

Revista Vox Philosophiae



Știința și tehnica la Martin Heidegger

Marica Sorin



7 februarie 2009

[Știința și tehnica la Martin Heidegger.](#)
[„Filosofia” științei](#)
[Știința.](#)
[Tehnica.](#)

„Filosofia” științei

Știința modernă, luând locul ocupat anterior de către religie, poartă în ochii majorității contemporanilor însăși speranțele eschatologice ale umanității [1]. Asta deoarece știința, reușește prin intermediul calculului să dea impresia stăpânirii naturii de către om prin intermediul tehnicii. Iar impresia stăpânirii o aduce cu sine pe aceea a previzibilității. Însă nici gândirea umană și nici ceea ce îi rezistă și o provoacă pe aceasta (ceea ce real), nu pot fi defînivitate comprehensiv doar prin construirea iluziei unui univers previzibil. Asta deoarece orice prevedere științifică este deja o reducere a oricărui fenomen *nou, neprevăzut...* la o schemă matematică coerentă. Prin această amputare a ființei umane tocmai de ceea ce o leagă, simultan vital (prin reactivitatea fiziologică a unui organism la mediu) și simbolic (prin dedublarea aceste reactivități cu sensurile pe care gândirea i le oferă) de „lumea” intuită este posibilă doar aparent. Orice reducere la sistemul de enunțuri științifice se construiește pe un lanț de reducere anterioare și impune ajustări paradigmatică ulterioare. Însăși criza științei actuale, care nu este și a tehnologiei, este condusă de tendința de a abandona ideea unei științe ca ansamblu de rețete eficiente care ar fi aplicabile *a priori*: cunoașterii, vieții, experimentării științifice sau chiar noilor mitologii colective publicitare (specifice societății de consum în care trăim). Tocmai această aplicabilitate *a priori* este însă criteriul pornind de la care filosofii științei consideră a fi legitimată orice coagulare sau evoluție a sistemelor teoretice științifice, fie că iau punct de plecare „falsificabilitatea” enunțurilor de bază (Popper), fie că arată că orientările interogațiilor științifice sunt determinate de anterioritatea paradigmei care le face posibile (Kuhn).

Însă acest mod de a privi știința și efectele ei tehnice, doar din perspectiva a ceea ce le face posibile

în capul cercetătorilor științifici, este o reducere periculoasă. Periculoasă, ne spune Heidegger, în special datorită sclavagismului căruia ea ne supune, provocându-ne pe de o parte fantasmеle cele mai frumoase privind puterea „umanității” dar aruncându-ne pe de altă parte în realitatea unei lumi tehnice agresive, a cărei finalitate nu poate fi niciodată satisfăcută, dar a cărei evoluție trebuie susținută. Einstein, considerând „iraționalitatea” a-i fi inerentă oricărei noi descoperiri științifice, considera „contopirea (*Einfühlung*) cu obiectele experienței” a fi calea care face posibil acel recul suficient de amplu necesar determinării legilor cu înalt nivel de generalitate care constituie sistemul axiomatic (provizoriu!) al oricărei științe[2] privită ca o „imagine a lumii”. K.R. Popper în *Logik der Forschung*[3] consideră insuficientă metoda inductivă utilizată până atunci de către „științele empirice”, conform căreia orice ipoteză științifică trebuie să fie testată și verificată prin intermediul substanțialității și diversității observațiilor științifice pe care le provoacă. Asta deoarece încă Hume a demonstrat că doar un număr infinit de observații confirmante a ipotezei respective ar putea dovedi teoria a fi corectă. Din contră, Popper, susține că testarea oricărei idei noi se face prin derivarea logico-deductivă a consecințelor acesteia care sunt comparate între ele, comparare care conduce la coerentizarea țesăturii de relații judicative în care se află interconectate între ele dar și cu enunțurile teoriei științifice supusă testării (prin experimente științifice sau aplicații practice)[4]. Infinitatea observațiilor de coroborare a unei noi teorii științifice umane este supusă astfel unei încadrării în limitele sistemului de enunțuri științifice deja existente, care, de altfel, face posibilă orice ipoteză. Ipotezele pot fi deci validate doar deductiv prin intermediul criteriului „falsificabilității” prin care cercetătorul caută să descopere o excepție față de regula pe care a postulat-o. Dacă această excepție contradictorie lipsește, atunci teoria sa este coroborată devenind o parte a unui sistem teoretic al științei empirice. Orice astfel de sistem trebuie să fie diferit de celelalte sisteme teoretice, să reprezinte o lume necontradictorie, „posibilă”, iar această lume să fie una a experienței (și nu una metafizică)[5]. Cerința pe care orice sistem teoretic (empiric sau neempiric) sau axiomatic trebuie să o satisfacă este aceea consistenței (non-contradicției). Asta deoarece un sistem contradictoriu nu spune nimic din el fiind derivabilă orice consecință în timp ce un sistem consistent împarte mulțimea enunțurilor posibile în cele pe care el le contrazice și cele cu care este compatibil (printre care se află și consecințele sale) (p.122). Ajungem astfel la o reducere implicită a adevărului științific la coerența cu sistemul teoretic pe care-l reprezintă a oricărei noi experiențe. Însă, așa cum am văzut, verificabilitatea experimentală a oricărei ipoteze ține tot de coerentizarea acesteia cu același sistem teoretic care a făcut-o posibilă. Criteriul științific ultim, cel al experimentării și al economiei conceptuale (care semnifică această experimentare) își are el însuși centrul de greutate în această

pre-eminență a sintaxei sistemului teoretic deja dat. Prin urmare „lumea” fiecărui sistem teoretic se constituie doar ca urmare a experimentării, a coerentizării datului fenomenal cu un sistem de enunțuri care îi este pre-existent. Dar care sunt coordonatele, restricțiile și normele experimentabilității? Ce experimentează știința? Sau mai bine zis, ce se experimentează pe sine *ca* știință?

Căci dacă teoriile „sunt plasele pe care le aruncăm pentru a prinde ceea ce numim „lumea”; pentru a o raționaliza, a o explica și stăpâni” (oamenii de știință străduindu-se să facă „ochiurile plasei tot mai înguste” (p. 97)), trebuie să nu evităm a ne întreba cum se face că plasa este aruncată și plasată într-un mod sau altul. Plasa științei însă, așa cum am văzut, conține deja judecăți care prin sinteze continuu reactualizabile ne dau „evenimente tip” (*Vorgang*) acceptate deja de către teorie. Această structură de „evenimente tip” (*Vorgang*) „decide” implicit care „eveniment singular” (*Ereignis*) trebuie sau nu interzis de către teorie. Căci teoria interzice anumite enunțurile singulare („de bază”) care semnifică evenimente singulare, deoarece acestea ar falsifica-o (p.119). Sunt acceptate doar enunțurile „omotipice” care sintetizează „evenimentul tip”, universalul, din enunțurile care descriu un *eveniment* particular (*Ereignis*) (p.120). Așadar, trecerea de la enunțurile sinoptice care descriau un „eveniment particular” la cele ale unui „eveniment tip” este o mișcare simultană de abstractizare (a unor *Ereignis*) și coerentizare (cu sistemul teoretic de *Vorgangen*). Orice enunț empiric trebuie deci să fie consistent (să se diferențieze din mulțimea tuturor enunțurilor posibile) și „falsificabil” (să se diferențieze din mulțimea tuturor enunțurilor de bază, empirice, posibile). Cu toate acestea enunțurile empirice nu pot fi deduse doar din enunțurile universale ale unui sistem teoretic, în schimb aceste din urmă pot intra în contradicție cu ele (p.129). Enunțurile de bază sunt prin urmare unice (având forma enunțurilor existențiale singulare), negația sau acceptarea lor neputând fi un enunț de bază ci doar enunțuri universale. De aceea și coroborarea și falsificarea enunțurilor particulare face ca acestea să devină adevărate „dogme” dacă se renunță a le mai testa (p.132). Asumarea teoretică a lor face din ele convenții ele fiind acceptate ca rezultate ale unor decizii guvernate de reguli. Iar, așa cum am mai văzut, regula de bază este neacceptarea enunțurilor de bază izolate, neconectate logic, ci doar a acelor cerute pentru testarea teoriilor. De aceea enunțurile de bază sunt fixate în momentul aplicării unei teorii, ca parte a acestei aplicări, în care teoria este supusă probei (p.133). Prin probarea teoriilor unele dintre acestea se impun în competiția dintre teorii, selecția indicându-le pe cele care sunt mai apte să supraviețuiască. „Teoria este un instrument pe care-l punem la probă prin aplicațiile sale și a cărui adecvare o judecăm pe temeiul rezultatelor aplicațiilor sale”. Soarta unei teorii este determinată de rezultatele testelor, care stabilesc enunțurile

de bază (p.135). Iar testele presupun o organizare specifică a oricărui experiment și o sensibilitate a experimentatorului față de întrebarea, formulată cât mai precis, a teoreticianului (ex. predicția lui Broglie privitoare la caracterul ondulatoriu al materiei (substanței) confirmată ulterior experimental de către Davisson și Germer) (p.134).

Privilegierea explicită a „evenimentelor tip” ține prin urmare de „transcendența inerentă oricărei descrieri”, de pre-eminența oricărei enunțări, vehicul prin excelență al universalului, față de orice „trăire nemijlocită”. Pentru Popper universalul, printr-o mișcare aproape hegeliană, face ca orice ipoteză propusă de către cercetător să devină imediat o teză, deoarece utilizează în propunerea ei termeni științifici universali (a căror țesătură de semnificații trimite direct la teoria științifică anterioară). Astfel el ignoră straturile anterioare ale „sensului” care abia printr-o muncă explicită de auto-devitalizare și nivelare devine un enunț care semnifică univoc un „eveniment tip”. Acest travaliu de explicitare și interpretare anterior oricărei „explicații” științifice este încadrat, și astfel respins, în spatele „enunțurilor singulare” sau „de bază”. Însă explicitarea nu ține de o activitate deja enunțiativă ci este condiția de posibilitate a oricărui enunț. Aceste reguli metodologice ale logicii cercetării impun deci necesitatea ca un enunț de bază să fie acceptat doar prin validarea lui de către sistemul de enunțuri care formează știința deja instituită. Asta înseamnă în termeni heideggerieni, anticipând puțin, privilegierea din structura pre-comprehensiunii doar a pre-concepției (*Vor-griff*). Aceasta din urmă face ca, în precipitarea în scopul înțelegerii a ceva, **explicitarea** să caute continuu conceptele cele mai adecvate pe care trebuie să le avanseze și să le încerce astfel încât să poată să le păstreze doar pe cele care asigură o priză minimală asupra interogativului. Însă, în cazul **explicației** științifice această avansare și testare a „sensului” a ceea ce este interogat își are, după Popper, centrul de greutate în regulile metodologiei științifice deja date. De asemenea **explicația științifică** ocultează celelalte două momente care preced și anticipează orice înțelegere: pe de o parte, uită de pre-achiziție (*Vor-habe*), care dovedește tocmai indefinitabilitatea oricărei explicitări, introducând-o pe aceasta de fiecare dată în spirala hermeneutică și într-o *Bewandtnisganzeit*, iar, pe de altă parte, trece cu vederea pre-viziunea (*Vor-sicht*) care ne arată că orice interogat este înțeles întotdeauna dintr-un punct de vedere diferit, în funcție de cel care-l interpretează. Prin urmare în comprehensiunea de tip științific nu este vizat jocul deschis și nearbitrat al explicitării și interpretării (**ca-ul** hermeneutic), ci, din contră, jocul perfect arbitrat și reglat al mașinăriei din spatele explicației științifice (**ca-ul** apofantic)[6].

O altă interpretare a funcționării științei ca sistem de rețete apriori pe care cercetătorii trebuie în primul rând să le învețe și în al doilea rând să le aplice prin experimentabilitate este aceea a lui

Kuhn (*The Structure of Scientific Revolutions*). „Paradigmele”, viziuni ale lumii conceptuale care consistă în teorii formale, experimente clasice și metode de încredere, sunt cele care urmăresc explicarea activității științifice la toate nivelurile acesteia. Această activitate ar consta principal în purificarea și perfecționarea unor „paradigme” anterioare de către oamenii de știință care le asumă explicit sau implicit, astfel încât să se ajungă la o posibilitate de măsurare și calcul mai precisă. Aceste purificări, perfecționări și calculări tot mai precise, duc în cele din urmă la apariția unor contradicții în interiorul „paradigmelor” a căror inadecvare dă naștere unei crize paradigmatică. Această stare de criză paradigmatică poate fi depășită doar printr-o revoluție intelectuală care înlocuiește vechea paradigmă cu una nouă. Exemplele folosite pentru acest tip de revoluție (cosmologia ptolemeică – heliocentrismul copernican, mecanica newtoniană – fizica cuantică și teoria relativității) sunt în mod surprinzător aceleași cu cele folosite de Popper pentru care nu este nevoie de o revoluție bruscă fiind suficientă evoluția unui acord al oamenilor de știință. Așadar, opunându-se lui Popper, pentru Kuhn acumularea rațională și îmbogățirea conceptuală nu sunt de susținut atâta timp cât răsturnarea „paradigmei” alterează tocmai baza conceptuală, standardele de evidență, tehnicile de cercetare, peste care s-ar fi relizat respectiva acumulare.

Ambele aceste teorii de filozofie științifică au o finalitate care le limitează domeniul pe care-l interoghează. Acesta este redus la apriori-ul pur reflexiv care ar justifica coagularea a ceva de genul unei teorii științifice sau „paradigme”. Însă astfel se ignoră cadrul mai amplu al efectelor activității și atitudinii științifice și a tehnicii asupra lumii în care trăim. Se reduce astfel știința la „un instrument” al cărei scop este „să prezică, pornind de la trăirile nemijlocite, experiențe ulterioare și, pe cât posibil, să le controleze pe acestea”[7]. Însă, ne spune Heidegger[8], peste tot pe unde știința și tehnica sunt văzute ca ceva neutru printr-o concepție instrumentală și antropologică (ca activitate umană și astfel ca fiind un mijloc pentru anumite finalități), această mod de a vedea ascunde o dorință de a ne face stăpâni asupra tehnicii și de a o orienta spre finalități „spirituale”.

Trebuie însă să distingem între activitatea științifică și efectele ei tehnice. Orice activitate umană este comprehensibilă în funcție de modul în care îl înțelegem pe cel care-o desfășoară. Aici apare distincția radicală între discursul heideggerian asupra științei și cel al autoreflexivității științei însăși. Asta deoarece situarea omului într-un Dasein rupe podurile cu auto-evidența aparentă a acestui „*Lebenwesen*” numit „*homo humanus, sapiens, faber, erectus...*”. Dasein-ul este imposibil a fi definit prin categoriile simplei-prezențe (*Vorhandenheit*) ci doar pornind de la o deschidere (*Offenheit*) ca modalitate ontologică de revelare a ființei. Dasein-ul îndepărtează orice semnificație a lui psyche (care ne apare nouă prin traduceri succesive cum ar fi cele de « suflet », « spirit », «

trăiri ale conștiinței »...) care a inclus « quelque chose de chrétien en la réduction moderne de tout mode de présence a un énoncé de la représentation »[9]. Astfel ruptura cu tradiția filosofiei „conștiinței” (*Bewusstsein*) realizată de către privirea omului ca Dasein. Căci tradiția lui *Bewusstsein* presupune existența unui „purtător” al comportamentului. Se caută astfel întotdeauna ceva constant în spatel comportamentelor umane a cărui permanență și persistență este sintetizată sub forma ultimă a unui „ego cogito”. Însă ek-staticitatea existenței umane ne impune îndepărtarea acestei fantasme a unei „regiuni conștiință”, a unei „conștiințe de sine”, consistente și cu „isușiri” ultime, și astfel însumabile. Asta deoarece, spune Heidegger, „comportamentul se poartă pe sine” datorită faptului de a fi tocmai interfața care mediază și stabilizează structura instabilă a cuplului comprehensiune – situare afectivă de cea, la fel de instabilă, a cotidianității. Astfel prin Dasein devine clar că noi nu suntem nimic mai mult decât faptul că suntem, neavând astfel nimic mai mult de știut decât faptul că orice „Eu” („moi”) este imaginar. Astfel așa zisul „subiect” al științei moderne este însăși modelul simplei-prezențe (*Vorhandenheit*) imaginare pe care și-a construit-o întreaga civilizație occidentală. Este încercarea de auto-centrare ca stăpânire imaginară a realității (neînțeleasă aici în sensul modern de „lume exterioară” peste s-ar suprapune vre-o „adevatio...”) a acestei civilizații. Însă orice tendință de stăpânire se pierde așa cu am văzut odată cu alunecarea atât a sensului „lumii” cât și cel al „ființei” din priza imaginară a oricărui subiect intramundan (și prin resemnarea intuiției și trecerea la jocul scriiturilor reglate). Însă ce devine știința în urma acestei descentrări a omului? Cine este „cine-le” care coerentizează și critică teoriile sau care asumă, definitivează și răstoarnă paradigmele?

Știința

Trebuie în primul rând să vedem evoluția gândirii heideggeriene despre știință. Astfel în „*Être et temps*”[10], lui Heidegger i se pare a mai fi posibilă o anumită continuitate între constituirea sensului realității prin folosirea ustensiliară a fiindurilor și înțelegerea sensului „ființei” (între care fiind posibilă și explicitarea tematică și enunțiativă de tip științific). Ulterior, după *Kehre*, el nu va mai accepta un discurs care pornește de la nivelul ontic pentru al accede pe cel ontologic, ci va considera totul a ține de un mod de dezvăluire a ființei[11]. Această ruptură este datorată neacceptării suficienței reducerii comprehensiunii ființei la înțelegerea Dasein-ului pentru care sursa primă a oricărei semnificativități este exercițiul non teoretic al vieții ordinare prin care manipulăm concretitudinii care merită numele de ustensile (exercițiu ghidat deja de o pre-comprehensiune non-tematică a ființei). Astfel nu mai este de acceptat explicarea de tip științific care nu se confrunta din

plin cu *Seinsfrage*, ci care se rezuma la elaborarea în interiorul „proiectului matematic al naturii” (care raportează fiindul la conceptele ontice de „masă”, „timp” și „spațiu”) a unor conceptualități ontice. Al doilea Heidegger consideră deci știința a fi un obstacol în calea dezvăluirii ființei datorită în primul rând a originii metafizice a „proiectului matematic al naturii”. Căci metafizica a redus întotdeauna ființa la simpla ființă a fiindului (idee preluată împlicit în „*Être et temps*” prin primordialitatea și chiar echivalența ființei fiindului numit Dasein cu ființa). Astfel al doilea Heidegger efectuează destrucția (*Destruktion*) ultimă a gândirii metafizice centrată pe poziția privilegiată a ființei fiindului în locul căreia metafizica a pus o succesiune de figuri filosofice: grecii au privit-o ca o *prezența constantă*, Kant ca „poziție absolută”, Hegel ca „Spirit Absolut” (ca revenire la sine a subiectivității absolute), Nietzsche ca „voință de putere” (asumând astfel în avans reducția ființei la tehnicitatea fiindului reprezentată de imaginea „metafizică” a ființei produsă tocmai de lumea socio-istorică și de epocile „umanității”).

În locul acestei succesiuni Heidegger propune dezvăluirea ființei ca donare, ca mișcare de dezocultare de tipul unui gest (ființa iese din sine, din dimensiunea retragerii sale ca *fără măsură*, depunând la capătul gestului său fiindul). Gest total in-dependent de fiindul numit Dasein chiar dacă asumabil de acesta din urmă în comprehensiunea sa. Metafizica reducea acest gest pornind de la prezența fiindului deja dezocultat, prezență pe care o considera independentă de decloziunea fiindului. Această reducere metafizică făcea ca o „lume” istorică (dar nu istorială [v. traducerea lui Martineau]) care ignora decloziunea evenimentului să poată cuceri și comanda limbajul și gândirea posibilă. Acest tip de comandă specific „epocii” în care trăim se diluează mișcând orice cercetare științifică și orice cucerire tehnică. Asta deoarece pro-vocarea (la pro-vocation) prin care Gestell-ul (l'arraisonnement) comandă (commet) și orientează comprehensiunea fiindului ca ceea ce este stocat și stocabil. Așadar, după *Kehre*, datorită originilor metafizice ale științei aceasta este doar o simplă conceptualizare regională a ființei fiindului care se încheie în tehnică ca dispunere autoritară a fiindului ca fond[12].

Tehnica

Asfel, interogând poziția științei în interiorul filosofiei heideggeriene ajungem la interdependența dintre aceasta și tehnică. S-ar putea chiar afirma că tehnica tehnica este cea care orientează cercetarea științifică prin intermediul strategiilor agresive de cercetare ale diferitelor guverne actuale. Această implicare a politicianului în domeniul tehnicii ține în primul rând de falsa iluzie pe care majoritatea contemporanilor noștri o au conform căreia am fi stăpânii evoluției tehnicii. Însă

„cette volonté d'être le maître devient d'autant plus insistante que la technique menace davantage d'échapper au contrôle de l'homme”[13]. Aceeași iluzie face din tehnica modernă o pro-vocare (pro-vocation, Heraus-fordern) a energiilor naturale, ca extragere, deschidere și scoatere la iveală (a unor minerale de exemplu), cât și ca împingere a extragerii spre utilizarea sa maximă și cu cheltuieli minime. Astfel dezvăluirea care domină complet tehnica modernă are caracterul unei interpelări (Stellen – cerere insistentă de livrare) în sensul pro-vocării. „Celle-ci [la pro-vocation] a lieu lorsque l'énergie cachée dans la nature est libérée, que ce qui est ainsi obtenu est transformé, que le transformé est accumulé, l'accumulé à son tour réparti et le réparti à nouveau commué. Obtenir, transformer, accumuler, répartir, commuer sont des modes du dévoilement.[14]” Interpelarea provocantă comandă o situație stabilă (Stand) a ceea ce se realizează în ea, situație stabilă numită fond (Bestand) care este radical diferită de obiect (Gegenstand). Cuvântul „fond” înseamnă tocmai maniera în care este prezent ceea ce a fost atins de dezvăluirea pro-vocatoare. Dar dezvăluirea realului ca fond nu mai face posibil ca omul să dispună de ocultarea sau non-ocultarea dezvăluirii, acesta putând doar să-și reprezinte, configureze și exploateze cutare lucru sau altul. Însă chiar dacă omul este cel care aparent comandă și coordonează „evoluția” tehnicii, el nu poate fi considerat a fi cel care comandă și ocultarea ființei prin tehnică[15]. Când omul urmează urma naturii ca district al reprezentării sale, el este deja reclamat ca mod al dezvăluirii care-l pro-voacă să abordeze natura ca obiect al cercetării într-atât încât acest obiect dispare în fără-obiectul fondului. Astfel tehnica modernă, ca dezvăluire care comandă, nu este un act pur uman. Acest act este urmarea Gestell-ului (l'Arraisonement) care este tocmai „le rassemblant de cette interpellation (Stellen) qui requiert l'homme, c'est-à-dire qui le pro-voque à dévoiler le réel comme fonds dans le mode du « commettre”[16]. „Stellen” (din Ge-stell) este atât pro-vocarea (realului ca fond) cât și pro-ducerea (poiesis – aducerea în prezență împătrită cauzal prin actul răspunderii). În Ge-stell se produce (ereignet sich) această non-ocultare (ϕ|»qeia) conform căreia munca tehnicii moderne dezvăluie realul ca fond, Ge-stell nefiind nici un act uman și nici un simplu mijloc inerent unui asemenea act (este respinsă astfel concepția pur instrumentală, antropologică, privind tehnica). Omul se ține în domeniul esențial al lui Ge-stell neputând să-și asume o relație „après coup” cu el. Asta deoarece Ge-stell-ul îl trimite (*Schicken*) pe om într-un destin (*Geschick*) istorial (*geschichtlich*) al dezvăluirii realului ca fond, tot așa cum pro-ducerea (*poiesis*) era un destin ca dezvăluire. Cu toate acestea această destinalitate a trimiterii nu ține de fatalitate (ceea ce ar fi inevitabil într-un proces pe care nu-l putem modifica) ci de înrudirea ei intimă cu adevărul (dezvăluirea) care este de fapt libertatea de a dezvălui în moduri diferite ceva care ține de istorialitate. Pentru că omul poate fi sau un om

care ascultă „vocea” ființei (ein Hörender) fără a fi un sclav condus implicit de aceasta (ein Höriger). Însă diferența dintre dezvăluirea adevărului ca Gestell (pro-vocare) și cea ca techne (producere) este dată tocmai de aptitudinea marjei de libertate pe care o fac posibilă. Destinul (căruia îi aparține puterea lui Ge-stell) pune de fiecare dată omul pe o cale de dezvăluire, pe care omul avansează fără încetare la bordul unei singure posibilități: „qu'il poursuive et fasse progresser seulement ce qui a été dévoilé dans le « commettre » et qu'il prenne toutes mesures à partir de là”. Pro-ducerea ar avea în plus o posibilitate închisă de către Gestell „que l'homme se dirige plutôt, et davantage, et d'une façon toujours plus originelle, vers l'être du non-caché et sa non-occultation, pour percevoir comme sa propre essence son appartenance au dévoilement: appartenance qui est tenue en main”. Astfel pericolul ultim provocat de Ge-stell poate duce la auto-considerarea omului, pe de o parte ca fond sau pe de altă parte ca fiind stăpânul pământului. De aici se naște imposibilitatea determinării de către om a tuturor manierelor prin care ar putea înțelege cum există el însuși (pornind de la ființa sa). Ge-stell, ca destin, trimite la dezvăluirea care este de felul „comenzii”. Însă unde „comanda” este dominantă este îndepărtată orice posibilitate de dezvăluire ascunzând mai ales acel al tip de dezvăluire ca pro-ducere (po...hsij) și aducere în aparență a lucrului prezent. Ge-stell, nu doar ocultează modul anterior al dezvăluirii (pro-ducerea), ci ocultează și dezvăluirea ca atare și odată cu ea, ceea ce în non ocultare se produce (sich ereignet) adică $\phi \rightarrow qeia$.

Prin urmare, pericolul ultim pe care Gestell-ul îl poate produce ar fi ocultarea ființei. Din fericire Gestell-ul, ca esență a tehnicii (ca mod de desfășurare a ființei, ca mod „destinal” pro-vocant al dezvăluirii), aduce cu sine și pro-ducerea. Astfel destinalitatea Gestell-ului conține în sine și „ceea ce salvează” adică evenimentul ca advenire pro-ductivă, poietică, a adevărului (Ereignis)[17]. Astfel „ceea ce ne salvează” de dictatura tehnicii ne vine prin intermediul esențialității tehnicii (impunându-ne o atitudine non-fascinată față de aparate) și al esențialului esenței tehnicii care se produce (sich ereignet) în activitatea pro-ductivă și care, păstrând omul, îl menține în dezvăluire. Arta privită ca techne (dezvăluire pro-ductivă care ținea de po...hsij) nume dat dezvăluirii care penetrează și domnește orice artă a frumosului (poezia, lucrul poetic) este cea care mai poate face posibilă dezvăluirea ființei și nu discursul științific care se scufundă în curentul aceleiași ocultări metafizice.

[1] René Thom, *Paraboles et catastrophes*, Flammarion 1983, p. 16 ; [16] « le phénomène le plus intéressant c'est qu'aujourd'hui la science joue le rôle tenu dans le passé par la religion, en ce sens que la science est aujourd'hui porteuse des espérances eschatologiques de l'humanité. Grâce à la science - dit-on - l'humanité pourra réussir à survivre en

restand sur la terre, ou, si la terre devenait inhabitable, l'humanité pourrait émigrer vers d'autres mondes plus hospitaliers. Ce sont ces espérances eschatologiques qui ont favorisé le développement massif de la recherche scientifique ».

[2] A. Einstein, *Mein Weltbild*, 1934, p.168; „Misiunea supremă a fizicianului este deci căutarea acelor legi de cel mai înalt nivel de generalitate... din care poate fi obținută, prin pură deducție, o imagine asupra lumii. La aceste legi... nu duce nici un drum logic, ci numai o intuiție bazată pe ceva de tipul unei contopiri (*Einfühlung*) cu obiectele experienței”

[3] Karl Raymund Popper, *Logik der Forschung*, 1973, Tübingen (tr. rom. 1981, Ed. Științifică și Enciclopedică)

[4] Popper, *op.cit.*, tr. rom., p.77.

[5] Popper, *op.cit.*, tr. rom., p.82.

[6] Pentru distincția heideggeriană dintre ca-ul apofantic și cel hermeneutic vezi [SZ 158].

[7] Ph. Franck, *Das Kausalgesetz und seine Grenzen*, 1932, p.1.

[8] Heidegger, "La question de la technique", dans *Essais et conférences*, tr. fr. A. Préau, Gallimard, Paris, 1958, p.9-48.

[9] G. Granel, „Lacan et Heidegger. Reflexions a partir des Zollikoner Seminare”, *Etudes*, Editions Galilee, Paris ,p. 52-53.

[10] Heidegger, *Être et temps*, 1927, trad. E. Martineau, Authentica, 1985.

[11] Jean-Michel Salanskis, „Conjugaisons de Heidegger avec la science” dans *Les philosophes et la science* ; Gallimard, 2000.

[12] Heidegger, "La question de la technique", *op. cité*, p. 22-24.

[13] Heidegger, "La question de la technique", *op. cité*, p. 11.

[14] Heidegger, "La question de la technique", *op. cité*, p. 23.

[15] „Mais justement parce que l'homme est pro-voqué d'une façon plus originelle que les énergies naturelles, à savoir au « commettre », il ne devient jamais pur fonds. En s'adonnant à la technique, il prend part au commettre comme à un mode du dévoilement. Or, la non-occultation elle-même, à l'intérieur de laquelle le commettre se déploie, n'est jamais le fait de l'homme, aussi peu que l'est le domaine que déjà l'homme traverse, chaque fois que comme sujet il se rapporte à un objet.” Heidegger, *op. cité*, p. 24.

[16] Heidegger, *op. cité*, p. 25.

[17] „l'homme, dans ce qu'il a en propre, est assigné (vereignet) à l'avènement (Ereignis) de la vérité.” Heidegger, *op. cité*, p. 44.