
UITAȚI DE HEIDEGGER

Introducere

Imaginați-vă următorul *scenariu* poate prea familiar. Intri într-o cameră de hotel, eventual una ușor mizerabilă. Pereții sînt puțin murdari; vopseaua se decojește de pe mobilă, iar în cameră plutește un miros de mucegai. La început, ai un sentiment de înstrăinare. Camera îți e nefamiliară. Nu te simți în largul tău. Totuși, îți despachetezi bagajele. Îți pui trusa de toaletă în baie și-ți atîrni hainele în dulap. Pe măsură ce așezi aceste obiecte personale, camera ți se pare a fi mai puțin străină. Dar lucrul cel mai ciudat este că, după una sau două nopți petrecute acolo, pare tot mai puțin străină, pînă cînd ajungi să te simți ca acasă. Și poate chiar te atașezi de ea, cu mobila ei șubredă și cu mirosul de mucegai cu tot. Începi să te simți confortabil, și aproape că nu mai vrei să pleci. Cumva – aproape imperceptibil – s-a produs o schimbare. Ceea ce odată părea sumbru și străin, acum apare apropiat și agreabil.

Este un fenomen cu care sîntem cu toții destul de obișnuiți, totuși nimeni, din cîte știu eu, n-a încercat să-l analizeze amănunțit. El se aplică și design-ului. Ceea ce odată părea urît ar putea să trezească mai puține obiecții după o perioadă de timp. Mai este valabil și în cazul tehnologiei. De exemplu, antenele de satelit. La început păreau străine și nelalocul lor, dar în scurt timp au fost acceptate ca parte a limbajului obișnuit al străzii. Același principiu, fără îndoială, a lucrat și în cazul semafoarelor. Chiar și formele tehnologice care par cele mai alienante pot fi repede asimilate de orizonturile noastre simbolice, așa încît nu mai dau senzația de înstrăinare.

Desigur, lucrurile nu stau chiar așa întotdeauna. S-ar putea ca alți factori să fie implicați. S-ar mai putea să existe niște circumstanțe în plus – o asociere neplăcută, de exemplu – care să te împiedice să te simți confortabil într-un anumit mediu. Și totuși, astfel de factori par doar *să atenueze* ceea ce pare a fi o tendință subconștientă de „devenire întru”, de familiarizare și, în cele din urmă, de identificare cu mediul nostru. Este ca și cum ar exista un imbold de asimilare de tip cameleonic, care guvernează natura umană.

Și atunci despre ce este vorba aici ? Ce *este* acest proces de „devenire întru”, de atașare, de familiarizare cu mediul nostru ? Cum operează acest mecanism ? Și în special, pe această linie interogativă, cum ar putea acest fenomen să ne influențeze în sensul regîndirii conceptului de tehnologie ? Cum ar putea, de exemplu, poziția cert negativă a anumitor teoreticieni asupra presupusului efect de alienare al tehnologiei să fie revizuită în lumina acestor observații ? Poate tehnologia să fie privită într-un mod pozitiv ? Toate aceste întrebări se adresează unei culturi arhitecturale încă dominate în unele zone de o perspectivă în mare măsură heideggeriană, care rămîne critică față de tehnologie.

Heidegger și problema tehnologiei

Care a fost, deci, atitudinea lui Heidegger față de tehnologie ? Tehnologia este o preocupare majoră în întreaga sa operă, dar chestiunea este abordată mai pe larg în escul „Problema tehnologiei”¹. Heidegger nu s-a opus tehnologiei ca atare. Mai curînd a văzut în tehnologie o modalitate de „dezvăluire”, și chiar aici stă pericolul. „Esența tehnologiei moderne”, spune el, „se află în îngrădire. Îngrădirea face parte din sensul dezvăluirii”². Problema constă, pentru Heidegger, exact în „sensul” acestei dezvăluiri, pentru că „exilează omul în acel gen de dezvăluire care este o ordonare”³. Iar această formă de „dezvăluire” este una sărăcită din

¹ Martin Heidegger, *Basic Writings*, David Farrell Krell (ed.), New York: Harper Collins, 1993, pp. 311-341.

² *Ibid.*, p. 330.

³ *Ibid.*, p. 332.

moment ce neagă posibilitatea unui angajament ontologic mai profund: „Întîi de toate, îngrădirea ascunde acea dezvăluire ca *poiesis*, care permite ceea ce prezențele înaintează în aparență”⁴. În loc să se deschidă în fața ființei umane, ea constituie prin urmare o formă de rezistență sau provocare pentru ființa umană, în sensul că ne „blochează” accesul la adevăr: „Îngrădirea blochează calea dreaptă și luminoasă spre adevăr”⁵.

După Heidegger, situația în care ne aflăm în lumea contemporană este una în care omenirea tratează natura ca pe o formă de resursă, ceva de exploatat, stocat și așa mai departe. „Oriunde, toate lucrurile sînt ordonate pentru a fi disponibile, pentru a fi la îndemîna imediat, pentru a sta doar acolo ca să fie accesibile mai tîrziu. Orice este organizat în acest fel are o stare proprie. Noi o numim stare-de-rezervă [*Bestand*]”⁶. Acest sens de „stare-de-rezervă”, mai degrabă decît *poiesis*, se află în centrul tehnologiei moderne. „Esența tehnologiei moderne se vedește în ceea ce noi numim Îngrădire... Este modul în care realul se dezvăluie ca stare-de-rezervă”⁷. Problema nu este a naturii care se devalorizează ca stare-de-rezervă, ci a omenirii care se găsește la rîndul ei în aceeași situație: „În momentul în care ceea ce este ascuns nu mai prezintă interes pentru om, nici măcar ca obiect, ci exclusiv ca stare-de-rezervă, iar omul în mijlocul absenței obiectelor nu este altceva decît cel care comandă această stare-de-rezervă, atunci ajunge în pragul unei prăbușiri necontrolate, adică, ajunge în punctul în care el însuși va trebui considerat stare-de-rezervă”⁸.

Tehnologia ajunge, prin urmare, să fie asociată cu o formă de alienare. Ea împiedică omenirea să fie în legătură cu o formă mai bogată a dezvăluirii ce operează într-o dimensiune mai poetică. Dar este important să subliniem

⁴ *Ibid.*, p. 332.

⁵ *Ibid.*, p. 333.

⁶ *Ibid.*, p. 322.

⁷ *Ibid.*, pp. 328-329.

⁸ *Ibid.*, p. 332, as quoted in Scheibler, ‘Heidegger and the Rhetoric of Submission’ in Verena Andermatt Conley (ed.), *Rethinking Technologies*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, p. 116.

că pericolul nu rezidă în tehnologia ca atare, ci în esența sa: „Nu tehnologia e periculoasă. Tehnologia nu este demonică, esența ei este însă misterioasă. În esența tehnologiei ca sens al dezvăluirii constă pericolul”⁹.

Nu mai e cazul s-o spunem, comentariile lui Heidegger asupra „adevărului” sînt la fel de demodate în cercurile teoreticienilor contemporani, cum este și credința lui în „esențe”. Nici chiar încercările de a actualiza gîndirea heideggeriană la o lume postmodernă a „diferențelor” și „diferențialelor” de sens, întreprinse de gînditorii actuali formați în această tradiție intelectuală, cum ar fi Gianni Vattimo, nu pot face mare lucru pentru a recupera o astfel de poziție. Rămîne întrebarea: „Al cui adevăr?” Și asta se referă la toate formele de angajament uman. Așa cum Félix Guattari afirma pe marginea subiectului tehnologiei: „Departate de perceperea unui adevăr univoc al Ființei prin *techné*, așa cum ar exprima ontologia heideggeriană, există o pluralitate de ființe în chip de mașini, care ni se oferă odată ce obținem mijloacele configurative sau cartografice de acces la ele”¹⁰.

Demersul lui Heidegger amenință mereu cu reducerea ființelor umane la un individ singular, universal și cu prăbușirea subiectului în obiect, în așa fel încît rolul celui care interpretează este cumva trecut cu vederea, iar „înțelesul” e sortit să fie indiscutabil „dat”. Am putea totuși aborda asemenea chestiuni într-un mod mai adecvat, dintr-o perspectivă individuală, tratînd sensul nu ca pe un „dat” universal, ci în termeni simbolici, care variază de la individ la individ. Semnificația simbolică – asemenea frumuseții – se află în ochii privitorului, dar asta nu înseamnă că e mai puțin reală. Iar sensul simbolic, după cum ne amintește Fredric Jameson, este „la fel de volatil ca și caracterul arbitrar al semnului”¹¹. Un obiect ar putea însemna un lucru pentru o persoană și exact opusul pentru alta. Aceasta nu face atît să susțină relativismul, cît subliniază nevoia de recunoaștere a rolului celui care interpretează și importanța

⁹ *Ibid.*, p. 333.

¹⁰ Félix Guattari, ‘Machinic Heterogenesis’ in *Rethinking Technologies*, p. 26.

¹¹ Fredric Jameson, ‘Is Space Political?’ in Neil Leach (ed.), *Rethinking Architecture*, London: Routledge, 1997, p. 258.

perspectivei din care se face interpretarea. Astfel, cel mai bine ar fi să renunțăm la astfel de universalisme abstracte și să ne ocupăm de specificitatea situației concrete.

Un astfel de sistem de gândire nu reușește să trateze felul în care este mediat modul nostru de înțelegere a lumii. Nu reușește să abordeze problemele de conștiință. Evident, ceea ce este important în momentul în care ne referim la obiectele din lume este să luăm în considerare nu numai obiectele în sine, ci și starea de conștiință prin intermediul căreia cunoaștem aceste obiecte. Tradiția fenomenologică nu o prinde în sfera ei de preocupare. Prin urmare, ea eșuează în încercarea de a înțelege modul foarte fluid și dinamic prin care se realizează conexiunea noastră cu lumea. Și acest lucru include tehnologia. La fel cum oamenii investesc și ulterior deplasează noțiunea de „cămin” prin transferul emoțional de la o locuință la alta, tot așa ei își formează o atitudine mai dinamică și mai flexibilă față de tehnologie. Ar putea ajunge s-o investească cu sens și să creeze o stare de atașament față de ea, ceea ce servește în cele din urmă la depășirea rezistenței inițiale. Prin urmare ei ar putea să și-o reînsușească din domeniul stării-de-rezervă.

În concluzie, ar trebui adusă în discuție noțiunea de „însușire”. În mod sigur Heidegger a mai fost criticat pentru că a neglijat problema „însușirii”. Așa cum argumentează Derrida convingător, întregul principiu al hermeneuticii se bazează pe o formă de însușire nedeazăluită – „pretinderea” – în care rolul interpretului în elaborarea interpretării nu este recunoscut pe deplin¹². Dar prin „însușire” înțeleg în acest context procesul de „familiarizare” în timp. La fel cum cineva se poate întreba dacă „autenticitatea” sau chiar „neautenticitatea” (în termeni heideggerieni) unui artefact va dura odată ce amintirea momentului în care acesta a fost creat a fost pierdută, tot așa tehnologia nu poate fi considerată locul de durată al alienării. Tehnologia este întotdeauna dispusă să fie însușită poetic.

¹² Jacques Derrida, *Truth in Painting*, Chicago: University of Chicago Press, 1987, pp. 255-382.

CUPRINS

PREFAȚA	5
APARTENENȚA	9
UITAȚI DE HEIDEGGER	27
SACRIFICII ALE CONSTRUIRII	45
PARTEA ÎNTUNECATĂ A DOMUS-ULUI. REDOMESTICIREA EUROPEI CENTRALE ȘI DE EST	63

FORGET HEIDEGGER

Introduction

Imagine yourself in what is perhaps an all too familiar *scenario*. You walk into a hotel room, a slightly grotty hotel room perhaps. The walls may be somewhat dirty; paint, perhaps, is peeling from the furniture; and there may be a musty smell. Initially you feel a sense of alienation. The room is unfamiliar. You don't feel at home in it. Nevertheless you unpack your bags. You put your washbag in the wash room and hang your clothes in the wardrobe. Gradually, as you lay out these familiar objects, the room seems less alienating. But what is most curious is that after a night or two spent sleeping in the room, what once seemed alienating and unfamiliar gradually becomes familiar, to the point that you begin to feel at home in the room. Maybe you even become slightly fond of it, with its shabby furniture and musty smells. You start to feel cosy there, and almost do not want to leave. Somehow — almost imperceptibly — a shift has happened. What once appeared grim and alienating, now appears familiar and homely.

This is a phenomenon with which we are all too familiar, and yet somehow no one, to my mind, has yet attempted to analyse it fully. It applies equally to questions of design. What once seemed ugly may eventually appear less objectionable after a period of time. And it applies also to questions of technology. Take the example of satellite dishes. At first sight they may appear unfamiliar and out of place, but

before long they have been accepted as part of the familiar language of the street. And the same principle, no doubt, applied to traffic lights before them. Even the most seemingly alienating of technological forms can soon become absorbed within our symbolic horizons, such that they no longer appear so alienating.

Of course the situation is often not that simple. Other factors may come into play. There may be some further consideration — an unpleasant association, for example — that prevents you from ever feeling at home in a particular environment. Yet such factors appear merely to *mitigate* against what seems to be an underlying drive to ‘grow into’, to become familiar and eventually identify with our environment. It is as though there is a constant chameleon-like urge to assimilate that governs human nature.

What, then, is going on here? What exactly *is* this process of ‘growing into’, becoming fond of, familiarising oneself with our environment? How does this mechanism operate? And more especially, within the context of this particular enquiry, how might this phenomenon prompt us to rethink the question of technology? How might, for example, the overtly negative stand taken by certain theorists on the supposedly alienating effect of technology be revisited in the light of these observations? Can technology be viewed more positively? All these questions are addressed to an architectural culture still dominated in certain areas by a broadly Heideggerian outlook, and which remains largely critical of technology.

Heidegger and the Question Concerning Technology

What, then, was Heidegger’s attitude towards technology? Technology is a crucial concern throughout his work, but the issue is addressed most explicitly in his essay, ‘The Question Concerning Technology’.¹ Heidegger was not opposed to technology as such. But rather he saw in

¹Martin Heidegger, *Basic Writings*, David Farrell Krell (ed.), New York: Harper Collins, 1993, pp. 311-341.

technology a mode of ‘revealing’, and it was here that the danger lay. ‘The essence of modern technology,’ as he puts it, ‘lies in enframing. Enframing belongs within the destining of revealing.’² The problem lies, for Heidegger, in precisely this ‘destining’ of this revealing, in that it ‘banishes man into the kind of revealing that is an ordering.’³ And this form of ‘revealing’ is an impoverished one as it denies the possibility of a deeper ontological engagement: ‘Above all, enframing conceals that revealing which, in the sense of *poiesis*, lets what presences come forth into appearance.’⁴ Rather than opening up to the human it therefore constitutes a form of resistance or challenge to the human, in that it ‘blocks’ our access to truth: ‘Enframing blocks the shining-forth and holding sway of truth.’⁵

What we find in our contemporary age, according to Heidegger, is a condition in which humankind treats nature as a form of resource, something to be exploited, stockpiled and so on. ‘Everywhere everything is ordered to stand by, to be immediately on hand, indeed to stand there just so that it may be on call for a further ordering. Whatever is ordered about in this way has its own standing. We call it the standing-reserve [*Bestand*].’⁶ And it is this sense of ‘standing-reserve’, rather than *poiesis*, that lies at the heart of modern technology: ‘The essence of modern technology shows itself in what we call Enframing. . . . It is the way in which the real reveals itself as standing-reserve.’⁷ The problem is not so much of nature being devalued as standing-reserve, but humankind finding itself in the same condition: ‘As soon as what is concealed no longer concerns man even as object, but exclusively as standing-reserve, and man in the midst of objectlessness is nothing but the orderer of the standing-reserve, then he comes to the very brink of a precipitous fall;

² *Ibid.*, p. 330.

³ *Ibid.*, p. 332.

⁴ *Ibid.*, p. 332.

⁵ *Ibid.*, p. 333.

⁶ *Ibid.*, p. 322.

⁷ *Ibid.*, pp. 328-329.

that is, he comes to the point where he himself will have to be taken as standing-reserve.’⁸

Technology therefore comes to be associated with a form of alienation. It prevents humankind from being in touch with a richer form of revealing which operates within a more poetic dimension. But it is important to stress that the danger lies not in technology, but its essence: ‘What is dangerous is not technology. Technology is not demonic; but its essence is mysterious. The essence of technology, as a destining of revealing, is the danger.’⁹

Needless to say, Heidegger’s comments on ‘truth’ are as deeply unfashionable in contemporary theoretical circles as is his belief in ‘essences’. And even attempts by more recent thinkers in this intellectual tradition, such as Gianni Vattimo, to update Heidegger’s thought for a postmodern world of ‘difference’ and ‘differals’ of meaning, can do little to redeem such a position. The question will always remain: ‘Whose truth?’ And this refers to all forms of human engagement. As Félix Guattari comments on the subject of technology: ‘Far from apprehending a univocal truth of Being through *techné*, as Heideggerian ontology would have it, it is a plurality of beings as machines that give themselves to us once we acquire the pathic or cartographic means of access to them.’¹⁰

Heidegger’s approach always threatens to reduce human beings to a single, universal individual, and to collapse the subject into the object, so that the agency of the interpreter is somehow overlooked, and ‘meaning’ is deemed to be unproblematically ‘given’. Yet we might more properly approach such questions from an individual perspective, and treat meaning not as some universal ‘given’, but in symbolic terms as that which may vary from individual to individual.

⁸ *Ibid.*, p. 332, as quoted in Scheibler, ‘Heidegger and the Rhetoric of Submission’ in Verena Andermatt Conley (ed.), *Rethinking Technologies*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, p. 116.

⁹ *Ibid.*, p. 333.

¹⁰ Félix Guattari, ‘Machinic Heterogenesis’ in *Rethinking Technologies*, p. 26.

Symbolic meaning — like beauty — lies in the eye of the beholder, but is no less real for that. And symbolic meaning, as Fredric Jameson reminds us, is ‘as volatile as the arbitrariness of the sign’.¹¹ An object might mean one thing to one person, and quite the opposite to another. This is not to sanction relativism, so much as to highlight the need to acknowledge the agency of the interpreter and the perspective from which an interpretation is made. As such we might do better to retreat from such abstract universals and address the specificity of the concrete situation.

What such thinking fails to interrogate is how our understanding of the world is always mediated. It fails to address questions of consciousness. What is important, surely, when we address objects in the world is to consider not only the objects themselves but also the consciousness by which we know those objects. The phenomenological tradition does not perceive this as an area of concern. It therefore fails to grasp the very fluid and dynamic way our engagement with the world takes place. And this includes technology. Just as humans invest and subsequently transfer notions of ‘home’ by cathecting it from one dwelling to another, so they take a more dynamic and flexible attitude to technology. They may come to invest it with meaning, and to forge an attachment to it, that serves ultimately to overcome any initial resistance to it. As such they may reappropriate it from the realm of standing-reserve.

In sum, what needs to be brought into the frame is the notion of ‘appropriation’. Heidegger, to be sure, has been criticised elsewhere for overlooking the question of ‘appropriation’. As Derrida argues convincingly, the whole principle of hermeneutics is based on a form of undisclosed appropriation — ‘claiming’ — where the agency of the interpreter in making that interpretation is not fully acknowledged.¹² But by ‘appropriation’ I refer here to the process of ‘familiarisation’ over

¹¹ Fredric Jameson, ‘Is Space Political?’ in Neil Leach (ed.), *Rethinking Architecture*, London: Routledge, 1997, p. 258.

¹² Jacques Derrida, *Truth in Painting*, Chicago: University of Chicago Press, 1987, pp. 255-382.

CONTENTS

INTRODUCTION	5
BELONGING	15
FORGET HEIDEGGER	33
SACRIFICE	51
REFLECTIONS ON ALCATRAZ	69
THE DARK SIDE OF THE DOMUS	87