

DE LA ETERNA REÎNTOARCERE LA TEMPORALITATEA ECSTATICĂ. VARIAȚIE HEIDEGGERIANĂ PE O TEMĂ NIETZSCHEANĂ?¹

PAUL GABRIEL SANDU

Facultatea de Filosofie, Universitatea din București

From Eternal Recurrence to Ecstatic Temporality: A Heideggerian Variation on a Nietzschean Theme? This article argues that Heidegger's conception of ecstatic temporality can be read as emerging, in a decisive but non-explicit way, from Nietzsche's thought of eternal recurrence. Its central claim is twofold. First, eternal recurrence is interpreted not as a cosmological doctrine, but as an existential thought experiment that already destabilizes linear, homogeneous time: it forces a restructuring of the relation between past, present, and future by requiring the affirmation of life as a whole. In this sense, Nietzsche's thought anticipates key formal features of Heidegger's analysis of temporality, especially the non-successive unity of future, having-been, and present. Second, the article argues that Heidegger's ontological formalization of this Nietzschean intuition simultaneously transforms and displaces it. What in Nietzsche remains an irreducibly singular, non-transferable ethical ordeal becomes in Heidegger an existential-ontological structure articulated through being-toward-death, repetition, and historicity. The decisive break appears when Heidegger shifts from the affirmation of one's own contingent life to the retrieval of inherited possibilities, and ultimately to the notions of destiny (*Schicksal*) and communal destiny (*Geschick*). Thus, Heidegger both radicalizes and betrays Nietzsche: he gives conceptual form to the temporal insight opened by eternal recurrence, but only by neutralizing its most uncompromising core – the strictly singular character of affirmation.

Keywords: Nietzsche, Heidegger, Dasein, eternal recurrence, ecstatic temporality, being-toward-death, repetition, destiny, existence.

I. INTRODUCERE: PROBLEMA FILIAȚIEI ASCUNSE DINTRE NIETZSCHE ȘI HEIDEGGER

Raportul dintre Nietzsche și Heidegger este, de regulă, formulat într-un registru prea general: fie ca raport de confruntare între doi gânditori majori ai modernității târzii, fie ca moment intern al „închiderii” metafizicii occidentale, în măsura în care

¹ Articolul este susținut de proiectul PN-IV-P2-2.1-TE-2023-0636, „Arta biopolitică în era post-Holocaust: perspective filosofice asupra mărturiilor estetizate, esteticii politizate și vieții nude”, finanțat de UEFISCDI prin programul 5.2. Resurse umane, Subprogramul Start în cercetare. Proiecte de cercetare pentru stimularea tinerelor echipe independente (TE 2023).

Heidegger îl citește pe Nietzsche drept ultim mare metafizician al subiectivității. O asemenea formulare, deși nu este neapărat eronată, ratează un aspect decisiv: înainte de a deveni, în lectura heideggeriană târzie, simptomul unei metafizici duse la extrem, Nietzsche este și cel care deschide una dintre cele mai radicale mutații moderne ale experienței timpului. Tocmai această mutație face posibil, cel puțin într-un sens genetic și structural, propriul concept heideggerian al temporalității ec-statice.

A spune aceasta nu înseamnă a susține că Heidegger ar „prelua” pur și simplu de la Nietzsche un concept gata format. Nu este vorba nici despre o influență liniară, nici despre o filiație doctrinară în sensul obișnuit al istoriei ideilor. Mai curând, miza este de a arăta că prin gândul Eternei Reîntoarceri a Aceluiași este prezentat pentru prima dată, într-o formă încă experimentală, dramatică și cu o puternică miză etică, problema pe care Heidegger o va reformula apoi în limbaj ontologic: aceea a unei temporalități în care trecutul, prezentul și viitorul nu mai sunt simple segmente succesive ale unui curs cronologic, ci intră într-o unitate tensionată, non-liniară, care decide sensul existenței.

În această privință, intuiția de bază a lui Nietzsche nu este cosmologică, ci existențială. Aforismul 341 din *Die fröhliche Wissenschaft*² nu introduce Eterna Reîntoarcere ca doctrină despre structura fizică a universului, ci ca experiment de gândire, ca ispitire extremă a raportării subiectului la propria viață. Daimonul nu vine să comunice o informație despre lume, ci să impună o probă a asumării: poți voi încă o dată, și de nenumărate ori, întreaga ta viață, exact așa cum a fost? În acest sens, ceea ce este pus în joc nu este repetarea lumii ca atare, ci capacitatea de a confirma fără rest contingentul integral al propriei existențe. Tocmai aici stă „greutatea” specifică a gândului nietzschean: el transformă un experiment de gândire într-un criteriu etic absolut.

Or, dacă luăm în serios această mutație, devine imposibil să mai citim Eterna Reîntoarcere ca simplu ornament profetic al lui Zarathustra sau ca figură marginală a unei metafizici a ciclului. Ceea ce apare aici este o răsturnare a modului obișnuit de a înțelege viitorul. Atâta vreme cât viitorul este conceput ca deschidere către nou, alegerea se orientează către ceea ce încă nu este. Dar, odată ce demonul anunță că „nu va fi nimic nou”, viitorul încetează să mai funcționeze ca spațiu al noutății și este constrâns să devină, paradoxal, forma sub care trecutul revine pentru a fi asumat. A alege viitorul nu mai înseamnă, atunci, a alege între posibilități deschise, ci a consimți la întregul a ceea ce a fost. Viitorul este „închis” tocmai pentru ca trecutul să fie prezentizat integral. Aici se conturează deja, în miezul experimentului nietzschean, o logică non-cronologică a timpului. În acest punct, merită invocată, fie și numai în trecere, lectura propusă de Dragoș Grusea pentru această idee nietzscheană, deoarece ea permite formularea problemei Eternei Reîntoarceri nu

² Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă*, trad. Liana Mănescu, București, Editura Humanitas, 1994, §341, p. 209.

doar ca probă etică a afirmării, ci și ca problemă a raportului voinței cu un trecut pe care nu-l poate nici suprima, nici selecta arbitrar. Dacă, așa cum observă Grusea, voința supraomului „trebuie să vrea ce a fost [...] trebuie să vrea Eterna Reîntoarcere a aceluiași”³, atunci ea este constrânsă să afirme tocmai ceea ce îi limitează suveranitatea. De aici și întrebarea decisivă: „cum [mai] poate crea o voință supusă?”⁴ Miza acestei reformulări este considerabilă, fiindcă ea arată că afirmarea fără rezerve a vieții nu mai poate fi gândită ca simplă expansiune a unei subiectivități autonome, ci presupune tocmai fisurarea acesteia. În termenii lui Grusea, cel care se credea „subiectivitate pură” descoperă în sine „ceva mai original, față de care el nu e decât un obiect, o parte, un fragment”⁵. Cu alte cuvinte, voința nu devine cu adevărat afirmatoare decât atunci când consimte la ceea ce o precedă și o face posibilă: timpul, trecutul, ireversibilul. Tocmai aici se conturează un punct de contact decisiv cu Heidegger: în clipa în care trecutul încetează să mai fie simplu conținut al memoriei și devine element constitutiv al deschiderii existenței, problema Eternei Reîntoarceri începe deja să depășească registrul unei simple doctrine pentru a pregăti terenul unei gândiri ne-cronologice a timpului⁶.

Prin urmare, întrebarea acestui articol nu este doar dacă Heidegger „a fost influențat” de Nietzsche, ci, într-un sens mai precis, dacă temporalitatea ec-statică din *Sein und Zeit* nu reprezintă formalizarea ontologică a unei probleme pe care Nietzsche o formulează deja atunci când ne pune în fața experimentului Eternei Reîntoarceri. Tocmai de aceea, ipoteza de lucru a acestui studiu este una dublă: mai întâi, susțin că între Eterna Reîntoarcere a aceluiași și temporalitatea ecstatică există o continuitate structurală profundă. Nu pentru că Heidegger ar repeta conținutul doctrinei nietzscheene, ci pentru că el preia și radicalizează, la nivel ontologic, tocmai schema temporală pe care o activează experimentul nietzschean. Nietzsche dizolvă deja concepția vulgară a timpului ca succesiune de „acum”-uri omogene. În locul ei, el produce o structură în care trecutul devine criteriul viitorului, iar prezentul devine locul unei decizii totale asupra întregii vieți. Heidegger va reformula această structură drept unitatea originară a viitorului, a faptului-de-a-fi-fost și a prezentului, adică drept acea temporalitate originară care nu constă într-un șir de momente, ci într-o articulare ecstatică de orizonturi.

Această apropiere devine și mai plauzibilă dacă observăm că, în ambele cazuri, problema timpului apare inseparabilă de problema asumării existenței ca întreg. Merită să precizez, în acest punct, că, prin experimentul mental al Eternei Reîntoarceri, viața și gândirea se suprapun. Gândul Eternei Reîntoarceri nu este doar un obiect al reflecției, ci o încercare prin care viața este constrânsă să se

³ Dragoș Grușea, *Clipă și timp*, București, Editura Ideea Europeană, 2020, p. 182.

⁴ *Ibidem*, p. 186.

⁵ *Ibidem*, p. 196.

⁶ Pentru o discuție mai amplă asupra acestei probleme și a implicațiilor ei pentru raportul dintre afirmare, trecut și temporalitate, cf. Paul Gabriel Sandu, „«Împăcare» cu timpul – figuri speculative și metamorfoze ale temporalității”, în *Revista de filosofie*, LXXII, nr. 4, 2025, pp. 605–611.

evalueze pe sine. În chip analog, analiza heideggeriană a temporalității nu este o teorie despre timp, ci descrierea acelei structuri în care existența se poate raporta autentic la propria sa posibilitate ultimă. În ambele cazuri, timpul nu este tematizat ca proprietate a lumii exterioare, ci ca forma în care se joacă integralitatea existenței. Dar tocmai aici intervine cea de-a doua teză, și anume că această continuitate ascunde o ruptură decisivă. Heidegger nu se limitează să ontologizeze intuiția nietzscheană; el o și deplasează într-un mod esențial. La Nietzsche, Eterna Reîntoarcere rămâne o probă radical singulară. Demonul vorbește întotdeauna în „cea mai singuratică singurătate”; verdictul lui nu poate fi emis decât asupra vieții mele; nimic din ceea ce este pus la încercare aici nu poate fi transferat, delegat, moștenit sau împărțit. Tocmai de aceea, Eterna Reîntoarcere este, în sens strict, non-transmisibilă și non-colectivizabilă. Ea nu poate întemeia nici tradiție comună, nici destin al unei comunități, tocmai pentru că cere afirmarea integrală a unei contingențe ireductibil proprii. La Heidegger, în schimb, structura temporală a asumării este rapid legată de moștenire, repetiție, hotărâre și, în cele din urmă, de *Schicksal* și *Geschick*. Chiar dacă analiza începe prin individualizarea Dasein-ului în anticiparea morții, ea nu rămâne acolo: autenticitatea este curând descrisă ca reluare a unor posibilități „transmise”, iar istoricitatea devine matricea în care individul există întotdeauna deja dintr-un trecut predat de comunitatea sa. Tocmai aceasta explică de ce unitatea ec-statică a timpului, la Heidegger, nu mai este doar o figură a asumării de sine, ci și operatorul unei istoricități comune.

Așadar, genealogia pe care o propun aici este inseparabilă de o ruptură. Heidegger merge spre Nietzsche pentru a formula mai radical problema timpului; dar, odată ajuns acolo, face un pas înapoi față de intransigența nietzscheană a singularului. El transformă proba individuală a Eternei Reîntoarceri într-o ontologie a repetiției și a moștenirii, iar tocmai prin aceasta reintroduce, sub altă formă, motive pe care Nietzsche tocmai le suspendase: origine, chemare, tradiție, destin comun.

Pentru a susține această ipoteză, demersul de față va urma o metodă genealogică în sens structural, nu filologic în sens îngust. Nu mă interesează aici să demonstrăm o influență textuală punctuală, nici să reconstruiesc exhaustiv istoria lecturilor heideggeriene ale lui Nietzsche, deși acestea sunt esențiale pentru context. Ceea ce ne interesează este mai degrabă să surprindem transformarea unei configurații de problemă: felul în care o figură experimentală, etică și aproape dramatică a timpului devine, la Heidegger, condiție de posibilitate a ontologiei fundamentale. Dar asta înseamnă, în primul rând, să tratez aforismul nietzschean nu ca doctrină închisă, ci ca dispozitiv de experiență. Eterna Reîntoarcere funcționează aici ca probă de afirmare a vieții în întregul ei, nu ca simplă teză cosmologică. În acest sens, ceea ce este decisiv nu este repetarea lumii, ci constrângerea de a spune „da” întregii vieți, inclusiv aceluia trecut care nu mai poate fi modificat. Tocmai de aceea, gândul Eternei Reîntoarceri este inseparabil de o experiență a singularizării: el nu întemeiază o comunitate, ci expune subiectul unei decizii pe care nimeni nu o poate lua în locul său.

În al doilea rând, este important să citim *Sein und Zeit* nu ca pe o teorie „despre timp” în sens neutru, ci ca pe operația prin care această dramă existențială a asumării este transpusă într-un limbaj formal-ontologic. Când Heidegger afirmă că temporalitatea originară nu este o succesiune de „acum”-uri, ci unitatea ec-statică a viitorului, a faptului-de-a-fi-fost și a prezentului, el mută accentul de pe conținutul afectiv al experienței pe articulația care o face posibilă. În acest punct, ceea ce la Nietzsche apărea ca imperativ etic absolut emerge la Heidegger sub forma unei arhitecturi transcendente a înțelegerii ființei. Tocmai aici se produce – așa-zicând – „formalizarea”: experimentul etic devine schemă ontologică. A nu se confunda, însă, această formalizare cu o simplă continuitate! Căci tocmai trecerea de la experiment la structură produce și alterarea sensului. În clipa în care problema asumării este gândită prin reluare (reiterare) și hotărâre, iar reluarea este legată de asumarea unei moșteniri, se pregătește deja mutația pe care o voi analiza mai târziu: aceea prin care singularitatea non-transferabilă a Eternei Reîntoarceri cedează locul unei istoricități împărțite. Ceea ce la Nietzsche era afirmare integrală a propriului contingent devine, la Heidegger, reluare a unei posibilități moștenite.

Din acest motiv, articolul va avea ritmul unui motor bielă-manivelă. Mai întâi, va reconstitui structura temporală implicită a Eternei Reîntoarceri ca experiment de gândire: voi încerca să arăt cum trecutul este prezentizat, cum viitorul este golit de noutate și cum prezentul devine locul unei alegeri totale. Apoi, va arăta în ce sens temporalitatea ec-statică heideggeriană reprezintă formalizarea ontologică a acestei structuri și, simultan, deformarea ei: nu simpla ei continuare, ci transformarea prin care singularitatea este reînscrisă în logica moștenirii și a destinului.

II. ETERNA REÎNTOARCERE CA RESTRUCTURARE A EXPERIENȚEI TIMPULUI

Pentru a înțelege forța filosofică a „experimentului” Eternei Reîntoarceri, trebuie să suspendăm mai întâi tentația de a o citi ca pe o teză cosmologică în sens tare. Desigur, în jurul acestei idei gravitează și formule care au încurajat o asemenea lectură, iar în însemnările lui Nietzsche apar uneori chiar încercări de articulare cvasi-„științifică” a ei. Dar aforismul decisiv, §341 din *Știința voioasă*, nu introduce Eterna Reîntoarcere ca doctrină despre univers, ci ca încercare, ca ispitire, ca probă. Nu ni se spune mai întâi cum este lumea, ci ni se cere să ne întrebăm dacă am putea suporta și, mai mult, dacă am putea voi – iar acest detaliu este fundamental – repetarea integrală a vieții noastre. În acest sens, Eterna Reîntoarcere nu este, la origine, o propoziție despre temporalitatea cosmică, ci o formă radicală de autoexaminare existențială⁷.

⁷ Într-o lectură polemică, care merită menționată aici, Aaron Ridley susține că „the real test, if one takes seriously what is best and deepest in Nietzsche’s thought, is to love fate without having to cook up things like eternal recurrence”. Cf. Aaron Ridley, „Nietzsche’s Greatest Weight”, în *Journal of Nietzsche Studies*, nr. 14, 1997, pp. 19–25, aici p. 24.

Aici stă și originalitatea ei. Nietzsche nu formulează o teorie despre timp pentru a explica fenomene, ci produce o situație de gândire în care timpul devine mediul unei decizii totale⁸. Ceea ce se cere nu este adeziunea intelectuală la o schemă teoretică sau metafizică, ci o transformare a raportării sinelui la propria viață. Tocmai de aceea, gândul Eternei Reîntoarceri unește, în forma lui cea mai concentrată, teoria și viața, reflecția și proba, conceptul și destinul. El nu poate fi „contemplat” de la distanță fără a-și pierde nervul. În clipa în care este luat în serios, încetează să mai fie obiect neutru de interpretare și devine criteriu: măsura în care pot sau nu pot consimți la propria mea viață în întregul ei. În consecință, caracterul său „speculativ” nu trebuie înțeles ca abstracțiune, ci ca intensificare. Eterna Reîntoarcere este un experiment de gândire în sensul cel mai propriu: el nu descrie mai întâi o realitate dată, ci produce o modificare a celui care gândește, obligându-l să se raporteze la sine în alt mod. Întrebarea nu este „se repetă, într-adevăr, totul în această lume?”, ci „poți voi repetarea vieții tale?”. Iar prin această deplasare, timpul încetează să mai fie un simplu cadru exterior al existenței și devine elementul în care se hotărăște valoarea ei.

Tocmai de aceea, figura demonului este decisivă prin faptul că împiedică neutralizarea intelectualistă a acestei probleme. Demonul nu apare ca autoritate doctrinară și nici ca garant al unei revelații cosmologice. El nu demonstrează nimic; nu aduce o probă; nu invită la dezbateri. El irumpe, mai curând, ca instanță a unei interpelări imposibil de ocolit. Cuvintele sale nu pot lăsa indiferent: ele cer fie blestem, fie consimțire jubilatatorie. În ambele cazuri, reacția este totală. Nu există poziție mediană, nu există suspendare calmă a judecății. Tocmai aici se vede că nu avem de-a face cu o propoziție teoretică, ci cu o exigență.

Și mai important este locul în care această interpelare se produce: „în cea mai deplină singurătate”. Formula nu desemnează doar o circumstanță psihologică, ci condiția structurală a experimentului. Singurătatea nu este aici decor, ci mediul transcendental al deciziei. Nimeni nu poate răspunde în locul meu, pentru că nimeni nu poate confirma sau refuza în locul meu totalitatea propriei mele vieți. În această privință, demonul nu face decât să exteriorizeze o voce care, în ultimă instanță, vine din sine către sine. Textul lui Nietzsche provoacă tocmai această întoarcere a interpelării spre interior: sunt pus în situația de a mă judeca pe mine însumi în raport cu ceea ce am fost și cu ceea ce sunt. În acest punct, apropierea de Heidegger devine semnificativă: „singurătatea” din subtitlul cursului *Conceptele fundamentale ale metafizicii* nu numește o izolare accidentală, ci acea însingurare prin care omul este individualizat în privința *Dasein*-ului său și adus, ca ceva unic,

⁸ Cf. Philip J. Kain, „Nietzsche, Eternal Recurrence, and the Horror of Existence”, în *Journal of Nietzsche Studies*, nr. 33, Spring 2007, pp. 49–63, aici p. 55, unde autorul subliniază că, în aforismul 341, Eterna Reîntoarcere nu este prezentată ca adevăr, iar importanța ei rezidă în efectul transformator pe care îl exercită asupra celui care o crede.

în fața întregului⁹. Dacă la Heidegger această însingurare este modul în care finitudinea singularizează existența în raport cu lumea, la Nietzsche ea apare ca scena interioară în care viața întregă devine obiectul unui verdict imposibil de delegat. În ambele cazuri, singurătatea indică mai puțin o retragere afectivă decât forma ultimă a unei expuneri de sine la sine. De aici caracterul de neocolit al deciziei. Eterna Reîntoarcere nu este una dintre marile întrebări la care putem răspunde cândva, dacă vom avea dispoziția sau aparatul conceptual necesar. Ea este, mai degrabă, acel tip de întrebare care mă expune fără rest. Nu mi se cere să aleg între două doctrine despre timp, ci să mă pronunț asupra propriei mele vieți. În acest sens, demonul nu anunță pur și simplu o repetare; el constrânge la verdict. Iar acest verdict privește ceva care nu poate fi substituit, partajat sau delegat. Tocmai aici se găsește nucleul experimentului Eternei Reîntoarceri: ea nu întemeiază un „noi”, ci îl izolează pe fiecare în fața propriei sale vieți.

Ceea ce este pus mai întâi în joc de experimentul Eternei Reîntoarceri este raportul cu trecutul. Întrebarea „mai vrei să re trăiești (ceva) încă o dată?” presupune deja că trecutul nu este pur și simplu dispărut. El revine, mai întâi, în forma memorării, a unei prezențe derivate, împrumutate. Dar această prezență derivată nu este suficientă. Experimentul nietzschean cere tocmai trecerea de la simpla amintire la o formă de prezentizare mai intensă: nu doar să-mi amintesc ce a fost, ci să mă raportez la el ca la ceva ce ar trebui voit din nou, adică reconfirmat.

Aici are loc mutația decisivă. Trecutul nu mai este doar ceea ce mă precedă, nici simplu material al memoriei. El devine obiectul unei voințe retroiective. Desigur, această voință nu poate modifica trecutul; tocmai de aceea problema este atât de radicală. A vrea încă o dată ceea ce a fost nu înseamnă a-l rescrie, nici a-l idealiza, ci a consimți la ireversibilul lui. Tocmai aceasta transformă Eterna Reîntoarcere într-o probă a deplinei afirmări: ea mă obligă să mă raportez la trecut nu în registrul resentimentului, al selecției sau al regretului, ci în acela al unei aprobări, ba chiar îmbrățișări fără rest. Dar, dacă voința trebuie „să vrea ce a fost”, atunci ea este constrânsă să afirme ceva asupra căruia nu are nicio putere și care, în plus, o constituie. Trecutul nu este doar obiectul voinței, ci și condiția ei de posibilitate. De aceea, voința nu mai poate rămâne suverană în sensul unei spontaneități absolute; ea descoperă în sine ceva mai original decât ea însăși. Prin aceasta, Eterna Reîntoarcere fisurează modelul modern al subiectului autosuficient. Afirmarea devine posibilă numai ca recunoaștere a unei anteriorități pe care nu o pot domina și fără de care nu aș fi ceea ce sunt.

Dacă însă trecutul trebuie voit „încă o dată și de nenumărate ori”, atunci nu este afectat doar raportul cu ceea ce a fost, ci și însăși structura viitorului. Aici se vede cel mai limpede forța „anti-cronologică” a Eternei Reîntoarceri. În mod

⁹ Pentru sensul ontologic al „singurătății” ca individualizare prin finitudine, cf. Martin Heidegger, *Conceptele fundamentale ale metafizicii. Lume – Finitudine – Singurătate*, trad. Paul Gabriel Sandu, București, Humanitas, 2019, pp. 8–9 și 12.

obișnuit, viitorul este gândit ca deschidere, ca spațiu al noului, al alternativelor, al posibilităților încă nefixate. Dar experimentul lui Nietzsche suspendă tocmai această funcție a viitorului. Dacă totul trebuie să revină identic, iar revenirea nu este unică, ci indefinită, atunci viitorul nu mai poate fi locul unei noutăți reale.

Aceasta nu înseamnă pur și simplu că „nu se va întâmpla nimic nou”, ci ceva mult mai profund – și anume faptul că însăși semnificația temporală a viitorului este inversată. El nu mai este orientare către ceea ce încă nu este, ci forma sub care trecutul revine pentru a fi asumat. Cu alte cuvinte, viitorul încetează să mai fie deschidere și devine repetare. Mai exact: repetarea nu anulează viitorul, ci îl reconfigurează. Viitorul continuă să existe, dar numai ca revenire a ceea ce a fost. În această mutație, alegerea își schimbă direcția. Nu mai aleg între posibilități noi, ci mă aleg pe mine însumi prin confirmarea a ceea ce am fost deja. Tocmai de aceea, Eterna Reîntoarcere produce un concept paradoxal al libertății. Libertatea nu mai este spațiul indeterminării, ci puterea de a afirma necesarul. Nu este proiectare către nou, ci consimțire fără rezervă la ceea ce a fost. Prin această inversiune, Nietzsche rupe cu temporalitatea vulgară a succesiunii și pregătește, încă într-o formă dramatică și neformalizată, ideea unei structuri temporale în care trecutul și viitorul nu mai pot fi înțelese separat. În acest sens, Eterna Reîntoarcere nu este doar o figură extremă a afirmării, ci și o primă mare fisură în concepția liniară a timpului.

Greutatea specifică a gândului Eternei Reîntoarceri vine din faptul că el nu cere afirmarea esențialului, a momentelor „mari” sau a deciziilor nobile, ci a întregii existențe cu toate contingențele ei. Demonul nu mă întreabă dacă aș vrea să repet doar ceea ce a dat sens vieții mele, ci absolut totul: accidente minore, întârzierile, eșecurile, detaliile neesențiale, acele resturi ale existenței pe care conștiința ar dori să le evacueze din imaginea de sine. Prin urmare, Eterna Reîntoarcere este „cea mai mare greutate”: ea interzice selecția. În acest punct, ea se întâlnește cu sensul profund al lui *amor fati*. A-ți iubi destinul nu înseamnă a te resemna, nici a cosmetiza retrospectiv ceea ce a fost, ci a voi integral ceea ce a devenit constitutiv pentru tine. Iubirea destinului nu este sentimentalizarea necesității, ci cea mai radicală formă de depășire a resentimentului. Ea cere ca viața să nu mai fie judecată din perspectiva unui „ar fi trebuit să fie altfel”, ci afirmată în chiar caracterul ei contingent, accidental, nereconciliat¹⁰.

Această afirmație integrală are și o consecință teoretică majoră: ea dizolvă opoziția simplă dintre activ și pasiv. Afirmarea nu mai este aici expresia unei voințe demiurgice care produce lumea după chipul ei, ci puterea de a consimți

¹⁰ Cf. Philip J. Kain, „Nietzsche, Eternal Recurrence, and the Horror of Existence”, pp. 56–58, respectiv 58–59, unde autorul insistă, pe de o parte, asupra faptului că „it is the ‘nothing new’ that does it”, adică tocmai suspendarea oricărei noutăți face gândul Eternei Reîntoarceri apăsător, iar, pe de altă parte, asupra exigenței de a nu voi „the slightest change”, ceea ce leagă Eterna Reîntoarcere de forma radicală a lui *amor fati*: nimic nu trebuie exclus, nimic nu trebuie corectat retrospectiv.

creator la ceea ce nu poate fi ales. În acest sens, voința nu este suveranitate pură, ci o formă intensificată de disponibilitate. Tocmai de aceea, Eterna Reîntoarcere nu glorifică omnipotența subiectului, ci îl transformă pe acesta în locul unei asumări fără rest. A spune „da” înseamnă, aici, a nu mai cere ca lumea sau viața să fie altfel decât au fost.

Prin urmare, miza Eternei Reîntoarceri nu este de a furniza o imagine ciclică a cosmosului, ci de a produce o mutație în chiar experiența timpului: trecutul devine ceea ce trebuie prezentizat și voit; viitorul își pierde funcția de pură noutate și devine revenire, reiterare a trecutului; prezentul devine locul verdictului total asupra vieții. De aceea, Eterna Reîntoarcere trebuie înțeleasă ca o restructurare radicală a temporalității trăite. Și tocmai această restructurare face inteligibil pasul următor al investigației noastre: felul în care Heidegger va transforma această probă existențială într-o schemă ontologică a temporalității.

3. DINCOLO DE NIETZSCHE – PREFIGURAREA TEMPORALITĂȚII HEIDEGGERIENE

Dincolo de conținutul explicit al doctrinei, gândul Eternei Reîntoarceri lasă deja să se întrevadă o configurație a timpului care depășește cadrul nietzschean și pregătește, încă neformalizat, terenul unei gândiri de tip heideggerian. Nu este vorba de o anticipare doctrinară a temporalității ec-statice, ci de apariția unor trăsături structurale care face inteligibil pasul ulterior al lui Heidegger: faptul că timpul nu mai poate fi gândit ca simplă succesiune neutră, ci ca elementul în care existența se raportează la sine în totalitatea ei. În acest sens, Eterna Reîntoarcere nu este încă ontologie, dar produce deja o fisură în temporalitatea vulgară.

Mai întâi, experimentul Eternei Reîntoarceri suspendă separația dintre reflecție și existență. Gândul nu mai este aici un obiect pe care conștiința îl examinează de la distanță, ci o probă care angajează viața însăși. El nu mă invită să adopt o teză, ci mă constrânge să mă măsoar cu ceea ce sunt. De aceea, valoarea lui nu stă în adevărul său teoretic, ci în puterea lui de a transforma raportarea la propria viață. Acesta este primul punct în care Nietzsche depășește deja un model pur reprezentativ al gândirii: filosofia nu mai descrie timpul, ci îl face să devină locul unei autoevaluări radicale. Tocmai această contopire dintre gândire și viață anunță, în alt registru, faptul că și la Heidegger problema timpului va fi inseparabilă de modul în care existența se înțelege pe sine.

În al doilea rând, Eterna Reîntoarcere schimbă statutul trecutului. Trecutul nu mai apare doar ca ceea ce poate fi readus în memorie, ci ca ceea ce continuă să lucreze în prezent și să constituie subiectul din interior. A vrea „încă o dată” ceea ce a fost nu înseamnă, prin urmare, a contempla retrospectiv un conținut deja consumat, ci a recunoaște că ceea ce a fost intră în alcătuirea a ceea ce sunt.

În acest punct, voința încetează să mai poată fi gândită ca spontaneitate pură. Ea descoperă în sine o anterioritate pe care nu o controlează și fără de care nu ar exista. Trecutul nu mai este doar obiect al rememorării, ci condiție constitutivă a sinelui. Tocmai aici apare, încă în formă existențială, o intuiție pe care Heidegger o va radicaliza ulterior: faptul-de-a-fi-fost nu este un simplu „mai înainte”, ci o dimensiune internă a existenței însăși.

În al treilea rând, întrebarea demonului transformă alegerea într-o decizie care privește viața ca întreg. Nu mi se cere să judec un episod, un moment privilegiat sau o opțiune izolată, ci totalitatea propriei existențe. Astfel, viața nu mai apare ca succesiune de fragmente, ci ca unitate indivizibilă asupra căreia sunt chemat să mă pronunț. Mai mult, în această totalitate intră nu doar ceea ce a părut esențial, ci și resturile contingente ale biografiei: accidente, detalii minore, eșecuri, lucruri care, în mod obișnuit, ar fi excluse din imaginea „semnificativă” a vieții. Prin aceasta, decizia încetează să mai fie o simplă opțiune între alternative și devine un verdict asupra întregului. Această concentrare a existenței într-o singură asumare prefigurează, fără a o formula încă ontologic, ideea unei raportări autentice la viață ca totalitate.

În sfârșit, punctul cel mai important este inversiunea temporală implicată de Eterna Reîntoarcere. În mod obișnuit, alegerea este orientată spre viitor ca spațiu al noutății. Dar, dacă viitorul este gândit sub forma revenirii identice a întregii vieți, el încetează să mai fie locul noului. Nu mai funcționează ca deschidere pură, ci ca modalitate în care trecutul revine pentru a fi asumat. Alegerea își schimbă astfel sensul intern: nu mai aleg în primul rând ceea ce va fi, ci mă aleg pe mine însumi prin raportarea la ceea ce a fost deja. În acest sens precis, a alege viitorul înseamnă a alege trecutul¹¹. Timpul nu mai curge simplu de la trecut la viitor, ci se strânge într-o structură în care trecutul devine criteriul viitorului, iar prezentul este locul hotărârii care le pune în relație¹². Tocmai această răsturnare face ca Eterna Reîntoarcere să fie mai mult decât o figură etică extremă: ea deschide deja spațiul unei gândiri ne-cronologice a timpului.

Prin urmare, ceea ce se conturează aici nu este încă doctrina heideggeriană a temporalității, ci schema ei latentă. În experimentul nietzschean, gândirea devine probă a vieții, trecutul devine constitutiv, decizia privește existența ca întreg, iar viitorul își pierde privilegiul noutății. Toate acestea nu intră în chip direct în concepția heideggeriană despre timp, dar fără ele trecerea la temporalitatea ec-statică ar rămâne mult mai greu de înțeles.

¹¹ Cf. Martin Heidegger, *Ființă și timp*, trad. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Editura Humanitas, 2003, p. 356: „Dasein-ul nu poate să fi fost în chip esențial decât în măsura în care el este orientat către viitor. Trecutul esențial provine, așa zicând, din viitor”.

¹² Cf. Martin Heidegger, *Ființă și timp*, p. 434 [SZ, p. 328], unde Heidegger precizează că „Temporalizarea nu înseamnă «succesiune» a ecstazelor”, ci unitatea unui „viitor care face ca ceva să fi fost în chip esențial și care prezentează”.

4. DE LA FORMALIZAREA ONTOLOGICĂ LA RUPTURA FAȚĂ DE NIETZSCHE

Punctul decisiv al trecerii de la Nietzsche la Heidegger constă în faptul că ceea ce, la primul, apărea ca probă etică și existențială a afirmării este preluat de al doilea și transpus într-o arhitectură ontologică. Eterna Reîntoarcere nu oferea încă o teorie a timpului, ci constrângea existența la un verdict asupra ei înseși. La Heidegger, această constrângere nu dispăre, dar își schimbă radical statutul: ea nu mai este forma dramatică a unei interpelări, ci devine structura însăși a *Dasein*-ului autentic. Dacă la Nietzsche gândul Eternei Reîntoarceri funcționa ca „cea mai mare greutate”, adică drept presiune maximă exercitată asupra vieții, la Heidegger rolul structural analog este jucat de premergerea-întru-moarte¹³. În ambele cazuri, existența este scoasă din dispersia cotidiană, concentrată și adusă în fața unei asumări fără rest. Dar tocmai în momentul în care această analogie devine vizibilă începe și ruptura: Heidegger ontologizează ceea ce la Nietzsche rămânea ireductibil singular, iar această ontologizare deschide calea unei colectivizări pe care gândul nietzschean o excludea.

Mai întâi, trebuie văzut în ce constă formalizarea propriu-zisă. La Nietzsche, problema era: poți voi încă o dată întreaga ta viață, exact așa cum a fost? La Heidegger, întrebarea este absorbită într-o analiză a existenței pentru care, în ființa ei, este vorba de această ființă însăși. Astfel, ceea ce în experimentul demonului lua forma unei încercări-limită devine, în *Ființă și timp*, descriere a modului în care *Dasein*-ul se temporalizează autentic. Nu mai avem de-a face cu o imagine extremă menită să supună viața unui test, ci cu o structură formală în care viitorul, faptul-de-a-fi-fost și prezentul își co-apartin¹⁴. Cu alte cuvinte, Heidegger păstrează nervul existențial al problemei, dar îl extrage din scenariul aforistic al probei și îl reintegrează într-un limbaj ontologic. Aici are loc mutația: ceea ce la Nietzsche era încercare etică devine la Heidegger condiție de posibilitate a unei analitici existențiale.

Acest pas devine cel mai clar în analiza premergerii-întru-moarte. Așa cum Eterna Reîntoarcere obliga viața să se raporteze la ea însăși ca întreg, anticiparea morții concentrează și ea *Dasein*-ul într-o posibilitate care nu poate fi delegată. Moartea nu este aici un eveniment biologic viitor, ci posibilitatea cea mai proprie, de nedepășit și cea mai nedeterminată¹⁵, adică acel orizont care individualizează

¹³ Cf. Martin Heidegger, *Ființă și timp*, pp. 349–350, unde moartea este definită ca „posibilitatea cea mai proprie” a *Dasein*-ului, iar Heidegger arată că pre-mergerea îl smulge pe *Dasein* din impersonalul „se”, îl individualizează și îl constrânge să-și asume „prin ea însăși și pornind de la ea însăși, ființa sa cea mai proprie”.

¹⁴ Cf. Martin Heidegger, *Ființă și timp*, p. 358, unde se precizează că „Temporalizarea nu înseamnă «succesiune» a ecstazelor”, ci unitatea unui „viitor care face ca ceva să fi fost în chip esențial și care prezentizează”.

¹⁵ Pentru o analiză mai amplă a felului în care ar trebui înțeleasă această posibilitate a imposibilității cf. Paul Gabriel Sandu, „Sinele în contratimp: Ființa umană ca virtualitate”, în: Cornel Florin Moraru (ed.), *Existența digitală*, Editura Eikon, București 2023, pp. 111 și urm.

existența și o smulge din anonimatul lui *das Man*. Structural, funcția ei este comparabilă cu aceea a „celei mai mari greutate”: ea apasă asupra întregii existențe, îi retracează alibiurile și o obligă să se înțeleagă pornind de la ceea ce are mai propriu. Numai că, spre deosebire de Nietzsche, Heidegger nu formulează această experiență ca verdict asupra întregii vieți trăite, ci ca deschidere anticipatoare către propria posibilitate-limită. Viitorul nu mai este reconfigurat de reluarea identică a trecutului, ci de anticiparea posibilității imposibil de depășit care este moartea. Astfel, ceea ce la Nietzsche apărea ca presiune a trecutului afirmat revine la Heidegger ca presiune a viitorului anticipat.

Dar această preeminență a viitorului nu elimină raportul cu trecutul; dimpotrivă, îl restructurează. Tocmai aici intră în joc *Wiederholung*-ul. Dacă la Nietzsche trecutul trebuia voit încă o dată pentru că el mă constituia fără rest, la Heidegger raportarea autentică la trecut ia forma repetiției, adică a reluării unei posibilități care a fost deja transmisă. Acesta este punctul în care diferența începe să se adâncească. Căci repetiția heideggeriană nu înseamnă simplă confirmare a contingentului propriu, ci reluare hotărâtă a unei posibilități moștenite. Trecutul nu mai este, în primul rând, totalitatea ireversibilă a vieții mele, ci un câmp de posibilități preluate de mine, dintre care unele pot fi asumate și reactivate. În felul acesta, raportul cu ceea ce a fost devine selectiv într-un sens nou: nu prin resentiment sau excludere, ci prin „decuparea” unei posibilități „esențiale” ce merită reluată. Exact aici se vede tendința heideggeriană de esențializare: trecutul nu mai este afirmat ca întreg contingent, ci este filtrat în termenii unei moșteniri.

În același timp, și prezentul își schimbă sensul. La Nietzsche, prezentul era locul verdictului total asupra vieții, clipa în care întregul putea fi afirmat sau blestemat. La Heidegger, prezentul autentic nu mai este simpla actualitate a unui „acum”, ci clipa hotărârii, *Augenblick*-ul, adică acea strângere a existenței în situația sa proprie. El nu valorează ca instantaneu cronologic, ci ca moment de luciditate în care *Dasein*-ul, orientat către viitor și revenind asupra a ceea ce a fost, se aduce pe sine în situație. Cu asta, temporalitatea este eliberată explicit de modelul succesiunii. Nu mai avem un șir de momente care curg unul după altul, ci unitatea unei structuri ec-stactice: viitorul, faptul-de-a-fi-fost și prezentul nu sunt trei regiuni separate, ci trei extaze ale aceluiași proces de temporalizare. Ce fusese încă tensiune implicită în experimentul nietzschean devine aici formulă ontologică. Heidegger conceptualizează ceea ce Nietzsche pusese în scenă.

Și totuși, chiar în locul în care apropierea pare maximă, apare ruptura decisivă. La Nietzsche, asumarea este absolut singulară. Demonul vorbește întotdeauna unei vieți anume, iar singurătatea interpelării nu este o etapă provizorie, ci însăși condiția experienței. Nimeni nu poate spune „da” în locul meu întregului meu trecut; nimeni nu poate confirma sau refuza viața mea pentru mine. Eterna Reîntoarcere este, tocmai de aceea, non-transmisibilă. Ea nu poate fi moștenită, delegată, împărtășită sub forma unui conținut comun. În sens strict, nu există o

eternă reîntoarcere asumată de un „noi”. Există doar confruntarea singulară a unei existențe cu totalitatea ei ireversibilă.

La Heidegger, în schimb, structura aceasta este treptat deplasată dinspre singularitatea necomunicabilă către o istoricitate împărtășită. Repetiția, fiind raportare la o posibilitate transmisă, deschide deja către *Erbe*, către moștenire. Iar de aici se ajunge la *Schicksal*: destinul autentic al *Dasein*-ului care se hotărăște pe sine în reluarea unei posibilități moștenite. Dar mișcarea nu se oprește aici. *Schicksal*-ul individual este articulat mai departe în *Geschick*, adică în destinul comun, în trimitere istorică partajată. Aici, Heidegger încetează să mai fie nietzschean. Ceea ce la Nietzsche era verdict asupra vieții mele devine, la Heidegger, apartenență la o istorie comună a posibilităților. Structura asumării este colectivizată. Nu mai este vorba doar de alegerea vieții mele, ci de inserarea ei într-o comunitate de destin.

Acesta este punctul critic. La Nietzsche, nu poți spune „da” decât propriei vieți și, tocmai de aceea, nu poți transforma această afirmare într-un principiu al comunității. La Heidegger, însă, reluarea autentică a trecutului este gândită ca reluare a unei moșteniri care nu aparține doar individului, ci unui „împreună”. De aici devine posibil acel pas periculos prin care ontologia se lasă tradusă în termeni istorico-politici. Formula heideggeriană ce trimite la *Mitteilung und Kampf* este simptomatică: comunitatea destinului nu se constituie doar prin simpla coexistență, ci prin împărtășire și luptă, adică printr-o punere în comun agonistică a unei posibilități istorice. În acest punct, limbajul analiticii existențiale începe să atingă un prag în care nu mai descrie doar structura temporală a *Dasein*-ului, ci pregătește deja o semantică a mobilizării istorice. Tocmai aici reapare, sub altă formă, ceea ce Nietzsche suspendase: chemarea, originea, apartenența, misiunea comună.

Prin urmare, Heidegger nu se desparte de Nietzsche prin abandonarea problemei timpului, ci prin transformarea sensului ei. El preia intuiția fundamentală că existența nu poate fi înțeleasă pornind de la un timp liniar și exterior și că asumarea autentică concentrează viața într-o structură necronologică. Dar, formalizând ontologic această intuiție, el îi modifică miza¹⁶. Ceea ce era la Nietzsche afirmare singulară a contingentului integral devine la Heidegger repetiție a unei posibilități moștenite; ceea ce era verdict asupra vieții mele devine articulare într-un destin comun; ceea ce era probă etică devine arhitectură ontologică și, de aici, virtualitate istoric-politică. În consecință, Heidegger este deopotrivă continuator și eretic prin

¹⁶ Pentru o critică a tendinței heideggeriene de a formaliza și subordona viața concretă existențialității, până la punctul în care trupul și vitalitatea viului riscă să fie absorbite în dimensiunea înțelegerii și a logosului, cf. Paul Gabriel Sandu, „...ceea ce atribuim noi omului ca *animalitas*, plecând de la o comparație cu «animalul», se întemeiază tot în esența ec-sistenței”, în: Bogdan Mincă și Cristian Ciocan (ed.), *Heidegger și ființa omului. Scrisoarea despre „umanism” după 70 de ani*, București, Editura Zetabooks, 2019, în special pp. 270–275 și 281–282.

raport la Nietzsche: îl radicalizează la nivel conceptual, dar îl trădează în punctul cel mai sensibil, acolo unde singularitatea necomunicabilă a afirmării este reordonată în interiorul unei logici a moștenirii, a destinului și, în cele din urmă, a comunității.