

Despre categoriile modale la S. KIERKEGAARD

Nicolae Irina,
Teaching Assistant, M. A. student, Department of
Philosophy, Memorial University of Newfoundland, St. John's,
Newfoundland, Canada

Abstract

On the Modal Categories in S. Kierkegaard

Søren Kierkegaard noted, in 1845, that "very likely what our age needs most to illuminate the relationship between logic and ontology is an examination of the concepts: possibility, actuality, and necessity". I limited my research to a brief approximation of the way Kierkegaard rebuilt the concepts of possibility and actuality, in his personal development of arguments. I analyzed the fact that the final shape of Kierkegaard's understanding of the two modal categories was unequivocally influenced by his readings in Trendelenburg's interpretations of Aristotle. I finally tried to indicate how Heidegger, from a different perspective, reevaluated Kierkegaard's standpoint and reoriented the whole issue towards the initial ontological plan.

I. Considerații preliminare

Søren Kierkegaard nota, în 1845, că "este foarte probabil ca ceea ce epoca noastră are nevoie cel mai mult, pentru a pune în lumină relația dintre logică și ontologie, să fie o examinare a conceptelor de posibilitate, actualitate și necesitate. Este de dorit, oricum, ca persoana care ar face ceva în acest sens să fie influențată de greci"¹. În același loc, el identifica un contemporan german "format de greci", Adolf Trendelenburg, care avea "bune comentarii" legate de acest subiect în lucrarea sa, *Logische Untersuchungen* (1840).

Ne propunem în cele ce urmează o aproximare a modului în care Kierkegaard a reconstruit conceptele de posibilitate și actualitate într-o desfășurare proprie de argumente. Vom analiza indiciile referitoare la influența Trendelenburg și la moștenirea aristotelică în gândirea lui Kierkegaard. În final, vom încerca să surprindem ce va fi devenit concepția kierkegaardiană în varianta abordării lui Heidegger.

Posibilitatea reconstruirii unui argument filosofic - Orice "lectură" este subiectivă și asta nu datorită caracterului "incomplet" al cunoașterii, adică lipsei putinței de acoperire a întregului context istoric sau sistematic, ci datorită existenței unor factori conjuncturali, de care se leagă întotdeauna interpretarea, factori care țin de raportul de apariție². Acești factori favorizează acceptarea valabilității ideilor filosofice conținute în text, la un moment dat

¹ S. Kierkegaard, *Pap.* VI B 54:21, în *Kierkegaard's Writings* (abreviem *KW*), vol. XII (partea a II-a), Princeton, Princeton University Press, 1988, p.76.

² N. Hartmann, *Estetica*, Univers, București, 1974, p. 94 și urm.

sau într-un anumit context cultural sau chiar personal. Epoca lui Kierkegaard, după cum am văzut, avea nevoie de o reevaluare a conceptelor de posibilitate și actualitate, în vederea regândirii raportului dintre logică și ontologie sau, mai precis, kierkegaardian, a relației pe care o pot avea categoriile modale cu existența propriu-zisă a individului. Pentru a realiza el însuși acest lucru, Kierkegaard recurge la o sursă antică, Aristotel, și la un comentator contemporan, Trendelenburg.

Prin urmare, lectura kierkegaardiană a textului aristotelic va fi fost preocupată de integrarea lui într-o desfășurare coerentă de ipoteze și argumente proprii, preluate apoi și reformulate în aceeași manieră de diverșii reprezentanți ai așa-numitei "filosofii a existenței". Unul dintre aceștia din urmă, Heidegger, în pofida declinării apartenenței la această linie de gândire sau tocmai de aceea, a reconfigurat întregul complex argumentativ, reorientându-l spre planul ontologic inițial. În finalul studiului de față, vom evidenția câteva dintre caracteristicile acestui demers.

De vreme ce este posibil și perfect legitim ca un "fapt istoric" propriu-zis să fie convertit în argument, vom încerca să aproximăm modul în care acesta a putut fi refolosit într-o reconstrucție istorico-filosofică, deoarece maniera de abordare a faptului istoric este, la Kierkegaard și Heidegger, una de reevaluare, de reconsiderare a conținutului ideatic într-un context total diferit. Această reconstrucție a faptului istoric în argument ajută la constituirea sau la susținerea unui (cu totul) alt orizont argumentativ. Astfel, faptul istoric își abandonează logica proprie, fiind instituit în una nouă.

II. Importanța conceptelor de posibilitate și actualitate în gândirea lui Kierkegaard

Printre prelegerile la care a asistat la Berlin (1840-1842), cele ținute de Schelling au fost urmărite de Kierkegaard, la început, cu un deosebit interes, poate și datorită menționării cuvântului “actualitate”, în legătură cu relația dintre filosofie și actualitate, luată în sensul de contemporaneitate. Scăderea entuziasmului l-a retrimis curînd la masa de scris, unde a continuat elaborarea lucrării sale, *Enter-eller*, în care nota cu amărăciune: “Ceea ce spun filosofii despre actualitate este adesea atât de dezamăgitor ca atunci când citești pe o plăcuță la un comerciant: ‘Aici călcăm haine’, iar [dacă] ai vrea să-ți aduci hainele la călcat, ai fi înșelat; căci plăcuța este, pur și simplu, de vânzare”³. Aceasta, împreună cu una din însemnările despre ale sale “dureri și suferințe filosofice”, pe care i le-a reamintit prelegerea lui Schelling, indică cu precizie că, la acea vreme, Kierkegaard era “conștient de importanța problemei felului în care actualitatea este legată de posibilitate și necesitate”⁴.

Lectura lucrării *Geschichte der Philosophie*, aparținând lui W. G. Tennemann, și în special prezentarea lui Aristotel, “trebuie să-l fi convins pe Kierkegaard că avea de învățat multe despre și de la acest [gânditor] antic”⁵, prilejuindu-i interesul deosebit pe care începe să îl acorde conceptului aristotelic de “mișcare”, în sensul de împlinire, de realizare a ceea ce există potențial. În jurnalele sale apar la această dată însemnări cu referire la faptul că mișcarea (*kinesis*) este “greu de definit, pentru că nu aparține nici de posibilitate, nici de actualitate, [ci] este mai mult decât posibilitatea și mai puțin decât actualitatea”⁶.

III. Influența exercitată de comentariile lui Trendelenburg

Raportarea lui Kierkegaard - Kierkegaard începe să-l citească pe Trendelenburg în 1843, studiindu-l atent timp de patru ani, dar continuă să-l citeze și să

³ S. Kierkegaard, *Enter-eller* (vol.1), în *Samlede Værker* (abreviem *SV*), vol. 2, Copenhaga, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag A.S., 1962, p.34: “Det, Philosopherne tale om Virkeligheden, er ofte ligesaa skuffende, som naar man hos en Marchandiser læser paa et Skilt: Her ruller. Vilde man komme med sit Tøi for at faae det rullet, saa var man narret; thi Skiltet er blot tilsalgs”.

⁴ A. B. Come, *Trendelenburg's Influence on Kierkegaard's Modal Categories*, Montreal, Inter Editions, 1991, p. 7. Notița lui Kierkegaard se află în *Pap.* XIII, pp. 254 și urm. (apud. A. B. Come, op. cit., p. 6).

⁵ *Ibid.*, p. 11. Ca urmare, Kierkegaard își achiziționează opera aristotelică și se adâncește în studierea ei, apelând și la comentarii contemporani (unul dintre ei fiind Fr. Adolf Trendelenburg, a cărui influență asupra lui Kierkegaard începe în 1843).

⁶ S. Kierkegaard, *Journals*, 258, IV, C 47 (apud. A. B. Come, op. cit., p. 10).

facă referire la el până în 1852. Pe de o parte, în 1847, el nota că “este de necrezut cât am avut de profitat de pe urma lui Trendelenburg; acum am aparatul [necesar] pentru ceea ce mă gândisem cu ani în urmă” și recunoștea că “de pe urma nici unui alt gânditor modern nu am avut de profitat atât de mult ca de pe urma lui Trendelenburg. [...] Acum că l-am citit, cât de clar și limpede îmi pare totul. Relația mea cu el este foarte specială”⁷.

Pe de altă parte, Kierkegaard se declara nemulțumit de faptul că Trendelenburg nu făcea referire decât la exemple din matematici și științele naturale. Prin urmare, urma să-și găsească singur cele mai adecvate formulări asupra naturii relației dintre posibilitate și actualitate, deoarece Trendelenburg nu părea să fie avizat în privința importanței “saltului”, în jurul căruia Kierkegaard își dezvoltă propria-i teorie⁸.

Iată, analizate pe scurt, unele dintre cele mai elocvente fragmente din lucrarea lui Trendelenburg, *Logische Untersuchungen* (vol. II, cap. XIII “Die modalen Kategorien”, pp. 177-227), care trebuie să-i fi atras atenția lui Kierkegaard.

Determinare prin înțelegerea naturii fundamentului - În căutarea aproximării a ceea ce sunt posibilitatea și necesitatea (*Was ist Möglichkeit und Nothwendigkeit?*), Trendelenburg afirmă că ambele concepte “se lasă determinate numai prin [...] esența fundamentului”⁹. De aceea, clarificarea naturii “fundamentului” este, la rândul ei, fundamentală pentru caracterizarea posibilității. Tipurile de fundament despre care vorbește Trendelenburg sunt fie “fundamente ale lucrului” (*Sachgründe*), fie “fundamente ale cunoașterii” (*Erkenntnisgründe*). Primele sunt, la rândul lor, fie fundament al cauzei eficiente, fie al scopului, unde scopul apare fie orb, ca în natură, fie ca un motiv conștient al voinței. Dimpotrivă, fundamentele cunoașterii sunt derivate fie din efect, fie din cauza însăși. După Trendelenburg, fundamentul este “pus” ca un întreg prin gândire, care “concentrează și, prin aceasta, distinge”¹⁰.

Rolul posibilității în “întregirea” fundamentului - Felul în care este determinată modalitatea posibilității

⁷ S. Kierkegaard, *Journals and Papers*, 5977, VIII² C 1 și 5978, VIII¹ A 18 (apud. A. B. Come, op. cit., pp. 2-3).

⁸ Cf. S. Kierkegaard, *Journals*, 2352, V C 12 (1844) și 2341, V A 74 (apud. A.B.Come, op. cit., p. 13).

⁹ Cf. Fr. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen* (vol. II), Leipzig, Verlag von S. Hirzel, ediția a treia (adăugită), 1870, p. 186: “Diese Begriffe lassen sich nur nach dem [...] Wesen des Grundes bestimmen”. Kierkegaard intrase în posesia primei ediții, din 1840, dar pasajele la care facem referire au rămas nemodificate în edițiile următoare.

¹⁰ Apud. A. B. Come, op. cit., pp. 32-34.

ține de „întregirea” (*Ergänzung*) pe care o aduce gândirea în ceea ce privește fundamentul: „când numai una sau unele [dintre] condiții sunt cunoscute, dar ceea ce lipsește în fundament este întregit în gândire: așa apare conceptul de posibilitate”. Sau, după cum notează în continuare Trendelenburg, „posibilitatea cuprinde întotdeauna numai părți ale fundamentului, de aici [rezultând că ea] pregătește necesitatea, cunoașterea întregului fundament”¹¹. Rezultă, din cele de mai sus, că posibilitatea întregeste condițiile determinate cu cele nedeterminate, pe care le concepe prin intermediul gândirii.

În ceea ce privește caracterul de „nedeterminat”, Trendelenburg păstrează sensul în care, la Aristotel, el este „ceea ce există numai în stare de posibilitate, nu ca ceva actual” (*Metafizica*, IV, 4, 1007 b). Posibilitatea îl prefigurează, însă, în gândire. Totuși, nu se poate afirma categoric faptul că actualitatea întregeste posibilitatea, căci „actualitatea nu denumeste întregirea posibilului”. Concluzia lui Trendelenburg este, așadar, categorică: „deci, actualul nu întregeste posibilitatea”¹².

Sistematizarea modalităților - În fine, în ceea ce privește tabloul de ansamblu al modalităților pe care îl propune Trendelenburg, lucrurile stau după cum urmează: „opoziția posibilului, contingentului și liberului față de un necesar se lasă exprimată în limba latină astfel: necesarul, *quod non potest non esse* stă în opoziție cu posibilul, *quod potest esse*, contingentul, *quod potest non esse*, și liberul, *quod et potest et non potest*”¹³. În definiția pe care o dă contingentului (*Zufälligen*), Trendelenburg spune că „actualul, care nu este necesar sau, mai corect, care nu este privit ca necesar, se numește contingent”¹⁴.

Imposibilul, pe de altă parte, este o „posibilitate contemplată care este negată când toate fundamentele care sunt *necesare* pentru actualizarea sa sunt *cunoscute*”¹⁵.

Chiar dacă toate fundamentele necesare actualizării unei posibilități sunt cunoscute, totuși, aceasta poate să nu se petreacă. De aici trebuie să fi înțeles Kierkegaard că posibilității abstracte, de la nivelul gândirii, îi lipsește concretețea actualității și își va fi justificat astfel, probabil, necesitatea unui element în plus pe care îl folosește în dezvoltarea concepției sale etice: „saltul”, prin „alegerea de sine”. În acest mod, ceea ce face Kierkegaard în urma clarificării conceptelor de care avusese nevoie nu este să preia, neschimbate, perspectivele oferite, ci, mai degrabă, să „împrumute termeni și concepte, să-i redefinească și să-i așeze împreună în combinații noi, în vederea explorării și descrierii propriei sale viziuni asupra actualității existențiale umane”¹⁶.

Dar, înainte de a vedea modul în care a convertit Kierkegaard conceptele analizate de Trendelenburg, „să ne întoarcem la greci”. Kierkegaard va fi regăsit, în comentariile lui Trendelenburg, care s-a dovedit a fi foarte „devotat filosofiei grecești, în special lui Platon și Aristotel”¹⁷, limpezimea necesară pentru înțelegerea concepției lui Aristotel despre posibilitate și actualitate.

IV. Posibilitate și actualitate la Aristotel

În limitele propuse ale prezentului studiu, concepția aristotelică despre *dynamis* și *energeia* poate fi, totuși, reconstituită sumar, făcând referire la câteva dintre pasajele cele mai relevante din *corpus aristotelicum*.

În polemica sa cu reprezentanții școlii megarice, Aristotel folosește conceptul de actualitate pentru a argumenta împotriva relativismului lui Protagora, care identifica posibilitatea cu actualitatea¹⁸. Stagiritul constată că „raționamentele megaricilor identifică puterea și acțiunea, și ca urmare, nu este vorba de un lucru neînsemnat pe care caută să-l suprimă [i.e. mișcarea și devenirea]”¹⁹. În

¹¹ Cf. Fr. A. Trendelenburg, op. cit., p. 186: „Wenn [...] nur eine oder einige Bedingungen erkannt sind, aber das an dem Grunde Fehlende im Gedanken ergänzt wird: so giebt das den Begriff der Möglichkeit. Die Möglichkeit, die immer schon Theile des Grundes in sich schliesst, bereitet hiernach die Nothwendigkeit, die Erkenntniss aus dem vollen Grunde, vor”.

¹² Idem., p. 195: „Man kann nicht sagen, dass die Wirklichkeit die Möglichkeit ergänze. [...] kann die Wirklichkeit nicht in dem Sinne Ergänzung des Möglichen heissen. [...] Das Wirkliche integriert daher auch nicht die Möglichkeit”.

¹³ Idem., p. 218: „Der Gegensatz des Mögliche, Zufälligen und Freien gegen das Eine Nothwendige lässt sich lateinisch so ausdrücken. Dem Nothwendigen, *quod non potest non esse*, steht gegenüber das Mögliche, *quod potest esse*, das Zufällige, *quod potest non esse*, und das Freie, *quod et potest et non potest*”.

¹⁴ Idem., p. 212: „Das Wirkliche, das nicht nothwendig ist, oder richtiger, nicht als nothwendig angesehen wird, heisst zufällig”.

¹⁵ Apud. A. B. Come, op. cit., p. 34.

¹⁶ A. B. Come, op. cit., p. 13.

¹⁷ Idem., p. 15.

¹⁸ Cf. *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, editor: M. M. Thulstrup, Copenhaga, C. A. Reitzels Boghandel, 1980, p. 111.

¹⁹ Ath. Joja, *Istoria gândirii antice* (vol. II *Comentarii aristotelice*), București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, p. 196. Capitolul „Teoria modalității”, reproduce studiul „Teoria aristotelică a modalității” din *Studii de logică* (vol. III), București, 1971, pp. 7-161. Comentariul de față face referire la *Metafizica*, IX, 1047 a. Am folosit ediția: Aristotel, *Metafizica* (trad. Șt. Bezdechi), București, Editura IRI, 1996.

Fizica (201 a)²⁰, Aristotel definește mișcarea ca “actualizare [*entelécheia*] a unei potențialități [*dýnamis*] ca potențialitate”. Termenul de *entelécheia*, despre care s-a spus că ar fi fost “făurit, probabil, de el însuși”²¹, este folosit de Aristotel, în general, ca un sinonim pentru *enérgeia*.

Enérgeia - Pentru Aristotel, actualitatea este, înainte de toate, ceea ce urmează și apare din posibilitate, așa cum, de exemplu, actualitatea copacului poate fi descrisă ca apărută în conformitate cu puțința sa de a fi, el răsărind din sămânța în care se afla în potență. Astfel, în natură, actualitatea este perfectarea a ceea ce este în potență. În sensul acesta, actualitatea indică ființa complet determinată, în contrast cu cea nedeterminată care aparține potenței și materiei. Acest tip de actualitate este legată de perfectarea acțiunilor umane²².

Într-un alt sens, actualitatea este definită drept existența realității: “prin act [...] se înțelege existența unui lucru, dar nu în felul în care am spus că lucrul există în puțință” (*Metafizica*, IX, 6, 1048 a). Un învățat este numit astfel, chiar și atunci când nu meditează asupra vreunei probleme, așadar, fără a se afla în actualitatea faptului de a specula efectiv, ci doar în virtutea faptului că are puțința de a specula. Este evident că “această analiză, explicată în *Metafizica*, prezintă dificultăți metodologice dat fiind că nici *dýnamis*, nici *enérgeia* nu sunt susceptibile de definire în sensul obișnuit, putând doar să fie ilustrate prin exemplu și analogie”²³.

Aristotel semnalează și o dificultate legată de faptul că “orice e în act presupune o potență și că nu tot ceea ce e în potență trebuie neapărat să fie în act; de unde ar reieși că potența e anterioară actului” (*Metafizica*, XII, 6, 1071 b). Or, așa stând lucrurile, “atunci nu ar mai fi nici unul dintre lucrurile existente, pentru că s-ar putea ca ceea ce e în potență de a fi să nu fie încă”. La toate acestea, interpretările converg către acceptarea faptului că anterioritatea menționată este valabilă doar în cazul lucrurilor particulare, ea neputând fi admisă în cazul Universului în totalitatea sa, unde raportul este inversat: “Haosul și Noaptea n-au existat un timp infinit, ci aceleași lucruri au existat veșnic, fie periodic, fie altfel, pentru că actul este anterior²⁴ potenței” (*Metafizica*, XII, 6, 1072 a), rezultând așadar faptul că actualitatea, în sensul de *enérgeia*, este anterioară față de *dýnamis*, atât logic, cât și

ontologic²⁵, cu precizarea excepției menționată mai sus, și anume, în cazul lucrurilor particulare. De vreme ce, prin “potență”, Aristotel vizează nu numai sensul strict al cuvântului, în înțelesul de “principiu ce operează o schimbare în alt lucru sau în același lucru socotit ca altul”, ci în genere orice principiu de mișcare sau de repaos, rezultă că “pentru orice potență de acest fel, actul este anterior atât după noțiune, cât și după substanță, iar după timp actul este într-un fel anterior potenței, iar în alt fel nu”. Astfel, “reiese limpede că actul este anterior potenței” (*Metafizica*, IX, 8, 1049b).

Dýnamis - S-a spus că, în accepțiunea tehnică a cuvântului, “*enérgeia* este o inovație aristotelică și un corelativ al conceptului aristotelic de *dýnamis* în sensul de puțință”²⁶. Într-adevăr, *dýnamis*, ca posibilitate, este opus determinației de *enérgeia*, însemnând “ceea ce poate fi, ceea ce este ceva în mod virtual, în potențialitate, spre deosebire de *enérgeia*, care desemnează ceea ce este ‘în act’, adică în fapt, ceea ce este acel ceva în actualitate”²⁷. Cei doi termeni sunt relaționali și, de aceea, în afara relației cu *enérgeia*, *dýnamis* nu mai reprezintă o posibilitate ‘orientată și definită’²⁸, identificându-se cu contingenta.

Dýnamis nu denumește posibilitatea logică, ci pe cea ontologică, al cărei criteriu este realul. Pe de altă parte, *enérgeia* (în sensul de actualitate) fiind realul, adică ceea ce există în mod necesar, în procesul realizării sale, se poate susține, fără a încălca principiul noncontradicției că “[posibilul] poate fi, pentru că realul îl include ca posibil, dar poate și să nu fie, să nu dobândească existența, pentru că el nu este decât virtualul inclus în realitate”²⁹.

De foarte mare folos în vederea obținerii unei imagini întrucâtva mai detaliate asupra a ceea ce mai apare la Aristotel în legătură cu *dýnamis*, deși succint expozitivă, este enumerarea diverselor contexte ale folosirii cuvântului în *Metafizica*, V, 12, 1019 a. Mai întâi, “*putință* se numește principiul mișcării sau schimbării ce se petrece în alt lucru sau în același, considerat ca altul”. Aristotel continuă cu distincția între caracterul activ și pasiv al lui *dýnamis*, remarcând că, “în genere, se înțelege prin puțință, pe de o parte, principiul mișcării sau schimbării în alt lucru sau în același, socotit ca altul, iar pe de altă parte principiul mișcării sau schimbării prin un alt lucru sau prin același lucru socotit ca altul”. Tot în același loc, apare și un alt sens al termenului care mai numește și “capacitatea de a duce un lucru la bun sfârșit și de a-l săvârși după propria voință”.

²⁰ Am folosit ediția: Aristotel, *Fizica* (trad. N. I. Barbu), București, Editura Științifică, 1966.

²¹ Fr. E. Peters, *Termenii filozofiei grecești*, București, Humanitas, 1993, p. 90.

²² Cf. *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, ed. cit., p. 112.

²³ Fr. E. Peters, op. cit., p. 87.

²⁴ Multiplele sensuri ale lui cuvântului “anterior” sunt enumerate de Aristotel în *Metafizica*, V, 11, 1019 a.

²⁵ Fr. E. Peters, op. cit., p. 70.

²⁶ Idem., p. 87.

²⁷ P. Apostol, nota 42, în *Fizica*, ed. cit., pp. 41-42.

²⁸ L. Robin, *Aristote*, Paris, 1944, p. 84, apud. P. Apostol, ibidem.

²⁹ Ath. Joja, op. cit. (vol. II), p. 194.

În altă parte (*Metafizica*, IX, 1, 1046 a), Aristotel distinge între două situații în care capacitatea de (se) schimba definește un lucru potențial: “fie pentru că are el însuși capacitatea de a se schimba, fie pentru că altul poate fi schimbat de el”. Termenul mai este folosit și în diverse alte contexte, irelevante, însă, pentru discuția de față.

Din punct de vedere logic, în *Analiticele Prime*, Aristotel “deosebește propozițiile asertotice de propozițiile afectate de o modalitate, adică de propozițiile necesare și contingente [...] de unde rezultă că, în doctrina aristotelică, sunt două moduri”³⁰. Cu toate acestea, în *Despre interpretare* (12, 22 a), el extinde lista, remarcând că trebuie luate în considerare cinci perechi de propoziții contradictorii, făcând afirmații și negații despre termenii modali: posibil, contingent, imposibil, necesar, adevărat³¹.

Aparent, lucrurile arată puțin diferit, or, de fapt, ele nu se schimbă în privința elementelor de bază din concepția aristotelică asupra modurilor, deoarece, pe de o parte, “posibilul și contingentul sunt noțiuni foarte apropiate una de alta, atât de apropiate, încât sunt adesea confundate până la identificare” iar, pe de altă parte, “imposibilul este contrariul posibilului, iar adevărul este mai curând o modalitate subiectivă, afectând cunoașterea și nu realul”³². Se mai poate adăuga apoi, despre contingent, și faptul că este echivalent cu posibilul, căci “nimănu-i ar trece prin gând că necesarul este contingent în sens de fortuit”. În sfârșit, să mai precizăm doar că, deși posibilul nu este echivalent cu necesarul, prin însăși structura lui, “are sorți să se realizeze și să devină astfel necesar, [prin urmare, el] participă virtual (ca concret) la necesar”³³.

După cum am văzut, multe din elementele de bază ale concepției aristotelice se regăsesc prezentate în mod asemănător de către Trendelenburg. Să vedem, însă, cum au fost (re)interpretate și întrebuintate aceste elemente de către Kierkegaard.

V. Varianta analizei kierkegaardiene asupra conceptelor de posibilitate și actualitate

Discuția asupra moștenirii aristotelice în discursul kierkegaardian, din sursă directă sau pusă în lumină de comentatori, solicită evidențierea manierei specifice în care sunt utilizați termenii de “actualitate” și “posibilitate” de către Kierkegaard. Această analiză poate înlătura, măcar parțial, confuzia terminologică adesea creată în jurul acestor concepte kierkegaardiene.

În “Interludiu” (*Mellemspil*) la *Fărăme filozofice* (*Philosophiske Smuler*), Kierkegaard își propune, încă din subtitlu, să dea răspuns întrebării: “Posibilul, prin [faptul de] a fi devenit actual, devine prin aceasta mai necesar decât a fost?”³⁴. Individul este și nu este ceva determinat. El este libertate (*Frihed*) și, ca atare, conform felului în care Trendelenburg spunea că se lasă definit liberul (*das Freie*) în terminologia latină, el este “ceea ce poate să fie și să nu fie” (*quod et potest et non potest esse*). O asemenea ființă (*Væren*), “care este totuși neființă (*Ikke-Væren*), este chiar posibilitatea (*Mulighed*); iar o ființă, care este ființă, este chiar ființa actuală sau actualitatea; iar schimbarea devenirii (*Tilblivelses Forandring*) este trecerea de la posibilitate la actualitate”³⁵.

Astfel definește Kierkegaard, dialectic, existența umană, care trece de la posibilitate la actualitate, prin devenire. Trebuie remarcat că, aici, Kierkegaard reinterpretează sensul aristotelic al mișcării (*kinesis*) din *Fizica*, 201 a, despre care scria că este “greu de definit”, deoarece nu ține nici de posibilitate, nici de actualitate, fiind mai mult decât prima și mai puțin decât cea de-a doua³⁶. Aristotel identifică actul, după cum am văzut, cu mișcarea (*kinesis*): “actualitatea lucrului care există potențial, când se află în *entelêcheia* și acționează, dar nu în act, ci în mișcare, este mișcare”.

Dar necesarul nu poate deveni. Chiar dacă “devenirea este o schimbare, [...] necesarul nu poate fi schimbat nicicum, deoarece se raportează întotdeauna la sine însuși, și se raportează la sine însuși în același fel; [doar] prin actualizare necesitatea este redusă la nimic (*tilintetgjort*)”³⁷. Or, singurul lucru care nu devine este necesarul, pentru singurul motiv că necesarul *este* și, după Trendelenburg, “nu poate să nu fie” (*non potest non esse*).

Este pe deplin acceptat faptul că, pentru conturarea teoriei kierkegaardiene a “saltului”, de

³⁴ S. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler*, în SV 6: “Er det Mulige ved at være blevet virkeligt derved blevet mere nødvendigt end det var?”. Cf. traducerea lui A. Arsinevici, în S. Kierkegaard, *Scrieri* (vol. II: *Fărăme filozofice*), Timișoara, editura Amarcord, 1999, p. 95.

³⁵ Ibid., în SV 6: “[...] en saadan Væren, der dog er Ikke-Væren, det er jo Muligheden; og en Væren, der er Væren, det er jo den virkelige Væren, eller Virkeligheden; og Tilblivelsens Forandring er Overgangen fra Mulighed til Virkelighed”. Cf. S. Kierkegaard, *Scrieri* (vol. II: *Fărăme filozofice*), ed. cit., p. 97.

³⁶ Vezi mai sus nota 6.

³⁷ S. Kierkegaard, SV 6: “Tilblivelse er en Forandring, men det Nødvendige kan slet ikke forandres, da det altid forholder sig til sig selv, og forholder sig til sig selv paa den samme Maade” și “ved Virkeligheden er Muligheden tilintetgjort”. Cf. S. Kierkegaard, *Scrieri* (vol. II: *Fărăme filozofice*), ed. cit., p. 97.

³⁰ Idem. (vol. I), p. 185.

³¹ Am folosit ediția: Aristotel, *Organon*, vol. I (trad. M. Florian), București, Editura Științifică, 1957.

³² Ath. Joja, op. cit. (vol. I), p. 185.

³³ Idem. (vol. II), p. 189 și urm.



pildă (*Spring*), “doctrina aristotelică despre actualitate și potențialitate este fundamentală”³⁸. Iată cum se prezintă interpretările kierkegaardiene și cum sunt ele aplicate în reconstrucția sa argumentativă.

După Kierkegaard, “existența” (*Tilværelse*) aparține “ființei” (*Væren*) temporale și spațiale, i.e. “actualitatea” (*Virkelighed*). Toată existența este ființă, dar nu toată ființa este existență sau actualitate. Mai mult, “actualitate” (*Virkelighed*) are, la Kierkegaard, un sens bine delimitat, conceptul aplicându-se numai la propria actualitate etică a fiecărui individ. Singura actualitate de care vorbește Kierkegaard este “actualitatea etică proprie fiecărui individ” (*Individets egen ethiske Virkelighed*)³⁹. Termenul are sensul de “efectivitate”, conferit de prezența efectivă a determinațiilor etice la nivelul existenței individuale.

Adesea, însă, termenul a fost considerat sinonim cu “realitate” (*Realitet*). Or, cei doi termeni au întrebuințări specifice: “realitatea”, pe de o parte, desemnează simpla prezență a unui lucru, fără nici o referire la felul în care a ajuns să fie ca atare, iar “actualitatea”, pe de altă parte, este rezultatul unui proces de actualizare, un proces de interiorizare, la nivelul propriei existențe a determinațiilor etice ideale. Actualitatea unui individ ține de interioritatea imperceptibilă a individului și, nefiind echivalentă cu simpla lui prezență, se distinge de realitatea sa.

Folosind terminologia strict kierkegaardiană, actualitatea este “nu acțiunea externă, ci o interioritate în care individul anulează posibilitatea și se identifică cu ceea ce este gândit”⁴⁰ și în care alege să existe. De aici apare confuzia între ceea ce Kierkegaard numește “realitate gândită” (*Tanke-Tilværelse/Realitet*) – care își dobândește sens numai prin echivalarea cu “posibilitatea” propriu-zisă (*Mulighed*) – și “actualitate” (*Virkelighed*).

Într-un sens mai tehnic, actualitatea a fost definită ca unitatea dintre finitudinea accidentală și necesitatea divină⁴¹, deși, într-o aproximare mai

adecvată, ar fi de preferat formula “unitatea dintre posibilitate și necesitate” și nu cea care descrie necesitatea ca fiind de “unitatea dintre posibilitate și actualitate”⁴². Aici, “necesitate” nu înseamnă decât structura ideală, oferită în dar (*Gave*), a personalității individuale (a ceea ce Kierkegaard numește “unicul”, *den Enkelte*). Ea este un proiect existențial personal de sorginte divină, dar a cărui desăvârșire, prin exercitarea libertății, stă în responsabilitatea individului, ca sarcină (*Opgave*).

“Posibilitatea” (*Mulighed*) este categoria centrală a gândirii existențiale kierkegaardiene. Kierkegaard consideră posibilitatea în strânsă legătură cu libertatea (*Frihed*), de aceea ea poate fi caracterizată drept “posibilitate a libertății”⁴³. Pentru el, “sinele este libertate”. La rândul ei, “libertatea este ceea ce este dialectic în determinațiile de posibilitate și necesitate”. Sinele este definit, așadar, “în termenii structurilor polare ale posibilității și necesității”⁴⁴. Ca posibilitate, sinele își revendică viitoarele sale caracteristici; ca necesitate, sinele își este dat sieși în urma determinațiilor sale anterioare, pe care este totuși posibil să le repete. Felul în care devenirea poate fi explicată prin categoria de “repetare” este pus în evidență tocmai prin aceea că “sinele existent este ceea ce a fost (necesitatea) și devine ceea ce nu este încă (posibilitatea)”⁴⁵. Prin repetare, posibilitățile din trecut pot deveni din nou posibile, putând fi reluate în momentul alegerii autentice, caracteristică individului etic.

Textul de bază, aflat la originea acestei interpretări, face referire la faptul că gânditorii antici nu reușiseră să explice devenirea prin intermediul “reamintirii”, ci doar cunoașterea. Atunci când grecii spuneau că “orice cunoaștere este reamintire”, ei afirmău că “întreaga realitate este așa cum a fost”. Atunci când se spune că “viața este o repetare, se spune: realitatea devine acum ceea ce a fost”⁴⁶.

³⁸ S. Kierkegaard, *Sygdommen til Døden*, în *SV 15*: “Det er nemlig ikke saa, som Philosopherne forklare, at Nødvendighed er Eenhed af Mulighed og Virkelighed, nei, Virkelighed er Eenhed af Mulighed og Nødvendighed” (“Nu este exact, după cum explică filosofii, că necesitatea este unitatea dintre posibilitate și actualitate, nu, actualitatea este unitatea dintre posibilitate și necesitate”). Cf. *Boala de moarte* (trad. M. Diaconu), București, Humanitas, 1999, p. 87.

³⁹ G. Malantschuk, op. cit., p. 91.

⁴⁰ C. O. Schrag, “Kierkegaard’s Existential Reflections on Time”, în *The Personalist*, nr. 42, 1961, p.153. C. O. Schrag face referire, în mod evident, la textul din *Sygdommen til Døden (SV 15)*: “Selvet er Frihed. Men Frihed er det Dialektiske i Bestemmelserne Mulighed og Nødvendighed.” Cf. *Boala de moarte*, ed. cit., p. 76.

⁴¹ C. O. Schrag, op. cit., p. 158.

⁴² S. Kierkegaard, *Gjentagelsen*, în *SV 5*: “Naar Grækerne sagde, at al Erkjenden er Erindren, saa sagde de, hele Tilværelsen, som er til, har været til,

³⁸ *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, ed. cit., p. 113.

³⁹ S. Kierkegaard, *SV 9*, p. 31: “Individets egen ethiske Virkelighed er den eneste Virkelighed” (“Actualitatea etică proprie fiecărui individ este singura actualitate.”). Aceeași idee o regăsim formulată și în *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift (Concluding Unscientific Postscript)*; cf. *KW XII* (partea I), p. 327, precum și în studiile efectuate de diverși cercetători asupra stadiilor de existență kierkegaardiene; cf. *Studier i Stadier* (editori: Joakim Garff, Tonny Aagaard Olesen și Pia Søltoft), Copenhaga, Søren Kierkegaard Selskabet, C. A. Reitzels Forlag, 1998, p. 75.

⁴⁰ S. Kierkegaard, *KW XII* (partea I), p. 339.

⁴¹ Cf. M. G. Piety, *The Place of the World in Kierkegaard’s Ethics*, în “Kierkegaard. The Self in Society” (editori: G. Pattison și S. Shakespeare), Londra, Macmillian Press Ltd, 1998, p. 27.

Astfel, pe de o parte, prin repetare, individul etic își actualizează în permanență posibilitățile trecute pe care alege să le reia. Pe de altă parte, el își proiectează posibilitățile viitoare în actul deliberării, premergător alegerii. Prin urmare, el “trăiește în anticipare și memorie, proiectându-și viitorul și repetându-și trecutul”⁴⁷.

Situarea între actualitate și idealitate creează tensiunea dialectică specifică lui “a fi între”, pe care Kierkegaard o întrevede în ambivalența semantică a lui “*inter-esse*”⁴⁸. Aceasta, la rândul ei, face să se arate posibilitatea. Insuficiența și caracterul negării de sine ale esteticianului – prin excelență de sorginte nihilistă – duc, în final, la căutarea unui mod de viață care să aducă justificarea sensului și a scopului ei. Dar, până la apariția posibilității alegerii eticului, nihilistul de tip estetic “se definește în primul rând prin melancolie, asociată cu disperarea deziluzionării și cu sentimentul de a fi aruncat în lume (exprimat de Heidegger prin conceptul de *Geworfenheit*)”⁴⁹. Problema este aceea că individul nu are posibilitatea alegerii propriului său, tot cu un termen heideggerian, “fapt-de-a-fi-în-lume” (*In-der-Welt-sein*) și, prin urmare, “nu are opțiunea de a nu fi în lume și deci de a nu alege sau acționa”⁵⁰.

Melancolia (*Tungsind*) împiedică saltul în sfera etică a existenței, manifestându-se ca un adevărat inhibitor, ca un blocaj al dezvoltării personalității. Modul de viață estetic-nihilist este fragmentat și lipsit de direcție, sensul propriei actualități și al realității temporale fiind pierdute. Refuzul coordonatelor etice indică “pierderea actualității proprii, [care] înseamnă pierderea conștientizării subiective a opoziției dintre idealitate

și actualitate”⁵¹. Multiplicitatea ipoteticelor posibilități de ființă (sau de plăcere, la care se rezumă adesea viața esteticianului hedonist – acesta nefiind, însă, cazul “seducătorului”, caracterizat de reflectivitate, așa cum apare el în prima parte a lucrării *Sau...sau...*) duc la o raportare ambiguă, adică la una din caracteristicile descrise de Heidegger ca aparținând lui “*das Man*” și, la limită, la pierderea speranței, la disperare.

Așadar, actualitatea unui individ este dată de conformarea existenței sale concrete cu stabilitatea sa esențială eternă (*evigt anlagte Væsen*), o apropiere a validității eterne specifică doar sinelui perfect din punct de vedere etic, o dezvoltare etico-religioasă a sa, pe când realitatea nu este decât simpla prezență printre lucrurile create. Trecerea aceasta, de la posibilitate la actualitate, nu se petrece, însă, în virtutea necesității, ci ca urmare a determinării pe care o aduce angoasa (*Angest*) în fața abisului posibilității. Posibilitatea (*Mulighed*) este categoria centrală prin care poate fi înțeleasă existența. Procesul existenței poate fi descris ca o “mișcare a individului către realizarea posibilităților sale unice prin intermediul trecerilor calitative de la posibilitate la actualitate”⁵².

Despre posibilitatea și actualitatea disperării - În cele ce urmează, ne propunem discutarea, în câteva detalii, a particularităților care diferențiază caracteristicile problematicei raportului dintre posibilitate și actualitate în ceea ce privește disperarea (*Fortvivelse*), așa cum o prezintă Kierkegaard în *Sydommen til Døden* (*Boala de moarte*).

Să amintim mai întâi raportul “scarlar” prin care Kierkegaard își reprezintă relația dintre posibilitate și actualitate: “[dacă] a putea fi ceva sau altceva este o calitate în plus, atunci a fi ceva anume este o încă și mai mare calitate, adică, a fi se află pe o treaptă superioară față de a putea fi”⁵³. Este vorba, într-adevăr, despre o “intensificare” a faptului de a fi care înseamnă ca “măcar ceva din ceea ce este posibil să devină efectiv real”, adică actual (*virkeligt*)⁵⁴. Are loc astfel actualizarea a cel puțin uneia dintre posibilități. În lipsa acestui proces, individul se confruntă cu infinitatea posibilităților sale de ființă

naar man siger, at Livet er en Gjentagelse, saa siger man: Tilværelsen, som har været til, bliver nu til.” A se compara cu traducerea din lb. daneză a lui A. Arsinevici. Cf. S. Kierkegaard, *Scrieri* (vol. III: *Repetarea*), Timișoara, editura Amarcord, 2000, p. 45. Ne declarăm de acord cu obiecția lui A. Arsinevici față de traducerea lui *Gjentagelse* cu “repetiție” (“Cuvântul traducătorului”, p. 16), chiar în pofida faptului că sensul etimologic trimite către opțiunea traducerii franceze semnată de N. Viallaneix: *Reprise* (Paris, Flammarion, 1990), “reluare”.

⁴⁷ C. O. Schrag, op. cit., p. 160.

⁴⁸ Cf. G. J. Stack, *Kierkegaard's Existential Ethics*, Alabama, University of Alabama Press, 1977, p. 88. Kierkegaard insistă asupra etimologiei și semnificației latine ale termenului danez *interesse*.

⁴⁹ M. Diaconu, *Pe marginea abisului. Søren Kierkegaard și nihilismul secolului al XIX-lea*, București, Editura Științifică, 1996, p. 94.

⁵⁰ Fr. A. Olafson, “The unity of Heidegger's thought”, în *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 101-102.

⁵¹ G. J. Stack, op. cit., p. 91.

⁵² Ibid., p. 50.

⁵³ S. Kierkegaard, *SV 15*: “er det et Fortrin at kunne være Det og Det, saa er det et endnu større Fortrin at være det, det vil sige, det at være forholder sig som en Stigen til det at kunne være”. Traducerea oferită a pasajelor daneze din *Sydommen til Døden* modifică, pe alocuri (dar poate fi comparată cu) traducerea efectuată din lb. germană de M. Diaconu. Cf. *Boala de moarte*, ed. cit., p. 56.

⁵⁴ Ibid.: “er det Intensive, at dog Noget af Det, der er muligt, bliver virkeligt”. Cf. *Boala de moarte*, ed. cit., p. 87.

neactualizate, “atunci când abisul îi devorează sinele”⁵⁵.

În vederea elucidării raportului (*Forholdet*) dintre posibilitate și actualitate “[...] s-a spus că “actualitatea este posibilitatea redusă la nimic” (*Virkelighed er den tilintetgjorte Mulighed*). Or, “aceasta nu este pe de-a-ntregul adevărat”, după Kierkegaard. Din punctul său de vedere, actualitatea este “posibilitatea împlinită și eficientă” (*den udfyldte, den virksomme Mulighed*)⁵⁶. Actualitatea este o negație a posibilității doar în cazul disperării.

Disperarea este o disfuncție (*Misforhold*) care apare în raportarea sinelui la sine însuși. Sarcina sinelui este de a deveni sine, căci el “se află în orice moment al existenței sale în devenire [...], el este doar ceea ce trebuie să ia naștere”. Așadar, “cât timp sinele nu devine el însuși, el nu este sine; or, a nu fi sine este tocmai disperarea”⁵⁷. Această disfuncție nu poate să apară în cazul individului etic, după cum se poate demonstra prin corelarea celor spuse mai înainte cu definirea stadiului estetic și a celui etic, pe care Kierkegaard o oferă în *Enten-Eller*: “ceea ce este estetic într-un om este acel [lucru] prin care el este, în mod nemijlocit, ceea ce este; ceea ce este etic este acel lucru prin care el devine ceea ce devine”⁵⁸.

VI. Perspectiva heideggeriană

Deși vizează teme comune, perspectiva heideggeriană este fundamental diferită, distingându-se din punct de vedere procedural. Heidegger transpune unele dintre temele existențiale ale lui Kierkegaard în limbajul categoriilor ontologice și derivă din ele structura transcendențială a *Dasein*-ului. Pentru evidențierea modului în care a reconfigurat Heidegger întregul complex argumentativ kierkegaardian, reorientându-l spre planul ontologic inițial, este important de evidențiat, însă, care sunt diferențele procedurale specifice celor două demersuri filosofice. Ele pot fi caracterizate succint

⁵⁵ Ibid.: “naar Afgrunden har slugt Selvet”. Cf. *Boala de moarte*, ed. cit., pp. 86-87.

⁵⁶ Ibid., *SV* 15: “Virkelighed er den tilintetgjorte Mulighed, men det er ikke ganske sandt, den er den udfyldte, den virksomme Mulighed”. Cf. *Boala de moarte*, ed. cit., p. 56. Kierkegaard folosește expresia “posibilitatea redusă la nimic” (*tilintetgjorte Mulighed*) și în *Enten-Eller* (vol.1), în *SV* 3, p. 167.

⁵⁷ Ibid.: “Dog er et Selv i ethvert Øieblik, det er til, i Vorden; [Selvet] er ikke virkeligt til, er blot Det, der skal blive til. Forsaavidt da Selvet ikke vorder sig selv, er det ikke sig selv; men det ikke at være sig selv er just Fortvivlelse”. Cf. *Boala de moarte*, ed. cit., pp. 86-87.

⁵⁸ S. Kierkegaard, *SV* 3, p. 167: “Det Æsthetiske i et Menneske er det, hvorved den umiddelbar er det, han er; det Ethiske er det, hvorved han bliver det, han bliver”. Cf. S. Kierkegaard, *Ou bien... ou bien...*, (trad. F. și O. Prior și M. H. Guignot), Paris, Gallimard, 1995, p. 480.

drept “comunicare existențială” (*Existent Meddelelse*), la Kierkegaard, și, respectiv, “analitică a *Dasein*-ului” (*Daseinsanalyse*), la Heidegger.

Raportarea lui Heidegger la Kierkegaard - Pentru a accentua diferența dintre domeniul analizei “existențiale” și cel al analizei “existențiale”, Heidegger face referire la felul în care s-a apropiat Kierkegaard de fenomenul “clipei” (*Augenblick*, i.e. kierkegaardianul *Øieblik*), marcând astfel, totodată, ceea ce îl desparte, metodologic, de “Kierkegaard [care] a văzut într-o manieră foarte pătrunzătoare fenomenul *existentiel* al clipei, ceea ce nu înseamnă că el ar fi reușit într-o manieră corespunzătoare și interpretarea *existentială* [subl. ns.]”⁵⁹. Tot într-o notă de subsol, Heidegger adăuga că filosoful danez “a surprins problema existenței în calitatea ei de *existentiel* și a aprofundat-o cu foarte multă putere de pătrundere. În schimb, problema existențială îi este străină [...]”⁶⁰.

Cu toate acestea, Heidegger distribuie cu parcimonie referințele sale la Kierkegaard, în ciuda evidentei influențe pe care au exercitat-o scrierile acestuia asupra sa. Poate și datorită contemporaneității traducerii acestor scrieri în limba germană (pe care Heidegger a salutat-o cu entuziasm⁶¹) cu debutul fecunde activități filosofice a lui Heidegger, s-a putut insista, adesea ireverențios, asupra faptului că gânditorul german și-a apropiat numeroase categorii existențiale kierkegaardiene, pe care le-a utilizat adesea în forme ușor modificate pentru a-i servi în edificarea ontologiei sale fundamentale. De aceea, constatări precum: “Heidegger face trei referiri la Kierkegaard, în notele de subsol ale lui *Sein und Zeit*; trebuia să fi făcut cel puțin o sută!...”⁶², nu par total lipsite de un suport real.

Apropieri și delimitări - Heidegger a depășit intențiile existențialiste, interpretând situația omului în lume, modul său propriu de “a fi în lume”, într-o manieră care întâlnește în mod explicit problematica ființei. Motivul pentru care Kierkegaard nu a fost preocupat în mod direct de problema ființei este că o asemenea abordare ar fi însemnat abandonarea unui tip subiectiv de gândire existențială. Or, interesul lui Kierkegaard este acela de a descrie și a comunica o “concepție despre viață” (*Livs-Anskuelse*), un punct

⁵⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1986, p. 338n.

⁶⁰ Ibid., p. 235n.

⁶¹ În *Frühe Schriften* X, Heidegger amintește despre “anii extraordinari dintre 1910 și 1914”, în care au fost publicate traducerile în limba germană a operelor lui Kierkegaard și Dostoievski, alături de apariția primei ediții complete a lucrării lui Nietzsche, *Der Wille zur Macht*. Cf. Ch. B. Guignon, “Introducere”, în *The Cambridge Companion to Heidegger*, p. 28.

⁶² G. J. Stack, op.cit., p. 136.

de vedere (*Synspunkt*) existențial, denumiri folosite în sinonimie cu cea de “stadiu” (*Stadium*) sau de “sferă de existență” (*Existents-Sphäre*), prin care desemnează trei tipuri particulare (estetic, etic, religios) de situate în existența umană, caracterizate de anumite determinatii specifice distinctive. Prin urmare, ideile formulate de cei doi gânditori permit delimitări clare între “preocupările existențiale” ale lui Kierkegaard și “ontologia existențială” a lui Heidegger. Demersurile lor sunt fundamentale diferite, chiar dacă se apropie într-o oarecare măsură prin faptul că pornesc de la aceeași problematică a existenței.

Sein und Zeit este o analiză, în termenii lui Heidegger, existențial-ontologică, o analiză care extrage, de la nivelul ontic-existențial, caracteristicile de ființă ale Dasein-ului, i.e. “existențialii” (*Existenzialen*), care structurează “constituția fundamentală a Dasein-ului” (*Grundverfassung des Daseins*). Ele se determină, după cum am văzut, pornind de la existențialitate, diferențiindu-se de “determinările de ființă ale ființării care nu este de ordinul Dasein-ului și pe care le numim categorii”⁶³. Heidegger folosește termenul de “categorii” în semnificația sa primordială ontologică, spre deosebire, iarăși, de modul, ontic (după cum ar zice Heidegger) în care îl folosește Kierkegaard, care preferă să creeze termeni proprii pe care îi numește “categorii ale existenței”, înțelegând ca “abrevieri ale realității”⁶⁴, folosind limbajul categorial într-un sens independent, în mare măsură, de cel din logica tradițională.

Prin această “analitică existențială”, Heidegger a încercat, deopotrivă, formularea unei “hermeneutici a facticității” și evidențierea “trăsăturilor distinctive ale ‘vieții factice’ – ale Dasein-ului”⁶⁵, arătând că trebuie făcută distincția între “factualitate” (*Faktualität*) și “facticitate” (*Faktizität*), relevantă în contextul propriu Dasein-ului fiind cea din urmă. Factualitatea proprie faptului Dasein-ului diferită “din punct de vedere ontologic de survenirea factuală a unui mineral”. Prin urmare, Heidegger distinge “factualitatea proprie faptului Dasein și care este specifică de fiecare dată fiecărui Dasein” și o numește: “facticitate”⁶⁶.

Dasein-ul este, așadar, mult mai mult decât e în mod factual, real. Pentru el, posibilitatea joacă un rol mai important decât actualitatea, decât realitatea efectivă, datorită faptului că lumea Dasein-ului nu este doar mediul prezenței efective, ci și al posibilităților care corespund alegerilor și acțiunilor sale viitoare. Autenticitatea existenței ține, mai degrabă, de măsura în care sunt conștientizate și

actualizate⁶⁷, posibilitățile proprii. La Kierkegaard, în directă tradiție aristotelică, lucrurile stăteau diferit, de vreme ce, la nivel etic, individul își dobândește concretețea și continuitatea numai prin actualizarea posibilităților sale ideale, în urma actului liber al alegerii de sine. Prin urmare, la Kierkegaard, “actualitatea este superioară (*højere*) posibilității”⁶⁸.

La Heidegger, posibilitățile definite (*bestimmte*) diferă de posibilitățile logice pure “prin faptul că vin cu limitării concrete”⁶⁹. Pentru individul kierkegaardian aflat în stadiul estetic, actul decizional pretindea înlăturarea indistinției acțiunilor anterioare și solicita deliberarea. Or, esteticianul se vedea astfel angajat adesea într-un proces nelimitat de deliberare. Un astfel de om poate fi ușor caracterizat drept “arhi-deliberatorul *par excellence*, paradigma omului nehotărât”⁷⁰. Pe de o parte, deliberarea sa ia forma unei contemplări dezinteresate și interminabile a unor posibilități cu caracter ipotetic, indifferente și fără noimă. El se află pus în fața unui număr indefinit de posibilități, care au chiar și un efect paralizant. Pe de altă parte, deliberarea în privința fiecărei alternative posibile în parte poate continua la infinit, după cum considera și Aristotel (cf. *EN*, 1113 a, 3: “dacă vom delibera tot timpul, vom merge așa la nesfârșit”). Kierkegaard recomandă “alegerea alegerii” și “saltul în etic”.

Heidegger, însă, își declină orice interes etic și, în repetate ori, clarifică faptul că “folosirea termenilor cu sonoritate etică nu trebuie socotită decât în sens ontologic”⁷¹. Prin urmare, el identifică “proiectarea” drept cea care implică o înțelegere a ceea ce este hotărâtor în luarea unei decizii. Proiectarea nu poate fi doar o simplă evaluare a unei “liste de alegeri posibile particulare pe care o are cineva la dispoziție [...] și a argumentelor pro și contra fiecărei alegeri, în vederea unei decizii”⁷², pentru că ar rezulta un proces interminabil. Proiectarea este “înțelegere” (*Verstehen*). Înțelegerea proiectează ceea ce este posibil în fața Dasein-ului

⁶⁷ ... “actualizate”; sau “realizate”, deși trebuie precizat că, la fel ca în cazul lui *Virkelighed* la Kierkegaard “cea mai bună traducere pentru cuvântul german *Wirklichkeit* ar putea fi *actualitate* sau *efectivitate* (*wirken* – *Wirklichkeit*, *agere* – *actualitas*)”. Vezi H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978, p. 351.

⁶⁸ S. Kierkegaard, *SV* 3, p. 167: “*Virkeligheden er højere end Muligheden*”.

⁶⁹ D. C. Hoy, “Heidegger and the hermeneutical turn”, în *The Cambridge Companion to Heidegger*, p. 179.

⁷⁰ G. J. Stack, op. cit., 1977, p. 93.

⁷¹ M. Wyschogrod, *Kierkegaard and Heidegger. The Ontology of the Existence*, New York, Humanities Press, 1969, p. 101.

⁷² D. C. Hoy, op. cit., p. 179.

⁶³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 44.

⁶⁴ S. Kierkegaard, *SV* 7, p. 90: “*Categorien er Tilværelsens Abbeviatur*” (“Categorii este abrevierea realității”).

⁶⁵ J. D. Caputo, “Heidegger and theology”, în *The Cambridge Companion to Heidegger*, p. 273.

⁶⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 56.

care, el însuși, constă în propriile sale posibilități de a fi.

În vederea lămuririi raportului dintre Dasein și existență, pasajul-cheie care trebuie analizat este următorul: “Dasein-ul se înțelege întotdeauna pe sine pornind de la existența sa, de la o posibilitate a lui însuși de a fi el însuși sau de a nu fie el. Dasein-ul, fie a ales el însuși aceste posibilități, fie a nimerit în ele, fie a crescut dintotdeauna în ele. Existența este hotărâtă, sub forma sesizării sau ratării posibilității, doar de fiecare Dasein în parte”⁷³. Așadar, Dasein-ul poate să își aleagă el însuși posibilitățile, el fiind sigurul (singura ființare) care își poate decide existența. Elementul de legătură este, și la Heidegger, “alegerea” (*die Wahl*). Raportarea Daseinul-ului la existență se petrece prin înțelegerea posibilității alegerii acesteia. “Ființarea care, în ființa sa, este preocupată de însăși această ființă se raportează la ființa sa ca la posibilitatea ei cea mai proprie (*eigentlichste*). Dasein-ul este de fiecare dată posibilitatea sa [...]. Și tocmai pentru că Dasein-ul este de fiecare dată în chip esențial posibilitatea sa, această ființare poate să se ‘aleagă’ pe sine, poate să se câștige sau să se piardă pe sine, adică să nu se câștige niciodată sau să se câștige doar ‘aparent’ ”⁷⁴.

VII. Considerații finale

În urma încercării de a evidenția modul în care a reinterpretat Kierkegaard conceptele de posibilitate și actualitate (întâlnite la Aristotel și la comentarii acestuia), cărora le-a acordat un rol important în desfășurarea proprie de argumente, am

văzut, în final, cum au devenit ele la Heidegger, într-o (aproape cu totul) altă construcție filosofică. Acesta din urmă a insistat asupra faptului că existența nu are nevoie de lămuriri teoretice, care s-ar situa la nivel ontologic, deoarece “problema existenței nu poate fi rezolvată decât prin faptul de a exista”. Pentru Heidegger, problema existenței este o chestiune ontică a Dasein-ului, de urmărit la nivelul acestei ființării “privilegiate”. Pentru aceasta nu este nevoie de o deslușire teoretică a structurii ontologice a existenței.

Or, interogația heideggeriană se situează la un alt nivel. Întrebarea privitoare la structura ontologică a existenței vizează explicitarea aspectelor care constituie existența, a căror corelație este numită “existențialitate”. Analitica acesteia nu are caracterul unei înțelegeri existențiale (nivel la care se situează, după Heidegger, predecesorul său danez), ci a uneia “existențiale” (*existenzial*).

Cele două demersuri filosofice se diferențiază procedural. Ele pot fi succint caracterizate drept “comunicare existențială” (*Existents Meddelelse*), la Kierkegaard, și, respectiv, “analitică a Dasein-ului” (*Daseinsanalyse*), la Heidegger. Perspectiva diferită a lui Heidegger izvorăște din asumarea sarcinii unei “analitici existențiale a Dasein-ului [care] este prefigurată, în ceea ce privește posibilitatea și necesitatea ei, în constituția ontică a Dasein-ului”⁷⁵. Toate elementele explicative pe care le procură analitica Dasein-ului sunt dobândite printr-o abordare diferită a existenței proprii.

⁷⁵ Ibid., p. 12.

⁷³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 12.

⁷⁴ Ibid., p. 42.