

Ioan Ciprian BURSUC

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

Influența augustiniană în interpretarea curiozității din *Ființă și Timp*

Abstract

Augustine’s Influence on the Heideggerian Interpretation of Curiosity in *Being and Time*

The theological sources of Heidegger’s thinking are at the same time well known and highly debated nowadays. In this article I will focus only on a single aspect namely Augustine’s influence on Heidegger’s interpretation of curiosity in *Being and Time*. Despite the multiple and decisive differences between Augustine’s Christian anthropology and Heidegger’s phenomenological ontology, I argue that, in the matter of depicting the curiosity, there is significant common ground. Heidegger extracts what I call *the formal structure of curiosity* out of the tenth book of *Confessions*, purifies the *concupiscentia oculorum* of its moral, theological and epistemological meanings, and adapts it to the exigencies of the Analytic of Dasein. The three points of this formal structure of curiosity are: the dynamic of access and temptation, the orientation onto the new and the spectacle, and the failed finality of curiosity into the world, which amounts to losing the self and missing one’s most authentic possibilities. Nevertheless, due to the fact that the shared formal structure of curiosity can be made explicit only in the light of the fundamental differences, I firstly examine the specific of curiosity in *Confessions* and in *Being and Time*.

Keywords: Heidegger on curiosity, *concupiscentia oculorum*, Augustine’s influence on Heidegger, Heidegger’s theological sources

Cartea a X-a a *Confesiunilor* lui Augustin reprezintă sursa fundamentală a determinării heideggeriene a curiozității din *Ființă și Timp*¹. Influența augustiniană depășește simpla trimitere textuală din paragraful §36, care se referă la preeminența vederii în raport cu celelalte simțuri. În acest caz, existența unei influențe nu dovedește o formă de mimetism, ci, mai curând, indică un aspect din orizontul genezei unei înțelegeri elaborate a curiozității. Vom arăta că Heidegger preia, într-o bună măsură, structura formală a curiozității descrise de Augustin, însă o *de-teologizează* (*Enttheologisierung*), o purifică de conotațiile morale și valorice, o ontologizează și o transpune într-o logică existențială, care transcende dimensiunea gnoseologică inițială.

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, (1927), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977. *Ființă și Timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Editura Humanitas, 2003.

Rezultatul final păstrează așadar asemănări formale și terminologice spectaculoase, care trebuie însă delimitate cu precauție. Cele trei aspecte ale structurii formale se referă la (1) dinamica accesului și a tentației, (2) orientarea asupra spectacularului și (3) finalitatea disimulatoare a sinelui. Interogarea influenței presupune, înainte de toate, o analiză a specificului curiozității augustinene și o determinare a caracteristicilor curiozității heideggeriene din *Ființă și Timp*.

I. *Viciul curiozității* la Augustin

Augustin „înregistrează curiozitatea în catalogul viciilor”² în capitolul XXXV, cartea a X-a din *Confesiuni*³, instaurând astfel o tradiție cu ample ramificații în teologia medievală. Trebuie menționat că Antichitatea greco-romană nu era străină de filosofii anti-teoretice și, implicit, de poziționări depreciative în ceea ce privește curiozitatea. Hans Blumenberg, în *Die Legitimität der Neuzeit*, explicitează cu minuțiozitate istoria „creșterii și a declinului” curiozității teoretice, începând din filosofia greacă până în epoca modernă. Gândirea greacă, arată Blumenberg, a fost propulsată de o dorință de cunoaștere dublată, deseori, de prudență în ceea ce privește limitele și neajunsurile curiozității. Episodul homeric al întâlnirii lui Odiseu cu sirenele sau cel al căderii lui Thales într-o fântână în timp ce contempla stelele arată că grecii au interiorizat pericolul curiozității excesive. Modurile de raportare la curiozitate se disting în funcție de diferitele înțelesuri atribuite cunoașterii și filosofiei și, mai ales, de ceea ce a fost considerat demn de a fi cunoscut. Bunăoară, curiozitatea astronomică a presocraticilor, îndreptată asupra celor mai îndepărtate obiecte ale cosmosului, va fi fie ridiculizată (servitoarea tracă și Thales), fie asociată cu o atitudine specifică impietății în epocile conservatoare ale spiritului elen. În opinia comună, curiozitatea alimentează o interogare „a celor din cer și de sub pământ”, a misterelor de nepătruns sau reclamă o cunoaștere „demnă de cele divine” (procesul lui Anaxagora, Socrate), intrând astfel în conflict cu ordinea religioasă. Mai mult, curiozitatea teoretică nu este dezirabilă nici atunci când scopul vieții este autocunoașterea, finalitatea cunoașterii constând în acțiunea morală (Socrate). Această atitudine teoretică face concurență comportamentului îndreptat spre datoriile civice, intrând în conflict și cu ordinea politică.

² Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1966. *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert M. Wallace, MIT Press, Cambridge, 1983, p. 309.

³ Sfântul Augustin, *Confesiuni*, ediție bilingvă, traducere de Eugen Munteanu, Editura Nemira, București, 2000, p. 444.

Aristotel stabilește rolul fundamental al atitudinii teoretice și conferă prestigiu curiozității. Prima propoziție a *Metafizicii*: „Toți oamenii poartă în fire aspirația de a ști”⁴, evidențiază caracterul natural al curiozității, dorința de cunoaștere fiind asumată drept un dat universal al umanității. Cunoașterea teoretică (*θεωρητική*) este plasată de Aristotel în ierarhia gnoseologică după criteriul finalității (utilitate, desfătare, finalitate imanentă), în vârful posibilităților umane, deoarece doar aceasta satisface condiția autonomiei. Totodată, în etica aristotelică, *fericirea desăvârșită*⁵ este rezultatul activității teoretice iar, în măsura în care omul deține un „element divin”, contemplația nu este rezervată doar divinității. Posibilitatea ultimă a naturii umane se reflectă în încercarea de *auto-deificare*⁶ prin activitatea teoretică, aspect care, în viziunea aristotelică, nu contrazice divinul, ci îl confirmă. Blumenberg arată că principalele orientări filosofice ale Antichității greco-romane (stoicism, scepticism, epicurism) dezvoltă în genere epistemologii care limitează sau neagă exigențele aristotelice referitoare la activitatea contemplativă și condamnă curiozitatea.

De-a lungul parcursului său intelectual, Augustin probează o varietate de opțiuni culturale și religioase ale secolului IV (gnosticism maniheist, scepticism, neoplatonism, creștinism) și, în același timp, moștenește tradițiile de gândire anti-teoretice. În *Confesiuni*, curiozitatea este supusă unei critici aservite creștinismului, considerată un viciu și exclusă din „grila” atitudinilor dezirabile. Care este temeiul marginalizării curiozității în viziunea augustiniană?

Meditația centrală din cartea a X-a vizează problema *vieții fericite (vita beata)*, soluționată de Augustin prin echivalarea fericirii cu iubirea de Dumnezeu. Însă, în viziunea sa, lumea este totodată dominată de tentații care îl îndepărtează pe om de Dumnezeu, viața fiindu-i o perpetuă încercare de a rezista înclinațiilor greșite⁷. Prin lupta împotriva tentațiilor omul poate accede la „adevărata bucurie”. După inventarierea voluptăților trupești, a tentațiilor care pot fi neutralizate doar prin „darul cumpătării”, Augustin își îndreaptă atenția asupra *slăbiciunilor sufletului*.

⁴ Aristotel, *Metafizica*, trad. Andrei Cornea, Editura Humanitas, București, 2007, p. 55 (1. 980a 21).

⁵ „ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία ὅτι θεωρητικὴ τις ἐστὶν ἐνέργεια.” (X 8, 1178b.7–8). „Fericirea perfectă este o activitate contemplativă.” Aristotel, *Etica Nicomahică*, trad. Stella Petecel, Editura Iri, București, 1998, p. 222.

⁶ „ἀλλ’ ἐφ’ ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτοῖς.” (EN X 7, 1177b.28-29). „Omul trebuie, dimpotrivă, în măsura în care-i stă în putință, să se immortalizeze pe sine, făcând totul pentru a trăi în conformitate cu elementul cel mai elevat din el.” *Ibidem*, p. 220. Cf. Blumenberg, *op. cit.*, p. 256.

⁷ „...temptatio est vita humana super terram sine ullo interstitio.” Sfântul Augustin, *op. cit.*, p. 172.

„54. La acestea de până acum se adaugă o altă formă de ispitire, mai complicată și mai primejdioasă. În afară de poftele trupești, care constau în satisfacerea plăcerii voluptuoase a tuturor simțurilor, căreia îi cad robi cei ce se depărtează de tine, în suflet mai există un fel de dorință de a întrebuița simțurile nu pentru a obține o plăcere trupească, ci pentru a afla ceva prin propria experiență; această curiozitate plină de vanitate se împoțonează cu numele de cunoaștere și știință. Întrucât se naște din setea de a cunoaște, iar între toate simțurile ochii sunt principalele instrumente de cunoaștere, această deșartă curiozitate a fost numită de Cuvântul dumnezeiesc *pofta ochilor*.”⁸

Augustin numește curiozitatea drept o *tentație (temptatio)* localizată în suflet (*inest animae*), care reflectă „o ispită rafinată, complicată și primejdioasă” (*multiplicus periculosa*), o prezență insolită în lumea vieții, „o capcană a lucrurilor frumoase”. Surprinsă în unicitatea ei, curiozitatea nu corespunde plăcerilor naive, trupești, ci aparține apetențelor sufletului. Scopul curiozității nu constă în obținerea plăcerii, ci în cunoașterea bazată pe experiență (*experiendi per carenm*). Utilizate în interesul/folosul acestei aspirații, simțurile sunt deturnate de la menirea lor firească. Astfel, curiozitatea înțelege drept *poftă a ochilor (concupiscentia oculorum)*, alături de *pofta simțurilor (concupiscentia carnis)* și *ambția deșartă (ambitione saeculi)*, formează mulțimea marilor tentații, a viciilor capitale⁹.

„Faptul de a vedea ține, propriu-zis, de ochi. Ne folosim însă de acest cuvânt și pentru a desemna alte simțuri, când avem în vedere cunoașterea. Astfel, nu spunem: «Ascultă cum strălucește!», nici «Miroase cum sclipește!», nici «Gustă cum străluminează!» și nici «Pipăie cum scapără!». Despre toate aceste acțiuni spunem că «sunt văzute». Spunem nu doar «Vezi cum luminează!» – fapt pe care doar ochii pot să-l perceapă –, ci spunem de asemenea: «Vezi cum sună!», «Vezi cum miroase!», «Vezi ce gust are!», «Vezi cât este de aspru!». De aceea, după cum am spus, experiența dobândită în general prin simțuri este denumită *pofta ochilor*; pentru că funcția vederii, care ține în primul rând de ochi, este uzurpată prin analogie și de către celelalte simțuri, atunci când este cercetat un lucru oarecare, în scopul cunoașterii.”¹⁰

Pofta ochilor nu semnifică simpla înclinație vizuală, ci indică „experiența dobândită în general prin simțuri” (*generalis experientia sensuum concupiscentia*). Preeminența văzului în raport cu celelalte simțuri a fost observată mai întâi de Aristotel¹¹ și indică o constantă de fond a culturii europene. Argumentul aristotelic evidențiază puterea cognitivă superioară (*μάλιστα γνωρίζειν*) a văzului și puterea acestuia de a diferenția cel mai bine lucrurile (*πολλὰς δηλοῖ*

⁸ *Ibidem*, p. 444.

⁹ Rădăcina testamentară a interpretării augustiniene se află în I Ioan 2: 15-16. „Nolite diligere mundum, neque ea quae in mundo sunt. Si quis diligit mundum, non est caritas Patris in eo: quoniam omne quod est in mundo, *concupiscentia carnis* est, et *concupiscentia oculorum*, et *superbia vitae*: quae non est ex Patre, sed ex mundo est.” „Nu iubiți lumea, nici pe cele ce sunt în lume. Dacă cineva iubește lumea, iubirea Tatălui nu este în el; pentru că tot ceea ce este în lume – *pofta trupului și pofta ochilor și trufia vieții* – nu sunt de la Tatăl, ci din lume sunt.”

¹⁰ Sfântul Augustin, *op. cit.*, pp. 444-445.

¹¹ Aristotel, *Met.* 1. 980a 21-27.

διαφοράς). Augustin explică primatul văzului printr-un remarcabil argument lingvistic, arătând cum limbajul conține, în uz, marca superiorității vizualului.

„55. Putem distinge acum cu mai multă claritate cât ține de plăcere și cât ține de curiozitate în acțiunea simțurilor; plăcerea urmărește ceea ce este frumos, armonios, înmiresmat, gustos, ușor de pipăit, pe când curiozitatea umblă chiar după lucrurile contrare acestora, pentru a le încerca, nu însă neapărat de dragul unei senzații neplăcute, ci din dorința fierbinte de a experimenta și de a cunoaște.”¹²

În paragraful următor, Augustin indică o opoziție între plăcere și curiozitate și pare a fi dispus să reconsidere rolul *plăcerii trupești de a vedea (voluptas oculorum)*, tocmai pentru a condamna cu intransigență *pofta ochilor*. În ierarhia viciilor, curiozitatea se situează pe o treaptă superioară în infamie față de poftele trupului, deoarece orientează simțurile chiar și împotriva tendinței sensibile spre plăcere. Viciile determină o îndepărtare de la calea cea dreaptă a credinței, producând o falsă plăcere și o pseudo-cunoaștere. Curiozitatea, recunoaște în cele din urmă Augustin, poartă ființa umană la limitele existenței și cunoașterii, însă tocmai această explorare și chestionare a limitelor îi apare reprobabilă. Curiozitatea ar fi astfel o *boală a privirii (morbo cupiditatis)*¹³, care orientează persoana către dimensiunile macabre, grotești, spectaculare și, nu în ultimul rând, către misterele de nepătruns ale vieții. Curiozitatea dă naștere unei *științe perverse (perversae scientiae)*, care chestionează *misterele naturii* exterioare, „a căror cunoaștere nu folosește la nimic” (*quam scire nihil protest*). Mai mult, ea „îmboldește spre meșteșugurile magiei” (*artes magica*) și reușește să „paraziteze” până și fenomenul religios. În acest sens, Augustin dă ca exemplu dorința umană de a provoca divinitatea (*Deus temptatur*) să arate „semne și minuni” (*signa et prodigia*), „doar de dragul experienței” (*ad solam experientiam desiderata*), acestea neservind, în fapt, salvării.

Curiozitatea iese din ordinea utilității și din cea a veritabilei desfătări, depășind distincția dintre *uti* și *frui*¹⁴, nerăspunzând necesităților umane și neidentificându-se cu *bucuria autonomă a iubirii Trinității*. Prin urmare, curiozitatea nu vizează o cunoaștere utilă sau demnă, ci o

¹² Sfântul Augustin, *op. cit.*, p. 445.

¹³ “The concept of cupiditas represents a shameful (*turpis*) kind of love that seeks inferior, temporal things instead of eternal ones (*quae non potest deesse*); it truly is the «root of all evil».” Timo Nisula, *Augustine and the Functions of Concupiscence*, Supplements to Vigiliae Christianae Texts and Studies of Early Christian Life and Language, Vol. 116, Brill, Leiden, 2012, p. 140.

¹⁴ „În opoziție cu verbul *uti* «a se folosi», întrebuițat de Augustin cu referire la lucrurile cu care avem relații materiale concrete, verbul *frui* «a se bucura» se referă întotdeauna la relația gratuită cu lucruri pe care le iubim pentru ele însele: «frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam» – «a te bucura de ceva înseamnă ca, din iubirea pentru un lucru, să te unești cu acesta pentru el însuși» (*De doctrina Christiana, I, IV*).” *Ibidem*, n. 47, p. 661.

pseudo-cunoaștere (*cognitionis et scientiae palliata*). Divinul nu este doar „obiectul” fundamental al cunoașterii, ci și sursa sau garantul veridicității¹⁵. Augustin întemeiază cunoașterea în Iisus Hristos prin doctrina *Învățătorului lăuntric*, așadar „adevărata cunoaștere nu este de natură intelectuală, ci morală și mistică”¹⁶, iar dispozițiile care alimentează știința seculară devin nu doar redundante, ci de-a dreptul periculoase. Fiind asociată vanității, curiozitatea semnifică deci o ambiție nefondată de a cunoaște, a cărei finalitate se află în sine însăși. Criteriul aristotelic al autonomiei cunoașterii devine marca inutilității, iar dorința naturală de a ști se transformă în maladie a sufletului.

II. Curiozitatea cotidiană a Dasein-ului

Heidegger abordează *in extenso* tema curiozității în cursurile freiburgeze dedicate fenomenologiei religiei din 1920-1921, cu precădere în comentariul *Confesiunilor din Augustinus und der Neuplatonismus*¹⁷. Cursul glosează cartea a X-a¹⁸, încercând să ajungă, așa cum Heidegger însuși constată mai târziu, „la fundamentul ontologic al antropologiei augustiniene”¹⁹. Înțelegând aprofundarea augustiniană a structurii tripartite a tentației (*triplex cupiditatis*) în sensul unui travaliu de autocunoaștere și autocontrol al sinelui în fața tendințelor disimulatoare, Heidegger prelucrează modelul în cursurile următoare, astfel încât, în *Ființă și Timp*, căderea Dasein-ului se structurează de asemenea tripartit în: *flecăreală, curiozitate și ambiguitate*²⁰.

¹⁵ „...quod de me scio, te mihi lucente scio, et quod de me nescio, tamdiu nescio, donec fiant tenebrae meae sicut meridies in vultu tuo.” *Ibidem*, p. 158. „...ceea ce știu despre mine știu fiindcă tu reverși lumină asupra mea, iar ceea ce nu știu nu voi ști pînă cînd întunericul meu se va face ca miezul zilei înaintea feței tale.” p. 418.

¹⁶ *Ibidem*, n. 37, p. 662.

¹⁷ Martin Heidegger, *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. GA 60, 2. *Augustinus und der Neuplatonismus*, Freiburg, (Sommersemester 1921), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. *The Phenomenology of Religious Life, 2. Augustine and Neo-platonism*, translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2004.

¹⁸ Motto-ul cursului: „*Curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam, desidiosum ad corrigendam suam*. (X 3,3.)” p. 157. „O, *seminție indiscretă* cînd este vorba să cunoști viața altuia, dar leneșă cînd ar trebui să ți-o îndrepti pe a ta!” Sfântul Augustin, *op. cit.*, p. 414.

¹⁹ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Marburg, (Sommersemester 1925), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994. *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, trad. Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2005, p. 502.

²⁰ O tematizare genetică a evoluției curiozității în gândirea heideggeriană este necesară, însă nu face obiectul acestor pagini. Sugestii substanțiale în acest sens pot fi urmărite în: Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, London, 1995; Ryan Coyne, *Heidegger's confessions : the remains of Saint Augustine in Being and Time and beyond*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2015. Ne limităm la decelarea influenței augustiniene în forma elaborată a filosofiei lui Heidegger din *Ființă și Timp*.

În arhitectura conceptuală heideggeriană din *Ființă și Timp*, *curiozitatea* (*Neugier*) reprezintă un mod specific al *stării-de-deschidere*, care, alături de *flecăreală* (*Gerede*) și *ambiguitate* (*Zweideutigkeit*), determină modul în care Dasein-ul este în chip cotidian. Palierul existențial care include cele trei moduri este numit de Heidegger *cădere* (*Verfallen*). Prin cădere trebuie înțeles un fel fundamental de a fi al cotidianității Dasein-ului. *Căderea* Dasein-ului, „*pierderea de sine în spațiul public al impersonalului «se»*”²¹, exprimă polul neautentic al existenței, în care ne situăm în primă instanță și cel mai adesea. Dincolo de cele trei aspecte constitutive *stării-de-deschidere* specifice *căderii*, aceasta din urmă se structurează în formele de: *ispitire* (*Versuchung*), *liniștire* (*Beruhigung*), *înstrăinare* (*Entfremdung*) și *împotmolire în sine însuși* (*Sichverfangen*). Întrucât *flecăreală* numește felul propriu de a fi al *faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul*, înseamnă că Dasein-ul se lasă dintru început *ispitit* de nivelul public de explicitare al *impersonalului „se”* (*das Man*). *Impersonalul „se”* conferă iluzia autenticității vieții Dasein-ului și ascunde nevoia autentică de *înțelegere*, *situare afectivă* și *discurs*. Prin iluzia autenticității are loc un efect de *liniștire* a Dasein-ului, o liniștire însă dinamică. *Curiozitatea* și *flecăreală* Dasein-ului îl determină să acceseze, să deschidă și să „înțeleagă” fără oprire domeniul ființării. Apare, așadar, o iluzie a deplinătății, a unei vieți trăite plener. Curiozitatea determină de asemenea *dezdăcinarea* (*Entwurzelung*) Dasein-ului, astfel încât „faptul-de-a-sălășlui-în este peste tot și nicăieri”²². În plus, *curiozitatea* în colaborarea sa cu *ambiguitatea* și *flecăreală* blochează Dasein-ul la un nivel primar al înțelegerii, determinându-l astfel să omită posibilitățile sale ultime de a fi, și provocându-i *înstrăinarea*.

Heidegger identifică trei caracteristici structurale ale curiozității: *nezăbovirea* (*Unverweilen*), *dispersia* (*Zerstreuung*), *pierderea oricărui loc stabil* (*Aufenthaltslosigkeit*). El observă în alt loc că „faptul-de-a-cunoaște ca determinare a unei ființări-simplu-prezente prin contemplare necesită o deficiență a preocupării, o abținere de la manipulare, și o zăbovire (*Verweilen*) în preajma aspectului lucrului de cunoscut.”²³ Curiozitatea vizează aspectul lucrurilor, însă nu zăbovește, nu se localizează în preajma lor, ci se dispersează, caută mereu alte aspecte și alte posibilități ale vederii. *Nezăbovirea* și *dispersia* determină atopia, alienarea Dasein-ului, *pierderea oricărui loc stabil*. Toate aceste fenomene conduc la o *prăbușire* (*Absturz*) a Dasein-ului în neautenticitatea cotidiană și îi provoacă *împotmolirea în sine însuși*.

²¹Martin Heidegger, *Ființă și Timp*, ed.cit., p. 238.

²²*Ibidem*, p. 240.

²³Martin Heidegger, *Ființă și Timp*, ed. cit., pp. 83-84.

În paragraful §68, Heidegger aprofundează problema curiozității în contextul criticii *conceptului obișnuit de timp*. Structurile *stării de deschidere* și ale *sălășlurii*, care își au fundamentul în existențialul integrator al *grijii*, sunt reluate într-o nouă optică, deoarece „temporalitatea se dezvăluie ca fiind sensul grijii autentice”²⁴. „Dosarele” *înțelegerii, situării afective, căderii, discursului, preocupării, cotidianității* etc. sunt redeschise și interpretate prin prisma temporalității. Curiozitatea este aleasă drept „martor” principal cu rolul de a dezvălui *temporalitatea căderii*²⁵. Din analiza anterioară, Heidegger reține faptul că fenomenul curiozității desemnează „o tendință distinctă a ființei Dasein-ului, în conformitate cu care aceasta își cultivă o anumită puțință-de-a-vedea”²⁶. În lumina temporalității, curiozitatea e un mod de a face *accesibil* sau, altfel spus, un *fapt-de-a-face-ca-ceva-să-fie-întâlnit*, întemeiat în prezent. „Însă curiozitatea nu prezentizează ființarea-simplu-prezentă pentru ca, zăbovind în preajma ei, să o înțeleagă, ci ea caută să vadă numai și numai pentru a vedea și pentru a putea spune că a văzut.”²⁷ Curiozitatea este caracterizată prin *prezentizare (Gegenwärtigen)*, prezentul fiind ecstaza primară a temporalității inautentice, și nu prin *clipă, hotărâre, situație* (termeni care desemnează ecstaza autentică a prezentului). Dacă *clipa* „aduce existența în situație și deschide acest «aici» (*das Da*) ca autentic loc-de-deschidere”²⁸, „prezentizarea prezentizează de dragul prezentului”²⁹ și *determină împotmolirea în sine, pierderea oricărui loc stabil*.

De asemenea, „curiozitatea este orientată către viitor într-un mod cu totul și cu totul neautentic, iar aceasta în sensul că ea nu stă în expectativa unei posibilități, ci, în lăcomia ei, dorește de la bun început această posibilitate doar ca pe ceva real.”³⁰ Raportul curiozității cu viitorul se situează deopotrivă la nivelul inautenticității. Curiozitatea nu se oprește la stadiul *anticipării*, al *pre-mergerii (Vorlaufen)*, făcut posibil de *ființa-întru-moarte (Sein zum Tode)*, și nici la nivelul *expectativei (Gewärtigen)*, ci *evadează* prin *prezentizare*. Cu alte cuvinte, curiozitatea preschimbă continuu viitorul în forme inautentice de prezent, viitorul devine așadar „prezentul care încă nu s-a întâmplat”. Evadarea din fața *expectativei* corespunde caracterului de *nezăbovire* al curiozității. Pe de altă parte, Heidegger descrie un eșec al expectativei autentice,

²⁴ *Ibidem*, p. 431.

²⁵ În cazul curiozității: „poate fi văzută cel mai lesne temporalitatea căderii”. *Ibidem*, p. 458.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 459.

²⁸ *Ibidem*, p. 460.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, p. 459.

care prin prezentizare se convertește într-o expectativă orientată înspre prezentizare. „Mutația” expectativei prin prezentizare determină aspectul temporal al *dispersiei* curiozității. În plus, relația curiozității cu trecutul se concretizează deopotrivă prin *prezentizare*, care, la rândul ei, determină fenomenul *uitării*. Noul și perpetua căutare a noului au drept condiție de posibilitate o neconținută *uitare a trecutului*. Drept urmare, trecutul este înțeles doar sub forma de *prezent anterior*. Curiozitatea împotmolește sinele într-un timp din care nu mai poate ieși cu ușurință, nu poate „pleca din prezent”³¹ și nici nu poate recupera prezentul autentic. Structurile curiozității (*nezăbovirea, dispersia, atopia*) devin transparente în profunzimea lor în lăntuire conceptuală doar în lumina temporalității.

III. Coordonate ale influenței

Structura formală a curiozității, comună celor doi gânditori, cuprinde trei aspecte: dinamica accesului (1), care are drept obiect spectaculosul (2) și a cărei finalitate se rezumă la pierderea sinelui în lume și la disimularea posibilităților autentice de a fi (3).

1. Antropologia augustiniană, dezvoltată în *Confesiuni*, evidențiază conflictul dintre activitatea cea mai proprie a omului (*fruitio Dei*) și activitățile secundare, căzute, acaparate de ispitele lumii. *Concupiscentia oculorum*, tentația cognitivă de a experimenta senzorial, devine astfel o marcă a activității contrare dinamicii fundamentale a vieții, exprimă o orientare viciată, o boală a sufletului care tinde spre plăcerile lumești. Curiozitatea heideggeriană urmează în privința structurii dinamice modelul augustinian, exprimând de asemenea *tendința de a percepe, înclinația de a accesa*, însă se dezvoltă independent de acesta, într-o formă ontologizată, de-gnoseologizată și de-teologizată.

„Constituția fundamentală a privirii se arată într-o tendință de a fi care e specifică cotidianității, și anume tendința de «a vedea». Această tendință o desemnăm prin termenul de curiozitate, care are drept caracteristică faptul că nu se limitează doar la vedere și care exprimă *înclinația noastră de a face ca lumea să fie întâlnită în modul specific al percepției*. Dacă interpretăm acest fenomen, o facem cu o intenție care în chip fundamental este una existențial-ontologică, și nicidecum orientându-ne în chip restrictiv la cunoaștere, care încă de timpuriu – iar în filosofia greacă lucrul acesta nu e întâmplător – a fost concepută pornind de la «dorința de a vedea» (*Lust zu sehen*).”³²

³¹ Cf. Alexandru Dragomir, *Cinci plecări din prezent. Exerciții fenomenologice*, Editura Humanitas, București, 2005.

³² Martin Heidegger, *Ființă și Timp*, ed. cit. p. 232.

Heidegger realizează o mutare radicală și originală a perspectivei. Curiozitatea nu mai este înțeleasă drept un resort volitiv al cunoașterii (cum o face tradiția filosofică, Aristotel, Augustin etc.), ci drept o tendință care funcționează la nivelul cotidian al privirii, așadar în dimensiunea ontică, o *tendință de a percepe și de accesa*. Optica sub care este pusă curiozitatea nu mai este strict gnoseologică, ci *existențial-ontologică*. Pe de o parte, *privirea existențială* se articulează în paralel cu grija în: *privire ambientală (Umsicht)* la nivelul *lumii ambientale (Umwelt)* determinată de *preocupare (Besorgen)*; *privire considerativă (Rücksicht)* sau *privire-îngăduitoare (Nachsicht)* la nivelul *lumii împărtășite cu ceilalți (Mitwelt)* determinată de *grija-pentru-celălalt (Fürsorge)*; *transparentă (de sine) (Durchsichtigkeit)* la nivelul lumii sinelui (*Selbswelt*) determinată de *grijă (Sorge)*. Pe de altă parte, privirea se configurează în tematica deschiderii Dasein-ului ca *înțelegere*, mai precis în continuitatea caracterului de proiect al înțelegerii. Privirea mediază accesul în genere al Dasein-ului la lume.

De asemenea, Heidegger explicitează curiozitatea prin structura dinamică a *preocupării*. Raportul de primă instanță pe care Dasein-ul îl are cu lucrurile este unul de preocupare, de utilizare. În cadrul privirii ambientale nu vedem lucrurile în sensul lor pur sau în caracteristicile lor, ci vedem *sensuri de utilizare*, accesăm lucrurile în sensul lor de *ființări-la-îndemână*. Printre posibilitățile preocupării se află și încetarea procesului de utilizare a lucrurilor. Cu toate acestea, Dasein-ul nu poate părăsi imediat dimensiunea *preocupării*. Chiar dacă preocuparea încetează în sensul de manipulare a lucrurilor în vederea unui scop, ea subzistă la un alt nivel. Heidegger operează cu un sens larg al preocupării care include atitudinea practică, manipularea, dar și *atitudinea teoretică-contemplativă*³³. Angajată la nivelul preocupării, *privirea ambientală* are drept structură *des-coperirea ființării-la-îndemână*. Acest aspect este posibil întrucât ține de caracteristicile ustensilului „să se ascundă” în utilizare. Atunci când ne preocupă în vreun fel oarecare un lucru, *privirea ambientală* îl scoate din *starea de ascundere*, îl pune în evidență, îl *des-coperă* în *complexul ustensilic* din care face parte, livrându-l în *menirea sa funcțională*. Caracterul de *des-coperire (Entdeckung)* a *ființării-la-îndemână* reprezintă o determinare fundamentală a *privirii ambientale*. Răgazul, oprirea din preocuparea de tipul manipulării, transformă *privirea ambientală*, o eliberează, o dezleagă de sesizarea *ființării-la-îndemână*.

³³ „Contemplarea este originară o preocupare”. *Ibidem*, p. 94.

Heidegger reia în acest loc o idee de proveniență aristotelică³⁴: „a avea răgaz” (σχολάζειν) ilustrează o condiție premergătoare a filosofiei și științei. Structura dinamică a griii Dasein-ului nu ar putea atinge forme mai elevate precum *grija pentru ceilalți* sau *grijă de sine* fără un mod de a ieși din mecanica preocupării cu lucrurile, iar această transcendere este asigurată doar de răgaz.

Trecerea de la privirea ambientală ancorată în ființarea-la-îndemână la curiozitate – privirea ambientală liberă – este mediată de *răgazul preocupării*. Privirea ambientală își păstrează o determinare fundamentală în ambele ipostaze, *id est*: caracterul de *dez-depărtare* (*Ent-fernung*). „Fiind prin esența ei dez-depărtătoare, ea își creează noi posibilități ale dez-depărtării; cu alte cuvinte, ea se desprinde de ceea ce îi este în chip nemijlocit la-îndemână și tinde către ceea ce este depărtat și străin.”³⁵ Cu alte cuvinte, caracterul de *dez-depărtare* este consecința unei inerții a preocupării cu ființarea și a privirii ambientale, care, deși sunt oprite de răgaz, tind să funcționeze în continuare. În acest loc, Heidegger descrie indirect geneza atitudinii teoretice. Atitudinea teoretică presupune o orientare înspre conținuturi îndepărtate și implicit o abandonare a imediatului. Inerția *dez-depărtătoare* a privirii numește esența atitudinii teoretice care are drept scop aducerea în familiar a îndepărtatului. Este necesar a aminti faptul că discuția are loc la nivelul analizei existențiale a Dasein-ului, prin urmare termeni precum distanță, apropiere, depărtare, trebuie concepuți în registrul existențial, și nu categorial. Așadar, prin caracterul de *dez-depărtare* Heidegger are în vedere *aducerea-în-apropiere*, în imediat, într-o proximitate facilă. Acest fenomen, care de altfel funcționează și pe alte paliere ale privirii, se explică prin precizarea că „în Dasein rezidă o tendință esențială către aproape”³⁶.

Prin urmare, dinamica modelului augustinian al curiozității este adaptată la intențiile ontologice heideggeriene, rezultând astfel o formă autonomă. Într-un sens, așa cum a fost determinată de Heidegger, structura ontologică a curiozității include și stă drept condiție de posibilitate pentru determinări particulare precum cea augustiniană. Totodată, curiozitatea heideggeriană, deoarece redă o structură cotidiană a stării de deschidere și activează într-un plan ontologic, este purificată de conotații valorice, morale sau teologice. O parte a termenilor și structurilor conceptuale din *Analitica existențială a Dasein-ului*, precum *cădere*, *tentație*,

³⁴ Aristotel menționează unele condiții necesare filosofiei. De pildă, observă că „artele matematice s-au alcătuit în Egipt, unde neamului preoțesc i se îngăduia să se bucure de răgaz”.³⁴ Aristotel, *Metafizica*, ed. cit., p. 61.

³⁵ Martin Heidegger, *Ființă și Timp*, ed. cit., p. 234.

³⁶ *Ibidem*, p. 144.

ispitire, liniștire, înstrăinare au surse teologice, însă sunt *de-teologizați*³⁷, secularizați și transpuși într-o dimensiune ontologică. În cazul curiozității, Heidegger o dezvoltă pe calapodul augustinian, extrăgând-o din viziunea creștină despre lume și eliberând-o de sistemul normativ, moral și axiologic inițial. Curiozitatea nu mai este un *viciu*, o *maladie a sufletului*, ci o atitudine activă la nivelul cotidian care trebuie interpretată și determinată sub o perspectivă hermeneutică neutră.

2. Ambele variante ale curiozității privilegiază spectacularul în detrimentul familiarului, neobișnuitul în fața comunului, îndepărtatul în pofida imediatului. Augustin exemplifică dimensiunea spectaculară a curiozității invocând o pluralitate de obiecte și ipostaze: curiozitatea morbidă în fața unui cadavru; curiozitatea privitoare la scenele de teatru, circ, jocuri publice și lupte; curiozitatea științifică³⁸; admirarea naturii și a misterelor universului; curiozitatea astrologică; interesul pentru magie, semne și minuni; curiozitatea cu privire la actele divine și la creație; curiozitatea adamică; curiozitatea mariajului etc. Tratarea indistinctă a multiplelor forme ale curiozității demonstrează unilateralitatea viziunii augustiniene. În accepțiunea sa, *concupiscentia oculorum* este mereu responsabilă pentru îndepărtarea omului de sine și de divinitate.

De cealaltă parte, curiozitatea heideggeriană are drept obiect ceea ce este nou (ger. *Neugier* însemnând, *ad literam*, dorința de noutate). Curiozitatea se identifică cu tendința de a vedea, de a percepe, de a accesa ființarea și de a o aduce în apropiere, însă orientarea sa nu are în vedere întregul ființării, ci *aspectul* (*Aussehen*) de primă instanță a lucrurilor.

„Însă curiozitatea devenită liberă nu e preocupată să vadă pentru a înțelege ceea ce a văzut, adică pentru a ajunge să se raporteze, în ființa ei, la cele văzute, ci singura ei preocupare este de a vedea... Grija acestei vederi nu este de a surprinde ceva anume și de a fi în adevăr cunoscându-l; în joc, acum, sunt posibilitățile abandonării de sine în lume.”³⁹

O determinare fundamentală a curiozității apare în acest pasaj. Scopul curiozității este perpetuarea în gol a vederii. Astfel, curiozitatea înseamnă a vedea doar pentru a vedea, a percepe doar pentru a percepe, a face accesibil doar pentru a accesa, nefiind angajată într-un scop exterior

³⁷ „The early Heidegger, in short, used the term *de-theologization* equivocally. For him it signified the movement by which a term or a relation is stripped of its theological reference (which can take place within Christian theology) as well as the transpositions by which theological terms are removed from their primordially Christian theological domains and resituated elsewhere (which cannot). Ryan Coyne, *op. cit.*, p. 8.

³⁸ „Curiozitatea vrea să fie luată drept rîvnă pentru știință, dar numai tu le cunoști pe toate în cel mai înalt grad.” Sfântul Augustin, *op. cit.*, p. 274

³⁹ Martin Heidegger, *Ființă și Timp*, ed. cit., pp. 234-235.

simplei perpetuări. Prin auto-referențialitatea sa structurală, curiozitatea heideggeriană transcende morala anti-hedonistă și reflectă aviditatea Dasein-ului către nou. Demn de observat este că Heidegger indică formal, fără a dezvolta pe larg, o structură opusă curiozității. „Curiozitatea nu are nimic de-a face cu *contemplarea plină de uimire a ființării, cu θαυμάζειν*; ei nu-i stă în fire să cadă, minunându-se, în ne-înțelegere, ci ea este preocupată să știe numai de dragul de a ști.”⁴⁰ Sumara mențiune privitoare la mirarea originară a filosofiei (*θαυμάζειν*), pe care o interpretează drept o *contemplare plină de uimire (bewundernden Betrachten des Seienden)*, arată că Heidegger lasă loc unei structuri concurente curiozității, exponente a polului autenticității. Drept urmare, descrierea curiozității, în sensul tendinței de a accesa corelate căderii Dasein-ului, răspunde doar aspectului inautenticității, fiind partea elaborată a unei structuri plurivalente.

3. În fine, a treia componentă structurală comună ambelor viziuni asupra curiozității se referă la finalitatea sa disimulatoare. În spirit neoplatonic, Augustin înțelege lumea exterioară într-un radical raport de contradicție cu sinele. Deoarece doar interiorității, doar *omului lăuntric* îi stă în putință înălțarea spre divin, calea spre Dumnezeu coincide cu autocunoașterea sufletului⁴¹. Prin acordarea unei valențe religioase interogării sinelui, antropologia augustiniană militează pentru o reducere a vieții la interioritate. De cealaltă parte, întrucât lumea exterioară se află sub dominația tentațiilor, dinamica esențială a vieții presupune depășirea tuturor forțelor care țin omul legat de corporalitate și de lume⁴². Dintre toate viciile și slăbiciunile umane, tentația curiozității are o extraordinară putere de atracție în viața de zi cu zi, determinând pierderea sinelui în agitația mundană⁴³, astfel încât doar cu ajutor divin se poate lupta împotriva acestei redutabile ispite.

Curiozitatea heideggeriană sfârșește, de asemenea, într-o formă eșuată, în care posibilitățile proprii ale Dasein-ului sunt disimulate, iar *privirea ambientală liberă* rămâne la nivelul accesării aspectului de primă instanță al lucrurilor. Heidegger cultivă două paradoxuri

⁴⁰ *Ibidem*, p. 235.

⁴¹ Cf. Matthias Fritsch, *Cura et Casus: Heidegger and Augustine on the Care of the Self*, în: *The Influence of Augustine on Heidegger: The Emergence of an Augustinian Phenomenology*, ed. Craig J. N. de Paulo, Edwin Mellen Press, New York, 2006.

⁴² „Oamenii merg să admire înălțimile munților, uriașele talazuri ale mării, largile albiile ale fluviilor, marginile necuprinse ale Oceanului sau crugurile stelelor și nu se mai bagă în seamă pe ei înșiși.” Sfântul Augustin, *op. cit.*, p. 421.

⁴³ „Însă cine ar putea să enumere cât de multe sunt neînsemnatele fleacuri demne de dispreț prin care ne ispitești zi de zi curiozitatea noastră și în care alunecăm adesea?” *Ibidem*, pp. 455-456.

aparente pentru a evidenția finalitatea existențialului curiozității. Într-un prim paradox, pe de o parte, menționează caracterul eliberator al curiozității, iar pe de altă parte, o numește mod al *abandonării de sine în lume*. „Dasein-ul se lasă confiscat numai de aspectul lumii; acesta este un mod de a fi în care el se preocupă să se elibereze de faptul-de-a-fi în-preajma a ceea ce se află în chip cotidian.”⁴⁴ Curiozitatea constituie într-un sens o eliberare de sub influența preocupării cu *ființarea-la-îndemână*, o transcendere a logicii mecanice a utilizării. În curiozitate, Dasein-ul tinde înspre *ceea ce îi este depărtat și străin* și se îndepărtează de imediat. Cu toate acestea, întrucât curiozitatea caută mereu noul, nu se raportează la ceea ce vede, nu vizează înțelegerea, nu are drept obiectiv întregul, ci aspectele particulare ale ființării. Dasein-ul se eliberează perpetuu, se orientează în permanență înspre ceea ce este îndepărtat fără a-și apropria nimic, pe scurt, se abandonează pe sine. Se eliberează de sub influența preocupării cu lucrurile la-îndemână, însă se abandonează în accesarea perpetuă a aspectului lucrurilor.

Al doilea paradox aparent evoluează privitor la înțelegere. Pe de o parte, curiozitatea nu se preocupă de posibilitatea de a înțelege, pe de altă parte, Heidegger afirmă: „[curiozității] nu-i stă în fire să cadă, minunându-se, în ne-înțelegere (*Nichtverstehen*), ci este preocupată să știe numai de dragul de a ști”⁴⁵. Prin contrast cu o înțelegere autentică care lasă loc și ne-înțelegerii, curiozității nu-i rămâne nimic închis, nimic neaccesat, nimic neînțeles. În joc este o iluzie a înțelegerii care se întemeiază pe starea-de-deschidere pusă în joc la nivelul curiozității. Curiozitatea nu *cade în ne-înțelegere* deoarece se rezumă la un nivel primar al acesteia, se oprește la simpla accesare, la o deschidere de primă instanță a ființării.

Structurile interne ale *curiozității* (*nezăbovirea, dispersia și atopia*), în corelație cu cele ale *căderii* (*ispitire, liniștire, înstrăinare și împotmolire în sine însuși*) și în acord cu *ambiguitatea și flecăreala* reliefează maniera inautentică a Dasein-ului de a se raporta la sine, la ceilalți și la lume. Dasein-ul inautentic, acaparat fiind de nivelul public de înțelegere al *impersonalului „se”* și dominat de tendința simplei accesări a ființării, își actualizează în permanență disimularea posibilităților proprii de a fi. Heidegger subliniază faptul că *analitica Dasein-ului* nu trebuie confundată cu o psihologie sau antropologie, ci vizează decelarea structurilor ontologice anterioare oricăror particularizări într-o oarecare viziune despre lume. De asemenea, trebuie menționat că ontologia fenomenologică heideggeriană propune o depășire a

⁴⁴ Martin Heidegger, *Ființă și Timp*, ed. cit., p. 234.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 235.

structurilor metafizicii clasice (substanță-accident, subiect-obiect, suflet-trup etc.), implicate în interpretarea augustiniană. Drept consecință, în lumina diferențelor fundamentale între antropologia creștină a *Confesiunilor* și ontologia din *Ființă și Timp*, influențele interpretării augustinienne a curiozității asupra celei din urmă rămân la un nivel formal.

Bibliografie

- Aristotle, *Metaphysics*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1924. *Metafizica*, traducere, comentariu și note de Andrei Cornea, ediția a II-a revăzută și adăugită, București, Editura Humanitas, 2007.
- Aristotle's *Ethica Nicomachea*, ed. J. Bywater, Clarendon Press, Oxford, 1894. *Etica Nicomahică*, traducere de Stella Petecel, București, Editura Iri, 1998.
- Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1966. *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert M. Wallace, MIT Press, Cambridge, 1983.
- Coyne, Ryan, *Heidegger's confessions: The remains of Saint Augustine in Being and Time and beyond*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2015.
- de Paulo, Craig J. N., ed., *The Influence of Augustine on Heidegger: The Emergence of an Augustinian Phenomenology*, Edwin Mellen Press, New York, 2006.
- Dragomir, Alexandru, *Cinci plecări din prezent. Exerciții fenomenologice*, Editura Humanitas, București, 2005.
- Heidegger, Martin, *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. GA 60, 2. *Augustinus und der Neuplatonismus*, Freiburg (Sommersemester 1921), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. *The Phenomenology of Religious Life*, 2. *Augustine and Neo-platonism*, translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2004.
- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Marburg (Sommersemester 1925), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994. *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, trad. Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2005.
- *Sein und Zeit*, GA 2 (1927), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977. *Ființă și Timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Editura Humanitas, 2003.

Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, London, 1995.

Nisula, Timo, *Augustine and the Functions of Concupiscence*, Supplements to Vigiliae Christianae Texts and Studies of Early Christian Life and Language, Vol. 116, Brill, Leiden, 2012.

Sfântul Augustin, *Confesiuni*, ediție bilingvă, traducere de Eugen Munteanu, Editura Nemira, București, 2000.

Ioan Ciprian Bursuc este doctorand în filosofie la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, cu o teză despre dispozițiile afective în gândirea fenomenologică. A studiat la universitatea ieșeană și la universitățile din Konstanz și Freiburg (Germania). Este interesat de istoria metafizicii, fenomenologie și hermeneutică. E-mail: bursuc.ioanciprian@yahoo.com