

Capitolul 4

Fenomenologia – a treia cale de cercetare

1. Fenomenologia și proiectul unei „științe riguroase”

În ciuda cercetărilor realizate în cuprinderea celor două domenii ale cunoașterii, științele naturii și științele spiritului sunt diferite atât în ceea ce privește obiectul de studiu cât și metodele. În mod paradoxal, ambele domenii de cunoaștere împărtășesc o serie de supoziții implicite scoase la lumină de o nouă direcție de cercetare numită de către fondatorul ei, Edmund Husserl (1859-1938), „știință riguroasă” sau, cu un termen mai familiar, „fenomenologie”.

Simplificând expunerea din considerente didactice, Husserl arată că elementul comun care unește cele două domenii este *atitudinea naturală* față de lume. „Toate științele naturii, înțelese atât în sens restrâns, cât și în sens larg, așadar, atât științele cu privire la *natura materială*, cât și cele cu privire la ființele de ordin animal și la *natura* lor *psihofizică*, precum fiziologia, psihologia ș.a.m.d. - toate sunt științe privitoare la lume și deci științei ale atitudinii naturale. Același lucru este valabil și cu privire la așa-zisele *științe ale spiritului*, în întregul lor, adică la istorie, la științele culturale sau la disciplinele sociologice de orice tip, fără ca, deocamdată, să tranșăm într-un fel întrebarea dacă ele ar trebui considerate a fi echivalente cu științele naturii sau opune acestora...”¹

Pentru a putea pătrunde cu mintea gândul lui Husserl, trebuie însă să ne întrebăm ce este atitudinea naturală și care este sensul termenului de atitudine în genere pentru filosoful german. În primul rând, atitudinile sunt dispoziții (afective) și stări mentale cu origine în relația trăită a omului, în integralitatea lui, cu lumea. Ca termen apărut în Renaștere în legătură cu sculptura, la început, iar ulterior în legătură și cu restul artelor frumoase, ideea de „atitudine” provine direct din latinescul târziu *aptitudo*. Ea desemna „postura expresivă” unei statui care transmite privitorului ceva din emoțiile și sentimentele personajului, dezvăluind astfel ceva din „viața lui interioară”. Într-un fel, atitudinea este ajustarea corpului sculptat (sau pictat) la „starea de spirit” ce se vrea comunicată prin intermediul personajului.

Trecând în domeniul filosofic care ne interesează în acest context, putem spune că, așa cum în sculptură atitudinea era „ajustarea” poziției fizice în vederea comunicării unui mesaj artistic, în filosofia husserliană, ideea de atitudine reprezintă „postura mentală” pe care o adoptăm față de lume și de evenimentele prin care trecem în fiecare situație dată. Atitudinea

¹ Edmund Husserl, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filosofie fenomenologică*, Traducere din germană de Christian Ferencz-Flatz, Editura Humanitas, 2011, p. 41.

este, în termeni tehnici „o regulă de selecție a experiențelor noastre cognitive”², care ne face să ne raportăm corect la diverse tipuri de obiecte. Fără a pune accentul pe această distincție, Husserl vorbește de-a lungul carierei sale de trei tipuri de atitudini – atitudinea naturală, atitudinea *a priori* și atitudinea fenomenologică³ – care dau naștere a trei categorii de științe diferite – științele empirice (cum sunt științele naturii), științele a priori (cum este matematica), respectiv științele „riguroase”, cum este fenomenologia⁴.

Prin urmare, împărțirea științelor la Husserl urmează cele trei tipuri de atitudini, motiv pentru care putem spune că ideea de atitudine joacă, pentru el, un loc central în teoria cunoașterii. Motivul pentru care se întâmplă astfel este acela că atitudinile nasc seturi de prejudecăți și asumptions care ne permit să ne raportăm în mod corect la realitate. Spre exemplu, a privi un tablou prin ochii unui fizician ne-ar face să ratăm din start toată miza artei. Presupozițiile *atitudinii naturale*, conform căreia obiectele percepute există în exteriorul nostru ca niște configurații de atomi guvernate de niște legi matematice imuabile ne-ar face să vedem tabloul ca o simplă pânză impregnată cu diverse substanțe chimice ce absorb sau reflectă anumite lungimi de undă ale luminii, astfel încât noi le percepem ca pe niște culori. Or, această descriere ar fi, după toate regulile teoriei și filosofiei artei, o descriere *greșită* – dar asta nu pentru că este falsă, ci pentru că nu face apel la atitudinea cognitivă potrivită, pentru că poziționarea minții noastre este în așa fel articulată, încât ratăm încă de la început fenomenul la care ne raportăm. Prin urmare, putem spune că *atitudinile pre-organizează și pre-ordonează* atât datele perceptuale, cât și pe cele ale gândirii. Când vorbim despre atitudine nu le referim la obiecte, ci la modul în care ne raportăm noi la obiecte.

La nivelul științei, respectiv a *atitudinii naturale*, supozițiile sunt credințe care sunt acceptate ca fiind adevărate fără probe. Gândirea științifică corespunzătoare atitudinii naturale consideră, pe de o parte, că existența lumii este o sumă de lucruri de sine stătătoare exterioare conștiinței și, pe de altă parte, se poate face abstracție de subiectivitatea cercetătorului. Cu alte cuvinte, măsurătorile, experimentele sau raționamentele științifice nu depind de structura temperamentală a cercetătorului, de starea lui de spirit sau de dispozițiile sale afective, ci sunt aceleași pentru orice cercetător din orice parte a lumii.

Prin urmare, atunci când Husserl vorbește despre „atitudinea naturală” ce caracterizează, deopotrivă, științele naturii și multe din științele spiritului, el are în vedere faptul

² Piotr Dawidziak, *The Concept of attitude in Edmund Husserl's Philosophy* in “Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research”, vol. XXVII, Dordrecht, Springer, 1989, pp. 75-78.

³ *Ibidem*, p. 82.

⁴ *Ibidem*.

ca „eu regăsesc în permanență ca prezentă și opusă mie una și aceeași realitate spațio-temporală, cărei îi aparțin eu însumi, asemenea tuturor celorlalți oameni care se găsesc în cadrul ei și se raportează la ea în același mod”⁵. În fond, distincția majoră vizată aici de către Husserl este distincția pe care s-a constituit întreaga modernitate, și anume cea dintre obiect și subiect, pe care oamenii de știință au considerat-o a fi de la sine-înțeleasă⁶. Trebuie însă spus clar că, în practicarea vieții cotidiene, nimeni dintre noi nu se îndoiește că există obiecte exterioare minții noastre și că ele subzistă fără ca ele să fie sub controlul voinței și conștiinței noastre. Pe această convingere s-au constituit științele moderne și, deopotrivă, științele contemporane, care afirmă într-un mod dogmatic, fără cercetări prelabile, că obiectele lumii există *in sine*, cu proprietățile și relațiile lor *intrinseci*. De ce obiectele lumii ni se arată nouă astfel? Cum se explică că aceste obiecte tangibile se leagă de mintea noastră intangibilă sau, cu alte cuvinte, cum se leagă ceea ce este real de ceea ce e ideal?

Atitudinea naturală prin care ne raportăm la lume, atât în practica vieții cotidiene, cât și în cercetarea științifică, nu-și pune astfel de probleme. Pe scurt, în atitudinea naturală omul uită de faptul că el este un subiect aparte de obiectele pe care le studiază și că întreaga cunoaștere se naște în structurile adânci ale minții sale. El privește faptele perceptuale ca fiind produse de obiectele cu care el se întâlnește, dar nu se vede și pe sine în acele fapte. Paradoxal, atunci când privesc o floare, ar trebui să nu văd doar floarea ci, în primul rând, pe mine însumi – faptul că *eu* sunt cel ce percepe și că structura minții mele constituie ceea ce numim „floare”. Modalitatea prin care îmi este dată o „floare” în experiență, ține de ochiul care privește, precum și de modul în care eu, ca om, sunt construit și nu doar de „floarea în sine”. Floare îmi este dată în experiență cu sensul ei cu tot, iar donația de sens o face mintea noastră.

Urmând această cale, fenomenologia a cercetat supozițiile cele mai adânci ale gândirii și, din această perspectivă, ea poate fi văzută ca o „știință a prelabilului” sau, în termenii lui Husserl, o „știință riguroasă”. În cuvinte simple, spre deosebire de toate celelalte științe care decupează din realitate un anumit obiect de studiu, fenomenologia cercetează *sensul obiectelor*, adică modul în care atribuim tuturor obiectelor anumite înțelesuri, atât în atitudinea naturală – a cărei valabilitate este „pusă între paranteze”, adică suspendată temporar – cât și în cea fenomenologică⁷).

⁵ Edmund Husserl, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filosofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură*, traducere din germană de Christian Ferencz-Flatz, București, Humanitas, 2011, p. 116.

⁶ Despre modul în care modernitatea s-a fundat pe această distincție am trata pe larg în, Constantin Aslam, Cornel Florin Moraru, *Curs de filosofie a artei, ed. cit.*, vol. II, Cap. 1.

⁷ Cum arată și Paul Ricœur, Husserl „concepe fenomenologia nu numai ca o metodă de descriere esențială a articulațiilor fundamentale ale experienței (perceptivă, imaginativă, intelectuală, volitivă, axiologică etc.), dar și ca

În viziunea lui Husserl și a școlii pe care el a întemeiat-o, fenomenologia trebuie să producă o critică a atitudinii naturale și s-o înlocuiască cu o atitudine reflexivă sau, mai exact spus, fenomenologică. Pe scurt, atitudinea fenomenologică se interoghează asupra mecanismelor de funcționare a gândirii care fac posibilă (sau care permit) cunoașterea științifică. În această calitate, fenomenologia este o *cunoaștere preteoretică* și are ca obiect de analiză nu obiectele, ci lucrurile, adică sensul obiectelor, proprietăților și a relațiilor dintre ele. Fenomenologia susține, pe bună dreptate, că nu există obiecte pure, neinterpretate. Căci în clipa în care am pronunțat un cuvânt, noi deja i-am asociat un sens, adică l-am transformat în lucru. Prin urmare, trebuie să fim de acord cu fenomenologii că nu există obiecte, ci lucruri (fenomene), adică obiecte, *constituite de către mintea noastră*, „dotate” cu sens și semnificație⁸. Obiectele există cu sensul lor cu tot, iar acest sens este donat de mintea noastră prin anumite mecanisme subtile pe care fenomenologia le descrie plecând de la faptul elementar al intuiției, a capacității noastre de „a vedea” lucrurile instantaneu, atât în individualitatea cât și în generalitatea și universalitatea lor. Din acest punct de vedere, lucrurile sunt fenomene, apariții ce nu ascund nimic „în spate”. Spre deosebire de cazul lui Kant, pentru Husserl, dincolo de fenomen nu mai există un lucru „în sine”. Obiectele, în ordinea sensului lor sunt „apariții pentru o conștiință”, fiind constituite atât ca lucruri individuale, cât și ca purtătoare, prin semnificația lor mai largă, de generalitatea și universalitate.

Tocmai de aceea, pentru a putea privi *fenomenologic* lucrurile, trebuie să „punem între paranteze” realitatea lucrurilor ca existență exterioară și independentă de conștiința noastră, act ce corespunde trecerii de la atitudinea naturală la atitudinea fenomenologică prin ceea ce Husserl numește „reducția fenomenologică”; ea nu este respinsă ori negată în totalitate, ci „scoasă din circuit” sau „suspendată”⁹. Din acest motiv, fenomenologia nu este un solipsism,

o autofundare radicală a în cea mai deplină claritate intelectuală. El vede în reducția – *epoche* – aplicată atitudinii naturale cucerirea unui imperiu al sensului de unde este exclusă prin punerea între paranteze orice chestiune privind lucrurile în sine. Tocmai acest imperiu al sensului, eliberat de orice de chestiune factuală, constituie câmpul privilegiat al experienței fenomenologice, locul prin excelență al intuitivității”, cf. Paul Ricœur, *Eseuri de hermeneutică*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 23.

⁸ „...a constitui nu înseamnă a construi, cu atât mai puțin a crea, ci a expune vizările conștiinței contopite în percepția naturală, irațională și naivă a unui lucru”, cf. Paul Ricœur, *La școală fenomenologică*, Traducere din limba franceză de Alina-Daniela Marinescu și Paul Marinescu, Editura Humanitas, București, 2007, p. 18.

⁹ „*Vom dezactiva teza generală care ține de esența atitudinii naturale și vom pune între paranteze tot ceea ce intră pe linie optică în sfera ei: așadar această lume naturală, în întregul ei, care este în permanență «aici-de-față» și «prezentă» pentru noi și care va rămâne mereu prezentă pentru noi ca o «realitate» dată la nivelul conștiinței, chiar dacă vom considera de cuviință să o punem între paranteze. Procedând astfel, după cum stă în libertatea mea să o fac, eu nu neg, prin urmare, această lume, asemenea unui sofist, și nu mă îndoiesc de existența ei, asemenea unui sceptic; în schimb, eu practic o ἐποχή „fenomenologică”, în virtutea căreia îmi suspend complet orice judecată cu privire la existența spațio-temporală.*” (Edmund Husserl, *Idei privitoare la o fenomenologie pură...*, ed. cit., p. 123.

adică o viziune despre lume care susține că întreaga realitate este construită arbitrar de către subiect.

Prin urmare, atitudinea fenomenologică nu urmărește atât desființarea atitudinii naturale, cât scoaterea ei din joc temporară printr-o reducere, cea ce este echivalent cu păstrarea ei *ca posibilitate*, în fundalul minții noastre și, în același timp, păstrarea posibilității ca ea să fie oricând reactivată. Bunăoară, desființarea totală a atitudinii naturale este o utopie, deoarece ea își are rostul ei, anume acela că este utilă la nivelul existenței concrete a omului. Faptul că vedem lucrurile ca existențe de sine stătătoare ne ajută să supraviețuim în lume, motiv pentru care această atitudine va fi continuu „alimentată” de practicile de viață și de știința care vine în prelungirea acestora.

În consecință, atitudinea fenomenologică nu neagă relevanța atitudinii naturale pentru știință, ci atrage mai degrabă atenția că *ceea ce interpretează știința este deja interpretat*. În concluzie, fenomenologia nu neagă existența „obiectelor”, ci susține, cu argumente convingătoare, că ideea de „obiect” există doar în relație cu conștiința noastră. „Întrebările se ivesc din disputa cu *lucrurile*. Iar lucrurile *sunt* doar *acolo* unde există ochi de le vadă”¹⁰. Tocmai de aceea, fenomenologia poate fi văzută, în același timp, și ca o nouă perspectivă de înțelegere a conștiinței, a eului, prin accentuarea caracterului dinamic și orientativ al proceselor ce au loc în lăuntru minții noastre.

Modul în care fenomenologia a provocat un punct de cotitură în filosofia occidentală poate fi rezumat făcând apel la studiul reprezentativ care a pus în lumină noutatea teoretică și metodologică produsă de către această „răsturnare” și care a fost semnat de Martin Heidegger, el însuși un fenomenolog și elev a lui Husserl, care a reflectat asupra descoperirilor fundamentale ale fenomenologiei în lucrarea *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, cap. II, *Descoperirile fenomenologiei, principiul fenomenologiei și lămurirea numelui ei*¹¹.

Simplificând didactic ideile din acest text celebru, Heidegger arată că fenomenologia se fundează pe trei descoperiri: „în primul rând, *intenționalitatea*, apoi, *intuiția categorială* și, în al treilea rând, *sensul autentic al apriori-ului*”¹².

a) Prin conceptul de *intenționalitate* fenomenologia produce o nouă înțelegere a naturii și mecanismelor de funcționare a gândirii, în alți termeni similari ca înțeles, o nouă filosofie a

¹⁰ Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutica facticității*. Traducere din germană de Christian Ferentz Flatz, Editura Humanitas, București, 2008, p. 29.

¹¹ A se vedea, *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, Traducere din germană de Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2005, cap. II, *Descoperirile fenomenologiei, principiul fenomenologiei și lămurirea numelui ei*, pp. 60-155.

¹² *Ibidem*, p. 60.

conștiinței. Simplu spus, intenționalitatea este *modul intern* de organizare a vieții psihice omenești și constă în faptul că toate procesele psihice ce petrec în eul nostru, în „cercul” conștiinței noastre, sunt *orientate către „ceva” către un anumit „obiect”*. Intenționalitatea este structură stabilă a trăirilor interne legate de viața noastră, de faptul că suntem vii ca oameni; ea formează fluxul conștiinței noastre care este de natură temporală și la care avem acces în mod nemijlocit, la nivelul experienței interne, nemijlocite, *aici și acum*.

Prin urmare, actele noastre de conștiință, rezultate din combinația diverselor trăiri interne sunt legate în mod necesar de obiectul lor. De pildă, actul psihic al dorinței este însoțit în mod necesar de obiectul dorinței. Dacă spun „îmi doresc o mașină nouă”, actul dorinței îmi este dat cu obiect cu tot. Obiectul „mașină” este un sens și se află, firește, în interiorul conștiinței. Nimeni nu-și dorește „ceva în genere”, ci ceva concret. La fel cum dorința este dată împreună cu obiectul dorinței, iubirea ori ura sunt date cu obiectele lor cu tot. Sentimentul de frică are totdeauna un obiect; nouă ne este frică de ceva anume și nu ne este frică „în genere”. Când văd un scaun, actul de a vedea este dat cu scaun cu tot. Noi nu avem în cap un scaun și nici doar o imagine a lui, ci o serie întreaga de interpretări instantanee: mărimea, forma, culoarea, poziția, identitatea cu sine și diferența față de celelalte lucruri, scopul pentru care e făcut ș.a.m.d.

Aceasta înseamnă că „obiectele” ne sunt date, prin intenționalitatea conștiinței, cu sensurile și înțelesurile ei cu tot prin procese intenționale extrem de complexe pe care gândirea cu greu le poate pune în evidență. Chiar și obiectele misterioase sau pe care nu le-am întâlnit vreodată au un înțeles. Faptul de a nu avea un sens pentru un obiect este tot un sens. Ele sunt „obiectele fără sens”, cum sunt de pildă scrierile unor culturi vechi pe care încă cercetătorii nu le-au „descifrat”, ori obiectele pe care le considerăm a avea o origine extraterestră. În consecință, obiectele pe care atitudinea naturală le prezumă a fi externe conștiinței noastre, prin atitudinea fenomenologică ele devin „lucruri”, adică obiecte cu sens.

Este axiomatic faptul că, pentru fenomenologie, lucrurile sunt fenomene, adică apariții pentru conștiință și că a vorbi despre ele înseamnă a descrie felul în care sunt „constituite” de către conștiința noastră. Sensurile sunt „donății” ale conștiinței noastre care trebuie înțelese de la „actele de conștiință” care le constituie, nu de la definiția de dicționar.

Efortul acesta de a urmări actele de conștiință în timp ce constituie obiectele intenționale și sensurile pe care acestea le dobândesc pentru noi implică apelul la metoda fenomenologică („reflexivă”) care constă în „mersul înapoi al gândirii”¹³. Adică de la lucrurile (fenomenele)

¹³ „Cuvântul «fenomenologie» semnifică în primul rând un *concept de metodă*. El nu caracterizează *ce-ul* concret al obiectelor cercetării filosofice, ci *cum-ul*... „Termenul «fenomenologie» exprimă o maximă care poate fi

date ca senzuri în percepție, la „condițiile de posibilitate” ale constituirii sensului. Simplu spus, fenomenologia descrie într-un mod riguros, plecând de la fenomenele date ca apariții ale conștiinței, mecanismele de producere și de donare a sensului ce au loc tot prin intermediul activității conștiinței noastre. Prin urmare, conștiința nu este „ceva”, un obiect, ci o posibilitate de scoatere din potențele și virtualitățile ei a înțeleșurilor fenomenelor care-i apar temporal, aici și acum.

b) Intuiția categorială este, cum arată Heidegger, a doua mare descoperire fundamentală a fenomenologiei și constă în faptul că „donația” de sens pe care o realizează conștiința în funcționare ei cotidiană nu vizează doar fenomenele care apar, adică ființările particulare, ci deopotrivă și faptul de a fi al acestora. Obiectul individual oarecare (văzut ca „lucru”, „fenomen” ori „ființare”) apare conștiinței noastre cu obiectualitatea sa cu tot. Într-un triunghi noi nu vedem doar o figură geometrică particulară, ci și triughularitatea, adică proprietatea universală a acestuia de a fi triunghi. Dacă ar să-l invocăm pe Platon, am putea spune că noi vedem nu doar obiecte sensibile, ci și „idei”, adică ceea ce este general și universal în aceste obiecte.

Prin urmare, cu toții vedem fenomenele individuale, singulare, tangibile perceptual împreună cu „categoriile”, „clasele de obiecte”, „tipurile”, intangibile și non-perceptuale, care sunt veritabile precondiții ale înțelegerii lumii. Când vedem un măr, vedem în același timp și un fruct, adică ceea ce este general și universal în fiecare măr. Pot descrie mărul ca dat perceptual, dar în același timp și eidetic, la nivel neperceptual, prin caracterizarea acestuia plecând de la soiul lui, de la „tipul” de măr utilizând drept criterii, mărimea medie, „vigoarea”, forma și culoare etc. soiului din care face parte mărul dat în percepție. În termenii lui Heidegger, faptul-de-a-fi-ceva este diferit de faptul-de-a-fi sau, în alți termeni, ființarea concretă, individuală, este posibilă sub condiția faptului de a fi, a ființei sale. În trecut fie spus, această distincție conceptuală elementară este numită de către Heidegger, „diferența ontologică” - faptul de a fi, ființa, este o percepția non-senzorială, adică o intuiție categorială.

Pentru a înțelege mai bine această descoperire, trebuie să precizăm că, în sens fenomenologic, intuiția înseamnă „vedere”. Ea este ceva mai mult decât privirea în sens fizic („aparat” optic), biologic ori oftalmologic. Intuiția sau „capacitatea de a vedea” este un mod de manifestare a gândirii, un mod de comportament al minții noastre, care surprinde în percepție

formulată astfel: «Către lucrurile însele» – și asta prin opoziție cu toate construcțiile lipsite de temei, cu găselnițele întâmplătoare, prin opoziție prin prelucrarea de concepte care au doar aerul că sunt legitime, prin opoziție cu falsele întrebări care își croiesc adesea drum de-a lungul generațiilor cu titlul de probleme”. (Cf. Martin Heidegger, *Ființă și timp*, traducere din germană de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, 2003, p. 37).

un lucru individual nu doar generalitatea care îl face posibil ca sens, ci și *criteriile* după care se deosebește de celelalte lucruri¹⁴. Aceste acte complexe de donație, adică de încărcare cu o serie de sensuri generale și universale ale fenomenelor individuale se realizează de la sine fără a avea o cunoaștere prealabilă a lor. Noi „știm” de ele, în sensul că le folosim în practicarea curentă a vieții, dar fără să le cunoaștem mecanismele de funcționare. Or, tocmai aici intervine fenomenologia ca tip de abordare reflexivă și transcendențială care își propune să descrie modalitățile prin care are loc complexe și neștiutele donații de sens. Actul perceptiv cel mai simplu încarcă cu multiple înțelesuri fenomenele care se arată „ochiului” conștiinței. Noi vedem lucrurile individuale în identitatea lor, identitate pe care o stabilim instantaneu prin relații cu alte lucruri, ființări; acest fapt ni se arată ca o evidență, ca o cunoaștere a lucrului respectiv, ca adevăr. Prin urmare, cum arată Heidegger, *ființarea și adevărul* apar împreună.

Așa se explică de ce atât Husserl, cât și Heidegger susțin că fenomenologia este o teorie a vederii, dar nu ca act optic, ci luare la cunoștință și o descriere riguroasă a ceea ce poate fi aflat ca prezent.

c) Sensul original al apriori-ului, cea de-a treia descoperire fundamentală a fenomenologiei, se referă la ceea ce e anterior, mereu anterior, în raport cu toate fenomenele care ni se prezintă ca evenimente ale conștiinței și care, tocmai din această cauză, constituie condiția de posibilitate a oricărei cunoașteri. Într-un anumit sens, ceea ce este continuu anterior este conștiința însăși, faptul că toate se petrec în această lume pentru că există *cineva* care, în sens fenomenologic, vede. Această capacitate a omului de a vedea și înțelege lucrurile din jurul său, oamenii cu care interacționează și pe sine, de a gândi ceva de genul „ființei lucrurilor”, este numită de Heidegger *Dasein*, cuvânt care nu desemnează nimic altceva decât o acea ființare care „ființează în modul unei înțelegeri a ființei”¹⁵. Prin ideea de *Dasein*, Heidegger propune o reinterpretare a ideii moderne de „subiectivitate”¹⁶ care să elimine o serie de dificultăți de ordin filosofic pe care ea le ridică și care sunt prea tehnice pentru a fi abordate în acest context. Merită însă menționat faptul că *Dasein*-ul în calitate de *apriori* original, cu toată arhitectura sa ontologică și felul său de a fi în lume, dobândește în cele din urmă sens pornind de la ideea de timp. De altfel, mesajul principal al capodoperei heideggeriene, *Ființă și timp*, este acela că *Dasein*-ul, adică a omului care înțelege fenomenele din jurul său și are capacitatea de a le gândi,

¹⁴ „Termenul «intuiție» corespunde în semnificația lui, cu ceea ce mai devreme, a fost definit în sens larg ca *vedere*. *Intuiția* înseamnă: simpla sesizare a ceea ce e aflat el însuși în chip corporal, așa cum acesta se arată” (Cf. Martin Heidegger, *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, ed. cit. p. 92).

¹⁵ Martin Heidegger, *Ființă și timp*, p. 12.

¹⁶ Cătălin Cioabă, *Jocul cu timpul. Ontologia temporală a lui Martin Heidegger*, București, Humanitas, 2005, p. 132 *sqq.*

este timp. Noi ne naștem complet neștiutori, dar, cu timpul, experiențele trăite sedimentează în conștiința noastră niște idei despre lucruri, niște atitudini, niște pre-judecăți, pornind de la care ceva de genul cunoașterii este posibilă. Cu alte cuvinte, conștiința care înțelege sensul lucrurilor, *Dasein*-ul nostru, *este timp*, deoarece, fără o existență temporală, noi n-am putea înțelege mai mult decât poate înțelege un bolovan de pe marginea drumului. Timpul, nu efortul cognitiv este cel ce sedimentează sensurile în conștiința noastră și, prin urmare, el este condiția de posibilitate a oricărei înțelegeri. Tocmai de aceea, *Dasein*-ul sau existența în timp este, în gândirea fenomenologică, ceea ce trebuie să fie dat *anterior oricărei experiențe concrete*, *apriori*-ul originar, care are trei trăsături fundamentale: „în primul rând, dimensiunea sa universală și indiferența sa în raport cu subiectivitatea, în al doilea rând, modul de acces la el (simpla sesizare, intuiția originară) și, în al treilea rând, pregătirea pentru determinare a structurii apriori-ului, ca un caracter al ființei ființării, nu al ființării însăși...”¹⁷. Cu alte cuvinte, timpul este, în ultimă instanță acel element pre-subiectiv, la care avem acces nemediat și lucrează înăuntrul nostru pentru a constitui felul nostru de a fi, ființa noastră.

Toate aceste descoperiri au făcut din fenomenologie, pe de o parte, o formă de cunoaștere complementară cunoașterii științifice, oferind un tip de *cunoaștere perceptuală* sau *preteoretică* și, pe de altă parte, o „știință riguroasă” preocupată atât de descrierea trăirilor și a actelor intenționale ale conștiinței și ale obiectelor ei intenționale, cât și de înțelegerea mecanismelor de constituire și donare a sensului lucrurilor.

Vom exemplifica această dimensiune metodologică a fenomenologiei printr-o scurtă descriere a lucrării lui Lester Ambree, *Analiza reflexivă. O primă introducere în investigația fenomenologică*. Trebuie spus de la bun început că această lucrare are un profund caracter didactic și a constituit, ani de-a rândul, manualul după care Lester Ambree, profesor în Universitatea „Atlantic” din Florida, SUA, își iniția studenții în analize reflexive, fenomenologice¹⁸. Prin urmare, dată fiind intenția demersului autorului, ea poate conține și o întregă serie de simplificări față de expunerile din tratatele de specialitate.

În viziunea lui Ambree, fenomenologia este un tip radical de analiză reflexivă¹⁹, adică un mod de a vedea lucrurile și de a le descrie printr-o succesiune treptată de reducții, adică de

¹⁷ *Ibidem*, p. 134.

¹⁸ Lester Ambree, *Analiza reflexivă. O primă introducere în investigația fenomenologică*, Traducere de Ioana Blaj și Nicoleta Szabo. Ediție îngrijită de Ion Copoeru, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, 2007.

¹⁹ „Problemele filosofice pe care o filosofie reflexivă le consideră drept cele mai radicale privesc *posibilitatea comprehensiunii de sine* ca subiect al operațiilor de cunoaștere, de voliție, de evaluare etc. Reflecția este acel act de întoarcere asupra-și prin care un subiect își reasumă cu claritate intelectuală și responsabilitate morală principiul unificator al operațiilor între care se dispersează și uită de sine ca subiect”, cf. Paul Ricœur, *Eseuri de hermeneutică*, et. cit. p. 22.

operații ale gândirii care pleacă de la lucrurile date în percepție, înapoi, către donatorul de sens, către activitatea „eului”, văzut ca sistem complex de posibilități. Fenomenologia nu trebuie să fie *doar* o activitate erudită, să producă texte despre texte, ci ea trebuie să producă și texte despre lucruri, adică să le descrie ca evenimente ale conștiinței cu conștiință cu tot. Fenomenologia este, prin urmare, un mod educat de a vedea lucrurile, pentru că procesul psihic principal asupra căruia se contrecează este percepția. A vedea, cum arătam, este o formă de cunoaștere centrată pe descriere și nu pe argumentare. Firește că operația de cunoaștere fundamentală este observația intențională ce poate fi deprinsă printr-o critică riguroasă a atitudinii naturale. Într-o ordine pedagogică, Ambree susține că o analiză fenomenologică este despre obiectele care sunt date în procesele intente (intenționale), adică despre felul în care se constituie lucrurile în conștiința noastră prin descrierea lor și a proceselor donatoare de sens.

Inițial, prin actul observației, obiectul este pus, de către atitudinea naturală, „în față” conștiinței. El este totdeauna un *positum*, adică un obiect care e gândit ca având proprietăți de sine stătătoare în afara conștiinței²⁰. În această atitudine naturală, eul nu este conștient de faptul că el însuși intervine la constituirea acestui obiect, ci concepe obiectul ca fiind total independent de sine. *Positum*-ul, obiectul dat în atitudinea naturală, este valorificat de către aceasta, prin actul interpretării, plecând de la sciziunea dintre subiect-obiect. Atitudinea naturală își îndreaptă atenție către o dublă cunoaștere: obiectul într-o parte și subiectul în altă parte. Chiar și atunci când se cercetează pe sine, subiectul este la rândul său transformat în obiect. Dar această raportare cognitivă la obiect, pe de o parte, și la subiect, pe de alta, nu poate explica însă cum pot intra în relație două entități atât de diferite, una de natură materială și cealaltă de natură ideală. În ciuda acestei dificultăți, atât cunoașterea comună, cât și cunoașterea științifică avansează în experiențele lor, pentru că ele produc cunoștințe cu valoare instrumentală, adică mijloace de intervenție eficace în conservarea și perpetuarea vieții. Mentea noastră este modelată și „setată”, plecând de la cunoașterea comună și de la cea științifică. Nucleul acestui mod de a gândi este explicația de tip reduționist și causal; reduționist, în sensul că experiența cu obiectele macroscopice este redusă la constituenți microscopici, la

²⁰ Cuvântul *positum* reprezintă ceea ce este deja dat sau impus de la început ca temei al unei judecăți, descrieri sau argument. De cele mai multe ori, *positum*-ul trece neobservat tocmai deoarece este de la sine înțeles. În acest sens, el este o presupuziție sau o asumție care face posibilă orice vorbire despre ceva, sens pe care-l avea încă din logica scolastică. În afara logicii medievale, atunci când încercăm să descriem ceva, vorbim despre *positum* ca despre un fel de postulat de la care plecăm în mod necritic. Spre exemplu, dacă vrem să descriem un măr pe care-l percepem, noi asumăm din start că acel măr are o existență concretă, independentă de conștiința noastră și că el se impune cu de la sine putere percepției noastre și că nu este un fel de halucinație iluzorie. Ideea de „positum” în acest ultim sens este pentru prima oară folosită în filosofie de Francis Bacon, un filosof care a trăit la cumpăna secolelor XVI și XVII și a cărui operă fundamentală, *Noul Organon*, urmărește să redefească din temelii termenii gândirii medievale, bazați pe logica din *Organon*-ul lui Aristotel.

entități inobservabile care sunt prinse în reprezentări din care se deduc fenomenele, la molecule, atomi sau gene; cauzal, în sensul că toate obiectele și relațiile dintre ele sunt determinate de anumite cauze.

Fenomenologia, susține Ambree, face diferența între a cunoaște și a ști. Poți să știi multiple lucruri, să posezi subtile deprinderi, să fii un mare creator artistic, de pildă, fără să desfășori această capacitate de a ști în propoziții și argumente, în serii explicativ-cauzale. Unele fenomene pot fi descrise pur și simplu. Noi nu avem aici explicație, ci înțelegere. În acest caz, contează sensul ca act de înțelegere care trimite către sine și nu explicația cauzală. Înțelegerea sensurilor lucrurilor este tot atât de importantă ca și explicația cauzală.

De pildă, a înțelege sensul suferinței, al dragostei și sacrificiului, a ocrotirii și grijii față de semenii, egoismul și cruzimea ființei umane etc. este tot atât de important, poate chiar mai important, decât a explica cauzele care au dus la formarea universului fizic ori a dispariției dinozaurilor.

Atitudinea fenomenologică, arată Ambree, susține că de fapt *positum*-ul trebuie văzut ca fenomen, ca lucru constituit de către conștiința noastră intențivă (intențională) prin mecanismele ei de donație a sensului. Din acest punct de vedere, sarcina fenomenologiei este să producă sisteme de analize reflexive care provoacă o întoarcere a eu-lui către sine, pentru a descrie atât lucrul constituit, devenit obiect al conștiinței, cât și actele de conștiință cum fac posibilă această constituire. Astfel, Laster Ambree, propune și descrie amănunțit șapte etape ale descrierii fenomenologice plecând de la un fapt perceptiv banal, servitul mesei în familie. Cele șapte etape de analiză fenomenologică sunt: observația, informarea, reflectarea, a voi, a evalua, a crede, experiența, analiza și examinarea. În cele ce urmează, le vom descrie fiecare dintre aceste etape pe scurt.

1. Observația își propune să deblocheze mintea noastră de prejudecata atitudinii naturale conform căreia obiectele existente sunt independente de modul nostru de a vedea și că proprietatea lor de a fi exterioare conștiinței este ceva ce ține de evidență. În sens fenomenologic, observația unui eveniment oarecare - exemplul lui Ambree este, cum arătam servitul mesei în familie - poate fi realizată din perspective multiple: ea poate fi naturalista, când se face abstracție de valoare și folosință (utilitate) sau culturală, atunci când observăm raportarea la „lume” (valoare și utilitate). Observația poate fi realizată într-un *sens restrâns*, de la fața locului și atunci ea este reală, nefictivă și neimaginară; *sensul larg* al observației are în vedere ceea ce a fost observat anterior și recompus prin rememorare. La acest prim nivel de reducere, trebuie să distingem între observația directă, nereflexivă, și observația reflexivă, fenomenologică, care este direcționată cognitiv și punctul ei de plecare este simțul comun.

Acest din urmă tip de observație începe cu o analiză descriptivă bazată pe ceea ce vedem și are drept scop decelarea în chip metodic a felului în care obiectele sunt vizate de simțul comun. De aceea, există câteva reguli ale observației reflexive: a) a observa înseamnă a nu te implica, activ sau pasiv; b) a observa înseamnă a decela între *componentele lucrurilor* - obiecte, relații și proprietăți - fără *a te concentra pe întreg*. Întregul este fundalul, iar fenomenologul e interesat de el pentru că de regulă ceea ce e dat ca fundat este luat ca ceva de sine-înțeles; c) se disting *tipurile de lucruri* (chiar din primele operații fenomenologice, deci de semnificare, obiectele nu mai sunt în ele însele, ci sunt lucruri, adică obiecte vizate intențional). Chiar dacă toate aceste operații nu se finalizează important e că ne-am pus întrebări.

Fenomenologic vorbind, obiectele ne sunt date cu determinații naturale și culturale sau ca valori. Tocmai de aceea, ele pot fi dispuse în două clase: în modul natural, atunci când sunt date sunt legate de determinații naturale - proprietăți și relații, spațiale și temporale – sau în modul cultural, atunci când obiectelor le sunt atașate valori sau mijlociri ce conduc la relații practice. Modul cultural în care ne sunt date lucrurile constituie conceptul de lume în înțelesul lui Lester Ambree.

Determinațiile culturale sunt toate de natură evaluativă și din acest motiv sunt neglijate de *poziția naturalistă* care consideră științele naturii ca pe activități autonome de cunoaștere, făcând abstracție de componenta lor culturală. Or, știința este o abstracție a culturalului și, în același timp, o abstracție produsă și acceptată de membrii unei tradiții culturale. Revenind, unele dintre determinațiile culturale sunt valori extrinseci (un lucru e bun pentru ceva, de exemplu o pereche de pantofi), altele sunt valori intrinseci (un lucru e bun pentru sine, de exemplu operele de artă). Altele dintre aceste determinații culturale sunt *ustensile, mijlociri, folosințe, funcții, mijloace, echipamente, lucruri practice, ansambluri de obiecte care mijlocesc relaționările practice*; ele creează un univers de relații și sunt diferite de determinațiile valorice prin *practicalitatea lor* – ele trebuie privite în relația lor și cu funcțiile pe care le îndeplinesc. Lumea valorilor și lumea practică (proprietățile și relațiile dintre lucruri) formează *lumea*. În consecință, *obiectele culturale sunt cele care au valori și utilități*.

2. Informarea, etapă de reducere fenomenologică pe care am putea s-o numim imaginație productivă sau creație, este o observare în sens larg care cuprinde și rememorarea, privirea retrospectivă a ceea ce s-a întâmplat, dar și închipuirea, imaginația, capacitatea noastră de a născoci, de a inventa. Informarea se referă la acel proces intentiv prin care e căutată cunoașterea a ceea ce e posibil sau imposibil, a ceea ce e diferit de real, dar care are legătură cu realul și-l descrie mai bine. Prin urmare, informarea implică un „material” perceptiv dat și rememorat, dar și scenarii posibile ale comportamentului probabil al materialului. De pildă, în

cazul servitului mesei, fenomenologul care observă evenimentul dat în prezent, își poate imagina diverse situații posibile privitoare la participanți: schimbarea imaginărilor a locurilor ocupate, a tipului de îmbrăcăminte, a felului în care servesc marfa ș.a.m.d. Desigur că dacă trecem la observația reflexivă, atunci ar trebui să admitem că în observație sunt date și *obiectele ideale* de tipul $2+2=4$ care se referă la obiecte ca lucruri semnificate numeric. La nivelul informărilor, adică a supozițiilor privind posibilitățile, fenomenologia e fundamental descriptivă. Desigur că ea poate apela și la un anumit gen de explicații, dar ele nu se află niciodată în prim-planul analizei.

3. Reflectarea, cel de-al treilea pas în cercetarea fenomenologică de „mers îndărăt”, de la lucruri donate cu sens către „donator”, către temeiurile donației de sens, *trebuie pusă în legătură cu timpul și se referă la analiza propriului flux intențional de gânduri în corelație cu lucrul intenționat*. În această etapă este descris modul în care are loc observația reflexivă însăși. Mai precis, observația reflexivă se aplică sieși, adică observi cum observi. Apoi observația reflexivă poate fi aplicată sieși, devenind la rândul ei, obiect intențional de observație reflexivă. Procesul poate continua doar în principiu la infinit, dar în mod real doar cei experimentați în analize reflexive pot atinge performanța de a se replia asupra fluxului intențional în patru trepte de analiză.

Prin urmare, există nivele de complexitate ale descrierii intenționale; la primul nivel au loc procesele intenționale împreună cu ceea ce e intenționat (mai precis obiectul dat în procesele intenționale); la nivelul al doilea avem obiectul intențional și procesele intenționale care sunt observate și descrise la rândul lor, apoi acest al doilea nivel este similar luat în analiză; deci asupra a ceea ce e intenționat, asupra lucrului și proceselor în care este dat se revine reflexiv prin actul de reflectare. Acest act, înțeles ca observare și descriere de sine se concentrează atât asupra lucrurilor intenționate sau vizate de conștiința noastră, cât și asupra componentelor *proceselor intente* care sunt transpuse în cadrul percepției senzoriale cum ar fi văzul sau auzul. Prin urmare, *procesele intente care cuprind intenția și obiectul intenției nu trebuie să se confunde cu percepția senzorială în care sunt date*.

Observând fluxul actelor noastre de conștiință, obiectul intenționat sau vizat de acestea *este într-un anumit fel*, în funcție de raportarea noastră intențională la el: de exemplu, un același lucru, un *cal* capătă sensuri diferite în funcție de modul în care este orientată intenția: dacă îl observ cu scop de cunoaștere, atunci îi descriu caracteristici fizice, dar și psihice, faptul că este blând; dacă respectivul cal este de vânzare, atunci el este raportat la o valoare exprimată prin preț; dacă el este raportat la relațiile generate de îngrijire și întreținere, atunci facem o observație socială; dacă îl raportăm la poziția pe care o ocupă în raport de celelalte animale într-o anumită

comunitate de oameni, atunci facem observații culturale; dacă respectivul cal este descris în calitate de cabalină atunci fac observații naturaliste.

Prin urmare, același lucru primește sensuri multiple în funcție de modul în care sunt pre-organizate fluxurile intenționale la un anumit moment dat. Vedem astfel că apare și problema timpului: percepțiile au loc „acum”, în momentul prezent al fluxului intentiv, dar noi putem reflecta și asupra unui eveniment trecut – rememorare – sau asupra unui viitor – reflecție în așteptare sau reflecție în expectativă. Aceste ultime două moduri ale percepției corespund atitudinii retrospective și prospective. Prin urmare, intentivitatea ca proces direct cuprinde: 1. percepția care e acum-ul; toate procesele intentive sunt date în acest moment cu mine cu tot; 2. rememorarea – trecutul; 3. expectația, așteptarea – viitorul.

4. A voi, a evalua, a crede (a opina, a cunoaște) este cea de-a patra etapă a cunoașterii reflexive și se referă la atitudini, adică la mecanismele de pre-ordonare și pre-organizare a fluxurilor intenționale. Prin intermediul celor trei tipuri de atitudini luate în considerare de Lester Ambree – voliționale, evaluative și cognitive (de credință și convingere) – se constituie sensul de fundal al lucrurilor care primesc în continuare, prin constituire și donație, alte sensuri prin raportare la aceste sensuri „primordiale”. Cu alte cuvinte, noi operăm cu lucruri deja încărcate de pre-sensuri constituite într-un fel de orizonturi („cadre”) de pre-interpretare²¹. De pildă, atunci când suntem în fața unui anumit eveniment perceptiv, a unui lucru, noi deja operăm cu un sens prealabil al lucrului respectiv.

Prin urmare, modul în care ne sunt date obiectele nu aparține obiectelor, ci constituției noastre interne care „metamorfozează” obiectele în lucruri. Prin urmare, obiectul este pus într-un anumit regim de sens în raport de tipul de atitudine ca stare internă a minții. De exemplu, poziționarea față de un tablou într-o expoziție cu vânzare, depinde de felul în care este pozițional atitudinal fluxul intentiv. Pot să descriu cognitiv tabloul vorbind despre conținutul lui, despre compoziție ori despre măiestria pictorului. În ordine evaluativă putem spune despre respectivul tablou că ne seduce, că ne place sau că ne provoacă o stare dezagreabilă. În ordine volițională, noi putem acționa asupra tabloului, îl putem cumpăra și împacheta într-un anumit mod sau putem să nu acționăm în calitate de cumpărător și să plecăm pur și simplu din expoziție. Lucrurile, așadar, ne sunt date în funcție de modul în care le poziționează atitudinal conștiința înainte lor.

²¹ O analiză fenomenologică a mecanismelor de constituire a sensului prin intermediul atitudinilor legate de voință și sentiment este realizată, între alți autori, și de Paul Ricœur în vol. *La școală fenomenologiei*, ed. cit. cap. 3. *Metoda și sarcinile unei fenomenologii a voinței*, pp. 69-97 și cap. 9. *Sentimentul*, pp. 320-337.

Există două mari clase de apariție a obiectului sau „procese intente”: clasa proceselor legate de *poziționalitate* și cele legate de *experiență*, adică de raportarea la timp a lucrurilor. Toate lucrurile ne sunt date în prezent. Noi le trăim pe toate și operăm în interiorul lor. Dacă suntem pregătiți fenomenologic, le putem reflecta. Desigur că aceste analize sunt legate de procesul reflecției, adică a analizei intenteității înseși, dominată de procesele psihice de evaluare, care au în vedere emoțiile care se referă la ceea ce e pozitiv, negativ sau neutru din punct de vedere valoric. Aceste emoții se împart, la rândul lor, în *stări de spirit*, care sunt un fel de situații afective de fundal persistente în timp și *sentimentele* de ordin psihologic, care sunt mai puțin persistente.

Așa stând lucrurile, putem menționa printre stările de spirit exemple precum: inocență, generozitate, anxietate, tristețe, exuberanță, tandrețe, melancolie, optimism, pesimism, exaltare, suspiciune, indiferență. Dar această distincție între stări de spirit și sentimente nu este una absolută, deoarece calitatea de „stare de spirit” sau „sentiment” este acordată unei trăiri în funcție de generalitate și de aplicarea ei la un obiectul intențional. Stările de spirit sunt intenteități globale, iar cele legate de sentiment sunt punctuale (sau obiectuale); a iubi înseamnă „a iubi pe cineva”, pe când „a fi anxios” nu vizează un obiect particular, ci o stare de fundal al conștiinței umane.

5. Experiența fenomenologică, cum s-a arătat, se referă la modul în care ne sunt *date* obiectele, reale sau ideale. Ele ne sunt date în relații spațiale, temporale și cauzale. Procesele intente prind aceste tipuri de relații (se face pentru început abstracție de felul în care sunt *puse* obiectele, poziționate, adică evaluate). Experiența ține de conectarea între fluxurile intente și obiectele lor. În timp ce obiectele sunt temporale, spațiale și cauzale, într-o observație naturală, fluxurile ca atare sunt doar temporale. Cu alte cuvinte, procesele intente nu pot fi reduse fizicist la ceva; ele sunt unități de timp și prin urmare, ireductibile.

Tocmai de aceea, procesele intente sunt caracterizate prin temporalitate. A experimenta înseamnă a produce o variație de timp în evenimentul dat ca prezent. Avem o experiență directă, nemijlocită, în condițiile în care între procesul intente și obiect nu se intermediază nimic; obiectul este dat acum, memorat și anticipat în percepția curentă. Există însă și experiențe indirecte, în cazul în care se interpune reprezentarea noastră subiectivă, personală, ca intermediar între obiect și flux. Într-un astfel de caz, chiar intermediarul este obiect: semn, simbol, imagine (tablou), experiențe indicaționale (lumina aprinsă în casă), „simptome” ș.a.m.d.

Într-o astfel de logică, experiența directă este fondatoare, în vreme ce experiența indirectă este fondată, iar această din urmă poate fi împărțită în trei categorii distincte:

pictorială (prin imagine); *indicațională* (prin semne sau prin indicații anumite, simptome) și *lingvistică sau expresivă* (fie în sens verbal, fie în sens comportamental). Substratul pentru ceea ce înseamnă primele două forme de expresie indirectă, pictorială și indicațională, este mai simplu. Pentru cea lingvistică, există două astfel de substraturi: unul ține de sunete, semne și atingere, care pot fi obiect al percepției senzoriale; celălalt ține de concepte sau semnificații ca infrastrat, al reprezentării expresive.

6. Analiza implică acel tip de concentrare și descriere fenomenologică care apelează la clasificări și taxonomii ale lucrurilor intenționate și, deopotrivă, ale fluxurilor intenționale. Ele sunt, arată Ambree, de trei tipuri: intentive, motivaționale, eidetice. Analizele intenționale (intentive) implică mai multe tipologii de analize reflexive. Am remarcat existența analizelor legate de observare, informare, cele legate de poziționalitate și cele legate de modul în care ne sunt date obiectele. Acum putem face *analize intenționale* care se referă la *specii de experiențe și poziționalități*. De pildă, se poate analiza felul în care fluxurile intentive individuale se întâlnesc și se influențează reciproc. Prin urmare, problema principală a acestor analize este aceea de a vedea cum au loc sintezele de sens în conștiința noastră sau, în termeni sinonimici, cum se constituie sensurile lucrurilor pentru noi.

În schimb, analizele motivaționale se referă la modul în care sunt dirijate fluxurile intenționale către scopuri, în condițiile în care noi asociem oricărui lucru un scop. Aceste analize motivaționale sunt foarte importante pentru că ele ne dau posibilitatea să intuim stările sufletești și gândurile celorlalți, făcând o serie de ipoteze privind activitatea lor, chiar dacă noi avem acces direct doar la propriul eu, fără a putea „intra în mintea” celuilalt.

În sfârșit, analizele eidetice au în vedere mecanismele de producere a generalității și universalității atașate lucrurilor singulare date în percepție. Pe scurt, noi vedem prin privirea direcționată fenomenologic atât lucruri, cât și „tipurile” din care fac parte aceste lucruri. Tipurile („clasele de obiecte”) pot fi și ele descrise la fel ca și lucrurile, chiar dacă acestea sunt de natură non-perceptuală. Zoologii, de pildă, fac observații asupra comportamentului diurn sau nocturn a unor comunități de veverițe, după ce în prealabil au identificat faptul că ele aparțin uneia dintre cele trei sute șaiszeci și șase de specii de veverițe. Observarea acestor veverițe are loc nu doar individual ori comunitar, ci și în calitatea lor de apartenență la o specie sau alta²².

7. Examinarea este ultima etapă a descrierii fenomenologice și are în vedere căutarea de temeuri ale unor probleme complexe legate de creația artistică sau științifică. Examinarea

²² A se vedea, Desmond Morris, *Maimuța goală*, Ediția a II-a, Traducere din limba engleză de Valeriu Rendec, Editura Art, 2015, una dintre lucrările paradigmatiche privind modul în care fenomenologia poate fi aplicată în biologi și etologie.

este o analiză de tip transcendențial care răspunde la întrebarea: cum este posibil ceva? Exemplu cel mai cunoscut este analiza transcendențială pe care o întreprinde Kant pentru a răspunde la întrebarea dacă metafizica este posibilă ca știință. Raționamentul lui Kant, expus într-o ordine didactică, ar putea recompuș astfel²³: Pentru a răspunde la întrebarea dacă metafizica este posibilă ca știință, trebuie să știm mai înainte ce este știința. Kant se vede obligat să deschidă astfel un nou câmp de cercetare și să răspundă la întrebarea: Cum este posibilă știința? Constatăm că cele două întrebări au formulări distincte. La prima întrebare – este posibilă metafizica gândită ca știință? – se poate răspunde în principiu prin da sau nu în urma concluziilor cercetării. Cea de-a doua întrebare – cum este posibilă știința? – angajează operații intelectuale de justificare și întemeiere a unei realități asupra unui fapt care ne apare ca sigur. Asupra metafizicii planează îndoiala că ar putea fi cunoaștere, asupra științei nu. Prin urmare, cea de-a doua întrebare ne indică faptul că știința realizează deja cunoașterea și că noi trebuie să arătăm *doar* cum este ea posibilă, fără să ne mai întrebăm dacă ea realizează cunoaștere sau nu. În schimb, a doua întrebare mobilizează niște operații intelectuale care pleacă de la constatarea unui fapt la cercetarea condițiilor lui de posibilitate. Or, știința nu există însă în genere, întrucât ea se configurează în anumite domenii. Cum se știe, în perioada în care a trăit Kant standardele de excelență științifică erau realizate în fizica teoretică, numită de Kant fizică pură, și în matematică, numită matematică pură. Prin urmare, cea de-a doua întrebare este operaționalizată în alte două întrebări: cum este posibilă fizica pură? și cum este posibilă matematica pură?

Dar știința, spune Kant în continuare, în calitatea ei de cunoaștere, înseamnă un ansamblu de judecăți cu proprietatea de a fi *necesare* și *universale*. Prin urmare, întrebările anterioare îl îndreaptă pe Kant să analizeze judecata sau cunoștința. Kant consideră că, în știință există un tip de judecăți speciale care au proprietatea de a fi necesare și universale. Acestea sunt judecățile sintetice *a priori*. În consecință, întrebarea inițială – Este posibilă metafizica în calitate de știință? – este operaționalizată treptat până la întrebarea: Cum sunt posibile judecățile sintetice *a priori*? Iar răspunsul lui Kant, cum se știe, este unul de timp transcendențial. Judecățile sintetice *a priori* sunt posibile datorită celor trei facultăți cognitive, sensibilitatea, imaginația și intelectul care împreună produc cunoașterea necesară și universală. Iată cum se înfățișează un demers cognitiv ce pune la lucru metoda transcendențială folosită încă de Kant și preluată, firește de pe o platformă a unei înțelegeri fenomenologice a conștiinței, de către orice tip de examinare reflexivă.

²³ A se vedea Constantin Aslam, *Curs istoria filosofiei*, 5.5 (disponibil online pe http://www.caslam.ro/docs/curs_filosofie.pdf).

2. Hermeneutica – interpretarea de sine a ființării umane

Descoperirile fundamentale ale fenomenologiei și metoda de analiză fenomenologică folosită de gânditori europeni de primă mărime, încă din primele decenii ale secolului al XX-lea, au reorientat investigațiile anterioare de tip filosofic centrate, aproape în exclusivitate, către explorări în zona științelor naturii. La începuturi, chiar fenomenologia în varianta sa husserliană s-a aliniat la această reflecție asupra științelor cu scopul de a le întemeia și clarifica filosofic. Husserl însuși, care era matematician de formație, s-a îndreptat către filosofie, între altele, din dorința de a soluționa paradoxurile matematice generate de teoria mulțimilor.

Heidegger, fost elev al lui Husserl și urmașul său la catedra din Freiburg, a dat semnalul transformării hermeneutice a fenomenologiei și, implicit, a practicării profesionale a filosofiei în genere. Această transformare s-a petrecut în perioada în care Heidegger se afla la începutul carierei sale de filosof și profesor și a culminat odată cu apariția capodoperei sale *Ființă și timp* (1927), lucrare ce a întemeiat „fenomenologia existențială” ca o hermeneutică a *Dasein-ului* (a ființării specific umane care întreține un raport privilegiat cu *ființa*).

În această direcție, lecția filosofică lui Heidegger ar putea fi rezumată simplu: fenomenologia, prin cele trei mari descoperiri ale sale, ne propune o descriere a actelor intenționale în pandant cu cele ale obiectelor conștiinței printr-un ansamblu de modificări ale atitudinii naturale și, deopotrivă, ale celei reflexive. Or, susține Heidegger, analiza de tip fenomenologic trebuie completată printr-o cercetare de mai mare profunzime ce ar trebui să răspundă la întrebarea: *care este felul de a fi a lui a celui care gândește*, adică a omului.

Lucrurile stau astfel deoarece orice tip de fenomenologie care pleacă de la o înțelegere pre-judecată, implicită, a omului este sortită să eșueze în încercarea sa de a surprinde sensul „lucrurilor însele”. Pe scurt, interpretările rezultate din descrierile fenomenologice devin ele însele centru de analiză. Astfel, fenomenologia urmează o turnură hermeneutică, adică se orientează către interpretarea a ceea ce este deja interpretat și cunoscut, însă într-un mod difuz și implicit. În termenii heideggerieni, analiză fenomenologică trebuie completată de o interpretare hermeneutică a ființării specific umane, cu o hermeneutică a situațiilor existențiale ale *Dasein-ului*, pe scurt cu o ontologie a modului nostru de a fi în lume. „Fenomenologia în sens restrâns este fenomenologie a constituirii. Fenomenologia în sens larg, cuprinde și ontologia”²⁴.

²⁴ Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutica facticității*, traducere de Christian Ferencz-Flatz, Editura Humanitas, București, 2008, p. 25.

Pentru a înțelege această transformare lăuntrică a unei fenomenologii interpretate hermeneutic trebuie să facem un mic ocol istoric pentru că hermeneutica își are, precum marile concepte filosofice cu care operăm azi, originea în gândirea greacă care a nutrit continuu de mai bine de două milenii și jumătate cultura reflexivă europeană. Trebuie spus că Heidegger însuși, care a completat continuu analizele sale filosofice cu ample explorări în istoria gândirii grecești vechi, face și o incursiune în sensurile tradiționale ale hermeneuticii pentru a sublinia noutatea majoră a configurației contemporane a hermeneuticii. Pe scurt, hermeneutica contemporană, spre deosebire de celelalte configurații istorice, și-a luat fundamentele de cercetare de la fenomenologie²⁵.

Cum arată Erwin Hufnagel, „hermeneutica denumea cândva acele discipline auxiliare ale teologiei, filologiei și jurisprudenței care căutau să pună la îndoială regulile pentru interpretarea de texte. Cu toate că termenul (în sens modern, *n.n.*) a fost format abia în secolul al XVIII-lea, ceea ce desemnează ea – și anume arta interpretării – apare ca activitate distinctă încă de la începuturile istoriei spirituale occidentale. În special în epocile de restructurări profunde, resimțite ca amenințătoare, hermeneuticii îi revine șansa de a demonstra, în condițiile unei sporite cunoașteri de sine, felul în care...omul și-a păstrat propria sa ființă. Abia atunci când evidența interpretării sensului, exercitată social, începe să fie subminată, gândirea recurge la reglementări fortificatoare”²⁶.

3. Configurații istorice ale hermeneuticii

Reținem, prin urmare, că hermeneutica este o practică intelectuală, o artă în sens de *techne*, ce ține de tradiția culturii occidentale, fiind chemată să producă „reglementări”, „traduceri” și chiar sensuri noi, în momentele în care oamenii, prin practica lor socială, se confruntă cu *existența sensului multiplu al cuvintelor și enunțurilor*, ce pot genera confuzii atât la nivelul gândirii și a posibilității acesteia de a produce adevăr, cât și la nivelul succesului acțiunii omenești, individuale și colective. Pe de altă parte, hermeneutica este preocupată de înțelegerea mecanismelor de producere și de descifrare a sensului pe care-l poartă cu sine totalitatea creațiilor omului de la mituri și religie, la sistemul artelor, la vise și simboluri, la creația științifică și a vieții de zi cu zi.

²⁵ *Ibidem*, cap. *Conceptul tradițional de hermeneutică*, pp. 35-42.

²⁶ Erwin Hufnagel, *Introducere în hermeneutică*, în românește de Thomas Kleininger, Editura Univers, București, p. 1981.

Dacă ar fi să dăm firul istoriei înapoi trebuie spus că termenul „hermeneutică” trimite, etimologic vorbind, la vechii greci²⁷. *Hermeneuein* însemna în limba elină „interpretare”, „înțelegere”. Același înțeles îl avea și latinescul *comprehendo* (-ere), cuvânt din care provine și ideea de comprehensiune, înțelegere. Vechii greci au început să vorbească despre hermeneutică, atunci când au devenit extrem de preocupați de mesajele pe care zeii le transmit oamenilor și de modul în care aceste mesaje pot fi înțelese și aplicate în viață. Astfel, cum se exprimă Heidegger, citându-l pe Platon, poezii erau „purători de cuvânt” ai zeilor în vreme ce rapsozii, care-i recită pe poieți, sunt „purătorii de cuvânt ai purătorilor de cuvânt”²⁸.

Ideea de hermeneutică și de hermeneut apare însă în cultura greacă înainte de Platon și Aristotel și pare a fi pusă în legătură directă cu numele zeului Hermes, mesagerul zeilor din mitologia greacă, zeul cu sandale înaripate care transmitea mesajele zeilor între ei și către oameni. Odată cu lirica greacă însă, apare ideea unei „hermeneutici” care nu este în mod explicit pusă în legătură cu mesajele divine. Spre exemplu, Pindar (c. 484 î.Hr. – c. 425 î.Hr.) vorbea despre necesitatea de a interpreta toate lucrurile, chiar și cele mai banale, astfel încât natura lor ascunsă să iasă la iveală. Pentru Pindar, „totul are nevoie de interpreți”²⁹ (tălmaci, hermeneuți), deoarece înțelept este doar cel care „vede totul după fire”³⁰, în timp ce aceia care învață mecanic pălăvrăgesc precum corbii, ale căror spuse „nu au fruct”³¹, adică nu au nici o noimă, nici o utilitate, nici un înțeles.

Vedem astfel că, încă de la începuturi, interpretarea era văzută ca o condiție necesară pentru înțelegerea autentică. Modul nostru comun de a înțelegere lucrurile nu este suficient, ci trebuie să reflectăm asupra a ceea ce am învățat, pentru a putea spune că am înțeles autentic. Simplul fapt de a „ști” ceva pentru că l-ai învățat mecanic nu ne pune în situația de a înțelege în mod autentic acel lucru, ci ne creează doar impresia de înțelegere. În realitate, nu facem să rostim decât cuvinte goale de sens care mi se deosebesc în nici un fel de sunetele scoase necuvântătoare. În alți termeni, sugestia lui Pindar este că acela care nu se oprește pentru a interpreta și reflecta la propriile-i experiențe și lucruri învățate nu se deosebește cu nimic de un papagal care poate reda o serie de cuvinte, însă nu înțelege nimic din ele.

Pindar ne mai dă însă o sugestie relevantă pentru ideea de hermeneutică: întâmplările pe care le-am trăit, povestirile pe care le-am auzit, lucrurile pe care le-am învățat sunt ca niște

²⁷ Am preluat în această prezentare o serie de idei și formulări din vol. Constantin Aslam, Curs de filosofie,.....

²⁸ Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutica facticității*, ed. cit., p. 35.

²⁹ Pindar, *Ode Olimpianice*, 2, 85-86.

³⁰ *Ibidem*, 86.

³¹ *Ibidem*, 87.

săgeți iuți care „sună ca un freamăt pentru cei care înțeleg”³². Cu alte cuvinte, sensul autentic al lucrurilor este ceva subtil și inefabil care, asemeni unei săgeți care zboară prin aer, poate fi surprins doar de cei atenți, doar de aceia care „ascultă” cu adevărat și ceea ce se află în spatele cuvintelor însele, anume sensul tainic care dezvăluie natura lucrurilor.

Din acest punct de vedere, nu este deloc întâmplător faptul că Pindar a asociat înțelegerea înțeleptului, care este în viziunea lui o interpretare în conformitate cu natura lucrurilor, cu zborul unei săgeți. „Se știe cât de evident era pentru greci să prezinte cunoașterea adevărului cu ajutorul imaginii unei săgeți de arc ce-și atinge ținta”³³ și, totodată, se știe că Apollo – zeul protector al filosofilor și profeților – era, în același timp, zeul-arcaș prin excelență. Metafora lui Pindar ne duce, prin urmare, cu gândul la ideea că înțeleptul are atâtea „săgeți” în tolbă câte interpretări are pentru lucruri. Cu cât are mai multe astfel de săgeți, cu atât are mai multe „arme” cu care să forțeze natura lucrurilor să i se arate și, astfel, să descopere adevărul.

După Pindar, ideea de interpretare sau interpret apare și în operele lui Herodot sau Euripide, cu sensuri similare celui pe care l-am arătat la Pindar. Spre exemplu, Euripide vorbește despre faptul că „tăcerea este un interpret nepătruns al cuvintelor”³⁴. Sugestia este aici privitoare la faptul că sensul, deși este intim legat de cuvinte, nu este garantat de prezența cuvintelor. Există o diferență între a *înțelege* în mod autentic lucrurilor despre care vorbim și a *verbaliza* mecanic ce am înțeles despre ele. În ultimă instanță, sensul este regăsit în tăcere, ca o „vibrație de sens” similară șuierăturii săgeții prin aer. Descoperirea sensului prin interpretare, hermeneutica, este o revelație de sens ce nu ține, în ultimă instanță, de cât am învățat și cât putem vorbi despre un anumit lucru, ci despre cât de atent putem să „ascultăm” în tăcere ceea ce deja știm.

În acest sens, înțelegerea hermeneutică este marcată de un moment de revelație, acel *de-click* pe care-l avem atunci când, reflectând la niște lucruri care ne sunt deja cunoscute, reușim să le punem în legătură într-un mod care, anterior, ne era inaccesibil. În acest sens original, hermeneutica are mai mult de a face cu inspirația decât cu practica filosofică metodică, deoarece oricât am reflecta în tăcere la ideile pe care le știm, revelația de sens nu este necesar să se întâmple la un anumit moment. Tocmai de aceea, ideea de interpretare apare la Platon, în locul în care se referea Heidegger în citatul de mai sus, în conexiune cu inspirația și cu posedarea artistului de o „forță divină”³⁵ și are mai degrabă sensul pe care-l atribuim astăzi interpretării

³² *Ibidem*, 82-84.

³³ Walter Otto, *Zei Greciei. Imaginea divinității în spiritualitatea greacă*, traducere de Ileana Snagoveanu-Spiegelberg, București, Humanitas, 1995, p. 82.

³⁴ Euripides, *Fragmenta*, fr. 126.

³⁵ Platon, *Ion*, 533d.

în artele scenice decât în cel al hermeneuticii filosofice. Actorul pe scenă, posedat de o putere divină, își putea *interpreta* rolul, dând astfel viață unor personaje mitologice. *Înțelegerea* personajului este aici, mai degrabă, o înțelegere trăită sau, cum se mai numește în termeni filosofici, existențială, decât o înțelegere în sens cognitiv.

În gândirea sa de maturitate însă, Platon aduce ideea de hermeneutică mai aproape de sensul actual. Spre exemplu, în dialogul *Theaitetos*, Platon definește știință (cunoașterea) în legătură cu hermeneutica³⁶, aceasta fiind „opinie adevărată însoțită de o hermeneutică a diferenței”. Cu alte cuvinte, Platon vede cunoașterea unui lucru ca fiind, pe de o parte, legată de adevăr și, pe de alta, de interpretare. Fără interpretare, fără o anumită hermeneutică a modului în care un anumit lucru se distinge de lucrurile ce-l înconjoară, nu poate exista cunoaștere în sensul tare al cuvântului. Acesta este și motivul pentru care putem spune că Platon întemeiază modul în care hermeneutica va fi înțeleasă în întreaga istorie a filosofiei ca disciplină metodică, cu caracter științific, care vizează consolidarea opiniei pe care o avem despre lucruri.

În perioada clasică a gândirii grecești, mai găsim însă undeva ideea de hermeneutică, de această dată pusă în legătură cu logica, în *Organon*-ul³⁷ aristotelic. În această colecție de scrieri, Aristotel încearcă să dea regulile fundamentale și metoda după care ar trebui să analizăm argumentele, astfel încât să vedem care sunt adevărate în mod necesar și care sunt susceptibile de a conține erori. În mod surprinzător și contraintuitiv pentru gândirea naturală, argumentele noastre nu sunt valide datorită conținuturilor ideatice pe care le comunicăm, ci datorită simplei forme a lor. Cu alte cuvinte, nu contează despre ce vorbim, ci simpla structură formală a raționamentului pe care-l folosim. Această idee conform căreia discursul natural exprima un raționament valid doar în virtutea calităților lui formale este una care este adesea invocată și astăzi de filosofi contemporani, în special de cei din tradiția analitică care, pe urmele lui Wittgenstein, încearcă să elimine problemele filosofiei prin încercarea de clarificare a modului în care funcționează discursul nostru natural și prin formalizarea acestuia.

Revenind la hermeneutică, putem vedea că chiar prima scriere din *Organon*, *Despre interpretare* (gr. *Peri hermeneias*), propune o viziune aparte privitoare la ideea de interpretare. Aici, Aristotel înțelege hermeneutica în calitate de disciplină care se ocupă cu analiza și interpretarea elementelor care intră în compoziția unei judecăți, cum ar fi numele, verbul, predicarea, ideea de categorie ș.a.m.d. Aceste elemente sunt „cărămizile de temelie” ale oricărei

³⁶ Platon, *Theaitetos*, 29a

³⁷ *Organon* (lit. „instrument”) este numele dat de filosofi scrierilor aristotelice din domeniul logicii, care au constituit în întregul Ev Mediu principala cale de stabilire a adevărului raționamentelor. Chiar și manualele contemporane de logică din liceu sunt construite, în mare parte, pornind de la aceste scrieri aristotelice, presărate cu niște elemente de logică stoică.

juducăți pe care o emitem și, prin extensie, a întregii noastre gândiri. Tocmai de aceea, Aristotel vede hermeneutica drept un fel de exercițiu preliminar sau propedeutică pentru logică, care este disciplina ce asigură adevărul formal al judecăților noastre. Ca teorie a elementelor pre-judicative, adică a elementelor care preced judecata și o fac posibilă, hermeneutica în sens aristotelic este o teorie a interpretării propriului nostru limbaj și a modului în care îl folosim pentru a ne exprima ideile. Prin urmare, la fel ca în cazul lui Platon, hermeneutica rămâne pusă în legătură cu adevărul și este înțeleasă de Aristotel ca un fel de condiție de posibilitate a adevărului formal.

Mai interesant este însă faptul că elementele de logică a limbajului din acest tratat de hermeneutică a lui Aristotel aveau să fie preluate și dezvoltate de învățații greci de la Alexandria în perioada elenistică. Rezultatul acestui efort de reinterpretare a hermeneuticii aristotelice a fost dezvoltarea a ceea ce noi numim „gramatică”. Probabil cel mai interesant tratat de gramatică din acea perioadă, în care regăsim majoritatea conceptelor gramaticale folosite și astăzi în tratatele de morfologie și sintaxă, este „Arta gramaticii” (*Techne grammatike*) scrisă de Dionysius Thrax (170–90 î.Hr.). Așa stând lucrurile, putem include printre tipurile de hermeneutică, alături de hermeneutica aristotelică, și gramatica, care nu este nimic altceva decât un efort de interpretare a sensului și rolului diverselor părți de vorbire ce constituie o propoziție (în morfologie) respectiv a diverselor raporturi dintre propoziții (în sintaxă).

Hermeneutica grecească clasică va fi remodelată conceptual în primele secole creștine, atât de filosofia alexandrină ori gândirea lui Plotin, „direcția păgână” a culturii filosofice, cât și de Biserica creștină aflată în plin proces de constituire din perioada scrierilor apologetice și polemiștilor. În Răsărit, principalii apologeți au fost Iustin Martirul (100-165) și Tițian (110-172), iar în Apus principala figură este cea a lui Tertulian (c.160-c.210). Din rândurile polemiștilor de răsunet fac parte Irineu din Smirna, Clement din Alexandria, Origen și Ciprian. Apologeții au încercat, invocând argumente și tehnici retorice și hermeneutice, să-i convingă pe conducătorii păgâni ai statului roman că persecuțiile la care erau supuși creștinii sunt nejustificate (creștinii nu sunt canibali, nu practică incestul, nu sunt ateii etc.), iar polemiștii au încercat să combată mișcările eretice. Opera lor este continuată de *Patristică*, de „epoca de aur” a Părinților Bisericii. Pentru Răsărit, reprezentativi sunt Grigorie de Nazianz (329-390), Grigorie de Nysa (330-395), Vasile din Cezareea (330-379), Ioan Hrisostom (344-407), iar pentru Apus, cei mai cunoscuți Părinți ai Bisericii sunt Ieronim (347-420), Ambrozie (340-397) și Aureliu Augustin (354-430). În această perioadă sunt mobilizate nebanuite resurse hermeneutice, generate de nevoia de interpretare a textului biblic și de raportare la lumea culturală păgână. Trei erau, pare-se, problemele filosofice principale ale perioadei respective ce

necesitau o înțelegere hermeneutică: prima se referea la formularea *credo*-urilor; a doua la natura ființei divine, respectiv la teologia raporturilor între persoanele trinității; a treia se referea la căutarea „interpretării corecte” a textului sacru, pentru a ajunge cât mai aproape de sensul original, cel pe care Dumnezeu l-a transmis oamenilor³⁸.

Mergând mai departe pe firul istoriei în Evul Mediu hermeneutica se confruntă cu marile probleme comprehensive legate de posibilitățile limitate de interpretare a textului biblic datorită naturii sale divine, esoterice. Începând încă din primele secole creștine apar variante și tehnici distincte de interpretare, ce aparțin în principal lui Aureliu Augustin, fapt care va conduce la configurarea unei hermeneuticii latine remodelată de credința în Dumnezeu³⁹. Dar, în forma ei clasică, hermeneutica creștină care se concentrează pe exegetica textului biblic, se constituie abia în secolele XII-XIII și este structurată de patru linii de interpretare ale textului biblic, considerate ca egal îndreptățite și deci complementare, capabile să scoată la lumină un anumit sens al textului biblic: cel literal, tropologic (sau moral), alegoric și, în fine, sensul anagogic.

Sensul literal îl trimitea pe interpret cu gândul la folosirea textului biblic ca sursă fundamentală de înțelegere a istoriei lumii și a omului. *Biblia* este din acest punct de vedere o oglindă a faptelor trecute, prezente și viitoare. Cheia de lectură a tropologiei este înaintarea morală a omului spre desăvârșirea morală, în timp ce alegoria este o lectură a Vechiului Testament din perspectiva întrupării lui Iisus și a scrierilor care constituie Noul Testament. Spre deosebire de acestea, anagogia propune o lectură mistică a Evangheliilor având drept cheie de interpretare accesul creștinilor, prin credință și o viață trăită în slujba lui Dumnezeu, la viața eternă după Judecata de Apoi. Pentru a înțelege diferența, dar și complementaritatea acestor lecturi se recurge de obicei la exemple de acest gen: „... de pildă, untdelemnul, după sensul literal, este uleiul de măsline, folosit ca aliment, cosmetic, medicament, combustibil; după sensul alegoric, uleiul și mirul de ungere cu care sunt consacrați regii sunt o prefigură a harului divin care prin Hristos se va revărsa asupra omenirii; după sensul moral, uleiul, care înmoaie și vindecă, simbolizează blândețea, iubirea; în fine, după sensul anagogic, uleiul combustibil

³⁸ A se vedea, Henri-Irénée Marrou, *Patristica și umanism*. Culegere de studii, traducere din limba franceză de Cristian și Cosmin Popescu, București, Editura Meridiane, 1996, în mod special, Partea a treia, *Literatură și editare în epoca patristică*, pp. 291-345 și Partea a patra: *Creștinism și cultură. Biserici și creștini din Orient și Occident*, pp. 347-480, lucrare ce descriu dramatismul intelectual al acelei perioade sfâșiate de conflictele teologice, dar și de descoperirea virtuților interpretării și a dialogului.

³⁹ Henri-Irénée Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, traducere de Dragan Stoianovici și Lucia Wald, Editura Humanitas, 1997, în mod special Partea a III-a, *Doctrina Christiana*, pp. 373-430.

folosit în lămpi trimite la incandescența iubirii de Dumnezeu, care va fi starea sufletelor mântuite⁴⁰”.

Tot gândirea medievală descoperă și circularitatea fundamentală a hermeneuticii exprimată în expresia *cerc hermeneutic*. În conformitate cu această idee, ipotezele interpretative sunt validate chiar de interpretarea care se bazează pe ele, altfel spus, consecințele obținute nu sunt altceva decât premisele asumate fără justificări prealabile. Cu alte cuvinte, hermeneutica, ca înțelegere a ceea ce deja am înțeles, ca rafinare constantă și continuă a modului în care concepem lucrurile, este un demers circular, în care interpretul se întoarce iarăși și iarăși asupra acelorași motive pentru a le contura mai bine. În domeniul artistic, acest cerc hermeneutic poate fi, de exemplu, reperat în modul în care artiști precum Cezanne repetă în continuu aceleași motive și teme artistice în speranța unei tratări cât mai spiritualizate. În aceste coordonate de interpretare, întreaga serie de picturi ale muntelui Sainte-Victoire nu este, după cum chiar Cezanne recunoaște, decât un efort de a înțelege din ce în ce mai fin „logica senzațiilor organizate, care oferă mijloacele de expresie”⁴¹. Acest „cerc” al înțelegerii logicii senzației care-l făcea pe pictor să se întoarcă iarăși și iarăși asupra aceluiași peisaj nu este nimic altceva decât ceea ce filosofii numesc „cerc hermeneutic”.

Vedem astfel că resurrecția hermeneuticii a avut loc, de-l lungul istoriei culturii europene, în special în perioade de mare criză intelectuală și morală. Apărută în Grecia Antică, hermeneutica consolidat odată cu apariția creștinismului și cu nevoia noii învățăături de a se confrunța cu tradiția păgână. Fiind încă de la început echivalată cu actul interpretării, cu timpul, ea devine însă mai mult decât o simplă interpretare: *hermeneutica este tehnica, teoria, metoda, știința și arta interpretării*.

Pentru ca această disciplină să se transforme într-o direcție importantă a filosofiei secolului al XX-lea au, fost însă necesare o serie de acumulări conceptuale, fapt ce devine evident odată cu activitatea filosofului și teologului Fr. E. Schleiermacher (1768-1834), pentru care hermeneutica devine o metodă de cercetare fundamentală; ea este concepută ca o cercetare a limbajului în genere, cercetare ce-și propune să descopere tocmai posibilitățile noastre de comprehensiune sau înțelegere. După Schleiermacher, ideea de hermeneutică este impusă definitiv în conștiința filosofică odată cu opera lui Wilhelm Dilthey (1833-1911), despre care am discutat mai sus și nu mai zăbovim asupra ei în acest context.

⁴⁰ A se vedea, Ioan Pânzaru, *Practici ale interpretării de text*, Polirom, Iași, 1999, cap. „Tradiția răsăriteană”, pp. 45-97.

⁴¹ Paul Cezanne *apud* Bernard Émile, «Paul Cézanne », L'Occident, n° 32, juillet 1904, p. 7-30.

Ulterior, la trecerea în perioada postmodernă, gândirea lui Friedrich Nietzsche are, de asemenea, un impact hotărâtor în impunerea hermeneuticii ca nou mod de a filozofa, întrucât el a susținut că nu există lucruri sau fenomene nemijlocit date, ci numai interpretări. Cu alte cuvinte, noi nu avem niciodată de-a face cu lucruri „în sine”, ci cu atribuiri de sensuri care nu se pot justifica decât ciclic, de unde și ideea nitzscheeană privitoare la „eterna întoarcere a aceluiași”.

Prin acest gând a lui Nietzsche, sunt dislocate definitiv cele două utopii ale gândirii tradiționale, în care omul s-a văzut pe sine instanță absolută: atingerea nemijlocită a lucrului în sine și descoperirea unui sens deja dat. În aceste condiții hermeneutica a devenit o metodologie vastă și fundamentală a științelor spiritului, aptă să stabilească regulile de interpretare a expresiilor și simbolurilor ce traduc datele vieții noastre spirituale.

4. Martin Heidegger și turnura hermeneutică a fenomenologiei

Revenind după acest ocol în istoria europeană a hermeneuticii de dinainte de Heidegger, trebuie spus că de la el și până astăzi, între fenomenologie și hermeneutică s-a stabilit o relație analogă cu raportul dintre mecanica clasică și mecanica cuantică. Mecanica clasică nu este respinsă de noile configurații ale fizicii, ci este păstrată ca un caz particular în chiar corpusul ei argumentativ și experimental. Tot astfel se întâmplă cu relația dintre fenomenologie și hermeneutică. Descoperirile fundamentale ale fenomenologiei (intenționalitatea, intuiția categorială și sensul originar al apriori-ului), sunt integrate abordărilor hermeneutice cu diferența că, de această dată, în centrul cercetărilor nu se află ego-ul transcendental care, prin operațiile sale reflexive, poate întemeia atât științele naturii, cât și științele spiritului, ci modul de a fi al omului în lume, ca ființă istorică și interpretativă. Cu alte cuvinte, nu mai aveam de-a face cu un „ego” abstract și imposibil de regăsit niciunde la nivel concret, ci cu omul dat în integralitatea existențială, omul surprins „în efect”, nu doar la nivel teoretic.

Spre deosebire de fenomenologie care își propune întemeierea activităților noastre cognitive pe ideea unui ego-ului transcendental, capabil de a face astfel de analize reflexive, hermeneutica susține că orice act de reflecție, fenomenologică sau nu, implică o schimbare lăuntrică a celui care interpretează. „Actul hermeneuticii presupune o implicare existențială căci *înțelegerea schimbă conștiința celui ce înțelege*. În această schimbare a conștiinței, înțelegerea se vedește ca fiind cu totul altceva decât un proces cognitiv. Teoriile și formulele științifice se memorează și se aplică operațional, «mecanic». Hermeneutica este implicată existențial, adică vital și „artistic”. Această artă a înțelegerii nu este o cunoaștere ce rămâne neutră, în afara

noastră, în afara cercului existenței noastre. Ceea ce interpretăm și reușim să înțelegem ne schimbă viața”⁴².

Pe de altă parte, cum arată Paul Ricœur, odată cu Schleiermacher, hermeneutica tradițională a fost supusă „unei răsturnări copernicane, care a făcut ca întrebarea *ce înseamnă a înțelege?* să treacă înaintea chestiunii sensului cutărui sau cutărui text sau a cutărei sau cutărei categorii de texte (sacre sau profane, poetice sau juridice)”⁴³. Această linie este, ulterior, continuată de întreaga tradiție de gândire hermeneutică până la Heidegger, care își propune dezvoltarea unei „fenomenologii hermeneutice”, gândite ca ontologie fundamentală de tip hermeneutic a *Dasein*-lui, a omului văzut ca fapt de a fi în lume. În cele ce urmează, ne vom limita, pe scurt doar, să punem în lumină câteva elemente ale criticii heideggeriene la adresa hermeneuticii tradiționale, deoarece acest demers marchează un punct important al istoriei filosofiei, care a devenit, cu timpul, sursa unor critici și mai radicale venite din partea unor filosofi consacrați în gândirea contemporană ca practicieni ai hermeneuticii⁴⁴.

Simplificând lucrurile din considerente didactice, trebuie spus că Heidegger îi cere fenomenologiei să-și aplice sieși aceeași conștiință critică radicală pe care ea o aplică actului de filosofare în genere. Prin urmare, fenomenologia este invitată să-și cerceteze propriile sale limite cu scopul de a-și delimita puterea și extensia ei metodologică. În acest sens, Heidegger, critică restrângerea preocupărilor fenomenologiei husserliene la știință și la întemeierea activităților legate de cunoaștere. Or, susține Heidegger, fenomenologia trebuie să-și asume ceea ce este cu adevărat original în lumea noastră, adică faptul de a fi al omului în lume, al omului care *își trăiește viața zi de zi, în mod real, practic*, și nu doar să privească omul „de sărbătoare”, atunci când este prins în tot felul de acte teoretice de interpretare.

Lucrurile stau astfel, deoarece interpretarea teoretică a lumii prin științele naturii ori prin științele spiritului este ceva de ordin secund, ceva care se susține pe o serie de *pre-interpretări originare*, venite din multitudinea de experiențe efective generate de faptul de a fi om în lume. Noi avem continuu o *pre-înțelegere* intuitivă a lumii, survenită din experiențele acumulate alături de celelalte ființări alături de care trăim în lume și pe care le înțelegem cel mai adesea

⁴² Aurel Codoban, *Semn și interpretare. O introducere postmodernă în semiologie și hermeneutică*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2001, p. 77.

⁴³ Paul Ricœur, *Eseuri de hermeneutică*, Traducere de Vasile Tonoiu, Editura Humanitas, Bucuresti, 2007, p. 24.

⁴⁴ A se vedea, Paul Ricœur, *Fenomenologie și hermeneutică*, în vol. *Eseuri de hermeneutică*, ed. cit. pp. 35-66 și Paul Ricœur, *Simpatie și respect. Fenomenologia și etica persoanei a doua*, în vol. *La școala fenomenologiei*, ed. cit. cap. 1, *Fenomenologia – o decepție*, „De ce să vorbim despre decepție în legătură cu fenomenologia alterității? Pentru că ea reprezintă o promisiune ce nu putea fi onorată. Problema sa o constituie explicarea diferenței dintre modul în care se prezintă o persoană și cel care se arată un lucru; apariția persoanei îi este caracteristicul faptul de a se da nu numai ca o prezență a unei existențe, deci ca o apariție ontică, ci, mai mult, ca o apariție a unui alt subiect, apariția semenului meu.”, p. 339.

într-un mod grosier și nefilosofic. Tocmai de aceea, în termeni heideggerieni, „singurul mod în care putem să surprindem ființarea ca atare, ca ființare, este atunci când înțelegem ceva de genul *ființei*. Dacă nu am înțelege ce anume înseamnă efectivitatea (pe care totuși o înțelegem într-un mod grosier și neconceptual), atunci ceea ce este efectiv ne-ar rămâne ascuns. Dacă nu am înțelege ce înseamnă realitatea, realul ne-ar rămâne inaccesibil. Dacă nu am înțelege ce înseamnă viața și viul, nu am fi în stare să ne raportăm la ceea ce este viu. Dacă nu am înțelege ce înseamnă existența și existențialitatea, nu am putea noi înșine să existăm ca existență umană. Dacă nu am înțelege ce înseamnă permanentul și permanența, nu am avea acces la relațiile geometrice și la raporturile dintre numere. (...) Pentru a putea să ne confruntăm cu o lume ce este, ca astfel să existăm în ea și să fim propria noastră existență, trebuie să înțelegem, ființa. Trebuie să înțelegem *efectivitatea înaintea oricărei* experiențe a ceea ce este efectiv”⁴⁵.

Prin urmare, fenomenologia în analizele sale trebuie să plece de la *facticitatea* omului, de la *viața sa concretă*, de la omul viu prins într-un număr indefinit de acțiuni și de interpretări ale fenomenelor din jurul său. Modul de a fi al omului în lume premerge cunoașterea științifică teoretică descoperită *abia* la sfârșitul Renașterii și începutul modernității, deoarece oamenii au avut și au o înțelegere a lumii în care ei sunt imersați plecând de la condițiile lor efective de viață, iar această înțelegere a fost prezentă cu mult dinainte că știința modernă să apară. Simplu spus, oamenii de când sunt pe pământ se ocupă cu *viața*, pe care o interpretează și încearcă să o înțeleagă în raport de posibilitățile cu care a fost înzestrată ființa omenească. Această înțelegere a omului care are în posibilitățile sale de ființă practicarea vieții și interpretarea ei l-a condus pe Heidegger opereze o turnură hermeneutică în fenomenologie, gândind această disciplină ca ontologie a omului (*Dasein*) și ca „*hermeneutică a facticității*”. Simplu spus, filosofia fenomenologică își asumă o interpretare a modului nostru de a fi în lume ca ființări interpretative.

În ciuda complexității distincțiilor pe care le face Heidegger și a analizei istoriei gândirii occidentale, raționamentul lui Heidegger poate fi recompus în cuvinte simple. Ontologia, este, în genere, gândită ca „teoria ființei” și are ca obiect descoperirea și tematizarea sensului ființei. Din acest punct de vedere, ea se diferențiază de orice altă disciplină, în măsura în care are un „obiect” specific, pe care nu-l împarte cu nici o altă știință, fie ea umanistă sau a naturii. Dar, în ordine filosofică, avem mai multe tipuri de ontologie, ordonate în funcție de „regiunea” în care se încadrează obiectul asupra căruia demersul ontologic se apleacă: avem o ontologie a naturii, o ontologie a culturii, una a umanului ș.a.m.d. Metoda fenomenologică face posibilă

⁴⁵ Martin Heidegger, *Probleme fundamentale ale fenomenologiei*, Traducere din germană de Bogdan Mincă și Sorin Lavric, Editura Humanitas, București. 2006, pp. 35-36.

această multitudine de ontologii regionale, întrucât fiecărui „obiect de studiu” i se aplică, pentru întemeiere, sistemele de reducții și etapele de analiză reflexivă care refac „drumul înapoi” de la lucru la ego-ul fenomenologic. Or, întrebarea care se pune este aceasta: cum poate fenomenologia să exploreze ființările particulare („obiectele”, „lucrurile”) fără să se interogheze mai înainte asupra modului de a fi al omului de la care provine sensul și semnificația lucrurilor? Prin urmare, toate abordările fenomenologice trebuie precedate de o analiză a *Dasein*-ului, adică de o cercetare a modului în care omul însuși, privit în capacitatea lui de a înțelege ființa, se află deja într-o lume, în care a fost „aruncat” încă de la naștere, pe care o experimentează prin acțiuni și înțelegere atât timp cât trăiește.

Dar lumea de interpretări în care trăiește ființarea specific umană trebuie la rândul ei interpretată. Aceasta este hermeneutica facticității, adică (re)interpretarea lumii omului, înțelegerea a ceea ce deja a fost înțeles prin efectivitatea care conservă viața. În alți termeni, arată Heidegger, omul se îndeletnicește cu viața, se ocupă cu viața și se îngrijește de ea prin ceea ce are el specific: prin cuvânt și înțelegere. „Facticitatea desemnează caracterul de ființă al *Dasein*-ului «nostru» «propriu»...în măsura în care el este sieși *prezent*, în caracterul său de ființă, pe însăși calea lui «a fi»...«A fi» este aici înțeles tranzitiv: a fi viață factică. Ființa nu poate fi niciodată obiect al unui «a avea» în măsura în care accentual cade pe însuși faptul «a fi»⁴⁶.

Heidegger insistă continuu asupra faptului că modul nostru de fi în lume are un profund caracter de posibilitate, caracter ce include, într-un mod privilegiat chiar, posibilitatea extremă de a muri. Fiind astfel constituiți, noi avem continuu de a face cu viața și reflectăm asupra propriei noastre existențe, motiv pentru care noi nu existăm precum celelalte viețuitoare prinse în caracteristici imuabile, ci suntem pe drumul lui „a fi”, de la azi la mâine. Noi nu suntem pur și simplu, ci *avem de a fi*. Tocmai de aceea, modul propriu omului este dat de un „simț al timpului” pe care-l avem, adică de temporalitate. *Dasein*-ul este o ființă istorică, dar care trăiește continuu în prezent, în ziua de azi. „Propriu *Dasein*-ului este ceea ce este în chiar *deschisul de fiecare dată al propriului prezent* și doar astfel. Una dintre determinările timpului nostru o constituie *ziua de azi*, adică de a adăsta de fiecare dată într-un prezent, și anume în cel propriu”⁴⁷. Astfel, hermeneutica *Dasein*-ului începe cu ceea ce Heidegger numește *deja interpretarea zilei*, gândită ca temei al re-interpretării de sine în căutarea autenticității propriei noastre existențe.

⁴⁶ Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutica facticității*, ed. cit., p. 33.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 66.

Deși nu vom intra în detaliile acestei interpretări heideggeriene, deoarece depășește scopurile cursului de față, este important de reținut că prin întoarcerea reflecției filosofice spre fenomenul temporalității, fenomenologia heideggeriană deschide orizontul de înțelegere al omului *ca ființare temporal-istorică*, fapt neglijat de fenomenologia husserliană. Odată cu interpretarea hermeneutică a fenomenologiei, tradiția istorică devine obiect privilegiat de analiză atât în ceea ce privește deslușirea înțelesului istoric al conceptelor folosite în prezent pentru a caracteriza *Dasein*-ul, cât și în privința unei atitudini critice față de experiența tradiției înlocuită permanent de noile experiențe factice ale *Dasein*-ului.

Un alt element care merită atenția noastră este faptul că distincția dintre subiect și obiect, dintre *noeză* și *noemă* – care fundamentală este fundamentală gândirii husserliene – este abandonată. Hermeneutica facticității, gândită ca interpretare și explicitare de sine a *Dasein*-ului, vizează pre-interpretările originare generate de viața faptică a ființării specific umane, nu constituirea „de la zero” a unor obiecte de către conștiința noastră intențională. Așa stând lucrurile, limitele fenomenologiei se vădesc a fi prezente chiar într-una dintre asumțiile sale de bază, anume ideea unei distincții între „subiect” și „obiect”, o asumție ce falsifică în mod radical înțelegerea felului nostru de a fi. „La investigarea *Dasein*-lui schema obiect-subiect trebuie să se țină departe, căci este o problemă teoretico-gnoseologică falsă”⁴⁸.

Așa se face că, pe urmele lui Heidegger, toate abordările hermeneutice au renunțat la conceptul de *ego* transcendental în sens husserlian, gândit ca punct de incidență în care se întâlnesc toate actele de conștiință și care sesizează obiectele prin fluxurile sale intenționale. În locul acestui construct abstract, la care nu avem acces niciodată în viața noastră de zi cu zic, s-a preferat ideea unui cerc hermeneutic în care dihotomia subiect-obiect este fără relevanță metodologică și care explică mai bine modul în care ne raportăm la fenomenele din viața noastră. Lucrurile stau astfel deoarece, la nivel cotidian, noi nu înțelegem niciodată ceva „de la zero”, ci doar îmbunătățim sensuri deja disponibile, adecvându-ne treptat înțelegerea la condițiile și situațiile pe care viața însăși ni le scoate în cale.

⁴⁸ A se vedea, Walter Biemel, *Heidegger și fenomenologia*, în vol. *Fenomenologie și hermeneutică*, Ediție de Constantin Aslam, Alexandru Boboc, Constantin Stoenescu, Editura Pelican, Giurgiu, 2005, p. 51.