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 historiality 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 historiality 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 părăseşte paradigma semiotică, instalându-se într-o paradigmă hermeneutică[1]. 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 observaţia lui Foucault, îmi propun să arăt că analizele semnului întreprinse de Nietzsche (uzând de metoda genealogică) şi de Heidegger (sub forma unei destrucţii fenomenologice), deşi pornesc de la premise diferite, reuşesc să surprindă iluzia fixităţii semnului. În acest scop, ambele demersuri identifică istoria sa interioară, fapt care presupune distanţarea de teoria care defineşte semnul exclusiv prin funcţia sa referenţială. Poate exact acest aspect este decisiv pentru a susţine că ne aflăm într-o „vârstă hermeneutică a raţiunii"[2]. Împotriva teoriei tradiţionale a limbajului, care îl înţelege ca simplă descriere a realităţii, militează şi Wittgenstein, care arată că sensul cuvintelor survine prin utilizarea lor, aşadar printr-o pluralitate de activităţi asociate limbajului, dintre care referirea la obiecte este doar una şi deloc cea mai prezentă în viaţa omului. Semnele au deci sens numai în cadrul unui joc de limbaj, adică într-o formă de viaţă[3].

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 conţine şi le proferează. În primul rând, ne-am obişnuit să considerăm cuvintele ca fiind fixe, uitând astfel de originea lor metaforică. Operaţiunea 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 concepţie 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, Bucureşti, 2004.

BDD-V592 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:55:33 UTC)

fiind de la sine înţeleasă. Modul nostru de a percepe realitatea este impregnat de această metafizică populară a „cazurilor identice”. Pentru Nietzsche, semnele sunt false identităţi, utile în vederea dominaţiei sau doar a conservării. Întrucât ascund pluralitatea lucrurilor, reducând-o la false identităţi, semnele sunt „gregare”, nivelatoare[4]. Diferenţa 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 şi minciună în sens extramoral* sunt investigate originile limbajului[5]. După Nietzsche, acesta este derivat, prin abstractizare, dintr-o activitate metaforică originară, instinctivă şi inconştientă, îndreptată către dominarea realităţii prin simplificare şi asimilare[6]. Cu alte cuvinte, la originea cuvintelor se găseşte un proces ficţional. Conceptele iau naştere prin trei modificări succesive ale stimulilor nervoşi. Într-o primă etapă, crede Nietzsche, stimulul apărut din raportul cu lucrurile este transformat în imagine. Aşadar imaginea este o metaforă a acelui 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 sfârşit, a treia modificare (şi a treia metaforă) rezidă în transformarea cuvântului în concept. Acest lucru are loc prin eliminarea definitivă a impresiei sensibile iniţiale, puternică în cazul imaginii, dar deja palidă în cazul sunetului. În plus, simpla asemănare e transformată în identitate. Astfel, conceptul devine semn prin el însuşi al unei realităţi, în absenţa raportului imediat cu aceasta. El devine pentru noi fix, de sine stătător, dobândind un aspect substanţial. Din acest motiv, afirmă Nietzsche, conceptele sunt „mumii” ale metaforelor din care ele au luat naştere[7]. Cu vremea, din cauza uzajului, le considerăm ca fiind suficiente pentru înţelegerea realităţii. 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. Aşadar nu doar cuvintele sunt vinovate de o anumită uitare, ci şi regulile după care acestea se combină, alcătuind un discurs. Pe scurt, gramatica aduce numeroase prejudecăţi în limbaj şi, astfel, în existenţa omului. Ea ne determină să gândim lumea într-un fel anumit, ascunzând însă această enormă influenţă pe care o are asupra noastră. Din acest motiv, Nietzsche o numeşte „metafizică populară”[8]. Dintre toate prejudecăţile, cea mai importantă este credinţa în eu. Ea derivă dintr-o habitudine gramaticală, şi anume cea care ne constrânge să alăturăm întotdeauna predicatului un subiect. Gramatica nu ne permite să concepem un act în el însuşi, fără a presupune un subiect care acţionează, deci un agent al acţiunii. Un exemplu ilustru discutat de Nietzsche este principiul cartesian al eului cugetător: noi observăm acţiunea 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 und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin - New York & Deutscher Taschenbuch Verlag, München, Neuausgabe, 1999, Band 1, p. 878-880 = *Despre adevăr şi minciună în sens extramoral*, în *Opere complete*, vol. 2, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timişoara, 1998, pp. 558-560.
[6] Cf. şi Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, Paris, 1972, p. 43. În scrierile următoare, ea va fi desemnată ca o dispută a voinţelor de putere din om, tot în vederea dominării.
[7] Ibidem, pp. 55-56. Tentaţia de a îngheţa realul, numită de Nietzsche „egipţianism”, 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. Şahighian, în *Ştiinţa voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 465.
[8] Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 3, p. 593 = *Ştiinţa voioasă*, traducere de Liana Micescu, în *Ştiinţa voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Humanitas, Bucureşti, 1994, § 354, p. 230.

BDD-V592 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:55:33 UTC)

care o numim gândire şi deducem, în mod eronat, că trebuie să existe un eu care gândeşte. Procesului ca atare al gândirii îi anexăm o interpretare („ceva care gândeşte"), care însă nu-i aparţine acestuia şi pe care o echivalăm apoi, printr-o nouă interpretare, cu eul cugetător[9]. De această falsificare (şi ocultare) a unui proces interpretativ originar depind, mai departe, numeroase alte credinţe: cea în suflet, în voinţă, în spirit, în conştiinţă, în „lucruri în sine", în fiinţă şi în Dumnezeu[10].

Nietzsche încearcă să arate că relaţia de semnificare şi cea de cunoaştere se întemeiază într-un strat mai adânc al umanului. Pentru el, acesta este stratul afectelor şi al impulsurilor, al instinctelor inconştiente, al nevoilor şi al simţurilor, pe scurt, al voinţelor de putere din interiorul omului. Disputa lor – văzută totodată sub forma unui joc – este cea din care iau naştere semnele. Ea este, în alţi 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. Graţie ei, este pusă în discuţie aparenta lui fixitate, pretinsul lui caracter substanţial. Astfel este însă câştigat 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. Aşa cum arată Foucault citindu-l pe Nietzsche, semnul este o interpretare a altor semne, iar acestea sunt, la rândul lor, interpretări ale altor semne şi aşa mai departe. Nu există un *interpretandum* care să nu fie deja un *interpretans*[11]. Interpretarea nu este doar un act de elucidare a unui conţinut, ci mai ales un act de violenţă, unul prin care ceva se înstăpâneşte asupra a altceva: o nouă interpretare se întoarce cu violenţă asupra unei interpretări anterioare. Mergând mai departe pe linia deschisă de Foucault, am putea observa că interpretarea anterioară, deşi provizorie, fiind la rândul ei instituită printr-un act violent faţă de o interpretare mai veche, poate avea aparenţa a ceva fix, definitiv şi nemijlocit. Dar în ce mod rezultatul provizoriu al unui proces interpretativ dobândeşte aparenţa a ceva permanent? Devoalarea acestei iluzii este principala sarcină a genealogiei nietzscheene. Vinovate de această imensă falsificare sunt valorile – şi, strâns legate de acestea, idealurile.

Deşi valorile apar ca fiind fireşti pentru cei care le-au creat, avându-şi originea în pura afirmare de sine a voinţei lor de putere, ceilalţi ajung să le privească drept adevăruri supra-umane, chiar transcendente, pe care le resimt drept constrângătoare şi pe care le consideră, din acest motiv, cauzele unei înstrăinări faţă de adevărata lor natură. După Nietzsche, cultura – prin valorile morale pe care le impune – îl îndepărtează pe individ de instinctele şi nevoile

---

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

[10] Credinţa în „fiinţă" ia naştere printr-o generalizare a conceptului de viaţă. Cf. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 12, 9 [63], p. 369 = *Voinţa de putere*, § 581, p. 375). Conceptul de Dumnezeu este, şi el, dependent de credinţa în gramatică. Cf. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 6, p. 78 = *Amurgul idolilor*, „Raţiunea în filosofie", § 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".

BDD-V592 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:55:33 UTC)

sale, de trebuinţele şi simţurile sale, de afectele şi impulsurile sale, pe scurt, de voinţa sa de putere, adică de viaţa 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 detaşează de aceasta, ajungând să fie considerate independente de ea. Deşi izvorăsc din impulsurile noastre dominante, aceste semne se prezintă ca valori imuabile, ca etaloane pentru orice perspectivă asupra realităţii („ca *instanţe valorice supreme, ba chiar ca forţe creative şi guvernante*”[12]). Ele formează a doua natură a omului, care nu doar se adaugă primei sale naturi, ci o şi deformează[13]. Prin urmare, evaluările noastre nu sunt decât simple expresii ale afectelor şi trebuinţelor 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 alţi termeni ai lui Nietzsche, ea este doar o suită de interpretări[15]. Aceste semne – îndeosebi cele morale şi religioase – pot deturna bunul mers al instinctelor omeneşti, modificând astfel şi „lumea” ca atare, aşa 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 dominaţiei. Semnele culturale, susţine Nietzsche, sunt cele mai eficiente mijloace ale creşterii şi ale exercitării puterii. Creşterea diferenţei unei voinţe de putere faţă de celelalte din proximitatea ei are loc prin mijlocirea valorilor, mai precis a valorilor morale. Cei care au creat „binele” şi „răul” au inventat, de fapt, cel mai eficient instrument al dominaţiei[16]. Exact în ce privinţă trebuie să intervină strategia genealogică. După Nietzsche, sarcina ei este de a scoate la suprafaţă 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 naştere 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 acelui fenomen.

---

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

[13] A se vedea George Bondor, *Dansul măştilor. Nietzsche şi filozofia interpretării*, Humanitas, Bucureşti, 2008.

[14] Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 5, p. 107 = *Dincolo de bine şi 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 = *Aşa grăit-a Zarathustra. O carte pentru toţi şi pentru nimeni*, traducere de Ştefan Aug. Doinaş, ed. a III-a, Humanitas, Bucureşti, 1997, II, „Despre depăşirea de sine”, p. 181; traducere modificată): „Dar din valorile voastre creşte o stăpânire [*Gewalt*] mai mare şi o nouă depăşire.”; *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 4, p. 76 = *Aşa grăit-a Zarathustra*, I, „Despre o mie şi unu de scopuri”, pp. 118-120; traducere modificată): „Da, multe ţări văzut-a Zarathustra şi multe neamuri: dar nicăieri pe pământ Zarathustra n-a găsit putere [*Macht*] mai uriaşă decât lucrarea celor ce iubesc: «bine» şi «rău» e numele ce-l poartă.”; *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 4, p. 149 = *Aşa grăit-a Zarathustra*, II, „Despre depăşirea de sine”, p. 180; traducere modificată): „Stăpânirea voastră – a voastră cei ce evaluaţi – se foloseşte de valorile şi de noţiunile de bine şi rău ale voastre; iată în ce constau iubirea voastră tainică şi strălucirea, tremurul şi revărsarea sufletului vostru”.

BDD-V592 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:55:33 UTC)

Semn, lume, istoricitate. De la semn la înţelegere

Fiind un moment al analiticii existenţiale pe care Heidegger o desfăşoară în lucrarea sa *Fiinţă şi timp*, analiza semnelor este parte a unei încercări temerare de a pune în evidenţă structurile fundamentale ale fiinţării umane, straturile sale ultime de sens. Pentru a descrie structura semnului, filosoful german porneşte, aparent, tot de la funcţia sa referenţială. 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 potriveşte 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 şi la sfera utilizărilor sale (la menirea lui funcţională). 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 şi la operaţiunea 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 funcţională şi cu reţeaua de trimiteri la totalitatea ustensilelor şi a întrebuinţărilor lor. Altfel spus, devenim conştienţi de un ustensil şi de menirea lui funcţională 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 ei[18]. Or, descoperirea aceasta este posibilă printr-un act al omului, cel al preocupării sau, mai general spus, al înţelegerii lumii. Descoperirea acestei lumi ustensilice şi, în ea, a unui lucru anumit şi a menirii lui funcţionale este posibilă prin aceea că omul (*Dasein*-ul, cum îi spune Heidegger) „se trimite pe sine de fiecare dată deja către un ustensil care îşi realizează menirea funcţională”[19]. Întreţinând o stare de familiaritate cu aceste raporturi de trimitere, omul îşi „semnifică” lui însuşi, altfel spus îşi dă sieşi sarcina de a înţelege faptul de a fi în lume, care îl caracterizează în chipul cel mai intim[20]. Acest fapt, numit şi „mundaneitate”, este o determinare existenţială 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 „semnificaţiile” lucrurilor. Doar în acest fel devin posibile, după Heidegger, cuvântul şi limba[21]. Căci fenomenul limbii, aflăm în alt loc, „îşi are rădăcinile în constituţia existenţială a stării de deschidere a *Dasein*-ului”[22].

Într-o altă manieră decât Nietzsche, Heidegger îşi asumă şi el sarcina de a disloca fixitatea semnelor, pentru a scoate la suprafaţă elementul viu din care ele au luat naştere. După el, acest element nu poate fi altul decât viaţa umană, mai precis posibilul acesteia din care, la un moment dat, ia naştere ceva de tipul unui semn. În raport cu semnele şi cu istoria lor, trebuie identificată tocmai această origine vie, acest mănunchi de posibilităţi prin care omul îşi înţelege (şi îşi afirmă) propria viaţă. 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 = *Fiinţă şi timp*, traducere de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, Humanitas, Bucureşti, 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).

BDD-V592 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:55:33 UTC)

interpretativ al semnelor se întemeiază în posibilul din om. În alţi termeni şi 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 înţelegere a stratului interpretativ din care iau naştere semnele, precum şi a manierei în care putem avea acces la acesta. În vreme ce pentru Nietzsche accesul la interpretările din care se nasc semnele este posibil graţie strategiei genealogice, Heidegger adoptă ca metodă destrucţia fenomenologică, tematizată pe larg în prelegerile de tinereţe şi pusă la lucru în lucrarea sa principală, *Fiinţă şi timp*. Datorită ei, putem accede la dispoziţia existenţială din care derivă istoria lăuntrică a semnului. Această dispoziţie, am văzut, este chiar înţelegerea 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 transmiterii, graţie căruia ne familiarizăm cu sensul lor. Aceste semne speciale există deci graţie istoricităţii lor. Motivul e uşor de înţeles: referinţa 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 şi, totodată, un fel aparte de prezenţă în viaţa omului. Sensul semnelor, în acest caz, izvorăşte tocmai din relaţiile existente între ele, relaţii care au loc într-o lume în mare măsură diferită de cea reală. Paul Ricoeur o numeşte „lume intertextuală”[23]. O întâlnim, bunăoară, ca lume a literaturii, a filosofiei, a culturii în general, dar şi 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 naraţiuni despre fenomenele trecutului doar în măsura în care ia în calcul procesul transmiterii lor. Principalele semne culturale, aflăm dintr-un loc din *Fiinţă şi timp*, sunt exact cele pe care istoricii le invocă drept surse: urma, vestigiul, monumentul, documentul, mărturia, simbolul, expresia, apariţia, semnificaţia[24]. Nietzsche discută chestiunea când inventariază principalele moduri de a scrie istoria: monumentală, anticară şi critică[25]. 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 şi cum între ele ar exista o continuitate. Istoria anticară, apoi, e interesată de continuitatea tradiţiilor, scop pentru care vrea să conserve condiţiile în care ele au luat naştere. În sfârşit, istoria critică îşi propune ruptura faţă de trecut, pe care vrea să-l judece din perspectiva vieţii prezente. Analiza nietzscheeană este aprofundată de Heidegger, care apreciază îndeosebi faptul că, pentru Nietzsche, cele trei forme ale istoriografiei se întemeiază în viaţa ca atare a omului, ca una care, în esenţa ei, este o viaţă istorică. Sau, în termenii lui Heidegger, ele se întemeiază în istoricitatea *Dasein*-ului[26].

---

[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 = *Consideraţii inactuale* (Partea a doua: „Despre foloasele şi daunele istoriei pentru viaţă“, în *Opere complete*, vol. 2, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timişoara, 1998, pp. 171-185.
[26] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., § 76, p. 396 (trad. rom. p. 524).

BDD-V592 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:55:33 UTC)

După cum am arătat, semnul este, pentru Heidegger, de aceeaşi natură cu ustensilul, care dobândeşte un sens doar în interiorul unei lumi descoperite de om. Din acest punct de vedere, semnele culturale, istorice prin excelenţă, sunt şi ele un fel de ustensile. Dar, atunci când omul îşi înţelege istoria pornind de la fiinţările 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 mişcă deja în perimetrul unei istoricităţi neautentice. Iar aceasta este echivalentă cu înţelegerea de sine pornind de la structurile cotidianului[27]. Lucrurile păstrate într-un muzeu stau acolo lipsite de „lumea în interiorul căreia ele erau întâlnite ca fiinţări-la-îndemână, aparţinând unui complex ustensilic şi fiind folosite de un *Dasein* fiinţător în această lume şi 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 posibilităţi, pornind de la cea mai intimă posibilitate de existenţă a sa. Din acest motiv, conchide Heidegger, istoriografia ar trebui să scoată la iveală posibilităţile autentice de a fi ale existenţei umane trecute. Această sarcină se poate împlini sub forma unei destrucţii fenomenologice, menită să pătrundă dincolo de stratul istoricităţii neautentice. Rostul unui asemenea demers rezidă în faptul că posibilităţile spre care noi ne proiectăm nu sunt invenţii ale noastre, ci sunt preluate din trecutul nostru prin fenomenul asumării. De aceea, a ne ocupa cu trecutul înseamnă a fi atenţi la noi înşine.

Concluzie

Ideea fundamentală care se desprinde din ambele tematizări se referă la raportul dintre semn şi istorie. Pe scurt, ea poate fi formulată astfel: istoricitatea semnului (cultural) se încrucişează cu istoricitatea fiinţei umane. Suntem fiinţe istorice prin chiar esenţa noastră. Istoricitatea e adânc înscrisă în noi şi, în virtutea ei, avem un raport constant cu semnele culturale şi cu istoria lor. Diferenţele de accent existente între poziţiile lui Nietzsche şi Heidegger sunt, desigur, importante. Elementul de continuitate dintre ele dovedeşte că ambii autori au reflectat serios la limitele semnelor. Tema lor de gândire, în această privinţă, a fost ce anume se ascunde în spatele aparentei fixităţi a semnelor. Înrădăcinarea semnelor în viaţa ca atare – văzută ca viaţă corporală (Nietzsche) şi ca viaţă istorică (Heidegger) – reprezintă o importantă descoperire privitoare la om. Semnul nu este un dat nemijlocit, o banală trimitere la lucrul pe care îl denumeşte, ci ascunde în el un întreg proces al vieţii. În interiorul semnului descoperim viaţa care se mijloceşte pe sine în vederea înţelegerii, acea viaţă care se ridică, ontologic vorbind, deasupra vâltorii sale pentru a accede la înţelegerea de sine. Totodată, descoperim semnul ca mijlocitor al vieţii cu ea însăşi, ca element hotărâtor al transmiterii şi al asumării posibilităţilor de a fi. Limitele semnului sunt limitele existenţei umane.

Bibliografie

George Bondor, *Dansul măştilor. Nietzsche şi filozofia interpretării*, Humanitas, Bucureşti, 2008.

[27] Ibidem, § 72, p. 376 (trad. rom. p. 498).
[28] Ibidem, § 73, p. 380 (trad. rom. p. 503).

BDD-V592 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:55:33 UTC)

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, *Fiinţă şi timp*, traducere de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, Humanitas, Bucureşti, 2003.
Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, Paris, 1972.
Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine şi de rău. Preludiu la o filozofie a viitorului*, traducere de Francisc Grünberg, Humanitas, Bucureşti, 1991.
Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor sau Cum se filozofează cu ciocanul*, traducere de Alexandru Al. Şahighian, în *Ştiinţa voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Humanitas, Bucureşti, 1994.
Friedrich Nietzsche, *Ştiinţa voioasă*, traducere de Liana Micescu, în *Ştiinţa voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Humanitas, Bucureşti, 1994.
Friedrich Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra. O carte pentru toţi şi pentru nimeni*, traducere de Ştefan Aug. Doinaş, ed. a III-a, Humanitas, Bucureşti, 1997.
Friedrich Nietzsche, *Despre adevăr şi minciună în sens extramoral*, în *Opere complete*, vol. 2, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timişoara, 1998.
Friedrich Nietzsche, *Voinţa de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor*, traducere de Claudiu Baciu, Editura Aion, 1999.
Friedrich Nietzsche, *Consideraţii inactuale* (Partea a doua: „Despre foloasele şi daunele istoriei pentru viaţă", în *Opere complete*, vol. 2, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timişoara, 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 şi Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, Bucureşti, 2004.

BDD-V592 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 17:55:33 UTC)