

O MOȘTENIRE A LUI EDMUND HUSSERL: FENOMENOLOGIA NON-SIMBOLICĂ

IONUȚ-CONSTANTIN ISAC*

AN INHERITANCE FROM EDMUND HUSSERL:
NON-SYMBOLIC PHENOMENOLOGY

ABSTRACT: Husserl's posterity has reconsidered the phenomenological topic, exploring directions and consequences barely outlined by its founder. Scholars such as E. Straus, M. Merleau-Ponty, H. Maldiney, J. Garelli, M. Richir, and others reshaped Husserl's genuine phenomenology by giving up the Husserlian ideal of founding phenomenology as a "rigorous science". Contrary to this, they underscored in their writings a new layer of reality: that of an "archaic" world preceding the symbolic one (in the sense of Husserl and Lacan). E. Straus made his debut with the pioneering work *Du sens des sens* (1935), where he advanced the project of a phenomenological psychology and introduced a distinction between symbolic and non-symbolic phenomenology. This research direction would be established by M. Richir, whose writings marked a significant "turn" in contemporary phenomenology. The present paper delves into the coordinates of this new line of thinking, wherein pre-ontologic or pre-reflexive essences show themselves as having a higher degree of freedom compared to classic predicative ones (as seen, for instance, in the venerable tradition from Plato to Hegel). Especially through a rethinking of Kant's criticism, non-symbolic phenomenology advances the phenomenological unconscious with its exceptional creative spontaneity, materialized, for instance, in works of art. As the creative activity of the phenomenological unconscious emerges to pave the way towards the new, not only in art, we take the opportunity to highlight the professional and noteworthy contributions of some young Romanian academics. In the end, we conclude by offering critical remarks on several unclear aspects revealed by the problematic meeting point between the symbolic and the phenomenological, aspects that previous exegetes have overlooked until now.

KEYWORDS: consciousness; identity; non-symbolic phenomenology; pre-reflexivity, creative activity.

Concepută în spiritul lui *more geometrico*, fenomenologia lui Edmund Husserl părea, la timpul său, a fi prea puțin deschisă la regândiri ori revizurii radicale. Programul de transformare a filosofiei într-o „știință riguroasă” – atât de criticat de unii gânditori, printre care Lucian Blaga –, respectiv de elaborare a unei „logici pure” a cunoașterii științifice, nu era susceptibil de vreun echivoc, cel puțin la nivel declarativ. Teoria sa a constituirii *transcendentale* a obiectului situa realitatea aces-

* Institutul de Istorie „George Barițiu” din Cluj-Napoca, Academia Română, Filiala Cluj

tuia în actul „intențional” de conștiință, obiectul fiind orientat spre ceva care îl „constituie”. Astfel, transcendentalul văzut de Husserl întemeia conceptualul, simbolicul, identificând practic fenomenele de lume și fenomenele de limbaj (așa cum rezultă din *Cercetări logice și Idei ale unei fenomenologii pure I*).

Ar fi însă o iluzie să credem că fenomenologia lui Husserl a apărut pe un teren viran. Ea se constituia într-o replică viguroasă la adresa apriorismului logic radical formulat înaintea lui de către neokantianul Hermann Cohen, potrivit căruia, într-o reinterpretare drastică a concepției lui Kant, *a priori*-ul transcende cadrele individualității subiectului cugetător și se întinde până la limitele întregii umanități. Experiența își pierde rolul său în constituirea demersului cognitiv, cugetarea pură dobândește un rol demiurgic, iar *lumea ca atare devine produsul cugetării pure*. După opinia lui P. P. Negulescu, ceea ce face Husserl este să contracareze această irumpere incontrollabilă a gândirii spre absolut, prin introducerea unui element *empirist*, menit să dea noi șanse experienței logice cogitative, pusă la grea încercare de scrierile lui Cohen:

Această concepție, a unei experiențe logice a minții omenești în genere, experiență pe care n-o face individul, ci omenirea, l-a îndemnat poate pe Husserl să caute, în direcția ei, o ieșire din dificultățile de care se lovea apriorismul absolut al lui Cohen. El a admis dar existența unei experiențe logice, intramentale, care se deosebește de experiența psihologică obișnuită prin aceea că, rămânând independentă de datele simțurilor, poate fi considerată ca constituind o operație mintală *a priori*. Această experiență logică însă, Husserl o situează în individ și creează astfel un empirism apriorist – sau un apriorism empirist.¹

Husserl încearcă deci ieșirea din impasul lui Cohen, sintetizând experiența sensibilă și experiența intelectuală cogitativă, rezultatul fiind obținerea unor intuiții ale lucrurilor particulare, în regiunea esențelor generale ale acestora. În viziunea lui, experiența logică se adaugă experienței sensibile, cu rezultatul obținerii de intuiții ale esențelor generale ale lucrurilor. Spre deosebire de viziunea metafizicii transcendente kantiene, fenomenologia transcendentală admite că omul este capabil de cunoașterea realității în integralitatea ei, atât ca existență, cât și ca esență.

Apare însă aici o idee care deschide orizontul gnoseologico-hermeneutic spre alte zări decât strict cele ale simbolicului și predicativului: atunci când Husserl vorbește despre exigența trecerii de la judecățile despre obiecte la „fluxul pur al trăirii” [*reinen Erlebnisstrom*] – o succesiune anterioară conștiinței, implicit a sferei de receptare a fenomenelor de lume. Pe urmă, punerea lumii între paranteze și întoarcerea cugetării noastre de la obiectele actelor de conștiință la actele văzute în ele-însele, într-un „în sine” al lor, lasă loc unei alte idei: „Adevărul judecăților formulate despre esențe este independent de realitatea lucrurilor individuale care le-au generat; chiar mai mult, Husserl acordă preferință pentru intuiții «închipuirilor libere» [*freie Phantasien*] în detrimentul existențelor reale, probabil mai puțin apte să conducă la rezultatele cele mai relevante”.² Adevărul intuițiilor și judecăților despre esențele lucrurilor este *a priori*. Dar acele „închipuirii libere” duc cu

gândul la o sintagmă care va veni mai târziu în fenomenologia postbelică și care va marca metaforic zona din afara judicativului și a simbolicului – o lume care se poate mai mult imagina decât descrie.

Văzută în proximitatea timpului elaborării ei, fenomenologia lui Husserl putea să pară a fi doar o nouă logică sau o nouă filosofie a noțiunilor, o concepție ancorată în cele din urmă în reflexivul, simbolicul și comprehensivul curent. Așa o vedea, de pildă, același P. P. Negulescu atunci când scria că:

Metoda fenomenologică ar fi hotărâtoare în rezultatele la care ar duce dacă ar putea fi aplicată de oameni cu mintea încă goală de orice conținut noțional. Din nefericire, cei ce, învățând filosofia la universități sau după aceea, ajung să o aplice, o aplică la o vârstă la care cultura dobândită în școli le-a mobilat mintea cu o infinitate de noțiuni privitoare la toate domeniile experienței. Se poate ridica dar întrebarea dacă intuițiile esențiale, la care ajung după metoda lui Husserl, nu sunt chiar acele noțiuni puse sub o altă formă și prezentate într-un alt cadru metodologic.³

Această linie de interpretare s-a dovedit un neajuns pentru cercetătorii care l-au succedat pe Husserl, dar ea a fost pusă la încercare și problematizată serios, începând cu Erwin Straus, prin lucrarea *Despre sensul sensurilor. Contribuții la studiul fundamentelor psihologiei* (1935). Acolo, el scrie despre o psihologie fenomenologică, făcând în premieră distincția dintre *fenomenologia simbolică* (de descendență husserliană) și *fenomenologia non-simbolică*. I-au continuat „turnura” inovatoare a interpretării gânditori precum Maurice Merleau-Ponty, Henry Maldiney, Jacques Garelli și Marc Richir. Dacă lucrurile nu mai sunt privite cu exclusivitate prin prisma interpretărilor tradiționale, apare clar faptul că metoda „reducției fenomenologice” din *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filosofie fenomenologică* se referă la un fel cu totul diferit de a vedea lucrurile, așa cum arată o cercetătoare a domeniului; este vorba despre:

[...] destructurarea limitelor unei cunoașteri obiective naturale, rămasă pentru totdeauna abstractă. Reducția fenomenologică transcendențială nu este altceva [în niciun caz vreo altă filosofie a logicii tradiționale – n. n., I.-C. I.], deci, decât trecerea de la o limitare inerentă a atitudinii naturale receptive, adică pasive față de lucrurile lumii care pentru ea au valoare de ființă în sine, la gândirea filosofică ce vede în lume producția conștiinței. [...] Cu Husserl, viața subiectului se trezește din a fi o viață absorbită de evidența obiectivă pe care ea însăși o constituie, naivă și lucidă. Reducția este un fel de „trezire” fiindcă permite accesul la o raționalitate care precedă și excedă cunoașterea, interpelând subiectivitatea amorțită în anonimat.⁴

Acest curent de gândire fenomenologic, revendicat din Husserl, însă cu dezvoltări diferite de intențiile explicite ale acestuia, produce mai multe deplasări de accent hermeneutic, cu consecințe deosebit de profunde.

Cea mai dramatică dintre ele este, probabil, aceea a transgresării echivalenței dintre fenomenele de lume și fenomenele de limbaj, pe care M. Richir o numește

tautologie simbolică: a identifica lumea (conceptual) cu actele de limbaj ale instituiri ei discursive. Dimpotrivă, privind lucrurile cu mai multă atenție, această tautologie încetează să existe de îndată ce se pune la îndoială, practic, întreaga tradiție a metafizicii occidentale, de la Platon până la Husserl, sub aspectul ontologico-epistemologic al corespondenței aletice dintre o esență inteligibilă, ante-predicativă, și obiectul sensibil al acesteia, enunțat predicativ. Or, ante-predicativul și predicativul nu ar mai trebui situate pe același plan sau considerate oarecum echivalente, fiindcă ele au ranguri și semnificații filosofice diferite. Fenomenologii non-simboliști merg chiar mai departe și afirmă că, de fapt, esențele respective nu sunt imuabile, conceptuale, ci non-conceptuale, chiar... „sălbaticel!” (*les Wesen sauvages*⁵, după expresia lui M. Merleau-Ponty); pe deasupra, ele se situează la un nivel „pre-”... reflexiv, comprehensiv și ontologic al lumii, deci nicidecum la acela reflexiv-conceptual clasic.

Între fenomenele de limbaj și fenomenele de lume se așază „*phantasia*” (după expresia lui M. Richir). Ea nu coincide cu „fantezia” pură și simplă a cuiva care creează (artistic), ci are un rol ontico-ontologic aparte: aceea de *limită*, care face ca instituirea limbajului în limbă să devină un act creator. Fenomenele de limbaj sunt cele care – exprimate lingvistic sau nu – se îndreaptă spre o stabilizare, ca urmare a unor procese ale sensului întredeschis în el însuși (M. Richir). „Așadar, nu toate fenomenele de limbaj sunt investite lingvistic, unele dintre ele rămân mute, fără ca prin aceasta să nu spună nimic. Ele sunt analoage unei experiențe a sublimului, sunt *Wesen* sălbaticel de limbaj, expresie a ceea ce Marc Richir numește sublim în act, un fel de ecou sau radiație remanentă a unui «Big Bang» fondator al limbajului.”⁶

Autorul *Cercetărilor logice* nu poate fi scos din ecuația paternității acestei „turnuri” sau „cotituri” fenomenologice, întrucât Husserl nu este deloc străin de sursele ei generatoare. Cercetătorii manuscriselor sale atestă, bunăoară, că lucrări precum *Experiență și Judecată*, în care autorul își reconsideră manuscrise timpurii (aferele perioadei 1910–1914), enunță teze care contravin celor întemeietoare ale ego-ului transcendental. Acestea creează premisele unei viziuni non-simbolice, pre-individuale și non-subiective, în care se înscrie prezența ante-predicativă a lumii. De acum încolo nu mai este vorba despre activitatea ego-ului, ci despre pasivitatea acestuia, el nemaiaivând vreun rol activ în cunoaștere.⁷

Odată cu admiterea acestei sciziuni sau dualități de ordin ontologico-epistemologic, putem spune, în termenii lui Blaga, că se declanșează o veritabilă „criză în obiect”, dar și una în subiect.⁸ Dacă la Husserl, din perspectiva lucrărilor sale cele mai cunoscute și consacrate, pare că se poate vorbi numai despre distincția dintre eul empiric și eul transcendental, din unghiul manuscriselor sale mai puțin cercetate anterior, eul transcendental se găsește, la rândul lui, „despicat” într-o zonă a eului sintezelor active și una a eului sintezelor pasive. Considerăm că, dacă adoptăm viziunea blagiană, fenomenologia non-simbolică deschide perspectiva luciferică în cercetarea eului transcendental, prin cercetarea misterelor latente ale acestuia, care direcționează spre zona sintezelor pasive. Dintr-o prezență nebănuită (chiar

inexistentă înainte de această mutație metodologico-hermeneutică), zona pre-individuală a obiectului cunoașterii (lumii) determină sau implică o prezență ante-predicativă în subiect, care se impune subiectului cogitativ drept una primordială, misterioasă, interpretabilă în accepțiunea epistemologiei blagiene ca destinația unei incursiuni de adâncime, transversale.⁹

Orice act de cunoaștere va trebui să suporte în acest context o reorientare: nu va mai fi necesară fondarea sa logică (fenomenologia nu va mai trebui fondată logic ca știință riguroasă), ci se va impune cu o evidență incontestabilă lumea anterioară constituirii vreunei judecăți, anterioară formării noțiunii de obiect / a obiectului. Astfel că actul de cunoaștere nu va mai fi definit epistemologic în termeni de adevăr-corespondență, ci în termeni de potențialitate a lumii antepredicative, de afectivitate ca o „premoniție anticipativă” care deschide câmpul pasivității originare anterioare individualizării unui sens. Actul de cunoaștere nu va mai avea sens, ci sensul său va fi tocmai acceptarea non-sensului ca hiperbolă instituită în sublim, respectiv acceptarea inutilității fondării sale logice atâta timp cât originea pasivă nu îi este cunoscută.¹⁰

Tot în interiorul vocabularului filosofic al lui Blaga, s-ar putea vorbi pe acest subiect despre opoziția dintre *fanic* și *criptic*, dintre ceea ce se arată cunoscătorului din aria lumii reale (fiind numit, instituit discursiv prin acte de limbaj) și ceea ce se ascunde (ca non-predicativ și ante-predicativ) – ceea ce face posibile instituirile simbolice (prin limbaj).¹¹ Blaga ne spune că, dacă spiritul fanic iscodește lumea cripticului, o face cu intenția revelării. Pe de o parte, cunoașterea luciferică scoate temporar obiectul din criză, revelând cripticul; pe de altă parte, ea substituie obiectului în criză (ca mister deschis) un alt material cognitiv – cel prin care s-a revelat cripticul.¹² Procesul este susceptibil de indefinite repetări și dezvoltări ulterioare. În această interpretare, criza eului cogitativ simbolic, care nu poate explica totul prin intuiția eidetică și recursul la limbaj, ar da naștere non-simbolicului, care devine, la rândul lui, un criptic (ascuns) pe care conștiința dorește să-l reveleze ca întregire a misterului existenței și cunoașterii. Lucrul se dovedește însă a fi imposibil pe cale pur rațională, aspectele fenomenologicului non-simbolic devenind un fel de criptic revelat, care cuprinde sintezele pasive de patru grade, accesibile printr-un alt fel de intuiție și descriptibile doar artistic-figurativ (de ex. prin ideea „proiectului poetico-muzical” al filosofului Marc Richir).

Se naște în acest fel o dedublare sau o scindare a lumii în simbolic și non-simbolic, de care conștiința cercetătoare va trebui să țină seama de acum înainte, găsindu-se obligată la exerciții reflexive inedite, de pildă prin regândirea relației dintre cele trei *Critici* ale lui Kant. Dacă lumea simbolicului acoperă, practic, *Critica rațiunii pure* și *Critica rațiunii practice*, lumea non-simbolicului pare a fi mai bine exprimată de *Critica facultății de judecare*, a cărei reinterpretare prin prisma analizei frumosului și sublimului creează premisele unei estetici a ne-numitului; adică a ceea ce – ca să folosim expresia lui Wittgenstein – poate fi doar arătat. Ast-

fel, nedeterminarea judecăților de reflectare de către un universal anumit le face pe acestea să-și identifice un principiu propriu de subsumare a unui anumit particular:

Ceea ce nu se mai reduce la o tautologie simbolică, caracteristică judecăților determinative, adică la o activitate pur legislativă de subsumare sub un universal deja instituit, ci se traduce într-o activitate inventivă, care lasă loc receptivității, dispoziției spiritului pentru idei, deci și pentru inadecvarea constitutivă momentului sublim al uimirii, în drumul parcurs de la particular la universal.¹³

Fenomenologicul (non-simbolic) are particularitatea remarcabilă de a nu se referi la obiecte propriu-zise, decât, eventual, într-un sens foarte criptic, „camuflat” pentru limbajul obișnuit (aici, prin „obișnuit” trebuie înțeles „filosofic”!). Cu toată straniețea acestui domeniu reflexiv, inaccesibil experienței cogitative directe sau obișnuit-mediate, el este conexas într-un anumit fel – prin ceea ce s-a numit „chiasmă” – de cel simbolic, față de care stabilește un raport invers celui aparent: fenomenologicul conferă sens simbolicului, având avantajul lui „pre-”, despre care am pomenit anterior (pre-conceptual, pre-reflexiv, pre-individual...). Anterioritatea (logică și ontologică) a fenomenologicului îl potențează, îl face să dețină un soi de eminență secretă în fața simbolicului. Fenomenologicul întruchipează fluiditatea libertății ca atare (în stare „pură”) față de solidificările simbolicului, întruchipate – așa cum spune M. Richir – la nivelul limbajului, al culturii, al normelor comportamentale individuale și de grup/colectivitate. El apare în „negativ”, printr-o *lacună* a instituirii simbolice, care devine vizibilă numai prin sublim. Întâlnirea dintre simbolic și fenomenologic are loc printr-o „chiasmă”, înțeleasă ca *zonă de cuplaj* dintre esențele fenomenologice fără concept și conceptele simbolice fără esențe. *Rezonanța* produsă prin această întâlnire (dintre conștiința intențională activă și lacuna de la nivelul pre-conceptual) este rezultatul întâlnirii celor doi instituții (simbolic și fenomenologic) în momentul sublimului.¹⁴

Dificultatea înțelegerii metodei fenomenologice non-simbolice este semnificativă. S-a afirmat că ea nu poate fi înțeleasă decât dacă se acceptă că sensul devine în filosofie o convingere personală care renunță la pretenția adevărului obiectiv. Cercetătorul C. Bodea o descrie în felul următor:

Pornind la drum cu această convingere, ajungem să îmbrățișăm metoda care stă la baza fenomenologiei non-simbolice și care face din ea *un act artistic, iar nu o știință riguroasă*. Așa cum opera de artă nu este nici adevărată, nici falsă, pentru că nu registrul adevărului îi este ei propriu, la fel, fenomenologia non-simbolică renunță la a furniza certitudini universale valabile, mulțumindu-se cu a spune ceva nou în peisajul filosofic actual.¹⁵

A filosofa non-simbolist presupune a înțelege că obiectul intențional al lui Husserl reprezintă o „gaură” (lacună) în gândire și a accepta această lipsă ca element de ghidaj nu spre sensuri ideale, date, ci spre noi și noi sensuri-în-curs-de-a-se-face: „Așadar, urmând dorinței, putem veni cu noi și noi *sensuri* (adică obiecte parțiale analoage), într-o mișcare de sublimare, deci inconștientă, așa cum este și

mișcarea sensului-în-curs-de-a-se-face”.¹⁶ Dar dacă admitem că aici avem de-a face cu un act artistic, atunci mai avem de-a face cu filosofia; sau, mai curând, cu arta (literatura)?

Între fenomenologic și simbolic se realizează o *mediere* nevăzută, prin intermediul căreia trecutul și viitorul transcendental vor trece în sublim, evitându-se echivalarea lor tautologică¹⁷, care nu ar mai permite întâlnirea ideală dintre exeget și opera unui autor anumit sau între propriile gânduri și trăiri ale ființelor umane la momente diferite, din timpi diferiți și spații diferite. Oferim mai jos câteva exemple ale acestei „bune întâlniri”.

În primul rând, invocăm problema drumului spre Absolut. Căutările insistente și pasionate ale metafizicii clasice animate de dorința juisării de Absolut, soldate cu numeroase eșecuri bi-milenare, sunt justificate, din punct de vedere psihologic, în sensul dorinței de originalitate și excelență creatoare; din punct de vedere psihanalitic însă, este vorba atât de o exagerare, cât și de o imposibilitate. Căci psihanaliza lacaniană ne avertizează despre imposibilitatea accederii la juisarea „Celuilalt”. Creatorul de sistem filosofic nutrește convingerea că Absolutul sau Perfecțiunea există într-adevăr și pot fi atinse, chiar prin construirea unui sistem metafizic propriu, invalidând în varii moduri încercările nereușite ale predecesorilor, limitate la o mulțime de „fărâme filosofice”, utile poate unui nou edificiu teoretic. Ce ne spun specialiștii domeniului? Ei ne propun o ipoteză mai puțin confortabilă intelectual (poate și psiho-afectiv): Perfecțiunea nu trebuie căutată undeva anume – oricum, în niciun caz pe urmele metafizicienilor de altădată; dimpotrivă, este necesară asumarea conștientă a falsei pierderi a acesteia:

Contrar a ceea ce s-a crezut, Perfecțiunea nu rămâne suspendată în posibil, fie el unul transcendental. Ea se înscrie în antr-actul dintre fenomene, ca fenomen secund, ca rest „fenomenal”, adică. Unul al Perfecțiunii. [...] Din această perspectivă, restul nu este ceva de aruncat. El trebuie doar curățat pentru ca locul (adică lacuna) în care fusese aruncat să poată găzdui altceva decât ratarea. [...] Simțim că am pierdut o Perfecțiune anume, pe care n-am avut-o, totuși, niciodată... Sau, mai precis, una care a fost „odată” ca... niciodată. Iar faptul de a asuma această pierdere este singura „dovadă” că Perfecțiunea există „undeva”, „dincolo de mări și țări”. O variantă, vedem bine, a argumentului ontologic.¹⁸

O atare perspectivă permite detașarea de ceea ce s-a crezut, tradițional, că înseamnă „Perfecțiunea” – la limită, un ideal suprem, definitiv încheiat, fără „rest”, care direcționează spre sine comportamentul ideatic și empiric al insului și colectivității. Șocul vine în momentul în care conștientizăm că ea nu ține de *posibilul transcendent*, ci de *real*, dar de realul într-o altă înțelegere – a *imanenței*, realul dedublat/scindat în fenomene „prime” între care sunt intercalate fenomene „secunde”, altfel spus, de simbolic și non-simbolic. Când realizăm că, de fapt, n-am deținut niciodată Perfecțiunea, deși tânjim după ea ca după o pierdere palpabilă, devenim apti (vrednici?) să cunoaștem calea veritabilă către ea, prin „curățarea restului” (un echivalent posibil al „curățirii spațiului”, așa cum traducea Noica, în spirit,

acel *Einräumung* al lui Heidegger; dar nu spațiul fizic-real, palpabil, ci spațiul ideal-simbolic, imaginar), în favoarea unei reușite care să ne susțină imboldul de a ne apropia, imaginar, de ea. Considerăm că seducția Perfecțiunii nu va înceta să persiste în cultura omenirii, paradoxal, cu atât mai mult cu cât ea va fi mai greșit înțeleasă, așadar nu într-un sens intelectual, filosofic (fenomenologic/psihanalitic, ca ratare), ci într-un sens psihologic (escatologic sau soteriologic, al salvării), care să-i dea ființei umane certitudinea stimulativă că viața merită să fie trăită mai departe, cu mirajul „fetei morgana” în depărtare: Perfecțiunea sau Transcendența.

În filosofia modernă, problema transcendenței întruchipate ca „lucru în sine” la Kant se arată sub înfățișarea unei cetăți cu metereze de necucerit, în fața cărora gânditorul cu aspirații de cuceritor și viitor ocupant al cetății va trebui, inevitabil, să se resemneze. Cu atât mai mult cu cât transcendența-cetate este o lume proteică, schimbătoare în funcție de configurația sistematică a fiecărui creator de filosofie/metafizică. De pildă, D. Isac arată că în sistemul metafizic al lui Lucian Blaga, transcendența se multiplică indefinit, devenind o lume a misterului omniprezent (sau a misterelelor omniprezente). Nu multă vreme după apariția trilogiilor metafizicii blagiene, Wittgenstein, prin prisma aridelor și impresionantelor analize conceptuale din cea de a doua parte a vieții și activității sale, scria că idealul „descifrării lucrului în sine” îi captivează atât de mult pe metafizicieni, încât ei tind să-l ipostazieze, să postuleze trăsături ontice aflate în „afară” noastră, localizabile în „lucrurile însele”.¹⁹ Ori (și) dincolo de acestea, poate departe, chiar foarte departe de ele, adăugăm noi. Pe măsura creșterii gradului de asumare a acestui ideal, ipostazierea va fi tot mai accentuată, la unison cu variațiile și sofisticările sistemelor metafizice. Este ceea ce gânditorul austro-britanic nu poate accepta: „Wittgenstein respinge această similitudine, deoarece, conform premisei (I)²⁰, elementele de ordin «esențial» – conceptual – sunt fundamental diferite de cele de ordin empiric. Filosofii cred mereu că descriu «lucrul în sine», când, de fapt, descriu modul conceptual de a-l reprezenta, «gramatica» expresiei corespunzătoare lucrului respectiv.”²¹ Iată de ce, din acest punct de vedere, metafizicile clasice sunt sortite eșecului: fiindcă ele sunt construite cu gramatici speculative excesive, care nu pot soluționa problema transcendenței, ci doar, cel mult, dacă nu să se afunde în impas, atunci să se abată simptomatic tocmai de la regulile gramaticilor conceptuale pe care se angajaseră să le respecte.

Astăzi, fenomenologia non-simbolică interpretează căile de căutare a transcendentului ca pe tentative ale filosofului creator de a se apropia de nepătrunsul Absolutului ca Origine, un „Celălalt” Inceat, care face posibilă în-ființarea omului prin limbaj – vehiculul unui echilibru mereu problematic între conștient și inconștient. Desigur că aceste tentative stau invariabil sub semnul ratării, însă o ratare fecundă, cu consecința excepțională că dezvăluie modul de constituire filosofică a subiectului din punct de vedere psiho-lingvistic. Asemănător limbajului cotidian, dar la un alt nivel de întemeiere, imaginație conceptuală și orizont al deschiderii culturale, limbajul filosofic mărturisește indirect trauma rezultată din neputința de a ajunge la Origine în mod metafizic-speculativ.

Atunci când D. Isac comentează relația dintre materia și forma cunoașterii la Kant, mai precis „minunea” concordanței dintre acestea, el face o interesantă observație care anticipează linia fenomenologiei non-simbolice de mai târziu, spunând că în timp sau în afară de timp – în ordine fenomenală sau în zonă ontică – s-a realizat stabilirea unui consens între cei doi factori sau poli ai cunoașterii, angrenarea și corespondența lor fiind rezultatul unor „concesiuni reciproce” care au dus la formarea lumii intermediare zisă „fenomenală” – un gen de existență *sui-generis*, situată între psihic și ontologic.²² Expresia enigmatică „în afară de timp” poate fi interpretată ca semnificând zona pre-simbolică, de „acomodare” între obiectul de dinaintea cunoașterii și subiectul ante-cunoscător. Pe această linie ideatică, Transcendența, ca Origine sau Abis primordial, precedă Cunoașterea, iar fenomenele „secunde”, din registrul non-simbolic (inesizabile prin cunoașterea curentă) „transparent” prin lacunele unor fenomene „prime” (de genul celor descrise de Kant în *Critica rațiunii pure*), manifeste în lumea de fiecare zi.

În al doilea rând, ne referim la actul hermeneutic ca reunire ideală a unor creații din spații și timpi culturali diferiți, într-o zonă aflată dincolo de spațiul și de timpul empiric. Putem să exemplificăm aici cu analiza cugetării lui J. G. Fichte din idealismul german post-kantian în măsura particulară a influenței acesteia asupra creației poetice a lui M. Eminescu.²³ Ea este efectuată de același P. P. Negulescu, în lucrarea *Istoria filosofiei contemporane*.²⁴

Gânditor complex și orgolios, Fichte a trebuit să se lupte din greu cu obscuritățile și contradicțiile sistemului său de gândire – al contradicției progresiv-evolutive dintre Eu și Non-Eu – pe care l-a adaptat și rafinat mereu, pe măsura elaborării unor noi și noi lucrări, cu scopul limpezirii intențiilor creatorului lor. Am spune că adversarul cel mai redutabil al sistemului său metafizic, generator de enorme obstacole teoretice, cu complicații agravante deschise chiar în procesul elaborării lui, a fost tocmai... Fichte însuși! Chiar dintru început, „[...] lumea creată de Eul cunoscător nu există, evident, decât numai ca obiect de cunoștință pentru el. [...] Non-Eul există în Eul în care ia ființă. Lumea, adică, există în conștiința Eului, ca reprezentare a lui. [...] Eul, ca subiect cunoscător, e obligat să se considere numai pe sine însuși ca real; tot restul, adică întreg Non-Eul, este pentru el, ideal, fiindcă nu este decât o idee a lui”.²⁵

Consecințele derivate dintr-un Eu care își creează din sine Non-Eul ca lume opusă și „rezistentă” față de sine sunt cât se poate de solipsiste, mergând până la deriziune și absurd:

– fiecare om trebuie să se considere doar pe sine ca o realitate adevărată, nicidecum și pe ceilalți;

– totodată, niciun om nu se poate considera măcar pe sine însuși ca având o existență satisfăcătoare asigurată, fiindcă „Eul nu există decât numai întrucât gândește” – și numai atâta timp cât gândește”;

– Eul nu există în mod real, decât numai ca propria sa reprezentare.²⁶

Reunirea sau re-crearea operată de Negulescu, între unele idei ale lui Fichte – mai ales cele expuse în lucrarea *Die Bestimmung des Menschen* [Menirea omului] –, respectiv creația poetică a lui Eminescu (în special *Scrisoarea I* și poezia *Despărțire*), face drum ipotezei că versurile eminesciene interpretate curent ca fiind inspirate de scrierile lui Schopenhauer ar reprezenta, în realitate, rodul unor lecturi ale autorului *Luceafărului* din sistemul metafizic al lui Fichte.

Dialogul imaginar dintre om și spiritul său interior, cuprins în *Menirea omului* începe într-un mod dezarmant. Omul e obligat să admită că Eul său este doar suma unor reprezentări, în continuă schimbare, cu o caracteristică uimitoare – de fiecare dată, altul, și totuși, de fiecare dată, același: „Sunt astfel silit să presupun că Eul meu, care încetează de a mai exista cu fiecă reprezentare ce ia sfârșit, trebuie să reînceapă a exista, cu fiecare din reprezentările ce le urmează. Și întrucât acele reprezentări diferă unele de altele, trebuie să presupun că Eul meu este, la fiecare dată, altul – rămânând totuși același, rămânând tot Eul meu, pe care îl recunosc, la fiecare dată, ca atare [...]”.²⁷

Drept consecință, nu mai există o plenitudine a ființei (sau ființării) umane, ci un vid, mai exact și mai paradoxal spus, o *plenitudine a vidului*, care sugerează zona pre-judicativă sau pre-simbolică (ca realitate ante-predicativă a lumii), insesizabilă prin exercițiul facultăților de gândire cu care omul este natural înzestrat. Așadar, „vidul” ar putea fi non-simbolicul, a cărui existență nu poate fi bănuită, însă care își face efectul neîntârziat. Non-simbolicul poate fi sau Eul sau Non-Eul, în funcție de perspectiva (și de preferința) interpretului. Din partea noastră, înclinăm să îl identificăm cu *Eul* – generator al Non-Eului, în măsura în care fenomenologicul este generator de sens pentru simbolic, iar demersul cognitiv trebuie să își cunoască originea pasivă; deci, acesta din urmă (simbolicul) se instituie ca „prezență secundă” (logic, fenomenologic, posibil și axiologic) față de primul.

Asumarea consecințelor logice ale acestei poziții teoretice este dificilă, fiindcă rezultatul se arată unul cel puțin precar. Aici, *existența* semnifică o realitate fantomatică, separată de subiectul cogitativ. Ea „[...] devine astfel un vis ciudat, tulburător, misterios, fiindcă e peste putință de înțeles. Devine, anume, un vis care, mai întâi, nu este al nimănui, fiindcă nu există nimeni care să-l poată visa, și care, apoi, nu se poate raporta la nimic, fiindcă nu există nimic care să poată fi visat”.²⁸ Logic, rezultă că Eul își reprezintă doar ... propriile reprezentări, într-o exprimare poetică – „visul unui vis”. Realitatea fizică a lumii și vieții cotidiene se transformă într-o iluzie incontrollabilă: „Reducând întreaga existență la Eul cugetător, spiritul transformă realitatea, pe care omul o percepea cu simțurile, pe care o putea adică vedea și pipăi și care era permanentă, într-o irealitate invizibilă, impalpabilă, gata să se evaporeze în fiecă clipă. [...] Ca expresie unică a existenței, așadar, Eul nu mai era, înăuntrul idealismului subiectiv, pe care îl propovăduia spiritul lămuritor, decât un vis al neexistenței”.²⁹ Acest „vis al neexistenței” poate fi tradus în interpretarea non-simbolică prin imposibilitatea conștiinței – altminteri decât pe calea estetic-intuitivă – de a da seama de alteritatea radicală a totalității ei scindate, pe

care se vede obligată, la un moment dat, să o recunoască drept realitatea constitutivă a simbolicului și judicativului; este cert însă că această recunoaștere nu are loc în interiorul sistemului speculativ al lui Fichte.

În acest sens, P. P. Negulescu invocă viziunea metafizică a lui Eminescu, exprimată în poezie, înfățișând consecințele extreme ale abordării idealist-subiective. Negulescu citează versurile din *Scrisoarea I* despre relația dintre ființă și neființă, probabil inspirate din operele lui Fichte.³⁰ Filosoful român interpretează „raza” drept lumina conștiinței Eului, care apare doar o „clipă” în „noaptea pururea adâncă a veșniciei” – cea de dinaintea și din urma actelor cogitative, singurele care asigură ființarea Eului. „Pulberea”, alcătuită din „mii de fire viorii”, „este gloata reprezentărilor Eului, ce nu durează decât atâta, cât ține licărirea efemeră a conștiinței lui”.³¹

Atunci când lumina conștiinței se „stinge”, reprezentarea (prin simulacru) a lumii, dispare „ca o umbră-n întuneric”, fiind doar „un vis al neființei”, expresie a unui Eu inconsistent, fragil, care dispare foarte ușor, pentru a reapărea ulterior, cu ocazia unei alte reprezentări. Se ajunge la ceea ce putem numi „reprezentarea reprezentării”, un produs psiho-epistemic fără obiect și fără subiect, un „univers himeric”, inconsistent, cu viața unei clipe, fiindcă intuiția lumii sintezelor pasive nu poate avea o durată îndelungată și nici precizie sau consistență rațională, în sensul cunoscut al termenului.

Există temeiuri pentru a crede că starea de spirit din versurile citate anterior nu este o întâmplare, ci o constantă a creației lui Eminescu. Ca dovadă, Negulescu citează și un fragment din poezia *Despărțire*.³²

Posibil inspirat (și) de Fichte în creația sa, „poetul-nepereche” a reușit să dea o expresie artistică excepțională avatarurilor spiritului cugetător, surprinzând subtil și sugestiv debilitările lui fantomatice din unele mari opere speculative ale epocii post-kantiene.

În al treilea rând, particularizăm tema libertății și creativității fenomenologice prin prisma analizei literare critice a romanului contemporan (ca o posibilă paralelă complementară a acesteia), fiind vorba, în speță, de trilogia scriitorului irlandez John Banville, *Frames Trilogy*, alcătuită din romanele *The Book of Evidence* (1989), *Ghosts* (1993) și *Athena* (1995)³³.

Autoarea Astrid Isac întreprinde o incursiune critică temerară și meritorie, în premieră în literatura de specialitate pe plan internațional, asupra trilogiei lui Banville. Particularitatea tentativei ei rezidă în utilizarea alternativei interpretative a „științei bântuirii/posedării” (*hauntology*), avansată de unii gânditori polivalenți remarcabili, precum J. Derrida în *Spectrele lui Marx* (1993). Termenul *hauntology* este acum utilizat drept cadru teoretic în sensul de urmărire a spiritelor sau fantomelor care i se ivesc în fiecare roman personajului imaginar Freddie Montgomery/Morrow. Termenul de „limitrofie” (*limitrophy*) se folosește în scopul denumirii și studierii acestei oscilații în legătură cu spiritele din viața naratorului. Noutatea adusă de autoare în comparație cu alți exegeți este aceea că accentul interpretării nu

mai cade pe imaginație, aceasta fiind acum coborâtă la rangul secund de „unealtă creatoare” (*creative tool*) a protagonistului, prin care transpare limitofia generată de spirite. „Spre deosebire de cercetările anterioare asupra trilogiei, acest studiu se bazează pe știința băntuirii/posedării, fiind astfel concentrat pe analiza hauntologică a fragmentelor din romane care implică apariția și funcțiile particulare ale spiritelor ca apariții spectrale în viața lui Montgomery, ridicând pretenția că ele determină oscilarea naratorului [protagonistul Montgomery – n. n., I.-C. I.] între realitate și artă”.³⁴

Atunci când autoarea caracterizează locul ontologic al spiritelor pentru lumea lui Freddie drept *nedeterminat (undetermined)*, conexându-l cu lipsa de control a protagonistului asupra lor – în comparație cu controlul total pe care acestea îl au asupra lui –, ea se situează în plină fenomenologie non-simbolică (și psihanaliză), care vede ființa umană ca nedeterminată. Nimic nu ne împiedică să concepem aceste spirite în maniera „esențelor sălbatice” ori „libere” pre-simbolice ale lui Merleau-Ponty, care acționează uneori devastator și mortifer asupra eroului (de ex., declanșându-i impulsul primar psihotic la crimă violentă, chiar în primul roman, în urma halucinației avute în timpul contemplării privirii femeii pictate într-un tablou), alteori stimulat, erotic-vitalist, atunci când acesta cade în reverie artistică la contemplarea tablourilor pe care este chemat să le examineze ca expert (în cel de-al treilea roman al seriei).

Bântuirea sau posedarea eroului se petrece printr-o persistență a spiritelor în preajma lui, ele pătrunzându-i în minte și dându-i târcoale (*lingering*) la limitele conștiinței, ceea ce determină oscilarea naratorului între realitate și artă.³⁵ Or, dacă acceptăm punctul de vedere exegetic despre situarea creațiilor artistice în ireal – legitimând complementar perspectiva autoarei –, apare adecvată conexarea lui cu cel al fenomenologiei non-simbolice, care ar interpreta expresia „limitele conștiinței” ca indicând granița (*nedefinită*) a acesteia cu pre-simbolicul și pre-conștientul. Atunci, apare logică urmarea că, în spatele oscilării lui Montgomery între cele două realități, se află spiritele din operele de artă, ca esențe flotante, incontrolabile, care îndeplinesc diferite funcții pentru erou, pe parcursul romanului/romanelor.³⁶ Deși separate de erou, dar aflate pe planuri ontologice suprapuse cu al acestuia, spiritele îi direcționează, implacabil, gândurile; ele îi transformă mintea în ceva „obsesiv și chinuit” (*obsessive and tormented*), care pendulează schizoid, indecidabil, între realitate și artă (ireal/itate), generând întregi „universuri himerice” (cum ar fi spus Eminescu), lumi halucinante care apar și dispar rapid, imperceptibil, fără ca protagonistul să poată fi sigur dacă ele reprezintă realități palpabile sau simple năluciri.

De pildă, în primul roman, eroul crede că, ucigând-o pe femeia reală, a asasinat-o, de fapt, pe *Femeia cu mănuși (Woman with Gloves)* din tablou, a cărei privire părea să-l urmărească obsesiv, cerându-i suprimarea figurată pentru a-i da consistență reală, prin evadarea din lumea ireală a artei în care fusese zăvorâtă. Corelativ, femeia reală, în carne și oase, pe care a asasinat-o s-ar fi întors în tablou ca personajul *Femeii (Woman)* – iată cele două planuri sau zone de realitate pe care

Montgomery devine incapabil să le distingă. Atât *Femeia*, cât și privirea ei par să se întoarcă în mintea lui ca un element unic, ceea ce marchează începutul bântuirii.³⁷

Comunicarea dintre lumea spiritelor și cea reală se realizează, probabil, prin oscilația (sau vibrația) acestor spirite, ceea ce ar explica bogăția detaliilor pe alocuri suprarealiste ale descrierilor din romanele lui Banville; ea este, de fapt, o sursă de inepuizabilă creativitate pentru narator, pe care o putem interpreta ca influența inconștientului fenomenologic al sintezelor pasive asupra conștientului. Arta este fantomatică, scrie Astrid Isac, așa cum este și lumea eroului Freddie, în care spiritele depășesc transcendental realitatea, oferindu-i acestuia „ocheade” spre spiritele din operele de artă – o indicare a „peisajului transcendental” din fenomenologia non-simbolică, imposibil de reprezentat pe cale intuitivă.³⁸ Pe parcursul trilogiei, acest peisaj fantomatic se metamorfozează din *Femeia cu mânuși* în personajele din tabloul *Lumea de aur* (*Le monde d'or*) și femeia A., în ultima și singura pictură autentică din seria de 8 pe care Montgomery/Morrow este chemat să le autentifice.³⁹

În cel de al doilea volum, *Ghosts* [Spiritele], anumite pasaje par să desemneze peisajul transcendental; de pildă, atunci când Banville se referă la tabloul *Le monde d'or* și scrie că „Flora visează lumea de aur. Lumi în alte lumi. Ele sângează una în alta. În același timp sunt aici și acolo, atunci și acum, ca prin minune. Mă gândesc la liniștea care viețuiește în adâncimile oglinzilor. În ele nu se reflectă lumea noastră. Este un cu totul alt loc, alt univers, zămislit cu iscusință să-l imite pe al nostru. Acolo, totul este posibil; chiar și morții pot să se întoarcă la viață”.⁴⁰

În romanul *Athena*, Morrow imaginează o poveste de dragoste cu enigmatică doamnă A., ca o posibilă încercare de resituare față de trecutul său, pe planul realității create față de sine. Doamna A. poate fi o pură ficțiune (dintre acele *figmenta imaginationis*, cum ar fi spus Kant) sau o metaforă a artei înseși. În interpretarea autoarei Astrid Isac, prezența fluctuantă (*fleeting*) a acestui personaj evanescent ar indica statutul ei de spirit al artei, mai curând ca o absență. Astfel, cercul bântuirii se închide – cel puțin în economia trilogiei –, fiindcă „Într-un fel, A. încheie bântuirea, ea îl conduce pe Morrow la final la un punct în care el nu a reușit să-și înțeleagă trecutul, dar din care poate că devine în stare să regândească modul de a și-l percepe”.⁴¹ Doamna A. semnifică „prezentul fără prezență”, timpul fabulos al transcendentalului (echivalent cu inconștientul fenomenologic), dar și timpul creației, pentru care prezența artistului mărturisește.⁴² Iată un final deschis, atât în spiritul fenomenologic non-simbolic, cât și psihanalitic (terapeutic), ilustrând ipostaza „bunei întâlniri” dintre simbolic și fenomenologic.

Proiectul de reformă internă a fenomenologiei, prin renunțarea fondării acesteia ca știință riguroasă, în favoarea evidențierii lumii „pre-judicative”, spontane și „estetice”, cuprinde și unele aspecte mai puțin clarificate, care rețin atenția analistului.

Idea pasivității originare, care destramă iluzia omniprezenței conștiinței, implică discuția relației dintre estetic și anti-estetic, pe terenul ideii retroiectării sublimului ca dialectică a evoluției și involuției esențelor libere sau „flotante”, explorat de unii cercetători. De pildă, se afirmă că „Pentru a putea fi estetică, lumea pre-

reflexivă nu poate fi încadrată logic, nici cunoscută prin raționament astfel încât să își poată păstra partea de nedeterminare intactă ca sursă a oricărui act creator”.⁴³ Mai mult însă, imediat apare presupuziția problematică a păstrării voinței umane nealterate la nivel proto-ontic, din moment ce „Singura posibilitate de a contracara grotescul stă în păstrarea unei «intenționalități» a egoului care nu mai poate fi redusă: *voința* [subl. n., I.-C. I.]”⁴⁴. Și atunci, se ridică întrebarea: cum este totuși posibilă o voință fără subiect (uman)? Nu vedem, deocamdată, un răspuns lămuritor.

O altă chestiune problematică este aceea a tentației situării apogeuului filosofiei universale la momentul prezent: „[...] fenomenologia non-simbolică este apogeul filosofiei pentru că ea conține dintotdeauna sedimentate și retroiectate toate fazele fenomenologiei”.⁴⁵ Cine însă ar putea garanta că viitorul nu va aduce cu sine alte curente sau paradigme de gândire – fie ele fenomenologice sau de alte orientări filosofice – care vor oferi perspective teoretico-metodologice mai pertinente și mai fertile decât curentul non-simbolic? Poate fi acceptată fără rezerve implicația că, din moment ce inconștientul fenomenologic cu a sa spontaneitate creatoare trece pe primul plan, singura fenomenologizare autentică a cunoașterii este (și rămâne) opera de artă? Nu se ajunge astfel la un pan-estetism, poate la fel de păgubitor ca încercare de înțelegere a lumii, precum pan-onto-logi(c)ismul hegelian?

A treia problemă privește statutul fenomenologiei non-simbolice în calitatea ei de știință a instituirii sensurilor noi (enigmatic spus, o „știință fără știință”), de a se ghida în direcția de la sensul-în-curs-de-a-se-face spre noi orizonturi de sens: „De unde vine ea este o întrebare pe cât de legitimă, pe atât de dificilă, însă deocamdată nu putem găsi un răspuns mai bun, decât acela că vine de la Celălalt”.⁴⁶ O origine misterioasă, imprecizabilă, tocmai deoarece precizarea ar trece din nou pe terenul esențelor simbolice, anulând spontaneitatea fenomenologică. Ni se spune că „Există, așadar, o «migrație» a sensului, de la fenomenologic spre simbolic, în ciuda distanței care separă cele două registre, «migrație» care nu este nici mișcare, nici act, ci o *transpoziție*, un salt prin vidul *phantasiei*, numit de către Richir, *marcaj la distanță a esențelor*”.⁴⁷ Avertismentul lui M. Richir față de falsitatea convingerii că eidetica transcendentă fără concept ar conduce la originea acestuia provine din faptul că schematismul transcendent al fenomenalizării nu permite univocitatea de sens: „Fenomenul este de la început distorsionat, ceea ce face ca sensul fenomenologic, spre deosebire de cel simbolic, să fie imposibil de prins așa cum e cu adevărat (pentru că nu există un adevăr al lui)”.⁴⁸ Dar este posibilă cercetarea unui fenomen în absența unui sens univoc? Atunci cum își mai poate păstra ea însăși rectitudinea care să o conducă la rezultat? Aici, Blaga ar putea spune că, după relativa revelare a misterului schematismului transcendent clasic (la Kant), se deschide deja un altul, mai adânc și mai redutabil, cel al interfacticității transcendente ca legătură în chiasmă a simbolicului și fenomenologicului.

NOTE

¹ P. P. Negulescu, *Scieri inedite*, I, *Problema cunoașterii*, p. 771.

² I. Isac, „Interpretări ale fenomenologiei lui Ed. Husserl în viziunile lui P. P. Negulescu și L. Blaga”, p. 215.

³ P. P. Negulescu, *Scieri inedite*, I, *Problema cunoașterii*, p. 784.

⁴ Livia Dioșan (Pașca), *Asumarea putinței de a vorbi. Eseu despre Emmanuel Lévinas*, pp. 67, 112.

⁵ Propunem variantele de „esențe libere” sau „esențe flotante”, care pot, în opinia noastră, să dea seama mai bine de anumite contexte tacite în care existența acestora este implicată sau sugerată.

⁶ Vezi C. Bodea, *Problema fenomenologică a inconștientului*, p. 59.

⁷ Vezi L. Blaga, *Trilogia cunoașterii*, II, *Cunoașterea luciferică*, p. 6: „Necunoscutul în cadrul cunoașterii luciferice e un permanent și inevitabil postulat, care cere veșnic înlocuirea «arătatului» prin «ascuns» și a acestuia prin «și mai ascuns» [a se vedea, pentru fenomenologia non-simbolică, progresia treptată până la sintezele pasive de gradul patru, cu un permanent spor de adâncire a misterului – n. n., I.-C. I.]. Necunoscutul în limitele cunoașterii luciferice are un accent de esențialitate față de cunoscut și e chemat, odată revelat, să dea un caracter de accidentalitate cunoscutului inițial”.

⁸ *Ibidem*, pp. 30–31: „Cunoașterea luciferică începe prin aceea că nu mai socotește obiectul dat al cunoașterii drept «obiect», ci numai ca un simptom al «obiectului». Prin acest act, obiectul cunoașterii ajunge în «criză», adică suferă o despicare în două, într-o parte care se arată și într-o parte care se ascunde, prin ceea ce obiectul își pierde echilibrul interior. [...] Ceea ce mai înainte fusese obiect neted, nedespicat – se preface în obiect despicate în două: în arătat și ascuns”.

⁹ *Ibidem*, p. 35: „Progresul cunoașterii paradisiace în domeniul necunoscutului e extensiv, liniar, de întregire, de adăugire, de juxtapunere. Progresul cunoașterii luciferice în domeniul necunoscutului se realizează intensiv, în adâncime. Cunoașterea luciferică încearcă să pătrundă tot mai adânc în esența ascunsă a obiectelor. Misterelor deschise li se substituie altele”.

¹⁰ Codruța Furtună, *Retroiectarea sublimului (ca proiect poetic-muzical) la Marc Richir*, pp. 6–7.

¹¹ L. Blaga, *Trilogia cunoașterii*, II, *Cunoașterea luciferică*, pp. 50, 51: „Să numim partea care se arată a obiectului în criză fanicul misterului deschis, iar partea care se ascunde a obiectului în criză să o numim cripticul misterului deschis. [...] Ceea ce fusese obiect al cunoașterii paradisiace se întregește în adâncime și concomitent se despică în «fanic» și «criptic»”.

¹² *Ibidem*, p. 52.

¹³ Vezi Codruța Furtună, *Retroiectarea sublimului*, p. 8.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 3–4.

¹⁵ Vezi C. Bodea, *Problema fenomenologică a inconștientului*, p. 48.

¹⁶ *Ibidem*, p. 49.

¹⁷ Vezi Codruța Furtună, *Retroiectarea sublimului*, p. 9.

¹⁸ Vezi S. Frunză, „Cu Virgil Ciomoș despre psihanaliză, terapie și filosofie” (interviu), p. 6.

¹⁹ Vezi A. Paul-Ilieșcu, „Studiu introductiv” la L. Wittgenstein, *Cercetări filosofice*, p. 37.

²⁰ Premisa (I) afirmă că filosofia este cercetare conceptuală, nu cunoaștere empirică.

²¹ A. Paul-Iliescu, *op. cit.*

²² Vezi D. Isac, *Cunoaștere și Transcendență*, p. 142: „[...] orice cap cu simț metafizic și lucid va recunoaște că omul participă totuși la Transcendență, că este, cu tot cosmosul care-l înconjoară, o expresie a Transcendenței”.

²³ Paragrafele cuprinse în interiorul acestei exemplificări reiau, cu unele diferențe, tema secțiunii „Avatarurile eului fichteian – o posibilă influență asupra creației lui Eminescu” (Petre P. Negulescu), din volumul I.-C. Isac, *Înțelepciunea sub un cer senin. Antologie de studii de filosofie românească*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, Editura Ecou Transilvan, 2021, pp. 88–94.

²⁴ Vezi P. P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. II, *Idealismul german post-kantian*, București, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională, 1942.

²⁵ *Ibidem*, cap. III, „Geneza idealismului subiectiv”, pp. 150–151.

²⁶ *Ibidem*, pp. 151–154.

²⁷ *Ibidem*, p. 169.

²⁸ *Ibidem*, pp. 169–170.

²⁹ *Ibidem*, p. 170.

³⁰ *Ibidem*. „Precum pulberea se joacă în imperiul unei raze,/ Mii de fire viorii ce cu raza încetează,/ Astfel, într-a veșniciei noapte pururea adâncă/ Avem clipa, avem raza, care tot mai ține încă./ Cum s-o stinge, totul piere, ca o umbră-n întuneric,/ Căci e vis al neființei universul cel himeric.”

³¹ *Ibidem*, p. 171.

³² *Ibidem*. „Tot alte unde-i sună aceluiași pârâu:/ La ce statornicia părerilor de rău,/ Când prin această lume să trecem ne e scris/ Ca visul unei umbre și umbra unui vis?”

³³ Interpretarea critică de referință pentru încercarea noastră hermeneutică este lucrarea semnată de Astrid Isac, *Specters of Art: Hauntology and Limitrophy in John Banville's Frames Trilogy*, MA Thesis, Stockholm University, Department of English, Literature, Spring 2023.

³⁴ Astrid Isac, *Specters of Art*, „Abstract”.

³⁵ *Ibidem*, p. 4.

³⁶ *Ibidem*, p. 5: „The conceptual, hauntological novelty here proposes an explanation behind Montgomery's oscillation between the two realms, that being the ghosts in the works of art that he observes and that fulfill different functions for him throughout the novels”.

³⁷ *Ibidem*, p. 6: „[...] the Woman in the painting and her glance are the ghosts, while Montgomery believes the woman he killed was the one in the painting. In this way, the woman next to him returns through the Woman in the painting in Montgomery's mind and he fails to distinguish between the two realms of reality and art. Both the Woman and her glance appear to return to his mind as one element, and the apparition itself constitutes the beginning of the haunting, which is followed by constant haunting of ghosts from paintings throughout the trilogy”.

³⁸ *Ibidem*, p. 11.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Vezi J. Banville, *Ghosts*, p. 55: „Flora is dreaming of the golden world. Worlds within worlds. They bleed into each other. I am at once here and there, then and now, as if by magic. I think of the stillness that lives in the depths of mirrors. It is not our world that is reflected there. It is another place entirely, another universe, cunningly made to mimic ours.”

Anything is possible there; even the dead may come back to life". *Apud* Astrid Isac, *Specters of Art*, p. 29.

⁴¹ Astrid Isac, *Specters of Art*, p. 37: „A. somehow completes the haunting, in the end leading Morrow to a point where he has not managed to grasp his past, but perhaps he is able to rethink the way he perceives it”.

⁴² Vezi C. Bodea, *Problema fenomenologică a inconștientului*, p. 53.

⁴³ Vezi Codruța Furtună, *Retroiectarea sublimului (ca proiect poetico-muzical) la Marc Richir*, p. 16.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 17.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 20.

⁴⁶ Vezi C. Bodea, *Problema fenomenologică a inconștientului*, p. 52.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 62.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 63.

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

- Banville, J., *Ghosts*, London, Picador, 1998.
- Blaga, L., *Trilogia cunoașterii*, II, *Cunoașterea luciferică*, București, Editura Humanitas, 2003.
- Bodea, C., *Problema fenomenologică a inconștientului*. Teză de doctorat, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie și Filosofie, Școala doctorală de filosofie, 2015.
- Dioșan (Pașca) Livia, *Asumarea putinței de a vorbi. Eseu despre Emmanuel Lévinas*. Teză de doctorat, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie și Filosofie, Școala doctorală de filosofie, 2016.
- Frunză, S., „Cu Virgil Ciomoș despre psihanaliză, terapie și filosofie” (interviu), <https://frunzasandu.wordpress.com/2020/09/13/cu-virgil-ciomos-despre-psihanaliza-terapie-si-filosofie/> (accesat la 14.09.2020).
- Furtună, Codruța-Georgeta, *Retroiectarea sublimului (ca proiect poetic-muzical) la Marc Richir. Pentru o fenomenologie non-simbolică*. Teză de doctorat, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie și Filosofie, Școala doctorală de filosofie, 2012.
- Isac, Astrid, *Specters of Art: Hauntology and Limitrophy in John Banville's Frames Trilogy*, MA Thesis, Stockholm University, Department of English, Literature, Spring 2023, <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1767208/FULLTEXT01.pdf> (diva-portal.org) (accesat la 17.07.2023).
- Isac, D., *Cunoaștere și Transcendență*, ed. îngrijită de Ionuț Isac, Cluj-Napoca, Editura „Casa Cărții de Știință”, 2014.
- Isac, I., „Interpretări ale fenomenologiei lui Ed. Husserl în viziunile lui P. P. Negulescu și L. Blaga”, *Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu” din Cluj-Napoca*, Series Humanistica, XV, București, Editura Academiei Române, 2017.
- Negulescu, P. P., *Istoria filosofiei contemporane*, vol. II, *Idealismul german post-kantian*, București, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională, 1942.
- Negulescu, P. P., *Scrisori inedite*, I, *Problema cunoașterii*, București, Editura Academiei RSR, 1969.
- Wittgenstein, L., *Cercetări filosofice*, trad. din germană de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, în colaborare cu Adrian-Paul Iliescu „Studiu introductiv” de Adrian-Paul Iliescu, București, Editura Humanitas, 2013.