

Cuprins

<i>Introducere. Disciplinele umaniste la școala traducerii – examen public</i> (Vlad Alexandrescu, Bogdan Ghiu)	5
Pierre Hadot – <i>Vălul lui Isis. Eseu asupra istoriei ideii de natură</i> (traducere de Dragoș Jipa)	9
Jean-Luc Marion – <i>Despre teologia albă a lui Descartes</i> (traducere de Daniela Măriucuta)	59
Jean Greisch – <i>De la „non-altul” la „cu-totul-altul”. Dumnezeu și absolutul</i> <i>în teologiile filosofice ale modernității</i> (traducere de Lucia Vișinescu)	137
Jean-Robert Armogathe – <i>Natura lumii. Știință nouă și exegeză</i> <i>în secolul al XVII-lea</i> (traducere de Maria Mățel-Boatcă)	191
Michel Henry – <i>Genealogia psihanalizei. Începutul pierdut</i> (traducere de Alexandru Matei)	249
Georges Didi-Huberman – <i>Imaginea supraviețuitoare. Istoria artei</i> <i>și timpul fantomelor potrivit lui Aby Warburg</i> (traducere de Andreea Rațiu)	303
Marc Fumaroli – <i>Cînd Europa vorbea francezește</i> (traducere de Speranța Sofia Milancovici)	351
Zeev Sternhell – <i>Anti-Luminile. O tradiție din secolul al XVIII-lea</i> <i>pînă la Războiul Rece</i> (traducere de Mihaela Gabriela Stănică)	391
Maurizio Gribaudi, Michèle Riot-Sarcey – <i>1848, revoluția uitată</i> (traducere de Raluca Vârlan)	449
Pierre Rosanvallon – <i>Legitimitatea democratică. Imparțialitate,</i> <i>reflexivitate, proximitate</i> (traducere de Andreea Maria Blaga)	511
<i>Prezentarea editorilor și a traducătorilor</i>	555



Volum apărut cu sprijinul Centre national du livre și al Institutului Cultural Român

© 2013 by Editura POLIROM, pentru prezenta ediție

Această carte este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Pe copertă: © clivewa/Shutterstock.com

www.polirom.ro

Editura POLIROM

Iași, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,
sector 4, 040031, O.P. 53, C.P. 15-728

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

Ateliere ale modernității: istorie intelectuală și filosofie franceză contemporană / ed.: Bogdan Ghiu, Vlad Alexandrescu. – Iași: Polirom, 2013

ISBN: 978-973-46-3948-9

I. Ghiu, Bogdan (ed.)

II. Alexandrescu, Vlad (ed.)

14(44):929

Printed in ROMANIA

Bogdan Ghiu
Vlad Alexandrescu
(editori)

Ateliere ale modernității
Istorie intelectuală
și filosofie franceză
contemporană

Jean-Robert Armogathe • Georges Didi-Huberman •
Marc Fumaroli • Pierre Hadot • Jean Greisch • Maurizio Gribaudi •
Michel Henry • Jean-Luc Marion • Michèle Riot-Sarcey •
Pierre Rosanvallon • Zeev Sternhell

Traduceri, note și prezentări de
Andreea Maria Blaga, Dragoș Jipa, Alexandru Matei,
Daniela Măriucuța, Maria Mățel-Boatcă,
Speranța Sofia Milancovici, Andreea Rațiu,
Mihaela Gabriela Stănică, Raluca Vârlan, Lucia Vișinescu

POLIROM
2013

În consecință, departe de a se sprijini pe el însuși, obiectivul ek-sistent în adevărul ființei se întemeiază, dimpotrivă, pe acesta și pe deschiderea lui prealabilă. Dar cum se întemeiază ek-sistența în deschiderea prealabilă a adevărului ființei, cum se deschide ea înspre această deschidere? Există oare două „deschideri” sau una singură – un singur ochi? Comentind ființa-care-se-dăruiește-pe-sine, *es gibt*, Heidegger scrie: „Dăruirea de sine în deschis, împreună cu acest deschis, este ființa însăși”⁷³. Cum stă ek-sistența în acest deschis, oare ek-sistă ea în el? Nu prin ea însăși, ci prin dăruirea de sine, prin deschis, în el și prin el. „Ființa nu se transmite omului decât atât cât se în-ființează deschiderea-luminatoare a ființei.” În-ființarea deschiderii-luminatoare este treaba ființei, nu a omului. „Doar atîta vreme cît deschiderea-luminatoare a ființei se în-ființează, ființa se dăruiește omului. Dar ființa însăși este cea care destinează deschisul, adică faptul că deschiderea-luminatoare ca adevăr al ființei înseși survine în chip propriu. Ființa este destinul deschiderii-luminatoare.”⁷⁴

Cum se transmite totuși această deschidere-luminatoare? Felul ei de a se în-ființa, destinul ei, voit de ființă și destin al ființei înseși, nu comportă oare omul în el – și asta în calitate de moment necesar și, ca atare, insurmontabil al împlinirii sale? Astfel, ființa nu i s-ar transmite oare omului decât atîta vreme cît s-ar în-ființa deschiderea-luminatoare a acestuia, așa cum deschiderea-luminatoare a lui nu s-ar în-ființa decât atîta vreme cît ea i s-ar transmite omului? Semnificativ pentru această circularitate este faptul că aproape toate textele care afirmă apartenența ek-sistenței la adevărul ființei și la destinul ei alătură acestei apartenențe o finalitate, aceea de a face posibil, în ultimă instanță, un asemenea destin. Ființa este cea care aruncă omul în ek-sistență, care îl trimite la el însuși, care-l aruncă în ek-sistență în adevărul lui, în consecință, dar asta pentru ca el să vegheze asupra acestui adevăr, ca și cum acesta, ca și cum deschiderea-luminatoare a ființei, nu s-ar lumina decât atîta vreme cît omul ek-sistă în el. „Omul aparține esenței ființei și rămîne destinat comprehensiunii ființei pornind de la această apartenență”, declară *Nietzsche II*⁷⁵. „Aparținînd ființei, deoarece este aruncată întru păstrarea-și-adeverirea adevărului ei și revendicată pentru această păstrare, ea gîndește ființa” – aceasta este gîndirea ființei după *Scrisoarea despre umanism*⁷⁶. „Dimpotrivă, omul este «aruncat» de către ființa însăși în adevărul ființei, pentru ca el, ek-sistînd în felul acesta, să vegheze asupra adevărului ființei”⁷⁷. „Esența omului rezidă în ek-sistență. Aceasta este cea care contează în mod esențial, adică privind dinspre ființa însăși, în măsura în care ființa îl în-ființează pe om ca pe cel ce ek-sistă, pentru vegherea adevărului ființei, situîndu-l în chiar acest adevăr”⁷⁸. Astfel se luminează enigma acelei *Geworfenheit*: dacă omul se află în condiția de a fi aruncat, dacă își desfășoară esența „ca replică [...] ce ek-sistă”, asta se întîmplă

73. *Ibid.*, p. 107 [315 (n.tr.)].

74. *Ibid.*, p. 111 [317-318 (n.tr.)].

75. *Ed. cit.*, p. 234.

76. *Ed. cit.*, p. 144 [337 (n.tr.)].

77. *Ibid.*, p. 101 [312 (n.tr.)].

* *Faire advenir*. Traducerea noastră este cea consacrată – Martin Heidegger, *op. cit* (n.tr.).

78. *Ibid.*, p. 124 [325 (n.tr.)].

pentru că „omul [...] este chemat de ființa însăși întru vegherea propriului adevăr”⁷⁹. Și iată de ce, în cele din urmă, „esența omului este esențială pentru adevărul ființei”⁸⁰.

Dar de ce? De ce omul – sau mai degrabă esența lui: faptul-de-a-ek-sista – ar aparține prin esență adevărului ființei, adică esenței acestui adevăr, posibilității lui celei mai interioare? Să punem întrebarea în toată rigoarea ei: de ce deschiderea-luminatoare a ființei nu se luminează decât atât timp cât omul ek-sistă în ea? Și, ca în cazul oricărei întrebări cruciale, să cerem, așa cum vrea Heidegger însuși, „ajutorul esențial al vederii fenomenologice”⁸¹. Întrebarea devine atunci: în ce constă, fenomenologic vorbind, deschiderea-luminatoare a ființei, care este natura fenomenalității ei specifice? În ce constă, fenomenologic vorbind, faptul-de-a-ek-sista în această fenomenalitate? Or, știm deja un lucru, și anume că fenomenalitatea faptului-de-a-ek-sista este identică cu fenomenalitatea deschiderii-luminatoare. De aceea deschiderea-luminatoare întemeiază faptul-de-a-ek-sista, pentru că îi furnizează fenomenalitatea ei, pentru că orice fapt-de-a-ek-sista este un fapt-de-a-exista în ea. A ek-sista înseamnă a sta afară, în exterioritate, a sta în ea și prin ea. Numai că această exterioritate este luminișul ființei, este dimensiunea extaticului ek-sistenței care e ființa însăși – *das Sein als die Dimension des Ekstatischen des Ek-sistenz*. Această exterioritate nu este spațiul, ci ceea ce îi permite acestuia să se manifeste. „Dimensiunea nu este ceva de ordinul spațiului pe care-l invocăm în mod obișnuit. Dimpotrivă, tot ce ține de acest spațiu și tot ce este spațiu-timp ființează în dimensional, care, ca atare, este ființa însăși.”⁸²

Acum, dacă faptul-de-a-ek-sista stă în exterioritatea dimensiunii extatice a ființei și împrumută de la ea fenomenalitatea proprie – oare cum se în-ființează ea însăși această exterioritate, constitutivă Dimensionalului, constitutivă adevărului ființei, luminii și deschiderii-luminatoare a ei? Căci exterioritatea nu este aici pur și simplu, ca piatra, copacul sau omul, ca poiana din pădure. Exterioritatea se exteriorizează. Se exteriorizează în procesul transcendentă care aruncă afară din sine și astfel pro-iectează ceea ce stă dinainte ca exterioritatea însăși. Orice exterioritate este *naturans-naturata*, *naturans* ca pro-ducție, ca aruncare-înainte, *naturata* ca aruncatul-înainte ca atare, ca ob-iectat. În calitate de *naturans-naturata*, numai exterioritatea este constitutivă fenomenalității și identică cu ea.

Orice fenomenalitate ca atare, ca efectivă, croiește drumul care conduce până la ea: calea de acces la fenomen este fenomenul însuși. Exterioritatea este Deschisul, Deschisul împlinește deschiderea, adică se deschide și conduce astfel la el însuși. În măsura în care ființa se luminează în Dimensionalul extatic al exteriorității, în care aceasta constituie deschiderea-luminatoare a ființei, omul este condus de ea până la ea, se deschide înspre Deschis, în măsura în care Deschisul se deschide înspre el, ek-sistă în el. Pentru a nu cita decât un text: „Faptul-de-a-fi-in-lume”

79. *Ibid.*, p. 119 [322 (n.tr.)].

80. *Ibid.*, p. 124 [325 (n.tr.)].

81. *Ibid.*, p. 142 [336 (n.tr.)].

* Am ales acest termen ca sinonim al consacratului „deschidere-luminatoare”, pentru expresivitate (n.tr.).

82. *Ibid.*, p. 106 [314 (n.tr.)].

numește esența ek-sistenței raportată la dimensiunea aflată în lumină, dimensiune pornind de la care ființează acest «ek-» al ek-sistenței⁸³.

Dar Deschisul presupune Deschiderea lui prealabilă, nu pe cea pe care o împlinește el însuși în măsura în care se deschide omului, în măsura în care, Fenomen și Dimensional al fenomenalității, constituie el însuși, în efectivitatea sa fenomenologică și ca deschidere-luminatoare a ființei, drumul care conduce pînă la el și pe care-l deschide astfel. Deschisul presupune Deschiderea lui prealabilă ca Deschidere a Deschisului însuși, nu deschiderea pe care o face posibilă, ci cea care îl face posibil pe el, procesul transcendentă care aruncă înainte, care aruncă Deschisul însuși, Exteriorizarea originară care exteriorizează exterioritatea și o desfășoară astfel drept ceea ce este și ca Dimensionalul extatic al ființei pentru ca, astfel desfășurată și în acest mod, ea să fie deschiderea-luminatoare a ființei – cea în care omul va putea să ek-siste. Omul nu poate deci să ek-siste în adevărul ființei decît sub condiția unui fapt-de-a-ek-sista mult mai originar, cel care aruncă în mod originar înaintea sinelui, care a aruncat Deschisul și a constituit Dimensionalul extatic.

Dar mai e ceva. Exterioritatea în care se exteriorizează Exteriorizarea nu subzistă și nu se menține în această condiție care este a ei, ca locul fenomenalității extatice, decît în măsura în care se realizează procesul care o produce, în măsura în care exteriorizarea nu încetează să se exteriorizeze drept ceea ce se așază înaintea sinelui, dar, de asemenea, raportează la sine și reține ceea ce nu încetează să iasă afară. În așa fel încît ceea ce iese nu este pierdut, ci reținut în felul acesta și menținut în unitatea și coerența dimensiunii stabile a Dimensionalului. Receptivitatea orizontului extatic este condiția fără de care acesta, nemaifiind nici ținut, nici reținut, n-ar mai putea fi nici văzut și, nemaifiind văzut, nu s-ar mai propune ca un orizont de vizibilitate și ca posibilitatea oricărei vizibilizări.

Faptul că omul aparține acum ființei heideggeriene, că este aruncat de către ființa însăși în adevărul ființei „întru păstrarea-și-adeverirea adevărului ei”, „pentru a veghea la adevărul ființei”, că „ființa ek-sistă [...] pentru vegherea adevărului ființei”, „ca replică ek-sistentă a ființei”, „întru vegherea propriului adevăr”, și în sfîrșit ca păstor al ființei, asta înseamnă: adevărul ființei nu se luminează și nici nu subzistă prin el însuși, exterioritatea constitutivă a Dimensionalului nu se fenomenalizează decît în măsura în care, desfășurată în procesul transcendentă al exteriorizării care nu încetează să se exteriorizeze în exteriorizare și să o țină astfel desfășurată, aceasta este de asemenea primită de ființă, ținută și menținută în actul originar al exteriorizării ei. Receptarea orizontului extatic drept condiție a formării ei fenomenologice, receptivitatea drept condiție transcendentă a adevărului ființei în calitate de adevăr care se luminează în deschiderea-luminatoare a exteriorității – acesta este procesul originar căruia omul îi împrumută numele său, proces în care deschiderea-luminatoare a ființei își găsește posibilitatea prealabilă. Iată așadar de ce are ființa heideggeriană nevoie de om, de ce omul nu se în-ființează ca un adaos sintetic și de altfel misterios la esența implinită în prealabil

83. *Ibid.*, pp. 131-132 [330 (n.tr.)]; textul german este: *Das „In-der-Welt-sein“ nennt das Wesen der Ek-sistenz im Hinblick auf die gelichtete Dimension, aus der das „Ek“ der Ek-sistenz west.*

a adevărului ființei. Căci omul nu poate sta pur și simplu în adevărul deschis în prealabil al ființei dacă vegherea acestuia, la care e chemat, nu este altceva în realitate, ca receptare a orizontului extatic în care acest orizont se luminează, decît propria condiție transcendentală de posibilitate a acestui adevăr însuși.

Dar cum împlinește omul această veghere a ființei? Nu ca om, ca ființare – ci prin esența sa, ca fapt-de-a-ek-sista. Omul ajunge în adevărul ființei numai ek-sistînd în acest adevăr, în măsura în care acest adevăr este Dimensionalul extatic al existenței. Dar cum ajunge ființa însăși în propriul adevăr, și anume în Dimensionalul extatic, dacă nu ek-sistînd în adevăr – în el, ob-iectatul la care nu poți ajunge decît aruncîndu-te în el? A ajunge în adevărul ființei în calitate de lucrare prealabilă a ființei înseși numai faptul-de-a-ek-sista poate s-o facă, dar nu faptul-de-a-ek-sista al omului, ci faptul-de-a-ek-sista ca atare, procesul transcendental al lui *Ek-stasis* care aruncă înainte extaticul și ajunge în el în acest act prin care îl aruncă. Omul nu este păstorul ființei. Omul nu veghează ființa decît în măsura în care ființa se veghează mai întîi pe ea însăși, în măsura în care ține Deschisul în aruncarea prin care îl deschide. Dar omul nu ek-sistă mai apoi și în ceea ce-l privește, aruncîndu-se în Deschisul deschis în prealabil de către ființă. Nu există decît un fapt-de-a-ek-sista, faptul-de-a-ek-sista al lui *Ek-stasis* în care se împlinește lucrarea ființei. Omul însuși nu ek-sistă. Omul nu ek-sistă decît pe temeiul, în el, al procesului ființei.

Dar cum se poate deschide omul înspre propriul temei, înspre propria esență, cum se poate uni cu procesul transcendental care izbucnește prin el pentru a se arunca – devenit una cu acest proces și coincidînd cu el și cu ceea ce face el – împreună cu el în Deschis și a ajunge astfel în deschiderea-luminătoare? Să punem mai degrabă această întrebare ființei înseși: cum ajunge procesul transcendental care aruncă Deschisul și îl ține astfel dinaintea lui, mai întîi în el însuși, în proces, în faptul-de-a-Ek-sista, pentru a fi ceea ce este și a face ceea ce face? Căci nici aici omul, o ființare, nu este cel care poate împlini posibilitatea cea mai interioară a ființei, și anume Unitatea în care ființa ajunge în mod originar în sine. Dacă presupunem totuși că această Unitate originară este împlinită și posibilitatea ei ultimă este pusă în evidență, cum atunci, de vreme ce nu el este cel care împlinește această Unitate, ar putea omul să se unească cu ea, în așa fel încît să intre, prin ea, în faptul-de-a-Ek-sista și, prin el, în Deschis?

Sau, poate, ajungerea faptului-de-a-Ek-sista în el însuși nu este, ca autoafectare, ca ceea ce se afectează în mod originar pe sine însuși, ca identitate dintre afectant și afectat, esența ipseității și, ca atare, esența omului însuși? Căci omul este cel care spune Eu. Omul nu spune Eu pentru că poate vorbi. Omul vorbește în măsura în care spune Eu și poate spune Eu pe temeiul esenței ipseității din el. Afîindu-și esența în ipseitate, omul se naște în ființă, se în-ființează în ea, în același timp cu ea, în măsura în care ființa se în-ființează. Omul nu creează ființa, ci este creat de ea, în ea, și asta pentru că, autoafectîndu-se în mod originar în autoapariția venirii ei la sine și în-ființîndu-se în felul acesta, ființa se determină de fiecare dată ca un *ego*.

Aici ni se oferă, pentru a medita asupra lor o ultimă dată, intuițiile cruciale ale cartezianismului începutului, acela care, ignorînd totul despre om și nemaiavind,

în întinericul lui, decît apariția-la-sine a apariției identice cu ființa, spune: *ego cogito, ego sum*. Inteligența carteziană a inițialității începutului se formulează prin identitatea acestor trei cuvinte, *ego, cogito, sum*: ființa împlinindu-se ca „gîndire” (apariție) se împlinește și ca ipseitate. Numai în identitatea „gîndirii” și a ipseității percepe Descartes esența sufletului, aceea a unei apariții a cărei autoapariție-de-sine înseamnă în mod identic ipseitate și viață. Tocmai în venirea inițială la sine a ființei se produce omul ca un viețuitor [*un vivant*], ca acela care, pe temeiul, în el, al ipseității primitive, temei purtat și constituit de aceasta, poate spune „Eu”: *homo humanus* a cărui *humanitas* transcendentală se adapă de la izvoarele ființei.

Trebuie meditat și asupra faptului că despre această conexiune originară între gîndire și egoitate Descartes a declarat doar că nu se propune nimic mai evident pornind de la care această conexiune să poată fi explicată. Fără îndoială, o asemenea conexiune se stabilește într-o vreme în care evidența nu s-a născut încă, în însăși pro-ducerea ei, în sinul procesului transcendental de exteriorizare în care se pro-duce exterioritatea. Despre această pro-ducere în care nu există nici exterioritate și nici evidență Schelling va spune că este inconștientă. Ea este ascunderea pornind de la care se produce orice dezvăluire. Un asemenea „inconștient” trebuie deosebit cu grijă de cel care aparține orizontului lui *ek-stasis*. Dar acest inconștient originar nu este astfel decît pentru o filosofie care nu dispune de conceptul adecvat al fenomenalității. O astfel de filosofie este cea a inconștientului. Ea reduce fenomenalitatea la „lume” și la „cunoașterea” ei. Este contradictorie în măsura în care, *naturans/naturata*, nicio exterioritate nu se fenomenalizează decît dacă *naturans*-ul ei este el însuși efectiv. Întoarcerea în dimensiunea inițială a începutului nu poate fi împlinită în cele din urmă decît de o fenomenologie materială, aceea care, lăsînd aici conceptele formale ale fenomenalității și servindu-se de ele numai cu titlul de indicii, își pune întrebări asupra a ceea ce le face posibile, și anume substanțialitatea fenomenologică concretă la care acestea trimit. Numai o astfel de fenomenologie aduce „ajutorul esențial al gîndirii fenomenologice”. Numai ea descompune conceptul apariției în dihotomia lui materială de principiu. Faptul că tematica acestei fenomenologii materiale rămîne negîndită de către Descartes nu-i împiedică împlinirea reală în reducere, punctul de plecare în ea a imanenței radicale a lui *videor* în eterogenitatea sa ontologică structurală față de *ek-stasis*. Amfibologia totalității conceptelor-cheie ale fenomenologiei carteziene aduce dovada acestui punct de pornire.

Acestei amfibologii i se opune în mod foarte percutant monotonia conceptelor fundamentale ale fenomenalității heideggeriene. Ființa ține omul în veghea ei pentru ca acesta să devină paznicul ei, veghind-o la rîndul lui. Dar, indiferent dacă această veghe este aruncarea de către ființă a faptului-de-a-exista al omului în adevărul ființei sau faptul-de-a-exista al omului în acest adevăr, un singur Fenomen constituie esența acestei duble vegheri și-i asigură reversibilitatea, un singur spațiu de lumină pe care-l traversezi succesiv în ambele sensuri, raportîndu-l rînd pe rînd la ființă și la om. Ființa se raportează la om, este ea însăși acest raport. „Ființa este ea însăși raportul...”⁸⁴ Cum se raportează

84. *Ibid.*, p. 103 [298 (n.tr.)].

omul, la rindul lui, la ființă? Care sunt esența și posibilitatea acestui raport dacă nu tocmai esența și posibilitatea raportului prin care ființa îl raportează la ea? Raportul prin care ființa îl aduce pe om înspre ea însăși este în mod identic raportul în care omul se duce înspre ființă. Acest raport este cel al ființei și al gândirii, coapartenența lor originară, Coproprierea, *das Ereignis*⁸⁵. Dacă este deci vorba despre om și esența lui, despre cel care va deveni subiectul metafizicii moderne, atunci trebuie spus: „Niciodată omul nu este mai întâi om dincoace de lume ca «subiect»... omul este mai degrabă în primul rînd în esența lui ek-sistent în deschiderea ființei”⁸⁶. Ceea ce este cel mai interior în acest om și în *humanitas* ce îl caracterizează este o exterioritate radicală. „Subiectivitatea” acestui „subiect” este aceea a lumii, ceea ce este „mai «obiectiv» decît orice «obiect» posibil”⁸⁷.

Pentru că esența fenomenologică a omului este exterioritatea, care este esența ființei, pentru că există o singură esență a fenomenalității și o singură împlinire a acestei esențe, o singură lumină, univoce într-adevăr sunt conceptele care o formulează. Oricare ar fi rădăcinile de la care sunt construite, cele ale adăpostului și ascunderii (*Bergen, Verborgenheit, Unverborgenheit*), rostuirii (*Fuge*), apartenenței (*Zugehörigkeit*), pro-venienței (*Geschichte, Geschehen*), venirii (*kommen, vor-kommen*), destinului (*Geschick*), luminii (*Licht, Lichtung*), privirii (*Blick, Anblick*), deschiderii (*offen, Offenheit, Offenbarung, Offenbarkeit, Erschliessung, Erschlossenheit*), vederii (*Sehen, aus-sehen, Gesicht, Ansicht*), ale ființei și ale lui aici (*Da-sein*), ale așezării și staționării (*Setzen, Stehen, hinaus-stehen, Stand, Bestand, Gestand, stellen, her-stellen, vor-stellen, zu-stellen*), ale adevărului și veghei (*Wahr, wahren, Gewahren*), ale domniei, lumii, aruncării, esenței (*walten, Welt, werfen, wesen*), raportului (*Verhältnis*), sălășluirii (*Aufenthalt*), casei (*Haus*), aceste metafore ale gândirii au una și aceeași referință fenomenologică.

O asemenea monotonie face posibilă metoda – ceea ce Marx numea deja, împotriva lui Stirner, metoda „apozitiilor” –, și anume acele alunecări insensibile de sens prin care, îndepărtându-te treptat de un concept, ajungem cu ușurință la altul. De la etică la ontologie nu este decît un pas, de îndată ce remarcăm că „ἦθος înseamnă sălaş”, adică „domeniu deschis prezenței zeului”⁸⁸ (care desemnează el însuși această prezență), că νόμος „nu înseamnă doar legea, ci, mai originar, atribuirea ce rezidă în destinarea efectuată de ființă”, care este singura „capabilă să rostuiască pe om în ființă”⁸⁹, și unul, și cealaltă aflindu-și în cele din urmă esența în această „rostuire”.

Univocitatea acestui discurs se dovedește totuși echivocă în cel mai înalt grad dacă apariția la care el face referire se împarte structural în funcție de materialitatea fenomenologică a efectuării ei în două moduri eterogene de împlinire. Căci „deschiderea”, de pildă, în deschiderea-luminatoare ființei nu poate desemna în mod nediferențiat faptul-de-a-ek-sista și Unitatea mai originară în care acesta ajunge în sine. Căci această Unitate este decît un mijloc, acela de a ajunge în

85. Cf. „Identité et différence”, în *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 270.

86. „Lettre sur l'humanisme”, ed. cit., p. 132 [331 (n.tr.)].

87. *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 366.

88. „Lettre sur l'humanisme”, ed. cit., pp. 138, 141 [335 (n.tr.)]

89. *Ibid.*, p. 148 [339 (n.tr.)].