

**„NEOCONSERVATORISMUL“ AMERICAN,
„REVOLUȚIA CONSERVATOARE“ ÎN GERMANIA
ȘI PROBLEMA TEHNICII**

ION GOIAN

O temă foarte prezentă în dezbatările de idei politice actuale este aceea a neoconservatorismului, ideologie politică influentă în societatea americană, dar care începe să aibă răsunet și pe vechiul continent. În Statele Unite, interesul pentru curentul aşa-numit neoconservator se explică mai ales prin faptul că echipa de consilieri din jurul președintelui american George W. Bush se identifică ei însăși explicit ca fiind exponentii unei viziuni neoconservatoare, care are drept obiectiv restaurarea unui univers de valori aparținând tradiției americane, valori care au fost trecute în planul secund odată cu afirmarea, în anii '60-'70, a gândirii politice „liberale“ (trebuie spus aici că prin „liberalism“, vocabularul politic american desemnează o gândire cu accente preponderent de stânga, cu multe influențe europene, inclusiv din partea unor orientari neomarxiste, Marcuse în primul rând, dar și preluând din cultura europeană un spirit care a fost definit ca postmodernist). În acest curent de gândire „liberal“, foarte influent deceniile trecute în lumea academică americană, dar și, cu președinția lui J.F. Kennedy, în politica transatlantică, identifică neoconservatorii de azi nu numai principalul obstacol în calea dezvoltării „sănătoase“ a societății americane, dar și, de la o vreme înceoace, adevăratul „inamic“ al Statelor Unite, promotorul unei tendințe subterane de dezagregare a civilizației occidentale.

Această dezbatere, multă vreme dusă doar în paginile unor reviste de filosofie politică, a dezvoltat noi contururi odată cu evenimentele dramatice din ultimele decenii: destrămarea U.R.S.S. și a sistemului mondial comunist, câștigarea războiului rece de către S.U.A., apariția pericolului islamist și, după 11 septembrie 2001, percepția de către publicul american a pericolului terorist ca fiind principala amenințare la adresa securității naționale a Statelor Unite.

În aceste condiții, ideologia neoconservatoare, care devenise influentă în lumea politică americană încă din vremea președinției lui Ronald Reagan (în Europa, principalul exponent la vârful ierarhiei politice era Margaret Thatcher), a devenit strict necesară pentru a da o identitate politică acelor cercuri care încercau să orienteze societatea americană către o nouă viziune asupra rolului Statelor Unite ca singura supraputere mondială, ca, aşa cum s-a spus, „hiperputerea“ care va domina noul mileniu. S-a vorbit în Statele Unite despre o adevărată „revoluție

neoconservatoare“, care trebuia să renoveze radical societatea americană prin restaurarea adevăratelor valori ale spiritului american, acela care a prezidat la constituirea Americii: spiritul de inițiativă, respectul pentru religie și pentru valorile familiale, afirmarea deplină a libertății individului și a drepturilor prevăzute de Constituția de la 1787. Dar, mai mult, neoconservatorismul politic înseamnă astăzi instrumentalizarea acestor valori în scopul mobilizării poporului american (și a aliaților Statelor Unite) în confruntarea cu un inamic fără identitate precisă, după ce sistemul mondial comunist s-a dezagregat.

În jurul acestei noi perspective ideologice s-a constituit în lumea politică americană de astăzi o foarte influentă alianță între teoreticienii neoconservatorismului (I. Kristoll, H. Jaffa etc.) și politicienii care acționează sub standardul neoconservator ca o adevărată echipă, motivată de idei și viziuni comune, având totodată o influență directă asupra politicii (în primul rând externe) a Statelor Unite (unul dintre cei mai importanți este Paul Wolfowitz).

O întrebare interesantă, mai ales pentru noi, europenii, este aceea în legătură cu şansele acestei „revoluții neoconservatoare“ de a modifica durabil și în profunzime societatea americană, ca o adevărată revoluție. Evident, de acest lucru va depinde în mare măsură și viitorul civilizației europene. Pentru a putea răspunde la această întrebare, este necesar să evaluăm nu doar dimensiunea politică, aparentă, a acestei orientări, dar și substraturile ei filosofice, unele mai puțin evidente, acelea care ne pot face să clasificăm neoconservatorismul american nu drept o simplă modă ideologică, ci ca o vizionare asupra lumii, ca un *Weltanschauung* cu o anume perenitate.

Pentru aceasta, trebuie să ne întoarcem către originile și către temeiurile orientării ideologicopolitice neoconservatoare. La origini, ceea ce avea să devină filosofia neoconservatorismului american a fost mai degrabă opoziția limitată și marginală a câtorva cercetători din domeniul filosofiei politice față de ceea ce părea a fi, în anii '60, influența crescândă a ideilor de stânga, ilustrată în epoca războiului din Vietnam de gânditori ai Noii Stângi (*New Left*) ca Marcuse și alții. Printre aceștia, un rol important revine lui Leo Strauss. Strauss (1899–1973) ajunsese în Statele Unite în preajma celui de-al doilea război mondial, ca evreu refugiat din Germania nazistă, după ce trăise cățiva ani în Franța și Anglia, unde principala sa activitate fusese aceea de a explora bibliotecile, cercetând scrierile unor filosofi interesați de interferența temelor religiei și politicii (Hobbes, Spinoza, Maimonide). Devenit în 1941 cetățean american, Strauss va fi profesor de filosofie politică la Universitatea din Chicago, recomandat fiind pentru a ocupa această poziție de Edward Shils, Michael Oakeshott, Ernest Barker, R. H. Tawney și Hans Morgenthau. În 1948 apare prima ediție a scrierii *On Tyranny*, interpretare originală a dialogului *Hieron* (sau *Despre tiranie*) al lui Xenophon. Cu această lucrare debutează o perioadă în care Leo Strauss își construiește o poziție filosofică proprie pornind de la interpretarea textelor clasice ale filosofiei politice antice și medievale într-o atitudine polemică față de gândirea politică modernă. Sinteza acestei atitudini se găsește în volumul *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, care va apărea postum (la University of Chicago Press, 1989) în îngrijirea lui Thomas L. Pangle.

În 1952, Strauss publică la University of Chicago Press o carte care va fi foarte comentată ulterior: *Persecution and the Art of Writing*, iar în 1953 apare *Natural Right and History*, probabil cartea cu cea mai mare influență în constituirea curentului neoconservator.

Temele scrierilor lui Strauss sunt acelea care vor apărea ulterior în ideologia neoconservatorilor din ultimul deceniu al secolului al XX-lea, dar tratate în cheie filosofică: problema valorilor, a civilizației moderne, combaterea scepticismului și a relativismului modern, în special în versiunea promovată de stânga de tip marxist (pentru care Strauss utilizează un concept împrumutat de la Popper, *istorismul, historicism*). Utilizând un concept nietzschean, Strauss este împotriva *nihilismului contemporan*. Dar această temă nu este nouă decât pentru universul ideologic american; în Europa, ideile expuse de Leo Strauss — deși în alt context, cum vom vedea — sunt foarte prezente începând cu deceniul care urmează primului război mondial, în special în Germania Republicii de la Weimar, sub semnul a ceea ce s-a numit „revoluția conservatoare” (*die konservative Revolution*). Strauss a cunoscut această orientare în perioada germană a activității sale, a fost chiar în contact direct cu unii dintre reprezentanții acestui curent. Evident, versiunea sa — pe care o va propune culturii americane — a „revoluției conservatoare” nu conține toate temele promovate de aceasta; o parte dintre aceste teme sunt absolut incompatibile cu spiritul american: orientarea naționalistă, spiritul elitar, chestiunea tehnicii, valorizarea tradițiilor culturale vechi. De aceea, nu poate fi vorba, desigur, de a-l include pe Leo Strauss printre exponenții, fie și de al doilea plan, ai „revoluției conservatoare”, ci de a arăta că există o anumită continuitate (care se explică, în primul rând, prin rolul excepțional al lui Strauss) între ceea ce numim „revoluția conservatoare” din Germania interbelică, pe de o parte, și curentul „neoconservator” din Statele Unite după cel de-al doilea război mondial.

Cum se explică această — cel puțin surprinzătoare — continuitate? Pe de o parte, datorită exceselor pozitiviste în filosofia politică americană, pe de altă parte datorită faptului că unii dintre exponenții „revoluției conservatoare” erau, practic, cenzurați în Statele Unite, datorită confuziei care s-a făcut multă vreme între acesta și ideologia nazistă, Leo Strauss a putut relua unele teme ale acestui curent de gândire într-un spațiu cultural, acela al Statelor Unite din anii '60, practic golit de orice influență filosofică în afara unei versiuni edulcorate a marxismului pentru uzul universitarilor, spațiu împărțit schizofrenic între dreapta politică anticomunistă cu accente extremiste, pe de o parte, și stânga academică, de la psihanaliză la ideologiile de extremă stângă.

În acest context, scrierile lui Strauss, care porneau întotdeauna de la cercetarea operelor lui Platon, Xenophon, Aristotel, Thucydide, au jucat un rol major în reorientarea preferințelor filosofice, în special ale tineretului universitar, înspre temele filosofice majore. Nu mulți cititori sau auditori au perceput și fundalul ideologic al cercetărilor straussiene asupra filosofiei antice grecești, spiritul elitar și anti-modern care se va traduce, la elevii lui Strauss, într-o ideologie politică neoconservatoare, distanțată atât de conservatorismul tradițional american, cât și de Noua Stângă.

Originalitatea lui Leo Strauss poate fi mai bine măsurată, însă, dacă vom raporta viziunea sa filosofică la curențul de la care el a preluat o parte dintre temele gândirii sale, această „revoluție conservatoare“ care a fost multă vreme trecută printre epifenomenele culturale ale Germaniei lui Hitler, confuzie întreținută de prejudecăți persistente și uneori interesante, la care au participat totuși, sub o formă sau alta, într-un context teoretic sau altul, autori importanți ca Stefan George, Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger. Aceasta este o posibilă temă a unei cercetări mai ample. În paginile de față, vom oferi unele sugestii cu privire la una dintre sursele filosofice ale straussianismului, gândirea politică heideggeriană, care însă conține nu numai premise ale unei perspective neoconservatoare (unele valorificate de Strauss în scrisorile sale), dar și o diferență specifică, aceea care face din Heidegger un ireductibil gânditor european. În fond, diferența dintre abordarea heideggeriană a temelor civilizației occidentale contemporane și abordarea același chestiuni în viziunea lui Strauss este diferența dintre filosofia conservatorismului european și neoconservatorismul american. Jocul acesta de perspective între o viziune neoconservatoare globalizatoare, pe de o parte, și o perspectivă inconfundabil europeană, pe de alta, face ca această explorare în subtextele istoriei ideilor politice contemporane să aibă astăzi, credem, un interes special.

Sintagma *revoluție conservatoare* (*konservative Revolution*), care se găsește în nuce încă în scrisorile de după război ale lui Arthur Moeller van den Bruck, primul care lansează și formula *celui de-al treilea Reich* (*Das Dritte Reich*, 1923), a fost explicată de Armin Mohler într-un „manual bibliografic“ consacrat acestei chestiuni¹. În esență, prin *revoluția conservatoare* din Germania interbelică se înțelege un fenomen cultural extrem de complex, care se situează istoric (după Mohler) între anii 1918–1932, se conturează mai clar în ultimii ani ai regimului de la Weimar și se dezvoltă ca o reacție la filosofia politică a acestuia, ca un, cum s-a spus, „revoluționarism reacționar“ (cf., însă, și opinia lui Stefan Breuer, care propune să se renunțe la acest termen²). Un alt autor, Norbert Bolz, propune o categorie, aceea a „dezertorilor modernității“, în care include personaje atât de deosebite ca Gottfried Benn, Ernst Bloch, Ernst Jünger, Carl Schmitt și Martin Heidegger³). *Revoluția conservatoare* respinge liberalismul, dar se opune și altor revoluții, bolșevică sau nazistă, pe care le consideră distructive, „revoluții pur negative“. Pe de altă parte, de subliniat este faptul că, în afara unor accente extrem-naționaliste, în acest curent de idei nu întâlnim acel antisemitism primitiv și provincial care va caracteriza în bună măsură național-socialismul hitlerist. *Revoluția conservatoare*, plecând de la lecturi simpatetice ale scrisorilor lui Dostoievski și Nietzsche (poate și Burckhardt, cu studiile sale despre aristocratismul spiritual al Renașterii), se manifestă în câteva direcții culturale. În poezie, mai cu seamă în cercul creat de poetul Stefan George (cerc în care pare să fi maturizat această idee a unei *revoluții conservatoare*, mișcare a unei „aristocrații spirituale“ a societății germane a vremii; despre rolul lui Stefan George și al discipolilor săi în anii '30 vorbește și Hans-Georg Gadamer într-un interviu acordat jurnalistei Dörte von Westernhagen⁴). În istorie (un exemplu este cartea

lui Ernst Kantorowicz consacrată împăratului Frederic al II-lea de Hohenstaufen, publicată în 1927; *Paideia* lui W. Jaeger, cu preocuparea de a defini educația aristocratică a spiritului și a corpului la vechii greci, aparține aceleiași familii spirituale). În aceeași categorie, studiile de sociologie istorică ale lui Werner Sombart. Eseurile despre Nietzsche ale lui Ernst Bertram, și el membru al grupului lui George, ca și Kantorowicz, trebuie, de asemenea, amintite. În literatura lui Ernst Jünger (e drept că Jünger însuși a protestat împotriva înregimentării sale în acest curent⁵). În științe naturale (de fapt, în antropologie și în filosofia științelor naturii) cu Jakob von Uexküll și a. Filosoful Max Scheler, după Mohler, aparține aceluiași curent de idei. În filosofia juridică (în special în opera lui Carl Schmitt). Și, cum vom vedea, cel puțin o parte dintre ideile *revoluției conservatoare* se întâlnesc și în câteva dintre cele mai importante eseuri filosofice ale lui Heidegger.

S-ar putea include între sursele de inspirație ale acestei *revoluții conservatoare* și sociologia politică a lui Max Weber sau sociologia cunoașterii a lui Karl Mannheim. Autor al unui eseu despre Jünger, în care tema *revoluției conservatoare* este tratată pe larg, Jean-Luc Evard adaugă printre „fruntașii“ acesteia („les têtes de la révolution conservatrice“) pe Valeriu Marcu și pe Hugo Fischer⁶, ambii autori ai unor studii despre Machiavelli, spiritul Secretarului florentin, (cel puțin într-o anume interpretare a sa, cu tradiții încă în eseu lui Fichte din 1807, *Über Machiavelli als Schriftsteller...*), nefiind cu totul străin de această mișcare de idei.

O chestiune cu totul specială o reprezintă modul în care opera lui Heidegger poate fi încadrată în acest curent de idei al *revoluției conservatoare*. Tema este interesantă, deoarece prin influență exercitată de Heidegger în Europa, începând cu anii '70 în special, și ulterior și în Statele Unite (datorită și lui Leo Strauss), revoluția conservatoare devine o prezență — am putea spune subliminală — în cultura de astăzi și *chiar în cultura politică de astăzi*. Tratată în cheie heideggeriană, revoluția conservatoare devine o încercare de a judeca civilizația occidentală contemporană dintr-o perspectivă teoretică în care se întâlnesc revalorizarea marilor opere ale filosofiei clasice și spiritul critic al filosofiei germane moderne. Temele abordate de Heidegger în unele dintre eseurile sale se întâlnesc cu acelea promovate de *revoluția conservatoare*: exaltarea națiunii germane, dar și a culturii locale (ca în eseu consacrat lui Hebel), tema crizei culturii europene și ideea unei soluții de natură spirituală a acestei crize, elogiu muncii manuale și al vieții simple, al *pământului* — Mohler include în *revoluția conservatoare* un curent „*Blut und Boden*“ — (ne amintim că, în eseu din *Holzwege* consacrat *Originii operei de artă*, se vorbește, pătrunzător, despre „*pământ*“⁷; despre acest *contraconcept* (*Gegenbegriff*) opus conceptului de „*lume*“ în opera heideggeriană vorbește și Gadamer într-o „*Introducere*“ la *Originea operei de artă*⁸), o anume imagine despre natură și despre poezie (ca în studiul despre *Hölderlin și esența poeziei*) etc., toate acestea sunt teme recurente în scrierile care se situează sub semnul *revoluției conservatoare*. Jean-Michel Palmier pune și el în relație reflecțiile heideggeriene cu privire la tehnica cu o carte importantă pentru *revoluția conservatoare* (și care, într-un fel, marchează și sfârșitul acesteia), *Der Arbeiter* (1932) a lui Ernst Jünger⁹, la care Heidegger se va referi în *Überwindung der Metaphysik*.

După al doilea război mondial, reflectiile lui Heidegger asupra fenomenului politic sunt situate tot mai clar sub semnul ideii unei crize a civilizației occidentale, în genere. În *Scrisoarea despre „umanism”* “pe care filosoful o adresează lui Jean Beaufret, publicată în 1946, transpare respingerea de către Heidegger a fenomenului ideologic, în genere. Umanismul îi apare a fi un -ism între altele și întrebarea lui Beaufret „*Comment redonner un sens au mot Humanisme?*“ i se pare a fi o încercare de a instrumentaliza temele perene ale filosofiei în slujba unei viziuni reductive, care o echivalează pe aceasta unei *téchné*, precum și expresia unei dictaturi moderne a „spațiului public“¹⁰. De asemenea, este relevată „sărăcirea limbii“ în lumea occidentală contemporană, fapt care primejduiște însăși esența omului.

Acestea sunt teme ale ultimei filosofii politice heideggeriene, dezvoltate în mai multe eseuri, dar mai plenar poate în *Întrebarea privitoare la tehnica*, conferință prezentată la 18 noiembrie 1953 în aula Institutului Politehnic din München. Heidegger a fost invitat să susțină această conferință de către Academia Bavarăză de Belle Arte, ea fiind inclusă într-un ciclu de conferințe consacrat *artelor în epoca tehnicii*. Textul a fost inițial publicat în *Jahrbuch der Akademie* (1954), înainte de a fi introdus în volumul *Vorträge und Aufsätze (Conferințe și studii)*, care apare la editura Neske, Pfullingen în același an¹¹.

Întrebarea privitoare la tehnica (reluăm acest titlu consacrat de o traducere românească¹²; de fapt, o transpunere mai puțin literală ar reda mai bine sensul, care este, în fond, *Problema tehnicii*). E drept că, astfel formulat, titlul devine stereotip, cvasi-jurnalistic, și, pe de altă parte, ascunde semnificația mai profundă a actului de *a se întreba*, esențială pentru perspectiva filosofică heideggeriană) reia unele teme din alte conferințe din ciclul *Einblick in das, was ist (Privire în ceea ce este)* ținute de Heidegger în Clubul de la Brema în decembrie 1949, ciclu care cuprinde *Das Ding (Lucrul)*, *Das Ge-stell (Com-punerea)*, *Die Gefahr (Primejdia)* și *Die Kehre (Răsturnarea)*. Prima dintre acestea, *Das Ding*, a fost dezvoltată și susținută în iunie 1950 la Academia Bavarăză de Belle Arte. De asemenea, problematica din conferință despre tehnică trebuie privită în strânsă legătură cu aceea dezvoltată în conferința *Wissenschaft und Besinnung (Știință și contemplare)*, pronunțată de Heidegger la Academia de Bavarăză de Belle Arte la 4 august.

Chestiunea tehnicii apare, însă, în reflecția heideggeriană mult mai devreme, în cursul din 1935 cu tema *Einführung in die Metaphysik (Introducere în metafizică)*, care este, în substanță, o primă meditație de ansamblu asupra destinului spiritual al Occidentului. Aici străbate o viziune care depășește simplul pessimism: „decăderea spirituală a lumii este atât de avansată, încât popoarele sunt amenințate să piardă ultima lor forță spirituală (...) întunecarea lumii, fuga zeilor, distrugerea pământului, transformarea omenirii într-o turmă, suspiciunea plină de ură față de tot ceea ce este creator și liber, toate acestea au atins, pe pământ, asemenea proporții, încât categoriile atât de infantile de pesimism și optimism au devenit, de mult, ridicolе“¹³. Aceeași problematică a tehnicii revine episodic și în studiul *Ursprung des Kunstwerkes (Originea operei de artă)* care datează încă din perioada 1935–1936 (cuprins ulterior în volumul *Holzwege*, publicat în

1950), ca diferență între „fabricare“ și „creație“¹⁴, dar mai cu seamă în *Die Zeit des Weltbildes* (*Epoca concepțiilor despre lume*) din 1938, publicat, de asemenea, în volumul *Holzwege*. În acest din urmă studiu apar cele mai multe dintre considerațiile legate de modul de a fi al obiectelor în fizica aşa-zisă clasică și în „concepția modernă a lumii“ (*neuzeitliches Weltbild*). Aici apare și fraza semnificativă „tehnica mecanizată este prelungirea cea mai vizibilă a tehnicii moderne, care este identică cu esența metafizicii moderne“ (Heidegger, 1986: 100). Tema reapare în prelegerile din 1939–1940 sub titlul *Kunst und Technik* (*Arta și tehnica*). În fine, *Überwindung der Metaphysik* (*Depășirea metafizicii*, 1936–1946) evocă scrierea lui Ernst Jünger *Der Arbeiter* (*Lucrătorul*) și presupune că tehnica planetară va însemna și sfârșitul metafizicii. Așa cum am menționat deja, Jean-Michel Palmier consideră că originea reflectiilor heideggeriene cu privire la tehnica se află, cel puțin într-o oarecare măsură, în lecturile din opera amintită a lui Jünger, care a avut un ecou special în epocă¹⁵.

După apariția *Întrebării privitoare la tehnica*, tema va continua să-l preocupe pe Heidegger, care va reveni în câteva rânduri asupra ei în cuprinsul studiilor sale. În contribuția sa la un volum consacrat în 1955 lui Ernst Jünger, intitulată *Über „Die Linie“* (*Cu privire la „Linie“*), titlul fiind schimbat, cu prilejul re-publicării ulterioare, în *Seinsfrage* (*Chestiunea ființei*), Heidegger discută chestiunea nihilismului modern în relație cu tema ființei, răspunzând ideilor exprimate de Jünger în eseul *Über die Linie* (*Dincolo de linie*, 1951), dar și în *Der Arbeiter*¹⁶. În această epocă, apare tot mai evident adevărul că opera lui Heidegger reprezintă cea mai profundă abordare filosofică a nihilismului contemporan (aceasta este, de pildă, interpretarea pe care o dă Michael Gillespie filosofiei politice heideggeriene în cunoscuta *History of Political Philosophy* coordonată științific de Leo Strauss și Joseph Cropsey¹⁷). În 1962, Heidegger va publica *Die Technik und die Kehre*, *Tehnica și Răsturnarea*, legând astfel imediat chestiunea tehnicii de unul dintre termenii cei mai enigmatici ai filosofiei heideggeriene.

Întrebarea privitoare la tehnica pleacă de la constatarea implicită a locului special pe care tehnica îl ocupă în civilizația occidentală contemporană. Încercând o adâncire a sensurilor acestui termen, Heidegger arată că omenirea contemporană trebuie să încerce să-și clarifice propria relație cu acest fenomen al tehnicii, care nu e neutru, un simplu instrument în slujba unor scopuri fixate de om. Reprezentarea pe care o avem despre esența tehnicii dă seama despre relația omului cu lumea. O reprezentare instrumentală a tehnicii denaturează și simplifică această relație. Pentru a demonstra aceasta, Heidegger invocă gândirea greacă cu privire la tehnica, pornind de la înțelegerea complexă aristotelică a cauzalității, care distinge între cauza materială, formală, eficientă și finală (cf. Aristotel, *Metaph.*, carte I(A), 3, 983a sq.; Aristotel, *Phys.*, carte a II-a, 3, 194b), unde cauzalitatea este tratată în mare măsură prin analogie cu activitatea artizanală, cum observă Pierre Aubenque¹⁸.

În concepția grecilor, subliniază Heidegger, gândirea producției unui lucru este mai puțin reductivă, mai complexă interpretată decât în viziunea modernă, mai lineară. Modurile cauzalității interacționează între ele pentru a lăsa să apară

efectul. Același model de înțelegere se aplică nu numai creației umane, artizanale sau artistice, dar și creației Naturii. Nu numai meșteșugarul sau poetul „lasă să apară“ lucrul pro-dus. *Natura*, la rândul ei, „lasă să apară“, de pildă, o floare în conformitate cu „natura“ acesteia, desigur. Vedem, din acest exemplu, că producerea unui efect nu se face arbitrar, în concepția grecilor, ci ea aduce în primul plan „ceea ce era în stare de ascundere“. Dar, observă Heidegger, grecii folosesc pentru acest fapt de a „scoate din ascundere“ termenul de *aletheia*, care înseamnă în grecește ceea ce romani trăduseau prin *veritas*, ceea ce noi desemnăm prin *Wahrheit* în limba germană, *adevăr* în limba română etc.

Cu alte cuvinte, sugerează filosoful german, tehnica anticilor era o modalitate de a fi în acord cu *Natura*, nu de a obliga, imperativ, *Natura*, să producă anumite efecte, indiferent dacă ele sunt sau nu „în ordinea *Naturii*“. *Téchné*, ca și *épistémé*, sunt pentru vechii greci moduri ale cunoașterii și ale adevărului (cum se vede și în *Etica nicomahică* a lui Aristotel) și nu aspectul instrumental domină în vizionarea lor, ca la moderni. „Așadar, ceea ce e hotărâtor în *téchné* nu rezidă cătuși de puțin în făptuire și mânuire, nici în folosirea de mijloace, ci în scoaterea din ascundere...“, scrie Heidegger¹⁹.

Este, evident, o polemică implicită cu aspectul faustic al civilizației occidentale moderne, cu credința implicită în întreaga concepție modernă asupra tehnicii că orice se poate cere *Naturii*, orice se poate realiza, cu condiția de a găsi *instrumentul* adecvat sau cu condiția de a ști *cum* trebuie făcut. Paradoxal, această critică heideggeriană a modernității aduce aminte de critica rațiunii instrumentale de către exponentii Școlii de la Frankfurt, deși, e adevărat, analiza filosofică e aici mult mai adâncă și mai complexă. *Conservatorul* Heidegger se întâlnește, cel puțin în acest punct, cu marxiștii rebeli ai Institutului din Frankfurt, dar și cu ideile lui Strauss din *Natural Right and History*²⁰. Și unii și alții arată cum extinderea acestei raționalități de tip instrumental pune în *primejdie* (ne amintim și de conferința heideggeriană cu acest titlu) însuși *omul*. Ar fi simplist să vedem aici expresia unor prejudecăți împotriva tehnicii moderne, avertizează Walter Biemel²¹. Prin termenul *Ge-stell* (tradus prin „*com-punere*“), Heidegger indică „esența tehnicii în strângerea ei laolaltă, ca planificare, ordonare și disponere a lumii“²². Epoca noastră se caracterizează prin faptul că, din perspectiva tehnicii moderne, „totul devine ființare disponibilă“. Aceasta o deosebește radical de epoca în care ființarea se constituia ca „situare opozitivă“, concepută fiind ca obiect²³. „Așadar, atunci când omul hăituiește (*nachstellen*) *Natura*, cercetând-o și studiind-o ca pe o zonă a reprezentării sale, el este deja solicitat de o modalitate a scoaterii din ascuns care îl expune cererii insistente de a se livra abordării naturii considerate ca obiect de cercetare, până într-atât încât și obiectul dispare în lipsa de obiect caracteristică situării-disponibile (*Bestand*)“, sintetizează Heidegger²⁴ (citatul a fost ușor modificat de mine — I.G.). „Situarea disponibilă (*Bestand*) nu mai este obiect (*Gegenstand*); dimpotrivă, obiectul, care păstrează o anume opozitie (*ein Gegenüber*) față de omul care și-l reprezintă, își pierde caracterul de obiect atunci când ajunge să fie situare disponibilă“²⁵. Obiectul dispare și din fizica modernă. El încețează și mai avea un caracter intuitiv. Această dispariție a obiectualității lumii anticipează, într-un fel, *nihilismul*, care va fi

recunoscut și teoretizat ca orientare a spiritului european (de către Nietzsche) abia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Întrebarea cu privire la tehnica vizează să scoată la lumină relația noastră cu esența tehnicii. Dacă admitem că esența tehnicii moderne este ceea ce Heidegger numește *Ge-stell*, acest fapt are ca urmare ne-libertatea omului în raportul său esențial cu tehnica. „Expus insistentei cereri de a se livra pe sine, omul se situează în domeniul esenței care este proprie *Ge-stell*-ului. De vreme ce omul se află în sfera *Ge-stell*-ului, el nu mai este liber să-și aleagă raportarea la acesta”, precizează Heidegger²⁶.

Ge-stell-ul și nu existența propriu-zisă a mașinilor este pericolul suprem pentru om în epoca noastră. „*Ge-stell*-ul îi dă omului posibilitatea să se îngâmfe, să se erijeze în stăpîn al pământului, deși este pândit în mod constant de pericolul de a fi el însuși folosit ca simplă situare disponibilă a supunerii la comandă — adică de a fi simplu „material”, „material de muncă” al pieții muncii sau, de asemenea, ca „material maladiv al unei clinici”, scrie Otto Pöggeler²⁷. *Ge-stell*-ul împiedică omul să intre într-o relație mai autentică cu lumea și cu propria sa esență. Abia atunci când intervine conștiința acestui pericol (cf. și conferința heideggeriană despre *Gefahr* menționată mai înainte) este posibilă anularea acelei răsturnări (*Kehre*) prin care omul se îndepărtează de propria sa esență. Aici putem recunoaște o aluzie heideggeriană la problematica marxistă a alienării.

Abia prin conștiința pericolului la care îl supune tehnica, omul poate adânci analiza, situând tehnica în limitele ei firești și experimentând și alte forme ale destinului său. Cum spune și Hölderlin, citat de Heidegger, „...acolo unde există pericolul/Se ivește și ceea ce aduce salvarea“.

Propriu acestei analize filosofice a chestiunii tehnicii este faptul că Heidegger nu eșuează în fatalism. În ciuda „faptului că delirul tehnicii se întinde pretutindeni, poate să apară ziua când, prin tot ce e de ordinul tehnicului, esența tehnicii să înceapă să străbată și să ființeze în revelarea proprie adevărului“²⁸. Dimpotrivă, acolo unde el denunță cu vigoare pericolul reprezentat de tehnica modernă, apare și speranța salvării, a salvării prin filosofare și prin poezie. În încheierea eseului său, Heidegger evocă din nou cultura clasică greacă, în care „se chema *téchné* scoaterea la iveală a ceea ce este adevărat în sfera frumosului (...) La începuturile destinului occidental, artele au ajuns în Grecia la nivelul cel mai înalt al scoaterii din ascundere care le fusese lor acordată (...) iar arta nu se chema decât *téchné*“²⁹. Spre diferență de Heidegger, Leo Strauss va sublinia, în *Natural Right and History*, locul pe care îl are reflecția asupra naturii umane în constituirea unor valori trans-istorice, aflate în constelația a ceea ce el va numi „drep-tul natural“. În cercetarea chestiunii adevărului (*aletheia*), Heidegger subliniază rolul presocraticilor în constituirea unei idei despre adevăr mai profunde și mai productive decât aceea cu care operează civilizația noastră. Leo Strauss, interesat mai degrabă de componenta politică a ideii de adevăr, va evidenția mai degrabă rolul platonismului.

Prin redefinirea esenței tehnicii moderne, Heidegger își fixează punctul de vedere cu privire la modernitate în genere și cu privire la relația dintre modernitate și spiritul european. Aceasta este, de fapt, sensul interior al filosofiei poli-

tice heideggeriene, care, pentru a fi înțeleasă mai exact, trebuie înscrisă în continuarea unei linii în filosofia politică germană care pleacă de la considerațiile kantiene în jurul conținutului spiritual al mișcării Luminilor și urmând cu Hegel, Marx, Nietzsche, Spengler. În *Introducerea în metafizică*, Heidegger vorbește despre modernitate din perspectiva destinului civilizației occidentale, ca o posibilă „cădere în afara ființei”³⁰. De altfel, încă în *Sein und Zeit* (*Ființă și timp*), Heidegger vorbea despre *cotidianitate* ca despre o *cădere* a *Dasein*-ului: „*Dasein*-ul a căzut din el însuși ca putință autentică de a fi sine, esuând sub dominația «lumii»”³¹. Miza reflecțiilor în jurul autenticității sau inautenticității civilizației europene din *Introducerea în metafizică* este evidentă în următorul paragraf, care amintește de profetiile lui Nietzsche: „Această Europă care, cu o orbire incurabilă, este mereu pe punctul de a-și înginge singură un pumnal în inimă, este prinsă astăzi ca într-o menghină între Rusia, pe de o parte, și America, de celalaltă. Rusia și America sunt amândouă, din punct de vedere metafizic, aceeași lucru: aceeași frenzie sinistră a tehnicii dezlănțuite și a organizării fără tradiții a omului normalizat. Într-un timp în care cel mai îndepărtat colț al lumii a fost supus dominației tehnicii (...) în care poți trăi simultan un atentat împotriva unui rege în Franța și un concert simfonic la Tokio, atunci când timpul nu mai e decât viteză, instantaneitate și simultaneitate (...) când un boxer este considerat ca un personaj exemplar al unui popor și când adunarea în masă a milioane de oameni constituie un triumf; atunci, într-adevăr, într-o asemenea epocă, întrebarea: „În ce scop? — unde mergem? — ce urmează?” este mereu prezentă și, ca un spectru, bântuie toată această lume care pare supusă unei vrăji”³².

Așa cum sugerează Heidegger în aceeași *Introducere în metafizică*, marea primejdie care ne amenință este aceea de a ne vedea deodată deposediți de lumea noastră și aruncați într-o altă lume, pe care nu o dorim și nu o aşteptăm, o „lume” croită pe dimensiunea unui alt *mod de a fi*. Ce înseamnă „lume”?, se întreabă filosoful și tot el răspunde: „lumea este întotdeauna lumea *spiritului*. Animalul nu are o lume a sa (...) Întunecarea lumii implică o golire de spirit, o descompunere, o dizolvare a acestuia, evicițunea și greșita sa interpretare”³³. Drumul pentru salvarea Europei trece, am putea spune, continuând gândul lui Heidegger, prin redefinirea spiritului european. Însă, observație importantă, deoarece „lumea”, în sens heideggerian se definește în mod esențial și prin limbă, filosofia politică heideggeriană refuză însă redefinirea Europei printr-o vizuire de tip universalist, așa cum am văzut că cerea în *Criza științelor europene* Husserl și așa cum e moda în prezent. Europa lui Heidegger este (și este destinață să rămână) o Europă a popoarelor, a limbilor și a culturilor. Se poate, deci, afirma că dinamica unității europene nu trece, pentru Heidegger, prin ștergerea granițelor materiale, prin federalizarea administrativă a continentului, ci mai degrabă prin efortul de a ridica dialogul între limbile și culturile europene la înălțimea gândului filosofic.

Această pledoarie pentru o perceptie spirituală a lumii (pentru noi, europenii, a lumii noastre, care este Europa), pricinuită de sentimentul primejdiei în care se găsește omul, este, în inactualitatea utopiei heideggeriene, foarte actuală.

Pentru Leo Strauss, marea problemă a modernității este aceea a relativizării tuturor valorilor. Este o altă variantă, poate mai puțin reflexivă, dar sigur mai politică, a conceptului de *nihilism*, spre deosebire de aceea propusă de Heidegger.

Heidegger și Strauss: o relație la prima vedere surprinzătoare. Strauss însuși a ținut să-și exprime rezervele față de punctele de vedere heideggeriene, oarecum indirect în câteva eseuri în jurul a ceea ce el numește „nihilismul german”³⁴, dar și, direct, într-o *Introducere la existentialismul lui Heidegger*³⁵, care, chiar dacă apare reductivă în raport cu complexitatea operei heideggeriene, conține afirmația că „doar Heidegger a presimțit dimensiunea problemei unei societăți mondale”³⁶.

Între Strauss și Heidegger distanța este, deci, suficientă pentru a permite un dialog de cel mai profund interes și pentru a stimula o nouă perspectivă asupra lumii de astăzi.

NOTE

1. Armin Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch*, 3e Auflage, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989.
2. Stefan Breuer, *Anatomie de la Révolution conservatrice*, trad. fr. par Olivier Mannoni, Paris, Éditions de la MSH, 1996.
3. Peter Koslowski, *Tragedia modernității*, în: „Secoul 20”, nr. 10–12 (427–429)/2000, p. 39.
4. Richard E. Palmer (ed. and transl. by), *Gadamer in Conversation. Reflections and Commentary*, Yale, Yale Studies in Hermeneutics, 2001, p. 117.
5. Jean-Luc Evard, *Ernst Jünger: Autorité et domination*, Paris-Tel Aviv, Éditions de l’Éclat, 2004, p. 59 sq.
6. *Ibidem*, p. 81.
7. Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, trad. în limba rom. și note de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București, Editura Humanitas, 1995, p. 66sq.
8. Gabriel Liiceanu, *Note la Întrebarea privitoare la tehnică*, în: vol. Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, p. 122–123.
9. Jean-Michel Palmier, *Les Écrits politiques de Heidegger*, Paris, Éditions de l’Herne, 1968, p. 214.
10. Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, traducere și note introductive Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București, Editura Politică, 1988, p. 300–301.
11. *Die Frage nach der Technik*, în: vol. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954.
12. Martin Heidegger, *Originea operei de artă*.
13. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. în limba fr. par Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1987, p. 49.
14. Martin Heidegger, *Écrits politiques 1933–1966*, Paris, NRF, Gallimard, 1995, p. 82.
15. Jean-Michel Palmier, *Les Écrits politiques de Heidegger*, Paris, Éditions de l’Herne, 1968.
16. Martin Heidegger, *Seinsfrage/The Question of Being*, trans. with an introd. by William Kluback and Jean T. Wilde, New York, Twayne Publishers, Inc., 1958.
17. Michael Gillespie, *Martin Heidegger*, în: *History of Political Philosophy* (edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey), Chicago, The University of Chicago Press, 1987, p. 888 sq.
18. Pierre Aubenque, *Aristote et le Lycée*, în: vol. *Histoire de la Philosophie*, Paris, Éditions Gallimard, 1969, p. 656.
19. Martin Heidegger, *Écrits politiques 1933–1966*, p. 138.
20. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1971.
21. Walter Biemel, *Heidegger*, trad. în limba rom. de Thomas Kleininger, București, Editura Humanitas, 1996, p. 153–154.
22. Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, p. 195.
23. Walter Biemel, *op. cit.*, p. 152.
24. Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, p. 144.
25. Otto Pöggeler, *Drumul gândirii lui Heidegger*, trad. în limba rom. de Cătălin Cioabă, București, Editura Humanitas, 1998, p. 200.
26. Heidegger, *op. cit.*, p. 150.
27. Otto Pöggeler, *op. cit.*, p. 201–202.
28. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 164.

29. *Ibidem*, p. 163.
30. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 48.
31. Martin Heidegger, *Ființă și timp*, trad. în limba rom. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Editura Humanitas, 2003, p. 238.
32. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 48–49.
33. *Ibidem*, p. 56.
34. Leo Strauss, *Nihilisme et politique*, traduit de l'anglais et présenté par Olivier Sedeyn, Paris, Bibliothèque Rivages, Éditions Pazot et Rivages, 2001.
35. *The Rebirth of Classical Rationalism*, trad. fr. *La renaissance du rationalisme politique classique*, traduction de l'anglais et postface par Pierre Guglielmino, Paris, NRF, Gallimard, 1993.
36. *Ibidem*, p. 95.