

FROM SIGNS TO INTERPRETATION AND UNDERSTANDING**George Bondor, Assoc. Prof., PhD, "Al. Ioan Cuza" University of Iași**

Abstract: The main aim of the present paper (From Signs to Interpretation and Understanding) is to analyse the relation between signs, human being, corporality and history. I start from Foucault's reading of Nietzsche and then I focus on Nietzsche's aphorisms about signs, history and interpretation, as well as on some paragraphs about signs, world and historicity from Heidegger's Being and Time. Their analysis of sign, realised as genealogical interpretation (Nietzsche), respectively as phenomenological destruction (Heidegger), reveal the immanent history of sign, originated in the corporality of man (instincts, affects, needs, senses, i.e. in his will to power), respectively in the historicity of the human being.

Keywords: signs, history, world, Nietzsche, Heidegger.

Introducere

În textul său „Nietzsche, Freud, Marx”, Michel Foucault arată că odată cu Nietzsche cultura occidentală părăsește paradigma semiotică, instalându-se într-o paradigmă hermeneutică¹. Pe scurt, interpretarea prevalează în raport cu semnul pentru că semnul nu mai este privit drept ceva fix. În interiorul lui este descoperit un întreg proces interpretativ. Pornind de la observația lui Foucault, îmi propun să arăt că analizele semnului întreprinse de Nietzsche (uzând de metoda genealogică) și de Heidegger (sub forma unei destrucții fenomenologice), deși pornesc de la premise diferite, reușesc să surprindă iluzia fixității semnului. În acest scop, ambele demersuri identifică istoria sa interioară, fapt care presupune distanțarea de teoria care definește semnul exclusiv prin funcția sa referențială. Poate exact acest aspect este decisiv pentru a susține că ne aflăm într-o „vârstă hermeneutică a rațiunii”². Împotriva teoriei tradiționale a limbajului, care îl înțelege ca simplă descriere a realității, militează și Wittgenstein, care arată că sensul cuvintelor survine prin utilizarea lor, așadar printr-o pluralitate de activități asociate limbajului, dintre care referirea la obiecte este doar una și deloc cea mai prezentă în viața omului. Semnele au deci sens numai în cadrul unui joc de limbaj, adică într-o formă de viață³.

Istoria internă a semnului. De la semn la interpretare

După Nietzsche, există două motive pentru care limbajul trebuie supus unei critici genealogice, în vederea identificării iluziilor pe care acesta le conține și le proferează. În primul rând, ne-am obișnuit să considerăm cuvintele ca fiind fixe, uitând astfel de originea lor metaforică. Operațiunea prin care simplele cuvinte sunt transformate în concepte solidificate este una din marile „minciuni” ale limbajului. În al doilea rând, limbajul poartă în el o metafizică, o concepție asupra lumii, pe care, prin intermediul gramaticii, ne-o prezintă ca

¹ Michel Foucault, „Nietzsche, Freud, Marx”, în *Dits et écrits*, tome I, Gallimard, Paris, 1994, p. 571.

² Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985.

³ Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filozofice*, traducere de Mircea Dumitru, Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, București, 2004.

fiind de la sine înțeleasă. Modul nostru de a percepe realitatea este impregnat de această metafizică populară a „cazurilor identice”. Pentru Nietzsche, semnele sunt false identități, utile în vederea dominației sau doar a conservării. Întrucât ascund pluralitatea lucrurilor, reducând-o la false identități, semnele sunt „gregare”, nivelatoare⁴. Diferența din sânul realului este astfel ascunsă, iar cu vremea este complet uitată. Să tratăm pe rând cele două aspecte, veritabile slăbiciuni ale limbajului.

În *Despre adevăr și minciună în sens extramoral* sunt investigate originile limbajului⁵. După Nietzsche, acesta este derivat, prin abstractizare, dintr-o activitate metaforică originară, instinctivă și inconștientă, îndreptată către dominarea realității prin simplificare și asimilare⁶. Cu alte cuvinte, la originea cuvintelor se găsește un proces ficțional. Conceptele iau naștere prin trei modificări succesive ale stimulilor nervoși. Într-o primă etapă, crede Nietzsche, stimulul apărut din raportul cu lucrurile este transformat în imagine. Așadar imaginea este o metaforă a aceluși stimul. A doua transformare (metaforă) constă în reproducerea imaginii printr-un sunet, care este cuvântul ca atare. La baza ei stă alăturarea prin analogie. În sfârșit, a treia modificare (și a treia metaforă) rezidă în transformarea cuvântului în concept. Acest lucru are loc prin eliminarea definitivă a impresiei sensibile inițiale, puternică în cazul imaginii, dar deja palidă în cazul sunetului. În plus, simpla asemănare e transformată în identitate. Astfel, conceptul devine semn prin el însuși al unei realități, în absența raportului imediat cu aceasta. El devine pentru noi fix, de sine stătător, dobândind un aspect substanțial. Din acest motiv, afirmă Nietzsche, conceptele sunt „mumii” ale metaforelor din care ele au luat naștere⁷. Cu vremea, din cauza uzajului, le considerăm ca fiind suficiente pentru înțelegerea realității. Uitând activitatea metaforică originară, ajungem să credem că tocmai conceptele reprezintă „adevărurile” lucrurilor.

A doua slăbiciune a limbajului este identificată de Nietzsche la nivelul gramaticii. Așadar nu doar cuvintele sunt vinovate de o anumită uitare, ci și regulile după care acestea se combină, alcătuind un discurs. Pe scurt, gramatica aduce numeroase prejudecăți în limbaj și, astfel, în existența omului. Ea ne determină să gândim lumea într-un fel anumit, ascunzând însă această enormă influență pe care o are asupra noastră. Din acest motiv, Nietzsche o numește „metafizică populară”⁸. Dintre toate prejudecățile, cea mai importantă este credința în eu. Ea derivă dintr-o habitudine gramaticală, și anume cea care ne constrânge să alăturăm întotdeauna predicatului un subiect. Gramatica nu ne permite să concepem un act în el însuși, fără a presupune un subiect care acționează, deci un agent al acțiunii. Un exemplu ilustrat de Nietzsche este principiul cartesian al eului cugetător: noi observăm acțiunea pe

⁴ Michel Haar, *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche*, PUF, Paris, 1998, p. 182.

⁵ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin - New York & Deutscher Taschenbuch Verlag, München, Neuausgabe, 1999, Band 1, p. 878-880 = *Despre adevăr și minciună în sens extramoral*, în *Opere complete*, vol. 2, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 1998, pp. 558-560.

⁶ Cf. și Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, Paris, 1972, p. 43. În scrierile următoare, ea va fi desemnată ca o dispută a voințelor de putere din om, tot în vederea dominării.

⁷ Ibidem, pp. 55-56. Tentația de a îngheța realul, numită de Nietzsche „egiptianism”, reprezintă una din trăsăturile culturii occidentale care se datorează metafizicii pe care o are la bază. A se vedea, pentru aceasta, Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor sau Cum se filozofează cu ciocanul*, traducere de Alexandru Al. Șahighian, în *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Humanitas, București, 1994, p. 465.

⁸ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 3, p. 593 = *Știința voioasă*, traducere de Liana Micescu, în *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Humanitas, București, 1994, § 354, p. 230.

care o numim gândire și deducem, în mod eronat, că trebuie să existe un eu care gândește. Procesului ca atare al gândirii îi anexăm o interpretare („ceva care gândește”), care însă nu-i aparține acestuia și pe care o echivalăm apoi, printr-o nouă interpretare, cu eul cugetător⁹. De această falsificare (și ocultare) a unui proces interpretativ original depind, mai departe, numeroase alte credințe: cea în suflet, în voință, în spirit, în conștiință, în „lucruri în sine”, în ființă și în Dumnezeu¹⁰.

Nietzsche încearcă să arate că relația de semnificare și cea de cunoaștere se întemeiază într-un strat mai adânc al umanului. Pentru el, acesta este stratul afectelor și al impulsurilor, al instinctelor inconștiente, al nevoilor și al simțurilor, pe scurt, al voințelor de putere din interiorul omului. Disputa lor – văzută totodată sub forma unui joc – este cea din care iau naștere semnele. Ea este, în alți termeni ai filosofului, un joc al interpretărilor. Din acest motiv, putem spune că Nietzsche îi redă semnului o dimensiune ontologică. Desigur că genealogia semnului, metodă prin care sunt descoperite originile acestuia, comportă o dimensiune critică. Grație ei, este pusă în discuție aparenta lui fixitate, pretinsul lui caracter substanțial. Astfel este însă câștigat accesul la procesul interpretativ prin care ceva devine semn. Istoria interioară a semnului, cea prin care ceva devine semn – tocmai aceasta intră în vederile lui Nietzsche. Așa cum arată Foucault citindu-l pe Nietzsche, semnul este o interpretare a altor semne, iar acestea sunt, la rândul lor, interpretări ale altor semne și așa mai departe. Nu există un *interpretandum* care să nu fie deja un *interpretans*¹¹. Interpretarea nu este doar un act de elucidare a unui conținut, ci mai ales un act de violență, unul prin care ceva se înstăpânește asupra a altceva: o nouă interpretare se întoarce cu violență asupra unei interpretări anterioare. Mergând mai departe pe linia deschisă de Foucault, am putea observa că interpretarea anterioară, deși provizorie, fiind la rândul ei instituită printr-un act violent față de o interpretare mai veche, poate avea aparența a ceva fix, definitiv și nemijlocit. Dar în ce mod rezultatul provizoriu al unui proces interpretativ dobândește aparența a ceva permanent? Devoalarea acestei iluzii este principala sarcină a genealogiei nietzscheene. Vinovate de această imensă falsificare sunt valorile – și, strâns legate de acestea, idealurile.

Deși valorile apar ca fiind firești pentru cei care le-au creat, avându-și originea în pura afirmare de sine a voinței lor de putere, ceilalți ajung să le privească drept adevăruri supraumane, chiar transcendente, pe care le resimt drept constrângătoare și pe care le consideră, din acest motiv, cauzele unei înstrăinări față de adevărata lor natură. După Nietzsche, cultura – prin valorile morale pe care le impune – îl îndepărtează pe individ de instinctele și nevoile

⁹ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 5, p. 31 = *Dincolo de bine și de rău. Preludiu la o filozofie a viitorului*, traducere de Francisc Grünberg, Humanitas, București, 1991, § 17, pp. 24-25; De asemenea, a se vedea *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 5, p. 73 = *Dincolo de bine și de rău. Preludiu la o filozofie a viitorului*, § 54, p. 64, precum și *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 12, 10 [158], p. 549 = *Voința de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor*, traducere de Claudiu Baci, Editura Aion, 1999, § 484, p. 318.

¹⁰ Credința în „ființă” ia naștere printr-o generalizare a conceptului de viață. Cf. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 12, 9 [63], p. 369 = *Voința de putere*, § 581, p. 375). Conceptul de Dumnezeu este, și el, dependent de credința în gramatică. Cf. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 6, p. 78 = *Amurgul idolilor*, „Rațiunea în filozofie”, § 5, p. 469).

¹¹ Michel Foucault, „Nietzsche, Freud, Marx“, op. cit., p. 571: „Il n’y a jamais, si vous voulez, un *interpretandum* qui ne soit déjà *interpretans*, si bien que c’est un rapport tout autant de violence que d’élucidation qui s’établit dans l’interprétation. En effet, l’interprétation n’éclaire pas une matière à interpréter, qui s’offrirait à elle passivement ; elle ne peut que s’emparer, et violemment, d’une interprétation déjà là, qu’elle doit renverser, retourner, fracasser à coups de marteau”.

sale, de trebuințele și simțurile sale, de afectele și impulsurile sale, pe scurt, de voința sa de putere, adică de viața sa. Elementele culturii sunt simple adaosuri la procesul corporal, care constituie prima natura a omului. Semnele culturale sunt la origine expresii ale acestei naturi prime, dar unele care se detașează de aceasta, ajungând să fie considerate independente de ea. Deși izvorăsc din impulsurile noastre dominante, aceste semne se prezintă ca valori imuabile, ca etaloane pentru orice perspectivă asupra realității („ca *instanțe valorice supreme, ba chiar ca forțe creative și guvernante*”¹²). Ele formează a doua natură a omului, care nu doar se adaugă primei sale naturi, ci o și deformează¹³. Prin urmare, evaluările noastre nu sunt decât simple expresii ale afectelor și trebuințelor corpului nostru. Morala – pe care o considerăm a fi forma cea mai elevată a culturii – nu e altceva decât o „semiologie a afectelor” (*Zeichensprache der Affekte*)¹⁴. În alți termeni ai lui Nietzsche, ea este doar o suită de interpretări¹⁵. Aceste semne – îndeosebi cele morale și religioase – pot deturna bunul mers al instinctelor omenești, modificând astfel și „lumea” ca atare, așa cum este ea văzută de om. Ele îi sunt însă perfect necesare omului, căci în lipsa lor nu am percepe lumea în nici un fel. Dar sunt necesare, totodată, pentru împlinirea celui mai intim instinct al omului, cel al dominației. Semnele culturale, susține Nietzsche, sunt cele mai eficiente mijloace ale creșterii și ale exercitării puterii. Creșterea diferenței unei voințe de putere față de celelalte din proximitatea ei are loc prin mijlocirea valorilor, mai precis a valorilor morale. Cei care au creat „binele” și „răul” au inventat, de fapt, cel mai eficient instrument al dominației¹⁶. Exact în ce privință trebuie să intervină strategia genealogică. După Nietzsche, sarcina ei este de a scoate la suprafață natura primă, corporală, a omului, permanent ascunsă în spatele celei secunde, culturale. Întrucât cea din urmă e formată prin interiorizarea valorilor morale, genealogia se îndreaptă cu precădere asupra acestora din urmă. Ea este o genealogie a moralei. Strategia genealogică este de fapt o metodă istorică. Scopul ei constă în a descoperi nu o origine unică, ci istoria originilor din care ia naștere fenomenul supus cercetării. Ea e menită să scoată la iveală pluralitatea evaluărilor, a schimbărilor de perspectivă, a erorilor, adică multiplicitatea interpretărilor succesive ce au condus la constituirea aceluia fenomen.

¹² Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 12, 7 [3], p. 257 = *Voința de putere*, § 677, p. 434.

¹³ A se vedea George Bondor, *Dansul măștilor. Nietzsche și filozofia interpretării*, Humanitas, București, 2008.

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 5, p. 107 = *Dincolo de bine și de rău*, V, § 187, p. 98.

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 6, p. 98 = *Amurgul idolilor*, „«Amelioratorii» omenirii”, 1, p. 487); de asemenea, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 12, 2 [165], p. 149; *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 10, 3 [1], nr. 374, p. 98; *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 12, 2 [190], p. 161.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 4, p. 149 = *Așa grăit-a Zarathustra. O carte pentru toți și pentru nimeni*, traducere de Ștefan Aug. Doinaș, ed. a III-a, Humanitas, București, 1997, II, „Despre depășirea de sine”, p. 181; traducere modificată): „Dar din valorile voastre crește o stăpânire [*Gewalt*] mai mare și o nouă depășire.”; *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 4, p. 76 = *Așa grăit-a Zarathustra*, I, „Despre o mie și unu de scopuri”, pp. 118-120; traducere modificată): „Da, multe țări văzut-a Zarathustra și multe neamuri: dar nicăieri pe pământ Zarathustra n-a găsit putere [*Macht*] mai uriașă decât lucrarea celor ce iubesc: «bine» și «rău» e numele ce-l poartă.”; *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 4, p. 149 = *Așa grăit-a Zarathustra*, II, „Despre depășirea de sine”, p. 180; traducere modificată): „Stăpânirea voastră – a voastră cei ce evaluați – se folosește de valorile și de noțiunile de bine și rău ale voastre; iată în ce constau iubirea voastră tainică și strălucirea, tremurul și revărsarea sufletului vostru”.

Semn, lume, istoricitate. De la semn la înțelegere

Fiind un moment al analiticii existențiale pe care Heidegger o desfășoară în lucrarea sa *Ființă și timp*, analiza semnelor este parte a unei încercări temerare de a pune în evidență structurile fundamentale ale ființării umane, straturile sale ultime de sens. Pentru a descrie structura semnului, filosoful german pornește, aparent, tot de la funcția sa referențială. Semnul este un ustensil ce are menirea de a indica, iar cea din urmă este o formă a „trimiterii”¹⁷. Precizarea de mai sus se potrivește oricărui tip de semne, nu doar cuvintelor. Exemplele lui Heidegger dovedesc acest lucru. Semne sunt, de pildă, marcajele de pe drum, pietrele de hotar, semnalele acustice, steagurile, semnele de doliu. Orice ustensil trimite la alte ustensile, precum și la sfera utilizărilor sale (la menirea lui funcțională). Semnul, însă, ca un tip aparte de ustensil, indică o totalitate a ustensilelor, în care fiecare trimite la toate celelalte. Ciocanul, bunăoară, trimite la cui și la operațiunea ciocănitului, iar cea din urmă la construirea unei case. În fond, arată Heidegger, nici un ustensil nu ni se arată mai întâi ca un obiect oarecare, ci el se arată de la bun început laolaltă cu menirea lui funcțională și cu rețeaua de trimiteri la totalitatea ustensilelor și a întrebunțărilor lor. Altfel spus, devenim conștienți de un ustensil și de menirea lui funcțională doar în măsura în care avem acces la lumea ambiantă din care el face parte. Doar pe seama unei descoperiri a acestei lumi întâlnim un ustensil din interiorul ei¹⁸. Or, descoperirea aceasta este posibilă printr-un act al omului, cel al preocupării sau, mai general spus, al înțelegerii lumii. Descoperirea acestei lumi ustensilice și, în ea, a unui lucru anumit și a menirii lui funcționale este posibilă prin aceea că omul (*Dasein*-ul, cum îi spune Heidegger) „se trimite pe sine de fiecare dată deja către un ustensil care își realizează menirea funcțională”¹⁹. Întreținând o stare de familiaritate cu aceste raporturi de trimitere, omul își „semnifică” lui însuși, altfel spus își dă sieși sarcina de a înțelege faptul de a fi în lume, care îl caracterizează în chipul cel mai intim²⁰. Acest fapt, numit și „mundaneitate”, este o determinare existențială a omului, pornind de la care devine posibilă descoperirea unui semn în lumea deja descoperită. În temeiul acestei structuri, omul are posibilitatea de a deschide „semnificațiile” lucrurilor. Doar în acest fel devin posibile, după Heidegger, cuvântul și limba²¹. Căci fenomenul limbii, aflăm în alt loc, „își are rădăcinile în constituția existențială a stării de deschidere a *Dasein*-ului”²².

Într-o altă manieră decât Nietzsche, Heidegger își asumă și el sarcina de a disloca fixitatea semnelor, pentru a scoate la suprafață elementul viu din care ele au luat naștere. După el, acest element nu poate fi altul decât viața umană, mai precis posibilul acesteia din care, la un moment dat, ia naștere ceva de tipul unui semn. În raport cu semnele și cu istoria lor, trebuie identificată tocmai această origine vie, acest mănunchi de posibilități prin care omul își înțelege (și își afirmă) propria viață. Interpretarea – sau, mai bine spus, explicitarea – acesteia reprezintă, după Heidegger, principala sarcină a filosofiei. Astfel, orice sistem

¹⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, în *Gesamtausgabe*, Band 2, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, § 17, p. 77 = *Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2003, p. 104.

¹⁸ Ibidem, p. 83 (trad. rom. p. 113).

¹⁹ Ibidem, p. 86 (trad. rom. p. 120).

²⁰ Ibidem, p. 87 (trad. rom. p. 121).

²¹ Ibidem, p. 87 (trad. rom. p. 122).

²² Ibidem, p. 160 (trad. rom. p. 220).

interpretativ al semnelor se întemeiază în posibilul din om. În alți termeni și cu alte premise, Heidegger reia, în fond, ideea lui Nietzsche, pe care am amintit-o în formularea precisă a lui Foucault: semnul nu este un simplu *interpretandum*, ci mai curând un *interpretans*. Aparenta lui fixitate ascunde, de fapt, un întreg proces interpretativ. Ceea ce îl distinge însă pe Heidegger este o nouă înțelegere a stratului interpretativ din care iau naștere semnele, precum și a manierei în care putem avea acces la acesta. În vreme ce pentru Nietzsche accesul la interpretările din care se nasc semnele este posibil grație strategiei genealogice, Heidegger adoptă ca metodă destrucția fenomenologică, tematizată pe larg în prelegerile de tinerete și pusă la lucru în lucrarea sa principală, *Ființă și timp*. Datorită ei, putem accede la dispoziția existențială din care derivă istoria lăuntrică a semnului. Această dispoziție, am văzut, este chiar înțelegerea de sine a omului ca fapt de a fi în lume care, astfel, este preocupat de lucrurile întâlnite în această lume, aducându-le la o stare de deschidere datorită căreia ele devin semne. Chiar ea face posibil ca ceva să devină semn.

Luăm contact cu semnele culturale în mod mediat, prin fenomenul transiterii, grație căruia ne familiarizăm cu sensul lor. Aceste semne speciale există deci grație istoricității lor. Motivul e ușor de înțeles: referința semnului cultural este rareori identificabilă în lumea reală. Oricum, legătura lui cu aceasta este foarte slabă. Dimpotrivă, raportul său cu lumea semnelor este cea care îi conferă justificare și, totodată, un fel aparte de prezență în viața omului. Sensul semnelor, în acest caz, izvorăște tocmai din relațiile existente între ele, relații care au loc într-o lume în mare măsură diferită de cea reală. Paul Ricoeur o numește „lume intertextuală”²³. O întâlnim, bunăoară, ca lume a literaturii, a filosofiei, a culturii în general, dar și ca „lumea omului grec” ori „lumea omului romantic”.

Dar cum anume se transmit semnele culturale? Care sunt efectele lor de ordin istoric? Chestiunea poate fi gândită în termenii raportării de tip istoriografic la semnele culturale. Istoriografia concepe narațiuni despre fenomenele trecutului doar în măsura în care ia în calcul procesul transiterii lor. Principalele semne culturale, aflăm dintr-un loc din *Ființă și timp*, sunt exact cele pe care istoricii le invocă drept surse: urma, vestigiul, monumentul, documentul, mărturia, simbolul, expresia, apariția, semnificația²⁴. Nietzsche discută chestiunea când inventariază principalele moduri de a scrie istoria: monumentală, anticară și critică²⁵. Or, cu fiecare dintre ele avem de-a face cu un mod de raportare la semnele culturale. Mai întâi, istoria monumentală le permanentizează pe cele mai importante, ca și cum între ele ar exista o continuitate. Istoria anticară, apoi, e interesată de continuitatea tradițiilor, scop pentru care vrea să conserve condițiile în care ele au luat naștere. În sfârșit, istoria critică își propune rupțura față de trecut, pe care vrea să-l judece din perspectiva vieții prezente. Analiza nietzscheeană este aprofundată de Heidegger, care apreciază îndeosebi faptul că, pentru Nietzsche, cele trei forme ale istoriografiei se întemeiază în viața ca atare a omului, ca una care, în esența ei, este o viață istorică. Sau, în termenii lui Heidegger, ele se întemeiază în istoricitatea *Dasein*-ului²⁶.

²³ Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, pp. 157-158.

²⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., §17, p. 78 (trad. rom. p. 105).

²⁵ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 1, pp. 258-270 = *Considerații inactuale* (Partea a doua: „Despre foloasele și daunele istoriei pentru viață”, în *Opere complete*, vol. 2, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 1998, pp. 171-185).

²⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., § 76, p. 396 (trad. rom. p. 524).

După cum am arătat, semnul este, pentru Heidegger, de aceeași natură cu ustensilul, care dobândește un sens doar în interiorul unei lumi descoperite de om. Din acest punct de vedere, semnele culturale, istorice prin excelență, sunt și ele un fel de ustensile. Dar, atunci când omul își înțelege istoria pornind de la ființările de care se preocupă în lumea sa ambiantă, în lumea lui „azi”, el o face întrucât a optat deja pentru un mod neautentic de a fi. Altfel spus, el se mișcă deja în perimetrul unei istoricități neautentice. Iar aceasta este echivalentă cu înțelegerea de sine pornind de la structurile cotidianului²⁷. Lucrurile păstrate într-un muzeu stau acolo lipsite de „lumea în interiorul căreia ele erau întâlnite ca ființări-la-îndemână, aparținând unui complex ustensilic și fiind folosite de un *Dasein* ființător în această lume și prins în preocupare înăuntrul ei”²⁸. Acea lume a dispărut pentru că *Dasein*-ul care le-a dat sens nu mai există în chip factic. El le-a conferit sens, în lumea respectivă, prin aceea că a proiectat în ele un pachet de posibilități, pornind de la cea mai intimă posibilitate de existență a sa. Din acest motiv, conchide Heidegger, istoriografia ar trebui să scoată la iveală posibilitățile autentice de a fi ale existenței umane trecute. Această sarcină se poate împlini sub forma unei destrucții fenomenologice, menită să pătrundă dincolo de stratul istoricității neautentice. Rostul unui asemenea demers rezidă în faptul că posibilitățile spre care noi ne proiectăm nu sunt invenții ale noastre, ci sunt preluate din trecutul nostru prin fenomenul asumării. De aceea, a ne ocupa cu trecutul înseamnă a fi atenți la noi înșine.

Concluzie

Ideea fundamentală care se desprinde din ambele tematizări se referă la raportul dintre semn și istorie. Pe scurt, ea poate fi formulată astfel: istoricitatea semnului (cultural) se încrucișează cu istoricitatea ființei umane. Suntem ființe istorice prin chiar esența noastră. Istoricitatea e adânc înscrisă în noi și, în virtutea ei, avem un raport constant cu semnele culturale și cu istoria lor. Diferențele de accent existente între pozițiile lui Nietzsche și Heidegger sunt, desigur, importante. Elementul de continuitate dintre ele dovedește că ambii autori au reflectat serios la limitele semnelor. Tema lor de gândire, în această privință, a fost ce anume se ascunde în spatele aparentei fixități a semnelor. În rădăcinarea semnelor în viața ca atare – văzută ca viață corporală (Nietzsche) și ca viață istorică (Heidegger) – reprezintă o importantă descoperire privitoare la om. Semnul nu este un dat nemijlocit, o banală trimitere la lucrul pe care îl denuțește, ci ascunde în el un întreg proces al vieții. În interiorul semnului descoperim viața care se mijlocește pe sine în vederea înțelegerii, acea viață care se ridică, ontologic vorbind, deasupra vâltorii sale pentru a accede la înțelegerea de sine. Totodată, descoperim semnul ca mijlocitor al vieții cu ea însăși, ca element hotărâtor al transiterii și al asumării posibilităților de a fi. Limitele semnului sunt limitele existenței umane.

Bibliografie

George Bondor, *Dansul măștilor. Nietzsche și filozofia interpretării*, Humanitas, București, 2008.

²⁷ Ibidem, § 72, p. 376 (trad. rom. p. 498).

²⁸ Ibidem, § 73, p. 380 (trad. rom. p. 503).

- Michel Foucault, „Nietzsche, Freud, Marx”, în *Dits et écrits. 1954-1988*, tome I (1954-1969), Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Gallimard, Paris, 1994.
- Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985.
- Michel Haar, *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, în *Gesamtausgabe*, Band 2, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.
- Martin Heidegger, *Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2003.
- Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, Paris, 1972.
- Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău. Preludiu la o filozofie a viitorului*, traducere de Francisc Grünberg, Humanitas, București, 1991.
- Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor sau Cum se filozofează cu ciocanul*, traducere de Alexandru Al. Șahighian, în *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Humanitas, București, 1994.
- Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă*, traducere de Liana Micescu, în *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Humanitas, București, 1994.
- Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra. O carte pentru toți și pentru nimeni*, traducere de Ștefan Aug. Doinaș, ed. a III-a, Humanitas, București, 1997.
- Friedrich Nietzsche, *Despre adevăr și minciună în sens extramoral*, în *Opere complete*, vol. 2, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 1998.
- Friedrich Nietzsche, *Voința de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor*, traducere de Claudiu Baci, Editura Aion, 1999.
- Friedrich Nietzsche, *Considerații inactuale* (Partea a doua: „Despre foloasele și daunele istoriei pentru viață”, în *Opere complete*, vol. 2, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 1998.
- Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Neuausgabe, Walter de Gruyter, Berlin - New York & Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1999.
- Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris, 1986.
- Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filozofice*, traducere de Mircea Dumitru, Mircea Flonta și Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, București, 2004.