität «befreit» wäre.”

<sup>23</sup> Cf. Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, p. 20.

<sup>24</sup> Hannah Arendt, *Was ist Existenzphilosophie?*, ..., p. 35.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 38.