O PERSPECTIVĂ METAFIZICĂ ASUPRA REALITĂȚII – ARENDT DESPRE PIERDEREA LUMII

Autor: Diana-Elena Moldoveanu | 8 ianuarie 2022

Una dintre cele mai interesante perechi de intelectuali din secolul al XX-lea este, fără îndoială, formată din Hannah Arendt și Martin Heidegger. Ea – o tânără studentă avidă de cunoaștere ce ajunge la universitatea din Marburg în 1922 pentru a studia teologia, dar care ajunge în cele din urmă să se dedice filosofiei; el – profesorul care în 1927 avea să revoluționeze filosofia prin fenomenologia sa existențială, dar ale cărei atitudini politice rămân condamnabile. În 1924, la optsprezece ani, Arendt l-a întâlnit pe Heidgger la seminarul pe care acesta îl susținea la Universitatea din Marburg. Relația dintre cei doi nu a durat însă mai mult de patru ani: în urma instaurării succesive a regimului nazist în Germania în 1933, simpatiile politice ale lui Heidegger au devenit un obstacol din ce în ce mai dificil de ocolit. Identitatea evreiască a lui Arendt, ce a urmărit-o pe parcursul întregii sale vieți nu numai în calitate de cetățean public, fiind nevoită să părăsească Germania, ci și în calitatea sa de persoană privată, afectându-i relațiile personale, a fost factorul care a dus la întreruperea legăturii dintre cei doi. Tensiunea dintre privat și public se regăsește de altfel pregnant în scrierile sale, însă vom reveni la acest aspect mai târziu.

În același an, Heidegger este numit rector la Universitatea din Freiburg, unde va preda pentru restul carierei sale. În 1950, când Arendt revine în Europa postbelică, Heidegger o invită la reședința sa pentru a-l întâlni pe el și pe soția lui, Elfirde. După cum se poate vedea dintr-o scrisoare ulterioară trimisă către Arendt, la acel moment, Heidegger încă nutrea un atașament puternic față de această, în ciuda timpului îndelungat în care fuseseră despărțiți: „Această seară și această dimineață reprezintă confirmarea unei întregi vieți. Când chelnerul ți-a strigat numele (nu mă așteptam chiar să fii prezentă din moment ce nu ți-am primit scrisoarea), a fost de parcă timpul a stat în loc.” În perioada

în care Arendt s-a aflat în Europa, vizitele au fost destul de dese, situație care i-a displăcut profund soției lui Heidegger. În cele din urmă, în 1952, probabil la insistențele acesteia, Heidegger îi transmite lui Arendt să nu îi mai scrie și nici să nu îl mai viziteze. Din acel moment, frecvența corespondenței dintre cei doi scade, până în momentul în care este definitiv întreruptă.

Cu un an înaintea publicării cărții sale *Condiția umană* (1958), Arendt îi trimite o scrisoare lui Heidegger în care mărturisește că lucrarea sa este rodul influenței pe care filosoful a avut-o asupra parcursului său intelectual încă din primele zile la Marburg. Arendt ar fi vrut să îi dedice cartea lui Heidegger, „dacă lucrurile ar fi funcționat între ei doi”, însă acesta nu i-a răspuns niciodată. Impactul pe care Heidegger l-a avut asupra dezvoltării lui Arendt nu este numai unul profund personal – întrucât aceasta a încercat să înțeleagă neîncetat după despărțirea lor cum de o minte atât de strălucită a putut cădea pradă unei doctrine politice atât de destructive precum național-socialismul – dar și unul extrem de filosofic. Motivul pentru care am ales să încep cu câteva amănunte biografice privitoare la viața lui Arendt este tocmai legătura puternică ce se stabilește între planul personal și cel filosofic, legătură care se concretizează într-o fenomenologie a activității în *Condiția umană*. În acest text, îmi propun să prezint un concept central al gândirii lui Arendt, cel de înstrăinare față de lume, plecând de la influențele pe care înțelegerea heideggeriană asupra lumii le-a avut asupra parcursului său filosofic.

Lumea ca inautenticitate perpetuă

Heidegger este un anti-modern. El declamă pierderea unei vieți autentice în favoarea unei uitări a Ființei, care culminează în procesul de tehnologizare a lumii. Firește, Heidegger nu face referire aici la tehnica ultra-modernă precum internetul, telefoanele mobile sau alte creații recente, ci, mai degrabă, se referă la tot ceea ce implică intervenția omului în natură, intervenție care contribuie la artificializarea mediului în care acesta trăiește. Pentru Heidegger, tehnica nu face decât să prevină posibilitatea unei vieți autentice, a trăirii plenitudinii Ființei fără nevoia de a crea substitute și simulacre pentru a asigura un control iluzoriu asupra vieții. Existența autentică este o existență permanent conștientă de moarte și de faptul că nu există niciun fundament solid și imuabil pe care aceasta se fondează. Este vorba, de fapt, despre a face față sentimentului de anxietate și de vină primordială, fără a recurge la o înțelegere teleologică a acestora. Omul se naște dintr-un neant, este aruncat în lume (*Geworfenheit*), iar aceasta este singura axiomă care rămâne în picioare într-o lume relativă.

Heidegger afirmă că întreaga istorie a filosofiei occidentale, începând cu Platon, este o încercare de a fugi de această angoasă existențială, un refuz al acceptării ideii că existența nu are niciun fundament metafizic. În consecință, tradiția filosofică occidentală neagă experiența contemplativă a ființei și a realității în favoarea unei viziuni a lumii

care îi este cedată întru totul omului ca *homo faber*. În acest sens, mitul peșterii ilustrează într-o manieră elocventă raționamentul din spatele acestei noi paradigme prin care lumea va fi conceptualizată. Anabaza filosofului de la întuneric la lumină, de la iluzie la adevăr nu echivalează numai cu descoperirea unui adevăr de ordin epistemologic, ci și a unuia existențial – care la Arendt se traduce în planul politic. Dezamăgit de incapacitatea oamenilor peșterii de a cuprinde adevărul cu mintea, „filosoful nu mai întoarce spatele lumii pieritoare a aparițiilor înșelătoare pentru o altă lume, cea a adevărului etern, ci le întoarce spatele ambelor lumi și se retrage în sine.”[1]

Deși și Heidegger, și Arendt se referă la această retragere în sine ca la un punct pivotal în parcursul filosofiei occidentale ce răsună până în modernitate, ei au în cele din urmă abordări diferite privitoare la consecințele care decurg din aceasta. Pentru Heidegger, modelul politic al filosofului rege declanșează paradigma producționistă în care lumea nu este decât reprezentarea materială a unui ideal. Astfel, visul metafizic se împlinește în ontologia lui *homo faber* a cărui existență depinde în mod necesar de capacitatea sa de a modela lumea. În acest sens, spune Heidegger, lumea este văzută ca un material brut ce trebuie modelat constant, iar tehnica este mijlocul prin care idealul este pus în practică. Alienarea față de lume se realizează în doi timpi: mai întâi prin sustragerea filosofului din lumea comună, iar mai apoi prin impunerea viziunii constructiviste ce se realizează prin tehnică. Cel de-al doilea moment al acestei transmutări este esențial în înțelegerea raportului care există între individ și lumea obiectuală, întrucât această distanțare de ordin rațional permite totodată și instituirea unui raport de forțe: omul este stăpânul naturii. Contrar lui Arendt, care vede degradarea lumii ca un rău imanent, pentru Heidegger, degradarea lumii nu reprezintă decât un simptom al inautenticității umane, smulgându-i *Dasein*-ului capacitatea de a se dezvălui lumii.

Totuși, deși recunoaște caracterul destructiv al viziunii elaborate de solitudinea filosofului, Heidegger rămâne în favoarea unei vieți contemplative, izolate a acestuia. Capabil să își dea seama de caracterul iluzoriu al reprezentărilor pe care și le construiește *homo faber*, el rămâne singurul vrednic de o existență autentică, ce se construiește prin opoziție cu inautenticitatea cetății, unde întreaga activitate a *polis*-ului este doar o încercare de camuflare a ideii că existența nu are niciun temei, ci este doar o apariție din neant. Acesta pare totuși un cerc vicios, imposibil de străpuns tocmai din cauza viziunii solipsiste asupra vieții care plasează în centru nu lumea, ci, din nou, individul. Astfel, pentru Heidegger, pierderea lumii nu reprezintă numai o consecință logică presupusă de retragerea din viața cetății, ci și o premisă necesară în elaborarea filosofiei sale.

Arendt, pe de altă parte, nu este atât de fatalistă, ci crede în puterea *praxis*-ului de a recupera sensul din fiecare activitate. Acest sens nu se împlinește în singurătatea existenței caracteristică filosofului, ci, din contră, în pluralitatea unei lumi comune, unde acțiunea formează legături între indivizi ce contribuie la construirea unui mecanism care

contracarează contingența viitorului. Prin urmare, activitatea politică înțeleasă conform accepției grecești ca formă de comunicare între indivizi și de dezvăluire a individualității omului ocupă un rol esențial în conservarea lumii și în menținerea unei legături permanente cu aceasta. Acest schimb constant de opinii, precum și posibilitatea de a avea o experiență comună a lumii – fără a degrada caracterul individual și profund particular al acesteia pentru fiecare individ – reprezintă un mod de existență autentică.

Pentru Arendt, consecința cea mai importantă a retragerii în sine este înstrăinarea față de lume și, deci, imposibilitatea de a reconcilia sciziunea subiect-obiect survenită în momentul în care lumea este supusă prerogativelor lui *homo faber*, care culminează în pierderea caracterului lumesc al existenței, în alienare. Deși pentru Arendt ipostaza de *homo faber* este necesară creării mediului înconjurător pentru a transforma lumea într-un acasă, ea avertizează asupra momentului în care această paradigmă a *poiesis*-ului devine dominantă și generalizată, iar *praxis*-ul este repudiat. Pentru *homo faber*, fabricarea obiectelor este esențială, însă slăbiciunea sa rezidă tocmai în perspectiva instrumentală pe care o are asupra lumii, unde totul devine un mijloc pentru un scop, fără a avea în vedere sensul activităților pe care le întreprinde. Astfel, în modernitate, *poeisis*-ul nu este conservat în sensul original grec unde, conform lui Heidegger, *poiesis* este cea mai înaltă formă de *physis*[2]**,** ci, activitatea de *poesis* se concentreză mai degrabă asupra mijlocului decât asupra scopului, fapt pentru care șirul de cauzalitate devine unul nesfârșit și lipsit de sens.

Poiesis-ul modern nu este sub nicio formă un mod de dezvăluire a *Dasein*-ului și deci un mod de trăire autentic, ci este degradat la o activitate de ordin mecanicist, guvernată de logica instrumentală a tehnicii care se autonomizează. Astfel, omul devine însuși un mijloc pentru un scop, o simplă materie brută care trebuie modelată în vederea unui ideal, fapt care degradează demnitatea esenței umane. Pentru Heidegger, aceste consecințe sunt inevitabile, întrucât existența este o dialectică a transcendenței și a căderii ce rezultă fie în autenticitate, fie în inautenticitate. Pentru Arendt, recuperarea sensului se realizează prin valorificarea spațiului și prin înțelegerea importanței pe care acesta o aduce activității umane.

Spațiul – element cheie în fenomenologia activității

Arendt preia paradigma autenticitate-inautenticitate de la Heidegger și o spațializează în distincția pe care o face în Condiția umană între spațiul public și cel privat. Pentru Arendt, inautenticitatea modernității se datorează pierderii unui spațiu public ce permite exersarea *praxis*-ului, pierdere care se realizează în urma invadării spațiului public de către spațiul privat survenită odată cu exproprierea, accelerarea industrializării și, în cele din urmă, a instituirii pieței capitaliste. Arendt afirmă această pierdere în urma unei viziuni idealizate a Greciei Antice, unde spațiul public, *agora*, este manifestarea supremă a libertății și a pluralismului. Doar acolo, omul poate să fie cu

adevărat liber, să se debaraseze de necesitățile biologie – ce pentru greci sunt întotdeauna satisfăcute în spațiul privat (*oikos*) – și să se înfățișeze în toată plenitudinea ființei sale. Începuturile modernității nu au inversat această paradigmă, ci au suprimat-o cu totul, astfel încât nu mai există nici spațiu public autentic, dar nici privat. Modernitatea, care ia naștere prin statul-națiune și organizarea acestuia cu ajutorul economiei politice, a făcut în mod necesar ca nevoile vieții private să devină o problemă gestionată la scară largă de către stat.

Astfel se naște statul providență al cărui singur scop este asigurarea supraviețuirii individului, fapt care impune totodată o inversare a ierarhiei din cadrul a ceea ce Arendt numește *vita activa* – triadă formată din muncă, lucru și acțiune: *homo faber*, căruia îi corespunde lucrul, este înlocuit de *animal laborans*, căruia îi corespunde munca, și ale cărui nevoi sunt de ordin biologic. Acesta este permanent supus instinctului de supraviețuire și caracterului repetitiv al vieții dictat de însăși natura sa. Pentru Arendt, condiția de *animal laborans* este un mod de existență pe care grecii l-ar echivala cu *zoe* – o ipostază a vieții care se reduce doar la supraviețuire și care este determinată de caracterul devorator al vieții: „Viața este un proces care epuizează pretutindeni durabilitatea, o erodează, o face să dispară, până când, în cele din urmă, materia moartă, rezultatul micilor cicluri vitale individuale, se reîntoarce în giganticul ciclu global al naturii înseși, în care nu există nici început, nici sfârșit și în care toate realitățile naturale pendulează într-o repetiție ce nu se schimbă și nu are moarte.”[3]

Ascensiunea lui *animal laborans* – premisa pierderii lumii

Pentru Arendt, modernitatea a înlocuit ideea de viață ca *bios* ce se desăvârșește prin praxis, cu ideea de viață ca *zoe*, ce se sprijină pe împlinirea unor nevoie biologice nesfârșite. Acest tip de existență este unul inautentic nu numai pentru că împiedică desăvârșirea ființei în mod individual, ci din cauza faptului că acceptarea ontologiei de *animal laborans* contribuie la înstrăinarea de lume și în cele din urmă la pierderea ei. Dacă lucrul lui *homo faber*, deși avea un caracter instrumental, își găsea în cele din urmă finalitatea și sensul în viziunea antropologică a lumii ca acasă, munca lui *animal laboran*s nu face decât să nege lumea și, în cele din urmă, pe sine în activitatea sa devoratoare. *Homo faber*, odată confiscat de *animal laborans* și pus în slujba sa, ajunge să considere lumea, așa cum o afirmă Heidegger, un material brut pe care îl utilizează doar cu scopul susținerii vieții.

Problema modernității se agravează pe măsură ce industrializarea progresează, iar munca este ușurată de avansul tehnologic. Arendt observă că, începând cu secolul al XVIII-lea, capacitatea de producție a devenit una atât de mare, încât a depășit capacitatea de consum a oamenilor. Soluția pentru a echilibra surplusul muncii este instaurarea societății de consum în care lucrul lui *homo faber* este subordonat nevoilor lui *animal laborans*. În acest caz, durabilitatea lumii, constituită prin capacitatea de a

fărui a lui *homo faber*, cedează în fața caracterului devorator al nevoilor lui *animal laborans*. Această viziune presupunea ca mediul înconjurător să nu mai fie considerat un obiect de uzaj, ci un obiect de consum. Diferența dintre cele două este că în cazul primului deteriorarea se realizează mult mai încet, în timp ce pentru al doilea, aproape instantaneu. Pierderea lumii se realizează astfel în primul rând din cauza inversării ierarhiei din cadrul *vita activa*, unde *animal laborans* ajunge să triumfe și să își impună viziunea asupra lumii, degradând-o la un simplu mijloc.

În al doilea rând, statutul de *animal laborans*, guvernat eminamente de necesitate, împiedică orice manifestare a acțiunii de tip *praxis*. Cele două se diferențiază printr-un criteriu teleologic. În timp ce *praxis*-ul are o finalitate în sine, necesitatea se împlinește printr-o activitate exterioară sieși și este guvernată de supraviețuire, situându-se astfel într-o cauzalitate de ordin instrumental. Incapacitatea de a pune în aplicare *praxis*-ul se traduce printr-o polarizare a societății care este susținută de perspectiva lui *animal laborans* asupra lumii. Astfel, fiecare individ este preocupat de propria-i supraviețuire, fără a ține cont de faptul că împărtășește o lume comună cu alți indivizi, o lume care îi este anterioară nașterii și posterioară vieții: „Nașterea și moartea presupun o lume care nu se află într-o permanentă mișcare, ci ale cărei durabilitate și relativă permanență fac apariția și dispariția cu putință, o lume care există înainte de apariția oricărui individ și care va supraviețui plecării oricărui individ.”[4]

Recuperarea *praxis*-ului: drumul către restaurarea lumii

În viziunea despre lume corespunzătoare lui *animal laborans*, nu este nevoie de o lume comună care să creeze punți între indivizi; nu mai este nevoie de *lexis* și *praxis* pentru a crea legături, deoarece aceștia sunt deja uniformizați în virtutea acelorași nevoi naturale biologice. Pe scurt, nu mai este nevoie de o lume comună, pentru că aceasta este irelevantă pentru atingerea scopurilor lui *animal laborans*. Această lume comună la care face referire Arendt își are rădăcinile în filosofia lui Edmund Husserl care, în *Criza științei europene și fenomenologia transcendentală* (1936) ajunge, prin reducția fenomenologică (*épochè*), la descoperirea lumii vieții (*Lebenswelt*) care reprezintă un orizont comun, o structură *a priori* care are un caracter intersubiectiv, în măsura în care, aceasta nu reprezintă un adevăr valabil doar pentru ego-ul transcendental, ci pentru fiecare individ în parte: „Lumea vieții este lumea spațio-temporală a lucrurilor, așa cum ne sunt ele date în cuprinsul vieții noastre pre- și extra-științifice, sau – dincolo de ceea ce ne este dat efectiv astfel – așa cum știm noi de ele, ca de lucruri ce ne pot fi date în experiență.”[5]

Arendt preia conceptul de la Husserl și îl integrează în distincția privat-public pe care o regăsește în viața Greciei Antice. Astfel, spațiul public era, pentru greci, tocmai acea viață a lumii, în care perspectivele pluraliste asupra lumii puteau fi dezvăluite, iar experiența vieții era trăită în plenitudinea ei. Omul grec nu era condiționat de o viziune

solipsistă asupra vieții, pentru că făcea parte dintr-un cosmos, dintr-o ordine a lucrurilor. El era parte integrantă a unei ordini armonioase care contribuia la desăvârșirea spiritului și nu se sustrăgea lumii, precum omul modern inaugurat de Descartes, care se află în permanență fie în ipostaza de subiect, fie de obiect. În spațiul public grec, opiniile diferite co-există, iar acest lucru ilustrează tocmai pluralismul vieții, fără însă a cădea în relativism. Arendt definește această interacțiune care se petrece în spațiul public ca „rețeaua relațiilor umane care există pretutindeni unde oamenii există împreună.”[6] Prin urmare, această experimentare a vieții împreună conduce nu numai la cunoașterea lumii și, deci, la aflarea adevărului în sensul socratic, ci și la desăvârșirea individului, prin exersarea unei etici a virtuților. Spațiul public, și deci lumea, reprezentau un loc propice manifestării unei etici prin care individul era inserat în lume și nu disociat, alienat permanent de aceasta.

În modernitate, unde spațiul public a fost suprimat și înlocuit de masele de indivizi, desăvârșirea individului este legată strict de aspecele private ale vieții. Individualitea omului apare acum nu în fața întregii lumi, ci doar a familiei și prietenilor apropiați. Spațiul public nu mai are, astfel, o funcție revelatoare și agonală, ci este doar un mijloc depersonalizat folosit în scopul supraviețuirii, caracterizat prin conformism. Caracterul pluralist al vieții în comun a fost eclipsat de cerințele lui animal laborans, care au fost transpuse din oikos în spațiul public, anihilându-l pe cel din urmă. Spațiul public modern este, așadar, o sumă a intereselor private, la ale căror exigențe statul trebuie să răspundă. Această privatizare a spațiului public, în care fiecare individ este preocupat de propriul interes conduce, conform lui Arendt, la pierderea unei lumi comune. Pentru greci, această lume comună constituia liantul între trecut și viitor: moștenită de la predecesori, omul grec trebuia să se asigure că lasă o lume mai bună sau cel puțin nu mai rea, succesorilor săi. Omul grec era preocupat de integritatea lumii în care trăiește, pentru că pentru el, spațiul nu era neutru, ci o reflecție a naturii sale, un loc al sinelui (*topos oikeion*). Analizând modernitatea folosind instrumentele fiolosofiei grecești, lumea rămâne o reflecție a naturii umane, însă, în cazul dispariției acestei lumi, despre ce fel de natură umană mai poate fi vorba?

Omul modern a pierdut din vedere existența lumii vieții prin antropomorfizarea oricărui fenomen, reducându-l la experiența sa subiectivă: „…toate lucrurile cu care vin în contact se transformă imediat în condiție a existenței lor.”[7] Aceasta nu mai reprezintă un lucru în sine, ce se naște din intersubiectivitatea existenței împreună cu alți oameni, ci devine doar o oglindă a ego-ului, de care acesta se folosește în mod egoist pentru a supraviețui. Pierderea lumii se concretizează, prin urmare, într-o instrumentalizare a acesteia în virtutea unor scopuri veșnic efemere, deoarece acestea sunt ghidate de nevoile lui *animal laborans*. Arendt constată atât pierderea lumii, cât și incapacitatea de reîntoarcere la tabloul grec originar și, deși consideră că este imposibilă restabilirea unui teren metafizic care să garanteze stabilitatea lumii, îndeamnă la o restaurare a *praxis*-ului în ierarhia *vita activa* și o deplasare a subiectivului către obiectiv, prin care

omul este individualizat, însă nu individualist.

NOTE

1. Hannah Arendt, Condiția umană, Cluj: Editura Idea, 2007, p. 241. ↑
2. Martin Heidegger, Întrebarea privitoare la tehnică, București: Editura Univers, 1982, p. 136. ↑
3. Hannah Arendt, op.cit., p. 83. ↑
4. Ibid., p. 83. ↑
5. Edmund Husserl, Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală, București: Editura Humanitas, 2011, p. 247. ↑
6. Ibid., p. 154. ↑
7. Ibid., p. 14. ↑

Imagine: Store Norkse Leksikon