

**UNIVERSITATEA DE STAT DIN MOLDOVA
ȘCOALA DOCTORALĂ ȘTIINȚE UMANISTE ȘI ALE EDUCAȚIEI**

CONSORTIU: Universitatea de Stat din Moldova (USM), Universitatea de Stat „Alec Russo” din Bălți (USARB), Universitatea de Stat „Bogdan Petriceicu Hasdeu” din Cahul (USC).

Cu titlu de manuscris
C.Z.U.: 141.132:165.62(043.3)

URSU CRISTINA

**STRUCTURI ȘI INTERFERENȚE CONTEXTUALE ALE
RAȚIONALITĂȚII INTERPRETATIVE**

631.01 Ontologie și gnoseologie

Teză de doctorat în filosofie

Autor:



Ursu Cristina

Conducător științific:



Bogatu Eugenia,
dr. hab. în filosofie, conf. univ.

CHIȘINĂU, 2026

©Ursu Cristina, 2026

CUPRINS

ADNOTARE.....	4
Lista figurilor.....	7
INTRODUCERE.....	8
1. HERMENEUTICA – DISCIPLINĂ FILOSOFICĂ A ÎNȚELEGERII	
1.1. Hermeneutica – studiul și teoretizarea interpretării.....	17
1.1.1. Tautologii conceptuale.....	17
1.1.2. Hermeneutica între interpretare și ontologia înțelegerii.....	19
1.1.3. De la hermeneutica sensului la ontologia adevărului.....	35
1.2. Concluziile la capitolul 1.....	40
2. ADEVĂRUL CA STRUCTURĂ DE ORIENTARE A RAȚIONALITĂȚII INTERPRETATIVE	
2.1. Rațiunea în orizontul limitelor sale.....	43
2.2. Structurile raționalității interpretative.....	72
2.2.1. Structuri anticipative: prejudecata și cercul hermeneutic.....	74
2.2.2. Vidul ontologic ca premisă a înțelegerii.....	78
2.2.3. Dinamica relației subiect-obiect în actul înțelegerii.....	80
2.2.4. Atenția ca act fenomenologic al prezenței hermeneutului.....	85
2.3. Adevărul ca structură de orientare a înțelegerii.....	88
2.3.1. Adevărul existențial ca fenomen ontologic la Michel Foucault.....	97
2.4. Concluziile la capitolul 2.....	104
3. EXERCITII HERMENEUTICE DE LECTURĂ ÎN ORIZONT EXISTENȚIAL	
3.1. Model tripartit de interpretare: <i>imersivă, diakritică și poietică</i>	107
3.2. Întrebarea ca instrument hermeneutic al disponibilității de înțelegere.....	112
3.2.1. Lectura atentă în cadrul fenomenologic al faptului-de-a-fi-în-text.....	119
3.2.2. Adevărul în dialectică inversă.....	122
3.3. Metafora și simbolul în logica sensului multiplu.....	127
3.3.1. Configurări spațiale ale lecturii poietice în metaforă grafică.....	132
3.3.2. Metafora grafică în poietica sintezei dialectice.....	136
3.3.3. Recontextualizări semiotice prin lectură poietică.....	141
3.4. Concluziile la capitolul 3.....	144
CONCLUZII GENERALE ȘI RECOMANDĂRI.....	146
BIBLIOGRAFIE.....	152
ANEXE.....	161
Declarația privind asumarea răspunderii.....	163
CV-ul candidatului.....	164

ADNOTARE

Ursu Cristina, Structuri și interferențe contextuale ale raționalității interpretative, teză de doctor în filosofie, Chișinău, 2026

Structura tezei: introducere, trei capitole, concluzii generale și recomandări, bibliografie din 143 de titluri, 144 de pagini de text de bază, 9 figuri, rezultatele obținute fiind publicate în 12 lucrări științifice.

Cuvinte-cheie: hermeneutică filosofică, raționalitate interpretativă, adevăr existențial, pseudorațional, cerc hermeneutic regresiv, gând deșert, lectură dia-poietică, metaforă grafică.

Scopul lucrării: constă în examinarea și sistematizarea structurilor și interferențelor contextuale ale raționalității interpretative în cadrul demersului filosofic al înțelegerii.

Obiectivele cercetării: analiza evoluției hermeneuticii ca disciplină filosofică; clarificarea ramificațiilor conceptuale aferente hermeneuticii filosofice; problematizarea adevărului în actul hermeneutic; prezentarea rațiunii ca principiu ordonator epistemic, etic și ontologic; reconceptualizarea iraționalului ca limită imanentă a rațiunii; schematizarea unui cerc hermeneutic regresiv în contrast cu cel tradițional; clarificarea relației dintre adevăr existențial și sens existențial; examinarea adevărului existențial ca structură de orientare în actul hermeneutic; elaborarea unui model tripartit de interpretare dia-poietică ca instrument hermeneutic; aplicarea lecturii dia-poietice în contexte educaționale de tip reflexiv.

Noutatea și originalitatea științifică constau în articularea unei perspective proprii asupra raționalității interpretative, în cadrul căreia adevărul existențial este conceput ca structură internă de orientare a înțelegerii, dincolo de limitele cadrului epistemic clasic; reconceptualizarea raportului dintre rațional și irațional prin introducerea conceptului de *pseudorațional*, înțeles ca formă disimulată a iraționalului sub aparența coerenței raționale; introducerea noțiunii de *cerc hermeneutic regresiv* distinct de cel clasic drept model ilustrativ prin care *gândul deșert* conduce la blocaj hermeneutic; dezvoltarea unui model tripartit de interpretare structurat pe trei niveluri: imersiv (experiență prereflexivă), diakritic (demers analitic) și poietic (recontextualizare trans-semiotică). Modelul integrează hermeneutica ontologică cu fenomenologia și estetica, creând un context nou de analiză a actului interpretativ.

Rezultatele obținute care contribuie la soluționarea unei probleme științifice importante: propunem un nou model teoretic care se situează dincolo de logica fundamentului, reconfigurând raționalitatea interpretativă în afara reducerii scientiste la forme logico-matematice. Redefinim raționalitatea în contextul limitelor sale epistemice printr-o reorientare hermeneutică și ontologică a înțelegerii. Deschidem direcții de cercetare în ontologia raționalității și a adevărului, etica și estetica interpretării, metodologia învățării reflexive, cu potențiale extinderi interdisciplinare. Elaborăm un model hermeneutic aplicativ (lectura dia-poietică), care definește adevărul existențial drept structura internă de orientare a raționalității.

Semnificația teoretică: formularea unei viziuni integratoare asupra raționalității: raționalitatea interpretativă care cadrează ontologia, epistemologia și etica în interiorul hermeneuticii filosofice; propunerea unei ontologii a adevărului existențial drept structură de orientare a raționalității interpretative în afara logicii fundamentului, unde actul interpretării este conceput ca practică ontologică de situare a hermeneutului în interiorul sensului, în orizontul adevărului.

Valoarea aplicativă: studiul dat facilitează aplicabilitatea modelului dia-poietic (lectura imersivă, diakritică și poietică) în contexte educaționale, prin formularea unui instrument practic de formare a gândirii reflexive în educația umanistă, literară și filosofică.

Implementarea rezultatelor științifice: comunicări în cadrul a 18 conferințe naționale și internaționale, 12 articole științifice și activități de cercetare.

АННОТАЦИЯ

Урсу Кристина, Структуры и контекстуальные интерференции интерпретативной рациональности, кандидатская диссертация по философии, Кишинёв, 2026

Структура диссертации: введение, три главы, общие выводы и рекомендации, библиография из 143 наименований, 144 страниц основного текста, 9 рисунков; полученные результаты опубликованы в 12 научных работах.

Ключевые слова: философская герменевтика, интерпретативная рациональность, экзистенциальная истина, псевдорациональное, регрессивный герменевтический круг, праздная мысль, диа-поэтическое чтение, графическая метафора.

Цель научной работы: состоит в анализе и систематизации структур и контекстуальных интерференций интерпретативной рациональности в рамках философского подхода к пониманию.

Задачи исследования: анализ эволюции герменевтики как философской дисциплины; уточнение концептуальных разветвлений, относящихся к философской герменевтике; проблематизация истины в герменевтическом акте; представление разума как эпистемического, этического и онтологического упорядочивающего принципа; реконцептуализация иррационального как имманентного предела разума; схематизация регрессивного герменевтического круга в контрасте с традиционным; уточнение соотношения между экзистенциальной истиной и экзистенциальным смыслом; рассмотрение экзистенциальной истины как структуры ориентации в герменевтическом акте; разработка трипартидной модели диа-поэтической интерпретации как герменевтического инструмента; применение диа-поэтического чтения в образовательных контекстах рефлексивного типа.

Научная новизна и оригинальность состоят в артикуляции собственной перспективы интерпретативной рациональности, в рамках которой экзистенциальная истина понимается как внутренняя структура ориентации понимания, выходящая за пределы классической эпистемической рамки; в реконцептуализации соотношения между рациональным и иррациональным посредством введения понятия *псевдорационального*, понимаемого как замаскированная форма иррационального под видом рациональной связности; во введении понятия *регрессивного герменевтического круга*, отличного от классического, как иллюстративной модели, посредством которой *праздная мысль* приводит к герменевтическому блоажу; в разработке трипартидной модели интерпретации, структурированной на трех уровнях: иммерсивном (дорефлексивный опыт), диакритическом (аналитический подход) и поэтическом (транссемиотическая реконтекстуализация). Модель интегрирует онтологическую герменевтику с феноменологией и эстетикой, создавая новый контекст анализа интерпретативного акта.

Полученные результаты, способствующие решению важной научной проблемы: предлагаем новую теоретическую модель, которая располагается за пределами логики основания, реконструируя интерпретативную рациональность вне сциентистского сведения к логико-математическим формам. Мы переопределяем рациональность в контексте ее эпистемических пределов посредством герменевтической и онтологической переориентации понимания. Открываем направления исследования в области онтологии рациональности и истины, этики и эстетики интерпретации, методологии рефлексивного обучения, с возможными междисциплинарными расширениями. Разрабатываем прикладную герменевтическую модель — диа-поэтическое чтение, — которая определяет экзистенциальную истину как внутреннюю структуру ориентации рациональности.

Теоретическая значимость: формулирование интегративного видения рациональности: интерпретативной рациональности, которая объединяет онтологию, эпистемологию и этику в рамках философской герменевтики; предложение онтологии экзистенциальной истины как структуры ориентации интерпретативной рациональности вне логики основания, где акт интерпретации понимается как онтологическая практика расположения герменевта внутри смысла, внутри истины.

Прикладное значение: данное исследование способствует применению диа-поэтической модели (иммерсивного, диакритического и поэтического чтения) в образовательных контекстах посредством разработки практического инструмента формирования рефлексивного мышления в гуманитарном образовании, литературной и философской герменевтике.

Внедрение результатов исследования: доклады на 18 национальных и международных конференциях, публикация 12 научных статей и участие в исследовательских проектах.

ANNOTATION

**Ursu Cristina, Structures and Contextual Interferences of Interpretative Rationality,
PhD thesis in philosophy, Chişinău, 2026**

Thesis structure: introduction, three chapters, general conclusions and recommendations, a bibliography comprising 143 titles, 144 pages of main text, 9 figures; the results obtained were published in 12 scientific papers.

Keywords: philosophical hermeneutics, interpretive rationality, existential truth, the pseudo-rational, regressive hermeneutic circle, idle thought, dia-poietic reading, graphic metaphor.

The purpose of the work: to examine and systematize the structures and contextual interferences of interpretative rationality within the philosophical framework of understanding.

Research objectives: the analysis of the evolution of hermeneutics as a philosophical discipline; the clarification of the conceptual ramifications related to philosophical hermeneutics; the problematization of truth in the hermeneutic act; the presentation of reason as an epistemic, ethical, and ontological ordering principle; the reconceptualization of the irrational as an immanent limit of reason; the schematization of a regressive hermeneutic circle in contrast to the traditional one; the clarification of the relationship between existential truth and existential meaning; the examination of existential truth as a structure of orientation in the hermeneutic act; the elaboration of a tripartite model of dia-poietic interpretation as a hermeneutic instrument; the application of dia-poietic reading in reflective educational contexts.

The scientific novelty and originality consist in the articulation of an original perspective on interpretive rationality, within which existential truth is conceived as an internal structure of orientation of understanding, beyond the limits of the classical epistemic framework; in the reconceptualization of the relationship between the rational and the irrational through the introduction of the concept of the *pseudo-rational*, understood as a disguised form of the irrational under the appearance of rational coherence; in the introduction of the notion of *the regressive hermeneutic circle*, distinct from the classical one, as an illustrative model through which *idle thought* leads to hermeneutic blockage; in the development of a tripartite model of interpretation structured on three levels: immersive (pre-reflective experience), diacritical (analytical approach), and poietic (trans-semiotic recontextualization). The model integrates ontological hermeneutics with phenomenology and aesthetics, creating a new context for the analysis of the interpretive act.

The results obtained contribute to the solution of an important scientific problem:

The research proposes a new theoretical model that is situated beyond the logic of foundation, reconfiguring interpretive rationality outside the scientific reduction to logico-mathematical forms. We redefine rationality in the context of its epistemic limits through a hermeneutic and ontological reorientation of understanding. We open research directions in the ontology of rationality and truth, the ethics and aesthetics of interpretation, and the methodology of reflective learning, with potential interdisciplinary extensions. We develop an applied hermeneutic model — dia-poietic reading — which defines existential truth as the internal structure of orientation of rationality.

Theoretical significance: the formulation of an integrative vision of rationality: interpretive rationality, which frames ontology, epistemology, and ethics within philosophical hermeneutics; the proposal of an ontology of existential truth as a structure of orientation of interpretive rationality beyond the logic of foundation, where the act of interpretation is conceived as an ontological practice of situating the hermeneut within meaning, within truth.

Applicative value: this study facilitates the applicability of the dia-poietic model — immersive, diacritical, and poietic reading — in educational contexts by formulating a practical instrument for developing reflective thinking in humanistic education, literary hermeneutics, and philosophical hermeneutics.

Implementation of scientific results: presentations at 18 national and international conferences, publication of 12 scientific papers, and involvement in research activities.

LISTA FIGURILOR

Fig. 2.1. Fizionomia gândului.....	70
Fig. 2.2. Cartografierea raționalității interpretative.....	73
Fig. 3.1. Cercul hermeneutic în trei timpi.....	107
Fig. 3.2. Cuadrantul întrebărilor după Philip Cam.....	117
Fig. 3.3. Ilustrarea conceptului de <i>umbră</i> la atelierul de filosofie.....	117
Fig. 3.4. Cercul hermeneutic regresiv.....	122
Fig. 3.5. Figuri ale disoluției raționale.....	125
Fig. 3.6. Concept-sinteză dezvoltat la atelierul de filosofie.....	140
Fig. 3.7. Registre semiotice ale lecturii poetice.....	143

INTRODUCERE

Actualitatea și importanța temei abordate. Problematika raționalității interpretative își găsește rezonanța în cadrul hermeneutic ca filosofie a înțelegerii. Actul hermeneutic este o formă operațională a raționalității, a facultății umane intrinseci de a gândi conform principiilor logicii, de a analiza o premisă, de a înțelege un argument, de a deduce o concluzie etc. Analiza conceptului de *rațiune* se plasează în centrul preocupărilor filosofice dintotdeauna. Fie este redefinită ca metodă (Descartes), ca instrument de cunoaștere empirică (Bacon), ca principiu moral legislator (Kant), ca structura ontologică a realității (Hegel), devine constrânsă de structurile limbajului (Wittgenstein), capătă criteriul științific al falsificabilității (Popper), își extinde funcționalitatea într-un registru comunicațional al consensului intersubiectiv (Habermas), îi este criticată rigiditatea metodologică universal acceptată (Feyerabend) ș.a. Termenul extins de *raționalitate interpretativă* marchează dimensiunea hermeneutic-ontologică a raționalității, desemnând forma de situare existențială în interiorul înțelegerii. Termenul este tangențial cu multiple discipline, precum: filosofia, psihologia, etica, estetica, literatura, lingvistica. În virtutea dinamicii structurilor sale constitutive, raționalitatea interpretativă depășește cadrul riguros al normelor epistemice. Structurile mijlocesc integrarea hermeneutului în actul interpretării, făcând posibilă înțelegerea ca proces constitutiv al sensului.

Cadrând hermeneutica cu ontologia, gnoseologia, fenomenologia și etica, observăm convergerea lor în conceptul unificator de *adevăr*. Totuși, relativismul epistemic al epocii îi contestă existența, plasându-l sub semnul pretențiozității. În această lucrare, contrastăm adevărul științific cu adevărul existențial, deplasând analiza dinspre arealul obiectiv și general valabil al științificului spre structura de bază a experienței hermeneutului. Experiența umană se găsește sub incidența unor insuficiențe ontologice – de ordin moral (ispita răului), epistemic (neștiința propriei neștiințe), ontologic (fragilitate și fractură), existențial (alienare de sine). Aceste insuficiențe se manifestă prin factori care frânează înțelegerea: biasuri cognitive, predispoziții de origine prerenflexivă, structuri afective, pluralisme ideologice, rigiditate cognitivă, lipsă de atenție, superficialitate ș.a. Acești factori frenatorii deturneză actul hermeneutic înspre rătăcire. De aceea, este necesară deconspirarea acestor mecanisme prin hermeneutica filosofică, capabilă să restabilească orientarea în interiorul sensului.

În cadrul demersului dat, orientarea nu este înțeleasă în sens strict spațial, ci ca structură originară prin care hermeneutul se situează în interiorul unei situații de sens. Werner Stegmaier în *What is orientation?* observă că orientarea precede definițiile, întrucât trebuie să fim deja orientați pentru a fi capabili de a defini ceva. În acest sens, orientarea este condiția existențială a

oricăru act de înțelegere. Ea desemnează capacitatea de „a-ți găsi drumul” într-o situație inedită, în care hermeneutul trebuie să aleagă. Problema se remarcă abia atunci când apare dezorientarea. În plan hermeneutic, dezorientarea se poate transforma în rătăcire.

Actualitatea temei rezidă așadar în confruntarea raționalității cu propriile sale limite recesive, cu ceea ce îi scapă în forma iraționalului. În contextul dat, nu este suficientă o simplă complementaritate a raționalului cu iraționalul, proprie gândirii creatoare; mai curând, iraționalul intervine ca factor de deturnare a actului hermeneutic. Importanța temei constă în redefinirea iraționalului dincolo de perspectiva tradițională și în analiza aplicată pe texte prin care se arată cum gândirea își poate pierde orientarea, fiind antrenată într-un cerc hermeneutic regresiv. Emergența unei hermeneutici ontologice, capabile să deconspire astfel de mecanisme, devine necesară în contextul marcat de pulsioni informaționale excesive.

Scopul lucrării constă în examinarea și sistematizarea structurilor și interferențelor contextuale ale raționalității interpretative în cadrul demersului filosofic al înțelegerii;

Obiectivele cercetării:

1. Analiza evoluției hermeneuticii ca disciplină filosofică;
2. Clarificarea ramificațiilor conceptuale aferente hermeneuticii filosofice;
3. Problematizarea adevărului în actul hermeneutic;
4. Prezentarea rațiunii ca principiu ordonator epistemic, etic și ontologic;
5. Reconceptualizarea iraționalului ca limită imanentă a rațiunii;
6. Schematizarea unui cerc hermeneutic regresiv în contrast cu cel tradițional;
7. Clarificarea relației dintre adevăr existențial și sens existențial;
8. Examinarea adevărului existențial ca structură de orientare în actul hermeneutic;
9. Elaborarea unui model tripartit de interpretare dia-poietică ca instrument hermeneutic;
10. Aplicarea lecturii dia-poietice în contexte educaționale de tip reflexiv.

Ipoteza de cercetare: Adevărul existențial este structura internă de orientare a raționalității interpretative, configurând dinlăuntru dinamica actului hermeneutic al înțelegerii.

Sinteza metodologiei de cercetare și justificarea metodelor de cercetare alese. Cercetarea, plasată în registrul hermeneuticii filosofice, pune accent pe dimensiunea ontologică a înțelegerii ca finalitate a actului hermeneutic. Metoda hermeneutico-fenomenologică este cadrul metodologic de reper al demersului, avantajând investigarea raționalității interpretative nu doar ca proces cognitiv, ci ca structură ontologică a înțelegerii. Premisa interogativă a cercetării este deci de ordin ontologic: ce face posibilă raționalitatea interpretativă? Întrebarea solicită o analiză structurală a condițiilor de posibilitate a înțelegerii. De aceea, dimensiunile fenomenologică și

hermeneutică sunt intrinsec viabile demersului. Fenomenologia urmărește să releve experiența hermeneutului așa cum este ea ca atare (prin analiza structurilor raționalității interpretative, a insuficiențelor ontologice afectând actul interpretării), în timp ce hermeneutica explică aceste structuri. A doua metodă a tezei, folosită preponderent în capitolul al treilea, este cea a hermeneuticii aplicate, prin care se urmărește validarea practică a modelului de interpretare dia-poietică construit. Este o extensie practică în situații reale de lectură, care verifică și valorifică relevanța teoretică a cadrului conceptual construit în prima și a doua parte a tezei.

Noutatea și originalitatea științifică constau în articularea unei perspective proprii asupra raționalității interpretative, în cadrul căreia adevărul existențial este conceput ca structură internă de orientare a înțelegerii, dincolo de limitele cadrului epistemic clasic; reconceptualizarea raportului dintre rațional și irațional prin introducerea conceptului de *pseudorațional*, înțeles ca formă disimulată a iraționalului sub aparența coerenței raționale; introducerea noțiunii de *cerc hermeneutic regresiv* distinct de cel clasic drept model ilustrativ prin care *gândul deșert* conduce la blocaj hermeneutic; dezvoltarea unui model tripartit de interpretare structurat pe trei niveluri: *imersiv* (experiență prereflexivă), *diakritic* (demers analitic) și *poietic* (recontextualizare trans-semiotică). Modelul integrează hermeneutica ontologică cu fenomenologia și estetica, creând un context nou de analiză a actului interpretativ.

Rezultatele obținute care contribuie la soluționarea unei probleme științifice importante: propunem un nou model teoretic care se situează dincolo de logica fundamentului, reconfigurând raționalitatea interpretativă în afara reducerii scientiste la forme logico-matematice. Redefinim raționalitatea în contextul limitelor sale epistemice printr-o reorientare hermeneutică și ontologică a înțelegerii. Deschidem direcții de cercetare în ontologia raționalității și a adevărului, etica și estetica interpretării, metodologia învățării reflexive, cu potențiale extinderi interdisciplinare.

Semnificația teoretică: formularea unei viziuni integratoare asupra raționalității: raționalitatea interpretativă care cadrează ontologia, epistemologia și etica în interiorul hermeneuticii filosofice; propunerea unei ontologii a adevărului existențial drept structură de orientare a raționalității interpretative în afara logicii fundamentului, unde actul interpretării este conceput ca practică ontologică de situare a hermeneutului în interiorul sensului, în orizontul adevărului.

Valoarea aplicativă: studiul dat facilitează aplicabilitatea modelului dia-poietic, structurat pe trei niveluri: imersiv, diakritic și poietic în contexte educaționale, prin formularea unui instrument de formare a gândirii reflexive în educația umanistă, literară și filosofică.

Sumarul capitolelor tezei: introducere, trei capitole, concluzii și recomandări, bibliografie, anexe, declarația privind asumarea răspunderii și CV-ul candidatului.

În capitolul 1, intitulat *HERMENEUTICA – DISCIPLINĂ FILOSOFICĂ A ÎNȚELEGERII*, marcăm traseul conceptual al hermeneuticii filosofice de la F. Schleiermacher la W. Dilthey, H.-G. Gadamer, M. Heidegger și P. Ricoeur. Traseul plasează trecerea de la interpretare de sens la ontologia adevărului în descendența părților constitutive ale demersului.

În subcapitolul 1.1, *Hermeneutica – studiul și teoretizarea interpretării*, definim hermeneutica drept disciplină filosofică a înțelegerii dincolo de cadrul metodologic al interpretării, care investighează fundamentele ontologice, epistemice și existențiale ale actului hermeneutic. În compartimentul 1.1.1., *Tautologii conceptuale*, explicităm ramificațiile conceptuale interne în cadrul hermeneuticii: înțelegere, interpretare, comprehensiune, exegeză, comentariu. În compartimentul 1.1.2., *Hermeneutica între interpretare și ontologia înțelegerii*, anunțăm direcția tezei înspre ontologia hermeneutică, contrapunctând limitele specifice sensului (riscul autoreferențialității, cadrul solipsist de perspectivă) cu adevărul existențial ca deschidere către ceea ce este (*aletheia*). Analizăm dualitatea psihologico-gramaticală a perspectivei lui F. Schleiermacher ca pe o tensiune creatoare prin actul *divinației* (empatie intuitivă) ca mijlocire către fluxul inerent textului. Punctăm conceptul înțelegerii *Verstehen* la Dilthey drept centru unificator al perspectivei asupra hermeneuticii ca teorie a validității universale a interpretării în registrul științelor umaniste (filosofia, literatura, istoria). Deși este un act subiectiv, *Verstehen* este și un act universal, fundamentat pe natura umană împărtășită. Acest fapt condiționează reconstrucția experienței trăite (*Erlebnis*) într-un context recognoscibil. Subliniem reperele gadameriene în raport cu adevărul nederivabil din metoda științifică. Hermeneutica sa filosofică se concentrează anume pe o asemenea experiență a adevărului, fapt cu care rezonăm în ulterioarele cadrări conceptuale ale tezei. Analizăm perspectiva lui Heidegger asupra filosofiei ca ontologie fenomenologică, asupra fenomenologiei lui Dasein ca hermeneutică per se. Înțelegerea capătă structura unui proiect perpetuu deschis al putinței-de-a-fî, care marchează caracterul proiectiv al înțelegerii înseși. Ipoteza demersului nostru trasează ideea că adevărul existențial orientează această devenire „dinlăuntru”, fapt plasat în siajul reflecțiilor heideggeriene asupra demersului său fenomenologic către lucrurile însele. Cadrăm viziunea lui Ricoeur despre exigența primă a hermeneuticii – cea a înțelegerii eului către el însuși – cu necesitatea integrării hermeneuticii în fenomenologie. Filosofia reflecției pe care o propune justifică semantica dublului sens și dialectica interpretărilor multiple, fapt ce nuanțează cadrul structural al interpretărilor și reclamă proliferarea unei fundamentări structurante atât solide, cât și fluctuante

pe potriiva multistratificărilor semantice posibile. Nu suntem în măsura de a limita cadrul hermeneutic la un act de reguli aplicabile, de vreme ce hermeneutica formulează condițiile înseși în care este posibilă înțelegerea ca atare. Deși necesară actului hermeneutic, insuficiența sensului în fluxul de interpretări înșiruite este evidentă. Adevărul face posibilă existența însăși a sensului. Analizăm criza sensului și pluralismul interpretativ formulate de Derrida, Foucault, Vattimo și Rorty, asumând critica metafizicii fundamentelor tari și deschiderea hermeneutică a sensului. Demersul nostru urmărește justificarea adevărului existențial ca structură de orientare tocmai în interiorul pluralității interpretative.

În compartimentul 1.1.2., *De la hermeneutica sensului la ontologia adevărului*, problematizăm insuficiența sensului ca finalitate ultimă a actului hermeneutic. Sensul deschide orizontul înțelegerii, adevărul orientează hermeneutul în această deschidere. În dialog cu hermeneutica clasică și postmodernă, argumentăm că adevărul existențial nu poate fi redus la sensul existențial. De vreme ce nu putem ieși din sens (Merleau-Ponty) și trăim deopotrivă în lume, problema rezidă în *cum*-ul orientării în lume prin sens. Lipsa de sens, fiind imposibilă în virtutea imanenței sale, nu constituie problema care preocupă. Mai degrabă sensul fără orientare sau sensul dezorientat în raport cu lumea. Dacă sensul este structură a experienței, aici adevărul existențial este structură a orientării prin sens.

În capitolul 2, intitulat *ADEVĂRUL CA STRUCTURĂ DE ORIENTARE A RAȚIONALITĂȚII INTERPRETATIVE*, sistematizăm structurile imanente ale raționalității interpretative, lărgind cadrul epistemic noțional al *rațiunii* înspre unul existențial. În această perspectivă, câmpul raționalității apare ca un registru diferențiat intern în structura de recesivitate rațional-irațional (Mircea Florian), în care se pot distinge alte forme limită ale manifestării sale: *infraraționalul* — ca diminuare a raționalului în direcția fragmentării sensului —, *supraraționalul* — ca depășire a raționalului prin deschidere către o ordine de sens care îl transcende — și *pseudoraționalul* — ca simulacru de raționalitate.

Actul hermeneutic este o formă operațională a raționalității. Termenul de *raționalitate interpretativă* punctează o dimensiune specifică tangențială cu disciplinele filosofia, psihologia, etica, estetica, literatura, lingvistica. Îi punctăm structurile imanente: cele anticipative (prejudecata și cercul hermeneutic), vidul ontologic ca premisă a înțelegerii, dialectica dintre subiect și obiect, atenția ca act fenomenologic al prezenței hermeneutului. În capitol urmărim parcursul istorico-conceptual al *rațiunii* și configurările sale ca principiu epistemic, ontologic și etic. Propunem o genealogie a rațiunii de la Platon, Aristotel, Descartes, Bacon, Hume, Kant, Hegel, Comte, Crease, Wittgenstein, Popper, Habermas, Feyerabend. Abordăm raportul de

recesivitate în cheia lui Mircea Florian dintre rațional și irațional în termenii *pseudoraționalului* — concept pe care îl introducem în cadrul analizei. Acesta nu funcționează ca o complementaritate a rațiunii în registrul imaginarului simbolic și mitic (așa cum este configurat la Jung sau Eliade), ci ca disimulare sub forme de raționalitate, generând rătăcire și debusolare a orientării hermeneutului. Pseudoraționalul se manifestă prin simularea coerenței, prin exces justificativ, prin rigiditate argumentativă sau prin folosirea rațiunii ca mecanism de autojustificare. În plan hermeneutic, el explică posibilitatea unei interpretări coerente exclusiv în aparență. În modul acesta, pseudoraționalul permite nuanțarea raportului dintre rațional, irațional, infrarațional și suprrațional, devenind un concept critic necesar pentru analiza limitelor raționalității interpretative. Pseudoraționalul reprezintă forma cea mai problematică, deoarece se prezintă ca raționalitate, deși funcționează ca deturnare a acesteia. El nu suspendă rațiunea în mod vizibil, ci o instrumentalizează, transformând-o într-un mecanism de autojustificare. Astfel, pseudoraționalul devine una dintre condițiile *cercului hermeneutic regresiv*, în care gândirea se rotește în interiorul propriilor aparențe de coerență. Analiza pseudoraționalului devine necesară pentru înțelegerea limitelor actului hermeneutic și pentru explicarea mecanismului în care interpretarea poate eșua chiar atunci când pare să urmeze exigențele raționale ale argumentării.

În subcapitolul 2.2., *Structurile raționalității interpretative*, contextualizăm extensia noțională de *raționalitate interpretativă* în raport cu disciplinele filosofia, psihologia, etica, estetica, literatura, lingvistica. Examinăm actul interpretării unui text sau fenomen ca formă operațională a raționalității și recontextualizăm factorii frenatorii ai înțelegerii în cheia pseudoraționalului. În compartimentul 2.2.1., *Structuri anticipative: prejudecata și cercul hermeneutic*, prefigurăm cercul hermeneutic ca model de funcționare a actului interpretativ. Diferențiem noțiunile de prejudecată și *gând deșert*, pornind de la non-reflexivitatea specifică ambelor fenomene. În compartimentul 2.2.2., *Vidul ontologic ca premisă a înțelegerii*, examinăm vidul ontologic ca spațiu al potențialității și devenirii (Heidegger, Weil). În compartimentul 2.2.3., *Dinamica relației subiect-obiect în actul înțelegerii*, problematizăm raportul dintre subiectiv și obiectiv în cadrul filosofic universal: Descartes, Kant, Husserl, Hegel, Nietzsche, Heidegger. Îl contextualizăm ca structură operațională a raționalității interpretative în mers dialectico-funcțional. În compartimentul 2.2.4., *Atenția ca act fenomenologic al prezenței hermeneutului*, analizăm atenția ca act existențial. Atenția pură nu se limitează la un act cognitiv, marcând disponibilitatea de a vedea ceea ce nu se vede în cadru obișnuit. Actul hermeneutic definește atenția ca structură reglativă liminară a raționalității interpretative. Lectura imersivă

echivalează cu dimensiunea practicabilă a atenției pure. Definim punctul unde se întâlnesc în extindere subiectul cititor cu subiectul scriitor drept unul revelator, dincolo de dimensiunea semiotică a textului. Cu cât textul se adâncește în mai multe asemenea puncte, cu atât textul sondează inima umanității, devenind unul valoros. Extinderea în punct se fundamentează în universalitate împărtășită, iar punctele funcționează ca oglinzi duble și transparente. Examinăm principiul de funcționare și implicațiile imanente în contextul modelului structural pe care îl propunem.

În subcapitolul 2.3, *Adevărul ca structură de orientare a înțelegerii*, analizăm conceptul de *adevăr* în raport cu epistemologia, ontologia, logica, etica, filosofia limbajului într-o ramificație noțională. Realizăm un parcurs modest al teoriilor epistemice clasice – corespondență, coerență, deflaționism și pragmatism. Fie că este definit drept concordanță între gândire și realitate, fie drept coerență internă sistemică de propoziții, fie drept instrument pur lingvistic sau utilitate practică, însemnăm perspectiva mediatoare dinspre teoriile epistemice clasice sus-vizate și experiența existențială. În cadrul existențial, remarcăm manifestările explicite ale insuficiențelor ontologice de orice ordin. Transcenderea insuficienței ontologice (al „dispoziției către rău” în gând socratic) îl situează pe om în raport nemijlocit cu universalitatea adevărului existențial experimentat individual. Implicațiile fenomenului de insuficiență ontologică țin de un act hermeneutic deformat într-un *cerc hermeneutic regresiv* pe care îl propunem. Adevărul existențial transcende insuficiența ontologică prin reflexivitate, stare de veghe, metapозиție, vigilență, prin ieșirea-din-ascundere (Heidegger) care implică, la rândul ei, libertatea situării în deschis. Individualul se plasează de-acum în raport absolut cu Absolutul în nemijlocire relațională, dincolo de universalism etic generalizant, într-un „paradox inaccesibil gândirii” (Kierkegaard). Faptul adevărului existențial rămâne de neînțeles atunci când este cadrat cu registrul eticului universal. În contextul dat, se reclamă necesitatea trasării unor noi direcții de cercetare între ontologie și etică. În compartimentul 2.3.1., *Adevărul existențial ca fenomen ontologic la Michel Foucault*, explicăm specificitatea adevărului existențial ca fenomen ontologic de *l'autre monde et de la vie autre* în prelegerile lui Michel Foucault de la Collège de France. În contextul celor două căi propuse de către filosoful francez către virtute: calea tăcută (*suntomos odos*) și calea discursului (*logos*) – Foucault evocă dimensiunea existențială a scurtcircuitului către virtute. Totuși, el nu definește până la capăt natura efectivă a drumului tăcut, dimensiunea sa aplicabilă. Noi interpretăm *suntomos odos* ca o practică a eliberării de gândul deșert.

În capitolul 3, *EXERCII HERMENEUTICE DE LECTURĂ ÎN ORIZONT EXISTENȚIAL*, în subcapitolul 3.1., *Model tripartit de interpretare: imersivă, diakritică și poietică*, modelăm un cadru teoretic și practic aplicabil hermeneuticii ontologice. Modelul vizează actul lecturii eșalonat pe trei niveluri: *imersiv, diakritic și poietic* – structurând progresia dinspre experiența prerenflexivă la demers analitic, până la reconfigurare în creație proprie. Nivelul poietic (din grecescul *poiesis* care înseamnă „a face”, „a crea”) marchează spațiul devenirii în care hermeneutul pliază adevărul textului cu propria ontologie. Recontextualizările adevărului contemplat se întâmplă în mijlociri creatoare, în multiple registre semiotice posibile: vizual, scenic, muzical, literar, cinematografic, filosofico-hermeneutic, tehnologic ș.a. Hermeneutul devine co-creator al împărtășirii sub forme de răspuns/ extensie/ explorare/ interpretare. Nivelul poietic este atât o metodă epistemică, cât și un fenomen ontologic prin care adevărul se dezvăluie în noi manifestări. În așa mod, actul hermeneutic caută să surprindă structura ca atare a sensului. Adevărul existențial este el însuși această structură – fenomenul care oferă coerență și valabilitate registrelor semiotice emergente.

În subcapitolul 3.2., *Întrebarea ca instrument hermeneutic al disponibilității de înțelegere*, examinăm actul interogării ca instrument hermeneutic valabil și aplicabil în progresie. Aplicăm cuadrantul întrebărilor (Philip Cam) unui fragment de text din *Aventurile lui Peter Pan*, pentru a remarca șirul de întrebări într-un sistem organizat, fundamentat pe metodă și strategii. Expunem orizonturile de înțelegere a elevilor într-un atelier de filosofie unde reabilităm metodologia interogării drept catalizator al reflecției. În compartimentul 3.2.1., *Lectura atentă în cadrul fenomenologic al faptului-de-a-fi-în-text*, examinăm strategia lecturii atente aferente nivelului diakritic al lecturii, al cărei demers se realizează pe pași congruenți cu nivelurile limbii: grafic, fonetic, lexical, morfologic, sintactic, semiotic, pragmatic, stilistic. În compartimentul 3.2.2., *Adevărul în dialectică inversă*, propunem o tehnică specifică nivelului diakritic, unde se realizează deconstrucția textului pentru a-i capta nuanțele opozitive conceptuale. Tehnica dialecticii inverse este instrumentul prin care un concept-cheie este oglindit în reversul său. Aplicăm tehnica asupra conceptului de *adevăr* care îi este imanentă *minciunii* în contrapondere ontologică, epistemică, etică. În așa mod, dislocăm gândul deșert ca un instrument distorsionant al adevărului existențial. Ilustrăm mecanismul distorsiunii prin *cercul hermeneutic regresiv*. Relevăm fenomenologia minciunii și implicațiile sale ontologice pe textul lui C. S. Lewis prin detectarea mecanismelor și strategiilor prin care gândirea umană se supune eroziunii. Aceste mecanisme se manifestă în text printr-o pletoră lexicală generoasă de verbe și locuțiuni verbale, pe care le grupăm într-o figură de progresie a eroziunii: dinspre blocarea reflecției, generarea

confuziei, exacerbarea emoțiilor la deformarea percepției și subminarea voinței umane. Tehnica dialecticii inverse este o tehnică de interpretare filosofică aplicabilă contextual în vederea deconspirării mecanismelor prin care are loc fenomenul denaturării de orice tip ca atare.

În subcapitolul 3.3., *Metafora și simbolul în logica sensului multiplu*, examinăm actul înțelegerii în cadrul unui sistem de figuri – metafora și simbolul – care nuanțează problematica sensului multiplu. În cadrul dat figurativ, este necesar ca hermeneutica să își justifice principiul dublului sens la nivelul transcendental preocupat de principiile epistemice și ontologice ale interpretării. Investigăm fundamentul ontologic al hermeneuticii care apropie înțelegerea de ceea ce face posibilă existența ca atare a înțelegerii. În compartimentul 3.3.1., *Configurări spațiale ale lecturii poietice în metaforă grafică*, exemplificăm tehnica metaforei grafice specifice lecturii poietice. Lectura poietică transpune înțelegerea în expresii vizuale, reconfigurează adevărul existențial în spații sensibile. Determinăm metafora ca structură cognitivă a raționalității imaginative (Lakoff) și spațiul grafic pe care ea se suprapune la intersecția dintre ontologie și estetică. Metafora grafică este o tehnică de cartografiere a adevărului existențial pe care îl iradiază în propria sa arătare. În compartimentul 3.3.2., *Metafora grafică în poietica sintezei dialectice*, desfășurăm un praxis educațional centrat pe scopul creării unui concept-sinteză nou prin mijlocirea dialectică hegeliană a tezei și antitezei. Listăm metodele aplicabile într-un atelier filosofic de lectură poietică, pe care îl denumim „Dialectica în act: poietica sintezei” și pașii consecvenți într-o desfășurare structurată în care intervine filosofia. Modelul poieticii dialectice propuse împreună sinteza hegeliană cu estetica specifică metaforei grafice în ilustrarea actului complex specific gândirii filosofice conceptuale. În compartimentul 3.3.3., *Recontextualizări semiotice prin lectură poietică*, întreprindem o analiză fenomenologică a *privirii* ca simbol în textele filosofice de Sartre, Merleau-Ponty, Levinas și Kierkegaard. Dezvoltăm o ontologie a *privirii* percutate de insuficiențe ontologice determinante și propunem un model de interpretare dia-poietică prin care o recontextualizăm în multiple registre semiotice.

1. HERMENEUTICA – DISCIPLINĂ FILOSOFICĂ A ÎNȚELEGERII

1.1. Hermeneutica – studiul și teoretizarea interpretării

1.1.1. Tautologii conceptuale

Termenul de *hermeneutică* se referă atât la interpretarea unui anumit text, discurs sau expresie simbolică, artistică, cât și la încercările de a teoretiza condițiile în care este posibilă interpretarea. De la Herder, prin Schleiermacher și Hegel, la Nietzsche, Dilthey, Heidegger, Gadamer și Rorty, filosofii orientați hermeneutic au fost angajați la ambele niveluri.

Simbolul terminologic al hermeneuticii este Hermes, divinitate din mitologia greacă, recunoscută pentru rolul său de mesager și interpret al zeilor (*hermeneutes*). Pe lângă îndeletnicirile de bază, Hermes mai este asociat cu furtul, comerțul, viteza (purtând aripi la încălțări) și granițele (îndeosebi cele dintre lumi). Astfel, Hermes deține simultan două funcții: cea de mesager și cea de interpret. În acest fel, mesajul transmis cuprinde atât informații, cât și interpretări ale acestor informații incluse în mesaj. Ambele acte pot avea loc simultan. Actul comunicării mesajului implică nemijlocit și interpretarea lui, întrucât comunicarea nu este un transfer automatizat de mesaje de la emițător la receptor, ci și un proces creator de sens. Hermeneutica pune în evidență întocmai aspectul interpretativ al comunicării, care se vedește a fi unul complex și dependent de mulți factori (intențiile emițătorului, codul lingvistic și ambiguitatea limbajului, contextul situațional ș.a.). În acest sens, Hermes, traducând oamenilor mesajele divine, personifică actul descifrării mesajelor criptice și întruchipează arhetipul interpretului de sens.

Hermeneutica este studiul interpretării. Hermeneutica deține un rol important într-o serie de discipline al căror subiect necesită abordări interpretative, întrucât cadrul disciplinar se referă la semnificația intențiilor, credințelor și acțiunilor umane sau la sensul experienței umane așa cum este păstrată în arte și literatură. În mod tradițional, disciplinele care se bazează pe hermeneutică includ teologia, în special studiile biblice, jurisprudența și medicina, precum și unele dintre științele umane, științe sociale și umaniste. În astfel de contexte, hermeneutica este uneori descrisă ca un studiu auxiliar al artelor, metodelor și fundamentelor cercetării adecvate unui subiect disciplinar anumit. Mai recent, hermeneutica aplicată a fost dezvoltată în continuare ca metodă de cercetare pentru o serie de discipline, precum etica, politica, psihologia (prin analiza narațiunilor formulate de către pacienți), educația (interpretarea propriu-zisă a

materialelor didactice, incluse în procesul de învățare), sociologia (analiza multiplelor fenomene sociale, precum ar fi ierarhiile), studii culturale, lingvistica (interpretarea semnificației contextuale), antropologia, istoria ș.a.

În cadrul filosofiei, hermeneutica reprezintă atât un domeniu de studiu specific, cât și mișcarea istorică în care acest domeniu s-a dezvoltat. Ca domeniu de studiu și prin analogie cu alte ramuri ale filosofiei (precum „filosofia minții” sau „filosofia artei”), hermeneutica ar fi putut fi numită „filosofia interpretării.” Pe scurt, hermeneutica se preocupă de procesul de interpretare în sine; se referă la sensul interpretării, natura ei de bază, domeniul de aplicare și valabilitatea, precum și de implicațiile pentru existența umană; tratează interpretarea în contextul întrebărilor filosofice fundamentale despre ființă și cunoaștere, limbaj și istorie, artă și experiență estetică, viața practică. În acest sens, hermeneutica se înrudește cu alte concepte și teorii din domeniul larg a ceea ce înseamnă interpretare de texte și experiențe, cum ar fi *fenomenologia* (înțelegerea umană fiind modelată de subiectivitate), *semiotica* (studiul semnelor și simbolurilor), *pragmatismul* (influența directă pe care o poate avea o interpretare specifică asupra deciziei și acțiunii), *deconstructivismul* (subminarea sensurilor tradiționale prin mediarea plurivocității de sens), *epistemologia* (participarea activă a actului de interpretare în formarea cunoștințelor), *ontologia* (interpretarea sensului existenței), *exegeza* (interpretarea critică a textelor) ș.a.

De fapt, sensul prim al *hermeneuticii* și al *exegezei* este identic: hermeneutica este o exegeză. „Hermeneutica este teoria exegezei, exegeza – o hermeneutică aplicată” (Marino 2010, p. 39). Însă, din epoca medievală, noțiunile și-au disociat semnificațiile: hermeneutica se referă la principiile și regulile de interpretare, ea fiind știința și metodologia interpretării, în timp ce exegeza constituie aplicarea practică a regulilor hermeneutice. În esență, hermeneutica formulează un cadru teoretic complex și metode de interpretare care, ulterior, sunt aplicate în demersul exegetic, în actul propriu-zis de interpretare a textelor.

O altă corespondență noțională se instituie între termenii de *hermeneutică* și *interpretare*. Aceasta apare de la un calc lingvistic din traducerea din greaca veche a lui *Peri ermineis* (Aristotel) care devine ulterior în latină *De interpretatione*. Asemănător cazului anterior, hermeneutica este teoria interpretării, în timp ce interpretarea este practica efectivă a acestei teorii.

Pe lângă acestea, noțiunea de *înțelegere* la fel se aliniaza hermeneuticii. Este hermeneutica un act al înțelegerii? În esență, hermeneutica creează cadrul metodologic și instrumental pentru a înțelege, iar înțelegerea devine rezultatul propriu-zis al aplicării acestor metode. Înțelegerea devine, potrivit lui Dilthey, o experiență interioară, „transformarea a ceea ce

înțelegem în noi înșine” (Dilthey 1989, p. 376). De aceea, dialectica dintre aceste două fațete (a ceea ce se află înăuntru și a ceea ce se află în afară) conduce implicit la raportul dintre subiect și obiect. Tocmai grație acestui aspect subiectiv, hermeneutica capătă forță de creație, caracterul de a fi o veritabilă artă a interpretării, un act creator de înțelesuri. Hermeneutica reconstruiește, remodelează din interior spre exterior ca, apoi, să conceapă instrumente și modele de accesare înapoi. De altfel, granița dintre subiect și obiect fie se stabilește, fie se șterge într-un act continuu de redefinire a înțelegerii de text și de sine. Pe această cale, se constituie hermeneutica ontologică (Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Levinas). Expresia esențială, care îi reflectă demersul, rezidă în echivalența ontologică dintre *ființa-care-înțelege* cu *ființa-care-înțelege-pe-altul-prin-sine* (Marino 2010, p. 48). Înțelegerea devine un act existențial modelat de contexte personale.

În centrul schemei noționale de *hermeneutică* regăsim ideea de *sens* și *semnificație*. Operația interpretării se referă la dezvăluiri, divulgări, descoperiri de sens latent, dincolo de cel primar, încrustat în suprafața înțelegerii. Întrebarea esențială a hermeneuticii rămâne aceeași. Care este semnificația adevărată din toate semnificațiile posibile ale unui text sau experiențe? Important de subliniat este faptul că însăși natura hermeneuticii implică un orizont dublu de semnificație. Altfel, ea ar fi superfluă. Pe de altă parte, în mijlocul multiplelor semnificații, hermeneutica elaborează o complexă și nuanțată metodologie de investigare în straturi. Astfel, hermeneutica devine o realitate euristică, generează noi înțelegeri, descoperă perspective inedite, lărgeste orizonturile. Tărâmul incertitudinilor perpetue, specific hermeneuticii, reprezintă condiția sa esențială de existență, de care nu se poate dispensa. Problema dublului sens este un criteriu de bază al hermeneuticii, o sarcină în continuă desfășurare și rezolvare.

1.1.2. Hermeneutica între interpretare și ontologia înțelegerii

Contribuțiile filosofice recunoscute în hermeneutică provin de la **Friedrich Schleiermacher**, considerat întemeietorul hermeneuticii generale. Strâns asociat cu romantismul german, Schleiermacher și-a dezvoltat hermeneutica în primele decenii ale secolului al XIX-lea. Între anii 1805 și 1832, a susținut mai multe cursuri de hermeneutică la Halle și Berlin.

Dimpreună cu Dilthey, apoi cu Ast și cu Schlegel, instaurează o nouă etapă a hermeneuticii psihologico-istorică. Aceasta urmează etapei filologico-retorică, atunci când hermeneutica se raporta doar la text și la analiza în detaliu a limbajului și a stilului. Noua etapă din cadrul epocii romantice invocă subiectivitatea creatoare, principiul-cheie al filosofiei moderne. Aceasta constă într-o lume concepută de către însuși subiectul creator.

În introducerea cursului său de hermeneutică, Schleiermacher recunoaște dificultatea de a preciza locul hermeneuticii generale. Totuși, în virtutea raportului strâns dintre hermeneutică și arta de a gândi (de a formula discursuri în retorică și de a le înțelege apoi), ea devine o disciplină filosofică. Întrucât, atunci când înțelegem, parcurgem drumul invers în alcătuirea unui discurs, hermeneutica asociindu-se cu retorica. Acestea funcționează invers într-un proces de comunicare. Retorica oferă cadrul teoretic și practic de formulare a discursului, în timp ce hermeneutica contribuie la înțelegerea și interpretarea lui. Astfel, are loc distincția dintre hermeneutica drept artă a înțelegerii și retorica care se ocupă de expunerea a ceea ce este înțeles.

În acest sens, Schleiermacher caracterizează hermeneutica drept „artă a înțelegerii”, susținând că această artă are menirea de a evita neînțelegerile. Important este faptul că anume neînțelegerea este punctul inițial și firesc în orice act de interpretare. „Practica mai riguroasă a comprehensiunii pleacă de la faptul că neînțelegerea se prezintă spontan, iar înțelegerea trebuie voită și căutată punct cu punct” (Schleiermacher 2001, p. 39). Neînțelegerea poate fi cauzată de mulți factori, cum ar fi diferențele de limbaj, cultură, context istoric sau experiențele personale, trăite de către autor și cititor. Neînțelegerea inițială trebuie depășită printr-un proces de reconstrucție a contextului original. Arta interpretării este necesară pentru discursuri, texte scrise paradigmatic, în privința cărora experiența interpretativă începe tocmai în neînțelegere.

A înțelege înseamnă a gândi (deci a produce un discurs oral sau scris). Nu există gândire fără limbaj. Nimeni nu poate gândi fără cuvinte. Potrivit lui Schleiermacher, limba este un element supraindividual, discursurile având drept fundament o sintaxă preexistentă, o construcție stabilită anterior. Pe de altă parte, expresia limbii în limbaj transpune spiritul viu în context, este fixat prin scris. Limbajul este un universal prin care omul se singularizează și devine el singur un creator al limbii.

De aceea, în virtutea acestor doi poli ai limbajului – supraindividuală și, respectiv, individuală – hermeneutica repartizează interpretării două misiuni distincte: *interpretare gramaticală* și obiectivă, raportată la normele lingvistice și *interpretarea psihologică*, raportată la actul creator singular. Hermeneutica lui Schleiermacher formulează ideea că succesul înțelegerii depinde de interpretarea cu succes a două părți ale unui discurs, gramaticală, respectiv psihologică. Aceste părți reies din concepția dualistă asupra limbajului, despre semnele obiectivate și ceea ce se află dincolo: litera și spiritul textului.

Prin latura gramaticală, el desemnează structura generală a limbajului pe care îl folosește. Din punct de vedere psihologic, el are în vedere contribuțiile la sensul discursului dependente de mintea individuală a autorului sau creatorului. În timp ce partea gramaticală a unui discurs este o

chestiune de structuri lingvistice generale, latura psihologică își găsește expresia în forme lingvistice care ar fi în mod tradițional asociate cu stilul. „A înțelege discursul ca un decupaj din limbă și a-l înțelege ca fapt al subiectului care gândește” (Schleiermacher 2001, p. 24). O eventuală nedumerire ar viza faptul că interpretarea gramaticală nu este o hermeneutică, în timp ce interpretarea psihologică – veritabilul obiect al hermeneuticii – nu poate fi abordat strict științific. Cu toate acestea, ambele interpretări sunt complementare și nici una nu poate fi considerată superioară alteia. Filosoful notează că „Interpretarea psihologică este superioară atunci când limba e privită doar ca mijloc prin care individul își comunică gândurile [...] Interpretarea gramaticală este superioară în măsura în care limba este considerată cea care condiționează gândirea oricărui individ (2001, p. 26). În acest sens, hermeneutica trebuie să conducă spre înțelegerea conținuturilor de gândire, fiindcă acestea există prin limbă. Artă interpretării se întemeiază pe gramatică în calitate de știință a limbii. Aici, libertatea e relativă, constrânsă de regulile gramaticii.

Pe de altă parte, interpretarea psihologică are în vedere textul ca expresie a vieții și spiritului unui autor. Sensul psihologic aici e intuit, ghicit, presimțit într-un proces pe care Schleiermacher îl numește *divinație* (*divination*), cu sensul de empatie, de rezonanță cu sufletul autorului care scapă înțelegerii normative. Stilul ar putea reprezenta o abatere de la normele expresiei lingvistice. În alte cuvinte, în timp ce din punct de vedere gramatical, autorul se află în slujba limbajului, din punct de vedere psihologic, limbajul este în slujba autorului.

Schleiermacher indică faptul că discursurile pot fi diferențiate dacă sunt predominante de gramatical sau psihologic și dezvoltă considerații metodologice adecvate acestor laturi. El recunoaște că interpretarea fiecărei părți este informată reciproc de cealaltă. Interpretarea vizează reconstrucția sensului unui discurs, având sarcina este de a înțelege textul, posibil, chiar mai bine decât însuși autorul.

Istoria originilor moderne ale hermeneuticii cuprinde contribuții remarcabile din partea lui **Wilhelm Dilthey**. În timp ce hermeneutica lui Schleiermacher este strâns asociată cu romantismul german, considerațiile lui Dilthey pot fi înțelese în legătură cu istorismul. Istoricul se referă la o mișcare intelectuală din secolul XIX și începutul secolului XX, care nu a mai tratat natura umană, rațiunea ca fiind absolute. În schimb, a căutat să le înțeleagă drept relative și modelate de contextul istoric. Proiectul său principal a dezvoltat o critică a rațiunii istorice care să ofere o fundamentare epistemologică autonomă pentru cercetarea în științele umaniste. Științele umaniste care se disting de științele exacte prin concentrarea lor asupra experienței istorice. În acest sens, Dilthey urmărește să apere legitimitatea științelor umaniste împotriva

acuzărilor conform cărora fie depind de normele și metodele științelor exacte, fie, în opinia sa, mai grav, le lipsește tipul de legitimitate în general.

Dilthey asociază scopul științelor umaniste nu cu explicarea experienței exterioare, ci, în schimb, cu înțelegerea experienței trăite (*Erlebnis*). Înțelegerea realizată în științele umaniste implică interpretare. Acest fapt înseamnă că hermeneutica, înțeleasă drept teorie a validității universale a interpretării, face mai mult decât să stabilească regulile unei practici interpretative de succes. Hermeneutica asigură validitatea cercetărilor desfășurate în cadrul științelor umaniste, precum filosofia, literatura, istoria. Dacă științele exacte explică fenomenele vieții prin raportul de cauzalitate, științele spiritului se fundamentează pe interpret (relevare sensurilor și semnificațiilor atribuite experiențelor). De aici urmează distincția dintre explicare (*Erklaren*, regăsită în științele umane) și înțelegere (*Verstehen*, atribuire de sens experiențelor umaniste).

De vreme ce experiențele diferă de la caz la caz, actul de interpretare este unul subiectiv în ochii interpretului și depinde de contextul istoric și cultural în care acesta se realizează. Actul de interpretare nu este nici absolut, nici pur obiectiv, ci contextual și relativ. Subiectivitatea lui însă nu reprezintă un punct slab, ci, dimpotrivă, este premisa unei înțelegeri mai nuanțate.

Înțelegerea dată este una interioară, realizată în introspecție – caracteristică esențială pentru conceptul *Verstehen* din metodologia științelor umaniste. *Verstehen* este posibilă în virtutea interpretului cu experiențe lăuntrice care provin din același substrat al naturii umane universale. „Posibilitatea unei interpretări universal valabile poate fi derivată din natura Înțelegerii. În cadrul Înțelegerii, individualitatea exegetului și cea a autorului nu sunt opuse una alteia ca două fapte incomparabile. Mai degrabă, ambele au fost formate pe substratul unei naturi umane generale, iar aceasta este ceea ce face posibilă comuniunea oamenilor între ei prin vorbire.” (Dilthey 1972, p. 243). Înțelegerea ar fi de reconstruire a lumii interioare a altor oameni. O asemenea interpretare își are originea tocmai din natura însăși a înțelegerii. Diferențele dintre oameni (respectiv dintre sensurile pe care aceștia le atribuie experiențelor, textelor de orice tip) nu rezidă în calitățile esențiale diferite între ei, ci de nivelul de dezvoltare spiritual al proceselor interioare (gândirea, simțirea, voința). Diferențele au deci o natură graduală, nu calitativă. Faptul dat pune în evidență lipsa de granițe în ascensiunea spirituală a ființei umane interpretative. *Verstehen* ar fi aici o formă de empatie intelectuală cu autorul, o transcendere în lumea lui, care este lumea aceluiași spirit uman.

Hermeneutica contemporană este în mare măsură modelată de hermeneutica filosofică a lui **Hans-Georg Gadamer**. Abordarea lui Gadamer este ghidată de intuiția că succesul înțelegerii implică o experiență a adevărului. Problema principală a hermeneuticii filosofice a lui

Gadamer este de a clarifica faptul că o astfel de experiență hermeneutică a adevărului este nu numai valabilă în sine, ci mai originală decât sensul adevărului atins prin metodele științei moderne. Într-adevăr, tocmai această îngrijorare este menită să evoce titlul lui Gadamer al operei sale principale *Adevăr și Metodă*: hermeneutica sa filosofică se concentrează pe o experiență a adevărului care nu poate fi derivat din metoda științifică.

În acest sens, hermeneutica vizează însuși adevărul care se desfășoară în cadrul dialogului interactiv cu textul. Adevărul nu este static și obiectiv, ci se descoperă printr-o participare activă la dialog și interpretare. Adevărul capătă aici caracterul de eveniment al fluxurilor ideatice fuzionând într-un orizont comun. Este un proces pe care Gadamer îl denuțește *fuziune a orizonturilor* (*Horizontverschmelzung*). Cititorul nu doar stă în fața textului cu care „fuzionează”, dar, în caz absolut, se regăsește pe sine dincolo, este absorbit de sine însuși în sine însuși prin artă.

Punctul de plecare pentru hermeneutica filosofică a lui Gadamer este preocuparea că succesul metodei științifice ne-a înstrăinat de validitatea adevărului în experiența interpretativă. Hermeneutica filosofică urmărește să recupereze validitatea adevărului în experiența interpretativă, în raport cu educația și formarea (*Bildung*) capacităților: bunul simț (*sensus communis*), judecata și gustul. Hermeneutica filosofică a lui Gadamer susține că exemplul principal al experienței hermeneutice a adevărului se regăsește în întâlnirile noastre cu arta. Gadamer crede că acest lucru devine clar odată ce depășim ipotezele moderne despre subiectivitatea experienței estetice, în care ființa artei este redusă la aceea a unui obiect imediat prezent care, la rândul său, are proprietatea de a produce afecte, cum ar fi plăcerea estetică. În hermeneutica sa, dimpotrivă, ființa artei este mai degrabă o chestiune de realizare (*Vollzug*) la care participăm. „Experiența artei este astfel, pe lângă cea a filozofiei, avertismentul cel mai serios adresat conștiinței științifice de a-și mărturisi propriile limite” (Gadamer 2001, p. 13). Experiența unei opere de artă se desfășoară ca un eveniment de interpretare care, atunci când este un succes, ne permite să recunoaștem adevărul.

Gadamer introduce tema jocului (*Spiel*) pentru a sublinia caracterul de eveniment al artei. Jocul nu este doar *energeia*, ci *ergon* – produs, plăsmuire. În momentul jocului, ne predăm contextului de sens. În experiența noastră de artă, un astfel de joc culminează cu ceea ce el numește „transformare în structură”. Cu experiența unei astfel de transformări, opera de artă îi permite cititorului recunoașterea adevărului. El descrie această experiență interpretativă a adevărului ca un proces de mediere, prin care o revendicare a adevărului apare prin proiecția și înlocuirea repetată a interpretărilor inadecvate, până când o astfel de mediere devine suficientă

sau totală. Nu există, așa cum va confirma oricine care a experimentat o operă de artă, nicio metodă care să asigure succesul acesteia. Este un proces de proiecție și înlocuire repetată și care depinde de calitatea muncii interpretative. Această calitate poate fi augmentată prin formarea capacităților noastre, cum ar fi bunul simț, judecata și gustul.

În acest mod, se reclamă conceptul de *trăire* a artei ca pe o unitate de sens, o unitate ce emerge dintr-o totalitate în continuă mișcare. *Erlebnis* care rezidă tocmai în opoziția vieții față în față cu conceptul abstract. O trăire estetică conține experiența nemărginirii – prototipul trăirii în punctul ei culminant. O trăire estetică care converge într-un punct genialitatea creației (creatoare de modele fiind) și genialitatea înțelegerii. Acest punct simbolic devine un liant metafizic dintre ceea ce este vizibil și ceea ce este invizibil – principiul estetic universal în filosofia artei. Adevărul apare în această „ciocnire” a clipei singulare și a continuității temporale. Clipa trăirii nu este una fugară, trecătoare, ci conține, ca într-o bulă temporală, plinătatea timpului. Acesta este un aspect intrinsec al temporalității existențiale. Este o „clipă absolută în care se plasează spectatorul, este în același timp uitare de sine și mediere cu sine însuși. Ceea ce îl smulge din toate îi redă în același timp întregul ființei sale” (Gadamer 2001, p. 105). În acest sens, sarcina fundamentală a studiului lui Gadamer constă în legitimarea cunoașterii de adevăr în însăși experiența artei.

Experiența artei implică înțelegerea. Înțelegerea textelor devine un act de înțelegere al celuilalt. Textul depășește ființarea sa ca text (un set de semne cu o realitate semantică implicită, care se vrea înțeleasă) și devine *scriitură* (fixarea sensului într-o formă permanentă, care introduce o anumită distanță între cititor și sensul original, dar, totodată, deschide posibilități inedite pentru noi și noi sensuri). Scriitura fixează spiritul într-un cadru de semne. Spiritul este esența ca atare a textului, adevărul lui. Triada la Gadamer evocă *textul-scriitura-spiritul* drept manifestare în semne a ceea ce se află dincolo de ele.

Gadamer amintește despre polaritatea dintre familiaritate și alteritate. Polaritatea se regăsește la fundamentul hermeneuticii înseși. Tensiunea dintre ele și spațiul existent între acestea este destinat hermeneuticii. Aici regăsim locul ei autentic. Tocmai în această tensiune și mișcare de du-te-vino a ceea ce este cunoscut și a ceea ce este necunoscut se naște înțelegerea. Iar sarcina hermeneuticii, potrivit lui Gadamer, nu este nicidecum cea de a construi o metodă a înțelegerii, ci de a desluși condițiile în care ea se întâmplă. Înțelegere care are un caracter productiv, descoperă, creează singură. Nu deține un comportament reproductiv placid, căci cel care citește un text este prezent el însuși în sensul pe care îl înțelege.

Mai mult, Gadamer abordează problema preeminenței hermeneutice a întrebării, pornind de la modelul dialecticii platoniciene. Potrivit lui, conștiința hermeneutică are o structură a deschiderii. Deschiderea presupune predispoziția de a pune întrebări pentru a afla și a cunoaște. Acest lucru presupune de la început *docta ignorantia* socratică – o știință a neștiinței, a faptului că nu se știe. Opinia este tocmai cea care stopează interogarea, pune punctul la căutarea de sens. Astfel, sarcina hermeneutică implică dialogul cu textul, un șir de întrebări și răspunsuri care se pun și se dau pe parcurs. De fapt, cel care adresează întrebarea este textul. Înțelegerea unui text echivalează oarecum cu înțelegerea întrebării care deschide orizontul înțelegerii, determină direcția pe care o parcurge sensul. În așa fel, dimensiunii hermeneuticii i se mai adaugă, pe lângă aspectul înțelegerii, și cel al interogației. Potrivit lui Gadamer, la fundamentul oricărei experiențe a lumii regăsim dimensiunea hermeneutică. Existăm în și prin ea, este mediul prin trecem, cunoaștem și ne autocunoaștem. Oricare dintre înțelegeri este, într-un final, o înțelegere de sine.

Principalul impuls pentru hermeneutica contemporană reprezintă cercetările fenomenologice timpurii ale lui **Heidegger** asupra a ceea ce, în *Ființă și timp*, el numește *ființă* (*Sein*) și *existențialitate* (*Existenzialität*). Heidegger definește cercetarea în sensul existenței umane ca fiind hermeneutică în autointerpretare. Cercetarea hermeneutică este în sine posibilă numai pentru că ființele umane sunt, în însăși ființa lor, interpretative. Filosofia pentru el este ontologie fenomenologică, care pleacă de la hermeneutica *Daseinului*, căci „întotdeauna ne mișcăm deja într-o înțelegere a ființei” (Heidegger 2002, p. 9). Gândul dat reflectă înțelegerea implicită a ființei înaintea oricărei analize sau teoretizări filosofice explicite. În contrast cu demersul filosofiei tradiționale, pentru care ființa reprezenta un concept abstract, care trebuia definit, ființa la Heidegger este deja înțeleasă în viața de zi cu zi, chiar dacă ar putea fi o înțelegere nedusă până la capăt, fragmentară sau incompletă. *Dasein* este ființarea care, în ființa sa, pune în discuție însăși ființa.

Acest tip de înțelegere implicită a ființei este pre-ontologică și parte integrată a modului însuși de a exista pe lume. Hermeneutica *Daseinului* vrea să explicitizeze înțelegerea pre-reflexivă și să descopere structurile fundamentale ale ființei. Pentru Heidegger, înțelegerea (*Verstehen*) este un mod de a exista proiectiv și orientat înspre posibilități interpretative. Înțelegerea nu ține de metodă, ci este caracterul însuși autentic de a fi al omului. Adevărata sarcină a filosofiei heideggeriene nu constă în elucidarea modului în care poate fi înțeleasă ființa, ci în ce mod înțelegerea este ființă ca atare.

Heidegger clarifică rolul jucat de hermeneutică în cercetările sale fenomenologice asupra existenței umane printr-o reconsiderare critică a fenomenologiei clasice a lui Husserl sau, mai

precis, o reconsiderare critică a aspectelor fenomenologiei lui Husserl care se bazează pe metodele sale transcendente și eidetice. În aceasta, Heidegger opune propriei sale fenomenologii hermeneutice abordării transcendente a lui Husserl. Fenomenologia lui Husserl este ghidată de considerații epistemologice, iar preocuparea sa principală este de a găsi *a priori* fundamente pentru cercetarea științifică. Husserl consideră că știința modernă, în ciuda oricărei sofisticări metodologice și tehnologice, nu a reușit să țină seama de fundamentul epistemic de bază pe care se fundamentează. El susține că acest fundament poate fi deslușit în conștiință – nu, totuși, în orice conștiință sau *eu factic*, ci mai degrabă în *eul transcendental* și în structurile sale eidetice a priori: „eul însuși care poartă în sine lumea ca sens real și care este necesarmente presupus de aceasta la rândul ei se numește transcendental în sens fenomenologic, iar probleme filozofice care rezultă din această corelație se numesc transcendental-filozofice” (Husserl 1994, p. 57).

Reconsiderarea critică de către Heidegger a fenomenologiei lui Husserl este ghidată nu de preocupări epistemologice, ci, în schimb, de preocupări ontologice fundamentale. Heidegger este de acord cu Husserl că știința modernă nu a reușit să țină seama de temeiurile pe care se bazează și, de asemenea, apelează la fenomenologie pentru a pune aceste baze în centrul atenției. Cu toate acestea, Heidegger crede că fenomenologia se referă la o origine mult mai profundă decât conștiința, eul transcendental și structurile sale eidetice. Pentru el, fenomenologia contribuie la ontologie prin punerea în evidență a ființei și a structurilor sale ontologice. Aceste structuri implică ceea ce el numește *facticitate (Faktizität)*. Prin aceasta, el nu înseamnă că existența umană este un fapt. Mai degrabă, el înseamnă că structurile ontologice care cuprind existența umană se găsesc nu în conștiință, ci în ființa noastră în lume – *a fi-în-lume (in-der-Welt-sein)*. Prin urmare, încercările noastre de a ne înțelege pe noi înșine (sau, de altfel, de a înțelege orice altceva) rămân legate de structurile de a fi în lume.

În acest sens, paralel cu prezența sa în lume, *Dasein* se constituie dintr-o serie de moduri de existență care reclamă interpretare (în lume, cu alții, în timp). Aici intervine hermeneutica. „Ființa este de fiecare dată ființa unei ființări” (Heidegger 2002, p. 16), nu un concept abstract, ci strâns relaționat cu ceva care există, cu o ființare (*Seiende*). Este imposibilă înțelegerea ființei în general, fără raportarea la ființe concrete. În alte cuvinte, ființa nu există „în sine”, ci este modul de a fi al unei ființări particulare (obiect fizic, persoană, idee etc.). Paul Ricoeur o numește „hermeneutica a lui *sunt*” (1999, p. 215).

Prin urmare, conceptul lui *Dasein* vine să reinterpreteze viziunea tradițională a subiectului occidental, reprezentat de cogito-ul cartezian (*res cogitans*). Critica lui Heidegger se

referă la separarea neîntemeiată dintre subiect și obiect, dintre *res cogitans* și *res extensa*. Respectiv, Dasein nu se rezumă doar la cogito, ci există în lume în mod esențial. Această existență precedă oricare reflecție și o fundamentează. Este o dimensiune existențială și fenomenologică a modului de a fi în lume. Astfel, are loc o devastare a cogito-ului drept un adevăr general și o revenire în planul ontologic. Este o ființă care este, nu una care gândește. Modul de a fi precede actul de a gândi. Potrivit lui Heidegger, privilegiul ontic al lui Dasein constă în faptul că „această ființare, în ființa ei, are ca *miză* însăși această ființă. Se înțelege pe sine în ființa sa” (2002, p. 21). De aceea, ființa ființării este accesibilă în interiorul aceleiași lumi în care aceasta există. Acest gând desemnează unul dintre principiile esențiale ale gândirii existențiale și fenomenologice. Existența umană nu poate fi înțeleasă decât prin însăși experiența efectivă a existenței.

Așa cum pentru Heidegger filosofia este o ontologie fenomenologică, este important de remarcat demersul fenomenologiei către lucrurile însele. Aceasta reprezintă o cale de acces către înțelegerea ființei în autenticitatea ei. Se revine la experiența nemijlocită, dincolo de teoretizări conceptuale. Analiza fenomenologică relevă structurile fundamentale ale ființei care se află în substratul aparențelor. De aceea, pentru Heidegger, ontologia nu este posibilă decât drept fenomenologie care „face să se vadă de la sine însuși ceea ce se arată, așa cum se arată de la sine însuși” (2002, p. 61). În acest sens, nu se adaugă sau se șterge nimic din fenomen, ci acesta se lasă revelat așa cum este el în mod original.

Fenomenologia lui Dasein este hermeneutică. Analiza existenței umane implică interpretarea raportului dintre Dasein și lume, ceilalți, sine. Interpretarea dezvăluie cum ființa umană înțelege și trăiește ființa ca atare. De aceea, analiza fenomenologică se alătură interpretării existenței. Esența lui Dasein nu este fixată și cunoscută, ci se definește continuu prin însuși modul său de existență. Dacă în contextul tradițional al lui Aristotel și Descartes, ființei îi era, mai întâi, necesară esența pentru a exista, Heidegger inversează acest raport dintre esență și existență. Ceea ce definește ființa umană nu constă într-o esență predeterminată, ci de modul său de a fi în lume, de a se raporta la sine și la ceilalți, de a se proiecta în viitor. De aici surprindem esența ființei drept deschisă și determinată de modurile în care Dasein își trăiește viața (autentic sau neautentic), de cum se raportează la lume. Acest fapt capătă implicații existențiale adânci, întrucât ființei i se atribuie atât libertatea de a alege *cum* se raportează la lume, cât și responsabilitatea de a-și asuma aceste alegeri.

Înțelegerea este un mod fundamental al ființei, o deschidere ontologică către lume, determinată de o implicare asumată. Mai mult, Heidegger desfășoară liantul dintre înțelegere și

posibilitate. Modul de a fi al lui Dasein drept *putință-de-a-fi* (*Seinkönnen*) este fundamentat în înțelegere. Orientarea către viitor se datorează înțelegerii prin care Dasein vede și înțelege posibilitățile care îi apar în cale. Dasein este, în natura sa, o ființă posibilă. Înțelegerea are structura unui proiect. Prin acest proiect, Dasein este întotdeauna mai mult decât el este ca atare. Este ceea ce el *încă* nu este în putință. Este ceea ce el devine, rezumat în: „devino ceea ce ești!” (2002, p. 269). Din constituția Daseinului drept proiect reiese o neîmplinire continuă, un rest în raport cu *putința-de-a-fi*. „Daseinul însuși trebuie să devină, adică să fie ceea ce el nu este încă. Daseinul, câtă vreme *este*, el este de fiecare dată deja *încă-nu-ul* său” (2002, p. 425). Este un proiect deschis (*Entwurf*), orientat către posibilități. Apogeul împlinirii cedează locul devenirii și căutării.

Fenomenologia lui Heidegger implică autointerpretarea, întrucât clarifică structura existenței pornind de la propria experiență individuală de a fi în lume. Astfel, fenomenologia se desfășoară ca explicație a structurilor de a fi în lume și pe care le experimentăm mai mult sau mai puțin vag, mai mult sau mai puțin tacit, în propriile noastre implicări cotidiene cu lucrurile și cu ceilalți. În reconsiderarea critică de către Heidegger a fenomenologiei lui Husserl, hermeneutica este o posibilitate a existenței umane însăși.

Heidegger susține că o astfel de autointerpretare a existenței este plină de dificultăți. Autointerpretarea existenței este îngreunată, de altfel, pentru că a fi în lume presupune întotdeauna și a fi alături de ceilalți. În acest sens, Heidegger susține că, în mediul existenței cotidiene, avem tendința de a ne interpreta pe noi înșine nu prin ceea ce ne diferențiază de ceilalți, ci, în schimb, prin ceea ce poate fi atribuit indiferent oricui. Astfel de interpretări pot fi atractive grație accesibilității, dar vin cu prețul de a fi reduționiste. În mediul existenței cotidiene, sentimentul de sine care intră în atenție prin autointerpretare nu este un sine în posibilitățile sale singulare de a fi. Este mai degrabă un sentiment de sine caracterizat de posibilități circumscrise, care, pentru Heidegger, își găsește expresia în pronumele „ei” sau „unul” (*das Man*). În acest mod, interpretăm propriile posibilități în mod restrictiv, în termenii a ceea ce „unul” gândeste, ce face „unul” și nu mai mult.

Dasein-ul se poate pierde sau rătăci în impersonalul „se” (*das Man*), își poate știrbi autenticitatea existenței, devenind un non-eu absorbit. Lumea este totuși o lume împărtășită cu ceilalți. Chiar și atunci când este singur, Dasein este *fapt-de-a-fi-laolaltă* (*Mitsein*), unde fiecare dintre oameni își asumă, la rândul lor, Dasein-ul propriu. Ființa este inițial o *ființă-laolaltă*, iar acest lucru reflectă și înțelegerea implicată și necesară a celorlalți. Împărtășirea lumii are loc prin prisma actului existențial al înțelegerii. Înțelegerea se întâmplă sub forma unei proiecții a ființei

întru sine însăși, o juxtapunere a părților într-o unitate existentă încă de la început. Heidegger explică că „faptul-de-a-fi-laolaltă este un constituent existențial al faptului-de-a-fi-în-lume” (2002, p. 229).

Pe de altă parte, Dasein poate trăi într-o stare de *cădere* (*Verfallen*) în convenții sociale forțate și iluzorii, care îl dezorientează din calea responsabilității față de propria existență unică în lume. Lumea se deschide către semnificativitate, către lucrurile care dau sens existenței. Prin urmare, lumea nu este un cadru pasiv, ci unul dinamic, în care se desfășoară experiența. Aceasta, la rândul său, ghidează modul în care Dasein se raportează la lume și, de aceea, putem spune că lumea își dezvăluie semnificațiile prin intermediul modului în care Dasein trăiește în ea și-și interpretează experiența. Totuși, în acest cadru apare influența impersonalului „se” care judecă, ia decizii, îi fură Dasein-ului responsabilitatea. În spatele impersonalului „se” nu stă nimeni, dar totuși stau toți. Acest paradox deține o dominație certă în lume și-l poate depersonaliza pe Dasein într-o lume în care „fiecare este celălalt și nimeni nu este el însuși” (2002, p. 233). Cu toate acestea, impersonalul „se” este un *existențial* (*Existenzial*) (structură fundamentală a existenței), care îi aparține structurii lui Dasein. Un mod în care ființa se poate rătăci în mrejele neautenticului prin conformare la normele impuse de anonimatul social. Este totuși un fenomen comun și specific ființei care trăiește în lume și laolaltă cu ceilalți. Dându-și seama de influența covârșitoare pe care o poate avea, Dasein își poate recăpăta individualitatea și responsabilitate pentru propria existență, eliberându-se din anonimatul plat și disimulat și reluându-și drumul către sine.

Cu toate acestea, dacă Heidegger nuanțează condițiile ontologice ale înțelegerii și caracterul constitutiv deschis, nu ne rămâne decât să explicităm problema orientării interne în deschiderea ei propriu-zisă. Faptul că Dasein este proiectiv și situat în lume nu garantează per se orientarea înțelegerii, ci posibilitatea ei. În această deschidere structurală se insinuează atât posibilitatea înțelegerii, cât și rătăcirea (*Irre*). În acest punct se remarcă necesitatea unei deplasări de accent: de la descrierea condițiilor de posibilitate ale înțelegerii către analiza modului în care aceasta se orientează în interiorul propriilor sale posibilități. Cercetarea de față propune conceptualizarea adevărului existențial tocmai ca structură internă de orientare a raționalității interpretative în interiorul câmpului hermeneutic deschis de existență.

În demersul grefării hermeneuticii pe fenomenologie, **Paul Ricoeur** propune două căi: una scurtă – cea a ontologiei înțelegerii, și alte ocolită, mai dificilă – epistemologia interpretării. În cheia analizei lui Heidegger, ontologia înțelegerii renunță la metodă și vede înțelegerea nu doar ca pe un mod de cunoaștere, ci ca pe un mod de a fi al ființei. Revoluția este propusă de

Cercetările logice de Husserl și *Ființă și timp* de Heidegger, care stabilesc ființa în centrul preocupărilor. Ființa are o existență specifică – aceea de a înțelege ființa. Prin intenționalitatea conștiinței, după Husserl, tot spectrul de acte ale conștiinței umane se îndreaptă spre un obiect. Conștiința este conștientă continuu de ceva. Intențiile subzistă în interiorul ființei ca atare, corelându-le cu orizontul semnificațiilor. Tocmai aici intervine hermeneutica. Disciplină unde interpretarea se desfășoară într-un proces de înțelegere complexă a intenționalității, semnificației și structurii experiențelor.

Husserl distinge „esența proprie” a trăirilor (a experiențelor subiective), care corespund expresiilor de conținutul intențional de manifestările exterioare (expresiile obiective). Husserl distinge conținutul real al trăirilor (prezent în experiența ca atare) de conținutul intențional (sensul pe care îl are această trăire). O trăire are conținut într-un dublu sens: „anume că îi este inerent un conținut propriu-zis real (*reel*), căruia i se mai adaugă unul ideal, intențional” (Husserl 1983, p. 29). În acest sens, fenomenologia apare ca o primă contestare adresată obiectivismului, centrându-se pe semnificațiile ce urmează vieții intenționale. Se aduce în vizor subiectivitatea experienței, conștiința nefiind un spectator pasiv al lumii, ci un agent activ, care conferă sens experiențelor și implicit le structurează. Este o nouă înțelegere a relației dintre subiect și obiect. Subiectul închis într-un sistem propriu de semnificații descoperă un orizont al intențiilor sub forma *lunii* ca atare. „Cel ce interpretează aparține obiectului” (Ricoeur 1999, p. 13). Interpretul (subiectul) și obiectul interpretării nu sunt separați de tradiție, ci interdependenți în natura lor fenomenologică. Faptul apartenenței subiectului la obiect explică neputința actului interpretativ de a fi absolut obiectiv. Ricoeur continuă cu ideea că „problema adevărului nu mai este una de metodă, ci o problemă de manifestare a ființei, pentru o ființă a cărei existență constă în înțelegerea ființei” (1999, p. 13). Textul este „asaltat” de perspectivele, experiențele și înțelegerile subiectului. Această condiționare evidențiază atribuirea lui Dasein a actului propriu de a înțelege.

De altfel, Heidegger a oferit prioritate absolută înțelegerii ontologice în detrimentul cunoașterii istorice. Este o formă originară, care dă curs unei forme derivate. Heidegger a reorientat cercetarea spre natura fundamentală a ființei, dizolvând problemele adiacente, legate de metodă. Ricoeur atenționează însă că Heidegger nu arată în ce sens înțelegerea istorică derivă dintr-o înțelegere originară. Prin înțelegerea istorică, evenimentele trecute configurează sensul existenței prezente. Ontologia înțelegerii este fundația înțelegerii istorice, întrucât anume fenomenele înțelegerii și ale interpretării sunt fundamentale pentru ființa aflată în raport deschis cu lumea sa istorică și existențială. Prin urmare, Ricoeur propune o cale mai lungă, însă mai

sigură – cea inversă – de a porni de la formele derivate ale înțelegerii, pentru a determina în ele semnele propriu-zise ale derivării. De altfel, planul în care se manifestă înțelegerea este tocmai planul limbajului. Tot în limbaj este necesară căutarea confirmării faptului că înțelegerea este un mod de a fi.

Ricoeur propune înlocuirea căii scurte a analiticii lui Dasein cu cea lungă, a analiticii limbajului. Astfel, se păstrează practicarea interpretării la modul metodic. Interpretarea însă nu este definită doar drept activitate intelectuală, ci drept modalitate fundamentală prin care ne raportăm la lume și la noi înșine. Modalitatea de a exista, descoperită de hermeneutică, este de a fi interpretat. Reflecția despre procesul de interpretare mediază reconectarea la rădăcinile ontologice ale înțelegerii umane. Acest fapt se realizează pe terenul limbajului și al mișcării reflexive, adâncind astfel sensul existenței umane în lume.

După Ricoeur, există o necesitate esențială de ontologie în hermeneutică, pornind de la semantica expresiilor cu sens multiplu. Depășirea nivelului lingvistic al tratării limbajului ca un fapt absolut implică raportul limbajului cu existența însăși, tocmai pentru a păstra intenția fundamentală a semnului, cea de a valorifica un alt lucru. „Ca loc al semnificațiilor, limbajul trebuie să aibă ca punct de referire existența” (Ricoeur 1999, p. 19). Planul lingvistic e depășit prin recursul la ontologie, însă Ricoeur se întreabă, și pe bună dreptate, cum să efectueze reintegrarea semanticii în ontologie, eludând, în același timp, obiecțiile în adresa analiticii lui Dasein, care nu oferă suficientă importanță dimensiunii lingvistice a existenței umane și neglijează rolul fundamental al semanticii și limbajului în structurarea și interpretarea experiențelor. Conform abordării fenomenologice și hermeneutice la Ricoeur, reintegrarea semanticii în ontologie creează cadrul înțelegerii mai nuanțate a experienței, în contrast cu ontologia fundamentală a lui Heidegger.

Ricoeur propune *reflecția* drept etapa intermediară pe drumul îngust spre planul existenței, liantul dintre înțelegerea semnelor și înțelegerea eului de către el însuși. Conform lui Ricoeur, înțelegerea eului de către el însuși e răspunsul celei mai profunde exigențe hermeneutice. Acest fapt are loc prin însușirea sensului de către eu: „dintr-un sens străin, face unul propriu, care va fi al lui” (1999, p. 20). Un fel de a se înțelege prin a înțelege, o revenire la sensul integrator al eului, al epocilor, al culturilor. Înțelegerea celuilalt sporește înțelegerea de sine, de aceea, orice hermeneutică este o înțelegere a eului de către el însuși prin înțelegerea apropielui. Este necesară deci integrarea hermeneuticii în fenomenologie.

Ricoeur continuă demersul analitic prin investirea în întrebarea ce semnifică sinele din sintagma „înțelegerea eului de către el însuși”. Pentru început, se oferă spre analiză vestitul

cogito cartezian, „un adevăr la fel de inutil pe cât e de invincibil”, întrucât adevărul lui nu poate nici verificat, nici dedus. Mai mult, este un loc neocupat, unde stă un fals *cogito*, o falsă conștiință, așa cum au argumentat Marx, Nietzsche și Freud prin dezvăluirea mecanismelor ascunse care stau la baza credințelor, valorilor și comportamentelor umane. În acest sens, conștiința se distorsionează, fiind influențată de factorii din umbră (cum ar fi ideologiile lui Marx, moralitatea și valorile tradiționale la Nietzsche sau inconștientul la Freud).

În continuare, Ricoeur scrie că *filosofia reflecției* va trebui să devină contrariul filosofiei conștiente, de vreme ce filosofia conștiinței se centrează îndeosebi pe subiectul conștient și autosuficient lui însuși, reflectând asupra propriei existențe dintr-o poziție a certitudinii. Această poziție eludează complexitatea și opacitatea ca atare a experienței, inclusiv aspectele dominante istorice, sociale, culturale și lingvistice care o influențează nemijlocit. Filosofia reflecției se prezintă a fi o alternativă viabilă în virtutea acestor dimensiuni complexe, întrucât aceasta recunoaște aspectele inconștiente, care contribuie la înțelegerea de sine; importanța narațiunii în coagularea identității și a sensului, descrisă drept un proces narativ continuu; dimensiunea hermeneutică și necesitatea interpretării continue pentru elucidarea înțelegerii; interdependența socială și istorică, modelarea conștiinței de tradiții și structuri societale prezente în existență ș.a.

În acest mod, Ricoeur atribuie reflecției un caracter indirect. Acesta se manifestă în două moduri. Primul vizează faptul că *eul* este obiectivat în expresiile vieții, că identitatea și înțelegerea de sine au loc prin mijlocirea manifestărilor concrete de viață, cum ar fi: acțiuni, narațiuni, simboluri, texte, contexte culturale ș.a. Eul nu este o entitate izolată în cadrul său și autosuficient. Ceea ce îi conferă formă și sens sunt expresiile sale obiectivante în viața de zi cu zi. Al doilea mod vizează faptul că exegeza textului conștiinței se confruntă mai întâi cu interpretările mai degrabă eronate ale falsei conștiințe. De aceea, este nevoie să ajungem la o bună înțelegere printr-o critică corectivă asupra interpretărilor „falsei conștiințe”.

Conform lui Ricoeur, „problematika reflecției justifică semantica dublului sens” (1999, p. 22), în ideea că reflecția filosofică autentică este fundamentul interpretării, că articulează straturile multiple de semnificație coexistente în simultaneitate. Acceptarea pluralității semantice nu invocă relativism, ci justificarea coexistenței și înțelegerea felului în care straturile se articulează între ele într-o structură accesibilă prin reflecția filosofică. Multiplele straturi de interpretare nu reprezintă o problemă, ci o sursă de reflecție. Ricoeur introduce două identități: *idem* (continuitate și imuabilitate a sensului) și *ipse* (reconfigurare și fluiditate a sensului) – iar reflecția navighează între acestea două (Ricoeur 2020, p. 35). Procesul reflecției se arată a fi unul

multistratificat în semnificații, de cele mai multe ori, ambigue și care necesită o semantică a dublului sens pentru a-și însuși această vădită complexitate și nuanțare.

Pornind de la limbaj și reflecție, analiza lui Ricoeur ajunge, într-un mod regresiv, la existență. Existența din cadrul filosofiei hermeneutice este mereu o „existență interpretată”. Aceasta dezvăluie o serie de modalități ale dependenței sinelui: fie psihanaliza freudiană a dorințelor, explicitată de arheologia subiectului, a straturilor adânci ale psihicului uman, care se „excavează” asemenea unui arheolog ca atare; fie dependența de spirit în fenomenologia lui Hegel (nuanțată de teologie, orientarea proceselor către un scop ultim – libertatea și autocunoașterea Spiritului (*Geist*)); fie dependența de sacru (nuanțată de escatologie, de voința divină). Potrivit lui Ricoeur, „ontologia e pământul făgăduit unei filosofii cu punctul de plecare în limbaj și în reflecție” (1999, p. 27), că studiul existenței reprezintă fundamentul filosofiei, iar această înțelegere a ontologiei recurge la analiza modului în care limbajul articulează existența. Limbajul nu doar oferă o descriere brută a realității, ci participă activ la constituirea înțelegerii. De aceea, reflecția despre instrumentariul limbajului devine o invitație de a accede la ontologie. Limbajul este nemijlocit atașat de perceperea și articularea ființei și existenței.

În acest sens, „nu putem atinge ființa interpretată decât în mișcarea însăși a interpretării” (1999, p. 23), că ființa nu poate fi înțeleasă decât prin medierea interpretării. Ea servește de interpretare ca mijloc de acces. Nu avem acces la o ființă „pură”, dispensată de interpretare; în schimb, o înțelegem contextual, în cadrul diferitelor hermeneutici. Ricoeur abordează trei hermeneutici implicate nemijlocit în ontologia înțelegerii: psihanaliza lui Freud, fenomenologia spiritului lui Hegel și fenomenologia religiilor a lui Eliade. Ontologia lui Ricoeur însă poate unifica interpretările contrastante într-o structură coerentă a existenței. Această structură însă rămâne prezentă în dialectica interpretărilor multiple. Este o ontologie fragmentară, care știe că toate aceste trei hermeneutici nu sunt doar niște simple „jocuri de limbaj”, ci dețin funcții existențiale reale. Ricoeur vede că „adevăratele simboluri secretă în ele toate hermeneuticile” (1999, p. 27), că bogăția lor de semnificații necesită o interpretare complexă și că însuși cadrul structural al interpretărilor devine tot mai nuanțat și continuu.

În cele ce urmează, postmodernismul, ca epifenomen filosofic, cultural, artistic și literar al postmodernității, se fundamentează pe ruptura sa de modernism. Această ruptură marchează o nouă ordine răsturnată a reperelor filosofice clasice: Subiectul, Realitatea, Sensul. Referințele nu mai funcționează ca puncte de reper, ci se fragmentează și se relativizează într-un cataclism hermeneutic: orice act de interpretare se expune riscului de a se prolifera la infinit. Interpretarea nu mai este orientată, ci suspendată într-o pluralitate nemărginită, fără criterii. Nietzsche

anticipase deja necesitatea transevaluării valorilor, a reconfigurării vechilor structuri axiologice.

De vreme ce vechea realitate referențială dispare, în postmodernitate se instituie un nou regim al semnificativului: o hiper-realitate în care semnele trimit nu la lume, ci la alte semne. **J. Baudrillard** descrie această mutație drept ordine a simulacrului, unde granița dintre realitate și iluzie devin indistincte: „Who could say what the reality is that these signs simulate?” (1983, p. 152; trad. n.: „Cine ar putea spune care este realitatea pe care aceste semne o simulează?”). Hiper-realitatea definește o implozie semantică, unde totul se contractă într-o unidimensionalitate fără de profunzime. Fluxul de semne absoarbe totul în calea lui: diferențele, valorile, referințele. Sensul este suspendat într-o rețea autoreferențială continuă, asemenea unui joc hermeneutic hazardat. Astfel, interpretarea se poate pierde într-o lume de semne care nu trimit la nimic dincolo de ele însele. Aceasta ar fi o formă de alienare hermeneutică, o derivă a înțelegerii, unde profunzimea este înlocuită de o suprafață, dar de mai multe suprafețe. Pentru a depăși implozia interpretativă, este necesară o analiză a structurilor raționalității interpretative. Este nevoie de un model de interpretare multiaspectual și integrant.

Pluralitatea și indeterminarea specifice postmodernismului sunt mai mult decât niște etichete descriptive – ele constituie structura însăși a spațiului fragmentar și eterogen pe care îl locuiește. **Z. Bauman** vede postmodernitatea nu o etapă de după modernitate, ci o formă fluidă a ei – o *modernitate lichidă* (2000), caracterizată prin instabilitate structurală, fragilitate, volatilitatea identitară, fluidizarea sensului. J. Derrida introduce conceptul de *différance* în jocul declamat infinit al semnelor. Semnificația se pretează unei continue amânări, neîmplinindu-se sub nicio formă. Semnul devine astfel un loc de trecere. Pluralitatea interpretativă marchează deci o indeterminare atât epistemică, cât și ontologică: posibilitățile lumii se echivalează într-un orizont ierarhic și lipsit de finalitate. Interpretarea nu mai locuiește într-un orizont de înțeles, ci se disipează într-o „diferențiere continuă”. Pluralitatea interpretărilor nu produce un surplus de înțelegere, ci invers: fragilizează însuși actul de a înțelege. Este un nou regim hermeneutic de raportare în care „deconstruction is the only construction postmodernism recognizes” (Bauman 1992, ix; trad. n.: „deconstrucția este singura formă de construcție pe care postmodernismul o recunoaște”).

Deleuze și **Guattari** susțin că „interpretation is our modern way of being pious” (Deleuze, Guattari 1983, p. 171; trad. n.: „interpretarea reprezintă forma modernă a pietății noastre”) într-o lume în care transcendențele tradiționale se disipează, iar pietatea se exercită nu față de autoritate, ci față de actul însuși de interpretare. Aceasta substituie sensul ultim în virtutea

pluralității care reclamă totuși un punct structural slab: în cazul în care interpretarea devine „pietatea noastră modernă”, atunci, în lipsa unor criterii determinante ale adevărului, orice interpretare riscă să-și abroge locul valorii supreme. Criza survine dinlăuntrul acestei eliberări: o cultură saturată de interpretări nu produce numai decît o înțelegere. **Vattimo** vede în acest fenomen o slăbire a gândirii (*il pensiero debole*).

În asemenea context, adevărul devine indispensabil ca răspuns la o cerere implicită, dimensiune pe care Gadamer o denumește *adevăr existențial*, sintagmă pe care o preluăm și noi în demersul de față. În acest mod, prin destrămarea reperelor în postmodernitate, se pregătește terenul pentru revalorizarea adevărului ca structură de orientare a înțelegerii. Criza culturală postmodernă reclamă un model nou de evaluare a interpretării: un adevăr ontologic-existențial de consistență. În acest sens, hermeneutica postmodernă reprezintă mai mult o etapă de trecere decît una de blocaj. Pluralitatea interpretărilor nu este o problemă în sine, ci reclamă un model nou de orientare din interior: o rațiune regândită ca proces de interpretare a ființei într-o nouă sinteză filosofică, în care adevărul nu este un rezultat al rațiunii, ci condiția sa de posibilitate, structură internă a propriei sale desfășurări.

1.1.3. De la hermeneutica sensului la ontologia adevărului

În cadrul hermeneuticii, sensul este rezultatul actului de interpretare al unui text, înțelesul unui semn, conținutul său noțional. Este punctul tangențial cu termenii implicați în configurarea procesului hermeneutic. Hermeneutica este cadrul general, integrator al conceptelor tangențiale: *înțelegerea* se revendică din asimilarea liminară a unui sens; *interpretarea* – actul însuși de atribuire de sens unui text; *comprehensiunea* – integrarea sensului într-o perspectivă mai largă și mai aprofundată; *exegeza* – explicarea istorică și filologică ș.a. Sensul este produsul reconfigurabil al actului hermeneutic în dependență de multiple cadre anticipative ale hermeneutului. Suntem percutați de sens. „Vrem cu tot dinadinsul să fim în posesia unui sens, să-l configurăm după propriile puteri” (Afloroaei 2013, p. 13). Să-l avem la îndemână în situații care ne scapă și contexte care n-ar cadra cu niciunul altul în unicitatea și caracterul său neprevăzut. O pavază în fața vidului de sens, o iluzie strategică necesară întru subzistență (Nietzsche) a omului condamnat la sens (Merleau-Ponty) în ciuda lipsei de veridicitate și-n schimbul celor „străine sensului, (...) uneori lipsite de sens, alteori potrivnice sensului, absurde, eventual libere în privința sensului” (Afloroaei 2013, p. 7). Este rețeaua ce conferă un orizont familiar împărtășit (Heidegger), o construcție narativă semnificativă (Ricoeur). Sensul se

caracterizează prin felul său de a fi configurabil contextual, gestionabil sub oblăduirea interpretului în proiecții subiective cu intenția de a stăpâni oarecum realitatea. Problematika sensului multiplu trasează o serie de posibile întrebări care vizează interpretarea textelor. Una dintre întrebările posibile este dacă există un singur sens legitim al textului sau mai multe, sau chiar niciunul.

Sensul legitim al textului ar presupune reușita cu excelență a interpretării. Interpretarea, de multe ori, este echivalată cu perceperea justă a intenției originare a autorului, cu situarea „la același nivel cu autorul, atât pe latura obiectivă, cât și pe latura subiectivă” (Schleiermacher 2001, p. 41). Scopul ultim, potrivit lui Schleiermacher, este de a înțelege mai bine autorul decât el se înțelege pe sine însuși. În mod tradițional, intenția autorului și descoperirea ei ar fi cheia care ar deschide ușa către interpretarea corectă. Acest fenomen s-ar putea denumi *înțelegere adevărată*. Adevărul textului care echivalează cu sensul legitim.

Antipodul acestei viziuni este interpretarea pluralistă și respingerea ideii de existență a unui asemenea sens. Ecuația *Autor-Text* este suplinită cu un al treilea membru, *Cititorul*. În așa mod, actul interpretării capătă dinamism și este modelat de către experiențele și viziunile lui. Opera devine una „deschisă” (Eco), în care se „fuzionează orizonturile” (Gadamer) și, cu fiecare lectură actualizată, se pot descoperi noi și noi înțelesuri. În consecință, textele rămân relevante pentru cititorii din diferite epoci și contexte istorice. Totuși, oricât de deschisă ar fi opera, aceasta nu-și poate permite orice interpretare (Eco 1979, p. 9).

În spațiul distanțării dintre autor și cititor, Paul Ricoeur introduce noțiunea de *apropriere* (*appropriation*), unde interpretarea unui text culminează cu o înțelegere mai nuanțată a sinelui. Operația intelectuală de apropiere a contextului istoric capătă sens fenomenologic și existențial. Apropierea interpretativă a lui Ricoeur apare atunci când cititorul modelează înțelesul textului, și-l însușește drept o înțelegere personală și, respectiv, semnificativă. Dacă se întâmplă *aproprierea*, înseamnă că a fost apropiat încă de la început, că se pornește deja dintr-un loc comun existențial uman. Fondul existențial comun este premisa fără de care lectura nu s-ar putea înfăptui.

Interpretarea vizează tocmai această înțelegere a existenței. Interpretarea nu este inevitabil contextuală, ci existențială. Nu se referă la abolirea distanței culturale, ci la apropierea existențială care este, de fapt, inevitabilă, întrucât pornim de la un fond comun uman. Când se înțelege un text, se înțelege, de fapt, zbaterea ființei pe drumul către cunoașterea adevărului. Ceea ce îi urmează este pacea faptului împlinit. Acesta reprezintă scopul implicit al oricărui act hermeneutic care propulsează și orientează înțelegerea.

Superpoziția hermeneuticii cu fenomenologia conține o nouă înțelegere a noțiunii de *existență*. La început, problema hermeneuticii a apărut în cadrul interior al exegezei textului drept disciplină ce-și propune să înțeleagă un text prin prisma intențiilor autorului, textului și a semnificațiilor sale multiple. Acum, liantul dintre filosofie și exegeză constă în implicarea teoriei semnului și semnificației – a existenței paralele a două sensuri – unul istoric, altul spiritual. Astfel, se ajunge dincolo de logica argumentării spre o noțiune de semnificație mult mai sofisticată în complexitatea desfășurării în text. Ricoeur subliniază demersul nou al interpretării, intenția clară „de a învinge o distanță, o îndepărtare culturală, de a-l egala pe cititor cu un text devenit străin, și astfel de a încorpora sensul acestuia înțelegerii prezente pe care oricine o poate avea prin propriile-i puteri” (Ricoeur 1999, p. 10). Prin depășirea distanței culturale dintre text și cititor, hermeneutica nu se rezumă la abilitatea de ordinul metodei și tehnicii în rândul specialiștilor, ci devine o problemă esențială a înțelegerii.

Tensiunea dintre sensul legitim și interpretarea pluralistă reflectă tensiunea de caracter filosofic dintre (căutarea) obiectivității și (acceptarea) subiectivității. Viziunea dialectică la Hegel implică sinteza tezei obiectivității și antitezei subiectivității. Astfel, se depășește conflictul primar și fundamental. Sinteza finală, pentru Hegel, fiind Spiritul (Geist), realitatea etică, „substanța și esența universală, identică sieși, permanentă, spiritul este *baza și punctul de plecare* imuabil și ireductibil al acțiunii tuturor și este *scopul și țelul* lor, ca fiind *însinele* gândit al oricărei conștiințe-de-sine” (Hegel 2000, p. 254). Spiritul se realizează în pluralitatea conștiințelor existente pe lume. Se răsfrânge în oameni și este *în sine* – substanță ridicată la conceptul de *adevăr* de care este conștientă cu desăvârșire ca fiind ea însăși. Este subiectiv, căci conține conștiința de sine a fiecărui individ. Este obiectiv, reflectând dezvoltarea conștiinței umane întregi.

Un alt antipod al sensului legitim ar fi că textul nu are nici un sens, de fapt. Odată cu modernitatea și avangarda, se renunță la sens. Se neagă experiența în favoarea experimentului. O achiziție – o cutie goală, în care se irosesc înțelesurile. Spațiu în care semiotica își reclamă propria ființă ruptă din înstăpânirea semanticii. Absența sensului sau fluiditatea lui apare la Roland Barthes când anunță „moartea autorului”. Semnificația devine, așadar, infinit reinterpretabilă într-o abordare postmodernă a textului. Nihilismul acestei viziuni devine anevoios de trecut cu vederea. Este ca și cum te-ai pierde voit printre semne.

O altă poziție împotriva este cea a lui Susan Sontag cu eseul omonim „Împotriva interpretării”. Pentru scriitoare, orice analiză textuală construiește un nou text care, la rândul lui, îl aplatizează pe primul. „Interpretarea este răzburarea intelectului asupra artei” (Sontag 2016, p.

14). Aceasta „distruge, sapă în spatele textului, pentru a găsi un subtext care este cel adevărat” (Sontag 2016, p. 13). Observăm că noțiunea de *adevăr* tot apare în cadrul scopului ultim și finalității împlinite a actului hermeneutic de interpretare. Adevărul sau sensul adevărat, sau interpretarea adevărată este cea spre care tinde orice act hermeneutic. Sontag se poziționează „împotriva interpretării”, de fapt, a explicării care îi succede. Explicare a ceea ce s-a înțeles (căci a înțelege înseamnă a interpreta) printr-un text de critică analitică de text. În asemenea texte, scrie Sontag, primează intelectul răzbunător împotriva sensibilității creatoare.

Sensul este deci construit, cu riscul autoreferențialității. Hermeneutul continuă să construiască sens înăuntrul granițelor propriilor puțințe într-un cadru solipsist de perspectivă. Sensul construit ar contura și mai mult nodurile proiective ale propriei subiectivități. Ar marca mai mult o etapă a procesului hermeneutic, decât rezultatul final. În teza noastră, vom aborda conceptul de *adevăr*, în speță *adevărul existențial* care contrapunțează limitările implicite ale sensului rezultat din demersul hermeneutic.

Căutarea sensului implică năzuința de a stăpâni, căutarea adevărului implică deschiderea către ceea ce este (*aletheia*). Năzuința de a stăpâni echivalează cu nevoia de siguranță; deschiderea către ceea ce este ne lasă vulnerabili. Nevoia de siguranță prin sens configurează un cadru semnificativ reconfortant director; vulnerabilitatea în fața realității prin adevăr poate avea un caracter transformator profund. Sensul este în puțință de a fi gestionat; adevărul însuși structurează existența și întregul proces hermeneutic. Gestionarea sensului conduce la multiplicarea sa, posibil chiar în contrasensuri; adevărul existențial nu este supus fragmentării și relativizării, deși se poate manifesta pe diverse căi. Gestionarea sensului se realizează prin aparate hermeneutice specifice; adevărul existențial nu reclamă cadre conceptuale și face să fie posibilă existența însuși a sensului.

Într-adevăr, noțiunea de adevăr existențial este tangențială cu cea de sens, în speță cu *sensul existențial*. Acest fapt se întâmplă în virtutea aceleiași zone de manifestare: experiența trăită. Mai mult, nu sunt produse metodic, ci par „date” în experiență. Faptul de „a se da” nu este complet exprimabil, de aceea au nevoie de mediere prin metaforă sau simbol. Totuși, distincția noțională se revendică din faptul că sensul deschide câmpul interpretării, acest câmp devenind el însuși un „orizont de sens”, însă nu garantează orientarea în interiorul lui. Adevărul existențial preia această funcție de a orienta în acest câmp deschis, brăzdat de pluralități.

Tradiția filosofică a tematizat sensul ca structură constitutivă a înțelegerii. La Husserl, sensul (*Sinn*) structurează acel *ceva* despre care conștiința este. Sensul este constituit transcendent, în ideea că este condiția de posibilitate a apariției lumii ca lume inteligibilă. La

Heidegger, sensul devine structura înțelegerii ființei, este orizontul în care ceva devine inteligibil. La Gadamer, sensul este un eveniment hermeneutic (*Ereignis*), rezultatul „fuziunii orizonturilor”. Sensul nu este în textul propriu-zis, ci în întâlnirea dintre text și interpret. La Ricoeur, sensul capătă straturi în excedența unui surplus de sens: el nu se epuizează, ci se adâncește. Merleau-Ponty încorporează sensul în percepție, fiind anterior reflecției, structură a experienței care condamnă. Este inevitabil în modul în care lumea apare, este pre-reflexiv, trăit. Vattimo îl fragmentează prin *gândirea slabă*, echivalând ființa cu un eveniment de sens plural, contingent și istoric. Prin urmare, sensul este constitutiv, ontologic, hermeneutic, simbolic, existențial, plural, însă problema orientării în interiorul lui rezistă.

Tangența noțională rezidă în atributul de *existențial*, nuanțat de către Merleau-Ponty în *Fenomenologia percepției*. Pentru filosoful francez, sensul este modul în care lumea apare deja ca semnificativă. În formula cheie care îi aparține, noi „suntem condamnați la sens” (1999, p.19), în ideea că suntem absolut incompatibili cu o experiență așa-zisă neutră. Prin sens, lumea apare deja organizată, deja articulată, inteligibilă. Sensul este un fenomen pre-reflexiv, el apare nu după, ci înaintea interpretării. Este corporal și perceptiv, este structura implicită a experienței umane pe lume. Cu toate acestea, anterioritatea sensului nu echivalează cu adevărul existențial. Sensul existențial desemnează faptul că lumea se oferă deja într-o formă semnificativă. Adevărul existențial, pe de altă parte, nu se reduce la această semnificativitate originară, ci intervine ca structură de orientare în interiorul ei. În vreme ce sensul face posibilă apariția lumii ca lume inteligibilă, adevărul existențial face posibilă orientarea hermeneutului în câmpul acestei inteligibilități.

Nu rămâne decât să ne întrebăm aici cum ne orientăm în interiorul sensului? În interiorul pluralității sale? Adevărul existențial apare tocmai ca principiu intern de orientare odată cu desfășurarea caracterului deschis al sensului. Așa cum scrie Merleau-Ponty, nu putem ieși din sens. Dar cum atunci ne orientăm în el? Sau în lume? Sau ne orientăm în lume *prin sens*?

Dacă ne-am orienta în sens, ar conduce la relativism și autoreferențialitate. Orientarea nemijlocită în lume pare, de fapt, inaccesibilă în virtutea caracterului ei imanent interpretativ, unde nu există fapte, ci doar interpretări. Orientarea în lume n-ar avea loc decât prin sens, sens care este mediul experiențial al lumii drept câmp. De vreme ce nu putem ieși din sens și trăim deopotrivă în lume, problema rezidă în *cum*-ul orientării în lume. Adevărul existențial nu este deci sens, ci structura care orientează sensul în raport cu lumea. Sensul deschide lumea către orizontul său, adevărul existențial orientează hermeneutul în această deschidere. Lipsa de sens, fiind imposibilă în virtutea imanenței sale, nu constituie problema care preocupă. Mai degrabă

sensul fără orientare sau sensul dezorientat în raport cu lumea. Dacă la Merleau-Ponty sensul este structură a experienței, aici adevărul existențial este structură a orientării prin sens.

1.2. Concluziile la capitolul 1

Hermeneutica, ca studiul și teoretizarea interpretării, se constituie într-o paradigmă filosofică la granița dintre teorie și aplicabilitate. Ea se manifestă și ca metodă de interpretare, și ca teoretizarea condițiilor în care are loc interpretarea și implicațiile emergente procesului asupra cunoașterii. O concepție eronată vizează faptul că fără parcurgerea și însușirea metodei hermeneutice, cititorii nu pot înțelege și cuprinde sensul textului citit. Finalitatea hermeneuticii constă în analiza metodică a înțelegerii pre-metodice a textelor.

Esența hermeneuticii se conține în simbolul arhetipal al lui Hermes, care nu doar transmite un mesaj, ci îl remodelează în funcție de multipli factori: intenții, cod, context situațional, orizont de așteptare, presupoziii, fonduri epistemice. Aplicabilitatea hermeneuticii traversează domenii precum: teologia, științele sociale, fenomenologia, semiotica, pragmatismul ș.a. Ramificațiile date instrumentalizează hermeneutica în contexte epistemologice, ontologice și etice. Caracterul său interdisciplinar este potențat de inventarul metodologic și de implicații existențiale. Ramificațiile sale conceptuale includ termenii: *comprehensiune*, *înțelegere*, *interpretare*, *explicare*, *exegeză*, *comentariu* ș.a. Hermeneutica formulează cadrul teoretic al interpretării, iar interpretarea implică aplicarea în practică a teoriei. Înțelegerea ar fi atât rezultanta aplicării metodologice, cât și o reconstrucție a sensului și a hermeneutului. Faptul dat o distinge drept o disciplină filosofică fundamentală pentru orice demers de înțelegere.

Nu putem mărgini hermeneutica la un set de reguli aplicabile textului. Hermeneutica formulează condițiile în care este ca atare posibilă înțelegerea. Analizând perspectivele funciare ale filosofilor precum Schleiermacher (hermeneutica drept tehnică filologică și artă a înțelegerii), Dilthey (hermeneutica drept fundament epistemologic pentru științele umaniste), Heidegger (înțelegerea fiind structura fundamentală a existenței), Gadamer (fuziunea orizonturilor într-un cadru dialogic), Ricoeur (hermeneutica reflexivă mediată prin semne) ș.a., am desprins mișcările dialectice caracteristice înțelegerii, precum relația dintre anticipare și revizuire, dinamica parte-întreg specifică cercului hermeneutic, co-constituirea subiect-obiect, tensiunea dintre pluralitatea sensurilor și necesitatea orientării.

Extinderea hermeneuticii în orizontul postmodernității a determinat o mutație semnificativă în înțelegerea actului interpretativ. Dacă hermeneutica clasică își propunea să

restabilească sensul original și să-l coreleze cu intenția autorului, postmodernitatea a dezvăluit imposibilitatea unui sens unic și stabil. Odată cu Derrida, Foucault, Vattimo sau Rorty, interpretarea a devenit un proces de deschidere infinită, o mișcare a diferenței și a pluralității, în care semnificațiile se află într-o continuă devenire. Astfel, hermeneutica a părăsit paradigma restaurării sensului și s-a transformat într-o teorie a producției de sens, a multiplicării semnificațiilor și a descentralizării adevărului.

Această deschidere radicală a avut însă și o consecință paradoxală: eliberând interpretarea de autoritate și fundament, hermeneutica postmodernă a pus în lumină și criza rațiunii hermeneutice. Într-un univers al sensurilor infinite, rațiunea nu mai poate funcționa ca instanță unificatoare, iar adevărul pare să se disipeze într-o rețea de interpretări echivalente. Deconstrucția, arheologia discursurilor și gândirea slabă au avut meritul de a demonta dogmatismul metafizic, dar au generat și o formă de indeterminare epistemologică, unde totul este interpretabil. Această constatare semnalează nevoia unei noi articulări a raționalității care să poată integra pluralitatea fără a cădea în relativism. Din această perspectivă, pluralismul hermeneutic postmodern nu trebuie privit ca o negare a adevărului, ci ca o etapă necesară pentru reconfigurarea lui într-o formă mai complexă, în care adevărul nu este o entitate fixă, ci o dinamică internă de orientare a raționalității. Postmodernitatea a adus în prim-plan conștiința limitelor rațiunii, dar tocmai prin această conștientizare se deschide posibilitatea unei raționalități interpretative: o rațiune care nu impune sensul, ci îl descoperă în mișcare; care nu caută fundamentul, ci condițiile deschiderii ontologice a sensului. Raționalitatea nu neagă deconstrucția, ci o depășește, integrând-o într-un orizont al comprehensiunii. În locul unei rațiuni universale și normative, se afirmă o rațiune contextuală, capabilă să orienteze înțelegerea în interiorul diversității interpretărilor. În acest sens, rațiunea se reconfigurează ca experiență fenomenologică a prezenței.

Un aspect central al demersului nostru marchează raportul dintre sens și adevăr în actul hermeneutic. Sensul este un construct rezultat al interpretării, marcat de pluralitate, intenționalitate, perspectivă, context. Construcțiile de sens din cadrul mărginit al putințelor de înțelegere implică riscul autoreferențialității. Hermeneutul ține să stăpânească sensul într-un registru solipsist, lipsit de relevanță existențială. Dacă sensul deschide câmpul experienței, adevărul existențial face posibilă orientarea în interiorul acestuia. Deși necesar travaliului hermeneutic, sensul rămâne insuficient în fluxul interminabil de interpretări. În acest mod, adevărul, în speță cel existențial face posibilă existența însăși a sensului. Este nucleul

raționalității interpretative, structura sa de orientare. Adevărul funcționează ca principiu intern de orientare a actului interpretativ.

În continuarea cercetării, această problematică va fi aprofundată printr-o analiză filosofică a rațiunii în orizontul limitelor sale: infrarațional, suprrațional, irațional și pseudorațional. Astfel, vom evidenția structurile sale epistemice, etice și ontologice. Capitolul următor va analiza modul în care rațiunea se constituie ca principiu de ordine, dar și cum, la limita sa, se confruntă cu limitele sale. În acest fel, ceea ce hermeneutica postmodernă a fragmentat – unitatea dintre sens, rațiune și adevăr – va fi regândit într-o sinteză prin care adevărul existențial este înțeles ca principiu intern de orientare a actului interpretativ.

2. ADEVĂRUL CA STRUCTURĂ DE ORIENTARE A RAȚIONALITĂȚII INTERPRETATIVE

2.1. Rațiunea în orizontul limitelor sale

Termenul de *rațiune* provine din latinescul *ratio*, însemnând *calcul, proporție, ordine*. Echivalentul grecesc este *logosul* polisemantic, care desemnează *cuvânt, rațiune, proporție și ordine cosmică*. *Logosul* filosofic grecesc desemnează atât rațiunea umană, cât și principiul ordinii universale al lui Heraclit, care îl definește drept un principiu subiacent de organizare a universului, îndepărtându-se de la narațiunile mitologice ale timpului. *Logosul* instalează începuturile filosofiei raționale, apte de a cuprinde ordinea universală, aspect preluat apoi și de către stoici. Reinterpretarea stoicilor redirecționează ideea lui Heraclit despre *logos* spre lărgirea și fundarea pe rațiunea divină, guvernatoare a întregului univers. Pentru stoici, *logosul* nu este un principiu abstract, ci un suflu viu (*pneuma*), care ordonează constant lucrurile, iar viața virtuoașă constă în alinierea rațiunii individuale (*logos endiathetos*) cu rațiunea cosmică (*logos spermatikos*).

Conceptul de *raționalitate* este unul polimorf și versatil în funcție de epoci și interpretările care le sunt subsumate. Este unul din conceptele regăsite în centrul gândirii filosofice. Acesta reflectă însușirea de a fi rațional; despre oameni – cumpănit, chibzuit, cu judecată, capabil de a gândi logic, de a lua decizii coerente cu faptele realității, de a înțelege lumea într-un mod sistematic și organizat.

Parcursul istoric al conceptului i-a conferit modulări evolutive în funcție de parametrii prin care omul înțelege natura umană, faptul cunoașterii și realitatea însăși. În *Phaidros*, Platon desfășoară aspectul rațional al naturii umane printr-o reprezentare alegorică a sufletului, unde „[...] trei părți intră în alcătuirea fiecărui suflet: două din ele au chip de cal, iar cea de-a treia întruchipează un vizitiu” (Platon 1983, p. 453). Platon îi descrie pe cei doi cai de tracțiune astfel: „Acela dintre ei care-i de-un soi mai bun are statura dreaptă, trupul bine tăiat, grumazul falnic, botul arcuit, ochi negri, iar culoarea lui e albă; e dornic de onoruri, dar totodată cumpătit și rușinos; iubește părerea cea adevărată; când îl mâni, biciul nu-și are rostul, pentru că ascultă numai de îndemn și vorbă. Celălalt cal, dimpotrivă, e greoi, clădit fără nici o noimă, cu grumazul țepăn, cu gâtul scurt, cu bot turtit; trupul tot e negru, ochii alburii și injectați cu sânge, - e nesățios și îngâmfat; urechile le are și abia de mai aude; și doar cu lovituri de bici și îmboldituri îl mai poți mâna” (Platon 1983, p. 453). Diferența dintre cei doi nu lasă loc niciunei îndoieli:

calul cel alb și nobil simbolizează rațiunea și treapta elevată a sufletului, pe când cel negru și de nestăpânit reprezintă impulsuri de ordin irațional și inferior. Vizitiul, în schimb, este metafora rațiunii îndreptată înspre cunoașterea adevărului fundamental ființării.

Această alegorie interpretează rațiunea nu doar drept un atribut izolat specific naturii umane, ci drept mediator între forțe antinomice interioare. Vizitiul îi mână pe amândoi caii în constantă ajustare de echilibru, îndeosebi necesar în contextul iraționalului care „[...] fără să-i pese de îmboldituri sau de biciul vizitiului, se năpustește galopând” (Platon 1983, p. 453). Vizitiul, în cheia lui Platon, are o viziune clară, infailibilă a direcției spre destinație, a mijlocului către țelul suprem. În acest sens, rațiunea pură, întruchipată de către vizitiu, devine instrument de orientare spre Bine și Adevăr. Este deci orientată spre scopuri transcendente și, de-a lungul mersului, mediază între impulsurile divergente ale cailor, stabilind ordine. Calul nobil, în schimb, este metafora unei dorințe raționalizabile de a acționa conform instrucțiunii vizitiului, predispus fiind la fermitate, însă inoperant când este lipsit de o direcție clară. La rândul său, calul de nestăpânit întruchipează impulsurile iraționale, fiind maleabil în funcție de pofta de plăcere imediată; este sursa haosului, preschimbat de eforturile vizitiului în echilibru și forță. Așa încât vizitiul deține autonomie rațională, acesta acționează conștient, în timp ce, pe de o parte, calul nobil urmează îndrumările vizitiului, pe de altă parte, cel nestăpânit distorsionează ordinea și acționează dincolo de marcajele raționalității.

La **Aristotel**, în special în *Etica Nicomahică*, cele două diviziuni vizează sufletul, anume partea rațională și cea irațională. Partea rațională se compartimentează și ea, la rândul ei, în capacitatea epistemică (de a contempla realități imuabile, adevăruri universale, principii fundamentale ale existenței) și capacitatea reflexivă sau practică (care admite schimbare de ordin sensibil, versatilitate și contingentă). Partea epistemică a sufletului ține de rațiune teoretică (*nous theoretikos*) și se preocupă cu teoretizări abstracte, ținute spre cunoașterea pură a ceea ce este imuabil. Partea reflexivă, în schimb, corespunde rațiunii practice (*phronesis*) și se preocupă de actul luării deciziilor în cotidianul zilelor. Ambele părți se află în raport de complementaritate și interdependență, cadrul general teoretic implementându-se punctual în circumstanțe concrete de viață. De aceea, etica nu se rezumă la contemplație, ci accede în arealul aplicabilității. Un om virtuos înțelege principiile imuabile universale, dar mai este apt de a le traduce în cadre particulare.

Această compartimentare este eșalonată în două direcții suprapuse pe cele două nevoi fundamentale umane: una e să înțelegem universul divin prin mijlocirea rațiunii teoretice, alta e să fim fericiți în cadrul său prin mijlocirea rațiunii practice. În acest sens, pentru Aristotel,

rațiunea depășește nivelul cognitiv în cel etic, devine instrumentul prin care se cultivă însăși virtutea. Iar teleologicul aristotelic, constând în fericire sau împlinire (*eudaimonia*) este atins atunci când rațiunea se exercită în conformitate cu virtutea însăși. Rațiunea devine un punct centralizator al aspectelor de cunoaștere epistemică, moralitate și fericire. „Pentru gândirea teoretică [...] bine și răul le reprezintă adevărul și falsul” (Aristotel 1998, p. 126), în sensul misiunii centrale a rațiunii în domeniul cunoașterii pure a aspectelor imuabile ale realității – adevărul, adică ceea ce corespunde principiilor universale ale realității și falsul, ceea ce le contrazice. În această cheie, aspectul teoretic, epistemic al rațiunii se îndeletnicește cu ceea ce este universal, adevărul fiind finalitatea ultimă a rațiunii. În actul contemplării adevărului, omul își îndeplinește în mod absolut natura rațională și se apropie de esență. În acest sens, se abolesc constrângerile lumii practice și se accesează un cadru ontologic nelimitat în profunzimi și înălțimi. De aceea, gândirea teoretică se prezintă pe îndelete drept forma elevată a activității raționale umane. Mai mult, contemplarea teoretică a adevărului însuși apropie cele două părți raționale: pe cea teoretică cu cea practică în vederea atingerii fericirii, întrucât contemplarea însăși a adevărului reprezintă un act fericit, ce-l face pe om fericit. Este un act în sine, aducător de fericire. În vederea unei vieți împlinite, este necesară integrarea celor două dimensiuni: cea teoretică, înălțătoare către adevărul universal și cea practică, adevărul aplicabil punctual în domeniile vieții cotidiene. În modul acesta, „funcția ambelor părți ale sufletului este adevărul” (Aristotel 1998, p. 127) prin mijlocirea virtuților proprii fiecăreia. De altfel, rațiunea teoretică meditează sub oblăduirea adevărului imuabil, adevăr care reflectă natura esențială a realității, adevărul universal. Rațiunea practică caută adevărul din contingent și din cadrul acțiunii contextuale, în conformitate cu binele moral, adevărul aplicativ. Astfel, deși virtuțile fiecăreia sunt distincte, ambele rațiuni împărtășesc aceeași finalitate – conformitatea cu adevărul. Adevărul devine criteriul principal de validare a funcționalității corecte a rațiunii: reprezintă atât finalitatea ultimă, cât și măsura eficienței raționalității.

Extrapolând distincția, adevărul fie este teoretic (independent de om, imuabil), fie practic (contextual, particular, orientat spre acțiune). Ambele forme se completează într-un demers orientat spre o viață trăită rațional și virtuos. De aceea, în cheia aristotelică, adevărul este atât un ideal epistemic, cât și un fundament etic, iar „modalitățile prin care sufletul enunță adevărul sub formă de afirmație sau negație sunt în număr de cinci: arta (*techne*), știința (*episteme*), înțelepciunea practică (*phronesis*), înțelepciunea speculativă (*sophia*), intelectul intuitiv (*nous*) (Aristotel 1998, p. 127). Interconexiunea dintre ele punctează funcționalități distincte, totuși interdependente. Intelectul intuitiv oferă principiile de bază pentru știință, pe care înțelepciunea

practică le aplică în contingentă. Înțelepciunea speculativă integrează cunoașterea intuitivă cu știința în vederea meditației asupra adevărului, în timp ce pentru artă, adevărul mijlocește procesul de creație, îi alimentează originile.

Revenind la specializarea binomă dată de Aristotel între *rațiunea teoretică* și *rațiunea practică*, anume cea teoretică își îmbogățește, de-a lungul istoriei, pletora semantică, păstrându-și totuși esența intactă. De la logicismul antic (la nominaliștii medievali, la raționaliștii din secolul al XVII-lea, precum Descartes, Spinoza și Leibniz, la revoluționarii tehnico-științifici, precum Bacon, Galilei și Newton, la iluminiștii, precum Voltaire, Rousseau, Kant, la pozitivii Comte și Mill, apoi modernizat de către K. Popper și J. Habermas, până la o primă îndoială în concretețea noțională a termenului odată cu evoluțiile remarcabile din domeniul matematicii, a mecanicii cuantice.

Apologia rațiunii este formulată în operele filosofilor **Descartes, Spinoza și Leibniz**. În viziunea lor, rațiunea este singura mijlocitoare către cunoașterea fundamentală a lumii, către adevărul imuabil. Descartes punctează preponderența subiectului reflexiv și a îndoielii inerente cercetării autentice (*dubito ergo cogito, cogito ergo sum*). Descartes întocmește o teorie a spiritului critic, brăzdat de îndoieli conștiințioase și asumate de-a lungul procesului de căutare. Tot el consideră distinse cercetările fundamentate pe rațiune, adică pe dovezi și demonstrații, pe metoda carteziană, care fundamentează gândirea modernă însăși. Metoda celebră are drept finalitate dezvăluirea adevărului și urmează patru reguli: renunțarea la metoda autorității (cea a lui Aristotel, spre exemplu), regula analizei (împărțirea problemei cercetate în părți necesare demersului), sinteza (stabilirea ordinii printre aspectele anterior împărțite) și aplicarea, experimentarea celor descoperite în proces.

Părintele modernității filosofice fondează epistemologic și metodologic rațiunea drept prim principiu al cunoașterii și existenței, nu este doar o facultate cognitivă, ci și fundamentul ontologic și epistemologic al cunoașterii. Chiar rațiunea reprezintă garantul adevărului, al căror semințe sunt în mod natural în sufletele noastre (Descartes, 1999, p. 67). De aceea abolirea autorității în acest demers este peremptoriu, întrucât „[...] n-ai putea concepe și nu ți-ai putea însuși un lucru mai bine când îl află de la altul, decât când l-ai inventat tu însuși” (Descartes 1999, p. 73). Astfel încât, pentru Descartes, rațiunea este ceea ce se regăsește în toți oamenii, este fundamentul universal egalitar perfect, este sămânța ideatică înnăscută din infinitate. „Astfel că nu rămâne decât ca ea (ideea) ar fi fost sădită în mine de o natură care era cu adevărat mai desăvârșită decât mine” (Descartes 1999, p. 40) și că „[...] ideea unei ființe suveran desăvârșite ce se găsește în noi conține atâta realitate obiectivă, adică ia parte la reprezentarea atâtor grade

de existență și de desăvârșire, încât trebuie să vină dintr-o cauză în mod suveran perfectă” (Descartes 1999, p. 91). În acest context, deși omul este o ființă limitată și imperfectă, formulează în mintea sa ideea unei desăvârșiri infinite. Tocmai aici rezidă discordanța, întrucât ideea desăvârșirii nu poate apărea în mintea unei ființe nedesăvârșite, fapt care accentuează necesitatea concordării între cauza unei idei și realitatea pe care o evocă. În alte cuvinte, există un principiu al cauzalității ideilor, care postulează că orice idee are o cauză corespunzătoare realității reprezentate de această idee. În acest context, rațiunea umană devine liantul dintre finitudine și nemărginire. Însăși conceperea ideatică a infinitului atestă sorgintea divină a rațiunii (semințele), deci, conectată la însuși Adevărul.

Empiriștii anglo-saxoni contemporani raționaliștilor, **Bacon**, **Locke** și **Hume**, au mutat accentul pus exclusiv pe rațiune înspre organele de simț drept mijlocitori de informații. Ambele paradigme însă contribuie decisiv la revoluția științifică modernă. Bacon vede în rațiune un instrument mijlocitor de cunoaștere a lumii. Este recunoscut prin distanța pe care și-o asumă în raport cu aspectul speculativ al filosofiei, introducând în înșiruirea metodologiilor inducția. O jalonare a datelor empirice care ghidează rațiunea către soluții și cunoașteri: „dacă un om începe cu certitudini, va sfârși în îndoieli; dacă se mulțumește să înceapă cu îndoielile, va sfârși având certitudini” (Bacon 2012, p. 123). Afirmarea concentrează atenționările lui Bacon privind prejudecățile cognitive dinaintea demersului (așa-numiții *idoli ai minții*) care distorsionează dinamismul procesului rațional inductiv. Îndoiala este punctul de plecare al oricărui demers științific autentic, reprezintă o virtute epistemică. Etapizarea culegerii datelor și formulării de generalizări constituie un proces inductiv deschis și verificabil la fiecare treaptă.

Aici se întrevide clar contrastul cu raționalismul prin cheia interpretării îndoielii: în timp ce Descartes uzează de îndoiala metodică pentru a putea formula certitudini fundamentale prin actul unui raționament pur și abstractizant, pentru Bacon îndoiala metodică este rampa de lansare în explorarea lumii prin observații și experimente etapizate. În acest sens, rațiunea organizează datele empirice observate și înscrise într-un proces conducător la certitudini progresive pe scară epistemică – de la datele senzoriale la generalizări abstracte. Certitudinile în acest cadru nu sunt nici absolute, nici universale – ci reprezintă adevăruri operaționale specifice cercetării. Astfel, Bacon marchează trecerea de la rațiunea deductivă (care pornea de la premise fixe, axiome universale) la rațiunea inductivă (deschisă corectării continue, în funcție de datele empirice disponibile, accesate). Caracterul pragmatic este decisiv în evoluția conceptului de *rațiune* în filosofia modernă.

Potrivit lui Bacon, cunoașterea defixează mintea din așa-zisele defecte și preconcepții, și o reformează în deschiderea posibilă de creștere. Defectele (*idolii minții*) contrastează vădit cu adevărul. Mai mult, pot genera pasiuni necontrolabile, ambiții iraționale, haos intern și extern. Prejudecățile, superstițiile și dogmele se asociază cu eroarea în cercetare și reprezintă un obstacol evident în progresul rațiunii și al științei. „Adevărul imprimă binele, iar norii erorilor sunt cei care provoacă furtunile pasiunilor și perturbărilor” (Bacon 2012, p. 162). Metafora norilor imprimă imaginea erorii drept opacă, în timp ce norii distorsionează, „provoacă furtuni” în sensul conflictelor care derivă.

Asemenea perspectivei aristotelice, „adevărul imprimă binele”, deține, pe lângă valoare epistemică, și virtute morală. Adevărul cadrează ontologic cu natura umană. Oamenii, prin calea rațiunii, sunt îmbiați într-un fel firesc și lăuntric să-l descopere. Anume cunoașterea adevărului le permite să trăiască conform principiilor Binelui. Ține de o epistemologie practică, în care adevărul îmbunătățește viața prin progrese de toate ordinele: individual, social, științific, tehnologic, cultural. Astfel, metoda inductivă a lui Bacon este menită să obtureze erorile printr-un demers sistematic de observare a faptelor și de experimentare a ipotezelor. În acest sens, rațiunea devine călăuză spre binele moral și social, întrucât este cale de acces spre adevăr. Viziunea dată indică trecerea de la speculații abstracte la o epistemologie practică în vederea ameliorării vieții la toate nivelurile.

David Hume în *Cercetare asupra intelectului omenesc* este mai sceptic în privința rațiunii ca fiind mijlocitoarea către adevăr și binele comun. Rațiunea este inaptă în travaliul descoperirii adevărilor fundamentale, iar deducerea cauzalității din actul observației este irealizabilă: „trecerea gândului de la cauză la efect nu provine din rațiune. Ea își trage rădăcinile în întregime din obișnuință și experiență” (Hume 1987, p. 130). Percepția cauzalității se referă la o obișnuință mentală ridicată la nivel de principiu de asociere a lucrurilor.

Aici și critica gentilă a metafizicii tradiționale, precum că „aceia care găsesc plăcere în descoperirea și contemplarea *cauzelor finale* au aici un câmp larg în care își pot exercita uimirea și admirația” (Hume 1987, p. 131). În spiritul scepticismului său specific, câmpul larg de contemplare indică, de facto, îngrăditurile rațiunii de a produce cunoaștere certă, irevocabilă, absolută. Se revine constant la același nivel tern al speculațiilor decorative. „Cauzele finale” sunt proiecții umane inexistente, imaginate chiar în largul minții care transferă modul de a trăi uman asupra tuturor lucrurilor. Este o tendință constantă de a atribui sensuri profunde fenomenelor înconjurătoare. Deși această tendință spre metafizică provoacă „uimire” și „admirație”, acest fapt, după Hume, reflectă o latură emoțională mai degrabă decât rațională. Este mai degrabă un

exercițiu de imaginație, decât de cercetare în adevăratul sens al cuvântului. Totuși, tonul ușor ironic, cu gentilețe dozată, acceptă această preocupare a omului de „cauzele finale”, acestea fiind sursa curiozității, uimirii și admirației – impulsuri importante în demarări precum explorarea lumii sau reflecție despre cele descoperite – chiar dacă nu conduc întotdeauna la rezultate rațional-științifice. Deci, aceste impulsuri de a contempla cauzele finale nu sunt condamnabile, dimpotrivă, sunt mici forme de imaginație inofensive de manifestare a curiozității umane de ordinul firescului.

În acest context, speculațiile referitoare la cauzele finale sunt de ordin subiectiv și confirmă scepticismul său față de posibilitățile rațiunii umane de a descoperi adevăruri obiective și universale. În acest sens, Hume contestă optimismul baconian în privința rațiunii reglatoare a ordinii și mijlocitoare spre adevăr și introduce scepticismul empiric, care vede rațiunea limitată și absolut derivată din experiență (percepții și asociațiile ulterioare create de experiență). Mai mult, se supune pasiunilor; își pierde rolul său normativ, menținându-l doar pe cel instrumental (de a satisface impulsuri). „Puterea noastră asupra sentimentelor și pornirilor noastre este mult mai slabă decât cea asupra ideilor noastre; aceasta din urmă este închisă în granițe foarte înguste” (Hume 1987, p. 142). La Hume, îngrădirile se vădesc pretutindeni, acestea marcându-i evident tonul suspicios în raport cu natura rațiunii.

În cadrul dat intervine **Immanuel Kant**, reconciliatorul optimismului raționalist al lui Descartes și scepticismului empirist al lui Hume. În epoca Luminilor, noua sinteză kantiană este reflectată în trilogia criticilor (pură, practică și de judecată) în care cunoașterea se fundamentează atât pe experiența senzorială *a posteriori*, cât și pe structurile *a priori* ale minții (spațiu, timp, categorii). De aceea, rațiunea se postulează la mijlocul experienței empirice și autonomiei raționaliste. Rațiunea este aptă să cunoască fenomenele reale înconjurătoare, nu *lucrul în sine (noumenon)* inaccesibil. În *Critica rațiunii practice* (1788), continuând binomul aristotelic, Kant cadrează conceptul de *rațiune* cu moralitatea. Rațiunea devine sursă normativă a principiilor morale. Este fundamentul moralității, capabilă să formuleze legi morale, universal valabile. „O lege practică [...] trebuie să aibă calitatea de a deveni legislație universală” (Kant 1995, p. 58), transcende particularul în albia universalului. Tocmai aceasta reprezintă criteriul de validare a legii și esența imperativului categoric kantian. Aici, rațiunea capătă un caracter legislativ și devine călăuză morală obiectivă, principiul prim al eticii. În așa mod sună și imperativul categoric sus-amintit: „Acționează astfel încât maxima voinței tale să poată oricând valora în același timp ca principiu al unei legislații universale” (Kant 1955, p. 62).

Rațiunea guvernează comportamentul uman, transcendent față de interesele contingente mici în raport cu caracterul absolut și universal al legii morale. „Singurele obiecte ale rațiunii practice sunt deci cele de Bine și Rău” (Kant 1955, p. 89), iar „Binele sau răul moral înseamnă totdeauna o raportare la voință, întrucât aceasta este determinată de legea rațiunii” (Kant 1955, p. 91). Astfel încât, legea morală care derivă din rațiune devine principiul călăuzitor al voinței de a acționa într-un anumit fel. „Legea determină atunci nemijlocit voința, acțiunea conformă ei este bună în sine, o voință a cărei maximă este totdeauna conformă acestei legi este absolut bună în toate privințele și condiția supremă a oricărui bine” (Kant 1955, p. 92). Mai mult, „esențialul oricărei valori morale a acțiunilor este ca legea morală să determine nemijlocit voința” (Kant 1955, p. 102). În acest mod, Kant soluționează problema subiectivismului moral: binele și răul nu sunt determinate de emoții, ci de o rațiune universală, atotguvernatoare, dincolo de domeniul particularului. Autonomia voinței, ideea centrală în filosofia lui Kant, urmează un principiu rațional intern din sollicitudine față de legea morală și nu de implicații externe efemere (recompensele sau pedepsele, bunăoară). Autonomia dată se reglează de voința guvernată de rațiune conform legii morale interne, cu caracter de universalitate. De aceea, rațiunea devine principiul normativ suprem, fundamentul autonom al moralității. Deși o acțiune este interpretată conform legii, dar nu de dragul legii, ci din alte motive, atunci această acțiune rămâne a fi morală bună doar în litera și nu în spiritul ei.

Kant subliniază primatul rațiunii asupra emoțiilor în acționarea conform legilor morale. „Mobilul simțământului moral trebuie să fie liber de orice condiție sensibilă” (Kant 1955, p. 105). Temeiul moralității, așadar, se întemeiază pe rațiunea pură practică, nu pe emoțiile care ar putea corupe voința. „Respectul pentru lege este conștiința unei supunerii libere a voinței față de lege, unită totuși cu o constrângere inevitabilă, care se exercită asupra tuturor înclinațiilor, dar numai prin rațiunea noastră proprie” (Kant 1955, p. 110). Legea morală este, în adevăr, legea sfințeniei care invocă o disciplină a rațiunii, o disciplină autoreglatoare și autolegislatoare. Totuși, este important de remarcat că față de rațiunea practică „suntem totuși în același timp supușii, nu șeful ei, și a ignora poziția noastră inferioară de creaturi și a respinge cu îngâmfare autoritatea legii sfinte înseamnă deja o apostazie de la lege în spiritul ei, chiar dacă litera i-ar fi îndeplinită” (Kant 1955, p. 112). Respectul pentru datorie rămâne a fi sentimentul moral adevărat singular, datorită nobilă și sublimă de a concorda manevrele cotidiene ale rațiunii pure practice drept scopul realizabil în sine, drept arealul interior unde are loc examenul de conștiință.

Legea morală rămâne mobilul autentic, evocând simțământul nobil al existenței suprasensibile și profund subiective, însă treze în conștiința unei chemări înalte. Această

chemare se poate realiza exclusiv în libertate, întrucât „conceptul de libertate este singurul care ne permite să nu avem nevoie de a ieși din noi înșine spre a găsi condiționatul și sensibilul – necondiționatul și inteligibilul” (Kant 1955, p. 133). Fiind ființe libere, putem să ne raportăm nemijlocit la necondiționat (princiipiile universale și necesare) dincolo de experiențele sensibile (stimuli externi). Libertatea este spațiul interior și intim, guvernat exclusiv de rațiunea pură practică, prin care accedem la necondiționat, la lumea inteligibilă, întru transcenderea determinismului și a lumii fenomenale. În așa fel, omul accede și participă la ordinea morală universală. Libertatea este însăși condiția de posibilitate a moralității, unde omul se conectează nemijlocit la absolut. Conectarea la absolut se manifestă în sfințenie, în inviolabilitatea supunerii față de legea morală. „A pune sfințenia datoriei mai presus de orice [...] pentru că propria noastră rațiune și-o recunoaște ca poruncă și spune că trebuie s-o facem, înseamnă să ne înălțăm oarecum cu totul deasupra lumii sensibile” (Kant 1955, p. 182). Transcendența moralității derivă din lumea inteligibilă, din spațiul rațiunii și al libertății, dincolo de sensibil (emoții, dorințe, afecte). În acest fapt rezidă *înălțarea* ființei raționale deasupra datelor experienței. Deasupra lumii fenomenale și al determinismului lumii empirice spre cea noumenală (a lucrurilor în sine), unde omul devine participant activ al ordinii universale.

Accesul la acest spațiu se realizează prin rațiune și libertate. Libertatea interioară permite ființei umane să se desprindă de orice înclinație impetuoasă, chiar și de cea mai îndrăgită, astfel încât să nu poată influența nicidecum nicio hotărâre. În așa mod, locul infim al sensibilului se lărgeste înspre spațiul inteligibilului nemărginit. Așa cum legea morală dinăuntru și cerul înstelat de deasupra stăruie în venerația pură a rațiunii și a legii morale care-i urmează și care „revelează o viață independentă de animalitate și chiar de întreaga lume sensibilă” (Kant 1955, p. 186). Cuvântul-cheie al concluziei kantiene este *independentă*, iar puntea de acces spre libertate este rațiunea și căile ei absolute, împlinite în micile și deopotrivă mărețile momente ale vieții.

Pentru **Georg Wilhelm Friedrich Hegel**, rațiunea depășește cu mult rolul de facultate cognitivă. Este principiul guvernator al spiritului. Filosofia lui marchează punctul culminant al metafizicii rațiunii, fiind o teologie rațională, în care se caută a fi descoperită conștiința lui Dumnezeu. Demersul său tinde să unifice rațiunea, existența și divinul într-o dialectică sistematizată și să depășească astfel dualismele tradiționale (rațiune și credință, subiectivitate și obiectivitate). În acest mod, rațiunea devine principiul ontologic esențial de structurare a realității. Este substanța lumii, „sigură de ea însăși ca fiind realitatea, adică de faptul că orice realitate nu este altceva decât ea” (Hegel 2000, p. 140), este siguranța de a fi întreaga *realitate*. Rațiunea la Hegel este principiul totalizator al existenței, în ideea că existența este expresia

absolută a rațiunii universale. Sistemul holistic hegelian nuanțează procesul perpetuu de schimbare a realității, iar rațiunea însăși este motorul acestei schimbări prin dialectica tezei-antitezei-sintezei.

Sistemul unificator hegelian reconciliază binomul vechi al subiectivului și obiectivului prin rațiune. Conștiința subiectivă (identitatea) integrează lumea obiectivă într-un demers rațional al perceperii lumii drept o totalitate unitară. „Conștiința-de-sine a găsit lucrul ca fiind ea și pe ea ca lucru; adică *este pentru ea* că *în sine* este realitatea obiectivă” (Hegel 2000, p. 205). Procesul prin care subiectul și obiectul devin un tot întreg definește esența rațiunii în filosofia hegeliană. Această etapă intermediară conduce la Spiritul absolut – spațiul eliberator, în care rațiunea se autoînțelege drept totalitate a existenței. De aceea, rațiunii i se atribuie principiul autocunoașterii, întrucât „conștiința-de-sine posedă *certitudinea* acestei unități; ea știe că *în sine* această unitate este dată, este deja dată această armonie dintre ea și natura lucrului” (Hegel 2000, p. 209). Aspectul fundamental al filosofiei hegeliene este raportul de identitate între substanță și subiect, unde orice tip de conținut este propria-i reflexie-în-sine.

Hegel dinamizează realitatea prin dialectica negației și devenirii, unde „acest mers se produce pe sine însuși, care înaintează prin sine și se reîntoarce la sine” (Hegel 2000, p. 45). Pentru el, orice aspect derivat al realității reprezintă expresia de reflexie-de-sine a rațiunii, așa încât ajunge să-și înțeleagă propria natură. Ontologia rațiunii reconciliază părțile procesului de devenire într-un tot unitar absolut, unde un aspect singular al realității reflectă întregul, în timp ce este o etapă în devenirea acestui întreg. Rațiunea este însăși substanța realității, diluând dihotomia tradițională a rațiunii (*res cogitans*) și realității (*res extensa*). Mai mult, ontologia rațiunii și multitudinea conexiunilor realizate între aspectele ei particulare conduc la adevăr. „Adevărul este întregul. Întregul este însă numai esența care se împlinește prin dezvoltarea sa” (Hegel 2000, p. 18). Adevărul este totul unitar spre care conduc toate căile, toate relaționările firești din cadrul procesului dialectic al devenirii.

În așa mod, se implică raportul dintre rațiune și adevăr. Pentru Hegel, rațiunea reprezintă instrumentul prin care înțelegem întregul. Adevărul nu echivalează cu un sistem logic de afirmații propoziționale, ci reprezintă o sinteză dinamică a întregii realități. Sinteza se imprimă și unității dintre subiect (rațiunea) și obiect (realitatea), astfel încât adevărul este accesibil în contextul în care rațiunea devine esența realității. Ontologia rațiunii unifică epistemologia și ontologia în vederea accesului la adevăr care este întregul, respectiv este rațional. Astfel, „adevărul este mișcarea lui în el însuși” (Hegel 2000, p. 34). Este procesul dialectic reconciliator intern al contradicțiilor în auto-reflecția sa la nivelul cel mai înalt, care se realizează prin

mijlocirea rațiunii. Rațiunea este forța motrice a devenirii într-un adevăr; adevărul care se mișcă „în el însuși” în mod autonom și independent. Autonomia reflectă universalitatea experiențelor sensibile particulare, în sensul că rațiunea operează prin universal și prin universal accede la adevăr. Hegel notează că „universalul este deci de fapt adevărul certitudinii sensibile” (Hegel 2000, p. 65) și că „universalul este ca principiu *esența* percepției” (Hegel 2000, p. 71). Universalul este înțeles rațional transcendent în raport cu mutările de ordin sensibil.

Rațiunea recunoaște întocmai universalul din orice experiență particulară, din fluxul percepțiilor senzoriale mundane. În actul percepției sensibile, subiectul vede particularitățile universale, le reconectează în larg drept principiu organizator al experienței sensibile înseși. Spre exemplu, momentul de *acum* nu este doar momentul în care scriu această frază, ci conține în el universalitatea *acum*-ului care se răsfrânge asupra tuturor momentelor posibile de acest fel, fie din trecut, fie din viitor. Toate dintre ele se întâmplă în prezent. Proprietățile universale ale fenomenelor sunt fundamentale pentru percepție, căci percepția este imposibilă în afara universalului. În așa mod, filosofia hegeliană se opune empirismului lui Locke sau Hume, care descrie percepția drept un flux comun de date senzoriale. Pentru Hegel, percepția include în sine universalul prin mijlocirea rațiunii care structurează procesul de asimilare. Totuși, spre diferență de categoriile apriorice kantiene, structurarea la Hegel are loc într-un mod dinamic prin dezvoltări dialectice ale spiritului de-a lungul istoriei.

Rațiunea nu doar recunoaște universalul în particular, ci este însuși procesul prin care universalul devine concret prin sine, descoperă universalul ca adevărul experienței sensibile. Lumea suprasensibilă drept lumea adevărată – unitatea conștiinței-de-sine cu ea însăși. În alte cuvinte, adevărul, Spiritul și unitatea: „*Eu* care este *noi*; *noi* care este *eu*” (Hegel 2000, p. 111). Spiritul (*Geist*) este tocmai reconcilierea amintită între eul subiectiv și lumea obiectivă, fiind adevărul întreg al rațiunii. Rațiunea reflectă deci Spiritul care dezvăluie adevărul în propria sa mișcare de autocunoaștere. Se știe pe sine într-un adevăr, așa cum celebra *nosce te ipsum* se poate realiza exclusiv într-un adevăr „Rațiunea face apel la conștiința-de-sine a fiecărei conștiințe: *Eu sunt eu*; obiectul și esența mea sunt *Eu*” (Hegel 2000, p. 141). Conștiința-de-sine punctează momentul când eul subiectiv echivalează existența cu esența, percepe realitatea drept extensie a propriei sale conștiințe. Apelul la fiecare dintre conștiințe evocă din nou universalitatea specifică rațiunii care depășește singularitatea în schimbul conlucrării omului la întregul unității metafizice. Toate acestea, de vreme ce „esența individualității stă în ce e universal în spirit” (Hegel 2000, p. 180), iar interioritatea – „un *vizibil* invizibil” care se vede de cei care au ochi să vadă adevărul drept lege a inimii, întrucât Spiritul este însăși realitatea etică.

În continuarea demersului în perspectivă asupra conceptului de *rațiune*, una dintre cele mai cu impact este pozitivismul lui **Auguste Comte**, filosof și matematician francez. Este o filosofie evident antimetafizică și antiteologică, în care rațiunea se aplică fenomenelor empirice observabile și-n trivaliul stabilirii de legi prin metoda inducției. În paginile cursului său de filosofie pozitivă, filosoful trasează o axă a omenirii în evoluția parcurgerii a trei etape definitorii: stadiul teologic (*fictitious*, rațiunea subordonându-se credinței), metafizic (*abstract*, rațiunea este de ordin speculativ în vederea dezvăluirii inoperante și zadarnice a cauzelor prime, a esențelor abstracte) și stadiul științific (*pozitiv*, rațiunea ajunge la maturitate prin metodele precum observația empirică, experiment, evocând apogeul cunoașterii) (Comte 1858, p. 26). „Now, each of us is aware, if he looks back upon his own history, that he was a theologian in his childhood, a metaphysician in his youth and a natural philosopher in his manhood” (Comte 1858, p. 27; trad. n.: „Fiecare dintre noi, dacă își privește retrospectiv propria evoluție, recunoaște că a fost teolog în copilărie, metafizician în tinerețe și filosof al naturii la maturitate”), conchide filosoful, asemuind etapizarea evolutivă a rațiunii cu cea a ființei umane care trece prin copilărie, tinerețe și maturitate.

Raționalitatea la Comte devine exclusiv empirică și funcțională, verificabilă empiric. Devine un instrument al metodei științifice, îndreptate spre progresul umanității. Rațiunea devine însuși motorul acestui progres, inclusiv de ordin social, iar „positive philosophy, carried on to its completion, is the only possible agent in the reorganisation of modern society” (Comte 1858, p. 431; trad. n.: „filosofia pozitivă, dusă până la desăvârșirea ei, reprezintă singurul agent posibil al reorganizării societății moderne”). Pozitivismul, în viziunea lui Comte, depășește stadiul unui sistem de cunoaștere fundamentat pe principiile științifice, ci este un mijloc de stabilire și menținere a ordinii sociale. Ordinea implică stabilitate și coerență socială, respectarea regulilor și a legilor, organizarea ierarhică a societății, iar pozitivismul stabilește ordinea prin eradicarea contradicțiilor ideologice prin concentrare exclusivă pe date factice, prin consolidarea unui sistem științific universal cu legi universale. Înțelesul ordinii implică progresul, ambele noțiuni se juxtapun ideatic. Filosofia pozitivistă facilitează această juxtapunere prin ghidarea rațională a reformelor sociale și împreunarea oamenilor în vederea atingerii unor scopuri nobile comune.

Totuși, filosofia lui Comte poate fi supusă criticii tocmai pentru accentul pus excesiv pe ordine, astfel încât devine o îngrăditură a flexibilității specifice spiritului inovativ. Elementul esențial al existenței – rațiunea – este limitată la ordinul observabilului, fapt care eludează alte aspecte fundamentale ale existenței, precum cunoașterea intuitivă, momentele de revelație, creativitatea filosofică, imaginația, euristica, empatia cognitivă, reflectivitatea și analiza propriei

cogniții, serendipitatea și hazardul descoperirilor nu mai puțin valoroase, introspecția și autocunoașterea, sinteza integratoare de contradicții, intuiția morală și imperativul categoric kantian, inspirația artistică ș.a. Comte absolutizează știința, transformând-o într-o religie seculară a umanității, fapt care contravine poziției sale împotriva metafizicii și teologiei.

Cu toate acestea, meritul lui Comte este incontestabil întru consolidarea gândirii științifice moderne în multiple domenii precum matematica, fizica, astronomia, chimia, biologia și sociologia. Odată cu pozitivismul, se realizează trecerea de la rațiunea speculativă la cea practică, orientată spre aplicabilitate și utilitate. Faptul dat a condus cu precădere la apariția curentului pragmatist. În cheia lui Comte, rațiunea devine instrumentul principal de reorganizare socială și de stabilire a principiilor științifice ale sociologiei drept știință autonomă în interiorul unui sistem ierarhic al științelor lumii. Comte restrânge domeniul de cunoaștere și refuză orice implicații metafizice. În viziunea lui, contrară celei hegeliene, rațiunea nu mijlocește calea spre adevărul absolut, ci progresul treptat în observarea realității și în înțelegerea acesteia prin instituirea legilor științifice. Pentru Comte, este nevoie să recunoaștem „the relative character of all human knowledge, our approximation towards the truth, which can never be completely attained by human faculties” (Comte 1858, p. 829; trad. n.: „caracterul relativ al întregii cunoașteri umane, precum și apropierea noastră de adevăr, care nu poate fi niciodată pe deplin atins de facultățile umane”). Comte mărginește domeniul de cercetare la subiecte accesibile empiric, evocând liantul dintre rațiune și experiență.

Aici se plantează sămânța relativismului epistemic prezent și-n postmodernitate în chipul lipsei de repere. Calea spre adevăr se aproximează în limitele rațiunii incerte și îndoielnice în raport cu posibilitățile ei de realizare. De aici, progresul științific râvnit capătă un caracter și mai realist, practic, empiric. Se coagulează o perspectivă utilitară asupra cunoașterii, progresul social reprezentând principalul beneficiu al instituirii ordinii prin mijloace raționale. Acestei perspective i se atribuie și noțiunea de *adevăr* care devine și ea unul de ordin pragmatic. Adevărul devine ceea ce funcționează bine în organizarea fenomenelor de orice ordin.

Spre sfârșitul secolului, în continuare pozitivismului, ia amploare curentul **scientist**, în frunte cu biologul german Ernst Haeckel, dezvoltatorul „darwinismului social”, Herbert Spencer, biologul britanic Thomas Huxley, astrofizicianul american Carl Sagan, biologul evoluționist britanic și cu spirit combativ față de tradiția religioasă, Richard Dawkins ș.a. Din perspectiva curentului scientist, metodele științei naturale sunt singurele metode viabile și valabile pentru cunoaștere. Acest metode se extrapolează în arealul tuturor științelor, inclusiv cele ale spiritului, precum filosofia, etica și teologia. Evident este faptul că tocmai acest punct este vulnerabil și

criticat pentru reduționismul perspectivei și abordării mărginite a întrebărilor fundamentale despre existența umană, sensul ei sau moralitatea. Rațiunea se instrumentalizează în vederea măsurării și controlării realității prin mijlocirea științei. Această turnură a prins rădăcini în iluminism, așa cum o reflectă în studiul său filosoful belgian Louis Dupré și extinsă radical în scientism. Dupré remarcă faptul că gânditorii iluminiști „imposed [on reality] the rules of one science that the mind could indeed claim full authorship of and which depended on no external content, namely, mathematics” (Dupré 2004, p. 16; trad. n.: „a impus [asupra realității] regulile unei științe pe care mintea putea, într-adevăr, să o considere în întregime creația sa și care nu depindea de niciun conținut exterior, și anume matematica”). Matematica devine fundamentul rațiunii moderne, ea este creația exclusivă a minții și un exemplar de prim rang al exercitării controlului rațional.

În scientism, acest accent se extinde asupra întregii realități supuse unui act precis de reguli, ordonanțe, legi, axiome, formule cuantificabile paralele în exclusivitate, cu aspecte mai complexe structurale ale realității, cum ar fi, din nou, etica, estetica, metafizica, ba chiar epistemologia, hermeneutica, fenomenologia, ontologia, axiologia, poetica, retorica, filosofia religiei ș.a. Scientismul preia de la iluminism supremația matematicii în vederea controlului avid asupra realității. Realitatea nu mai conține o ordine intrinsecă proprie, ci ajunge a fi un obiect liminar de control prin studiu. Drept urmare, între ființa umană și realitate are loc o segregare, întrucât mintea nu mai este o parte integrantă, ci una din afară, exercitând control. Ființa umană devine un mecanism pur biologic, funcționând conform aceluiași legi fizice precum restul lumii. Realitatea scientistă echivalează cu un teren gol care se umple cu structurile raționale ale minții umane, manifestate coercitiv în detrimentul inteligibilității intrinseci cu care a fost percepută până în acest punct. Cultul științei devine manifestarea neîngrădită a rațiunii de laborator.

Scientismul, în constantul său demers reduționist, rigidizează inclusiv natura științei, care este dinamică și mult mai profundă decât doar ceea ce poate fi teoretizat, măsurat și controlat. Aspectul dat îl formulează filosoful american al științei, **Robert Crease**, care o percepe drept o formă specifică de artă, în care o entitate științifică nu este „like some distant an unknown object on the radar screen that when closer becomes perceptible. A scientific entity becomes perceptible only in performance” (Crease 1993, pp. 85-86; trad. n.: „asemeni unui obiect îndepărtat și necunoscut pe ecranul radarului, care devine perceptibil pe măsură ce se apropie; o entitate științifică devine perceptibilă doar în actul performării”). Știința nu doar reprezintă, asemenea unui monitor, realitatea, ci este determinată continuu de interacțiuni

contextuale sistemice între teorie, experiment și observație. Scientismului îi scapă această dimensiune fundamentală de perspectivă.

Există mai multe căi de cercetare a curentului scientist, actuale și astăzi, precum: distincția între știință și scientism; metafizica în scientism și compararea curentului cu alte paradigme epistemologice (empirism sau realism științific); rădăcinile sale iluministe și momentul de ruptură între rațiunea clasică și modernă; scientismul ca o nouă ortodoxie a vremii și influențele exercitate asupra contemporaneității; critici asupra dogmatismului scientist; impactul său asupra metodologiei științifice în ansamblu; reduționismul aplicat în științele umaniste; compatibilitatea dintre știință și credință sau analogiile dintre ele, scientismul devenind el însuși o formă de credință; relativismul moral drept consecință a curentului sau implicațiile politice ale dominației sale asupra tuturor formelor de cunoaștere ș.a. Ce prezintă interes în acest curent este căutarea limitei și posibilităților oferite de metodele științifice în ansamblul lor de manifestare și în științele naturii, cât și ale spiritului deopotrivă. Cert este că influența sa se extinde asupra religiei, artei și moralității, politicii, conturând o imagine specifică științei în genere. Acest fapt dictează modul în care este finanțată și predată în instituțiile de învățământ. Se desfășoară o influență culturală globală, la care continuăm a fi martori stabiliți în două tabere contrapuse: rațională și, respectiv, irațională.

Ideea de bază, transferată de-a lungul paradigmatelor științifice, rezidă în derivarea logicii raționale din axiome considerate universal valabile, precum cele ale geometriei euclidiene. Descoperirea geometriilor noneuclidiene de către Lobacevski și Riemann au demontat noțiunea de adevăr absolut, demonstrând că axiomele pot fi convenționale și relative, că funcția lor nu e de „a reprezenta” realitatea. Rostul lor e de a servi drept fundament pentru structuri în raport indirect cu lumea. În așa fel, paradigma raționalității absolute devine una pluralistă, întrucât distincte sisteme logice pot fi la fel de valide ca cel tradițional, acceptat al lui Euclid. Acceptat fiind pretutindeni, în virtutea reprezentării intuitive a spațiului fizic. Totuși, realitățile pot fi alternative, iar modelele matematice conjugă noile realități vizate. Rațiunea capătă receptare dinamică în contextul multiplelor construcții teoretice matematice, care se desprind de realitatea cunoscută intuitiv într-o proprie coerență internă sistemică.

Drept consecință, se reconfigurează relația dintre matematică și filosofie, reciclând paradigmele într-o nouă percepție a adevărului dezvoltat în construcții intersubiective prin dialog și consens între subiecte. Puterea majorității câștigă aici în detrimentul adevărului în sine, a cărui existență este și ea pusă la îndoială.

Trecerea de la logică și universalitate o face și filosoful **Ludwig Wittgenstein**, cu accente importante pentru posteritate, puse pe context, limbaj și uz. În *Tractatus Logico-Philosophicus*, autorul trasează o cale definitivă în posibil cea mai mare problemă filosofică, relaționată de logica limbajului. „Ceea ce se poate în genere spune se poate spune clar; iar despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă” (Wittgenstein 2001, p. 78). Cartea delimitează granița de expresie a gândurilor, fapt realizabil doar în limbaj, căci ceea ce se află de partea de dincolo a graniței este nonsens. Astfel încât, raționalitatea se raportează nemijlocit la structura limbajului și a realității, întrucât „lumea este totalitatea faptelor, nu a lucrurilor” (Wittgenstein 2001, p. 79), iar faptele sunt reprezentate prin propoziții logice. Raționalitatea ține deci de aptitudinea descrierii lumii, uzând de un limbaj structurat perfect logic. Chestiunile metafizice depășesc raționalitatea și sunt lipsite de sens tocmai din acest motiv. Ele nu pot fi rezolvate, întrucât sunt nonsensuri. Wittgenstein constată că „cele mai multe întrebări și propoziții ale filosofiei se bazează pe faptul că noi nu înțelegem logica limbajului nostru” (2001, p. 95) și ne aventurăm în probleme lipsite de sens.

De aceea, celebra frază care enunță că „limitele limbajului meu semnifică limitele lumii mele” (2001, p. 140) evocă principiul raționalității în posibilitatea de exprimare logică și clară a chestiunilor vizate, îndeosebi a celor filosofice, exploatate de metafizică. De-a lungul *Tractatusului*, filosoful abordează nuanțat liantul dintre limbaj, logică și realitate. El susține că propoziția construiește o lume cu ajutorul unui schelet logic și, de aceea, examinând propoziția, se poate vedea cum stau lucrurile din punct de vedere logic și dacă propoziția este adevărată. Scheletul logic al propoziției reflectă structura lumii. Această schemă logică, specifică propoziției, este coerentă cu structura realității. Rațiunea este instrumentul logic, care conectează limbajul cu realitatea, adică scheletul logic al propoziției devine un mijloc de reprezentare a lumii prin medierea rațiunii.

Limbajul exprimă deci raționalitatea în mod clar și analitic. În raport cu activitatea filosofică, scopul acesteia vizează „clarificarea logică a gândurilor”, iar rezultatul este „faptul că propozițiile devin clare” (Wittgenstein 2001, p. 102). Trăvialul filosofic nu rezidă în producerea de noi propoziții, ci de clarificarea celor deja existente, demonstrându-le adevărul sau nonsensul. Rațiunea capătă o funcție preponderent analitică. În acest sens, este restricționată de limitele limbajului, operând exclusiv în cadrul limbajului. Deducem că inexprimabilul nu poate fi raționalizat. Rațional nu este numai actul de a gândi logic, ci și de a respecta limitele acestei gândiri impuse de limbaj. Claritatea exprimării este strâns relaționată cu noțiunea de adevăr.

Claritatea logică condiționează însuși adevărul, în sensul că se verifică coerența propoziției enunțate cu realitatea.

Filosoful reconfigurează filosofia drept disciplină teoretică într-una practică. Scopul filosofiei constă în servirea rațiunii prin clarificarea problemelor lingvistice. Filosofia este un exercițiu al rațiunii, un cadru efectiv în care se percep atât posibilitățile, cât și limitele propriei gândiri. Reconfigurarea domeniului a condus la dinamizarea filosofiei analitice, cu accent pus pe precizie și coerență logică structurală. Totuși, ideea precum că rațiunea funcționează în cadrul limitativ impus de claritatea logică a limbajului se dezbate și azi, vizând natura cunoașterii și adevărului. Trivialul filosofic are deci drept finalitate optimizarea raționalității, delimitând „ceea ce poate fi gândit și, prin aceasta, ceea ce nu poate fi gândit” (Wittgenstein 2001, p. 103).

De vreme ce propoziția reflectă structura logică a realității, o arată, Wittgenstein formulează o idee esențială pentru filosofia sa, și anume că „ceea ce poate fi arătat nu poate fi spus” (2001, p. 104). Jocul oscilant între ceea ce este implicit și ceea ce este explicit prin limbaj trasează o linie de graniță între lucrurile fundamentale (forma logică sau sensul existenței) care sunt neexprimabile prin limbaj și propozițiile lingvistice explicite. Rațiunea, așadar, vede forma logică implicită și inefabilă a lumii prin mijlocirea propozițiilor care o oglindesc. Spre diferență de pozitiviști, pentru Wittgenstein, lucrurile despre care trebuie să se tacă sunt cele esențiale pentru existența umană. Unul dintre aceste lucruri este adevărul fundamental al lumii. Acest adevăr nu este exclusiv o proprietate a propozițiilor, ci aparține domeniului a ceea ce „nu poate fi spus, dar poate fi arătat”. Totuși, abordarea în ansamblu preschimbă adevărul dintr-o noțiune metafizică într-o proprietate specifică propozițiilor, delimitând cognoscibilul („dacă o întrebare poate să fie în genere pusă, atunci ea poate să primească de asemenea un răspuns” (2001, p. 158)) de ceea ce rămâne dincolo de limbaj. Inexprimabilul, ceea ce se arată.

Unul dintre cei mai reprezentativi raționaliști ai secolului al XX-lea este **Karl Popper**, cu studiul său emblematic despre filosofia științei, *Logica cercetării* din 1981. Popper se opune idealului clasic al rațiunii ca proces deductiv sau inductiv, derivat din adevăruri absolute și propune conceptul de rațiune critică, care funcționează prin testarea ipotezelor nou-create și respingerea lor în cazul în care acestea se adeveresc a fi false. Este introdus conceptul de *falsificabilitate* drept criteriu de demarcație. Se consideră empirice sau științifice numai acele sisteme care pot fi testate prin experiență în vederea distingerii sistemului științific nu în sens pozitiv, prin acumulare de dovezi care să confirme ipoteza, ci invers, în sens negativ, prin testări empirice de vigoare. „Un sistem al științelor empirice trebuie să poată eșua în confruntarea cu experiența” (Popper 1981, p. 83). Filosofia nu face parte din grupajul științelor empirice, ea fiind

o metaștiință. Ipotezele și teoriile specifice filosofiei nu pot fi falsificate pe același calapod. Este mai mult o activitate critică și reflexivă, formulând un cadru conceptual și metodologic pentru alte științe. Filosofia ghidează către o instrumentalizare a rațiunii în vederea progresului general uman.

Privind problematica metodologiilor, Karl Popper definește activitatea cercetătorului științific, fie teoretician, fie experimentator, ca travaliul de „a formula și a controla (testa) sistematic enunțuri și sisteme de enunțuri; în științele empirice, în speță, el construiește ipoteze, sisteme teoretice, pe care le confruntă cu experiența, prin observație și experiment” (Popper 1981, p. 73). Procesul de cercetare reflectă o atitudine rațional deschisă, pornind și repornind constant din îndoială către disponibilitatea de a reexamina orice ipoteză sau teorie atunci când apar noi și noi dovezi. Rațiunea se manifestă funcțional, într-un cadru brăzdat perpetuu de incertitudini și probabilități. Este o căutare neîntreruptă, care nu staționează nicidecum într-un punct ultim al adevărului absolut.

Neîntreruperea căutării se realizează chiar și-n prezența erorilor. Erorile sunt elementele constitutive ale rațiunii critice deschise. Popper scrie că „pentru a asigura validitatea unui lanț de raționamente logice nu există decât o cale: să expunem acest lanț, în forma în care testarea decurge cel mai ușor, adică să-l descompunem într-o mulțime de pași mici [...]. Dacă cineva mai are după aceasta îndoieli, nu ne rămâne nimic altceva de făcut decât să-l rugăm să indice o eroare în lanțul raționamentelor sau să ia totul de la început” (Popper 1981, p. 128). Afirmăția punctează relevanța dialogului critic și a testării riguroase a raționamentelor în cadrul metodologiei procesului științific. Orice înșiruire de raționamente trebuie expus în mod deschis analizei critice a erorilor emergente, astfel, se preschimbă într-un sistem dogmatic, incongruent cu filosofia.

Jürgen Habermas, alt raționalist de vază al secolului trecut, dezvoltă în *The theory of communicative action* din 1981 conceptul de *rațiune comunicatională*, pe care îl contrapune *rațiunii instrumentale* (sau tehnice). Contrastul vizează accentul pus pe înțelegere în detrimentul controlului. Înțelegerea se desfășoară prin dialog lipsit de orice tip de îngrădiri. Teoria sa a rațiunii se fundamentează pe interacțiunea socială, în care fiecăruia dintre vorbitori li se predispun șanse egale. Se accede la adevăr prin consens intersubiectiv, prin actul cooperativ de comunicare. A înțelege ceva se distinge de a ne înțelege asupra a ceva. Această distincție punctează cele două dimensiuni ale comunicării: înțelegerea cognitivă a unei informații date (ceva-ul înțeles) și înțelegerea intersubiectivă între vorbitori (reciprocitatea verbului reflexiv a se înțelege). Reciprocitatea prin dialog în negocierea și atingerea unui consens rațional construiește

un spațiu public rațional – spațiu în care se manifestă cel mai efectiv rațiunea comunicațională. Spațiu care contribuie la menținerea ordinii sociale și a unui oarecare echilibru normativ comun.

Rațiunea își etalează natura sa integratoare, depășind procesul brut de instrumentalizare la care a fost supusă anterior. Rațiunea este revalorizată într-un cadru operant pentru progresul social, inclusiv moral. Acest cadru operează în limbaj. Astfel, consensul se realizează printr-un proces rațional de comunicare. Cuvântul-cheie de aici este consensul, adică înțelegerea reciprocă, care se realizează printr-o evaluare critică constantă a trei *validity claims* (pretenții comune la validitate), care sunt următoarele:

- a) *Lumea obiectivă*: corespondența celor spuse cu realitatea;
- b) *Lumea socială*: normele interpersonale, formulate în cadrul normativ comun;
- c) *Lumea subiectivă*: sinceritatea vorbitorului.

Habermas propune un model tripartit al lumii, în care vorbitorul „claims truth for statements or existential presuppositions, rightness for legitimately regulated actions and their normative context, and truthfulness or sincerity for the manifestation of subject experiences” (Habermas 1984, p. 99; trad. n.: „reclamă adevărul pentru enunțuri sau presupoziii existențiale, corectitudinea pentru acțiuni reglementate legitim și contextul lor normativ, precum și veridicitatea sau sinceritatea pentru manifestarea experiențelor subiective”). Modelul permite o evaluare a celor spuse în raport cu trei perspective: adevărul, rigurile sociale și autenticitatea vorbitorului. Rațiunea comunicațională fundamentează teoretic *acțiunea comunicațională*, un alt concept emergent central în scrierile lui Habermas. Acțiunea comunicațională este manifestarea practică a rațiunii comunicaționale, așa încât domeniul rațiunii este de ordin filosofico-teoretic, iar cel al acțiunii – socio-practic.

Paul Feyerabend, filosof austriac, a scris monografia provocatoare *Against method* (1975). Unul dintre cele mai importante aspecte abordate vizează limitele raționalității, contestând viziunea tradiționalistă asupra raționalității ordonatoare și, întrucumva, rigide. Feyerabend se opune „dictaturii rațiunii” și unei metode universale limitative în vederea cunoașterii. Filosoful se întreabă retoric, chiar de la prima pagină a introducerii, dacă „are we really to believe that the naive and simple-minded rules which methodologists take as their guide are capable of accounting for such a maze of interactions?” (Feyerabend 1993, p. 9; trad. n.: „suntem oare îndreptății să credem că regulile naive și simpliste pe care metodologii le consideră drept ghid pot explica un asemenea labirint de interacțiuni?”), cum ar fi complexitatea naturii umane și caracterul impredictibil al consecințelor care urmează deciziilor luate. El argumentează faptul inexistenței unei metode științifice universale, care „contains firm,

unchanging, and absolutely binding principles for conducting the business of science” (Feyerabend 1993, p. 14; trad. n.: „conține principii ferme, neschimbătoare și absolut obligatorii pentru desfășurarea practicii științifice”). Încălcarea regulilor convenționale se vădesc a fi absolut necesare pentru progresul științific.

Nu doar ignorarea regulilor cele mai raționale, dar și adoptarea unei poziții absolut opuse, plusată de spiritul creativ, intuiție, experimentare *ad-hoc* neplănută – toate subsumate unei noțiuni integratoare, semnate de către însuși autorul cu principiul *anything goes* (orice merge): „there is only one principle that can be defended under *all* circumstances and in all stages of human development. It is the principle: *anything goes*” (Feyerabend 1993, p. 19; trad. n.: „există un singur principiu care poate fi susținut în toate circumstanțele și în toate etapele dezvoltării umane: principiul «anything goes»”). Rațiunii i se atribuie un caracter flexibil și relativ în relație cu un context anumit specific. Flexibilitatea reflectă pluralitatea specifică rațiunii care contravine idealului științific occidental drept singura cale de a accede la adevăr. De aceea, Feyerabend susține ideea democratizării cunoașterii, excluzând dominația exclusivistă și elitistă a științei. „Unanimity of opinion may be fitting for a rigid church, for the frightened or greedy victims of some (ancient or modern) myth, or for the weak and willing followers of some tyrant. Variety of opinion is necessary for objective knowledge. And a method that encourages variety is also the only method that is compatible with a humanitarian outlook” (Feyerabend 1993, p. 32; trad. n.: „Unanimitatea opiniilor poate fi potrivită pentru o biserică rigidă, pentru victimele înspăimântate sau interesate ale unui mit (antic sau modern) ori pentru adepții slabi și docili ai unui tiran. Diversitatea opiniilor este necesară cunoașterii obiective, iar o metodă care o încurajează este singura compatibilă cu o perspectivă umanitară”). Pluralismul epistemologic evidențiază neforțat punctele slabe ale unei poziționări, în timp ce apar vizibile alternative potențiale.

Pluralismul epistemologic este umanist, reflectă în special demnitatea autonomiei individuale în explorare de perspective. Acesta este un drept care încurajează toleranța intelectuală și dialogul intersubiectiv și intercultural. Aspectele date contravin uniformizării epistemologice occidentale moderne. Rațiunea este umană, în sensul individualizării experiențelor care sunt reale și necesare, și față de care se simte un respect profund. Deși ar părea eronate, nu este decât un fragment de drum necesar de parcurs, un fragment potențial într-un întreg cumulativ continuu de astfel de părți contextual în adevăr.

Această deschidere plurală a rațiunii nu exclude însă problema limitelor sale, ci o face cu atât mai necesară. În *Recesivitatea ca structură a lumii*, **Mircea Florian** abordează construcția antinomică de rațional-irațional. Credem că această construcție duală relevă aspecte importante

în cadrul demersului nostru. Pentru început, raportul de recesivitate se referă la faptul că iraționalul nu există de sine stătător, ci întotdeauna prin și la umbra raționalului. Umbră pe care filosoful român o crede a fi *necesară*, „fermentul necesar vieții raționale” (Florian 1983, p. 270). Acest fapt exemplifică noțiunea de *recesivitate* drept structură filosofică în care un fenomen deține atât componenta dominantă, cât și una recesivă. Interdependența acestor entități se explorează în cadrul diferitelor epoci, unde cea recesivă este latentă, dar cu efecte subtile asupra celei dominante. De aceea, chiar și negația iraționalului include implicit o pozitivitate latentă, întrucât se referă la aspectul rațional.

Opoziția duală dintre rațional și irațional se întâmplă, în esență, între realitate și gândire. Iraționalul reflectă dezacordul dintre lume și reprezentarea ei în gândire, o fisură generatoare de simțul absurdului, incongruență fundamentală, uneori chiar apocaliptică. În fața unei asemenea nepotriviri, simțul pierderii este eminent. Realitatea își continuă cursul conform propriilor principii, în timp ce gândirea clădește o realitate paralelă, dincolo de orice principiu logic. Nu se are în vedere o spontaneitate constructivă, multiplicitate inepuizabilă a datelor problemei din care putem alege, ci o absolută rătăcire în propria-i nepotrivire a ceea ce este. În asemenea caz, realitatea este rațională, în timp ce gândirea – irațională.

În alt context, poate fi invers. De aceea, întrebarea firească și cea pe care și-o pune autorul este tocmai prin ce mod incredibil gândirea rațională se ivește într-o lume irațională? Autorul, așadar, își construiește demersul conform celor două posibilități alternative:

- a) Realitatea este rațională, spiritul (eul cunoscător) este irațional;
- b) Realitatea este irațională, spiritul este rațional.

În subcapitolul „Realitatea este rațională, spiritul este irațional”, Mircea Florian îi citează pe autori precum Willy Freytag, Andreas Konrad, Hans Vaihinger, Richard Müller-Freienfels. Dincolo de argumentările formulate, nu voi enunța decât concluzia că, de fapt, gândire irațională nu există (întrucât fenomenul gândirii este implicit de ordin rațional). De aceea, iraționalul se caută în afara gândirii, cum ar fi afectivitatea, sentimentele cu un adânc inexplicabil. Multiple curente filosofice din secolul al XIX-lea se revendică din resorturile precipitante ale iraționalismului: agnosticismul pozitivist, voluntarismul german, filosofia experienței pure, pragmatismul. Demersul comun constă în falsificarea rațiunii, a logicii, negându-le pretinsa și absoluta obiectivitate în raport cu voința pe care o credeau esența realității (Shopenhauer în *Lumea ca voință și reprezentare* sau conceptul *voinței de putere* al lui Nietzsche). Aceste forțe fundamentale nu fac decât să instrumentalizeze rațiunea.

Rațională mai este acțiunea care urmărește un scop anume. Pentru Platon, spre exemplu, scopul este însăși Ideea. Ideea Supremă fiind Binele. „Raționalismul fundat pe finalism (teleologie) este un moralism sau o eticizare a lumii. Ordinea finalistă a lumii este o ordine morală” (Florian 1983, p. 275). Din această perspectivă, iraționalismul ar mocni ficțiuni ale imaginației, care nu cadrează cu ceea ce este, care nu corespunde ordinii intrinseci a lumii.

În următorul subcapitol, „Realitatea este irațională, eul cunoscător este rațional” este abordată viziunea aparținută modernității, formulată drept frondă împotriva determinismului științifico-matematic. Realitatea aici este contradictorie, exclude principiul logic al identității: *A este A și nu poate fi altceva decât A*. Realitatea irațională cuprinde un șir lung de contradicții, cum ar fi existența și non-existența, unitatea și diversitatea, viața și moartea, finitudine și infinitudine, real și ideal, subiect și obiect ș.a. Identitatea, astfel, principiul static subsumat gândirii raționale, este incapabilă să cuprindă realitatea. Așa cum afirmația celebră a lui Heraclit susține că singurul lucru constant este schimbarea, așa și lucrul nou schimbat este, de fapt, un altul. Fapt ce contravine principiul logic al identității imobile, cumva înțepenite. Logica se depășește prin extinderea ei în dialectica hegeliană, unde identitatea capătă caracter relațional. În acest sens, realitatea irațională capătă dinamism, fluiditate, în timp ce eul gânditor rațional încearcă să o conformeze ordinii, să o structureze în dialectica care explică traseul prin care raționalul integrează firesc iraționalul, fără să-l elimine din ecuația devenirii.

Pentru Hegel, actul devenirii este contradicția esențială, sinteza existenței (modul lui *a fi*) și non-existenței (modul lui *a nu fi*). Mircea Florian nuanțează că raportul nu este de contradicție, ci de „o specifică contrarietate-recesivitate” (Florian 1983, p. 277). Totuși, sensul principal al iraționalismului rămâne încă de explicat. Raporturile prin care se interpretează unilateral atât raționalul, cât și iraționalul sunt cele de unitate-multiplicitate, sinteze-distincții, elemente comune-particularități. Ideea de bază vede raționalul (înțelegerea, inteligența) drept descoperirea unității, fapt cu care filosoful român nu este de acord: „Inteligența pătrunzătoare nu șterge deosebiri, pentru a reține identicul, generalul, ci păstrează deosebirile – și pentru motivul că nu le poate șterge sau desființa – și chiar mai mult, descoperă neîncetat noi deosebiri” (Florian 1983, p. 277). Rațiunea nu este doar apanajul unității, identității, dar și al multiplicității, noutății. Interpretarea fadă se trage din raționalismul tradițional tern.

Această cale de receptare a binomului a fost acceptată. Respectiv, iraționalul se va împotrivi perechii sale în multiplicitate pură, în varietate individuală. Această formulare îi aparține empirismului sau senzualismului, unde evident și particularizant este concretul, datele culese din experiențele individuale și structurate din interior, prin gândire. Experiențele

individuale, imprevizibile fiind, reprezintă puntea de acces prin simțuri, percepție către realitate. În așa fel, este acceptată existența unor fenomene paralele cu raționalitatea, cum ar fi cele paradoxale, inexplicabile, inefabile, miraculoase, subiective. Iraționalul devine aici o extensie firească a empirismului englez (David Hume), unde o parte a realității rămâne în afara cadrului rațional, oferind spațiu pentru interpretări iraționale. Gândirea modernă (Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Schelling, Dostoievski) și cea postmodernă (Lyotard, Deleuze, Guattari, Derrida, Foucault, Feyerabend) recunosc iraționalul, absurdul, haosul, contradicția drept cadru mijlocitor în care receptăm realitatea. „În ciuda acestei prăpăstii dintre existența multiplă și rațiunea identificantă, știința urmărește o himeră, un „paradox epistemologic”: ea vrea să raționalizeze universalul” (Florian 1983, p. 278), să reducă multiplul la unitate.

Ideea este că iraționalul redus la unitate nu este iraționalul ca atare. Are multiple înfățișări, reprezentări, aplicații, însă la fundament îi instalăm caracterul de unitate. Citându-l pe Meyerson (1921), este aplicabilă și perspectiva inversă, în sensul că raționalul nu este exclusiv identitate, ci cuprinde în sine diversul. Acest fapt implică asemuirea actului de a raționa cu descoperirea identității în multiplicitate, a adevărului în diversitatea adevărilor din fiecare experiență particulară. Termenul de *existență* se raliază termenului de *irațional* în cheia lui Heidegger, în sensul că logicul nu rămâne modul singular de înțelegere a lumii. Acestuia i se mai adaugă dimensiunea trăită, în felul de a se simți și de a se manifesta existențial al lui *Dasein* (al omului care reflectă asupra propriei sale condiții pe lume).

În contrast cu definirea rațiunii drept împletire recesivă de divers și de identic, cu dominarea diversului, iraționalul ține de: 1) individualitate, 2) mișcare și devenire, 3) imposibilitatea de a *deduce* multiplul dintr-o unitate inițială. Ce ține de individualitate, un lucru e cert: ceea ce este individual scapă conceptualizării anume prin multiplicitatea la nesfârșit a determinărilor. Ceea ce este individual este unic, deci irepetabil și dincolo de cadrarea într-o noțiune de ordin universal. Mai mult, „individul nu este nedeterminatul sau nedeterminabilul, ci este determinatul în gradul suprem” (Florian 1983, p. 281), scrie filosoful român, citându-l pe Bauch (1923). Este punctul unitar în care se acționează într-un șir infinit de opțiuni pentru conceptualizare și fără de care nicio conceptualizare n-ar fi posibilă. Așa-zisul irațional are drept menire să încurajeze actul rațional, să suscite creația, să eludece eventuala toropeală existențială. În acest sens, în contextul progresului intelectual, concretul și abstractul fluctuează în permanență: în concret – pentru a nu omite nicio proprietate unică; în abstract – pentru a extrage din toate determinările ceea ce este comun și valabil pentru toți.

Reducția unei relații aflate în continuu dinamism la un singur aspect reprezintă un act unidimensional închis într-o obsesie specifică idealului matematic. De aceea, „rațiunea postulează o solidaritate mereu variabilă a multiplului și unității, a deosebirii și identității, a esenței și relației” (Florian 1983, p. 282). În acest caz, iraționalului îi revine un rol euristic, de cucerire a unor noi terenuri sondabile rațional. Binomul dat cuprins de recesiune se protejează de posibile poziții extreme din ambele părți ale relației: fie o supunere iremediabilă în fața calculului matematic precis, fie o revoluție absolută, răsturnătoare în concretețea existenței individului.

Secolul al XX-lea este brăzdat, de pe baricada opusă, și de cunoașterea mitico-simbolică. Acest tip de cunoaștere contravine perspectivei tradiționale asupra raționalității, uzând de antonimicul *irațional*. Un reprezentant fervent al perspectivei este Gilbert Durand, cu studiul său *Structurile antropologice ale imaginarului*, care formulează argumentat o expansiune a conceptului, explorând dimensiunile imaginației și ale structurilor simbolice inerente naturii gânditoare a omului. Filosoful se împotrivesc distincției stricte dintre rațiune și imaginar. El scrie că „civilizația noastră raționalistă și cultul ei pentru demistificarea obiectivă se vede înecat în fapt de resurgența subiectivității vexate și al iraționalului. În mod anarhic, drepturile la o imaginație pleneră sunt revendicate atât de multiplicarea psihozelor, de apelul la alcoolism și stupefiante, de jazz, de ciudatele hobby-uri, cât și de doctrinele iraționaliste și exaltarea celor mai înalte forme ale artei” (Durand 1998, p. 424). În timp ce raționalitatea clasică iluministă se asociază cu logica și cu obiectivitatea, și nu cu imaginarul, considerându-l secundar, Durand integrează ambele aspecte.

Mai mult, imaginarul devine fundamentul raționalității, în sensul că grație lui (miturilor și structurilor simbolice) gândirea este așa cum e. Gândirea rațională se alimentează perpetuu din imaginar, este sursa sa de existență, „tocmai acest mare semantism al imaginarului reprezintă matricea originară din care se desfășoară orice gândire raționalizantă” (Durand 1998, p. 432). Această linie de gândire integratoare a rațiunii și a imaginarului este alimentată și de alți filosofi, psihologi consacrați, precum în psihologia analitică a lui Carl Gustav Jung, sociologia lui Emile Durkheim, filosofia simbolică a lui Ernst Cassirer, istoria religiilor și mitologia comparată a lui Georges Dumézil, filosofia și misticismul drept *lume imaginală* (mijlocul dintre sensibil și inteligibil) la Henry Corbin, sincretismul religios al lui Roger Bastide, istoria religiilor la Mircea Eliade, antropologia structuralistă la Claude Lévi-Strauss ș.a. Trebuie amintită cu precădere și colecția *Creanga de aur* a lui James Frazer, o investigație amănunțită a miturilor care fondează structurile mentale ale omenirii.

În plină ascensiune a raționalității moderne din sec. al XX-lea, miturile erau denunțate și desconsiderate drept niște legende mincinoase. Frazer argumentează perspectiva integratoare a rațiunii cu imaginarul, acestea nefiind antagoniste în esența lor, ci fragmente succesive din procesul dezvoltării mentale. Durand a ales drept motto-uri ale studiului său un fragment de dialog din *Menon* și unul de André Breton din *Primul manifest al suprarealismului*. În *Menon*, Socrate se întreabă dacă „și în cel care nu știe există păreri adevărate chiar cu privire la lucrurile pe care el nu le știe”, formulând un paradox al cunoașterii. Însăși formularea pasivă în acuzativ – „în cel care [...] există păreri adevărate” – îmbie spre ideea unui adevăr instaurat în ființă din afară și care de facto nu-i aparține, nu este dezvăluit prin munca intelectuală proprie. Paradoxul vizează necunoașterea lucrurilor fizice și a raționamentelor logice și cunoașterea simultană a lucrurilor adevărate. Aceste păreri „au început să răsără în el ca prin vis” (Durand 1998, p. 2), invocând tărâmul inteligibil al adevărului revelat oniric, care apoi se justifică rațional și se stabilește drept adevăr ca atare.

În acest fel, Durand subliniază substratul mitic al cunoașterii, raportând rațiunea la structurile imaginarului ca dimensiune esențială. Durand afirmă că „rațiunea și inteligența, departe de a fi despărțite de mit printr-un proces de maturizare progresivă, nu sunt decât niște puncte de vedere mai abstracte” (1998, p. 388) ale lucrurilor particulare și vii, adevărate în existență. Imaginarul devine prioritar: este punctul ontologic de plecare al întregului demers științific, cu prerogativele sale de ansamblu: determinismul, cauzalitatea, reduționismul, raționalismul, materialismul, constructivismul ș.a. Totuși, aceste prerogative sunt incapabile să le elimine pe cele din tagma așa-zisului irațional, cum sunt subiectivismul, contradicția, haosului, paradoxul, intuiția. Este o poziție de mijloc, între mythos și logos, drumul înspre și dinspre logică, întru abstractizarea adevărului particular de dincolo de logica însăși.

„Unul dintre factorii care explică excepționalele resurse adaptative ale raționalității rezidă în cooperarea ei cu imaginația” (Cornea 2006, p. 197), notează filosoful român în subcapitolul denumit „raționalitate, imaginație și raționalizare”. Aceste procese mentale interacționează reciproc în procesul cunoașterii. Raționalității îi sunt specifice principiile logice, precum coerența sau verificabilitatea. De aceea, ea este un cadru de validare logică a ideilor generate de imaginație. Imaginația, la rândul ei, explorează domeniul a ceea ce ar putea fi dincolo de îngrădirile sensibilului, formulează ipoteze care apoi sunt analizate și verificate de raționalitate. În acest context intervine raționalizarea – procesul liant dintre cele alte două procese, care are rolul de a justifica ideile generate și formulate, le interpretează. Paul Cornea susține existența unei obligații intelectuale și morale de a distinge raționalitatea de raționalizare. Raționalizarea ar

fi „o caricatură a celei dintâi” (2006, p. 199), care presupune ideea că rațiunea este singura cale de cunoaștere, că o transformă într-un mecanism exclusiv coerent, fără să ia în calcul aspectul inovativ, că pune accent pe rentabilitate. „Raționalizarea este o excrescență abuzivă a rațiunii” (Cornea 2006, p. 200), cu rădăcinile adânc înfipte în „aroganța performanțelor”, începând odată cu ascensiunea pozitivismului în arealul științific. Este abuzivă, întrucât nu se instrumentalizează pentru a căuta adevărul per se, ci urmărește susținerea prejudiciară a unei poziții preexistente. Are loc în desfășurare o subversiune a logicii, realizată cu precădere în mod inconștient în vederea defensivei intereselor personale. Raționalizarea uzează de rațiune, pentru a făuri o lume care îi este convenabilă și care îi satisface, iarăși, interesele personale și convingerile premergătoare. În acest sens, se subminează esența însăși a rațiunii.

În structura de recesivitate dezvoltată de Mircea Florian, iraționalul este limita ce scapă rațiunii: limită constitutivă. Această limită se poate răsturna în raportul de precedere: iraționalul este înțeles ca prelogic: fond vital, strat pre-rațional al vieții. Nivelul pre-reflexiv este denumit și *infrarațional*, fiind anterior formulării raționale, dar care face posibilă gândirea ca atare. Nu se opune rațiunii, ci îi stă dinainte. Merleau-Ponty scrie despre percepțiile pre-reflexive care reflectă tocmai „simțul” că ceva este sau nu este potrivit într-un context anume. Totodată, acest substrat capătă voință și forță la Schopenhauer și Nietzsche.

O altă noțiune care interferează cu raportul dat de recesivitate este *supraraționalul*. Aceasta preia funcția recesivă „de a lărgi cadrul rațiunii, de a feri rațiunea de îngustare și de înfumurare dogmatică” (Florian 1983, p. 270). Trece de granița perechii de rațional-irațional, situând analiza în transcendența proprie rațiunii, dincolo chiar de structurile exploatate ale logicii matematice. Nivelul suprarațional ar reprezenta, în dialectica hegeliană, sinteza opozițiilor într-o înțelegere și cunoaștere în spirit, nemijlocită fiind, în lipsa raționamentelor analitice punctuale. Are loc o conexiune directă cu ordinea superioară a existenței prin momente precum cele de inspirație, revelație, har. În așa mod, perspectiva asupra lumii se extinde continuu și trăirea unui asemenea moment se face dincolo de granițele lumii. Iraționalul se deschide deci în *supraraționalul* care se referă la „o cunoaștere prin instinct” (Florian 1983, p. 274). Mircea Florian consideră această perspectivă eronată din motivul refugierii în instinct pe calea cunoașterii, „pentru a garanta realitatea unor reprezentări, cărora știința le refuză obiectivitatea” (Florian 1983, p. 275). Realitatea se raportează constant la actul verificării în practica experienței, care nu aparține exclusiv subiectului unic. Aici întrevădem un alt raport recesiv important pentru demers, cel de subiectiv-obiectiv, la care vom reveni în cadrul acestui capitol.

Aspect pe care în introduc în această progresie conceptuală este noțiunea de *pseudorațional* (din gr. *pseudēs* – „fals”). Pseudoraționalul pare, de fapt, rațional: îi sunt apropiate formele de raționalizare, însă are efect perturbator de a deturna înțelegerea. Este o formă de raționalitate aparentă, care produce coerență la nivel logico-formal, dar este lipsită de orientare. În timp ce unele forme ale iraționalului preced rațiunea, o instituie, o depășesc: pseudoraționalul este forma cea mai problematică, pentru că păstrează tocmai aparența raționalității. Rătăcirea îi este așadar concluzivă.

Rătăcirea determină tendențiozitatea pseudoraționalului de a aluneca către irațional. Acest fapt îi conferă un caracter profund instabil. Forma logică în aparență, construită conform pașilor etapizați ai unui silogism aparent valid produce, în consecință, erori sistematice. Acest fapt este cauzat de lipsa internă a orientării. Cu toate că pseudoraționalul poate cuprinde conținuturi adevărate (în așa mod se camuflează în rațional), îi este străin adevărul ca structură de orientare. În alte cuvinte, nu este structurat de adevăr ca principiu de orientare. Astfel, se auto-confirmă în riscul emergent de a cădea în irațional. Problema nu constă așadar exclusiv în iraționalul ca atare, ci în *cum* ajungem la el.

Întrebarea epocii moderne se instaurează în dilema „Who is the master?” a lui Lewis Carroll, în sensul că cine, de fapt, conduce ființa umană în toate demersurile ei. Întrebarea constă în cum se desfășoară această preluare de putere, în ce măsură ne dăm seama la moment că are loc uzurparea ei. Aici credem că este miza iraționalului. Iar puntea de acces reprezintă gândul.

Credem că se cere o vigilență constantă, o metapoziție, o dezimplicare, o stare de veghe în care conștiința este trează și pregătită oricând să identifice năvălirea de gânduri. În vreme de asemenea asalt, spiritul critic „vine din puterea sa de a ne smulge din iluzii și a ne spori vigilența față de aparențele înșelătoare” (Cornea 2006, p. 212). Sfinții Părinți le numesc *gânduri deșerte*, care au drept țel exclusiv de a destitui pacea inimii și de a încâlci drumurile. Acesta este autenticul irațional. „Combinăția imprevizibilă de rațional și irațional” nu este „proprie gândirii creatoare” (Cornea 2006, p. 214), așa cum regăsim scris în multiple studii. Nu există nimic creativ, decât îndepărtare, deviere, abatere, înstrăinare, rătăcire. O „risipire a minții” (Sf. Ioan Scărarul) provocată de gândurile deșerte, *logismo* conform lui Evagrie Ponticul, care nu sunt decât niște piedici. „Orice frântură de gând, care ne traversează conștiința nu e un pur hazard, ci rezultat al unei determinări, chiar dacă invizibile” (Cornea 2006, p. 309).

Cuvântul-cheie de aici este – *gând* –, îndeosebi frântură de gând, punctând procesul de ruptură și fragmentare involuntară a procesului mental într-o stare de confuzie. Frântura de gând se poate manifesta prin pauze neobișnuite în cadrul discursului, întrerupere bruscă, lapsusuri,

contradicții între gânduri și acțiuni, evitarea subiectelor sensibile, raționarea circulară ș.a., fiind semne ale unor tulburări, refulări, conflicte interne. În acest sens, asociem în Fig. 2.1. sintagma de frântură de gând cu gândul deșert, pornind de la dimensiunea comună a rupturii din fluxul existenței.

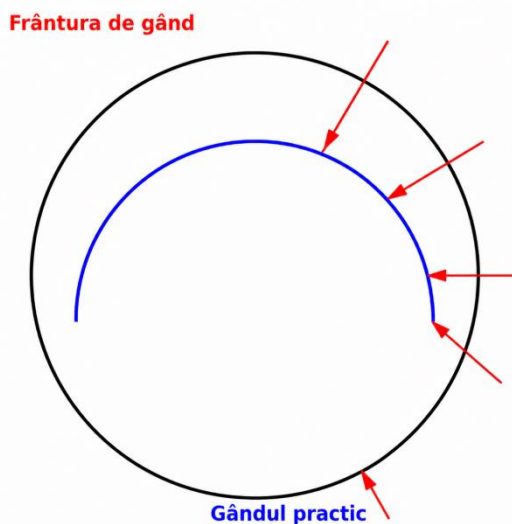


Fig. 2.1. Fizionomia gândului

Frânturii de gând îi sunt specifici termeni conecși, precum: ruptură, fragmentare, conflict, discontinuitate, stres, minciună ș.a. Totuși, aceasta reprezintă modul de manifestare abrupt, fragmentar și răscolitor al gândului deșert – îi conturează mai degrabă expresia fenomenologică în arealul sensibil. Conceptul gândului deșert definește o structură mimetică de gândire, sterilă epistemic și lipsită de orientare teleologică. Funcționează cel mai eficient în ascunziș, se infiltrează frenetic și nu răscolește decât neliniște. Forma lui strâmbă se imprimă pe conștiință și o leagă de neadevăr la nivel structural. De-acum, orice percepție, judecată, afectivitate, voință etc. compun mediul malformat și participă la actul de rotație în regres. Lucrurile devin niște simulacre desprinse de lume. Este un fenomen abrupt, fragmentar, răscolitor: asemenea unui șir punctual disruptiv de „înțepături”, acționând asupra ființei hermeneutului. Acționează drept frânturi provocatoare de neliniști, atacuri punctuale. Fenomenul dat contrastează neîndoielnic cu gândul practic (*phronesis*) – liniar și direcționat înspre scop și acțiune în viața de zi cu zi.

Frântura de gând, fiind o ruptură bruscă a fluxului existenței, de natură răscolitoare, suspendă sensul. Gândul practic – ordonat, coerent, având un scop precis, construiește sens. Prin figură, am vrut să ilustrăm faptul că gândul practic este produsul autentic al conștiinței, în timp ce frântura de gând este o ingerință provocând neliniște existențială, anxietate, angoasă. Relevăm o distincție ontologică de fond între ambele tipuri de gând – vehiculul informațional dinspre și înspre conștiința hermeneutului. Frântura de gând drept expresie fenomenologică a gândului

deșert nu-și are sorgintea într- reflecție, ci pare a fi un asalt disruptiv asupra coerenței. Acestea pot fi: gânduri de hulire, judecare, clevetire, mânie, minciună, preamărire și trufie, răzvrătire, dorințe corupte și perfide, împotriva firescului, osândire, nebăgare de seamă (imersiunea inconștientă în fluxul disruptiv al gândului deșert), râvnire, invidie, ținere de minte a răului, urâciune ș.a.

Din acest motiv, imaginea reprezentativă a frânturii de gând ar fi „înțepătura” care nu-și are obârșia în conștiința hermeneutului. De altfel, cine s-ar autosabota conștient într-un asemenea mod disruptiv? Frântura de gând – drept expresie fenomenologică a gândului deșert (amăgitor, iluzoriu, perfid, coroziv, nimicitor, rătăcitor, tulburător, inconsecvent, spasmodic, compulsiv, apăsător, agasant, damnabil, dezumanizant, insondabil, răvășitor, constrângător, inexorabil etc.) – este mecanismul intern de manifestare a pseudoraționalului. Aici răsare dimensiunea etică a problemei, și anume în ce măsură hermeneutul este responsabil pentru frânturile de gând? Afirmția des citată a faptului că eul nu este stăpân în propria casă (Freud 1980, p. 250) capătă de-acum noi dimensiuni ontologice și etice. În acest sens, iraționalul nu se raportează la simbolurile arhetipale (Carl Gustav Jung) sau la miturile universale omenești (Joseph Campbell, Mircea Eliade), ci la dimensiunea falsificatoare a pseudoraționalului.

Intenționăm să contrastăm criterial perspectivele asupra iraționalului drept antiteticul specific raționalului, conform criteriilor ordonate: definiție, rol, implicații existențiale, finalitate, raportarea la adevăr, raportarea la timp și valențe morale. Punctul comun ale intersectării ambelor noțiuni constă în: transcendența de partea ambelor forme de irațional a raționalului, conexiunea cu necunoscutul, manifestarea unei puteri transformatoare asupra omului (creativitate de partea stânga și rătăcire de partea dreapta), subiectivitatea experienței, conexiunea cu cadrul emotiv (fascinație, speranță la mitic și anxietate, neliniște la malefic). Observăm din figură că formele de irațional nu sunt complementare, precum s-ar crede îndeosebi din transcenderea raționalului. Iraționalul ca mitic (supraraționalul) nu reprezintă, de fapt, o formă de irațional, ci este o parte integrantă a raționalității fără de care ar fi inexistentă. Pseudoraționalul poate fi înțeles ca zonă de alunecare a rațiunii în irațional: forma prin care iraționalul pătrunde în actul gândirii sub aparența raționalității. Este o formă subtilă de manifestare a iraționalului: o raționalitate mimată.

În contextul acestei confuzii, raționalul și iraționalul nu sunt două fenomene complementare, deși se tot ajunge constant la concluzia inevitabilă a faptului că „combinația imprevizibilă de rațional și irațional este proprie gândirii creatoare” (Cornea 2006, p. 214). Am fi de acord cu această afirmație, dacă în schimbul termenului de irațional în cheia imaginarului

simbolic și mitic s-ar nota termenul de suprarățional. Faptul că iraționalul ca mitic nu este autenticul irațional o intuiau perspective multiple și credibile ale gânditorilor lumii. Mitul nu se opune raționalității, ci sintetizează o structură narativă, care ordonează lumea în hărți ale minții, așa cum formulează Carl Gustav Jung despre mitul eroic, bunăoară, funcțional întru „dezvoltarea conștiinței Eului individual – deci conștientizarea propriilor puteri și slăbiciuni – într-o manieră care îl va pregăti pentru sarcinile dificile ale vieții” (Jung 2017, p. 144). Mituri precum cele ale lui Heracle, Ahile, Ghilgameș sau Arjuna – toate vizând ascensiunea conștiinței Eului particular.

De aceea, însăși funcția pedagogică a mitului are în vedere aspectul rațional educativ, prezent perpetuu până azi în manualele școlare. Mai mult, potrivit lui Ernst Cassirer, mitul coagulează o formă premergătoare științei, o formă liminară a raționalității înseși. „Limbajul, mitul, arta și religia sunt părți ale acestui univers” (Cassirer 1994, p. 43), că „gândirea simbolică și comportamentul simbolic sunt printre cele mai caracteristice trăsături ale vieții umane și că întregul progres al culturii umane se bazează pe aceste condiții” (Cassirer 1994, p. 46). Refuzul unei asemenea accepții de către oamenii de știință este evident, mai ales că o induc constant în zona speculației metafizice.

În acest context, irațional, cel care-și abrogă prerogativa de a se poziționa împotriva, uzând de prefixul negației, se manifestă sub forma pseudoraționalului, sub forma gândurilor deșarte. În timp ce miturile construiesc o structură, gândurile deșarte sunt absolut lipsite de coerență și logică. Acestea îmbie ființa umană spre patimi, induc confuzie, distrag mintea de la adevăratele sarcini. În vreme ce miturile exprimă adevărul în manieră simbolică, pseudoraționalul indică o formă de dezorientare hermeneutică. Miturile configurează semnificații, pseudoraționalul semnalează falsificarea sensului. De aceea, iraționalul ca mit nu este autenticul irațional, ci complementar și compatibil cu gândirea logică. Este o extensie creativă a raționalității. Deși operează pe un plan rațional distinct în expresie, rămâne a subzista în arealul raționalității. Raționalitatea nu este afectată doar de iraționalul manifest, opus frontal rațiunii, ci mai ales de pseudorațional, ca formă disimulată a iraționalului. Prin gândul deșert, sensul este falsificat, orientarea hermeneutică este deturnată.

2.2. Structurile raționalității interpretative

Actul interpretării unui text sau fenomen este o formă operațională a raționalității. Implicarea raționalității atribuie interpretării un caracter activ în vederea analizei, contextualizării, prioritizării, construirii de noi înțelesuri, justificări și argumentări coerente.

Interpretarea este „un efort conștient, în stare de veghe, de a duce mai departe înțelegerea” (Cornea 2006, p. 253), care se desfășoară în două direcții: deblochează dificultățile din timpul procesului și avansează pe drumul implicitului, al nespusului. În primul caz se explicitează, în ce de-al doilea se aprofundează înțelegerea.

Uzul curent al conceptului de *rațiune* vizează facultatea omului de a cunoaște, de a gândi logic, de a înțelege sensul și legătura fenomenelor. Multiple domenii se intersectează în punctul noțional al *rațiunii*, cum ar fi filosofia (logos, gnoseologia), psihologia (luciditate), logica (argument, concluzie), morala (virtute), teologia (logosul divin) ș.a. În timp ce termenul de *rațiune* reprezintă o facultate umană intrinsecă de a gândi conform principiilor logicii, de a analiza o premisă, de a înțelege un argument, de a deduce o concluzie, termenul vizat în teză este cel de *raționalitate* care desemnează aplicarea nemijlocită a rațiunii în contexte conform principiilor aferente de logică sau coerență. Termenul extins și specific al *raționalității interpretative* pune accentul pe actul interpretării, interconectat cu sens, context, metodologia interpretării. Plasăm raționalitatea interpretativă în centru epistemic cu structuri emergente și disciplinele: filosofie, psihologie, etică, estetică, lingvistică, literatură, cogniție (Fig. 2.2.). În acest sens, raționalitatea interpretativă reprezintă o dimensiune specifică a raționalității, una mai largă și integratoare a subiectului în dialog cu obiectul.

Premisa de rampă în literatura de specialitate este că raționalitatea interpretativă este perturbată de mulți factori relaționali, că orice opțiune este aferentă unei dialectici complexe, adesea contradictorii, cu tensiuni la care iau parte „structuri pulsionale și afective; motivații și predispoziții de origine prereflexivă, induse prin practici sociale; presiuni, fluxuri și determinări culturale de ordin contextual (incluzând jocurile de limbaj, tradiții, mituri și ideologii, viziuni despre lume și paradigme” (Cornea 2006, p. 254). Notăm că lista influențelor perturbatorii este întinsă în lungime, că pare a fi atotcuprinzătoare, în așa fel încât se creează impresia unei vulnerabilități sfredelitoare a raționalității interpretative în fața lor – a obiceiurilor biologice și culturale adânc împământenite în felul de a fi al condiționărilor listate. Paul Cornea se întreabă dacă îi este cu puțință emanciparea de sub aceste forțe oblăduitoare prin medierea introspecției vigilente și autocriticii asumate cu seriozitate întru extinderea validității dincolo de local către universal, de tranzitoriu către absolut în cadrul extins al prejudiciului provocat de factorii frenatorii, cum ar fi biasurile cognitive, influențele emoționale, ideologiile dominante, structurile sociale, reducăționismul fenomenelor de natură complexă, rigiditatea cognitivă ș.a.

Structurile raționalității interpretative nu sunt de ordin extern, logic și fix, cum sunt limba și metodologia interpretării, ci de ordin intern. Acestea ghidează hermeneutul către înțelegere. În

cele ce urmează, vom reveni la adevărul drept principiul de orientare a raționalității interpretative. Vom puncta și alte structuri, în vederea faptului că orice act interpretativ presupune o organizare și validare a sensului înțeles într-un mod coerent. Există o stridentă nevoie de coerență întru inteligibilitate și reproductibilitate a actului. Acest fapt implică ingerințele, raționamentele deducției, inducției, abducției – operând în interiorul unor structuri logice și metodologice. Pe lângă acestea, este important să punctăm structurile anticipative ale raționalității interpretative – ipotezele și modele de gândire, presupuzițiile epistemologice despre natura cunoașterii înseși, schemele conceptuale fundamentale, care pre-structurează realitatea și condiționează principal înțelegerea, cadrul metodologic ales (fie c-ar fi analiza textuală, metoda dialectică, modelul fenomenologic), care determină parcurgerea procesului însuși de interpretare; structurile narrative, care impun un mod specific de organizare a sensului în tiparul textual; proiecțiile teleologice, stabilirea finalității demersului interpretativ, care condiționează selecția datelor textuale întru atingerea unui scop oarecare.

2.2.1. Structuri anticipative: prejudecata și cercul hermeneutic¹

Potrivit dicționarului explicativ, prejudecata este o „părere preconcepută (și adesea eronată) pe care și-o face cineva asupra unui lucru, adoptată fără cunoașterea directă a faptelor”. Suntem involuntar purtătorii unor tradiții personale și sociale, care ne condiționează punctul din care percepem lucrurile. Prejudecățile pot determina realitatea istorică a ființei într-o măsură mai mare decât judecățile. Aspectul negativ care li se atribuie apare în Epoca Luminilor, conturând tocmai o prejudecată față de prejudecăți, considerându-le din start eronate. Acest fapt se datorează obârșiei lor în precipitare și în prestigiul omenesc (ideea precum că autoritatea are întotdeauna dreptate). De aceea, promovarea de către Kant a gândirii autonome vine să elibereze stagnarea în gândire, obișnuința, imitația, prin îndemnul de a îndrăzni să ne folosim de propria rațiune.

Cercul hermeneutic este una dintre cele mai fundamentale și controversate doctrine ale teoriei hermeneutice. În forma sa cea mai de bază în hermeneutica contemporană, este ideea pe care întotdeauna o înțelegem sau o interpretăm din unele presupuziții/ prejudecăți ale noastre. În retorica antică, cercul hermeneutic este cel al întregului și al părților sale. Altfel spus, nu putem

¹ URSU, Cristina. Cercul hermeneutic: premise metodologice. In: *Metodologii contemporane de cercetare și evaluare: Științe umaniste*. Chișinău: Centrul Editorial-Poligrafic al Universității de Stat din Moldova, 2021, pp. 327-331. ISBN 978-9975-159-19-7.

înțelege părțile unui text decât dintr-o idee generală a întregului său, totuși nu putem obține această înțelegere a întregului decât înțelegând părțile sale.

Rădăcinile noțiunii de *cerc hermeneutic* se regăsesc în Antichitate și-n retorică clasică. Acest lucru este valabil mai ales pentru *cerc* sau interacțiunea dintre întreg și părțile sale, care a fost la început o cerință pentru compunerea și scrierea textelor și, mai târziu, a devenit o cerință pentru înțelegerea lor corectă. Platon afirmă în *Phaidros* că fiecare vorbire este constituită, asemenea unei ființe vii, din cap, picioare, centru și membri țesute împreună, astfel încât să formeze o unitate organică (Platon 2011, p. 54). Platon exprimă aici o cerință care urma să devină o componentă importantă a retoricii antice: părțile dintr-un text sau discurs trebuie concepute în vederea întregului său, care trebuie să formeze un corp organic. Astfel, aceasta a devenit o cerință hermeneutică pentru înțelegerea textelor: părțile unui text trebuie înțelese din ansamblu (care poate fi întregul unui text, scopul sau intenția autorului).

În modernitate, Heidegger, dimpotrivă, susține că prejudecățile condiționează demersul exegetic, îl ușurează. Structura de anticipare a receptării se fundamentează pe pre-viziuni, pre-concepții, țin de structura intrinsecă a cunoașterii. Cel ce vrea să înțeleagă un text efectuează mereu un travaliu proiectiv, el își proiectează un sens al întregului de îndată ce în text se ivește un prim înțeles: *cercul hermeneutic* devine un du-te-vino dintre preconcepții, anticipări și alteritatea propriu-zisă a textului.

În ambele versiuni, cea a hermeneuticii antice și cea moderne, ideea de bază este aceeași, și anume că nu există înțelegere fără presupuziții, anticipări, conjuncturi lectorale. Cercul părților și întregul sunt privite ca o cerință de bază a coerenței, varianta inversă a unui act de vorbire, în care suntem conștienți de gândul care stătea la originea vorbirii. Așa cum a fost scris un text în vederea întregului său, părțile sale ar trebui fi înțelese din acest întreg. Dar în cele din urmă, în ce rezidă întregul?

Cunoaștem trei tipuri de structuri care determină relația întreg-parte:

1. Relațiile fonetice între semne care sunt părți ale cuvintelor;
2. Structuri gramaticale dintre cuvinte într-o propoziție;
3. Structura de gen al textului întreg, care determină sensurile adiționale pe care le au propozițiile în funcție de genul în care este înscris (Seeböhm 2004, pag. 179).

Heidegger ar vorbi aici despre esențiala „structură anticipativă” a înțelegerii, Gadamer – a „prejudecăților”, care ar putea fi productive sau înșelătoare (Gadamer 2011, p. 412). Modul în care cineva se ocupă de aceste presupuziții este o chestiune de dispută. O hermeneutică

tradițională, mai înclinată metodic, ar percepe presuposițiile cu suspiciune, depunând eforturi pentru a le elimina în virtutea obiectivității.

Așadar, gânditorii hermeneutici ca Heidegger, Bultmann, Ricoeur și Gadamer văd cercul hermeneutic într-o alură mai favorabilă, întrucât constituie pentru ei un datum inevitabil și un element pozitiv de înțelegere: ca ființe finite și istorice, înțelegem, pentru că suntem ghidați de anticipații, așteptări și întrebări. Pentru ei, cheia nu este să scăpăm de cercul hermeneutic, dar, conform lui Heidegger, să intrăm în el corect. Aceasta înseamnă, mai întâi, că trebuie să recunoaștem că există într-adevăr anticipări în fiecare înțelegere, apoi, că ar trebui să respingem prin „distrugere” anticipări false care se impun lucrurilor în sine pentru a le înlocui cu altele autentice, care ar fi asigurate, la rândul lor, de lucrurile în sine.

Gadamer reține sugestia lui Heidegger că este important să intrăm corect în cercul hermeneutic, dar pentru el acest lucru înseamnă că natura „prejudecată” a înțelegerii noastre ar trebui să fie cunoscută ca ceea ce face, în primul rând, *posibilă* înțelegerea. Acesta este ceea ce el numește aspectul ontologic și pozitiv al cercului hermeneutic. El subliniază natura ontologică a cercului, care se poziționează împotriva falsului ideal al unui tip de cunoaștere fără presuposiții, impusă științelor umaniste prin cerința obiectivității științelor exacte.

Deși este formulat adesea în contextul întregului și al părților sale, cercul hermeneutic va deveni cercul propriilor presuposiții subiective, care ar împiedica o înțelegere obiectivă a unei opere, în cazul în care aceasta ar fi posibilă ca atare. Problema constă tocmai în conștientizarea acestor presuposiții, definirea cât de cât posibilă a acestora pentru „a intra corect” în cercul hermeneutic. Principiul este următorul: dacă interpretarea servește doar la apărarea prestabilitului punct de vedere al interpretului, aceasta devine o întreprindere circulară și inutilă, formând astfel un cerc vicios. Așadar, ar trebui să ne dispensăm de punctul de vedere prestabilit, în măsura în care o putem face. Așa cum susține Dilthey, o hermeneutică metodologică, adică una care propune reguli pentru a contracara acest pericol de subiectivism implicat de cercul hermeneutic, apare esențial dacă se dorește salvarea credibilității a științelor umaniste per total.

Prefixul „pre-” determină contextul temporal dinainte, o prejudecată ale cărei ramificații se întorc către momentul în care „se judecă”, se gândește o idee, se stabilește o normă. Răspândirea acestei judecăți poartă numele de „pre-judecată”, formându-ne percepția despre lume așa cum ne-a fost transmisă involuntar și devin „pre-concepții”, „structuri-dinainte” (Heidegger 2002, p. 176), locul unde se fundamentează înțelegerea. Astfel, existența unei „interpretări pure” e pusă sub semnul unei mari îndoieli. Prejudecățile inerente contextului istoric

și cultural determină, într-o anumită măsură, înțelegerea. Ele determină ontologic demersul interpretativ în întâlnirea cu un anumit text, reprezintă o parte consecventă a acestui proces.

Alcătuit din părți, textul capătă sens atunci când acestea „con-lucrează” în redarea a ceva din perspective diferite, între timp „geniale”, ceva ce am putea caracteriza drept inedit, original, fascinant, neașteptat, negândit, nou, surprinzător, curios, suspicios etc. Gustul marcat de genialitate, de punctul în care se armonizează imaginația cu rațiunea: un „spirit vitalizant”, „avânt liber al inventivității”, „originalitate creatoare de modele”. Autorul tocmai prefigurează întregul textului așa cum este, liantul unificator al părților, armonizarea propriu-zisă. De partea cealaltă, cititorul observă și ia în calcul, pe rând, părțile, armonizându-le la final, înțelegând într-un mod mai obiectual textul, descoperind tot mai multe legături între părțile care vin către o idee, un sens. De aceea, cititorul receptează și relevă mult mai multe înțelesuri și conexiuni între părți, decât ar fi putut prevedea autorul, care e marcat de ademenirea întregului. Oglinda în care se întâlnesc, dinspre ambele părți, autorul și cititorul parcurge un traseu dinspre întreg și părți, dinspre părți spre întreg și tocmai existența unui întreg permite dezmembrarea și asamblarea lor.

Atunci când prejudecata este determinatoare și implicată procesului, devine dispensată de posibilitatea recunoașterii și lipsită de temeiul unei judecăți ca atare, atribuindu-se trăsături precum non-reflexivitate, dificultate în recunoaștere, inflexibilitate. Poziționarea din-afară și, într-o anumită măsură, neîncrederea în veridicitatea acesteia îi *des-coperă* existența. Conform scrierilor lui H. G. Gadamer, „orice suspendare a prejudecăților are structura unei *întrebări*” (Gadamer 2001, p. 405) care nu neapărat o înlătură, ci o activează în perceperea propriei invalidități sau existențe. Gadamer scrie că e nevoie „de conștientizarea propriei tendențiozități pentru ca textul însuși să se înfățișeze în alteritatea sa” (2001, p. 408). Interpretul nu distinge în prealabil prejudecățile productive care permit înțelegerea de prejudecățile care conduc la neînțelegeri. Petru Bejan admite că „prejudecata nu se recunoaște ca atare decât rareori; ea refuză îndeobște demersurile introspective care i-ar deconspira temeiurile *veritabile*. Este non-reflexivă, dar și refractară oricărei cenzuri interne” (Bejan 2004, p. 115). Ar fi ca o stavilă refuzând să-și demonteze propria inconsistență.

Anume din perspectivă iluministă a acestui aspect (Bacon, Descartes, Locke, Spinoza, Kant), prejudecata s-ar asemana cu *gândul deșert* perpetuat în automatisme și-n lipsa oricărei instanțe critice. Diferența esențială constă în apartenența prejudecății la structura înțelegerii, în vreme ce *gândul deșert* nu face decât să o deturneze. Prejudecata este condiția inevitabilă a actului hermeneutic: ea anticipează sensul și deschide interpretarea. *Gândul deșert* este o formă degradată a gândirii: este repetitiv, lipsit de orientare. El este una dintre sursele

pseudoraționalului. Prejudecata este deci o structură în care hermeneutul pornește într-o anumită direcție, chiar dacă imperfectă; gândul deșert este o disfuncție a cercului hermeneutic.

2.2.2. *Vidul ontologic ca premisă a înțelegerii*

În cazul în care prejudecata creează iluzia plinătății, este nevoie de un moment al golirii. Procesul dat dialectic ar fi un mecanism propriu raționalității interpretative care necesită suspendare. Ne întrebăm în ce măsură este posibilă conceptualizarea golului drept fundament ontologic al înțelegerii? Golul care s-ar eșalona într-un câmp lexical abisal: vid, adâncime insondabilă, prăpastie, nimic, neant, vacuitate, spațiul negativ, specific artelor vizuale, cavitate, lipsă, absență, grad zero, tăcere, derivă, suspendare, eter ș.a. Unul care nu se impune, dar subzistă în substratul structurii raționalității interpretative, la răscrucea disciplinelor precum ontologie, fenomenologie, hermeneutică, poetică, teologie. Cum poate absența să genereze înțelegere și care este natura acestei absențe? Poate fi vidul mai plin de sens decât ceea ce considerăm a fi plin?

În concepția filosofului francez Alain Badiou, vidul însuși este numele propriu al ființei, este spațiul de la început din care se trage. Vidul este concept central în cartea sa, *Being and Event*: în noua ontologie pe care o propune din domeniul matematicii. În demersul său ontologic, Badiou include matematica, în speță teoria mulțimilor. Deși mulțimea vidă nu conține niciun element, din ea se trag, în mod paradoxal, toate mulțimile. În mod echivalent, vidul nu este un „nimic absolut” sau „un nimic” care poate fi și el numărat. Vidul este o inconsistență de ordin structural drept geneză a ființei. Vidul dăinuie dincolo de actul numărării, înainte ca aceasta să aibă loc. Căci tocmai prin numărare, structura își organizează elementele și capătă caracter consistent. „Nu există un nimic, ci un nimic fantomă al inconsecvenței” (Badiou 2005, p. 55). Vidul nu poate deci fi supus numărării. Nu există „un nimic”, ci „nimic”.

Pentru Badiou, ontologia poate fi doar o teorie a vidului, o teorie care recunoaște faptul înrădăcinării ființei în vid, în sursa potențialității de schimbări și configurări autentice ale structurii înseși. Este sursa deopotrivă a ordinii și a rupturilor. Din acest motiv, ontologia trebuie să fie o teoretizare a acestui vid pentru a înțelege ca atare existența. Mulțimea vidă (\emptyset), deși este golită de elemente și înăuntrul ei este pură solitudine, ea rămâne a fi postamentul din care apar celelalte mulțimi. Mulțimi cu elemente multiple, o multiplicitate ce este ființa și care se naște din vid. Ființa, așadar, nu este un „unu” original, ci multiplicitate, un tot laolaltă care există mișcându-se.

Pentru ca vidul să devină vizibil și localizabil în domeniul suprafețelor, e nevoie, scrie Badiou, de „o disfuncție a numărării, care rezultă dintr-un exces de unu” (2005, p. 56). Operația de numărare, disfuncțională, imperfectă – și-n momentul imperfecțiunilor, a derapajelor și devierilor – vidul iese la suprafață. Tocmai când numărarea nu mai este consistentă, când „excesul de unu”, adică un element oarecare, nu mai e susceptibil la integrare armonioasă în sistem. Excesul este ceea ce scapă, este surplusul care produce o sfâșietură și prin această falie iese la iveală vidul, se lasă dezvăluit. De aceea, tocmai disfuncțiile (așa-zisele erori) fac să intre în aranjament vidul propriu și să reorganizeze, să confere o nouă turnură demersului vieții, să configureze oportunități noi (și reale) de creștere. Excesul de unu ar fi prea-plinul neintegrabil și atunci vidul devine absolut necesar pentru a echilibra structura într-o nouă direcție.

Existența unui gol înseamnă tocmai lipsire de ceva. Golul semnalează absența a unui cutare lucru. Nu mai există ceva-ul care îl umple. Acest plin credem că este plinul de sine, punctul prim al tuturor deficiențelor morale: îngâmfarea, orgoliul, aroganța, vanitatea, pretențiozitatea, autoglorificarea. Într-un contrast categoric regăsim idealul creștin al smereniei și lipsirii de sine; a unei sobrietăți nuanțate față de propriile limite și vulnerabilități susceptibile foarte ușor la rău; „[...] nimicitoarea de căpetenie a tuturor patimilor este smerita cugetare. Căci cei ce au câștigat-o pe ea au biruit toate” (Scărarul 1980, p. 329). Devierile ar fi reprezentate de *gândurile deșarte*, așa cum sunt discutate în creștinism de către Sfinții Părinți, care îl debusolează pe om de la „calea inimii”. „Gândul deșert, pământesc, ocupându-l neconținut pe om, pricinuieste în el o sărăcie a înțelegerii” (Briancianinov 2008, p. 610). Este o rătăcire în neadevăr, într-un plin iluzoriu, care mimează plinul autentic. Este un gând absolut gol de esență.

Astfel, umplerea viabilă a golului se realizează prin adevărul dincolo de gândurile deșarte. Cel care cu adevărat umple rezidă în vidul esențial și cel care golește inima rezidă în planul suprafețelor. Plinătatea lumii este iluzorie, înșelătoare, amăgitoare, închipuită, imaginată. „Vidul este plinătatea supremă, dar omului nu i se permite să o cunoască. [...] Toate păcatele sunt încercări de a umple golurile.” (Weil 2002, p. 24).

Există numeroase lentile prin care putem surprinde dinamica dialecticii vizate. În ontologia lui Heidegger, golul este pură potențialitate neexprimată, un spațiu al devenirii și umplerii cu ființă. În fenomenologia lui Merleau-Ponty, golul se umple de sens odată cu trăirea imediată a experiențelor. În hermeneutica lui Gadamer, golul echivalează cu lipsa de interpretări, cu tăcerea față de text; dialogul dintre golul de înțeles a ceea ce nu este încă interpretat și plinul de semnificație. În poetica lui Barthes, golul este reprezentat de „gradul zero al scriiturii” și „scriitura albă”, un spațiu golit de convenții și apt să intercepteze cele mai subtile vibrații ale

creativității. La Simone Weil, golul formează spațiul tăcerii în care se manifestă plinul credinței în Dumnezeu și a harului divin, așa cum scrie că „Harul umple spațiile goale, dar poate intra doar acolo unde există un vid care să-l primească, iar harul însuși este cel care creează acest vid” (Weil 2002, p. 10).

Dialectica dintre gol și plin eșalonează un rând imens de perspective, fapt care demonstrează natura inepuizabilă a ideii de gol în gândirea filosofică. Fiecare dintre abordări deschide o cale unică prin care golul capătă sens și relevanță în căutările omenești. Golul nu este simplu un gol, absența sa nu indică doar o absență. Este mai mult decât atât. Este un concept fundamental pozitiv, un punct în care mocnesc potențialități. De aceea, dialectica dată transcende orice disciplină. Indică asupra naturii vidului ca fundament al devenirii, ca o constantă categorică a lumii în încercările nestăvilite de a înțelege ființa. În așa mod, structurile raționalității interpretative determină mișcarea dinspre golul existențial al actului scufundării în vidul plin de potențialitate, de noi și autentice formulări. Tensiunea permanentă dintre gol și plin certifică faptul că, în actul de înțelegere, golul poate deveni plin.

2.2.3. Dinamica relației subiect-obiect în actul înțelegerii

Raportul dintre subiectiv-obiectiv este problematizat de-a lungul demersului filosofic universal. Tensiunea se revendică din întrebarea dacă experiența umană, în speță, cunoașterea, poate fi pur obiectivă. Una dintre tensiuni vizează *ce* anume este cunoscut din domeniul ontologicului; alta – aspectul epistemologic *cum* cineva știe ceea ce știe. În tradiția filosofică occidentală, dihotomia denotă un caracter rigid. Obiectivul se plasează dincolo de conștiința umană, cu caracter universal, în timp ce subiectivul ține de domeniul particularului, al relativului.

Descartes susține distincția abisală dintre *res cogitans* (eul gânditor) și *res extensa* (realitatea obiectivă) – viziune pe larg contrariată în modernitate. La Kant, farmecul obiectivității universale este accesibil prin mijlocirea eului cunoscător. Subiectivitatea reprezintă condiția liminară a existenței obiectivității. Husserl suspendă dihotomia în fenomenologia sa prin metoda revenirii la „lucrurile însele”. Reducția fenomenologică (*epoché*) plasează conștiința în centrul preocupării analitice, în sensul că orice obiect există mereu pentru un subiect. Direcția intenției se instalează înspre lumea experienței. Grație lui Hegel, relația capătă un aspect revoluționar în filosofia occidentală. Hegel integrează ambele elemente într-un tot unitar de natură dialectică. Punctul de plecare al procesului dialectic realizat rezidă în „inegalitatea ce se stabilește în

conștiință între eu și substanța care este obiectul lui, *negativul* în genere” care, deși poate fi receptat drept o lipsă, „este însă sufletul lor, adică ceea ce le pune în mișcare” (Hegel 2000, p. 28). Subiectul eului este îndepărtat de substanța obiectului conștiinței. Distanța dată creează o tensiune exploatabilă în procesul de cunoaștere, de apropiere – prin înțelegere – a subiectului de substanță.

Prin reflexie, subiectul dezvăluie obiectul drept parte a unității sale cu el. Astfel încât „substanța este în ea însăși subiect, orice conținut este propria reflexie-în-sine” (Hegel 2000, p. 38). Substanța realității – obiectivitatea – nu se plasează în exterioritatea subiectului. Substanța încadrează devenirea și reflexivitatea specifice subiectului. Ea singură cade sub incidența acestor procese transformatoare. Așa încât, după cum se știe, singurul lucru stabil rămâne a fi schimbarea. Faptul se datorează reflexiei-în-sine a conținuturilor de orice tip (idee, concept, fenomen), a raportării la propria natură și existență a autodeterminării și autocunoașterii. În acest fel, substanței i se înfățișează propria-i natură subiectivă. Subiectivitatea nu mai este apanajul strict al conștiinței umane. Ea face parte chiar din structura lumii obiective. În consecință, subiectul și obiectul se regăsesc unul în celălalt.

Cunoașterea implică dialectica între subiect și obiect. Se începe de la o concepție simplistă, apoi „conceptul despre obiect se suprimă în obiectul real, adică prima reprezentare nemijlocită se suprimă în cursul experienței și certitudinea s-a pierdut în ce este adevăr” (Hegel 2000, p. 105). Obiectul stârnește în subiect reflecția și-l orientează către profunzimi. Etapa dată îl impulsionează pe subiect să-și depășească propriile certitudini în legătură cu lumea și să se deschidă întru relevarea a ceea ce este adevărat. Hegel formulează o idee fundamentală a dialecticii în privința antinomiei dintre fenomen (ceea ce subiectul percepe) și adevăr (esența reală a lucrurilor). „Această opoziție dintre fenomenul și adevărul ei are însă ca esență a sa numai adevărul, adică unitatea conștiinței-de-sine cu ea însăși” (Hegel 2000, p. 107). Esența oricărei opoziții ca atare este adevărul, întrucât fenomenul dezvăluie adevărul prin aparența lui externă. Adevărul se realizează prin fenomen. Opoziția însăși conduce conștiința înspre înțelegerea unității. Întru revelarea faptului că însuși fenomenul exprimă adevărul. Așa încât, se realizează „unitatea conștiinței-de-sine cu ea însăși”. Se reconciliază tensiunea dintre subiect și obiect într-o înțelegere a unității. Fenomenul fiind expresia adevărului într-o mijlocire progresivă, pe trepte. Fenomenul este absolut necesar în actul dezvoltării.

Hegel descrie conștiința drept un obiect dublu, în sensul că se raportează la obiect în două modalități: exterioritatea manifestată prin obiectul nemijlocit al percepției și interioritatea manifestată prin relația cu sine ca obiect, esența ei adevărată. Ca fapt ultim, conștiința nu percepe

obiectul „dincolo” de ea. Îl vede drept o reflexie proprie, ancorată în obiectul îmblânzit și apropiat. Esența obiectului se pierde în exterior și se regăsește în subiectul surprins în actul cunoașterii. Act autentic singular unic, care subzistă în adâncime și în larg, conferă spațiu de explorare a noului orizont în deschidere. Esența care „este infinitatea, ca fapt al *suprimării* tuturor diferențelor, pura mișcare de rotație în jurul axei sale, liniștea ei înseși ca infinitate absolut neliniștită, *independența* însăși” (Hegel 2000, p. 107). Suprimarea diferențelor îngăduie conștiinței să-și devină propriul obiect, preocuparea ei în reflecție. Atunci când „conștiința-de-sine este obiectul, acesta este deopotrivă Eu și obiect – conceptul spiritului” (Hegel 2000, p. 111). Subiectul își devine propriul obiect al reflecției, căpătând astfel o dublă natură. Tensiunea între subiect și obiect se realizează în Spirit (Geist), în substanța absolută și absolut liberă în momentul prezentului, în unitatea adevărată de acum a opozițiilor. Tocmai autoconștientizarea și procesul dialectic prin care această se desfășoară culminează cu adevărul.

Hegel relevă modul dublu de existență a conștiinței: *mersul* neliniștit al diferențelor prin toate etapele și *unitatea calmă* a certitudinii propriului ei adevăr. Adevărul absolut comun este împărtășit și integrat în Spirit, întrucât „esența individualității stă în ce e universal în spirit” (Hegel 2000, p. 180). Individualitatea autentică nu se manifestă într-un cadru izolat, ci se împlinește în universal – principiul rațional comun tuturor individualităților particulare. Individualitatea se extinde prin adevăr în spațiul universal comun. Spațiul dat este accesibil celor care îl caută. Fiecare dintre individualități se manifestă într-un moment în cadrul universalului plin de-acum.

Conștiința-de-sine cunoaște că dispune nemijlocit de universal, de legea inimii. Legea care este *scopul* pe care conștiința-de-sine urmărește să-l îndeplinească. Legea echivalează cu adevărul însuși. Împlinirea se desfășoară în adevăr – cărămida cu care se clădește pe sine, pornind dinspre sine. Așa cum conștiința pornește din sine, îndreptându-se către ea însăși, asemenea unui cerc. Cercul dat „se mișcă în el însuși, liber, în gol, care, nestânjenit, când se lărgeste, când se îngustează și, perfect mulțumit, se joacă doar în el și cu el însuși” (Hegel 2000, p. 229). Esența se concentrează toată într-un punct unificator al începutului, mijlocului, sfârșitului. Punctul dat al momentului de-acum eliberator de surplusuri – realitatea efectivă a împlinirii.

Pe de altă parte apare Friedrich Nietzsche cu celebra sa afirmație că „nu există deloc fenomene morale, ci doar o interpretare morală a fenomenelor” (Nietzsche 2015, p. 109). Perspectivismul filosofului german se pliază pe binomul obiectiv-subiectiv, respectiv realitate-cunoaștere, unde adevărul pătrunde pieziș din toate părțile și se conturează pe sine însuși în

nonexistență. Nietzsche respinge adevărul existent universal. Orice fapt obiectiv se accesează prin mijlocirea interpretării subiective. În așa mod, adevărul nu se descoperă, ci se creează în cadre distincte.

Acest fapt are loc în funcție de multipli factori istorici, culturali, sociali. Interpretările își construiesc propria competiție pentru acapararea puterii în conștiință. De aceea, interpretările pot părea a fi adevăruri universale. Însă nu sunt decât interpretări împărtășite. Ceea ce pare a fi obiectiv rezultă din suprapunerea perspectivelor subiective. Obiectivitatea integrează perspectivele subiective într-o oază pe înțelesul și pe placul majorității. În spatele așa-zisului adevăr obiectiv stă voința de putere, de vreme ce „cunoașterea lor este *creație*, creația lor este o legislație, iar voința de adevăr este... voința de putere” (Nietzsche 2015, p. 212). Principiul fiind impus, devine impunător. Nietzsche critică abrupt obiectivitatea pură. O egalează cu un idol făurit de filosofia Occidentului. Adevărul obiectiv este și el un concept fantast subiectiv împărtășit. „Minciuna idealului a fost până acum blestemul care apasă asupra realității” (Nietzsche 2012, p. 3). Obiectivul se clădește deci pe narațiuni subiective.

În hermeneutică, faptul dat desemnează echivalența interpretării cu reconstrucția subiectivă a sensului. Sensul textului rezidă în adevărul său. Adevărul textului se dinamizează și se dezvăluie fiecăruia în parte diferit și-n acest fapt rezidă măreția lui. Măreție – „capacitatea de a fi atât de multiplu, cât și întreg, atât amplu, cât și complet” (Nietzsche 2015, p. 148). Multiplicitatea perspectivelor subiective coagulează un tot unitar rațional în actul interpretării. Așa cum e specific filosofului german, tema subiectivității se dezvăluie drept sursă a adevărului autentic. Nietzsche scrie că nu respinge, de fapt, idealurile (normele „obiective” societale), ci își pune pur și simplu mânuși în fața lor. În așa mod, rămâne fidel propriei subiectivități – lentilă prin care înțelege lumea. Însăși obiectivitatea mult-râvnită apare la Nietzsche drept o slăbiciune intelectuală, un pas înapoi, o pană care stagnează forța creatoare a individului.

Este necesară transcenderea convențiilor de unul singur. Adevărul apare aici drept proces în continuă mișcare a fiecărei perspective subiective enunțate în larg. Subiectivitatea nu este îngrăditura care înlesnește înțelegerea; ea punctează sorgintea autenticității. Un punct ultim față în față cu adevărul, care devine apoi un punct de plecare pentru noi construcții interne. Mai mult, crasa subiectivitate (onestitatea până la capăt cu sine însuși) este *adevărul absolut* râvnit al textului. „Orice gânditor profund se teme mai mult că este înțeles decât că e-nțeles greșit” (Nietzsche 2015, p. 291). Profunzimea înțelegerii reclamă un mers de unul singur.

În opera fundamentală a filosofului, *Așa grăit-a Zarathustra*, subiectul este entitatea modelată prin *voința de putere* (1997, p. 96). Subiectul este creatorul de modele, șlefuitor al

propriei individualității libere și singulare – „sfârșești prin a nu mai trăi decât cu ce ai în sine-ți” (1997, p. 125). Subiectul își asumă devenirea întru măreție de-a lungul unui curs asumat al transformării. Devenirea culege admirație de pretutindeni. Subiectul devenit el însuși este subiectul care își depășește îngrăditurile – „numai acela are inimă care cunoaște frica, dar care înfrânge teama” (Nietzsche 1997, p. 251). Subiectul, simbolizat prin Zarathustra, nu doar interpretează lumea, ci și o creează. Astfel, subiectivul la Nietzsche capătă valențe precum: perspectivă unică, individuală asupra lumii; alimentat de *voința de putere*, de a construi adevăruri devenite universale; inerent actului interpretativ; cunoașterea ține de *cum* fiecare își integrează experiențele într-o interpretare; neagă eul tradițional, fixat de rațiune; este pluriform, un set de relații cu puls; înfățișează autenticitatea în actul devenirii a ceea ce este.

La Heidegger, binomul se contextualizează în cadrul demersului analitic existențial al lui Dasein. Faptul-de-a-fi-în-lume (*In-der-Welt-sein*) este constituția sa fundamentală. Aceasta îl leagă de lume prin contexte semnificative și-l încadrează ontologic în structura lumii. Faptul-de-a-sălășlui-în (*in-Sein*) echivalează cu faptul-de-a-fi-conținut-în (*Sein in*). Heidegger reformulează raportul dintre ființă și lume, dintre subiect și obiect. Sălășluirea înăuntrul lumii nu diferă de faptul lumii conținute în Dasein. Sunt asemenea două recipiente-conținut, conținuturi-recipient interconectate ontologic.

Subiectul tradițional care se poziționează analitic dincolo de lume se contestă în virtutea faptului-de-a-fi-în-lume drept constituție de bază a ființei subiective, drept interioritate ontologică. În realitatea dată, lumea se conține în Dasein. Cunoașterea lumii înseși reprezintă fenomenul sălășluirii-în a ființei în lume, fondată ontic în constituția sa. Cunoașterea se întâmplă în cadrul lumii, se raportează la lume. De aceea, Heidegger distinge moduri ale preocupării ale faptului-de-a-sălășlui-în, care implică raportul liminar cu minea: a avea de-a face cu ceva, a produce ceva, a se îngriji de ceva, a întrebuința ceva. Preocuparea (*Besorgen*) este un termen ontologic care se distinge de alte moduri de a fi (cum ar fi contemplația sau teoretizarea lumii). Este modul practic de interacțiune cu obiectele lumii care își dezvăluie semnificația prin utilitatea lor pentru Dasein. Obiectele lumii nu sunt independente de subiect, ci fac parte din lumea sa practică. Acest fapt este mijlocit prin calitatea-de-a-fi-la-îndemână (*Zuhandenheit*), care punctează funcția imediată a lucrurilor pe lume. Subiectul și obiectul (ustensilul, bunăoară ciocanul) se interconectează la nivelul practic prin atitudinea de preocupare care îi unifică într-o activitate specifică sau alta; îi angajează contextualizat la nivelul practic.

În virtutea acestui fapt, ființarea-la-îndemână cu care se îndeletnicește ființa zi de zi are caracterul *aproprierii*. Faptul relevă dimensiunea esențială de relaționare a lui Dasein cu lumea,

unde obiectul nu mai e perceput exclusiv în abstractizarea la distanță ontologică. Lucrurile sunt integrate în preocupările ființei, de aceea devin semnificative de-a lungul îndeletnicirii propriu-zise cu ele. Caracterul apropierii reliefează noua dimensiune a relaționării dintre subiect și obiect, unde lucrurile sunt *deja* în lumea Dasein-ului ca parte *deja* integrată în ramificațiile relaționale extinse în lume. Această lume în care și pe care o conține în ființa sa. Heidegger conceptualizează faptul apropierii drept *dez-depărtare*, care relevă că „în Dasein rezidă o tendință esențială către aproape” (Heidegger 2002, p. 192) prin actele atingerii, apucării, privirii imediate și personale. Dasein își formulează sensul existenței nu aflându-se în izolare, ci într-o preocupare constantă și apropiată asupra lumii. Se desfășoară în proximitatea existențială, întrucât Dasein este *deja* situat în lume. Relaționările sale cu lucrurile se întâmplă în profunzimi. Proximitatea nu este de ordin pur fizic, ci și ontologic, care se realizează în spațialitatea deschiderii. Dasein este starea sa de deschidere în ipostaza de înțelegere a lumii.

Analiza raportului existent între subiectiv și obiectiv reclamă o reconciliere. *Adevărul existențial* unifică contrariile, fenomenul perceput exprimând adevărul în propria-i manifestare (Hegel); este deschiderea ontologică a hermeneutului care există *în lume* și *prin lume* deopotrivă (Heidegger); este *aletheia* prin care ființa însăși se lasă a fi înțeleasă de către sine; fuzionează orizonturile într-un proces dialogic (Gadamer). Adevărul existențial – drept structura de orientare a raționalității interpretative – este principiul dialectic unificator între obiectiv și subiectiv, mediază între fenomen și esență, orientează actul hermeneutic înspre înțelegere.

2.2.4. Atenția ca act fenomenologic și ontologic al prezenței hermeneutului

Adevărul este accesibil nu doar prin procese logice, ci și existențiale. Faptul se revendică din disponibilitatea minții de a se plia pe fluxul realității, fără a o denatura în vreun fel anume. Filosofi fenomenologici ai cunoașterii, precum Husserl, Heidegger sau Simone Weil explorează dimensiunea existențială a *atenției*.

La Husserl, atenția este concepută drept un act intențional al eului pur (orientare asupra a ceva și surprindere a ceva). Astfel, atenția cadrează cu fenomenologia sa intențională, unde conștiința intenționează ceva perpetuu – se direcționează înspre obiect. „The ray of attention presents itself as emanating from the pure Ego” (Husserl 1983, p. 225; trad. n.: „Raza atenției apare ca emanând din eul pur”). Atenția este mijlocitoarea eului transcendental către realitate. Atenția face posibilă experiența obiectivă ca atare. Ea nu se distinge de eul pur, nu îi devine externă. Atenția este extensia eului pur drept manifestare a conștiinței transcendente. Este o

unificare a conștiinței, orientată înspre esența fenomenelor – contrar cu dispersia intenționalității conștiinței în multiple direcții înșelătoare – manifestată prin gândul deșert.

Starea de deschidere face parte din constituția de ființă a Dasein-ului, așa cum adevărul aparține constituției fundamentale și marchează starea sa de des-coperire. După Heidegger, faptul-de-a-fi-adevărat echivalează cu faptul-de-a-fi-descoperitor. Adevărul este o descoperire (*Entdeckend-sein*), este „ceea ce se arată pe sine însuși” (Heidegger 2002, p. 383). Raportarea, în acest sens, se apropie de atenția fenomenologică drept mijlocire a descoperirii. Atenția devine instrumentul care condiționează accesul la adevăr. „Adeverirea se împlinește pe temeiul unei arătări de sine a ființării” (Heidegger 2002, p. 389), în actul dezvăluirii (*aletheia*). Adevărul marchează momentul ieșirii din ascundere a ființării – așa cum gândul deșert reprezintă ascunzătoarea ei tenebroasă, atenția pură fiind forma practicabilă de ascultare și arătare a ființei în adevărul ei particular.

Atenția pură nu se limitează la un act cognitiv. Aceasta devine un mod esențial de a fi, o deschidere necondiționată spre ceea ce este. Simone Weil (1909-1943) construiește liantul dintre atenție, grație și revelație. Atenția marchează disponibilitatea lăuntrică a omului de a i se revela adevărul într-un registru mai nuanțat etic decât cel heideggerian. „Everytime that we really concentrate our attention, we destroy the evil in ourselves” (Weil 1951, p. 111; trad. n.: „Ori de câte ori ne concentrăm cu adevărat atenția, răul din noi înșine este anihilat”). Focarul atenției dezvăluie tot ce se ascunde artificial în om. Vederea transformatoare este prilejuită de atenția ca renunțare, ca virtute etică, ca teren sondabil prin grație. Atenția autentică implică renunțarea propriei voințe aplicate lumii; o privire justă întru iubirea față de aproapele – de a-l vedea așa cum este; pustiire lăuntrică în adastarea grației drept adevărata sursă a binelui: „our thought should be empty, waiting, not seeking anything, but ready to receive in its naked truth the object that is to penetrate it” (Weil 1951, p. 112; trad. n.: „gândirea noastră ar trebui să fie goală, în așteptare, fără a căuta nimic, ci pregătită să primească, în nuditatea adevărului său, obiectul care urmează să o pătrundă”).

Mai mult, atenția atinge partea marginală a existenței până la infinit. Eternitatea se desfășoară în momente singulare, este prezentă instantaneu într-o clipă nealterată. În clipa deschiderii înspre adevăr prin mijlocirea atenției. „The capacity to drive a thought away once and for all is the gateway to eternity. The infinite is an instant” (Weil 2003, p. 118; trad. n.: „Capacitatea de a înlătura un gând definitiv este poarta către eternitate. Infinitul este o clipă”). Cronologia timpului numărat în ceasornice este suspendată printr-o prezență absolută a eului

cunoscător în fața obiectului de cunoscut. Faptul se dispensează de necesitatea interpretării (a imaginii, simbolului, metaforei). Resurgența revelației se desfășoară în instaneitate.

Raportând fenomenul atenției înspre lectura unui text – nu avem decât să punctăm faptul că sensul nu rezultă exclusiv din demersuri analitice logice, ci grație unui moment inopinat al străfulgerării inconmensurabile de sens. Atenția hermeneutului marchează „abandonarea” în canavaua textului, fapt ce conduce în mod imersiv înspre înțelegere. În mod contrar, citind în rătăcire și risipă de atenție, se pierde nu doar sensul și semnificația, ci și plăcerea de a citi ca atare: „nu devorați, nu înfulecați, ci pașteți mărunț, tundeți cu minuțiozitate” (Barthes 2006, p. 14).

Dispersarea atenției echivalează în chip ineluctabil cu distragerea modernă, cu fluxul interminabil de scurtături (*shorts*) rătăcitoare. O experiență hermeneutică autentică a unui text reclamă o atenție pătrunzătoare până în măduva celor mai subtile pulsioni semnificative. „A man who concentrates before a work of art is absorbed by it [...]. In contrast, the distracted mass absorbs the work of art” (Walter 1969, p. 239; trad. n.: „Un om care se concentrează asupra unei opere de artă este absorbit de aceasta [...], în timp ce masa distrată absoarbe opera de artă”). Filosof și teoretician al culturii, Walter Benjamin (1892-1940) contrastează atenției starea de distragere a maselor în raport cu opera de artă, așa cum filmul forțează privitorul să-și disloce constant atenția, în contrast cu pictura pe care ochiul „s-ar așeza” efectiv într-o atenție contemplativă. Fluxul interminabil de percepție instantanee, superficiale din modernitate îngăduie fenomenul degradeului de atenție, respectiv de sens. Fenomenul este pe larg explicat de către autori precum Jonathan Crary, Guy Debord, Bernard Stiegler ș.a. Modernității îi este specifică fragmentarea atenției și transformarea operei de artă în obiecte tranzitorii, de consum rapid.

Mai mult, gândul deșert se instaurează în urma atenției fragmentate, incapabile de a construi sens într-o lume deturnată, vulnerabilă la automatisme și pasivitate a receptării fluxului mediatic. Mai mult „the spectacle, considered as the reigning society’s method for paralyzing history and memory and for suppressing any history based on historical time, represents a false consciousness of time” (Debord 2014, p. 85; trad. n.: „spectacolul, ca metodă prin care societatea dominantă paralizează istoria și memoria și suprimă orice istorie întemeiată pe timpul istoric, constituie o falsă conștiință a timpului”). Prin suprimarea timpului real și al memoriei, instaurat de „o falsă conștiință a timpului”, – gândul deșert devine un reflex rutinier al omului rătăcit în lăuntru vidului temporal derapant. În vid, gândirea nu mai operează în cadrul raționalității interpretative, ci rătăcește în mrejele succesiunii de imagini vremelnice și lipsite de ancoră.

Și la Jonathan Crary, în *Suspensions of Perception* este abordată reconfigurarea subiectivității constrânse de noile tehnologii ale vremii: „television especially, in a variety of forms, emerged as the most pervasive and efficient system for the management of attention” (Crary 2001, p. 71; trad. n.: „televiziunea, în special, în multiplele sale forme, a devenit cel mai pervasiv și eficient sistem de gestionare a atenției”). Atenția devine un teritoriu de control sub auspiciile unei suprasolicitări senzoriale. Atenția este cea care trebuie captată de-a lungul unui periplu competitiv de imagini trecătoare. Astfel, prin modificarea percepției, inclusiv la nivelul fiziologic, se erodează posibilitatea introspecției,

Despre proletarizarea atenției de structurile mediatică și respectiv, a gândirii, scrie Bernard Stiegler în *Taking care of Youth and Generations*. Filosoful francez propune o luptă împotriva „the short-circuiting of transindividuation” (Stiegler 2008, p. 54; trad. n.: „scurtcircuitarea procesului de transindividualizare”) în capitolul al cărui titlu însumează punctele nevralgice ale modernității: „Attention deficit disorder and the industrial destruction of consciousness” (trad. n.: „tulburarea de deficit de atenție și distrugerea industrială a conștiinței”). Într-o epocă a industriilor algoritmice, indivizii sunt deposezați de propria lor individualitate. Faptul dat cultivă o atenție fragmentată de fluxul de consum mediatic. Individualitatea marchează procesul de conștiințiozitate, reflexivitate și autonomie – devenind prada industriei ce râvnește să o externalizeze în vidul semantic al fluxului digital. În acest sens, atenția servește drept pavăză.

2.3. Adevărul ca structură de orientare a înțelegerii

Problema adevărului poate fi pusă preponderent în două feluri: ce este adevărul și ce face ca ceva să fie adevărat. Prima perspectivă vizează natura adevărului, încercarea de a-l defini; a doua perspectivă se referă la condițiile în care ceva este adevărat, se investighează metodele de verificare și validare a adevărului (cum ar fi metodele observației, experimentului, raționamentului logic, coerența cu alte cunoștințe ș.a.), diferența dintre adevărul factic (bazat pe fapte empirice) sau cel logic (bazat pe relații logice dintre propoziții). Răspunzând la întrebarea despre natura adevărului, fiecare dintre teoriile despre adevăr (corespondenței, coerenței, pragmatiste, deflaționiste) integrează noțiunea într-o metafizică sau epistemologie mai nuanțată. Explicarea naturii adevărului devine o aplicare a unui sistem metafizic.

Aceste teorii clasice s-au dezvoltat în teorii neoclasice la începutul secolului al XX-lea. Noțiunea de *adevăr* rămâne a fi una fundamentală în filosofie, în special în ramurile metafizicii

(care studiază natura fundamentală a realității și existenței) și epistemologiei (care studiază natura și limitele cunoașterii). Întrebările-fundament ale acestor ramuri, în raport cu noțiunea de adevăr, vizează interogațiile a ce există cu adevărat și, respectiv, ce înseamnă să cunoaștem ceva? Alte ramuri filosofice care se preocupă de natura adevărului sunt logica și filosofia limbajului. În logică, se evaluează propozițiile ca fiind adevărate sau false, se validează argumentele pornind de la premise și conducând spre concluzii, în timp ce filosofia limbajului se ocupă de semantică și de raportul dintre propozițiile și stările de fapt din lume cu care corespund. Prin urmare, conceptul de adevăr poate fi considerat drept cel mai important concept în filosofie.

Künne, la începutul studiului său, *Conceptions of Truth* – considerat a fi unul dintre cel mai cuprinzător și riguros studiu despre conceptul de adevăr –, scrie că există cel puțin două căi de abordare a întrebării „ce este adevărul?”: prima cale îi este atribuită lui Pilate și presupune o anumită deznădejde în privința descoperirii adevărului, de vreme ce este o problemă destul de delicată; a doua cale urmează modelul socratic, așa cum se întreba despre ce este curajul sau cunoașterea ș.a. (Künne 2003, p. 1). Filosofii au continuat cercetarea în stilul socratic, generând teorii și concepții despre adevăr în tradiția filosofică, pe care Künne și-a propus să le clarifice și să le investigheze atât dintr-o perspectivă istorică, cât și din cea analitică, relevând punctele forte și slabe într-un mod sistematic. Autorul evaluează critic teoriile și le contrapune în mod critic, relevând măsura în care acestea oferă răspunsuri convingătoare la problemele care apar deja din interior. În acest fel, teoriile despre noțiunea de adevăr sunt teoria corespondenței, coerenței, pragmatistă, deflaționistă și teoria redundanței.

Lucru pentru care conceptul rămâne a fi unul fundamental în studiile filosofice este că aceasta se raportează inclusiv la alte noțiuni filosofice, precum *crediința* (că ceva este adevărat), *cunoașterea* (faptul că cunosc ceva înseamnă că este adevărat), *existența* (metafizica, adevărul este cel care este în lume), *fapt* (este cel care face ca o propoziție să fie adevărată) și *modalitate* (avem propoziții care pot fi adevărate în toate lumile posibile), *justificare* (argumentarea pentru a susține o teză), *semnificație* (filosofia limbajului, adevărul fiind strâns legat de semnificație și referință), *moralitate* (etica, evaluarea adevărului în afirmațiile morale), *raționalitate* (urmarea schemelor logice pentru a ajunge la concluzii corecte); *interpretare* (hermeneutica, interpretarea justă a unui text presupune înțelegerea adecvată a intențiilor autorului, transpuse în semnificație). Faptul interconectării noțiunii de adevăr cu alte asemenea concepte filosofice fundamentale creează un posibil parcurs de înțelegere integratoare a multiplelor dimensiuni în cadrul gândirii filosofice.

Interconectarea adevărului cu multiple registre filosofice face imposibilă reducerea sa la o

definiție unică. Adevărul nu poate fi înțeles exclusiv nici ca adecvare logică, nici ca simplă corespondență factuală, nici ca pură validitate metodologică. Hermeneutica postmodernă radicalizează această problemă, deplasând accentul de la adevăr ca fundament la adevăr ca eveniment al interpretării. În acest context, Vattimo propune conceptul de *gândire slabă*, prin care structurile tari ale metafizicii se suspendă. Adevărul apare ca efect al interpretării, constituit în interiorul unei rețele istorice de sensuri. Tocmai aici se deschide necesitatea de a regândi adevărul dincolo de logica fundamentului.

Conceptul de *gândire slabă* marchează o mutație ontologică evidentă, asumându-și caracterul istoric al sensului care apare, la rândul său, în relație, în istorie, în dialog. În această perspectivă, ființa apare ca un eveniment de sens (*Ereignis*), unde ea nu *este*, ci, mai curând, se întâmplă. Această mutație se revendică și în raport cu adevărul însuși. În demersul slăbirii structurilor tari ale metafizicii, unde „adevărul este întregul” în sens hegelian, Vattimo definește adevărul ca efect al interpretării, unde întregul este un orizont istoric de interpretări, o rețea istorică de sensuri în contrapunerea faptului că „însăși noțiunea de totalitate e o noțiune aristocratică, a stăpânilor” (Vattimo 1998, p. 14). În acest mod, interpretarea face posibilă adevărul, ontologia însăși devine una hermeneutică, o nouă ontologie.

Vattimo preia mai multe noțiuni heideggeriene, printre care *Verwindung*: care își asumă moștenirea dialectică a întregului-sinteză, Spiritul absolut hegelian, dar o slăbește, o răsuțește. Conceptul dat desemnează trecerea de la adevărul ca întreg stabil la un orizont; conflictul, negativitatea prin care se producea sinteza la *gândirea diferenței* (dintre *Sein*, ființa și *Seiendes*, ființări); reapropierea devenită interpretare. Vattimo o numește „gândire ultrametafizică” care, deși încă lucrează cu noțiunile metafizicii, o face „declinându-le, distorsionându-le, reîntorcându-se la ele, de la ele” (1998, p. 19). Acest act al transiterii ființei se condensează în noțiunile heideggeriene de *Geschick* și *An-denken*: fenomenul de a gândi-către care legitimează o gândire lipsită de fundament, totalitate, adevăr ultim. Astfel, transcendentalul la Vattimo ia chipul caducității, al netrăinicii și șubrezeniei, unde gândirea adevărului nu mai întemeiază, așa cum se întâmplă în metafizică, inclusiv la Kant, ci săvârșește o „exfundare”.

Exfundarea la Vattimo desemnează tocmai retragerea fundamentului, unde tocmai adevărul face vizibilă caducitatea, expune vulnerabilitatea existenței. Adevărul, în cadrul ontologiei slabe, nu mai este ontologic, ci istoric, retoric, hermeneutic; este rezultatul unui proces retoric validat într-o comunitate care îl confirmă prin recunoaștere; este mereu situat, contextualizat istoric; este rodul interpretării (*hermeneia*), în sensul că nu există dinaintea interpretării, ci se constituie prin ea și desemnează „amurgul ființei” în pierderea consistenței

ontologice proprii, dizolvându-se în transmitere: ființa nu mai *este*, ci doar circulă într-o ontologie hermeneutică.

Problema pe care o ridică însuși Vattimo este dacă „a vorbi de slăbiciunea gândirii înseamnă și să teoretizezi o forță proiectuală diminuată a gândirii înseși” (1998, p. 23), în sensul că dacă totul este interpretare, mai poate gândirea să conducă undeva? Vattimo vine apoi cu precizarea că nu vrea să pună pe baze noi raportul dintre gândire și lume, ci să repropună, în continuarea lui Heidegger, problema sensului ființei.

Totuși, pluralitatea conformă gândirii slabe nu justifică însăși orientarea acestor pluralități. Tocmai aici apare problema hermeneutică: oricât de larg ar fi orizontul deschis de sens, pluralitatea nu poate fi absolut arbitrară. De altfel, nu am recunoaște interpretările ca interpretări ale aceluiași lucru. Adevărul însuși este acel orizont în care interpretarea este posibilă. Adevărul nu devine slab, ci apare slab, pentru că este deschis. Este o ontologie a deschiderii, în care adevărul existențial nu se oferă drept fundament, ci deschiderea care face posibilă însăși slăbirea sensului. De altfel, sfârșitul structurii stabile nu echivalează cu sfârșitul oricărei structuri. Slăbirea în sine presupune implicit ceva care se slăbește. Afi deschis nu echivalează cu a fi slab.

Adevărul funcționează deci ca structură de orientare. Și noțiunea heideggeriană de *An-denken* (a *gândi-către*) presupune existența a ceva care cheamă gândirea spre. Este tocmai forma gândirii adecvate adevărului existențial, a gândirii care se lasă a fi orientată. Dacă la Vattimo, An-denken este dovada slăbirii ontologiei, aici An-denken este dovada că adevărul precede interpretarea. Ex-fundarea de care amintește Vattimo, retragerea ființei ca *ousia* nu ar viza adevărul existențial: el orientează fenomenologic înțelegerea: nu este un fundament, ci un vector pe cercul hermeneutic.

Structura de orientare nu spune *ce* este adevărul, ci *cum* se simte pierderea lui. Aici rezidă miza acestei teze: structura de orientare este imanentă ca atare actului hermeneutic, experiențială, etică și existențială, negativ definită ca rătăcire, regres. Adevărul existențial nu se opune relativismului, ci tocmai acestei rătăcirii. De aceea, ontologia trebuie să fie și a orientării, și a dezorientării totodată.

În cadrul dezbaterilor post-metafizice, ideea adevărului existențial ca structură de orientare nu trebuie gândită ca alternativă la fundament, ci ca ieșire din logica fundamentului. Nu este un temei sau criteriu, ci structură internă a experienței de orientare. Nu este un *ceva*, ci modul în care ființa se poate sau nu se poate orienta pe sine. Este o ontologie experiențială, în care adevărul nu este fundament, de vreme ce este orientativ, nu constitutiv; este inerent actului

hermeneutic, nu exterior lui. În timp ce fundamentul stă sub interpretare, vectorul interpretării apare în ea. Adevărul orientează producerea de sens fără a constrânge, se arată fără a se fixa.

Logica fundamentului înțelege universalul adevărului ca un conținut propozițional identic și general valabil. Universalul apare astfel ca permanență a unei structuri obiective, accesibilă prin corespondența gândirii la realitate. Pe de altă parte, adevărul existențial se întemeiază pe universalitatea unei condiții structurale comune: insuficiența ontologică a omului, expunerea sa constitutivă la eroare, rătăcire, alienare și posibilitatea pseudoraționalului. Universalul nu mai desemnează aici ceea ce este identic pentru toți, ci ceea ce face posibilă orientarea. Adevărul existențial se manifestă tocmai ca posibilitate de traversare a acestei insuficiențe și de reorientare a raportului dintre sine și lume. Constanta universală a adevărului existențial nu constă într-un ansamblu de propoziții obiective și general valabile, ci într-o structură de bază a experienței. Această structură implică insuficiența ontologică a omului: îngrădirile sale morale (ispita răului), epistemice (ignoranța), ontologice (fracturarea ființei), existențiale (alienarea) ș.a. Implicațiile acestui fenomen țin de un act hermeneutic deformat încă de la început, ca într-un cerc hermeneutic contaminat. Adevărul existențial depășește corespondența dintre gând și realitate, fiind un eveniment al dislocării insuficienței ontologice, un salt în afară (Kierkegaard). Adevărul existențial traversează această insuficiență ontologică și izează de ea ca de o rampă de lansare în vederea unei reconfigurări substanțiale a structurii de bază experiențiale.

În eseu *On truth and lie in an extra-moral sense*, Nietzsche începe eseu cu întrebarea cum voința pentru adevăr poate să răsară în ființa omului, de vreme ce intelectul uman își conține puterea în disimulare; de vreme ce disimularea se manifestă drept „deception, flattering, lying, deluding, talking behind the back, putting up a false front, living in borrowed splendor, wearing a mask, hiding behind convention, playing a role for others and for oneself” (Nietzsche 2015, p. 2; trad. n.: „înșelăciune, lăcomie, minciună, inducere în eroare, vorbire pe la spate, afișarea unei false aparențe, trăirea într-o splendoare împrumutată, purtarea unei măști, ascunderea în spatele convențiilor, asumarea unui rol pentru ceilalți și pentru sine”). Întrebarea de la începutul scrierii capătă și mai mare rezonanță în raport cu contrastele definitorii ale fenomenului de iluzie care domină vederea și o închide în forme. Nietzsche îl vede pe om aflat la răscrucea dintre adevăr și minciună, transferabilă asupra lucrului-în-sine (*thing in itself*). Instrumentul principal de exprimare a relației dintre lucruri și om este metafora.

Astfel se întâmplă și cu formarea conceptelor. Un cuvânt devine concept în măsura în care se potrivește numeroaselor cazuri care niciodată nu sunt aceleași. La geneza unui concept regăsim obiectul-prim, lucrul-în-sine de la care s-a creat categoria, așa cum „in addition to the

leaves, there exists in nature the «leaf»” (2015, p. 6; trad. n.: „pe lângă frunzele individuale, există în natură și «frunza»). Este modelul original, conform căruia multitudinea incomensurabilă a frunzelor a preluat designul original. S-ar putea spune că toate frunzele au preluat modul de a fi de la frunza-primă și rămâne un fapt incert cât de adevărate sunt în raport cu lucrul-în-sine al frunzei prime. Adevărul, conform lui Nietzsche, este „a movable host of metaphors, metonymies, and anthropomorphisms” (2015, p. 7; trad. n.: „o mulțime mobilă de metafore, metonimii și antropomorfisme”). Însuși conceptul este „residue of a metaphor” (trad. n.: „un reziduu al unei metafore”), un transfer de la lucrul-în-sine la imagine, la sunetul care-l denumește. Nietzsche abordează reprezentarea lumii prin metafore, fie de partea conceptului, fie de partea artei, care are menirea să răstoarne sistemul și să-l trezească pe om din crezul sau iluzia că este un știutor. Antipodul dintre știință și artă se transferă la nivelul conceptelor și al intuiției.

În *Dincolo de bine și de rău*, Nietzsche stăruie asupra eliberării de seducția cuvintelor – deformantele realității. Noi zicem – eliberarea de seducția *gândului deșert* (înșelător, străin, zadarnic, nefondat, destabilizator, fragmentar, neliniștitor, contradictoriu, disonant, lipsit de ancoră și de coerență, rătăcitor, ispititor, alunecos, perfid, simulacru de adevăr ș.a.m.d.). Limbajul este expresia construcțiilor mentale, provenite din multiple surse sociale, istorice, culturale. Gândul deșert este impropriu hermeneutului și punctează resurgența pseudoraționalului. Gândul deșert ca „idoli” sau „umbre de zei”, resturi ale gândirii fără de nicio ancoră în ceea ce este.

Nietzsche pledează pentru spiritul liber – dincolo de binele moralist al intențiilor interceptate drept o altă, succesivă prejudecată. Ceea ce se crede că este adevărat sau bine și ceea ce se crede că este fals sau rău sunt niște frânturi ale nu-ului existențial. „Trebuie să știm să ne ferim: asta e cea mai puternică dovadă de independență” (Nietzsche 2015, p. 42). În contextul dat, celebra afirmație a filosofului că „dacă vei privi multă vreme într-o prăpastie, prăpastia va privi și ea în adâncul tău” (2015, p. 96) nu vizează exclusiv contaminarea celor două dimensiuni – ci ar insinua soluția liberării. Pierde din forță atunci când este privit în lumina conștiințiozității. Pseudoraționalul alunecă întocmai în *irațional*, întrucât nu este recunoscut ca atare. El își alimentează existența din starea de inconștientă, în tot felul de ascunzișuri. Privirea în prăpastie nu sugerează numai decît căderea – ci ar insinua luciditatea faptului că prăpastia există. Liberarea constă în starea de veghe. Așa cum „orice filozofie mai *ascunde* o filozofie; orice opinie este totodată o ascunzătoare; orice cuvânt e și o mască” (Nietzsche 2015, p. 290), gândul deșert este adevărata ascunzătoare.

La Nietzsche, problema adevărului apare sub forma criticii conceptelor fixate și a uitării caracterului metaforic original al limbajului. Depășirea acestei rătăcirii nu poate rămâne la nivelul unei demascări critice. Este necesară o fundamentare mai profundă a adevărului însuși. Aici intervine Heidegger, pentru care adevărul nu mai este înțeles ca adecvare între gând și realitate ci ca neascundere (*ἀλήθεια*). În vreme ce Nietzsche descrie mecanismele iluziei, Heidegger încearcă să redea condiția originară a posibilității adevărului. În centrul discursului lui Heidegger despre esența adevărului se află relația dintre *adevăr* și *ființă*. Adevărul nu este doar un concept teoretic, ci un exercițiu practic esențial al vieții, fundamentat pe momentul convergenței sale cu *ființa*. Acesta echivalează cu ieșirea-din-ascundere (*Entbergung*). Noi numim acest fapt depășirea *gândului deșert* prin conștientizarea faptului că ne este impropriu. Depășindu-le, lăsându-le să treacă prin el și dincolo de el, omul devine locul de deschidere (*das Da*) prin care se manifestă și se rostește *ființa*. Aceasta implică faptul că adevărul se statornicește într-un punct lipsit de mobilitatea vieții, ci este în continuă desfășurare și revelare.

Heidegger descrie rătăcirea (*Irrtum*) ca fiind opusă esenței originare a adevărului. Aceasta nu este doar o simplă eroare sau greșeală, ci o stare care „îl stăpânește în întregime pe om, inducându-l în eroare” (Heidegger 1988, 154). Rătăcirea aduce cu sine un întreg proces de îndepărtare de la adevăr. Omul, prin conștientizarea și depășirea *gândului deșert*, devine un punct de deschidere pentru adevăr. Spațiul deschis implică libertatea. Astfel, la Heidegger, esența adevărului se arată a fi *libertatea*. Procesul de dezvăluire și conștientizare permite ființei să se manifeste în mod autentic. Adevărul, ca ieșire-din-ascundere, implică libertatea de a vedea. Heidegger subliniază că „raportarea la ființare presupune o situație în deschis” (1988, p. 142). Acest fapt înseamnă că a fi în adevăr este sinonim cu a fi într-o stare de deschidere.

Heidegger afirmă că libertatea este esența adevărului însuși. Acest lucru pune în față întrebarea dacă adevărul este lăsat la bunul plac al omului, căzând astfel în subiectivism. În metafizică, adevărul este perceput ca fiind veșnic și independent de vremelnicia omului. Heidegger își pune problema cum poate esența adevărului să își găsească subzistența și temeiul în libertatea omului, fără a se coborî la nivelul subiectivității umane. În acest context, libertatea nu este înțeleasă ca „a face ce vrei”, ci ca o libertate profundă, care permite ființării să fie ceea ce este. Heidegger definește adevărul ca ieșire-din-ascundere (*Entbergung*) și libertatea ca faptul-de-a-lăsa-să-fie (*Gelassenheit*), ceea ce înseamnă implicarea în ființare și deschiderea spre lume. Aici regăsim un alt tip de libertate în care se lasă ființarea să fie. Altfel spus, să nu fie suprapusă și acoperită de *gândul deșert* care ferecă ființa și o ține acolo atât timp cât nu e conștientă că

acest gând i-a fost impropriu încă de la început. Ne-ieșirea din ascundere este ne-adevăr, iar rătăcirea și eroarea sunt forme ale acestui ne-adevăr.

Dacă Heidegger înțelege adevărul ca ieșire-din-ascundere și ca deschidere a ființei în câmpul libertății, problema care rămâne constă în modul în care omul își asumă existențial această deschidere. Adevărul nu este doar o structură ontologică a ființei, ci și o experiență concretă, adesea dramatică, a intimității umane. Aici intervine Kierkegaard, pentru care adevărul nu se verifică în universalitatea conceptului, ci în interioritatea individului aflat într-un raport intim cu Absolutul. Heidegger înțelege adevărul ca deschidere, Kierkegaard radicalizează această deschidere în forma paradoxului existențial. Paradox în care individualul depășește universalul și se confruntă cu imposibilitatea medierii raționale.

Adevărul existențial este revelat în intimitate. Nu se bazează pe demonstrații și nici nu-l putem obiectiva. Resurgența adevărului existențial se întâmplă dincolo de bine și de rău (Nietzsche). Cazul lui Avraam examinat în *Frică și cutremur* de Kierkegaard este reprezentativ acestei specificități. După ce i s-a poruncit – alesului lui Dumnezeu, părintelui credinței – să-și sacrifice fiul pe nume Isaac pe muntele Moria, acesta transcende etica universală, frizând orice tip de normă socială împărtășită. Expresia etică ține de omorul lui Isaac, pe când expresia religioasă – de sacrificiu. În termeni morali, Avraam e pornit să săvârșească un act iremisibil și inacceptabil sub nicio formă; în termeni religioși – un act de credință profundă și supunere într-o asemenea încercare (*prøve*) cumplită.

Cazul devine un paradox al existenței între etică și credință, între voința divină și liberul arbitru, în neadevăr și adevăr – percutat în cadrul complex al dilemelor morale și etice. Paradox ce implică credința, „un paradox pe care nici o gândire nu-l poate cuprinde, deoarece credința începe din locul în care gândirea încetează (*hører op*)” (Kierkegaard 2002, p. 116). Pe drumul cunoașterii, se jalonează limitele rațiunii și ale gândirii logice; se angajează în credința drept realitatea ideală, se punctează însemnătatea experienței de ordin subiectiv și introspectiv în mobilurile căutării de sens. Credința este paradoxul unde individualul prevalează universalul, îi este supraordonat. Individualul stă de-acum într-un raport absolut cu Absolutul, într-o nemijlocire relațională, dincolo de universalism și principii generalizante. Kierkegaard denumeste faptul „un paradox inaccesibil gândirii” – nu doar oferit gândirii, ci cel care nu se lasă gândit. Suspendarea teleologică a eticului marchează întocmai subordonarea normelor etice, universal acceptate în favoarea chemării superioare. Astfel, se renunță la universal pentru a se angaja în ceva mai înalt decât însuși universalul. Individualul se plasează într-un raport absolut cu Absolutul în sfera interiorității – incomensurabile cu exteriorul – într-o nemijlocire a

adevărului existențial intraductibil prin normele sociale. Faptul adevărului existențial rămâne de neînțeles atunci când este cadrat cu registrul eticului universal.

În așa mod, individualul este preponderent în raport cu universalul, întrucât „își determină raportul său cu universalul prin raportul său cu Absolutul” (Kierkegaard 2002, p. 138). Eticul se relativizează și-și lărgeste spectrul comun întru domeniul paradoxalului. Individualul nu se face înțeles altcuiva din afară, întrucât ceea ce el știe i s-a revelat. Individualul nu se poate încrede în cineva pentru care acest adevăr este inaccesibil, de neconceput. De aceea, este nevoie de curaj pentru a-l rosti. Kierkegaard îi spune „singurul curaj smerit”. Curaj de a păși pe întinderea în care se desfășoară „o căutare solitară, îngustă și abruptă; că e înspăimântător să te naști singur în afara universalului și să-ți parcurgi calea fără să întâlnești nici măcar un drumeț” (2002, p. 146). E individualul pe care nu-l înțelege nimeni – sfidător al universalului în izolarea sa cosmică.

În timp ce simte durerea de a nu fi înțeles de alții, nu-l instigă nici dorința de a-i îndruma pe alții. Aceste aspecte sunt esențiale pentru definirea *adevărului existențial*:

1) Singularitatea experienței autentice, netransmisibile altora; explicarea adevărului altora ar însemna trădarea lui, dar și a posibilității celorlalți de a-l înțelege pe cont propriu;

2) Solitudinea sa caracteristică, faptul că se desprinde de ceea ce este universalizabil prin mijlocirea rațiunii și a discursului. De aceea, este exprimat prin metaforă și simbol – ca niște mici cutiuțe, purtătoare de adevărul pe punctul de a se revela;

3) Nu este un act de prozelitism în râvna de a-i convinge pe alții, întrucât adevărul existențial nu poate fi transmis, nici duplicat. Este un martor, nu învățător și anume în acest rol i se concentrează umanitatea. Umanitatea de a nu interveni nicidecum în libertatea celui alt de a-și urma propria cale.

Individualul este, așadar, tănuirea (*det Skjulte*). Recunoașterea (dezvăluirea și revelarea de sens în metaforă) liberează, în timp ce tănuirea (incifrarea adevărului în cheie stilistică) reprezintă punctul tensionant al procesului. „Existența nu înșală pe nimeni, căci în lumea spiritului numai cel ce se înșală pe sine e înșelat” (Kierkegaard 2002, p. 177). Realitatea autentică este ceea ce este, așa cum este. Iluzionările gândului deșert și refularea adevărului existențial conduce la pierderea sub toate aspectele existenței. Filosoful însuși recunoaște impasul provocat de „gândurile tainice” și de „fiorul obscur ce se ascunde în orice viață omenească” (2002, p. 178) – provocând abatere în multiple feluri. În contextul dat, sunt reamintiți Pitagora și Socrate, cu îndemnul comun de *Γνωθι σαυτόν* și strecurarea ideii că în momentul îndreptării privirii înauntru – „omul descoperă în primă instanță dispoziția către rău”

(2002, p. 178). În acest sens, adevărul existențial este exercițiul continuu al vegherii asupra acestei dispoziții. Veghe care constituie forma vie a adevărului ca structură de orientare.

2.3.1. Adevărul existențial ca fenomen ontologic la Michel Foucault

Michel Foucault, în cursul de la Collège de France din 1983-1984, intitulat *Curajul adevărului*, investighează liantul dintre viața autentic trăită și accesul la adevăr, perceput ca o altă lume și o altă formă de viață (*l'autre monde et de la vie autre*). Filosoful descrie două căi către virtute: „calea tăcută” (*suntomos odos*), care este directă, intimă și implică o practică a existenței, și „calea discursului”, fundamentată pe logos și o ucenicie doctrinară riguroasă. Însă, analiza lui Foucault necesită a fi dusă până la capăt întru definirea naturii efective a drumului tăcut. Presupunem aici că *suntomos odos* poate fi înțeles prin prisma binomului contrastant dintre *gândul deșert* și *gândul practic*. Astfel, se explică natura liantului conceptual între practicile cinice antice și ascetismul creștin, prezent în prelegeri. Credem că liberarea de gândul deșert este cea care oferă curajul de a spune adevărul despre sine/ sie însuși.

Rădăcinile demersului său se regăsesc în filosofia cinică, cu simplitatea și practicitatea caracteristice. Aceasta reprezintă un „scurtcircuit” în direcția virtuții, promovând aplicarea directă a unor principii simple în schimbul cunoașterii teoretice fără aplicare practică. Abordarea cinică, deși marginalizată în istoria filosofiei, reprezintă un punct de vedere universal valid și esențial. Simplitatea și caracterul practic al cinismului drept „scurtcircuit” este reprezentată de imaginea lui Demetrius Cinicul care spune că e mai bine de urmat câteva perceptive la îndemână, decât să cunoști multe, dar fără practicarea lor.

Cinismul, având un cadru teoretic elementar, a fost exilat din domeniul onorabil al filosofiei. Reticența elitistă față de Cinism se raportează și la faptul grelei acceptări a scurtcircuitului chiar în raport cu existența însăși a scurtcircuitului către virtute. Mișcarea de du-te-vino a discursurilor (în imaginea sofiștilor sau a retorilor) în societatea de ieri și de azi capătă mult tumult și rezonanță pentru a fi eludate. În același timp însă, de nebanuit preț era Cinismul universal valid, esența lui, manifestat într-un spațiu paralel al existenței umane, în calea tăcută.

Foucault raportează calea scurtcircuitului către virtute la calea tăcută. Parcursul dat implică exercițiul practic trăit constant, într-un angajament existențial asumat. Cu toate acestea, Foucault nu definește concret exercițiul practic al drumului tăcut. Îi conferă, mai degrabă, o conceptualizare și descriere a dimensiunilor sale etice și existențiale. De aceea, întrebarea privind reconstrucția drumului scurt ca drumul tăcut drept practică efectivă rămâne în vigoare.

Cinismul, în viziunea lui Foucault, este „form of philosophy in which mode of life and truth-telling are directly and immediately linked to each other” (Foucault 2011, p. 166; trad. n.: „o formă de filosofie în care modul de viață și rostirea adevărului sunt legate direct și nemijlocit între ele”). Modul de viață reprezintă o condiție sine qua non pentru exercitarea *parrhesiei*, concept care se referă la curajul de a spune adevărul. *Parrhesia*, în viziunea lui Foucault, este rostirea adevărului „without concealment, reserve, empty manner of speech, or rhetorical ornament” (Foucault 2011, p. 27; trad. n.: „fără disimulare, rezervă, manieră de vorbire goală sau ornament retoric”). A spune tot adevărul înseamnă a-l expune în întregime, fără a-l ascunde sub nicio formă. În acest sens, viața unui cinic trebuie să fie o reprezentare fidelă a adevărului în modul său de viață, o reflectare nemijlocită.

Pe ultima pagină a manuscrisului ultimei sale lecții, Foucault pune accentul pe ideea de „the other world and the other life” (*l'autre monde et de la vie autre*), sugerând o existență alternativă, în care adevărul este pe primul loc, cea mai importantă materie, modelând toate celelalte aspecte ale existenței. Viața însăși, în Cinism, reflectă nemijlocit adevărul; de la el pornește, la el și prin el se ajunge, atunci când are loc lepădarea de sine și de lucrurile în plus. Se reduce la o formă de viață rudimentară, simplificată, unde nu este loc pentru bogăție, reputație, onoruri și funcții ale unui om „the man in the short cloack, with the long beard, bare and dirty feet, begging pouch, and staff, who is found on the street corner, in the public square, and at the temple door questioning people and telling them some home truth” (Foucault 2011, p. 193; trad. n.: „omul cu mantia scurtă, cu barba lungă, cu picioarele goale și murdare, cu traista de cerșetor și toiagul, care se află la colțul străzii, în piața publică și la poarta templului, interpelând oamenii și spunându-le adevăruri incomode”). Acest mod de viață reflectă o existență autentică, centrată pe adevăr într-un angajament profund. Astfel, în practicarea filosofiei, cinismul cere o congruență strânsă între gândire, vorbire și acțiune.

Disciplina, în contextul cinismului, se referă la procesul de expunere și reducere completă a existenței la esență. Baza unei astfel de existențe nu este altceva decât o viață trăită mai degrabă decât gândită și raționalizată, o viață în care totul devine simplu și direct, fără ocolișuri. Pe lângă simplificarea existenței în planul fizic, vom aborda simplificarea și-n plan cognitiv, golirea de caracterul discursiv, așa cum viața exterioară se eliberează de excedente materiale. Cinicul reprezintă astfel o manifestare vie a unei astfel de minți care nu doar trăiește simplu, ci trăiește în simplitate. Această simplitate este esențială și rezidă în adevăr. Foucault sugerează că „Cynicism appears as what is universal in philosophy, what is universal and no doubt also what is banal” (Foucault 2011, p. 201; trad. n.: „Cinismul apare ca ceea ce este universal în filosofie,

ca dimensiunea ei universală și, fără îndoială, și banală”). Prin aceasta, el subliniază faptul că simplitatea cinică este omniprezentă în gândirea filosofică occidentală.

Adevărul, în acest context, nu este doar un concept abstract, ci și o practică de viață; sursa vieții și mijlocul prin care se realizează. Viața la cinici, golită de tot ceea ce este superfluu, atât în exterior, cât și în interior, exprimă nemijlocit adevărul. Credem că ascunzătoarea pe care o intuiește Foucault prin *the silent way* este *gândul deșert*. Gândul care inculcă inimii o stare de neliniște. Faptul că nu știm nimic (Socrate) poate echivala cu faptul că nu gândim nimic, în sensul de a nu fi preocupați de trecut sau viitor, de a nu lăsa mintea plină de regrete, remușcări, rușine, nostalgie dureroasă, tristețe, îngrijorări nefondate, anxietate, neîncredere, obsesie sau stres. De a avea o minte golită de gânduri, doctrine, opinii, prejudecăți și influențe, în sensul unei stilistici simple a existenței. Faptul de a ascunde adevărul implică deja o raționalizare, un proces mental care deformează trăirea autentică și o reduce la o expresie trunchiată. În acest sens, orice formă de ascundere a adevărului maschează experiența vie și o transformă într-o manifestare incompletă. Cinicul, prin practicarea *parrhesiei*, refuză această mutilare a trăirii și se dedică unei vieți în care adevărul este spus în întregime, fără rezerve sau distorsiuni.

Credem că aceasta este ceea ce Foucault subliniază ca fiind o estetică a existenței – o viață trăită în adevăr și pentru adevăr. Adevărul, fiind trăit în tăcerea gândurilor, nu doar ghidează spre desfășurarea firească a vieții, ci „induce transformations in the soul” (Foucault 2011, p. 65; trad. n.: „induce transformări la nivelul sufletului”). Astfel, practica rostirii adevărului (*parrhesia*) se relaționează de *ethos*. Parrhesia este așadar axa eticii, care implică, după Foucault, grija față de rațiune, adevăr și suflet (*phronesis, aletheia, psykhe*).

În contrast cu *gândurile deșerte (alogos)*, care provoacă rătăcirea, fiind formă de restragere din lume; *gândurile practice* (sau *phronesis* în tradiția aristotelică) sunt singurele gânduri asumate conștiincios în viața de zi cu zi, fiind formă de aplicare activă. Acestea din urmă îi permit omului să se orienteze în realitatea concretă. Evocăm contrastul fundamental ontologic, etic și epistemologic dintre aceste două tipuri de gânduri. Ceea ce vizează liantul cu realitatea, *gândul practic* este direcționat către acțiune cu finalitate precisă. Foucault afirmă că „if we can have phronesis and take good decisions, this is because we have a particular relation to the truth which is founded ontologically in the nature of the soul” (Foucault 2011, p. 86; trad. n.: „dacă putem avea phronesis și putem lua decizii bune, aceasta se datorează faptului că avem o relație particulară cu adevărul, întemeiată ontologic în natura sufletului”). În schimb, *gândul deșert* este rupt de realitate, este iluzoriu și fals în toate contextele posibile; este caracterizat prin incoerență și speculație care induce neliniștea inimii. În acest sens, ingerința gândului deșert nu provoacă

decât înșelăciune și abatere reprobabilă. În ceea ce privește finalitatea, gândul deșert nu induce decât răul pe lume, confuzie, stagnare din drum. Sfinții Părinți ne îndeamnă ca, atunci când apare un gând fie împotriva cuiva, fie unul de autosabotare, să înțelegem unde va duce acel gând rău. „El va sfârși în gheenă. Și gândul te va lăsa liniștit” (Sf. Ioan Gură de Aur , p.13). Gândul practic uzează mereu de o finalitate precisă în rezolvarea unei probleme, în înfăptuirea unui lucru concret, orientate spre ceea ce este operațional și funcțional. Raportate la adevăr, gândul deșert îl deformează eminent, îl trunchiază până la o formulă irecognoscibilă. Gândul practic însă se preocupă de adevăr în mod consistent, fie că vorbim de adevărul pragmatic sau de cel existențial. În relație cu timpul, gândul deșert reprezintă un obstacol grav pentru trăirea momentului de acum, fiind rătăcit fie în remușcări, nostalgiile trecutului sau în proiecții mincinoase de viitor. Gândul practic se ancorează în prezent, fiind de natură proiectivă a lucrurilor care se înfăptuiesc acum.

Astfel, dacă la cinici rostirea adevărului este aferentă existenței, Foucault își pune întrebarea „ce este viața adevărată?” (*alethes bios*). *Aletheia* înseamnă adevărul, iar *alethes* înseamnă adevărat. Extrapolând patru principii din Platon, în special din *Gorgias*, Foucault evidențiază patru forme în care, potrivit cărora și din cauza cărora, ceva poate fi adevărat. Vom analiza aceste principii în raport cu *gândul deșert*:

1. *Ceea ce nu este ascuns, neacoperit este adevărat.* Așa cum Epictetus descrie cinicul: „he ought not to wish to hide any thing that he does: and if he does, he is gone, he has lost the character of a Cynic, of a man who lives under the open sky, of a free man: he has begun to fear some extern thing” (Epictetus 1865, p. 249; trad. n.: „el nu ar trebui să dorească să ascundă nimic din ceea ce face; iar dacă o face, este pierdut, și-a pierdut caracterul de cinic, de om care trăiește sub cerul liber, de om liber: a început să se teamă de ceva exterior”). Gândul deșert este propriul loc de ascunzătoare în care adevărul vieții este acoperit și trunchiat. Chiar și din forma gramaticală a cuvântului *a-letheia* putem surprinde ceea ce nu este acoperit.

2. *Ceea ce este vizibil și nealterat de elemente străine este adevărat.* Un gând străin și deșert, suprapus, distorsionează fluxul firesc al vieții. Ceea ce este adevărat trebuie să rămână nealterat, nefiind distorsionat de influențe externe care ar ascunde realitatea sa esențială.

3. *Ceea ce este drept, fără distorsiuni, este adevărat.* Rectitudinea este opusul întorsăturilor și curburilor care ascund adevărul. Gândul deșert distorsionează percepția adevărului și perturbă starea firească și claritatea minții. Adevărul este drept și clar, fără a fi trunchiat de asemenea ingerințe.

4. *Ceea ce rămâne neschimbat, imuabil și incoruptibil este adevărat.* Gândul deșert perturbă starea de pace. Identitatea adevărată, pe care Socrate o subliniază prin *cunoașterea de sine*, rămâne incoruptibilă în fața gândurilor care induc rătăcirea.

Așadar, Foucault explorează conceptual curajul de a spune adevărul drept *parrhesia* – actul existențial, profund ancorat în etica existenței. Adevărul articulat cu curaj este *adevărul existențial*. De altfel, nu ar fi nevoie de curaj pentru a rosti un adevăr științific, reproductibil în alt context de cercetare în laborator. Curajul implică forța morală de a înfrunta primejdiile posibile drept urmare a adevărului asumat. Adevărul presupune un angajament onest atât față de sine, cât și față de aproapele. *Parrhesia* oglindește adevărul subiectiv și etic, rostit cu dârzenie în direcția aproapelui care poate să nu-l înțeleagă ca atare și care „will have to demonstrate his greatness of soul by accepting being told the truth” (Foucault 2011, p. 30; trad. n.: „va trebui să își dovedească măreția sufletului prin acceptarea faptului de a i se spune adevărul”). Fapt pe care Foucault îl denumește *the parrhesiastic game*, implicând adevărul fundamentat în autenticitatea existenței. Este actul de autoexprimare etică în schimbul unei demonstrații științifice. Denumim adevărul care reclamă curaj pentru a fi rostit *adevăr existențial*.

Foucault nu limitează actul rostirii adevărului la retorică, la un act pur discursiv. „Telling all is then: telling the truth without hiding any part of it, without hiding it behind anything” (Foucault 2011, p. 27; trad. n.: „A spune tot înseamnă, așadar, a spune adevărul fără a ascunde nimic din el și fără a-l disimula în spatele a ceva”). Este o practică a adevărului trăit în autenticitatea și puterea transformatoare care o învăluie. De altfel, dacă nu e trăit, nu poate fi rostit. Rostirea îi este aferentă actului de a-l trăi. *Parrhesia* contruiește relația dintre sine și adevăr într-un context profund intim. Actul de a spune adevărul vizează implicit tăcerea în calea tăcută. Faptul de a tăcea în contextul potrivit echivalează cu faptul de a rosti adevărul. Adevărul existențial se revelează în intimitatea inimii. De aceea, rostirea lui se revendică din misiunea de a-l rosti. Nu fiecare este însărcinat cu o asemenea misiune. Tăcerea existențială (în lipsa *gândului deșert*) în detrimentul *flecărelei* (Heidegger) se revendică din același curaj față în față cu aproapele, unde „the parrhesiast is the courageous teller of a truth by which he puts himself and his relationship with the other at risk” (Foucault 2011, p. 14; trad. n.: „parrhesiastul este cel care rostește cu curaj adevărul, asumându-și riscul pentru sine și pentru relația sa cu celălalt”). Astfel, accentul nu este pus pe tehnica rostirii, ca în arta oratorică, ci pe dimensiunea existențială a adevărului trăit în moment.

Viața adevărată drept altă viață este un subiect recurent la Foucault și cel care unește Cinismul cu Creștinismul – anume accesul către o altă lume (*l'autre monde*) prin viața trăită în

adevăr. Creștinismul, influențat de învățăturile Sfinților Părinți precum Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Teofan Zăvorâtul și Sfântul Ignatie Briancianinov, subliniază pericolul *gândului deșert* și văd în lupta cu aceste gânduri o necesitate pentru a trăi o viață autentică. Modul rudimentar de a fi se manifestă dincolo de discursul internalizat incontrollabil, precum ar fi: regretul, tristețea, rușinea, neîncrederea, îngrijorarea, anxietatea, obsesia, stresul, nostalgia etc. Acestea le sunt aferente deficiențele morale, precum „cugetele cele rele, desfrânările, hoțiile, uciderile, adulterul, lăcomiile, vicleniile, înșelăciunea, nerușinarea, ochul pizmaș, ușurătatea. Toate aceste rele ies dinăuntru și spurcă pe om.” (Marcu 7:21-23). Atunci când atenția scapă, se pierde și se smulge din inimă (din existența zilei). Spațiul eliberat de gânduri cedează faptului de a fi și al acțiunii în pași simpli, dar dreți.

Războiul pentru adevăr se petrece în interior, nu cu noi înșine, ci cu gândul deșert, care se dă drept propriu ca pseudorațional. De ce cinicul se prezintă, potrivit lui Foucault, drept un funcționar al universalității etice? Pentru că acest război se repetă pretutindeni. „The Cynic life is not just the picture of the truth; it is also the work of the truth of self on self” (Foucault 2011, p. 310; trad. n.: „Viața cinică nu este doar o imagine a adevărului; ea este, de asemenea, lucrarea adevărului asupra sinelui, exercitată de sine asupra sa”). Acest concept este similar cu cercetarea lui Socrate din *Menon*, unde se discută despre faptul că părerile adevărate sunt deja prezente în om și, odată trezite prin întrebări, devin cunoaștere. „E adevărat că le va ști fără să-l învețe nimeni, numai din întrebări, regăsind singur, din sine însuși, toată știința?” (Platon 1976, p. 394).

O parte din această altă lume sălășluiește înăuntru, așa cum susține Epictet că „the Cynic must be the night-watch man of his own thought” (Epictetus 1904, p. 114; trad. n.: „cinicul trebuie să fie veghetorul de noapte al propriului său gând”). În timp ce *parrhesia*, de-a lungul cursului susținut de Foucault, este în principiu definită drept curajul de a spune adevărul, în Creștinism, există un alt tip de *parrhesia* care implică relația cu Dumnezeu (de unde apare acest curaj), transparența inimii care se oferă vederii lui Dumnezeu și i se deschide voinței Lui. Credem că această transparență apare când nu este acoperită. Astfel, mintea se închide în rugăciune și se deschide în adevăr. Aceasta este noua *parrhesia* creștină, un dar de la Dumnezeu. Foucault scrie că „it is God’s being itself in its manifestation which is called parrhesia” (Foucault 2011, p. 328; trad. n.: „însăși ființa lui Dumnezeu, în manifestarea ei, este cea care poartă numele de parrhesia”).

Dacă enumerăm câteva fragmente din rugăciunile ortodoxe, observăm că o cerere frecventă este tocmai eliberarea minții omului de gândul deșert, precum „[...] acum luminează-mi ochii gândului”; „luminează ochii gândului nostru și ridică mintea noastră din somnul cel

greu al lenei” (Rugăciunea Sf. Vasile cel Mare); „Doamne, învrednicește-mă să Te iubesc cu tot sufletul și gândul meu și să fac în toate voia Ta” (Rugăciunea Sf. Ioan Gură de Aur); „[...] alungă de la mine, smeritul și ticălosul robul Tău, deznădăjduirea, uitarea, necunoștința, nepurtarea de grijă și toate gândurile cele necurate, cele rele și hulitoare de la ticăloasa mea inimă și de la întunecata mea minte” (Rugăciune către Preasfânta Născătoare de Dumnezeu); „[...] iar duhul curăției, al gândului smerit, al răbdării și al dragostei dăruiește-L mie” (Rugăciunea Sf. Efreem Sirul); „[...] iartă-mi păcatele ce am făcut în această zi cu lucrul, cu cuvântul și cu gândul” , „Și mă izbăvește, Doamne, de gândurile cele deșarte, care mă spurcă și de poftele cele rele” (Rugăciune a Sf. Macarie cel Mare); „Luminează mintea mea cu lumina înțelegerii Sfintei Tale Evanghelii, [...] cugetul meu cu smerenia Ta îl păzește și mă ridică la vreme cuvioasă” (Rugăciune a Sf. Antioh); „[...] sau stând la rugăciune mintea mea s-a îngrijit de vicleniile acestei lumi, sau răzvrătire am cugetat” (Rugăciune către Sfântul Duh); „[...] tot gândul nostru cel pământesc și trupesc adoarme-l. Și ne dăruiește nouă, Dumnezeule, minte deșteaptă, cuget curat, inimă trează, somn ușor și de toată nălucirea satanei neștrămutat” (Rugăciunea Sf. Ioan Damaschin); „Cu câtă dulceață îi îndestulezi pe cei care se gândesc la Tine!” (Acatistul de mulțumire *Slavă lui Dumnezeu pentru toate*); „Luminează-ne, Tată Ceresc, să avem minți luminate și gânduri curate!” (Acatistul Tatălui Ceresc); „Luminează-ne Doamne mințile noastre, înnegrite de gândurile rele”; „Dumnezeule Veșnic și Preamărit, Care nu poți fi cuprins cu mintea noastră, fiind oameni limitați la gândire și la înțelegere, Te rugăm din tot sufletul să ne faci și pe noi mai smeriți, mai înțelepți și mai luminați (Acatistul Sfântului Duh); „Doamne Iisuse Hristoase, Îți mulțumim că nu Te-ai mâniat pe oameni, auzind gândurile lor rele! (Acatistul Domnului Iisus Hristos de mulțumire) ș.a.

Din fragmentele de rugăciuni creștine, identificăm cerințele comune pentru luminarea ochilor minții (puterea de observație a gândurilor deșarte și rezistența față de ele), trezirea minții din lenevie (caz în care mintea se lasă lesne mințită, iar gândul străin se dă drept propriu). Rugăciunea, conform cercetării lui Foucault, este un cadou de la Dumnezeu. Acest mijloc puternic se regăsește și în rugăciuni, cerându-se eliberarea gândurilor deșarte din inima „ticăloasă” (plină de patimi) și din mintea „întunecată” (asaltată de gândurile deșarte ale dușmanului). „Gândul deșert, pământesc, ocupându-l neconținut pe om, pricinuieste în el o sărăcie a înțelegerii” (Sf. Ignatie Briancianinov 2008, p. 610), în timp ce gândul la Dumnezeu îl îmbogățește pe creștin cu „înțelegere duhovnicească”, în recunoașterea a ceea ce este bine și ceea ce este rău, mergând dincolo de această dihotomie. Această relație prețioasă permite vederea de sine adevărată.

Un alt element recurent în rugăciunile și scrierile Sfinților Părinți este *gândul smerit*. Sfântul Ioan Scărarul scrie că „[...] nimicitoarea de căpetenie a tuturor patimilor este smerita cugetare. Căci cei ce au câștigat-o pe ea au biruit toate” (1980, 329). Smerita cugetare (amintită în volumul IX al Filocaliei de 86 de ori) este arma principală în lupta cu gândurile deșarte, care induc, la rândul lor, patimile precum mândria, invidia, furia, descurajarea, lăcomia, îmbuibarea și desfrâul. Acestea se mai numesc în rugăciuni „vicleniile acestei lumi”, întrucât gândurile deșarte se prezintă ca fiind mincinoase, ipocrite, șirete, înșelătoare, nălucitoare și false (se dau drept proprii prin vicleșug și induc nemijlocit pe drumul rătăcirii în pseudorațional). Aceste gânduri mai sunt numite „gânduri pământești și trupești”, care se opun logos-ului divin. Deși gândurile deșarte se perindă și tentează spre drumul rătăcirii, faptul de a le vedea cu mintea trează și de a nu le primi drept proprii este un mijloc învingător.

2.4. Concluziile la capitolul 2

În acest capitol, am recontextualizat fenomenul recesivității (Florian), specific raportului de rațional și irațional. Am distins formele non-raționalului, precum infraraționalul ca nivel pre-reflexiv al experienței; iraționalul ca limită a raționalității, și suprraționalul ca formă de depășire printr-un surplus de sens pe care rațiunea nu îl poate epuiza. Dincolo de opozițiile clasice, întrebarea epocii „who is the master?” își prilejuiește existența din timpuri și până azi. Am propus așadar o reconceptualizare a unei dimensiuni mai subtile a iraționalului, și anume *pseudoraționalul*. Acesta nu anulează raționalitatea, ci o deturneză, păstrând aparența coerenței. Miza pseudoraționalului constă nu în lipsa adevărului, ci în simularea lui. De aceea, pseudoraționalul apare ca forma cea mai problematică.

Mijlocirea acestui fapt are loc prin *gândul deșert* în contrast cu vigilența, trezvia și metapозиția. Nu există în natura pseudoraționalului nimic decât deviere, abatere, înstrăinare, rătăcire (*Irrtum*) de pe calea cunoașterii. Am contrastat fenomenul iraționalului ca mitic cu cel al pseudoraționalului în virtutea implicațiilor existențiale și raportării la fenomenul adevărului. Aspectul relevant al contrastului ține de lipsa lor de complementaritate, deși ambele forme de irațional transcend dimensiunea raționalității. Iraționalul mitic nu este decât un element structural de constituție, o extensie creativă a raționalității prin structuri narrative și simbolice. Forma singulară a iraționalului este cea a pseudoraționalului. De aceea, propoziția „combinația imprevizibilă de rațional și irațional este proprie gândirii creatoare” (Cornea 2006, p. 214) nu mai certifică un adevăr propozițional în perspectiva pe care o invocăm aici.

În acest capitol am examinat și alte structuri ale raționalității interpretative care urmăresc organizare și coerență, așa cum sunt structurile anticipative (prejudecata și cercul hermeneutic), vidul ontologic ca premisă a înțelegerii, dialectica dintre subiect și obiect, atenția ca act fenomenologic al prezenței hermeneutului. Structurile raționalității interpretative oscilează între dimensiuni atât contrastive, cât și complementare, precum sunt cele de anticipare și suspendare, subiectivitate și obiectivitate, universal și particular, secvențial și simultan, explicit și implicit ș.a. Aceste structuri orientează actul hermeneutic înspre înțelegerea esenței ontologice a textului, configurând un parcurs al sensului direcționat. Interpretarea tinde așadar către un reper de orientare. Î

Conceptul de *adevăr* este unul dintre cele mai însemnate concepte în filosofie. Analiza lui ca structură de orientare a înțelegerii îl plasează în raport cu epistemologia, ontologia, logica, etica, filosofia limbajului. Teoriile epistemice clasice ale adevărului – corespondenței, coerenței, deflaționismului și pragmatismului – ne oferă ramificații de definiții ale adevărului și a condițiilor în care ceva este adevărat. În sistemul său conceptual filosofic se numără multiple ale noțiuni filosofice, precum: credința, cunoașterea, existența, faptul, justificarea, semnificația, moralitatea, raționalitatea, interpretarea ș.a. Aceste încrângături noționale exprimă relevanța pe care o deține în cercetări de-a lungul istoriei filosofice. Prin parcursul modest al teoriilor epistemice ale adevărului, am remarcat dinamica dialecticii sale între raționalitate logică și experiență existențială. Adevărul depășește cadrul epistemologic și devine o estetică a existenței prin actul de curaj de a-l rosti în *parrhesia* (Foucault). Denumim adevărul care reclamă curaj pentru a-l rosti *adevăr existențial*. Adevărul existențial nu mai exprimă corespondența între gând și realitate, ci se manifestă ca eveniment al dislocării insuficienței ontologice a omului – limitări de ordin ontologic, epistemic, moral, existențial. Manifestarea explicită a insuficienței ontologice este mijlocită de *gândul deșert* a cărui caracteristică este contrastată cu *gândul practic* (Aristotel).

În prelegeri, Foucault evocă dimensiunea existențială a scurtcircuitului către virtute – *suntomos odos* (drumul tăcut) –, însă nu specifică care ar putea fi exercițiul practic întru realizarea sa. Cinismul promovează eliminarea discursurilor elaborate în favoarea unui adevăr practic, similar cu credința creștină că *gândul deșert* (care se dă drept propriu, specific pseudoraționalului) îl sărăcește pe om și îi rățăcește căile. Pradă gândurilor sunt cei care slujesc unei năluci necunoscute a închipuirilor, sub care, de fapt, se ascunde cel care „de la început a fost ucigaș și nu stă în adevăr, pentru că în el nu este adevăr. Ori de câte ori spune o minciună, vorbește din ale lui, căci este mincinos și tatăl minciunii” (Ioan 8:44). Aceste gânduri sunt

percepute drept viclene, mincinoase, năucitoare, perfide, iluzorii și înșelătoare, inducând rătăcirea și îndepărtarea de la adevăr.

Pentru Foucault, *suntomos odos* reprezintă practica existențială ce împreunează curajul de a trăi în adevăr și de a-l rosti ca atare. Totuși, Foucault nu definește până la capăt actul de a trăi în adevăr decât la modul rudimentar al vieții de zi cu zi, și anume dispensarea la cinici de ceea ce este în plus, așa cum Diogenes a renunțat la bol, pentru a uza de căușul mâinilor pentru a bea apă. Practica existențială implică nemijlocit o abordare ascetică de neclintit. Concordând, așa cum o face Foucault în prelegeri, cinismul antic cu ascetismul creștin, am relevat gândul deșert drept un impas existențial. Înțelegerea naturii *gândului deșert* în raport cu *gândul practic* este un prim pas al conștientizării faptului că este forma nemijlocită și universală de retragere din lume pe calea pseudoraționalului fals, înșelător, incoerent, speculativ, provocator de neliniște. Reinterpretarea de față a drumului tăcut ne determină să o cadram cu natura adevărului existențial fundamentat în autenticitatea existenței: profund teleologic, absolut, imuabil, transcendent, introspectiv, paradoxal în raport cu legile domeniului sensibil (Kierkegaard). În așa fel, credem că putem trasa aici noi direcții de cercetare dintre ontologie și etică.

3. EXERCIȚII HERMENEUTICE DE LECTURĂ ÎN ORIZONT EXISTENȚIAL

3.1. Model tripartit de interpretare: *imersivă, diakritică și poietică*

Sânguințele scriitorului și ale cititorului se întâlnesc în punctul înțelegerii. Ramificațiile înțelegerii – ale orizontului de sens – preced actul interpretării. Orice interpretare este deja ghidată de o înțelegere prealabilă (Heidegger). Interpretarea aprofundează deci înțelegerea liminară. Pe de altă parte, înțelegerea poate să rezulte din actul hermeneutic, să urmeze interpretării. Actul interpretării permite ca înțelegerea să se întâmple. Schematic, aceste două perspective ar arăta ca cercul hermeneutic din Fig. 3.1., unde înțelegerea aprofundată a unui fenomen devine înțelegere prealabilă pe o nouă rampă. În această dinamică, se reconfigurează orizontul de înțelegere prin revizuirea prejudecăților eminente într-un nou cadru interpretativ, aplicarea înțelegerii aprofundate drept punct de plecare pentru demersuri interpretative ulterioare. Procesul în spirală a deplasărilor se întâmplă prin reîntoarceri la înțelegeri prealabile pornind de la comprehensiune.

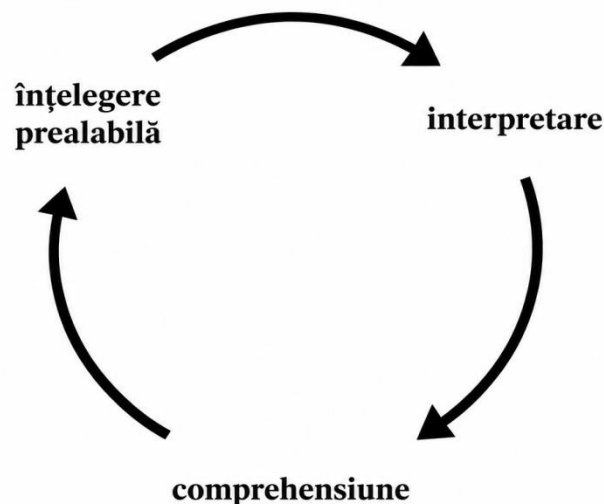


Fig. 3.1. Cercul hermeneutic în trei timpi

În acest mod, rezultanta clară a înțelegerii devine punctul din care pornesc noile interpretări. Finalitatea demersului rămâne a fi *înțelegerea*. Pentru ca înțelegerea să aibă loc, este necesară o *inegalitate inițială* (Adler 2023, p. 21) față de autorul care-l depășește, într-o oarecare măsură, pe cititor în înțelegere. Încercările cititorului urmăresc surmontarea acestei inegalități în măsura disponibilității lui de a o face.

Există multiple posibile ramificații ale tipurilor de lectură, lucru de care nu intenționăm să ne ocupăm aici. Ramificațiile sunt realizate fie în funcție de scop (înțelegere, informare, divertisment, dezvoltare personală), de nivelul de implicare (pasivă, activă, critică, creativă), de metodă (integrală, selectivă, atentă, recursivă, comparativă) ș.a.m.d. Potrivit lui Paul Cornea, există mai multe moduri de a citi și de a recepta un text, de vreme ce „noțiunea de *lectură* privilegiază ceea ce textul conține, pe când noțiunea de receptare – ceea ce subiectul reține” (1988, p. 16). Enumerăm doar câteva dintre ele: *lectura obiectivă* (reținem majoritatea informațiilor), *proiectivă* (restructurând informațiile în funcție de preocupările interioare); *lectura nonșalantă* (pasivă), *programată* (căutând un lucru exact cu scopul de a-l găsi numaidecât), *critică* (creând un spațiu liber între subiect și text), *identificatorie* (egalarea imaginarului cu realul).

În teza noastră ne ocupăm de *lectura dia-poietică* cu finalitatea înțelegerii. Lectura de acest tip implică dimensiunea creatoare printr-un proces de mediere. Textele literare și filosofice conferă cititorului un teren hermeneutic fertil întru revelarea adevărilor existențiale. Lectura dia-poietică (din grecescul *poiesis* care înseamnă „a face”, „a crea”) este un act atât de receptie, cât și de recreare a sensului într-un act de *receptare creatoare*. A înțelege ceva diferă substanțial de faptul de a fi informat prin aceea că nu doar ne amintim și reproducem în circumlocuții și reluări ceea ce spune autorul, ci suntem în putință să explicăm acel lucru. Informarea ar fi atunci precondiția înțelegerii. Lectura este un proces și un proiect de descoperire prin cercetare proprie, prin reflecție. Adevărul existențial nu este un fapt, de aceea nu se pretează transmisiunii așa cum se întâmplă cu o informație obiectivă despre lume. Adevărul existențial transmis într-un asemenea mod este respins, întrucât actul cititului se împlinește în descoperire proprie. Drumul unei asemenea înțelegeri trebuie parcurs singur. De aceea, adevărul existențial uzează de metaforă ca mijloc de propria-i revelare nu doar într-o juisare estetică, ci într-o înțelegere a ființării. Lectura devine, pe lângă un act intelectual, unul existențial.

În cadrul unei asemenea lecturi, cititorul devine un co-creator al sensului. Metafora este vehiculul devăluirii adevărului existențial, caracterizat prin inaccesibilitate nemijlocită. Metafora este mediul-liant între vizibil și invizibil, jalonând un drum pe care cititorul îl parcurge singur, în funcție de disponibilitatea sa în căutări. Este un proces de împărtășire a adevărului mai mult decât o transmisiune obiectivă – așa cum are loc în nenumărate cărți fundamentale ale tradiției literare: *Castelul* lui Kafka în care acesta nu indică la un loc amplasat fizic, ci la o realitate atât a ordinii sociale, cât și a propriei vieți, imposibil de accesat unui om obișnuit sau actul privirii din *Jurnalul seducătorului* de Kierkegaard, care reflectă atât alienarea, cât și căutarea sinelui în

relația cu ceilalți – o proiecție a propriilor nesăbuițe, exprimate prin dorințe care nu împlinesc; o metaforă a autoînșelăciunii și a reflectării sinelui fals, construit pe aparențe iluzorii; fragilitate a relației cu celălalt și iluzia controlului. Disponibilitatea cititorului aici se referă la „dacă aveți de adresat o întrebare unei cărți, *va trebui să vă dați răspunsul singur*” (Adler 2023, p. 25), în ideea că disponibilitatea vizează măsura angajamentului de a reflecta și de a analiza de sine stătător *punctele revelatoare* de-a lungul țesăturii textului.

Actul lecturii este jalonat pe niveluri cumulative, fie că e vorba de *nivel elementar* (alfabetizarea bazală) – *nivel inspecțional* (răsfoirea sistematică a unei cărți) – *nivel analitic* (activ și structurat pe întrebări și răspunsuri) – *nivelul sintopic* (lectura comparativă a cărților raportate la un subiect unic). Ultimul nivel îi permite cititorului să formuleze propria analiză a subiectului, pe care nu-l putem regăsi în niciuna dintre cărțile lecturate la temă. Ramificația dată de niveluri, formulată de J. Adler, urmărește progresia intelectuală a cititorului pe treptele înțelegerii – dinspre decodificarea semnificațiilor de bază ale cuvintelor – scanare a structurii textului – lectură detaliată și atentă – înțelegerea înglobantă a unui subiect, cercetând multiple surse. Este un model generalizant, centrat pe scopul de a înțelege.

În teză, vom distribui nivelurile într-o structură tripartită, pornind de la premisa adevărului existențial drept structură de orientare a raționalității interpretative. Primul nivel îl vom denumi *nivelul imersiv* – realizat în flux hermeneutic, unde cititorul are o experiență pre-reflexivă în raport cu ceea ce citește – se lasă purtat de revelații semantice, fără angajamente de ordin analitico-critic. Lectura va dezvălui în țesătura textului *puncte revelatoare* în care se concentrează pulsioni și căutări, adevăruri de explorat, răspunsuri și directive. Altfel spus, o regulă importantă de lectură la primul nivel presupune lectură fără oprire în ciuda unor eventuale blocaje semantice sau neînțelegeri. Deși pare un fapt paradoxal, textul este mai întâi o unitate, apoi pretându-se la disjunctii pe părți. Esența textului rezidă în întregul lui. Acest nivel implică o înțelegere anticipativă a acel *ceva* percutat cu asiduitatea atenției angajate a dezvăluirii și transformării. Este un periplu imersiv și insondabil, un traseu imprevizibil, care adastă să cheme cititorul în lumea sa. Cititorul aici nu sucombă în fața obstacolelor semantice, pentru că traseul mai întâi trebuie făcut până la capăt.

Al doilea nivel al lecturii îl denumim *nivelul diakritic* (din grecescul *diakrisis* care înseamnă „discernământ” sau „judecată clarificatoare”). Acest fapt se realizează prin lectură atentă, concentrată pe tot ce ține de compoziția textului: subiectul, procedee (figuri) de compoziție, imagini artistice ș.a. Cititorul deconstruiește întregul textului pe părți succesive și

compoziționale, pentru a întrevădea *intenția autorului* (Eco). Este o etapă de clarificare a înțelegerii liminare, o împărțire logică a procesului de înțelegere sistematică.

Al treilea nivel denumit *poietic* (din grecescul *poiesis* care înseamnă „a face”, „a crea”) vizează receptarea creatoare, metamorfică, unde înțelesul se transpune într-o nouă creație. Cititorul recontextualizează adevărul existențial și-l raportează la propriile învelișuri într-o transpunere aliniată propriilor disponibilități. Modelul dat tripartit – de la experiență prin analiză către creație – conferă o perspectivă filosofică asupra actului lecturii, orientată înspre adevărul existențial drept structura de orientare a raționalității interpretative.

Nivelul poietic ține de modelarea personală a unui fapt înțeles din intimitatea cu textul. În timp ce pozitivismul considera importante lucrurile despre care se poate vorbi, Wittgenstein răstoarnă concepția, postulând importanța lucrurilor despre care este imposibil să vorbești cu adevărat. În alte cuvinte, ceea ce nu poate fi exprimat prin medierea limbajului, ci „arătat” (demonstrat, explicat, exhibit, indicat, desemnat, descris, etalat etc.) Aici survine întrebarea care mai este rostul criticii, exegezei literare, dacă vorbește despre lucruri inexprimabile, despre ceea ce trebuie să se tacă? Este sensul construit de interpretare sau deține autonomie?

„*ARTISTUL NU IMITĂ ARTISTUL CREEAZĂ/ LINIA CUVÂNTUL CULOAREA PE CARE N-O GĂSEȘTI ÎN DICȚIONAR*” scrie în manifestul lui Ilarie Voronca, *Cetitor deparazitează-ți creierul* (Mincu 1983, p. 550). Acest mic fragment sugerează intraductibilitatea sensului operei în limbajul standard al dicționarelor, incapacitatea de a defini până la capăt nuanțele de semnificație aluzivă care se regăsește în straturile textului. „Opera deschisă este modelul structural al unui proces de semnificare” (Eco 2002, p. 16) căruia este destul de riscant de a-i lista principiile. Identificarea propriu-zisă a deschiderii relevă existența probabilității drept un principiu fundamental și organic. Opera deschisă devine un model al procesului permanent de semnificare. Procesul deschiderii operei către infinite interpretări este totuși limitat, după Umberto Eco, de *intentio operis* (intenția operei) care se conduce după regulile pe care și le-a ales sau și le-a creat singură. „Textul ca text încă reprezintă o prezență confortabilă, o paradigmă pe care ne putem sprijini” (2016, p. 119). *Intentio operis* nu este reductibilă la *intentio auctoris*, la intenția celui care a scris-o, însă, în același timp, „acționează nu mai puțin ca o frână asupra liberului joc al lui *intentio lectoris*” (Eco 2004, p. 12), nu-i permite cititorului să aibă o interpretare absolut lipsită de constrângeri semiotico-semantice.

Teoriile moderne ale receptării tind să abstractizeze cititorul până la o caracterizare metonimică a textului. Ingarden, Jauss, Iser, Culler, Escarpit, Lotman repudiază relația pasivă dintre cititor și text și adoptă poziția în favoarea comportamentului productiv. Adoptăm și noi

perspectiva dată, lărgind posibilitatea de extensie semiotică a textului citit, astfel încât potențialul semantic să se concretizeze. Până la urmă, cititorul „transformă textul în propriul său bun: (...) el interpretează ceea ce înțelege în modul său propriu, în funcție de mai multe variabile (context sociocultural, personalitate morală și psihologică, ideologie etc.) (Cornea 2008, p. 210). Mai adăugăm aici că el transformă textul în propriul său bun pliat pe adevărul existențial revelat. Demersul hermeneutic presupune o pliere organică cu pulsionile textului care iradiază posibilități. Este rezultatul unei trăiri care „se corporalizează” în diferite moduri de existență, în diferite registre semiotice. Paul Cornea susține că cititorul „trebuie să fie *compatibil* (să știe codurile) și să vrea să coopereze” (2008, p. 237). De altfel, *nivelul poietic* implică voința creației drept răspuns/ extensie/ explorare/ interpretare a operei.

Participarea sub orice formă „implică o transpunere, o vibrație interioară, o *penetrație afectivă*” (Marino 2010, p. 47). Astfel, cititorul își asumă un mod existențial de a recepta textul, îl transpune într-o realitate vie și modelatoare. Trăirea textului nu se reduce doar la interiorizare, ci și la obiectivare sub forma unui produs care înfățișează înțelegerea, o „reconstrucție a unei construcții” printr-o relație de reciprocitate veritabilă. Altfel spus, o hermeneutică ontologică în care sensul interpretării se confundă cu cel existențial. „A înțelege un text înseamnă a-l implica în propriul tău mod de a fi. Cine nu-l implică, nu va putea niciodată să-l explice” (Marino 2010, p. 48). Implicarea în sine vizează o lectură imersivă în fluxul textului, lucru care necesită atenție. În sensul dat, Roland Barthes scrie că „(...) nu puteți vorbi *despre* text, puteți doar să vorbiți *întru* acest, *în felul lui*, să intrați într-un plagiat pătimas” (2006, p. 22). „Pe scena textului nu există rampă: nu există în spatele textului cineva activ (scriitorul) și în fața lui cineva pasiv (cititorul); nu există un subiect și un obiect” (Barthes 2006, p. 17). Este adevărul existențial, adăugăm noi.

Nivelul poietic al lecturii implică multiple registre semiotice, care se pliază pe intențiile textului citit. Poate fi de diverse naturi: *reflexivă* (eseuri personale, note de lectură, jurnale de reflecție, dialoguri imaginare cu autorul sau personajele); *metaforică* (metaforă grafică sau alte forme simbolice elocvente); *creativă* (generarea unui text nou, pornind de la nucleul textului original); *existențială* (transpune adevărul perceput în acțiuni de viață); *trans-semiotică* (reconfigurează adevărul existențial printr-un alt registru de semne, precum imaginea, muzica, gesturile, spațiul). Presupune filtrarea ramificațiilor semnificative până când surprindem nucleul de adevăr existențial. Pulsionile acestuia se pot exprima fie printr-o idee, conflict interior, paradox metafizic, absență resimțită drept prezență, gest simbolic, mit reinterpretat ș.a. Recontextualizarea în noul cod semiotic îi conferă straturi noi, personale de semnificație. Registrele semiotice multiple amintesc de *semioza nelimitată* a lui Ch. S. Peirce. Conversiunea

în registru inedit de semne deschide sensul, așa cum la Peirce semnul nu are un sens fixat, ci interpretat într-un șir perpetuu de semne noi. Deschiderea specifică semiozei nelimitate se desfășoară într-o serie fără de capăt cu limita unui interpretant final într-un proces de regresie infinită, raportată totuși la o limită sau, așa cum notează Peirce, la „un Semn al lui însuși, care să conțină propria-i explicație și pe cea a părților lui semnificante” (Peirce 1935, 2.230). Este un semn care se auto-reprezintă și face trimitere la propriul său model de funcționare.

În așa mod, nivelul poietic implică o metodă epistemologică. Pentru a nu accede la un arbitraj interpretativ și pentru ca nivelul poietic să rămână în cadrul raționalității interpretative, este necesar să capteze esența și să rămână fidelă adevărului existențial; să păstreze coerența structurală și pulsionile fundamentale ale textului. Transpunerea într-un nou registru semiotic nu frizează modelul deschiderii, ci se comportă mai mult ca un filtru prin care se revendică nemijlocit adevărul existențial. Nivel poietic de lectură este o formă de raționalitate interpretativă în acțiune. Este un fenomen ontologic prin care adevărul trăiește din nou în alte manifestări. Cititorul se desprinde de cadrul spațial al textului metamorfozat într-un nou registru (vizual, auditiv, corporal, spațial, tehnologic, cinematografic). Astfel, lectura poietică devine expresia structurii deschise a raționalității interpretative. Periplul hermeneutic nu se ancorează într-un sens fixat, ci caută să surprindă o structură a sensului. Adevărul existențial este el însuși această structură, nucleul și elementul care conferă coerență tuturor registrelor semiotice.

3.2. Întrebarea ca instrument hermeneutic al disponibilității de înțelegere²

În educația formală sunt prea multe răspunsuri și prea puține întrebări. Un curriculum în care întrebarea nu-și fac loc decât să „întărească materia”. Întrebările sunt mai degrabă închise și necesită un efort cognitiv minim pentru a răspunde la ele. Educația s-ar afla într-o permanentă grabă, în lipsa efectivă de spațiu oferit imprevizibilităților sau răspunsurilor neconvenționale. Grația unei „vieți examinate” a lui Socrate, care suscită deschidere spre propriile abisuri de conștiință, a devenit mult prea prozaică și utilitară: fie se caută note de 10, fie răspunsuri la întrebări de examen. Actul interogării reclamă spațiu de a filosofa pe teme fundamentale ale existenței și cunoașterii. Pe de o parte, natura ontologică a întrebării vizează explorarea

² URSU, Cristina. Rolul întrebării în cercetarea filosofică. „Peter Pan” și o întrebare existențială. In: *Integrare prin cercetare și inovare: Științe umaniste și sociale*. Chișinău: Centrul Editorial-Poligrafic al Universității de Stat din Moldova, 2023, pp. 30-39. ISBN 978-9975-62-687-3.

existenței, esenței și ființei lucrurilor; pe de alta, natura ei epistemologică contribuie la parcursul ascensional al dobândirii de cunoștințe, gândirii critice, clarificării conceptelor.

Maughn Rollins Gregory, pornind de la studiile filosofiei pragmatiste ale lui John Dewey și ale lui Matthew Lipman, prezintă șase etape pentru facilitarea dialogului filosofic într-o sesiune formală. Dialogul sistematizat face parte integrantă fundamentală din cercetarea filosofică, un du-te-vino de întrebări și răspunsuri care sunt repartizate organizat. De altfel, procesul ar fi unul hazardat, lipsit de direcție și viziune. Etapele vin de la identificarea problemei relevante – formularea și organizarea întrebărilor – formularea și organizarea ipotezelor în raport cu întrebările – clarificarea și testarea ipotezelor, confirmarea sau abandonarea lor – experiențe cu ipotezele, revizuirea acestora – implementarea ipotezelor (Gregory 2007, p. 63). Fiecare etapă conține un set de întrebări și probleme pe care le pune. Importantă este prezența unui impuls în materie de text filosofic sau literar, material video, expunerea unei experiențe de viață ș.a.

Atunci când contrapunem cele două naturi ale întrebării – închisă și deschisă, Robert Fisher le distribuie în cele care ajută la rememorarea cunoștințelor (revizuirea celor învățate, verificarea înțelegerii, determinarea dificultăților) și cele care suscită actul reflecției (dezlănțuie curiozitate și interes, focalizează atenție, stimulează discuții) (Fisher 1996, p. 16). Astfel, o întrebare bună se definește prin faptul că oferă provocări intelectuale și nu se cere să se „ghicească ce se află în mintea profesorului”. O strategie firească ar fi ca setul de întrebări să parcurgă un traseu cognitiv în ascensiune, conform taxonomiei lui Bloom, de la cunoaștere, înțelegere/ explicare, aplicare la analiză, sinteză și evaluare. David A. White, în cartea sa cu întrebări de filosofie pentru copii, distribuie întrebările în patru categorii, unele dintre care le listăm din cuprinsul lucrării, pentru a exemplifica ipotezele enunțate anterior:

- a) *Valori*: Ar trebui să fii deranjat de lucruri mărunte?, distracția te va face mai fericit/ă decât studiul?, ar trebui vreodată să spui minciuni?, noi controlăm tehnologia sau ea pe noi?;
- b) *Cunoaștere*: Poți să te minți singur/ă pe tine?, cum poți să spui că știi ceva?, ce face ceea ce spui să fie adevărat?, poți să ai îndoieli cu privire la existența ta?;
- c) *Realitate*: Poți să te gândești la nimic?, se întâmplă totul din coincidență?, ce are loc cu numerele atunci când nu le folosim?, sunt cifrele și oamenii la fel de reali?, ai liber arbitru?, sunt cumva posibile lucrurile imposibile?;
- d) *Gândire critică*: Mereu trebuie să ascultăm opiniile altora?, de ce cuvântul „fiindcă” este atât de important?, dacă mai mulți oameni cred că un lucru este adevărat, este el adevărat? (White 2009, p. 6).

Peter Worley distinge întrebări închise/ deschise gramatical și închise/ deschise conceptual. Spre exemplu, întrebarea „este mintea același lucru cu creierul?” este una închisă gramatical (putem răspunde la ea prin „da” sau „nu”), însă este deschisă conceptual, întrucât se cer precizări conceptuale ale „minții” și „creierului”, la fel și argumentări ale răspunsului. Întrebările deschise conceptual se integrează în practica filosofică, în timp ce întrebările închise conceptual nu provoacă nici o tensiune sau controversă a conceptelor care se conțin în întrebarea propriu-zisă („îți place să citești?”, bunăoară). Worley ne propune însă să pășim dincolo și să deschidem întrebarea, adresând una mai interesantă, precum „Ce înseamnă să-ți placă ceva?” (întrebare deschisă gramatical și conceptual) sau „Este posibil să greșești despre un lucru care-ți place?” (întrebare închisă gramatical și deschisă conceptual). În consecință, reabilitarea întrebărilor închise este necesară, întrucât sunt prea extinse și lipsite de notă distinctivă, așa cum se întâmplă cu „Ce sunt întrebările?”. Astfel, specificitatea și concentrația întrebărilor închise invită către o deschidere, numită de Worley „the question X” (*întrebarea X*). Deschiderea către argumentare și reflecție are loc prin întrebări de tipul „poți să spui de ce?”, „poți să explici ce ai în vedere prin...?”, „ești în stare să spui de ce nu știi?” ș.a. Iată câteva dintre strategiile propuse de deschidere a întrebărilor (Worley 2015, p. 27):

1. *Justificarea/ motivarea*: „Poți să spui de ce?”
2. *Clarificarea*: „Poți să spui ce ai în vedere prin X”?
3. *Exemplificare*: „Poți să vii cu un exemplu?”
4. *Condiționala*: „Poți să spui de ce ar depinde?”
5. *Extindere*: „Poți să spui mai multe despre X?”

Astfel, întrebările închise nu mai sunt marginalizate în cercetarea filosofică prin medierea întrebărilor, ci sunt esențiale tocmai drept îndrumători în direcția de cercetare și în construirea unui dialog logic și secvențial.

O altă cale de parcurs în acest sens ar implica utilizarea formei condiționale „dacă... atunci?”. Aceasta constituie o gândire ipotetică, care îndeamnă să ne imaginăm o situație probabilă și efectul pe care l-ar putea avea asupra celor care o gândesc. Este o gândire mai mult imaginativă și Peter Worley în *The If Machine. Philosophical Enquiry in the Classroom* scrie că „the activity of hypothetical thinking is an essential part of the activity of philosophy as a whole” (2011, p. 27; trad. n.: „activitatea gândirii ipotetice reprezintă o componentă esențială a activității filosofiei în ansamblul ei”). Worley argumentează că gândirea ipotetică este o marcă a aptitudinii filosofice și ea trebuie cultivată prin astfel de întrebări și condiționări.

Pentru a integra acest tip de întrebări în sesiuni de filosofie, Worley parcurge următoarele puncte-reper în organizarea acestora: *coordonarea spațiului* (discuțiile au loc preponderent în formă de cerc, astfel încât participanții să se poată vedea la față și să mențină viu dialogul); *stimulus* (ia forma unei povestiri); *timp oferit pentru înțelegerea textului* (și repovestirea acestuia de către întregul grup, ca un întreg); *utilizarea diagramei* (înlesnesc înțelegerea textului înainte de a începe cercetarea filosofică prin sesiunile de întrebări/ răspunsuri); rolul de *facilitator* al sesiunilor de filosofie este extrem de important, acesta pune întrebări de clarificare, nu-și expune punctul propriu de vedere, întrucât problema nu este a sa, ci a grupului, oferă timp pentru reflecții și răspunsuri extinse, ține minte cine și ce a spus anterior și relaționează între ele ideile expuse de membrii grupului.

Ulterior, autorul distribuie câteva strategii de înțelegere a felului de a gândi în filosofie, și anume abilități de gândire critică în moduri disciplinate și metodice. *Ancorarea la întrebarea-pivot*: gândirea este ca o rețea a gândurilor interconectate și ceea ce spunem conectăm la întrebarea-pivot a sesiunii de filosofie; *Hărți conceptuale*: înlesnesc reținerea parcursului discuțiilor din cadrul sesiunii pentru cercetări ulterioare; *Dezacordul imaginar*: uneori răspunsurile la întrebare se vădese a fi unanime, de aceea este potrivit ca membrii grupului să-și imagineze ce-ar spune cineva care nu este de acord, oferind alternativă în opțiunea răspunsurilor; *Falsificare și contraexemplu* (atunci când se emite o ipoteză, spre exemplu faptul că „totul este schimbător”, este mai productiv în materie de sesiuni de filosofie nu să confirmă cu exemple evidente, ci să aducem contraexemplu care ar infirma cele spuse într-un obicei al falsificării și al colapsului ipotezei); *Ieșirea din cerc* (definiții circulare, tautologice, sunt niște cercuri din care anevoie ieșim, iar atunci când punem întrebarea: „ce este gândirea”, definiția nu trebuie să conțină substantivul „gândire” sau verbul „a gândi”); *Alegeri multiple* (înlesnesc concentrația asupra problemei puse și oferă direcții ale gândirii); *Joc de tensiune* (în cheia dialecticii lui Hegel, tensiunile ideilor diferite se anunță într-un mod explicit, întrebăm un membru al grupului ce crede despre răspunsul unui alt membru despre, spre exemplu, faptul că nimeni nu este liber); *Deschiderea întrebărilor închise* (așa cum am scris mai sus, este metoda mijlocului între două extremități ale închiderii și deschiderii); *Rețeaua înțelegerii* (atunci când membrii grupului nu înțeleg întrebarea-pivot sau răspunsurile colegilor, ceilalți membri pot să explice neînțelegerile); *Sine qua non: esența unui lucru*: (aici sunt redată trăsăturile esențiale ale unui lucru care este vizat de întrebarea-pivot, spre exemplu semnul interogării al unei întrebări); *Simpatizarea sau criticarea ideii* (atunci când o idee se introduce sau se interoghează, se spune cu ce suntem de acord și cu ce nu suntem de acord, argumentându-se opțiunile) ș.a.

Conexiunea părților opozante poate fi susținută de sesiuni cu întrebări și răspunsuri. Totuși, ne „fixăm opiniile”, așa cum scrie Charles Peirce în articolul *The Fixation of Belief*. Este un „obicei al minții” cu care pornim în lume. Tocmai iritarea pe care îl provoacă dubiul înlesnește apariția unei opinii și crez. Zbaterea survine drept consecință a iritării provocate de dubiu și tocmai această zbatere Peirce o denumește „cercetare”. Pentru a depăși tenacitatea fixării, e necesar dubiul însuflețit, neîncredere vie față de poziția proprie. „The willingness to question to hesitation is the engine that keeps the mind open.” (Gardner 2011, p. 9; trad. n.: „disponibilitatea de a pune întrebări și de a ezita constituie motorul care menține deschiderea minții”). Întrebarea pedagogică este lipsită de întrebător, întrucât se cunoaște răspunsul de la bun început. Pentru a putea întreba și răspunde, trebuie să *vrem* să știm. După Peirce, dubiul este o înlănțuire din care dorim să ne eliberăm; „Doubt in an uneasy and dissatisfied state from which we struggle to free ourselves and pass into the state of belief.” (Peirce 1877, p. 4-5; trad. n.: „Îndoiala este o stare de neliniște și insatisfacție din care căutăm să ieșim, pentru a trece într-o stare de credință”). Opinia tocmai este cea care îngreunează interogarea, o stopează la un nivel fix. Așa cum scrie Gadamer, structura logică a deschiderii se fundamentează pe o „conștiință hermeneutică”. Fenomenul hermeneutic se structurează pe dinamica întrebării și răspunsului. Gadamer scrie că „a înțelege un text e totuna cu a înțelege întrebarea” (Gadamer 2001, p. 280). Semnul interogării vizează un orizont care oferă direcție de sens înspre posibilități aflate în suspensie. Faptul înțelegerii nu se rezumă la repetarea de facto a unei opinii străine.

Totuși, nu orice întrebare este o deschizătoare. A pune întrebări bune într-o sesiune de filosofie și într-o comunitate de cercetare necesită sistematizare și metodă. Philip Cam vine cu o sugestie aplicabilă în studiul său despre instrumente pentru folosință în fenomenul hermeneutic. Astfel o întrebare cu adevărat esențială și necesară cercetării se desprinde vizibil de celelalte și devine fundamentul sesiunii. Cuadrantul apare astfel (Cam 2006, p. 34), iar întrebările le-am formulat citind un fragment de text din cartea „Aventurile lui Peter Pan” de J. M. Barrie: „[...] *Zâna se afla în acel moment într-un urcior și se simțea perfect acolo, căci nu mai fusese într-un urcior vreodată. – Hai, ieși odată de acolo și spune-mi dacă nu ai aflat cumva unde mi-au ascuns ei umbra! [...] Clopoțica i-a spus lui Peter că umbra era ascunsă într-o cutie mare. În scurt timp, și-a regăsit umbra [...]. A încercat să-și lipească umbra cu săpun din baie, dar nu a izbutit. S-a tot căznit să-și pună laolaltă umbra cu trupul, dar degeaba. În cele din urmă, s-a prăbușit pe podea și a început să plângă.*” (Barrie 2019, p. 29-30).

întrebări desprinse din text

<i>întrebări închise</i>	întrebări de înțelegere a textului	speculații literare <i>De ce nu a izbutit Peter să-și lipească umbra de trup?</i>	<i>întrebări deschise</i>
	<i>Unde l-a îndemnat Clopoșica pe Peter să-și caute umbra?</i>		
	cunoștințe factice	cercetare	
	<i>Care era numele Zânei?</i>	<i>Ce se află „dincolo” de umbră? Ce este umbra?</i>	

întrebări conceptuale

Fig. 3.2. Cuadrantul întrebărilor după Philip Cam

Întrebările conceptuale deschise se fundamentează pe celelalte tipuri și reprezintă o punte către cercetare. Întrebările conceptuale deschise „Ce este umbra?” sau „Ce se află *dincolo* de umbră?” își revendică definiția în raport fie cu personajul principal Peter Pan, fie în raport cu sine. Într-un atelier de filosofie cu elevi ai clasei a 6-a, *umbra* lui Peter Pan a fost interpretată drept: secretul său; o a doua personalitate; o forță care îl menține în realitate; amintirea, conștiința faptului că a fost un copil, după care a refuzat să crească; o energie, parte integrantă a ființei lui, fără de care n-ar fi integrat; imaginea dorinței lui să crească; partea întunecată a sufletului, nedorința îngâmfată de a-și asuma responsabilități; fuga după umbra sa, pentru a o supune dorinței lui de a rămâne copil pentru totdeauna; un soi de capcană creată de către Peter pentru a-i ademini pe copii în Țara de Nicăieri.

Extrapolând noțiunea asupra sinelui, elevii au reflectat asupra semnificațiilor existențiale ale *umbrei* în sens general (Fig. 3.3.), oferind următoarele ipoteze: un om mic care nu vorbește și are ochii închiși; eu sunt masca pe care o poartă umbra; pata pe care n-o pot ascunde, doar dacă soarele îmi va fi deasupra capului; persoană neajutorată, care nu-și cunoaște rolul; locul unde se ascunde trecutul; simbolul tainelor; nu poți scăpa de tine însuși nicăieri, umbra e cea care-mi reamintește asta; Fotografia de lângă, căreia mă adresez cu cuvinte fragile; în oglindă îmi văd umbra, sub forma trecutului; un gol, o piscină plină de tristețe albastră; partea care trăiește întreaga poveste și se perfuziază în toate persoanele pe care le întâlnesc; ființa a căror lacrimi au

fost deja vărsate; mereu găsește cum să se împotrivescă; pata neagră din fotografii; reprezentare a gândului ce persistă; o încheietură a sensului vieții; umbra aleargă, încercând să mă întrecă; ce e în spatele meu îl acoperă și îl ascunde în taină; nu are suflet, nu mă poate iubi cu adevărat; siluetă căzută pe asfalt, ce se unește cu altele, creându-și lumea proprie; o bucată din inima mea, care nu s-a lipit; dar umbrele au umbre?; în spatele meu fug o spaimă mare legată de trecutul uitat; lumea nu e perfectă, umbrele au găurit-o ca să treacă printre; lumina trece prin mine, creează umbra și-mi amintește că sunt; spion care mă bântuie tot timpul, îmi copiază mișcările; inversul meu în viitor; mă gândesc cum să scap de pata cusută pe mine, sar sus-jos, dar degeaba; umbra mea e ca o carte, a cărei autor sunt eu însumi; sunt ca o monedă cu două fețe: una e luminoasă, alta e umbra, dar că ambele mă fac să fiu de preț pentru părinți și prieteni; umbra ascunde doar semne de întrebare, răspunsul e greu de găsit, dar îl ascunde tot ea în sine; iluzie care nu e doar în capul tău, ci și-n capul celorlalți, simultan; întuneric întruchipat; dincolo de umbra mea se află și lumina mea; nu o pot defini, așa cum ea pe mine; este o parte din adevăr, nu-mi cunosc încă umbra așa de bine, precum ea pe mine; dincolo de ea se află universul adevărului fals, pe care-l credeam real; adevărul șușotește la ureche, umbra strigă și ceea ce ți se strigă nu e adevăr, e prea „dat-în-față”; cine sunt eu?, se întreabă și umbra, nu doar eu; un pierdut rătăcit; am călcat odată pe parcela invizibilă de umbră și am lăsat-o la soare să i se usuce supărarea; un „eu” neafiat încă de nimeni; întrebarea pe care i-o pun: prieten sau dușman?; o oglindă, ea crește din cauza tristeții că ne simțim vinovați; se strecoară drept umbrele obiectelor mele cele mai dragi; o secvență în fugă, disperată, nu va face parte vreodată din imaginea întreagă; o rană pitică-înaltă-lungă; ascunde lucrurile pe care le pot face, dar nu știu încă; va îmbătrâni și ea, se va mări cu totul?.

Reabilitarea întrebării nu implică doar o schimbare de ordin metodologic, ci o reconfigurare substanțială a modului în care raportăm procesul învățării la cunoaștere. O întrebare poate deveni un vehicul al gândirii care conduce la noi orizonturi de înțelegere, un catalizator al reflecțiilor filosofice. Dinamica întrebării și răspunsului fundamentează fenomenul cercetării filosofice. Întrebările se pun într-o anumită etapă a cercetării și avansează proiectiv de la text spre concept în spațiul deschis hermeneutic. A pune întrebări conceptuale deschise în continuarea celor închise și fixate pe date factice din text se cultivă într-un sistem organizat, fundamentat pe metodă și strategii. Valorificarea interogării metodologice nu doar ca pe un instrument cognitiv modelează o conștiință disponibilă pentru adevărul existențial.

3.2.1. Lectura atentă în cadrul fenomenologic al faptului-de-a-fi-în-text

Lectura atentă (termenul englez de *close reading*) conține implicit *relecturi*. Fiecare lectură are loc sub unghiuri diferite de perspectivă. Este ca un drum pe care pășim, de fiecare dată, diferit, analizând atât particularitățile de ordin obiectiv la toate nivelurile limbii: structura textului, semnificațiile din cadrul nivelurilor limbii, disocierea întregului în părți componente; cât și receptarea subiectivă, plierea ulterioară a acestora într-un întreg relevant pentru cititor. Finalitățile structurale, reflexive și autoreflexive ale (re)lecturii determină parcursul înțelegerii-explicării-interpretării.

O lectură atentă este o lectură pe părți, o examinare în detaliu. Procesul relaționării dintre parte și întreg e un exercițiu interpretativ, în care se determină „intrarea corectă” în cercul hermeneutic (Heidegger). Principiile stabilite și tehnicile unei asemenea lecturi urmărește atât acuratețea receptării, cât și spontaneitatea care-i dezvoltă, odată cu exercițiul, independența cititorului. Lectura e un fenomen în care textul se arată pe sine însuși. O lectură atentă vine tocmai să releve ceva care nu se arată în arătarea de sine a textului.

Înainte de toate, trebuie să precizăm diferența conceptuală dintre termenii *relectură* și *(re)lectură*. Procesul *relecturii* reprezintă activitatea propriu-zisă de a parcurge un text literar, fără un scop anumit. Pe de altă parte, *(re)lectura* este „un proces cu o finalitate structurală, reflexivă, autoreflexivă (...) un anumit profesionalism al lecturii” (Călinescu 2017, p. 30), care investighează textura operei literare în dependență de elementele sale structurale pentru o eventuală înțelegere și interpretare a acesteia. Matei Călinescu distinge trei modalități principale de relectură: *parțială* (se naște dintr-un defect al mecanicii primei lecturi, precum concentrarea insuficientă sau fuga gândurilor); *simplă (nereflexivă)* (repetarea doar pentru plăcerea de a-l repeta) și *(re)citirea reflexivă* (o revizuire critică a unui text deja lecturat) (Călinescu 2017, p. 382). În alte cuvinte, lectura și relectura, deși sunt percepute ca activități complementare, solicită totuși moduri diferite de atenție, motivație și finalități distincte. Prin urmare, în timp ce orice act de lectură este absolut individual, specific, structura schematică a operei rămâne identică.

În continuarea acestor idei, Matei Călinescu vine cu un demers științific solid, care cuantifică importanța (re)lecturii, îndeosebi în domeniul poeziei. Instituie procesul ei ca normă. În susținerea acestei idei apelează la paradigma recitirii lui Roland Barthes, care ne provoacă la necesitatea unei lecturi „plurale” sub forma incitantă a jocului seductiv: „Ceea ce gust într-o povestire nu este așadar în chip direct nici conținutul său și nici structura sa, ci mai degrabă zgârieturile pe care le impun frumosului ei înveliș: alerg, salt, ridic capul, mă arunc din nou. Nu

are nimic de-a face cu profunda sfâșiere pe care textul de desfătare o imprimă limbajului însuși, și nu simplei temporalități a lecturii sale” (Barthes 2006, p. 13). Anume lectura *aplicată* se pretează textelor moderne, nerecomandabil de citit pe frânturi și repede.

Textul, asemenea unui lumi suprapuse, conferă un cadru al *faptului-de-a-sălășlui-în* al cititorului, în care acesta își revendică mai multe ipostaze: faptul de a discuta despre ceva, a pune întrebări despre ceva, a produce un răspuns sau a interpreta. Tocmai cunoașterea lumii textuale per general determină fenomenologia sălășluirii-în a cititorului, care se aciuează cumva, pe o perioadă, în cadența textului. Semnele grafice nu se rezumă doar la „a trimite” dincolo de, ci tocmai coagulează esența lumii în care se arată pe sine și-n care nu se arată deopotrivă. Semnele nu au doar o menire funcțională, nu se întrebuițează drept ustensile pentru a ajunge la înțeles; ele sunt acest înțeles prin ființa lor.

Pe temeiul *faptului-de-a-fi-în-lume* (*In-der-Welt-sein*) împărtășit cu autorul, fiecare relectură creionează această conexiune și o stabilizează în vederea înțelegerii și a interpretării. Ființa este în esența sa o *ființă-laolaltă* (*Mitsein*), o înțelegere a celorlalți, o proiecție a sinelui în alt sine (Heidegger 2002, p. 212). Faptul dat este evocat prin medierea textelor. Semnificativitatea este acel ceva în direcția căruia lumea se deschide în înțelegere. Înțelegerea survine drept un proiect al cititorului. Sensul este *către ce-ul* proiectului spre care tinde. Înțelegerea urmărește întregul existenței umane a faptului-de-a-fi-în-lume, o aruncare voită într-o lume grafică. Orice explicitare care contribuie la înțelegere trebuie deja să fi înțeles ceea ce este de explicitat. Lectura prefigurează comunicarea dintre autor-text-cititor, articulează faptul-de-a-fi-laolaltă-cu-altul la nivelul înțelegerii. Numai cine în prealabil înțelege, poate să discearnă înțelesurile care nu se arată la prima lectură.

O lectură atentă este o lectură în care *dez-depărtăm* (*Ent-fernung*) textul. Altfel spus, îl apropiem, ne angajăm într-o relație vie cu semnificațiile lui. Dacă textul are deja dimensiuni mici, poate fi luat drept întreg; spre exemplu, un text poetic. De aceea, lectura atentă vine să susțină scopul lecturii, să interconecteze ideile dinspre interior, să valideze înțelesurile într-un sistem armonios. Astfel, se pășește dincolo de suprafața grafică prin întrebări și răspunsuri. În procesul lecturii atente, ne putem ghida conform principiilor: selectarea unui text interesant și demn de o lectură atentă; formulare de întrebări dependente de text, care vin să-i reveleze semnificațiile; cititorul își susține răspunsurile pe baza dovezilor din text; instruire sistematică în vocabular; cultivarea independenței lectorale a cititorilor în formare.

Modalitățile de a interacționa cu textul pot fi de mai multe tipuri: subliniem și încercuim cu o anumită finalitate (anumite elemente specifice care trebuie căutate și evidențiate (imagini

artistice, figurile de stil, motivele, cuvintele-cheie etc.); marginea de pe stânga: *care este intenția autorului?*; marginea de pe dreapta: *aprofundarea în universul textului*: venim cu anumite sarcini pentru elevi/ studenți care ar accelera procesul înțelegerii, spre exemplu ce face autorul în fiecare vers (descrie, ilustrează, exemplifică, argumentează etc.) sau să ilustreze versul printr-un desen mic care ar captiva esența sau celor evocate.

În general, întrebările, după structura de discuții *paideia*, vizează abordarea multistratuală a textului. Întrebările de deschidere au scopul de a pune rapid în joc posibilitățile din text și, prin urmare, ar trebui să fie destul de generale. În mod ideal, întrebările de deschidere ar trebui să obțină cea mai mare varietate de răspunsuri și funcționează cel mai bine cu participare maximă. Printre acestea, se numără cele care abordează aspectul a ceea *ce ne spune textul* (conținutul explicit): Care este ideea principală a textului? Care sunt dovezile textuale care susțin ideea principală? Ce idei mai degrabă sugerează autorul decât exprimă direct? Ce afirmații cheie face autorul? Care sunt faptele centrale? Ce tensiuni apar în text? Ce concepte de bază apar în text? Cum se încheie textul? Cum se raportează începutul textului la sfârșit?; a *cum o spune textul* (retorica): A cui voce a ales autorul-narator? De ce? Din ce punct de vedere/ perspectivă este scris textul? Ce registre de limbaj sunt folosite (formal, colocvial, metaforic etc.)? Ce figuri de stil sunt folosite și ce efecte produc? Ce limbaj specific e folosit: regionalisme, arhaisme, neologisme, dialecte etc.? Există repetiții sau concepte cheie care punctează ideea de bază? Cum se joacă autorul cu limbajul pentru a adăuga sens? Ce cuvinte ies în evidență?; a *ce semnifică textul* (interpretare): Ce vrea autorul să creadă cititorul? Care este poziția/ perspectiva autorului față de subiect? Ce viziune despre lume și despre om reiese din text? Ce ipoteze de lectură alternative ar exista?; a *ce semnifică textul pentru mine ca cititor* (reflecție personală): Prin ce se aseamănă textul cu viața mea? Prin ce diferă? Mi s-a întâmplat vreodată așa ceva? Ce idei sau aspecte mi se par cele mai relevante pentru mine? Cum se aplică acest sens lumii în care trăiesc? Ce perspective noi mi-a oferit? Cum aș aplica ideile textului pe realitatea mea? ș.a.

Fiecare (re)lectură vine cu o perspectivă nouă de abordare, cu finalități conturate, cu intenții decisive de apropiere. Lectura atentă devine o practică prin care textul îl reconfigurează pe cititor prin experiența faptului-de-a-fi într-o experiență fenomenologică a lecturii. Textul nu doar este citit, ci efectiv locuit.

3.2.2. Adevărul în dialectică inversă

Lectura diakritică implică exercițiul analitic de interpretare la toate nivelurile textuale: grafic, fonetic, lexical, sintactic, semantic, pragmatic, stilistic. O tehnică aplicabilă acestui nivel de lectură ar fi cea a dialecticii inverse, care pune accent pe dinamica fină a diferențelor și a nuanțelor conceptuale fundamentale ale unui text. Deconstrucția textului la nivelul lexicologic al verbelor și al locuțiunilor verbale utilizate conduce către o reflecție critică. Tehnica dialecticii inverse aplicate în contextul următor dezvăluie o răsturnare de conținut cu aceeași formă, unde gândul deșert goleşte sensul. Minteă umană devine terenul unor incursiuni pseudoraționale.

Credem că o perspectivă asupra adevărului implică nemijlocit o perspectivă asupra minciunii. Lectura diakritică creează un cadru interpretativ oportun pentru clarificarea conceptului de *adevăr* prin contrast cu cel de *minciună*, explorând tensiunea etică dintre ele. În contextual dat, tehnica dialecticii inverse își propune să dezvăluie *gândul deșert* ca pe o oglindă distorsionată a *adevărului existențial*, prin care mintea este captivă într-o rețea de iluzii. Mecanismele date funcționează în cadrul unui *cerc hermeneutic regresiv* (Fig. 3.4.), fixat într-un blocaj interpretativ aparent legitim. Cercul hermeneutic tradițional presupune aprofundarea înțelegerii. Cercul hermeneutic regresiv presupune un proces interpretativ demarat dintr-un gând deșert înșelător înspre blocajul hermeneutic al imposibilității de a înțelege. Într-o asemenea configurație reversă, sensul se retrage în absență. Gândul deșert este rampa de pe care

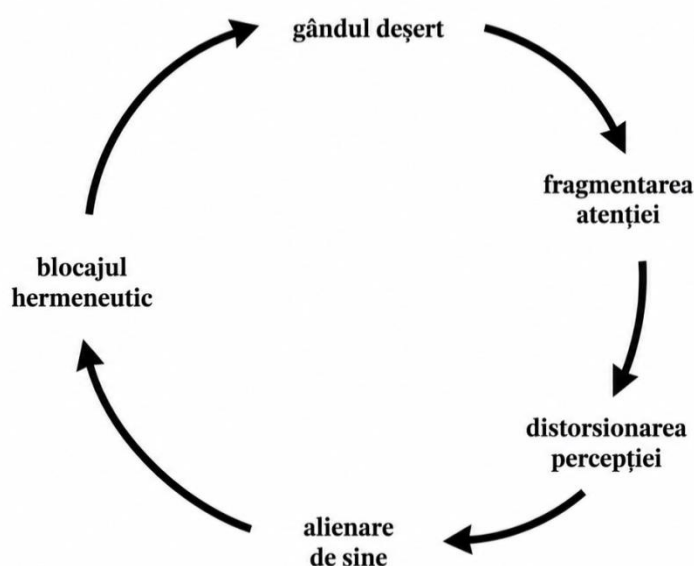


Fig. 3.4. Cercul hermeneutic regresiv

fragmentarea atenției risipește mintea în multiple nedumeriri și cauzează distorsionarea percepției realității. Este ca o încuietore și aplicarea sa face rotirea pe cerc să demareze. Funcționează ca buton de pornire, este actul simbolic declanșator. Alienarea de sine marchează fragmentarea ontologică, până când se ajunge la un blocaj hermeneutic, la incapacitate de a accede la sens.

Interdicția minciunii este inclusă în lista celor zece porunci (Ieșire, 20) cu „Să nu mărturisești strâmb împotriva aproapelui tău”, având implicații etice, religioase și sociale. Această prohibiție nu se referă la minciună per se, ci la distorsionarea adevărului cu efect nemijlocit asupra demnității aproapelui (falsul martor). Acest fapt implică o datorie morală față de aproapele, față de adevărul ca atare, cu valoare intrinsecă de principiu sacru și fundamental în orânduirea lumii, precum și față de etica publică pe plan juridic, politic și social. Această dimensiune este explorată pe larg și în contexte literare consacrate, cum ar fi *Divina Comedie* de D. Alighieri, *Faust* de Goethe, *Paradisul pierdut* de J. Milton, *Maestru și Margareta* de M. Bulgakov și *Sfaturile unui diavol bătrân către unul mai tânăr* de C. S. Lewis. „Tatăl minciunii” cu nume precum Satan, Lucifer, Mephistopheles, Woland, Screwtape etc., care „de la început a fost ucigaș și nu stă în adevăr, pentru că în el nu este adevăr. Ori de câte ori spune o minciună, vorbește din ale lui, căci este mincinos și tatăl minciunii” (Ioan 8:44). Abordarea intertextuală a acestui fenomen permite analiza implicit estetică, narativă și filosofică. Punctul nodal al investigării de față constă în depistarea în texte și formularea de ipoteze asupra căilor prin care „tatăl minciunii” corupe omul. În această cheie, vom examina firul comun dintre teologie, literatură și filosofie, concentrându-ne asupra verbelor de acțiune și contextelor ilustrative ale actului înșelării dintr-un text specific. Intenționăm să formulăm procedeele sau procedeul esențial, comun, prin care omul este deturnat de la adevăr și căruia i se inculcă neadevăruri pe care le ia drept ale sale. Vom dezvălui modul în care se manifestă punctual actul infam al coruperii morale sub acoperire.

Dialectica inversă în cadru hegelian relevă minciuna nu doar drept o absență a adevărului, ci o realitate, care conturează limite și punctează tensiuni. Metodologia dialecticii inverse creează un cadru oportun de analiză clară a ambelor fenomene (de adevăr și neadevăr) și în ce mod contrapunerea esențelor lor evidențiază tensiunea de limită a spațiilor. Scoate în relief efectele distrugătoare ale minciunii în aspecte multiple ale vieții umane, cum ar fi autenticitatea, relațiile interpersonale, etica profesională, sfera politică și socială, educația, religia, știința, instituțiile media etc.

În acest subcapitol, abordăm fenomenologia minciunii în *Screwtape Letters* de C.S. Lewis din anul 1942. De vreme ce fenomenologia constă în explorarea esenței și a contextului de apariție a acestor forme din perspectiva experienței umane, vom detecta modalitățile de corupere a minții în cele 31 de scrisori ale unchiului Screwtape către nepotul său, un demon mai tânăr, Wormwood. Personajul principal este numit „pacientul”, omul țintă spre care se îndreaptă atacul, un tânăr englez din timpul celui de-al Doilea Război Mondial. Scrisorile în cauză au fost publicate în serie, începând cu 9 mai 1941 până la 28 noiembrie 1941 în *Anglican Weekly*, *the Guardian* și compilate apoi într-o carte editată pe 5 iulie 1941. O analiză din ziarul american USA a scrisorilor susține că acestea „might be the primary text for an entire semester of a humanities course mingling literature, theology, philosophy, psychology, and sociology” (Dolores 2011, p. 71; trad. n.: „ar putea servi drept text fundamental pentru un semestru întreg al unui curs de științe umaniste, reunind literatura, teologia, filosofia, psihologia și sociologia”).

În cadrul fenomenologic de față, nu analizăm logic sau factual minciuna, ci modalitățile prin care aceasta se manifestă în experiențele umane și interumane de zi cu zi. Revelația centrală din scrisori este că minciuna este indusă în mintea umană prin mijlocirea uneltirilor a celui supranumit „tatăl minciunii”. În acest război imaterial, C.S. Lewis dezvăluie tacticile întunecoase îndreptate spre omul victimă al acestor atacuri din afară, dar care rămân sub umbră. Căci cel mai eficient mod este de a rămâne lucru neștiut și incredibil existența unei coruperi de asemenea anvergură, așa cum îi scrie însuși Sfredelin că, „ca întotdeauna, primul pas e să-l ții în neștiință” (Lewis 2006, p. 23).

Scrisorile pot fi împărțite în două grupaje: 1-12, conform planului de a direcționa atacul către o cădere și 13-31, unde lucrurile nu merg conform planului și are loc întoarcerea spre Dumnezeu și adevărul ca atare (Raymond 2016, p. 3). Scopul ultim, adevărata țintă a fluxului insistent al atacurilor constă în distrugerea fiecăruia în parte, la nivelul individului, în damnarea sufletelor, pe rând. Minuțiozitatea acestei îndeletniciri o observăm de-a lungul întregii serii de scrisori adresate nepotului, în care se atenționează asupra faptului că „aici e nevoie de intervenție permanentă” (2006, p. 54), de „ispite cronice” (2006, p. 59) și cultivare a falsului „cu mare grijă”, cu îndemnul că „trebuie lucrat cu mare finețe” (2006, p. 62), întrucât este „o muncă laborioasă și plină de neprevăzut” (2006, p. 74).

Motivul acestor circumspecții, așa cum am amintit, este înfăptuirea nelegiuirilor pe furiș, în dosul vederii al marelui plan de împovărare cu ambuscade morale precise. „Mai presus de toate nu-i lăsa pe ei să bage de seamă ce se întâmplă” (2006, p. 56), scrie Sfredelin într-una dintre scrisori. Mușamalizarea acțiunilor reprezintă cheia reușitei. Pacientul habar nu are cine

și cum se lucrează în mintea lui, lucru vădit și-n formulările propriu-zise din scrisori, cum ar fi „smintirea minții să ducă la coruperea voinței” (2006, p. 54), „atâta vreme cât rămân cu ceața pe ochi, ai toate șansele să pregătești răsadul pentru nemulțumiri care, în timp, vor deveni cronice” (2006, p. 56) sau „mai presus de toate nu-i lăsa pe ei să bage de seamă ce se întâmplă”. Mai mult, „odată ce își acceptă neatenția ca pe o problemă reală”, lucrurile încep să stea prost pentru tagma lui Sfredelin. Miza lor constă în climatul haotic de gânduri, opinii, ideologii amestecate și contrastive, dar care îi pot oferi pacientului o alinare iluzorie în forma unei „neîncetate mușcătură a neliniștii” (2006, p. 70) care au drept miză eludarea absolută a antitezei clare între adevărat și fals.

Aparent mici, dar constante mușcătură sub formă de *gânduri deșerte*, care produc un cadru specific de zgomot „noise – constant, grinding, relentless noise – is cited as a particular mark of the domain of evil” (Dolores 2011, p. 69; trad. n.: „zgomotul – constant, apăsător, neîncetat – este invocat ca o marcă distinctivă a domeniului răului”). O suită interminabilă de gânduri-întepături ale unei minți obtuze, care nu cadrează cu ceea ce este adevărat și se precipită într-o neliniște atotcuprinzătoare atât în raport cu trecutul, cât și în raport cu viitorul. Căci rău famatul Sfredelin scrie așa: „Șterge-i din minte regula simplă („Trebuie să stau aici și să fac asta și asta”) și propune-i alternative imaginare („Dacă A se întâmplă – deși sper din toată inima să

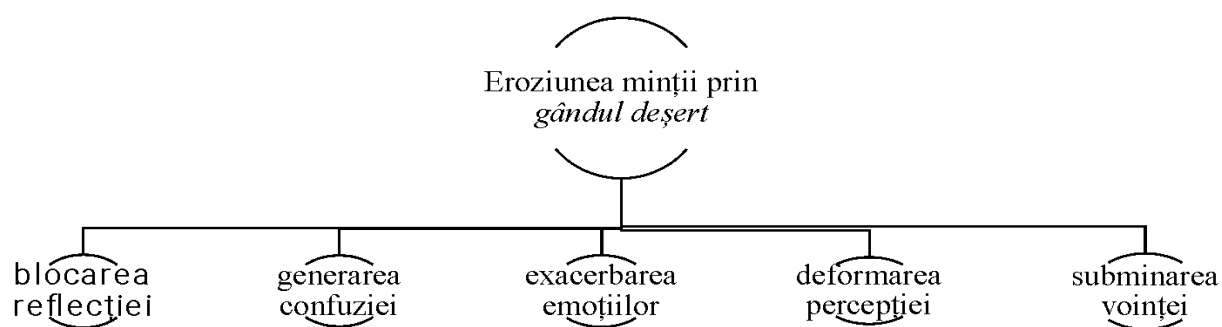


Fig. 3.5. Figuri ale disoluției raționale

nu – atunci aș putea face B și dacă lucrurile merg chiar prost, îmi rămâne oricum C”) (2006, p. 62). Prin expediente imaginare și tertipuri punctuale fie din trecut, fie din viitor sau amândouă simultan, se distrage atenția de la momentul prezent în vederea lucrării necesare de a îndeplini munca acum, fără nicio grijă. Însuși Sfredelin definește fenomenul prezentului drept punct în

care timpul găsește în calea sa eternitatea. Sarcina lui Sfredelin și a acoliților lui e să le ia de sub ochi oamenilor și eternul, și prezentul, îndemnându-i să trăiască mai ales în viitorul care le alimentează speranța și frica deopotrivă, le umple mintea cu iluzii. Conform lui Sfredelin, „aproape toate viciile oamenilor își trag seva din viitor [...] frica, avariția, dorința carnală și ambiția privesc înainte” (2006, p. 33). Printre distorsiunile semnalate de mentorul Sfredelin, regăsim relațiile interpersonale cu mama, iubita și prietenii, somându-l pe pacient să-i judece; orgoliul și imaginea de sine vădit exagerată; emoțiile și dependența de circumstanțe externe; axa timpului (în speță, distragerea de la prezent către trecutul și viitorul iluzorii), moralitatea relativistă, schimbătoare (ambiguitatea etică, în care pacientului nu îi rămâne decât să-și autojustifice clacările de ordin moral); întreaga practică religioasă (pe care i-o prefigurează drept o formalitate goală); sexualitatea cu care îl manipulează să-și facă scrupule și să devină sursă de vinovății; rutina zilnică, pe care o desfigurează în plictiseli și obligații, individualismul vădit exagerat și conformismul social (imaginea de sine în ochii celorlalți); percepția asupra morții (drept sursă nesecabilă de frică în detrimentul dimensiunii duhovnicești); succesul și statutul social râvnit (conducând la nesiguranțe, gelozii și frustrări față de realizările celorlalți); autocritică excesivă sau autoindulgență la limită ș.a.

C.S. Lewis reușește cu iscusință să ilustreze actul de corupere a minții umane și derapare de la adevăr. Acest fapt are loc prin mijlocirea mulțimii diversificate și subtile de verbe și locuțiuni. Terenul de atac în reprezintă propriu-zis mintea. Pletora lexicală generoasă punctează implicit mecanismele și strategiile prin care gândirea umană este supusă eroziunii. Printre ele se numără *blocarea reflecției*: ai grijă să-i întuneci mintea, învelește totul în beznă, să nu-l lași nici un moment să se întrebe, să-l ții pe pacient departe de adevăr, să ai grijă să-i rămână străină adevărata natură a smereniei, să le ținem gândurile la nesfârșit în preajma propriului eu; *generarea confuziei*: smintirea minții să ducă la coruperea voinței, lasă-l să rămână în nedumerirea lui, strecurându-i bănuiala, să-l știm încolțit de cea mai mare nesiguranță, incertitudinea, neliniștea învârtoșează mintea, să încerci o criză emoțională neașteptată și confuză, mintea lui să se umple de imagini contradictorii ale viitorului, să-i torni pe gât brașoave; *exacerbarea emoțiilor*: noi dăm tonul patosului de moment, obținem lăcomia prin exagerare, n-ar fi rău să umbli și la roțița lăcomiei, îmbibă-l până la refuz cu pretenții de ascetism, picură-i în gânduri mulțumirea de sine, sentimentul de exploatat este orgoliul, poți presăra ceva fire de falsitate și umbră de ciudă, ai toate șansele să pregătești răsadul pentru nemulțumiri; *deformarea percepției*: am dereglat complet capacitatea de a înțelege sensul cuvântului „adevărat”, îi facem să-și umple mintea cu iluzii, să răsădiți cu grijă sămânța iluziei, prin narațiunea expediențelor

imaginare îi poți inculca convingerea, să-l împingem să trăiască în trecut, să-i îndemni să trăiască în viitor, un gând anume poate fi în așa fel răsucit, cel mai slab impuls e de ajuns să-i distragă atenția; *subminarea voinței*: esențial este să-l împiedicăm să facă efectiv ceva, să-l ții pe pacient departe de orice intenție serioasă de a se ruga, schimbarea de direcție pe care i-am imprimat-o, să-l atragi în ispita falsului și neatenției, sarcina e să luăm de sub ochi și eternul, și prezentul.

Urmările acestor incursiuni includ pierderea discernământului, modelarea unei realități distorsionate, exarcebarea anxietății, blocaje morale, dezintegrare personală, fracturarea relațiilor interpersonale, perpetuarea unui ciclu vicios de suferință ș.a. Soluția acestor neobosite ambuscade rezidă în adevărul însuși existențial, care contravine gândului deșert. Acest fapt ne oferă un indiciu relevant pentru a cerceta ontologia falsității drept una de ordin parazitar. Dialectica inversă oferă cadru analitic în care minciuna își deconspiră realitatea simulată, unde virtutea se prefigurează în viciu (bunăoară umilința devenind mândrie falsificată). Credem că tehnica dialecticii inverse în cadrul nivelului diakritic de lectură ne poate oferi instrumente valoroase pentru a palpa esența unui concept cheie oglindit în reversul său. În acest sens, se dezvăluie puncte de fractură între ambele concepte contrapuse, mecanisme prin care unul îl substituie pe celălalt, demontează fenomenul prin oglindire. Raportat la cazul de față al scrisorilor lui Sfredelin, implicațiile abordării date implică o resemantizare a adevărului existențial raportat la gândul deșert care denaturează adevărul în propria-i structură. Este o tehnică de interpretare filosofică aplicabilă în multiple contexte în vederea înțelegerii mecanismelor prin care are loc denaturarea ca atare.

3.3. Metafora și simbolul în logica sensului multiplu

Perspectivile multiple în hermeneutică apar în virtutea lipsei unei paradigme general acceptate și utilizate în interpretare. Cel puțin, problemele care apar n-ar trebui să surprindă. Problematika sensului multiplu se înrădăcește în fenomenul ambiguității care generează și permite multiple sensuri la fel de valide. În poezie, îndeosebi, ambiguitatea este intenționat voită și construită. Aceasta poate apărea în întreg textul, fie la unul sau mai multe niveluri (sintactic, semantic, stilistic). Acest fapt implică interpretări creative și experiențe estetice de neprevăzut și reflectă complexitatea existenței care, în cheie heideggeriană, se înțelege pe sine însăși. Înțelegerea se întâmplă într-un sistem conceptual de natură metaforică. Un lucru se explică prin intermediul altui lucru și întreg sistemul conceptual pornește de la premisa naturii sale metaforice. „Sistemele conceptuale umane sunt de natură metaforică și implică o înțelegere

imaginativă a unui tip de lucru în termeni de altul” (Lakoff 1980, p. 194). Transferul de sens de la domeniul de referință (cunoscut) la altul (necunoscut) poate deschide calea către noi și noi interpretări. Metafora poartă un caracter ambiguu, oferind cadru potrivit pentru coexistența de sensuri.

În retorica tradițională, potrivit lui Aristotel, „metafora e trecerea asupra unui obiect a unui nume care arată alt obiect, trecere fie de la gen la specie, fie de la specie la gen, fie de la specie la specie, fie după un raport de analogie” (Aristotel 1957, p. 68). Existența metaforei se rezuma fie la satisfacerea unei lacune semantice în codul lingvistic (în virtutea faptului că limbajul nu deține suficiente resurse pentru a exprima existența în toate manifestările sale), fie la ornamentarea discursului, îndeplinirea rolului auxiliar de decor.

Noua semantică, reprezentată de I.A. Richards, Max Black, Monroe Beardsley, Colin Turbayne ș.a. refuză modelul clasic al metaforei – ideea că metafora, în vederea unei simple substituții de sens între doi termeni, nu reprezintă nici o inovație semantică, nici nu furnizează nimic nou despre lume. Pentru Ricoeur, metafora nu este doar o figură retorică, ci un mod de a înțelege și de a construi viața. În așa mod, aceasta devine *metaforă vie* care generează un sens absolut inedit dintr-o tensiune semantică vibrantă, care răscolește puterea și o emană în expresie. În așa mod, metafora devine un mijloc epistemic întru revelarea adevărului fundamental, greu de atins prin limbaj literal. Prin mijlocirea metaforei, se rezolvă o disonanță semantică emergentă. Ea încorporează momentul vieții și al invenției care încă nu a reușit să se fixeze și continuă să vibreze în inedit, întrucât „nu există metafore vii într-un dicționar” (Ricoeur 1976, p. 52).

În context hermeneutic, metafora are o natură duală, cu două registre de semnificație: sensul literal și sensul figurat. Înțelegerea unei metafore implică un act hermeneutic de interpretare, care își păstrează cel mai intim loc în copula „a fi”. „Este” desemnează, potrivit lui Ricoeur, totodată „nu este” și „este ca” într-o dinamică antinomică a negației și afirmației deopotrivă. „Nu este” marchează relația dincolo de identitatea literară. Naturii metaforei îi este specifică tensiunea între sensul literal și cel figurat. „Este” drept „este ca” introduce o afirmație inedită în virtutea unei analogii profunde dintre două entități disparate. În așa mod, prin dialectica naturii duble a metaforei, ni se revelează noi aspecte ale lumii.

Ricoeur introduce conceptul de *adevăr metaforic*, unde noțiunea de *adevăr* se fundamentează semantic în noțiunea de *tensiune*. Deși metafora nu exprimă un adevăr în sens literal – „lumea este o furcă de fân cu doi dinți enormi” în viziunea poetului român Cezar Baltag în *Iarăși fața lui doi* – , exprimă o perspectivă intuitivă adevărată despre lume. Ea oglindește în alt lucru ceea ce a răscolit în altul și le superpozează, față în față, pentru ca să se vadă una pe alta

– lumea și furca de fân cu doi dinți enormi – pentru a-și releva unei alteia locul comun în care și-au interceptat aspectul fundamental comun. Lucian Blaga distinge metafora revelatorie (a unui mister, aducând un spor de semnificație) de cea plasticizantă (construită pe relația de echivalență dintre doi termeni). Metafora revelatorie „încearcă într-un fel revelarea unui mister, prin mijloace pe care ni le pune la îndemână lumea concretă, experiența sensibilă și lumea imaginară” (Blaga 1994, p. 36). Adevărul metaforic este în putința de a modela înțelegerea umană și revela noi fapte despre lume. Desprindem aici sensul relațional al copulei „a fi” (care stabilește o relație între două entități distincte) și sensul existențial (unde metafora adaugă o dimensiune existențială a înțelegerii, modelează percepția lumii).

Paradoxul adevărului metaforic „constă în faptul că nu există nici un alt mod de a justifica noțiunea de adevăr metaforic decât acela de a include tăișul critic al lui „nu este” în vehemența ontologică a lui „este” metaforic” (Ricoeur 1984, p. 392). Lumea, de fapt, nu este „o furcă de fân cu doi dinți enormi” și tocmai această formulare implică din start o negație care afirmă un fapt revelator despre lume. Esențialul comun dintre aceste două entități apare în diferența fundamentală implicită a lui „nu este”. Deși adevărul metaforic neagă literaritatea, afirmă cu vehemență un fapt existent esențial și comun. Tensiunea dintre „este” și „nu este” generează acest adevăr generator de spațiu pentru interpretare. În așa mod, adevărul se revelează pe potriva cititorului, fără să-și abandoneze esența.

Potrivit lui Ricoeur, orice înțelegere a existenței se exprimă prin limbaj. Domeniul semantic – studiul sensurilor și a semnificațiilor actelor de limbaj și a diferitelor forme de exprimare – devine fundamentul întregului câmp hermeneutic. În acest câmp hermeneutic se preferă o construcție dublă a sensului, un sens multiplu și suprapus, care conferă acestei construcții o structură din mai multe nivele de interpretare întrepătrunse. Având dată construcția sensurilor multiple (nivelul aparent și cel ascuns), Ricoeur definește procesul interpretării drept o extensie a simbolului. Atât metafora, cât și simbolul reprezintă mijlociri prin care se depășește sensul literal. Simbolul, de altfel, întregeste două dimensiuni de discurs – cel lingvistic și cel non-lingvistic. Este o pliere suprapusă dintre sensul direct și cel indirect. Astfel, interpretarea este „strădania unei gândiri care încearcă să descifreze sensul ascuns în sensul aparent și să desfășoare nivelurile de semnificație implicate în semnificație literală” (Ricoeur 1999, p. 16). Simbolul servește drept stratificare a sensului existent în contextele cultural, istoric, existențial.

Pentru Ricoeur, metafora deschide puntea către simbol. În timp ce metafora vie surprinde pe moment, simbolul se valorifică în timp, i se adaugă noi și noi interpretări, pentru a-i dezvălui profunzimile. Hermeneutica devine iminentă întru înțelegerea experiențelor personale ale

fiecăruia în contextul universal al perpetuei căutări. Simbolul și interpretarea devin concepte corelative în vederea existenței sensului multiplu. Acesta necesită dezvăluire a propriei sale construcții. Interpretarea sesizează existența pluralității sensurilor. Sensurile multiple au nevoie de cuvânt pentru a ieși din faptul închiderii. Au nevoie să apară în planul limbajului pentru a dăinui. În hermeneutică și semantică, analogia deține un rol însemnat în transferul și înțelegerea sensurilor prin căutarea similitudinilor dintre conceptele participante la transferul de sens de la un domeniu de referință la altul. De regulă, faptul se întâmplă de la unul abstract la altul mai familiar sau concret. Aceasta poate crea o rețea de sensuri interconectate fie în literatură (imagini artistice sugestive), retorică (pentru transmiterea unui mesaj clar), în știință și filosofie (explicarea unor teorii complicate sau concepte filosofice).

Simbolului îi este specific excedentul de sens – ceea ce rămâne de la interpretarea literală, un reziduu. Surplusul de sens surclasează nivelul literal (crucea creștină, la o primă privire, ar fi o intersecție a două linii în plan geometric), iar încărcătura simbolică a profunzimii derivă în idei precum sacrificiul de sine, suferința, învierea Domnului Iisus Hristos și mântuirea. Deși se ancorează în sensul literal, aceasta reprezintă doar un punct prim pe plecare – un semn devenit simbol religios, cultural, istoric. Contextele distincte oferă accesul la noi și noi interpretări, sensul nefiind nicicând complet definit. În alte cuvinte, simbolului îi este absolut specifică exegeza nelimitată, cu rădăcini adâncite în împletirea dintre *logos* și *bios*, unde forța vieții și forma ei discursivă echivalează într-un simbol. Atunci, dacă simbolul durează în timp și în timp își tot modelează și aprofundează înțelesurile, metafora se prezintă a fi un moment al invenției discursive, este un eveniment de discurs, se întâmplă. Ricoeur își sintetizează demersul prin ideea că metafora conține mai mult decât simbolul (întrucât manifestă în limbaj semantica implicită a simbolului) și că simbolul conține mai mult decât metafora (întrucât are rădăcini adânci în dimensiunea vieții).

Înțelegerea expresiilor simbolice determină sondarea metodelor specifice de interpretare. Metodologia interpretării se află în raport de reciprocitate cu simbolul, întrucât aceste metode se dezvoltă pe baza trăsăturilor definitorii ale simbolurilor interpretate: fie în imaginarul fenomenologiei religiei (rituri, mituri, credințe) sau psihanalizei (visuri). Bunăoară, simbolul religios creștin al crucii are semnificații de ordin istoric, cultural și spiritual, care trebuie descifrate și nuanțate în context. De aceea, fiecare dintre metodele de interpretare existente exprimă forma unei teorii și sunt dezvoltate pentru a descifra simbolurile, cum ar fi exegeza, fenomenologia sau psihanaliza. Fiecare dintre aceste metode deține propriile instrumente și tehnici pentru a dezvălui sensurile multiple existente în arhitectura textelor. Ricoeur pledează

pentru o investigație semantică realizată nu în izolare, ci prin metode și practici de interpretare validate, cum ar fi exegeza, fenomenologia, psihanaliza, analiza literară, hermeneutica filosofică, semiotica, analiza discursului, critica ideologică, antropologia religiei, critica structuralistă și cea de film ș.a. Aceste metodologii sunt integrate unei anumite teorii. În acest sens, se evită riscul de a distinge adevărul de metodă, eludarea posibilităților de a interpreta superficial sau eronat în lipsa drumului înțelegerii, jalonat de cadrul solid metodologic. Adevărul, astfel, nu este o entitate abstractă, iar hermeneutica se ancorează în practici interpretative riguroase, cadru prielnic aprofundării interpretării înseși în raport cu complexitatea semnificațiilor textuale.

Hermeneutica trebuie să-și justifice principiul unei logici a dublului sens nu la nivel formal, ci transcendental; adică la condițiile fundamentale ale posibilității de înțelegere și interpretare. Nivelul transcendental se preocupă de principiile epistemologice și ontologice ale interpretării, de cum este posibilă interpretarea în sine – ce structuri ale conștiinței fac posibilă interpretarea. O astfel de logică nu se poate rezuma la formalități, ci e necesar să se întemeieze pe condiții de posibilitate, îndeosebi în cadrul propus de către Ricoeur a ceea ce este explicit și a ceea ce este implicit în texte și experiențe. Interpretarea descoperă ascunsul și implicitul în cadrul explicitului, al exprimatului. Acesta este dialectica dublului sens proprie hermeneuticii.

Multitudinea de sensuri nu reprezintă o dificultate, ci, mai degrabă, o bogăție care invită la explorare în profunzime și reconciliere a sensurilor într-o înțelegere integratoare și coerentă. Problema dublului sens vizează funcția alegorică a limbajului. W. Dilthey, în *Geneza hermeneuticii*, numește exegeza drept arta de a înțelege manifestările scrise ale vieții (1972, p. 233). Regăsim interpretarea la răscrucea dintre lingvistic și non-lingvistic. Suntem puși în fața unei deschideri de ordin existențial, unde „simbolismul – la nivelul manifestării lui în texte – marchează explozia limbajului spre altceva decât el însuși” (Ricoeur 1999, p. 66). Anume acest lucru îl numește Paul Ricoeur *deschidere*.

Deschiderea se întâmplă către multiple sensuri – într-un final esențial, multiple fațete ale ființei, complexitatea existenței. „Rațiunea de a fi a simbolismului e deschiderea multiplicității sensului spre echivocitatea ființei” (Ricoeur 1999, p. 67). Nu purcedem în căutarea sensului definitiv, ci ne poziționăm deschiși spre nuanțare. Dinamica caracteristică dialogului manifestă constanta reînnoire a ființei, mediată de procesul de interpretare. De aceea, nu este suficientă analiza structurală, științifică a simbolului, ci sinteza sensurilor și experiențelor deopotrivă, ridicată la un nivel superior de manifestare. E asemenea unui șir rânduit de oglinzi, în care interpretul percepe lumea și laolaltă pe sine din nenumărate unghiuri integrante.

3.3.1. Configurări spațiale ale lecturii poetice în metaforă grafică

Metafora grafică ar putea fi un produs al lecturii poetice, un mod prin care invizibilul înțeles devine vizibilul proiectat. Lectura poetică implică procese de reconfigurare în forme structurate într-un spațiu vizibil al înțelegerii. Imaginile (desenul, schema, hărțile conceptuale, colaje vizuale, cartografieri simbolice, imagini fractalice, forme geometrice asociate, animații secvențiale ș.a.) depășesc statutul de auxiliare ale textului și devin acte de lectură în sine, de lectură poetică cu noi orizonturi hermeneutice. Tipurile de imagini oscilează între domeniul sensibilului și cel al figurativului. Imaginile grafice (picturi, fotografii), optice (oglinzi) se fac văzute în lumea palpabilului, în contrast cu imaginile perceptuale (aparențe), imagini mentale (visuri, amintiri, idei), verbale (metafore și alte figuri). Felul în care imaginile din domeniul figurativului trec în cel al tangibilului credem că ține de experiența vederii intuitive a esenței.

Aristotel, Hobbes, Locke sau Hume asociază mintea cu o oglindă a realității, în care are loc dihotomia dintre obiectul real și imaginea sa mentală în cheia diviziunii metafizice clasice. E cazul și în relația de subiect-obiect sau imaginație-percepție, stimul interior versus stimul exterior. Imaginea constă în mai mult decât ceea ce idealștii numesc „reprezentare” și mai puțin decât ceea ce realiștii consideră „obiect” – „an existence placed halfway between the thing and the representation” (Bergson 1991, p. 9; trad. n.: „o existență situată între lucru și reprezentare”). Imaginea ar fi o realitate sincretică a conștiinței și a materiei, structură ireductibilă a conștiinței; realitate psihică sigură, care nu se poate reduce doar la un conținut sensibil. De altfel, n-am putea gândi prin imagini, ci doar cu ocazia unei imagini devenite independente de conștiință, devenite un lucru, întrucât legea ontologică amintește două tipuri de existență: cea sub forma unui lucru și cea sub forma conștiinței. Sartre scrie că n-ar putea exista imagini în conștiință, imaginea „este un anumit tip de conștiință” (Sartre 1997, p. 158).

Imaginea verbală, așadar, ar fi o metaforă a metaforei înseși (Mitchell 1984, p. 513), un limbaj figurativ, care nu doar ornamează discursul, ci contribuie la iradierea de noi semnificații. În cadrul dat, *adevărul existențial* este exprimat prin imagini verbale care deopotrivă simbolizează și constituie realitatea – o transpun în noi cadre de înțelegere. Metafora ar avea un dublu strat de semnificare în procesul iterativ specific: sunt exprimate realitatea, dar și felul în care metafora se autoreprezintă. O referință în acest sens ar putea fi desenul care se autocreează din *Drawing Hands* de M. C. Escher, care reprezintă un artist desenând o mână care îl desenează pe el.

George Lakoff și Mark Johnson în 1980 în *Metaphors we live by* au dezvoltat teoria despre metafora conceptuală omniprezentă și-n gândirea cotidiană, fiind încorporată în toate aspectele vieții. Aceasta reprezintă modalități prin care transferăm înțelesul dintr-un domeniu de experiență în altul. Lakoff susține că multe dintre conceptele noastre abstracte sunt construite pe baza metaforelor care nu sunt doar expresii lingvistice, ci și structuri cognitive implicite. Ele influențează modul în care gândim și percepem lumea. Ele țin de domeniul „raționalității imaginative” (Lakoff and Johnson 1980, p. 235), care desfășoară înțelegerea prin medierea unei experiențe prin alta, mediază lucrurile într-un tot continuu coerent. Acest tot continuu coerent se autoexplicită prin crearea de *metafore personale*, și anume orice tip de experiență însemnată. Acestea servesc suport intern și material prim, desfășurat și înțeles prin medierea metaforelor unice. Astfel, înțelegerea lumii și auto-înțelegerea, după Lakoff și Johnson, sunt fundamentate pe un proces interactiv și creativ. Metafora ar fi un mod de a înțelege neînțelesul și de a vedea invizibilul: de a transpune în materie un lucru care a devenit de neatins.

Aici intervine dihotomia clasică, amintită la început: obiectivitatea și subiectivitatea, și toate golurile de compromis dintre ele. O ruptură în care sensul cade de ambele părți și nu se știe dacă este absolut sau personal; structurat pe părți sau holistic; universal sau particular; adevărat sau fals etc. Înțelegerea lucrurilor trăite se plasează într-un sistem conceptual de natură metaforică, adică explică un lucru prin intermediul altui lucru, într-o continuă emergență semnificativă. „Human conceptual systems are metaphorical in nature and involve an imaginative understanding of one kind of thing in terms of another” (Lakoff and Johnson 1980, p. 194; trad. n.: „sistemele conceptuale umane sunt, în esență, de natură metaforică și presupun o înțelegere imaginativă a unui lucru prin intermediul altuia”). Metafora unește rațiunea cu imaginația, determină un tip al *raționalității imaginative*, care stabilește natura metaforică a sistemului de categorii, în care lucrurile se explicită ele însele prin medierea altor lucruri, într-un lanț experiențial.

Metafora nu se rezumă în a fi un ornament poetic. Poezia este un proces de producție imagistică, pictorială, de aceea noțiunea de *figură* este înlocuită cu cea de *imagine artistică*. Aceasta capătă în Romantism o alură misterioasă a imaginației însetate și absolute, un spirit de sinteză. Astfel, modelul empiric perceptual al imaginii se plasează în contrast cu imaginea internă, vie, drept produs al imaginației. În modernism, întregul poem devine o imagine concretizată, forță vizuală antidescriptivă, un haiku modernizat. Perspectiva imagistă a lui Ezra Pound plasează poemul *hic et nunc* și faptul dat nu se descifrează drept o imersiune în prezent în procesul de creație propriu-zis, ci se accentuează forța imagistă a limbajului însuși. O poezie

phanopoeia cu o precizie picturală din punct de vedere tipografic. Sunt reprezentative *Calligrammes* de poetul francez Guillaume Apollinaire, devenite texte ideografice congruente în imagini grafice și verbale. Se creează impresia că omul caută și (se) caută în semne, de la poezia-literatură se trece la poezia-trăită, așa cum poetul român Virgil Gheorghiu s-a îmbrăcat într-o salopetă creată din manuscrisele exemplarelor unice de poeme. Sacrificând manuscrisele, se supune deliberat autocrației limbajului însuși.

Revoluția tipografică indică o spațiere inedită a cuvintelor în imagini, în spațiul, după Leibniz, definit drept *ordo coexistendi* (ordinea datelor coexistente). Spațialitatea, ca model structural sincron pentru fenomene concrete (avangarda și sus-amintitele *Caligrammes*), conciliază cele două naturi fenomenologice într-o poezie concretă. Aranjează secvențele textuale într-o ordine picturală de artă. Așa precum, în sens direct, spațialitatea literaturii ține mai întâi de existența sa fizică în spațiul paginii tipărite sau digitale; în sens indirect, ține de reprezentarea cuvintelor într-o construcție mentală. În modul acesta, textul devine un spațiu structurat de generare de sens. Voința implicită de structurare spațială, statică, simultană, atemporală converge cu o gândire spațială care aranjează și ordonează înspre și dinspre nivelul sintactic. Interesul în ordinea spațială reprezentată prin imagini de orice tip vizează ființa umană în raport cu spațiul pe care îl percepe și-l gândește, în care există și acționează, dar și pe care îl construiește, pentru a-și exprima propria perspectivă asupra lucrurilor. Faptul se desfășoară într-un spațiu devenit deja estetic și existențial, care nu poate fi despărțit de existența însăși. Fie în raport cu spațiile de tip pragmatic, perceptual (care-l cuprinde pe om în procesul de orientare imediată), existențial (participă la sentimentul de apartenență), cognitiv (abilitatea de a gândi despre spațiu), abstract (relații logice cu care e posibilă gândirea despre spațiu) (Schulz 1971, p. 11). Spațiul este indispensabil existenței și proiectările sale în afară își au motivația în căutare. Noțiunile de *cale* și *scop* se sprijină una pe cealaltă în crearea unui conținut întregit, gândit și realizat până la capăt. Finalitatea care își conține propria cale.

Perspectiva fenomenologică a lui Maurice Merleau-Ponty susține că „spațiul nu este mediul (real sau logic) în care lucrurile se aranjează, ci mijlocul prin care poziția lucrurilor devine cu putință” (1999, p. 294). Poziționarea elementelor nu mai este un act pur geometric, ci unul existențial și de construire a sensului. Spațiul paginii și elementele grafice care-l compun și în care se aranjează este mediul care cheamă. Actul privirii se vrea solicitat în perceperea metaforei, „orice fixare este întotdeauna fixare a unui obiect care se dă pentru a fi fixat” (Merleau-Ponty 1999, p. 319). Omul formează spațiul și-l răspândește în jurul lui dinspre spațiul

fizic experimentat al cogniției pure către configurări de sens în spațiul senzorial al artelor vizuale, aici – al metaforei grafice.

Revizuiind proprietățile elementare ale spațiului existențial, care reflectă schemele de organizare a spațiului arhitectural – noțiunea de referință a *centrului* drept axis mundi și punctul de intersecție și încrucișare a liniilor orizontale și verticale drept *orizontul lumii* simbolizează un ideal fie personal, fie comun. Punctul din centru ar marca înțelegerea de la care pornește procesul de creație a metaforei grafice – momentul-cheie care a iscat o imagine integră, pornind de la lucrul infim al începutului. Se suprapun deopotrivă centrul-reper al inițierii și imaginea finală integră într-o simultaneitate creatoare. Pașii de realizat urmează să se facă în spațiul acestor două repere integratoare. E ca și cum „sămânța” ideii și „fructul” final sunt unul și același lucru, iar creșterea constă doar în șlefuire și ducerea până la capăt a lucrului deja știut. Este știut, însă se ascunde pe verso-ul metaforei grafice care s-a poziționat spate la spate întru redarea cunoscutului printr-un inedit reverberant. Așa cum Gaston Bachelard în *Poetics of Space* îi atribuie imaginii poetice o entitate și un dinamism propriu, o ontologie transsubiectivă, o fenomenologie „of a pure but short-lived subjectivity” (Bachelard 1994, xix; trad. n.: „a unei subiectivități pure, însă efemere”). Lucrul deja știut, respectiv exprimat, se extrapolează în adâncime vs. suprafață și atingerea imaginii care vine dinspre adâncime către terenul extern și întins al învelișului, imaginea „has touched the depths before it stirs the surface” (Bachelard 1994, xxiii; trad. n.: „a atins profunzimile înainte de a mișca suprafața”). Adâncimea vizează sensibilitatea din care își trage geneza, parcurgând calea expresiei întru splendoarea ființării materiale a ființei sensibile.

Imaginea este asemenea unei fășii între vizibil și invizibil (Merleau Ponty). Ceea ce se află dincolo de forma logică a construcției picturale, cea din care apare însăși imaginea. „Imaginea nu se poate însă situa în afara formei ei de reprezentare” (Wittgenstein 2001, p. 84). În timp ce forma logică comună a ceea ce este reprezentat cu reprezentarea în imagine este comună, ceea ce rămâne în domeniul invizibilului și „despre care trebuie să se tacă” se nuanțează. Ceea ce se întrezărește pentru prima dată în timpul lecturii imersive ține tocmai de domeniul invizibilului (spre ex. privirea unui Sfânt creștin dintr-o icoană sau un element aparent infim într-un expoziție). Imaginea este ca o peliculă transparentă a lucrurilor invizibile și o pânză în culori, fotografie, hartă etc. a lucrurilor vizibile, transpuse în forma ei particulară.

Metafora grafică configurează sensul care emerge spre o exteriorizare grafică, una dintre multiplele posibilități de înfăptuire. Păstrează însă relația de reprezentare, de coordonare ale imaginii obținute cu realitatea interioară pe care o reflectă, asemenea unor antene, cum scrie Wittgenstein, cu ajutorul cărora se ating. Atingerea în spațiu pornește din primul punct al viziunii

care prevede produsul final – asemenea unei cunoașteri pe care o află, dar pe care o știm dintotdeauna. Este o imagine ce se răspândește în spațiul fizic al paginii de tipar așa cum spațiul interior al ființei s-a răspândit între pereții imaginii aflate în continuă transformare metaforică. În așa mod se creează o relație internă de reprezentare a imaginii prin sensul pe care-l iradiază în propria sa arătare.

3.3.2. *Metafora grafică în poietica sintezei dialectice*³

Praxisul educațional, fundamentat pe construirea unui concept nou prin contrapunere de teze și antiteze, poate fi explicat în contextul filosofiei hegeliene. Acest proces dialectic se prezintă drept o spirală a ideilor care se contrapun, se depășesc și deschid o nouă dimensiune a înțelegerii prin sinteză. În lucrarea *Fenomenologia spiritului*, mișcarea ideilor rezidă în dialectică. Un exemplu elocvent ar fi *ființa – neființa – devenirea*, momentul sintezei celor două. Un alt exemplu s-ar regăsi în tipologia conceptelor: *universal* (gândul teoretic, abstract), *particular* (un gând disparat de celelalte, fără nici un liant) și sinteza în conceptul *individual*, care concretizează, realizează, actualizează posibilitățile universale într-o experiență personală. Pentru început, se recunoaște o teză, un concept care necesită o analiză și o explorare mai îndeaproape. Antiteza aduce în discuție elemente care contrazic sau completează teza, moment în care se cere să se identifice tensiunile. Etapa de sinteză reprezintă efortul de a reconcilia teza și antiteza, depășind contradicțiile și construind un concept inedit.

Praxisul din cadrul atelierului filosofic de lectură poietică îl denumim *Dialectica în act: poietica sintezei* și are drept finalitate crearea unui concept nou în urma explorării ideilor contrapuse reconciliate. Acesta ar putea stimula gândirea reflexivă, creativitatea și capacitatea de a gestiona și a depăși contradicțiile într-un mod constructiv, de a percepe în opoziție un aliat sigur. Prin mijlocirea contrapunerii și reconcilierii ideilor într-un gând inedit, se poate ajunge la aprecierea importanței perspectivei multiple. În cele din urmă, metoda analizei dialectice propune un cadru prielnic cultivării unei atitudini interogativ-filosofice și deschise față de lume. Teza reprezintă o idee, un concept inițial; antiteza – o idee opusă, care generează tensiune și sinteza – integrarea și transcendența acestora într-un concept nou, care conduce la o înțelegere și reprezentare mai nuanțată a întregului. Astfel insinuează intuiția poetică a lui Cezar Baltag din poemul *Fața lui doi*, în versul: „Pâinea care se frânge în două devine soare”. Cuvintele cheie

³ URSU, Cristina. Conceptul în mișcare dialectică: o abordare filosofică a învățării. In: *Revista de Știință, Inovare, Cultură și Artă „Akademos”*. 2024, nr. 3(74), pp. 155-161. ISSN 1857-0461.

sunt „se frânge” și „devine”, care implică faptul devenirii (unui lucru mai strălucitor) printr-o inițială diviziune și frângere a lucrurilor care conțin sinteza încă de la început și fără de care n-ar fi putut exista.

Sau „o ușă/ care naște o ușă/ care naște altă ușă/ care naște alta și alta/ până în cel mai îndepărtat punct/ din care/ toate ușile vin înapoi” (Baltag 1985, p. 68). Versul punctează perspectiva căutării neîntrerupte a adevărului. Fiecare dintre ușile deschise duce către noi căutări, iar punctul îndepărtat al cunoașterii ultime le întregeste pe toate. Procesul dat dialectic, care continuă la nesfârșit, este un tot unitar. Faptul venirii înapoi a tuturor ușilor reflectă un act de auto-cunoaștere, convergând într-o înțelegere completă a sinelui. Dacă o ușă ar semnifica teza inițială, de la care pornește întreaga căutare, deschizându-se, aceasta generează implicit o antiteză (o nouă ușă), o altă idee în opoziție. Procesul continuă, o ușă naște o altă ușă și, tot astfel, ducând la o serie de etape dialectice. Punctul „cel mai îndepărtat” ar putea reprezenta sinteza, unde toate contradicțiile mersului se reconciliază într-o înțelegere holistică și integrată în adevăr. Venirea înapoi a ușilor mai poate semnifica privirea în retrospectivă a întregului parcurs dialectic, după ce sinteza a fost atinsă. Fiecare etapă premergătoare (ușă deschisă) este revizuită și recontextualizată în cadrul nou creat al cunoașterii (sintezei) dobândite. Acest fapt demonstrează că adevărul este un proces în constantă evoluție și împlinire. În acest fel, evoluția perpetuă a conceptelor este una inerentă, firească, definitorie progresului; încurajează gândirea creativă și mediază înțelegerea.

Conceptul este materia primă a procesului dialectic (elementul esențial din care acesta se dezvoltă). Este un act complex al gândirii filosofice. Conform filosofiei hegeliene, este unitatea fundamentală a logicii, „gânduri adevărate și o privire științifică nu pot fi dobândite decât în munca conceptului [...], este cunoașterea cultivată și completă” (Hegel 2000, p. 48). Este asemenea unui fișier plin de date. Este mai mult decât o etichetă lingvistică. Fără asemenea fișiere, datele lumii s-ar pierde în alte mulțimi de date și s-ar amesteca. În acest caz, sistematizarea lor ar fi practic imposibil de realizat. Prin urmare, datele sunt stocate în categorii, iar conceptul este reprezentarea mentală a acestei categorii. Datele sunt legate împreună într-un concept (spre exemplu conceptul de *smerenie* și toate particularitățile specifice acestei virtuți creștine). Conceptul este asemenea unui adeziv care păstrează laolaltă toate aceste date într-un sfârșit deschis. Experiența de viață tot acumulează date în raport cu conceptul și le înmagazinează în „fișier”. Datele se actualizează în pasul vremii, este un liant al trecutului în interacțiune cu ceea ce se-ntâmplă *hic et nunc*.

Un concept poate fi predat și învățat ca pe o parte distinctă din puzzle-ul mental, o porțiune de înțelegere în continuă dezvoltare. Mintează edifică și remodelează conexiuni neașteptate între concepte, creând astfel structuri semantice ce reflectă atât lumea interioară, cât și pe cea exterioară. Aceste conexiuni se formează într-o hartă mentală vibrantă în semnificații care survin odată cu contrapunerea, contradicția celor două. Procesul este unul de deconstrucție și construcție, de la concret la abstract, de la particular la general, trecând de la aspectele fizice și individuale ale experienței către dimensiuni mai profunde, mai generale și mai abstracte în sinteză. Prin această construcție a înțelegerii, obținem perspective mai ample asupra lumii înconjurătoare, care reușesc să unească într-un concept inedit, personalizat, forțele antinomice a două concepte care se depășesc reciproc printr-un legământ nou. Un exemplu relevant îl regăsim încă în literatura Antichității, mitologia universală și cele două concepte fundamentale pentru gândirea umană: *haosul* și *cosmosul* din miturile cosmogonice. Acest raport dialectic ar servi drept fundament de referință pentru: binele și răul, adevăr și minciună, realitate și iluzie, subiect și obiect, rațional și irațional, etern și efemer, structură și eveniment ș.a.

În continuare, enumerăm pașii atelierului filosofic realizat împreună cu elevi din clasa a 10-a, din Instituția de Învățământ Liceul Teoretic „Andrei Straistă”, or. Anenii Noi. Pașii se fac în succesiunea parcurgerii următoarelor secțiuni jalonate pe demersul didactic, cadrul ERRE. Subiectul atelierului filosofic *Dialectica în act: poietica sintezei* vizează explorarea conceptelor *haos* și *cosmos* aflate într-o contradicție antagonică. În cadrul atelierului, se utilizează metoda analizei dialectice pentru crearea unei rețele semantice a miturilor cosmogonice în cadrul diverselor culturi. Finalitatea acestui parcurs constă în dezvoltarea abilității de a compara două idei opuse, pentru a le sintetiza într-un concept inedit și pentru a le ilustra prin contraste vizuale. Activitățile premergătoare etapei de extindere pregătesc terenul pentru o explorare mai individualizată a procesului dialectic dintre concepte aflate în raport de antinomie. În așa fel, exercițiul reprezintă o abordare integrativă și creativă a unor concepte filosofice complexe, conectând idei abstracte cu experiențele de viață ale elevilor, studenților.

a) În momentul evocării, se introduc conceptele fundamentale și se asigură înțelegerea inițială, pornind de la o experiență în comun: crearea unor metafore grafice simple în raport cu conceptele de *haos* și *cosmos*, așa cum le înțeleg elevii la o primă interacțiune. Elevii și studenții ilustrează conceptele prin mărci vizuale aflate în contrast, precum ar fi: arborele vieții, cu rădăcini adânci (*haosul*, fundamentul ascuns al existenței) și trunchiul (*cosmosul*, structura ordonată a vieții); spirala care pornește dintr-un punct central, care reprezintă *cosmosul*, iar desfășurarea spiralei semnificând expansiunea haotică (raportată la principiul dialectic, spirala

sugerează o progresie din haos); labirint (haosul prin căile multiple și sinuoase spre ieșire) și rețeaua geometrică structurată și organizată; oceanul și insula, respectiv agitarea și stabilitatea; sticla spartă și sfera, respectiv fragmentarea în haos și împlinirea în perfecțiunea geometrică; explozie vs. structură cristalină – forțe distructive și precizia naturală ș.a.m.d.

b) La etapa de realizare a sensului, se citesc fragmentar câteva mituri cosmogonice și se analizează conceptele de *haos* și *cosmos* în raport contextual. Acestea apar în multiple mituri cosmogonice din culturile lumii și povestesc facerea lumii ca fiind metamorfoza haosului într-o ordine cosmică. Puterea de metamorfoză a haosului în cosmos este de natură sacră, pură, originală, redă victoria ordinii asupra haosului primordial. În mitologia greacă, se știe că „la început domnea Haosul cel veșnic, fără de sfârșit și cufundat în beznă. El a fost izvorul de viață al lumii. Totul a purces din Haosul cel nemărginit” (Kun 1958, p. 17). La rândul său, Cosmosul este reprezentat de ordinea stabilită de zeii olimpici. Aceste forțe antagonice apar și-n cadrul altor mitologii, precum în cea babiloniană (mitul creației „Enuma Elish”), egipteană (Nun vs. zeul Ra), nordică (abisul primordial, golul vs. cosmosul creat din corpul gigantului Ymir), chineză (haosul cunoscut drept „Hundun” și Pangu, titanul care separă cerul și pământul, aducând ordine) ș.a. Pe parcursul lecturilor, se contrastează noțiunile de *haos* și *cosmos* prin 2-3 trăsături esențiale și se răspunde oral la întrebări, pentru a facilita înțelegerea adecvată a fragmentelor de text, precum: Care sunt caracteristicile comune ale miturilor cosmogonice din diferite culturi?; Care sunt forțele sau elementele primordiale menționate?; Ce conflicte sau lupte apar în miturile cosmogonice?; Cum influențează miturile cosmogonice modul în care o societate înțelege lumea? ș.a.

c) La etapa de reflecție, se problematizează, prin medierea tehnicii „6 de ce?”, următoarea afirmație: „În miturile popoarelor, două concepte fundamentale au fascinat întotdeauna gânditorii: *haosul* și *cosmosul*”. Cele mai relevante și originale răspunsuri au fost alese pentru publicarea în revista pentru copii și adolescenți *NOI*, la rubrica „pauza de gândire”. În atelierul filosofic, pornind de la teoria hegeliană, elevii au formulat reflecții în raport cu aceste două concepte metafizice fundamentale, care continuă să-i fascineze pe gânditorii vremii. Răspunsurile au punctat idei precum că „Mitologia acestor două idei încearcă să descopere o parte din adevăr, căci el nu poate fi ascuns veșnic”; „Puterea care poate transforma haosul în cosmos este o energie creatoare, divină. Deci totul în lumea noastră are un sens”; „Unul este un element bun și altul rău, începutul și sfârșitul, pacea și gălăgia. Binele poate asimila răul și aduce armonia” (Ursu 2023, p. 11) ș.a.

d) La etapa de extindere, se creează un concept-sinteză prin contrapunerea unor două concepte prime, aflate în raport de antinomie. Pentru început, se realizează un asalt de idei în comun, cu scopul de a identifica probleme și a oferi soluții și idei noi, a explora multitudini de perspective posibile în abordare, a facilita înțelegerea sarcinii și învățarea unii de la alții, a evalua în comun ideile propuse și a le oferi sau nu prioritate, a crea un mediu de învățare deschis și orientat spre soluții. Conceptul nou se ilustrează grafic, iar pe verso-ul produsului se notează explicația procesului dialectic, semnificația conceptului-sinteză care le asimilează pe amândouă – teza și antiteza în funcțiune. Schițarea propriilor exemple țintesc principiul dialecticii. Elevii parcurg câțiva pași specifici de conceptualizare a unei sinteze drept unitate conflictuală din două concepte antitetice, reprezentate printr-o metaforă grafică. În Fig. 3.6., este reprezentat un produs elocvent realizat în cadrul atelierului filosofic. Conceptul creat de *frunză-fulg* exprimă unitar căderea, dar și regenerarea prin pământ a frunzei și efemeritatea în plutire a fulgului; complementaritate și echilibru fragil dintre ciclul repetitiv și caracterul irepetabil al fiecărui moment; tranziție și sinteză a determinării și indeterminării ș.a. Sinteza *frunză-fulg* marchează atât existența ancorată în real, cât și caracterul ei volatil, cu putința de a fi integrat în problematizarea ființării și devenirii.

În acest fel, pașii consecvenți readuc unitatea dintre formă și fond, reprezentare grafică a înțelesului, relevând experiența de viață la care elevii, studenții se pot raporta nemijlocit. Impactul parcurgerii acestui tip de atelier filosofic de lectură poietică rezidă în consolidarea înțelegerii primare a conceptelor *haos* și *cosmos* aflate în contrast și care se desfășoară în profunzime la etapa de extindere, atunci când se creează propriile concepte-sinteză din altele două opuse. Ilustrarea lor grafică și explicarea procesului dialectic contribuie la o înțelegere detaliată a modului în care ideile pot fi integrate, asimilate și sintetizate. Astfel, elevii și studenții își pot forma perspective proprii asupra procesului dialectic și le pot articula într-un mod structurat și coerent. Asume în acest spațiu intervine filosofia. În ideea posibilității și căutării de sens conectat cu viața: etapa de autorefecție și creație a unei noi legături.

Metodele aplicate au urmărit crearea unui context filosofic educațional, în care se stimulează gândirea creativă prin explorarea ideilor filosofice și crearea unui concept nou, se îmbogățește cunoașterea filosofică prin explorarea teoriei hegeliene și a modului în care aceasta se poate aplica în multiple contexte, astfel contribuind la o educație interdisciplinară; se promovează modelul învățării experiențiale prin implicarea în activități de ordin practic și reflexiv; se cultivă modelul învățării permanente, mediat de însuși modelul dialectic hegelian; se dezvoltă o perspectivă filosofică asupra lumii prin recunoașterea importanței reflecției critice în

mersul desfășurat al cunoașterii; se formează o viziune holistică asupra cunoașterii, evidențiind legăturile dintre concepte și domenii de studiu.

Prin urmare, rezultatele obținute vizează crearea de concepte inedite, bazate pe reflecția critică și pe procesul dialectic hegelian; ilustrarea propriu-zisă a acestor concepte pentru a clarifica și a comunica idei complexe în mod accesibil; abordarea practică a metodei dialectice, care contribuie la îmbogățirea cunoașterii filosofice. A filosofa înseamnă a jalona spațiul învățării cu imprevizibilul. Valoarea imprevizibilului este de nemăsurat și de necontestat, asemenea unei atingeri a eului ocolit. Ne referim aici la o sensibilitate filosofică specifică tinerilor care își pun întrebări și sunt autentici în cercetare. Antipodul acestei voci este cea a manualelor scrise de la persoana a III-a, omnisciente și atotvăzătoare, un celălalt perfect rațional, care se impune printr-o presupunere a existenței unei asemenea instanțe pe lume.

3.3.3. *Recontextualizări semiotice prin lectură poietică*

În *Jurnalul Seducătorului* de S. Kierkegaard, leitmotivul reprezintă *privirea* ca armă în actul seducției. În sens general, privirea este un mijloc simbolic de transmisiune a unor idei fundamentale: fie provoacă anxietate și rușine în dezintegrarea universului propriu la Sartre (ochii privind prin broasca ușii, de teamă să nu fie văzuți în ipostaze jenante); fie „atinge” ceea ce vede, are loc într-un spațiu al tangibilului, este o palpație la Merleau-Ponty; fie o chemare dinspre limitele egoului înspre infinitul celuilalt într-un context fundamentat pe etică la Levinas etc. Protagonistul Johan din cartea sus-enunțată formulează singur că privirea e „ca la scrimă – armă ascuțită, pătrunzătoare în mișcarea ei alunecătoare și, din această pricină, înșelătoare” (1992, p. 9). De-a lungul periplului lung de aruncături de priviri, Johan atentează la inima Cordeliei cu intenția de a o dezarma la final în abandonare. O face nu din iubire, ci dintr-o intenție estetică de a trăi per se actul seducției. Înșelăciunea lui Johan este de ordinul naturii intenției de a se juca cu aparențele în schimbul adevăratei sale naturi acoperite.

La nivelul diakritic al lecturii delimităm leitmotivul *privirii* protagonistului în multiplele sale ramificații contextuale semnificative. Privirea este un concept relațional însemnat în psihanaliză, teorie politică și a filmului. Are statutul unei realități fenomenologice ireductibile, exprimând experiențe interpersonale percepute prin „oglanda sufletului”. Acest fapt este sugerat și de varietatea de expresii și locuțiuni în limba română, precum „a privi cu ochi de piatră”, „între patru ochi”, „cu ochi pierduți”, „a vedea cu ochii altuia” ș.a. Privirea la Sartre insinuează sursa de putere – cel văzut se află într-o continuă amenințare de a fi judecat și de a se simți

vulnerabil într-un spațiu lipsit de apărare în fața privirii celuilalt. Faptul implică și privirea proprie asupra sinelui, întrucât „privirea este mai întâi un intermediar care trimite de la mine la mine însumi” (Sartre 2004, p. 364). „Eu mă văd pentru că *cineva* mă vede” (Sartre 2004, p. 366).

La Merleau-Ponty, privirea depășește natura unui act mental sau optic, fiind strâns legată cu corpul-instrument prin care descoperim lumea. Privirea nu doar observă ceea ce se întâmplă, ci prin chiar faptul că privește – participă activ la fenomenul vieții. „Atinge” ceea ce vede, are loc într-un spațiu al tangibilului, este o palpație care apropie. „He who looks must not himself be foreign to the world that he looks at” (Merleau-Ponty 1968, p. 134; trad. n.: „Cel care privește nu trebuie să rămână el însuși străin lumii pe care o contemplă”). Faptul de a privi lumea ne include în ea, facem parte din ea și lucrurile care fac parte din ea nu sunt plate, ci în adâncime și nu pot fi percepute de deasupra, ci din adâncime și-n această adâncime a lumii coexistă.

Această adâncime ține de domeniul eticii, așa cum fenomenologul francez Emmanuel Levinas scrie în lucrările *Totalitate și infinit, Altfel decât a fi sau dincolo de esență*. Vulnerabilitatea întâlnirii cu celălalt se reflectă în nuditate. Nuditatea sinelui își găsește acoperire în conturul nudității celuilalt și astfel se acceptă pe sine; este expresia sensibilității pe care se fundamentează etica. Sensibilitatea în raport cu alteritatea îl face să fie demn de etică, de o deschidere aplecată către celălalt. Etica, în viziunea lui Levinas, este o prioritate care precede ontologia, metafizica și epistemologia în filosofie. Responsabilitatea față de nevoile și suferința altuia este nesupusă rezervelor și îndeamnă să ne depășim propriile sfere ontologice ale lui „a fi” și ale esenței. Depășirea are loc dinspre limitele ego-ului înspre infinitul celuilalt, care este explorat în relație într-un context etic. Chipul, privirea celuilalt reprezintă o chemare spre această relație fundamentată pe etică. După Levinas, nici un răspuns, o poziție neutră și indiferență este imposibilă în fața apelului etic. „Responsabilitatea față de celălalt nu poate să fi început în angajamentul meu, în decizia mea. Responsabilitatea nelimitată în care mă găsesc vine de dincoace de libertatea mea” (Levinas 2006, p. 43). Levinas îl abordează pe celălalt în afara granițelor ontologiei, *dincolo de a fi*. Identitatea umană se reîntoarce spre celălalt și în legătura cu el, prin responsabilitatea față de el ne împlinim umanitatea.

În *Jurnalul seducătorului*, privirea este instrumentul simbolic care distorsionează percepția lumii – Johan, deși o privește pe Cordelia, nu o vede aievea, ci rămâne blocat la nivelul proiectării propriilor pulsioni și nevoi. „Nu uiți, cu una cu două, o privire pieziș aruncată...” (1992, p. 8). Pieziș în sensul întocmai al distorsiunilor, al autoînșelăciunii și al alienării în care nu are loc conexiunea adevărată interumană, ci o exercitare a controlului. De aceea, celălalt „nu uită, cu una cu două...”. Privirea la care tot revine Johan îi reflectă sinele fals. Sinele fals

autoamăgitor se transpune în cadrul relațiilor interumane de orice tip. Privirea scoate în relief fragilitatea relațiilor în iluzia controlului exercitat asupra, așa cum scrie că „cu o privire îi reamintesc că este iubita mea” (1992, p. 44). Nu doar Cordelia este prinsă de chingile privirii lui Johan, ci și adversarul său Eduard, pe care l-a privit pieziș într-un moment „așa cum face elefantul când ridică un obiect cu trompa lui, eu l-am întins, cât e de lung, cu privirea mea și l-am răsturnat” (1992, p. 28). Privirea seducătorului se aruncă asupra în jocul puterii a cărei substanță este iluzorie. Această aruncare poate să punteze voința intrinsecă de autenticitate, însă rămâne blocată în propriile chingi ale falsității. Privirea ca armă ar fi deci o metaforă a autenticității pierdute și a autoapărării față de posibile demascări de către celălalt a acestei disimulări.

Prin lectură poietică, recontextualizăm textul în diferite registre semiotice ca în Fig. 3.7. Relevăm privirea care ilustrează fragmentarea sinelui într-o identitate care-i este străină în multiple posibilități ale registrelor semiotice posibile, așa precum urmează:

1) *Registru vizual*: tablou simbolist în care în pupilă este o oglindă în care se vede Johan cu spatele; ilustrație grafică în care Johan se uită în oglindă, dar reflexia este goală; pictură suprarrealistă, în care în loc de ochi, John are două mici ferestre spre un pustiu; desen minimalist al unui chip cu ochi deschiși invers; colaj fotografic ale aceleiași fețe, însă cu priviri, de fiecare dată, diferite, marcând onctuoșitatea și prefăcătorie seducției; artă digitală a unui ochi singular strâns într-o rețea; desen abstract al unui ochi cu un punct negru în loc de pupilă, marcând vidul; fotografie conceptuală cu etapele seducției; tablou cu un chip dublu privit din două unghiuri, unul Johan, altul un demon bandă desenată în care Johan își pierde treptat natura umană; imagine a labirintului seducției, unde toate drumurile conduc într-o singură oglindă ș.a.

2) *Registru scenic*: pantomimă a unui om legat la ochi; spectacol multimedia cu personaje ai căror ochi sunt înlocuiți cu imagini de oglinzi; teatru de umbre a siluetei lui Johan captată; dans contemporan a două personaje care nu se privesc nicicând; piesă de teatru minimalistă cu un personaj care poartă o mască cu propriul chip și pe care o înlătură în solitudine; spectacol în care seducătorul își schimbă constant măștile; un spațiu întunecos prin care se întrezăresc doar ochii seducătorului; o scenă a teatrului invizibil, în care actorii se văd doar prin reflexii ș.a.

3) *Registru muzical și sonor*: compoziție corală cu voci alternând între șoptit și vorbire naturală, marcând iluziile seducției; sunete ambientale; poezie sonoră cu cuvinte rostite numai prin ecou, subliniind o voce nesinceră; audiobook cu o voce seducătoare, care induce o falsă intimitate; colaj de șoapte în care se mixează mesaje seducătoare ș.a.

4) *Registru literar*: poem cu cuvinte cheie din carte reflectat invers pe pagină; haiku; jurnal paralel în care se reflectă natura efemeră a seducerii; proză în care centrală este metafora pupilei drept un spațiu abisal în care cad toți cei seduși; monolog dramatic al lui Johan care, privindu-se în oglindă, își descrie expresia feței, fapt care nu corespunde cu ceea ce se reflectă; scenariu de film scurt în care vorbesc numai ochii; poem scris din partea oglinzii antropomorfizate, care reflectă asupra natura privirii care mereu i se aruncă; aforisme despre seducție, dialog socratic dintre seducător și o conștiință lucidă ș.a.

5) *Registru cinematografic*: scurtmetraj experimental cu Johan care privește fix în oglindă, reflexia rămânându-i aceeași chiar și atunci când își întoarce capul de la ea; film noir al unui seducător cu ochi care strălucesc într-o nuanță luminoasă; montaj de secvențe din filme clasice ale privirilor din momente esențiale; clip muzical în care fiecare privire aruncată creează o nouă versiune a realității și nu se știe care dintre ele este cea adevărată; videoinstalație cu ecrane multiple în care se proiectează aceiași ochi, însă exprimând alte priviri ș.a.

6) *Registru filosofico-hermeneutic*: eseu critico-reflexiv despre naturii privirii; analiză fenomenologică a privirii ca obiect intențional; perspectivă hermeneutică a oglinzii ca interpretare a privirii, în ideea că ceea ce se vede este o proiecție a dorințelor; analiza estetică a lui Johan care pictează imagini false prin privire; ontologia vizuală a faptului de *a vedea* și implicațiile sale în raport cu adevărul ș.a.

7) *Registru tehnologic*: algoritm AI de modificare digitală a privirilor din portrete istorice; GIF animat în care ochiul când clipește se schimbă imaginea din interiorul privirii; filtru de rețele sociale, în care ochii utilizatorului par goi; conversație cu chatbot în stil seducțional, pentru a testa limitele seducției virtuale ș.a.

Lectura poietică este generoasă în raport cu multiplele recontextualizări posibile. Textul se deschide înspre noi orizonturi hermeneutice. Astfel, atât se generează noi semnificații, cât și se probează și se depășesc limite textuale întru noi registre semiotice. *Jurnalul seducătorului* se fundamentează pe raportul dintre privire și identitate, dintre aparență și adevăr. Recontextualizările nu vin decât să nuanțeze aceste raportări într-o scenografie de semnificații proprii cititorului.

3.4. Concluziile la capitolul 3

În capitolul al treilea am elaborat un cadru teoretic și practic al hermeneuticii ontologice, prin care raționalitatea interpretativă este verificată în actul concret al lecturii. În modul acesta,

demersul se prelungește într-un praxis al înțelegerii orientate de adevărul existențial. Modelul tripartit de interpretare implică trei niveluri: imersiv, diakritic și poietic, configurând o progresie hermeneutică de la experiența prereflexivă a textului, la analiza lui structurală, apoi la recontextualizarea creatoare a sensului înțeles. Prin această succesiune, lectura devine un proces de transformare a hermeneutului.

Nivelul imersiv implică regula fundamentală de a citi textul de la început până la capăt, fiind purtat de flux și anticipând. Nivelul diakritic dezmembrează analitic țesătura textului, îl descompune întru identificarea structurii-fundament pe care „se așază” cuvintele în mecanismul intern al facerii sale. Este un pas de clarificare, pregătind terenul pentru nivelul poietic următor. Acesta reconfigurează adevărul existențial înțeles într-o formă proprie, transcende receptarea pasivă într-una creatoare. În timp ce nivelul diakritic se preocupă de *ce* spune textul și de *cum* o spune, nivelul poietic al lecturii se îndeletnicește cu *ce* semnifică textul și *cum* îl exprimăm în manieră proprie. Nivelul imersiv de lectură contemplă adevărul existențial, cel diakritic îl dezvăluie, cel poietic îl recontextualizează. Recontextualizările se manifestă în multiple posibile registre semiotice, precum cel vizual, scenic, muzical, literar, cinematografic, filosofico-hermeneutic, tehnologic ș.a. În așa mod, hermeneutica ontologică nu mai este o speculație teoretică, ci un praxis fundamentat pe strategii aplicabile contextual.

Capitolul a demonstrat că raționalitatea interpretativă presupune o orientare ontologică a hermeneutului în interiorul sensului. Această orientare prin sens este cadrată de adevărul existențial ca structura însăși a acestei orientări. Adevărul existențial este „mișcarea lui în el însuși” (Hegel 2000, p. 34), este structura autoreflexivă și vie de orientare a raționalității interpretative. Sensul poate prolifera indefinit, se poate ramifica în multiple interpretări. Adevărul existențial nu anulează această pluralitate, ci o orientează, indicând direcția în care sensul devine semnificativ pentru existență. Astfel, raționalitatea interpretativă este o formă de situație ontologică, prin care hermeneutul accede la înțelegerea propriei situații în lume. Prin modelul dia-poietic propus, hermeneutica ontologică dobândește aplicabilitate formativă de cultivare a gândirii reflexive.

CONCLUZII GENERALE ȘI RECOMANDĂRI

Teza de doctorat intitulată *Structuri și interferențe contextuale ale raționalității interpretative* configurează ontologia adevărului ca structură de orientare a raționalității interpretative, prin articularea interferențelor disciplinare dintre ontologie, gnoseologie, fenomenologie și etică. Actul hermeneutic presupune o direcționare ontologică a înțelegerii. Astfel, raționalitatea interpretativă este înțeleasă ca formă de situare a hermeneutului în interiorul sensului, iar adevărul existențial funcționează ca principiu intern al acestei orientări.

Validarea ipotezei de cercetare a adevărului existențial ca structura internă de orientare a raționalității interpretative, configurând dinlăuntru dinamica actului hermeneutic al înțelegerii, s-a realizat punctual prin marcarea specificității hermeneuticii filosofice, rațiunii, ontologiei adevărului și aplicărilor practice ale modelului tripartit de interpretare dia-poietică. Ipoteza de cercetare a fost confirmată prin marcarea mecanismelor de transcendere a cadrelor epistemice, specifice adevărului existențial care orientează înspre înțelegere dincolo de limitele recesive ale rațiunii în cadru reflexiv și creator. Acest cadru operant al orientării dinlăuntru, ilustrat prin modelul tripartit de interpretare: imersivă, diakritică și poietică, definește ontologia adevărului ca un principiu intern reglator dinspre înțelegere înspre recontextualizare într-o creație proprie trans-semiotică care confirmă mișcarea internă a experienței subiective înspre obiectivarea universalității împărtășite.

Scopul tezei de a examina și de a sistematiza structurile și interferențele contextuale ale raționalității interpretative în cadrul demersului filosofic al înțelegerii a fost atins prin contextualizarea acestora în cadrul tradițional al hermeneuticilor, prin reconceptualizarea raționalității interpretative ca o dimensiune transversală a filosofiei, psihologiei, eticii, esteticii, lingvisticii, literaturii. Am descris structurile sale imanente și am articulat această structură în raport cu ontologia adevărului existențial ca principiu reglator. Am reconceptualizat relația dintre rațional, irațional, infrarațional și suprrațional prin introducerea conceptului de *pseudorațional*. Pseudoraționalul este o formă disimulată a iraționalului, care mimează coerența și deturneză orientarea hermeneutică a înțelegerii. În această perspectivă, am explicat mecanismul regresiv al interpretării prin conceptul *cercului hermeneutic regresiv* care descrie mișcarea rătăcirii. În cadrul dialectic dat, am contrapus structurile operaționale ale raționalității interpretative cu factorii frenatorii ai înțelegerii, integrând hermeneutica ontologică cu fenomenologia adevărului.

Obiectivele cercetării au fost atinse într-un parcurs etapizat din trei capitole care marchează tranziția de la interpretarea sensului la ontologia adevărului în evoluția hermeneuticii ca disciplină filosofică; reconceptualizează rațiunea ca principiu epistemic, etic și ontologic, prin

raportare la pseudoraționalul înțeles ca formă de deviere a gândirii; conferă un cadru teoretic și analitic a mecanismelor de rătăcire prin modelul cercului hermeneutic regresiv în contrast cu cel clasic; clarifică distincția dintre adevărul existențial și sensul existențial; contrastează adevărul existențial cu cel științific, pentru a explicita mecanismul transcenderii limitelor epistemice în actul hermeneutic; dezvoltă un model tripartit de interpretare (imersivă, diakritică și poietică), aplicabil în contexte educaționale de tip reflexiv.

Fiecare capitol marchează punctual dimensiuni specifice complementare ale demersului științific în care ontologia, epistemologia și etica converg înspre adevărul existențial ca structură directivă a actului hermeneutic. În primul capitol denumit *HERMENEUTICA – DISCIPLINĂ FILOSOFICĂ A ÎNȚELEGERII* definim hermeneutica nu ca metodă cu tehnici și strategii aplicabile textelor, ci ca pe o ontologie a înțelegerii și fundament epistemologic al științelor umaniste. Trasăm parcursul evolutiv al hermeneuticii filosofice de la interpretarea sensului la ontologia adevărului. Problematika sensului se prelungește inevitabil în problematica înțelegerii ca raportare existențială. În cadrul dat, sensul apare ca mediu infailibil al actului hermeneutic, dar nu și ca garanție a orientării interpretative. Sensul este plural, contextual și reconfigurabil, însă tocmai pluralitatea dată poate conduce la relativism sau autoreferențialitate. Hermeneutul construiește sens în interiorul propriilor putințe, într-un cadru care poate deveni solipsist. Căutarea sensului implică o năzuință de a stăpâni, în timp ce căutarea adevărului implică deschiderea către ceea ce este, în sensul lui *aletheia*. Sensul oferă siguranță, în vreme ce adevărul implică vulnerabilitate. Sensul poate fi gestionat, multiplicat, chiar fragmentat în contrasensuri, pe când adevărul existențial nu se supune aceleiași fragmentări, cu toate că se manifestă pe căi distincte. Adevărul existențial și sensul existențial sunt tangențiale noțional, întrucât ambele apar în zona experienței trăite. Cu toate acestea, distincția rămâne decisivă: sensul deschide câmpul interpretării, devenind un orizont de sens, fără să garanteze orientarea în interiorul acestui câmp. Sensul este mediul înțelegerii, dar nu criteriu suficient al orientării.

În următorul capitol denumit *ADEVĂRUL CA STRUCTURĂ DE ORIENTARE A RAȚIONALITĂȚII INTERPRETATIVE*, realizăm o analiză filosofică a rațiunii ca principiu ordonator epistemic, etic și ontologic. Operaționalizăm structurile imanente ale raționalității interpretative ca mecanisme ale înțelegerii, cum sunt structurile anticipative (prejudicata și cercul hermeneutic) dialectica relației subiect-obiect, vidul ontologic ca premisă a înțelegerii, fenomenologia atenției ca act de prezență și adevărul existențial. În asemenea cadru, s-a ilustrat cum raționalitatea interpretativă transcende cadrul normativ al gândirii logice. Conceptul de pseudorațional explică mecanismul prin care iraționalul se disimulează sub aparența

raționalității, deturnând înțelegerea înspre rătăcire. Acest mecanism îl ilustrăm prin conceptul *cercului hermeneutic regresiv* căruia îi sunt aferenți multipli factori frenatorii disruptivi: biasuri cognitive, predispoziții de origine prereflexivă, structuri afective, pluralisme ideologice, rigiditate cognitivă, lipsă de atenție, superficialitate ș.a.

Plasăm astfel adevărul în orizontul raționalității interpretative, examinându-l din perspectivă epistemologică și ontologică. Marcăm transcenderea cadrului epistemic al teoriilor clasice despre adevăr (corespondență, coerență, deflaționism, pragmatism) întru dimensiunea sa existențială. Fenomenul ontologic al adevărului existențial este unul de dislocare a insuficiențelor de ordin moral (ispita răului), epistemic (neștiința propriei neștiințe), ontologic (fragilitate și fractură), existențial (alienare de sine) într-un act pur eliberator al stării de veghe și al metapoziției față de ingerințele insinuoase ale gândului deșert înșelător, străin, zadarnic, nefondat, destabilizator, fragmentar, neliniștitor, contradictoriu, disonant, lipsit de ancoră și de coerență, rătăcitor, ispititor, alunecos, perfid ș.a.m.d. Dialectica dintre gândul deșert și gândul practic invocă necesitatea unei asemenea vigilențe față de propria cogniție.

În vederea aplicabilității principiului formulat, în capitolul ultim denumit *EXERCITII HERMENEUTICE DE LECTURĂ ÎN ORIZONT EXISTENȚIAL*, propunem un model aplicativ tripartit de interpretare, structurat pe trei niveluri: imersiv, diakritic și poietic. Modelul nu este o tehnică de lectură, ci unul de raportare la text în virtutea ideii că interpretarea cuprinde în sine lectura, dar nu se reduce la ea. Modelul dia-poietic descrie structural dinamici al înțelegerii în mediul pe care actul lecturii îl construiește. Interpretarea, în sens gadamerian, reprezintă evenimentul înțelegerii în practica lecturii. Modelul dia-poietic propus are deci o aplicabilitate generală prin structurile sale constitutive ale procesului de interpretare în sens larg. Așadar, lectura imersivă înlesnește o experiență prereflexivă a textului, cea diakritică analizează structurile sale interne, cea poietică recontextualizează adevărul existențial în cadru nelimitat trans-semiotic (vizual, scenic, muzical, literar, cinematografic, filosofico-hermeneutic, tehnologic ș.a.).

Contribuțiile personale, cadrabile în domeniul hermeneuticii filosofice, țin de: articularea unei perspective proprii asupra raționalității interpretative ca formă de orientare a hermeneutului în interiorul sensului: orientare structurată de adevărul existențial; introducerea conceptului de *pseudorațional* în raport cu raționalul, iraționalul, infraraționalul și suprraționalul, ca formă disimulată a iraționalului sub aparența raționalității, prin care sunt explicate mecanismele de deturnare a actului hermeneutic; introducerea noțiunii de *cerc hermeneutic regresiv* distinct de cel clasic drept model ilustrativ prin care *gândul deșert* conduce la blocaj hermeneutic.

Contribuția adusă teoriei hermeneutice constă în relevarea mecanismului de eșuare a interpretării prin deturnarea orientării hermeneutice. Dezvoltarea unui model tripartit de interpretare structurat pe trei niveluri: *imersiv* (experiență prereflexivă), *diakritic* (demers analitic) și *poietic* (recontextualizare trans-semiotică). Modelul integrează hermeneutica ontologică cu fenomenologia și estetica, creând un context nou de analiză a actului interpretativ însuși. Este un instrument pedagogic eficient aplicabil în lecții de tip atelier filosofic. Recontextualizarea trans-semiotică propune un model de abordare creativă și filosofică a textelor drept rampe de lansare în propriile căutări autentice. Modelul contribuie la hermeneutica aplicată și pedagogia filosofiei. Dezvoltăm tehnica metaforei grafice a lecturii ca praxis ontologic de transpunere a înțelegerii textului în forme vizuale ilustrative. Hermeneutica și estetica converg în tehnica metaforei grafice care nuantează aspectele de vizibil și invizibil ale adevărului existențial, demonstrând că înțelegerea se realizează inclusiv prin forme simbolice, capabile să redea această tensiune de fond.

Semnificația teoretică a demersului științific dat constă în recontextualizarea ontologică a hermeneuticii dincolo de logica fundamentului prin conceperea adevărului existențial ca structură internă de orientare a actului hermeneutic: ca vector imanent al înțelegerii în dimensiunile sale etică, existențială și fenomenologică. Astfel, propunem un nou model teoretic contrar viziunii scientiste care rămâne preponderentă în contextul filosofiei analitice cu formele logico-matematice ale raționalității. Cercetarea cadrează cu curentul contemporan de reevaluare a raționalității dincolo de rigiditatea logico-matematică. La fel, deschide direcții de cercetare în ontologia raționalității și a adevărului, etica și estetica interpretării, metodologia învățării reflexive, cu potențiale extinderi interdisciplinare. Valoarea practică a studiului vizează aplicabilitatea modelului lecturii dia-poietice în contexte formale și nonformale.

Factorii frenatorii autentici nu fac decât să deturneze actul interpretării în rătăcire (Heidegger). Ei se manifestă prin elementul mijlocitor al pseudoraționalului – *gândul deșert* – caracterizat prin impulsivitate, incoerență, ambiguitate, confuzie, nesiguranță, instabilitate, agitație, anxietate, frustrare, haos, fragmentare, dezorganizare, derută, conflict ș.a.m.d. Raportul său cu *gândul practic* este relevat în Fig. 2.1. Adevărul nu este doar un ideal epistemic, ci și o realitate ontologică care se dezvăluie (*aletheia*) și ancorează interpretarea într-o dimensiune existențială.

Traversarea insuficienței ontologice – a „dispoziției către rău” (Socrate) – îl plasează pe om într-un raport nemijlocit cu universalitatea adevărului existențial. Acest raport este mediat de multiple figuri ale limbajului, în speță de metaforă și simbol, care adâncesc problematica

sensului multiplu în domeniul hermeneuticii. Dacă simbolul durează în timp, stratificându-și semnificațiile în context cultural, istoric, existențial – metafora este un eveniment de discurs care se întâmplă în inedit. Fiind o realitate vie, adevărul existențial uzează de figuri pentru a se dezvălui și transcende limbajul literal și conceptual. Adevărul revelat prin figuri nu este supus falsificării prin analize logice. Chiar dacă am încerca să-l exprimăm direct – există risc să devină o platitudine, să „se usuce”. Figurile facilitează antrenarea subiectivității în înțelegere, implicând o experiență a transformării. Ele mijlocesc calea către inefabil.

Este necesar ca hermeneutica să-și justifice principiul dublului sens la nivel transcendent (Ricoeur), să prescrie condițiile posibilității de înțelegere. Hermeneutica nu este metodologie, iar sensul dublu reflectă nivelul dublu al realității între fenomen și esență (Heidegger), între vizibil și invizibil (Merleau-Ponty). Fundamentul ontologic al hermeneuticii face posibilă apropierea oricărui act interpretativ de ceea ce face posibilă existența ca atare a vreunui sens. Astfel, cercetarea a nuanțat distincția esențială dintre sens și adevăr. Sensul deschide câmpul interpretării, în vreme ce adevărul existențial orientează hermeneutul în interiorul acestei deschideri.

Limitările cercetării includ necesitatea testării și validării empirice sistematice a modelului lecturii dia-poietice în multiple contexte educaționale. Conceptele de *gând deșert*, *adevăr existențial*, *cerc hermeneutic regresiv* rămân deschise interpretării și ulterioarelor aprofundări în raporturi mai nuanțate. Este nevoie de o analiză comparativă cu alte paradigme contemporane ale raționalității pentru un demers mai precis. Se cere demonstrarea universalității conceptului de *pseudorațional* în contextul altor paradigme filosofice valabile.

Cercetarea dată a abordat problema crizei fundamentului dincolo de logica fundamentului însuși, unde adevărul existențial este structura internă de orientare a înțelegerii; problema redefinirii raționalității interpretative în contextul hermeneuticii ontologice în contexte actuale de relativism epistemic. Teza propune o reconfigurare a raționalității interpretative orientate ontologic de adevărul existențial, înțeles ca structură imanentă a înțelegerii întru transgresarea insuficienței ontologice a eului.

Demersul filosofic întreprins a condus la următoarele rezultate științifice: sistematizarea structurilor raționalității interpretative și justificarea adevărului existențial ca structură de orientare a înțelegerii; introducerea conceptului de *pseudorațional* ca formă disimulată a iraționalului sub aparența raționalității, manifestată prin mecanismul *gândului deșert* deturnând actul hermeneutic; conceptualizarea *cercului hermeneutic regresiv* în cadrul unei gândiri circulare viciate prin multipli factori frenatorii; fundamentarea unei pedagogii filosofice în

adevărul existențial, valorificând dimensiunile reflexivă, hermeneutică și formativă a filosofiei printr-un model aplicabil; elaborarea modelului tripartit de interpretare: imersivă, diakritică și poietică, facilitând progresia firească prin structurile imanente ale raționalității interpretative pentru educația filosofică.

Recomandările privind potențiale direcții de cercetare și propuneri de utilizare a rezultatelor obținute sunt următoarele:

- investigarea raportului dintre ontologie și etică în actul hermeneutic;
- construirea unei fenomenologii a pseudoraționalului;
- dezvoltarea unei ontologii sistematice a falsului, investigând mecanismul cercului hermeneutic regresiv în contextele cultural, social, politic, literar, mediatic, educațional;
- explorare fenomenologică în contexte de consiliere filosofică a gândului deșert ca formă patologică a conștiinței;
- analiză desfășurată între hermeneutica ontologică și semiotica contemporană, cu accent pus pe semne și simboluri recunoscute în spațiul digital;
- valorificarea hermeneuticii filosofice ca fundament pentru științele umaniste;
- conceperea unui curriculum interdisciplinar de hermeneutică pentru educația umanistă;
- organizare de concursuri, expoziții interactive, antologii digitale cu produsele lecturii poietice pentru texte filosofice și din literatura universală;
- scrierea unor caiete metodologice pentru elevi și studenți, cu exerciții de reflecție pe text, confruntări de sens, gândire dialogică, analiză semiotică, reflecție etică;
- conceperea unor grile alternative de evaluare a actului interpretativ;
- elaborarea unui ghid practic pentru cercuri de lectură cu activități de ordin poietic.

BIBLIOGRAFIE:

1. AFLOROAEI, Ștefan. *Privind altfel lumea celor absurde*. București: Humanitas, 2013. 216 p. ISBN 978-973-50-4077-2.
2. BADIOU, Alain. *Being and Event*. London: Continuum, 2005. 526 p. ISBN 0-8264-5831-9.
3. BARRIE, M. James *Aventurile lui Peter Pan*. Chișinău: ARC, 2019. 160 p. ISBN 978-9975-0-0178-6.
4. BAUDRILLARD, Jean. *Simulations*. New York: Semiotext(e), 1983. 165 p. ISBN 978-0-9367-5602-8.
5. BAUMAN, Zygmunt. *Intimations of Postmodernity*. London: Psychology Press, 1992. 232 p. 978-0-4150-6750-8.
6. BAUMAN, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000. 232 p. ISBN 0-7456-2410-3.
7. BEJAN, Petru. *Hermeneutica prejudecăților*. Iași: editura fundației AXIS, 2004. 320 p. ISBN 973-7742-00-1.
8. CAM, Philip. *20 Thinking Tools. Collaborative Inquiry for the Classroom*. Camberwell: ACER Press, 2006. 116 p. ISBN 0-86431-501-5.
9. GARDNER, Susan. Questioning To Hesitation Rather than Hesitating to Question: A Pragmatic Hermeneutic Perspective on Educational Inquiry. In: *Philosophy Study*. 2011, nr. 1(5), pp. 353-359. ISSN 2159-5313.
10. PEIRCE, Charles. The Fixation of Belief. In: *Popular Science Monthly*. 1877, nr. 12, pp. 1-15. ISSN 0161-7370.
11. PUTERBAUGH, Dolores. The Screwtape Letters: Sophistication and self-absorption. In: *USA Today*. 2011, nr. 139(2788), pp. 68-71. ISSN 0734-7456.
12. RAYMOND, Potgieter. Revisiting C.S. Lewis' *Screwtape Letters* of 1941 and exploring their relation to 'Screwtape proposes a toast'. In: *die Skriflig*. 2016, nr. 50(1). ISSN: 2305-0853.
13. SCHOPENHAUER, Arthur. *Lumea ca voință și reprezentare*. București: Humanitas, 2012. 1288 p. ISBN 978-973-50-3651-5.
14. SF. SCĂRARUL, I. *Filocalia Sfințelor Nevoințe ale Desăvârșirii*. Vol. IX. București: Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1980.
15. VATTIMO, Gianni. *Gândirea slabă*. Constanța: Pontica, 1998. 238 p. ISBN 973-9224-20-2.

16. ADLER, Mortimer J., VAN DOREN Charles. *Cum se citește o carte*. Pitești: Editura Paralela 45, 2023. 390 p. ISBN 978-973-47-3864-9.
17. ARISTOTEL. *Etica nicomahică*. București: IRI, 1998. 393 p. ISBN 973-983-774-3.
18. ARISTOTEL. *Metafizica*. București: Humanitas, 2007. 537 p. ISBN 978-973-50-1680-7.
19. ARISTOTEL. *Poetica*. București: Editura Științifică, 1957. 151 p.
20. BACHELARD, Gaston. *The poetics of space*. Boston: Beacon Press, 1994. 241 p. ISBN 0-8070-6473-4.
21. BACON, Francis. *Cele două cărți ale lui Francis Bacon despre excelența și progresul cunoașterii divine și umane*. București: Humanitas, 2012. 502 p. ISBN 978-973-50-7782-2.
22. BĂLAN, Marin. *Cum să faci filosofie cu copiii?* București: Eikon, 2023. 281 p. ISBN 978-606-49-0864-3.
23. BALTAG, Cezar. *Dialog la mal*. București: Editura Eminescu, 1985. 123 p.
24. BARTHES, Roland. *Plăcerea textului*. Chișinău: Cartier, 2006. 228 p. ISBN 978-9975-79-400-8.
25. BARTHES, Roland. *Writing Degree Zero*. Boston: Beacon Press, 1968. 88 p. ISBN 978-0-37-452139-4.
26. BERGSON, Henri. *Matter and Memory*. New York: Zone Books. 1991. 284 p. ISBN 0-942299-05-1.
27. BLACKBURN, Simon. *Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language*. Oxford: Clarendon Press, 1984. 368 p. ISBN 0-19-824651-X.
28. BLAGA, Lucian. *Geneza metaforei și sensul culturii*. București: Humanitas, 1994. 224 p. ISBN 973-28-0533-1.
29. BOGATU, Eugenia. *Perspective pragmatiste în comunicare*. București: Editura Universității din București, 2024. ISBN 978-606-161-531-5.
30. BRADLEY, Francis Herbert. *Essays on Truth and Reality*. Oxford: Clarendon Press, 1962. 504 p. ISBN 978-111-526-680-2.
31. BUBER, Martin. *Eu și Tu*. București: Humanitas, 1992. 168 p. ISBN 973-28-0319-3.
32. CĂLINESCU, Matei. *A citi, a reciti. Către o poetică a (re)lecturii*. București: Humanitas, 2017. ISBN 978-973-50-5699-5.

33. CASSIRER, Ernest. *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*. București: Humanitas, 1994. 320 p. ISBN: 973-28-0473-4.
34. COMTE, Auguste. *Positive philosophy*. New York: Calvin Blanchard, 1858. 838 p.
35. CORNEA, Paul. *Delimitări și ipoteze*. Iași: Polirom, 2008. 320 p. ISBN 978-973-46-1121-8.
36. CORNEA, Paul. *Interpretare și raționalitate*. Iași: Polirom, 2006. 600 p. ISBN 973-46-0281-0.
37. CORNEA, Paul. *Introducere în teoria lecturii*. București: Minerva, 1988. 240 p. ISBN 973-683-035-7.
38. CRARY, Jonathan. *Suspensions of Perception. Attention, spectacle, and modern culture*. Cambridge, London: The MIT Press, 2001. 410 p. ISBN 0-262-53199-2.
39. CREASE, P. Robert. *The Play of Nature: Experimentation as Performance*. Bloomington: Indiana University Press, 1993. 220 p. ISBN 978-025-33147-4-1.
40. DAVIDSON, David. Truth and Meaning. In: *Synthese*. 1967, nr. 3 (17), pp. 304-323. ISSN 1437-210X.
41. DEBORD, Guy. *The society of the spectacle*. Berkeley: Bureau of public secrets, 2014. 160 p. ISBN 978-0-939682-06-5.
42. DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Felix. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Mineapolis: University of Minnesota Press, 1983. 423 p. ISBN 0-8166-1225-0.
43. DESCARTES, René. *Discurs asupra metodei de a călăuzi bine rațiunea și de a căuta adevărul în științe*. București: Mondero, 1999. 90 p. ISBN 973-9349-13-7.
44. DESCARTES, René. *The philosophical writings. Vol. III. The correspondence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 412 p. ISBN 0-521-42350-3.
45. DILTHEY, Wilhelm. *Introduction to the Human Sciences*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989. 524 p. ISBN 0-691-0-02074-4.
46. DILTHEY, Wilhelm. The Rise of Hermeneutics. In: *New Literary History*. 1972, nr. 3, pp. 229-244. ISSN 1080-661X.
47. DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991. 370 p. ISBN 978-026-254-056-8.
48. DUPRÉ, Louis. *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*. New Haven: Yale University Press, 2004. 416 p. ISBN 978-030-01134-6-4.

49. DURAND, Gilbert. *Structurile antropologice ale imaginarului*. București: Editura Univers Enciclopedic, 1998. 480 p. ISBN 973-9243-99-1.
50. ECO, Umberto. *Interpretare și suprainterpretare*. Constanța: Pontica, 2004. 158 p. ISBN 973-7720-08-3.
51. ECO, Umberto. *Lector in fabula. Cooperarea interpretativă în textele narative*. București: Univers, 1991. 308 p. ISBN 973-34-0050-5.
52. ECO, Umberto. *Limitele interpretării*. Iași: Polirom, 2016. 344 p. ISBN 978-973-46-6243-2.
53. ECO, Umberto. *Opera deschisă*. Pitești: Paralela 45, 2002. 283 p. ISBN 973-593-697-6.
54. ECO, Umberto. *The Role of the Reader. Exploration in the Semiotics of Texts*. Bloomington: Indiana University Press, 1979. 273 p. ISBN 0-253-111-39-0.
55. ELIADE, Mircea. *Sacrul și profanul*. București: Humanitas, 2005. 165 p. ISBN 973-50-0876-9.
56. EPICTETUS. *Discourse of Epictetus*. New York: D. Appleton and Company, 1904. 568 p.
57. EPICTETUS. *The works of Epictetus*. Boston: Little, Brown, and Company, 1865. 455 p.
58. FEYERABEND, Paul. *Against method*. New York, London. Verso, 1993. 279 p. ISBN 0-860-91-646-4.
59. FISHER, Robert. *Philosophy for Children*. London: Brunel University, 1996. 339 p.
60. FLORIAN, Mircea. *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. 1. București: Editura Eminescu, 1983. 534 p.
61. FOUCAULT, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books, 1972. 245 p. ISBN 978-0394711065.
62. FOUCAULT, Michel. *The Courage of the Truth. The Government of Self and Others II*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2011. 381 p. ISBN 978-1-4039-8668-9.
63. FREGE, Gottlob. The Thought: a Logical Inquiry. In: *Oxford University Press on behalf of the Mind Association Stable*. 1956, nr. 259 (65), pp. 289-311.
64. FREUD, Sigmund. *Introducere în psihanaliză*. București: Editura didactică și pedagogică, 1980. 594 p.

65. FREUD, Sigmund. *Opere esențiale. Vol. 2. Interpretarea viselor*. București: Trei, 2010. 782 p. ISBN 978-973-707-317-4.
66. GADAMER, Hans-Georg. *Adevăr și metodă*. București: Teora, 2001. 735 p. ISBN 973-601-684-6.
67. GADAMER, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press, 1976. 243 p. ISBN 978-052-003-475-4.
68. GREGORY, Maughn Rollins. A Framework for Facilitating Classroom Dialogue. In: *Teaching Philosophy*. 2007, nr. 1 (30), pp. 59-84. ISSN 0145-5788.
69. HABERMAS, Jürgen. *The theory of communicative action vol. 1. Reason and the rationalization of society*. Boston: Beacon Press, 1984. 465 p. ISBN 978-080-7015-0-70.
70. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich *Fenomenologia spiritului*. București: IRI, 2000. 472 p. ISBN 973-96348-7-7.
71. HEIDEGGER, Martin. *Ființă și timp*. București: Humanitas, 2002. 673 p. ISBN 978-973-50-6445.
72. HEIDEGGER, Martin. *Ontologie. Hermeneutica facticității*. București: Humanitas, 2008. 197 p. ISBN 978-973-50-1943-3.
73. HEIDEGGER, Martin. *Originea operei de artă*. București: Humanitas, 2011. 408 p. ISBN 978-973-50-3157-2.
74. HEIDEGGER, Martin. *Repere pe drumul gândirii*. București: Politica, 1998. 446 p.
75. HORWICH, Paul. *Truth*. Oxford: Clarendon Press, 1999. 176 p. ISBN 978-019-875-223-3.
76. HUME, David. *Cercetare asupra intelectului omenesc*. București: Editura științifică și enciclopedică, 1987. 238 p.
77. HUSSERL, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1983. 424 p. ISBN 90-247-2503-8.
78. HUSSERL, Edmund. *Meditații carteziene*. București: Humanitas, 1994. 250 p. ISBN 973-28-0471-8.
79. JAMES, William. *Pragmatism. A new name for some old ways of thinking*. New York, London, Toronto: Longmans Green and Co, 1907. 447 p.
80. JAMES, William. *Pragmatism. A new name for some old ways of thinking. The meaning of truth*. New York, London, Toronto: Longmans, Green and Co, 1959. 447 p.

81. JAMES, William. Pragmatism's Conception of Truth. In: *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. 1907, nr. 6 (4), pp. 141-155. ISSN 0160-9335.
82. JASPERS, Karl. *Philosophy of Existence*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971. 128 p. ISBN 978-0812210101.
83. JUNG, Carl Gustav. *Omul și simbolurile sale. București: Trei, 2017. 523 p.* ISBN PDF:978-606-40-0362-1.
84. KANT, Immanuel. *Critica rațiunii practice*. București: IRI, 1995. 288 p. ISBN 978-606-816-231-7.
85. KANT, Immanuel. *Critica rațiunii pure*. București: IRI, 1998. 606 p. ISBN 973-96348-4-2.
86. KANT, Immanuel. *Logic*. London: Ludgate, 1819. 215 p.
87. KIERKEGAARD, Søren. *Frică și cutremur*. București: Humanitas, 2002. 264 p. ISBN 973-50-0270-1.
88. KIERKEGAARD, Søren. *Jurnalul seducătorului*. București: Scripta, 1992. 143 p. ISBN 973-9541-6-8.
89. KUN, N. A. *Legende și miturile Greciei Antice*. București: Editura științifică, 1958. 222 p.
90. KÜNNE, Wolfgang. *Conceptions of Truth*. Oxford: Clarendon Press, 2003. 508 p. ISBN 978-0-19-924131-6.
91. LAKOFF, George, JOHNSON, Mark. *Metaphors we live by*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1980. 242 p. ISBN 0-226-46801-1.
92. LEVINAS, Emmanuel. *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*. București: Humanitas, 2006. 368 p. ISBN 973-50-0881-5.
93. LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity. An essay on exteriority*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969. 314 p. ISBN 978-0820-7024-5-2.
94. LEWIS, Clive Staples. *Sfaturile unui diavol bătrân către unul mai tânăr*. București: Humanitas, 2021. 200 p. ISBN 978-973-50-7045-8.
95. MARINO, Adrian. *Dintr-un dicționar de idei literare*. Cluj-Napoca: Argonaut, 2010. 310 p. ISBN 978-973-109-253-9.
96. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia percepției*. Oradea: Aion, 1999. 536 p. ISBN 973-99294-1-9.
97. MERLEAU-PONTY, Maurice. *The Visible and The Invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968. 338 p. ISBN 978-0-8101-0457-0.

98. MINCU, Marin. *Avangarda literară românească*. București: Minerva, 1983. 693 p.
99. MITCHELL, William John Thomas. What is an Image. In: *New Literary History*. 1984, nr. 3 (15), pp. 503-537.
100. NIETZSCHE, Friedrich. *Așa grăit-a Zarathustra*. București: Antet, 1997. 287 p. ISBN 973-8203-51-1.
101. NIETZSCHE, Friedrich. *Dincolo de bine și de rău*. București: Humanitas, 2015. 247 p. ISBN 978-973-50-4814-3.
102. NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. București: Humanitas, 2012. 164 p. ISBN 978-973-50-3494-8.
103. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia moralei*. București: Mediarex, 1996. 194 p. ISBN 973-96802-9-1.
104. NIETZSCHE, Friedrich. *On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense*. Oxford: Quadriga, 2019. 16 p.
105. NORBERG-SCHULZ, Christian. *Existence, Space and Architecture*. Oslo: Littlehampton Book Services Ltd, 1971. 120 p. ISBN 978-0-2897-0023-5.
106. PEIRCE, Charles Sanders. *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press, 1935. 944 p. ISBN 978-0674-1380-25.
107. PEIRCE, Charles Sanders. What Pragmatism Is. In: *The Monist*. 1905, nr. 2 (15), pp. 161-181. ISSN 215303601.
108. PLATON. *Opere II*. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1976. 433 p.
109. PLATON. *Opere IV*. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1983. 669 p.
110. PLATON. *Phaedros sau despre frumos*. București: Humanitas, 2011. 175 p. ISBN 978-973-503-321-7.
111. POPPER, Karl. *Logica cercetării*. București: Editura științifică și enciclopedică, 1981. 458 p.
112. QUINE, Willard Van Orman. *Philosophy of Logic*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1986. 109 p. ISBN 0-674-66563-5.
113. RAMSEY, Frank Plumpton. *Facts and propositions în The Foundation of Mathematics and other Logical Essays*. London: Routledge, 1950. 310 p. ISBN 978-041-540-852-3.
114. RICOEUR, Paul. *Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică*. Echinoux: Cluj-Napoca, 1999. 480 p. ISBN 973-9114-72-X.

- 115.RICOEUR, Paul. *Interpretation theory: discourse and the surplus of meaning*. Texas: The Texas Christian University Press, 1976. 107 p. ISBN 0-912646-59-4.
- 116.RICOEUR, Paul. *Metafora vie*. București: Univers, 1984. 508 p.
- 117.RICOEUR, Paul. *Răul*. București: Art, 2008. 58 p. ISBN 978-973-124-192-0.
- 118.RICOEUR, Paul. *Sinele ca un altul*. București: Spandugino, 2020. 455 p. ISBN 978-606-8944-37-1.
- 119.*Rugăciuni. Canoane. Acatiste. Psaltire*. Editată cu binecuvântarea Preasfințitului Dorimedont Episcop de Edineț și Briceni.
- 120.RUSSEL, Bertrand. On Nature of Truth. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1907, nr. 7, pp. 28-49. ISSN 1467-9264.
- 121.SARTRE, Jean-Paul. *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*. Pitești: Editura Paralela 45, 2004. 850 p. ISBN 973-697-178-3.
- 122.SARTRE, Jean-Paul. *Imaginația*. Oradea: Aion, 1997. 159 p. ISBN 973-976662-2-6.
- 123.SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermeneutica*. Iași: Polirom, 2001. 179 p. ISBN 973-683-617-7.
- 124.SEEBOHM, Thomas. *Hermeneutics. Method and Methodology*. London: Kluwer Academic Publishers: 2004, 272 p. ISBN 978-140-202-617-1.
- 125.SF. IGNATIE BRIANCIANINOV. *Experiențe ascetice*. București: Sofia, 2008. 789 p.
- 126.SF. IOAN GURĂ DE AUR et. al. *Cum luptăm cu gândurile*. Botoșani: Axa, 224 p.
- 127.SONTAG, S. *Împotriva interpretării*. București: Vellant, 2016. 360 p. ISBN 978-606-6864-222-2.
- 128.SPINOZA, *Etica*. București: Editura Științifică, 1957. 355 p.
- 129.STEGMAIER, Werner. *What is orientation?*. Berlin: De Gruyter, 2019. 316 p. ISBN 978-3-11-057388-6.
- 130.STIEGLAR, Bernard. *Taking Care of Youth and the Generations*. Stanford: Stanford University Press, 2008. 264 p. ISBN 987-0-8047-6272-4.
- 131.THAGARD, Paul. Coherence, Truth, and the Development of Scientific Knowledge. In: *Philosophy of Science*. 2007, nr. 74, pp. 28–47. ISSN 0031-8248.
- 132.URSU, Cristina. Cercul hermeneutic: premise metodologice. In: *Metodologii contemporane de cercetare și evaluare: Științe umaniste*. Chișinău: Centrul Editorial-**

Poligrafic al Universității de Stat din Moldova, 2021, pp. 327-331. ISBN 978-9975-159-19-7.

133.URSU, Cristina. Conceptul în mișcare dialectică: o abordare filosofică a învățării. In: *Revista de Știință, Inovare, Cultură și Artă „Akademos”*. 2024, nr. 3(74), pp. 155-161. ISSN 1857-0461.

134.URSU, Cristina. Haosul și cosmosul. In: *Revista NOI*. 2023, nr. 12, pp. 11. ISSN 1857-0798.

135.URSU, Cristina. Rolul întrebării în cercetarea filosofică. „Peter Pan” și o întrebare existențială. In: *Integrare prin cercetare și inovare: Științe umaniste și sociale*. Chișinău: Centrul Editorial-Poligrafic al Universității de Stat din Moldova, 2023, pp. 30-39. ISBN 978-9975-62-687-3.

136.WALTER, Benjamin. *Illuminations. Essays and Reflections*. New York: Schocken Books, 1969. 288 p. ISBN 978-0-8052-0241-0.

137.WEIL, Simone. *Gravity and Grace*. London, New York: Routledge Classics, 2003. 183 p. ISBN 0-203-26364-2.

138.WEIL, Simone. *Waiting for God*. New York: Harper & Row, 1951. 227 p. ISBN 0-06-090295-7.

139.WHITE, David. *Philosophy for kids. 40 Fun Questions That Help You Wonder... About Everything*. London: Prufrock Press, Inc, 2009. 326 p. ISBN 978-1-59363-459-9.

140.WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Grammar*. Oxford: Basil Blackwell, 1974. 495 p. ISBN 0-631-15220-2.

141.WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. București: Humanitas, 2001. 192 p. ISBN 973-50-0135-7.

142.WORLEY, Peter. Open thinking, closed questioning: Two kinds of open and closed question. In: *Journal of Philosophy in Schools*. 2015, nr. 2(2), pp. 17-29. ISSN 2204-2482.

143.WORLEY, Peter. *The If Machine. Philosophical Enquiry in the Classroom*. London: Continuum International Publishing Group, 2011. 217 p. ISBN 978-1-4411-1240-8.

ANEXE

ANEXA 1. FIGURI

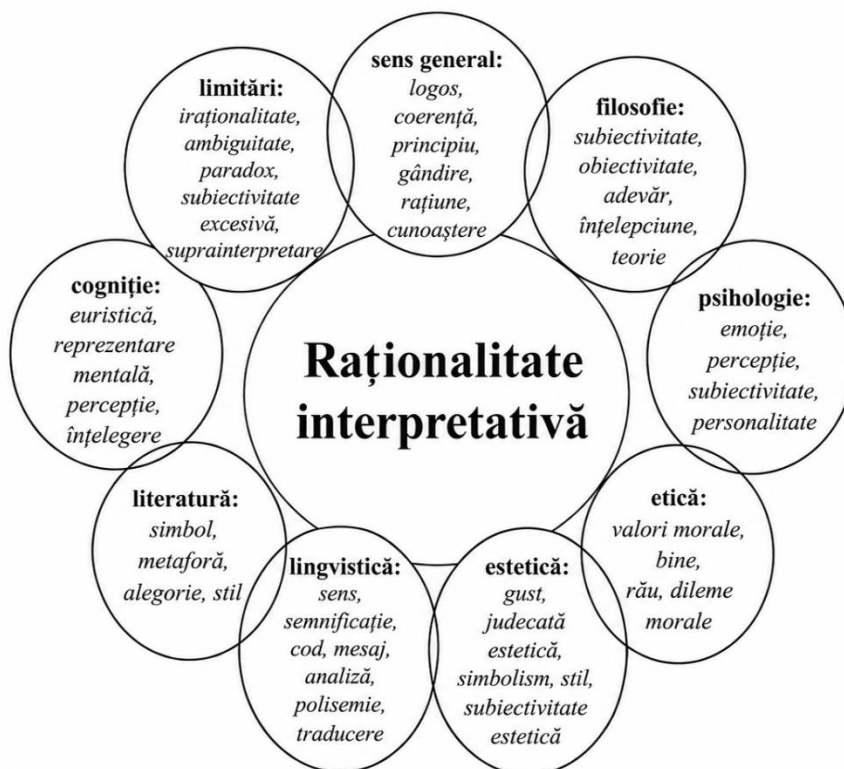


Fig. 2.2. Cartografierea raționalității interpretative

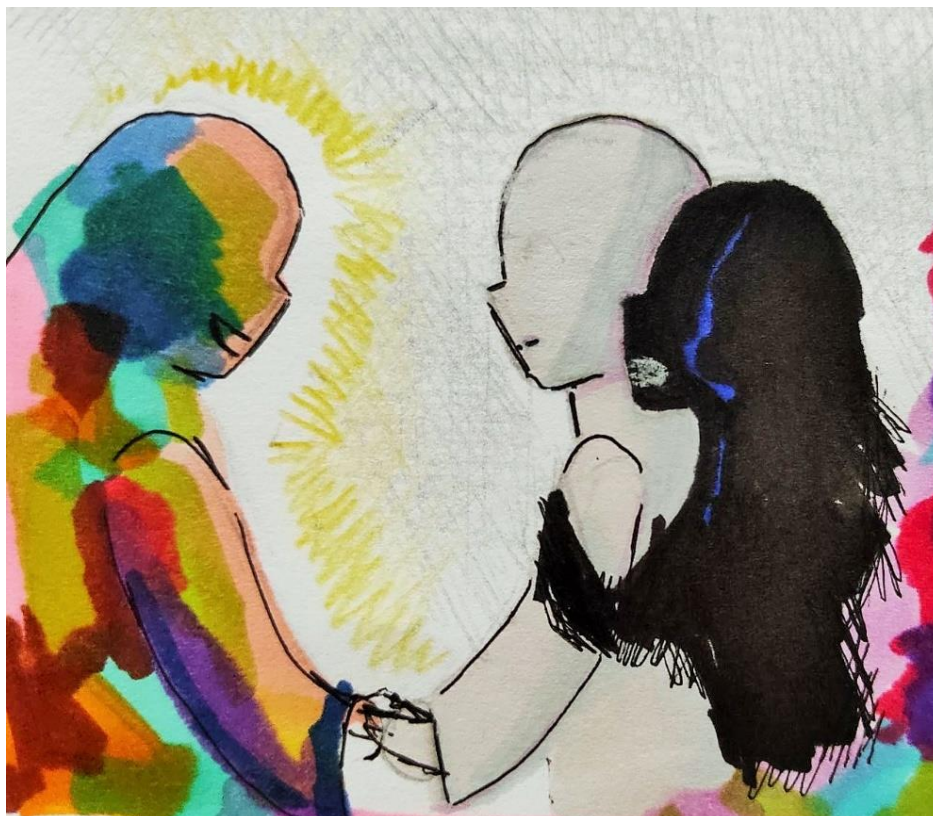


Fig. 3.3. Ilustrarea conceptului de umbră la atelierul de filosofie

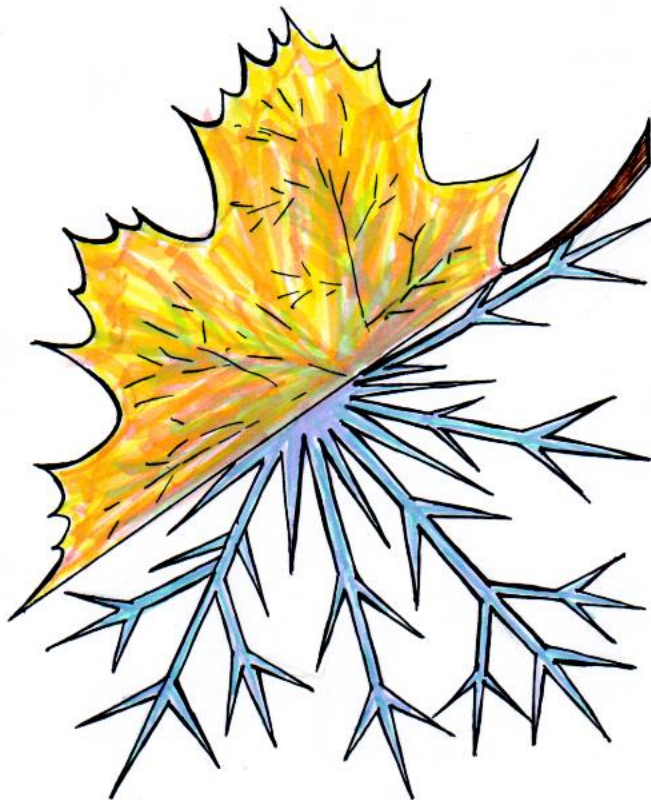


Fig. 3.6. Concept-sinteză dezvoltat la atelierul de filosofie

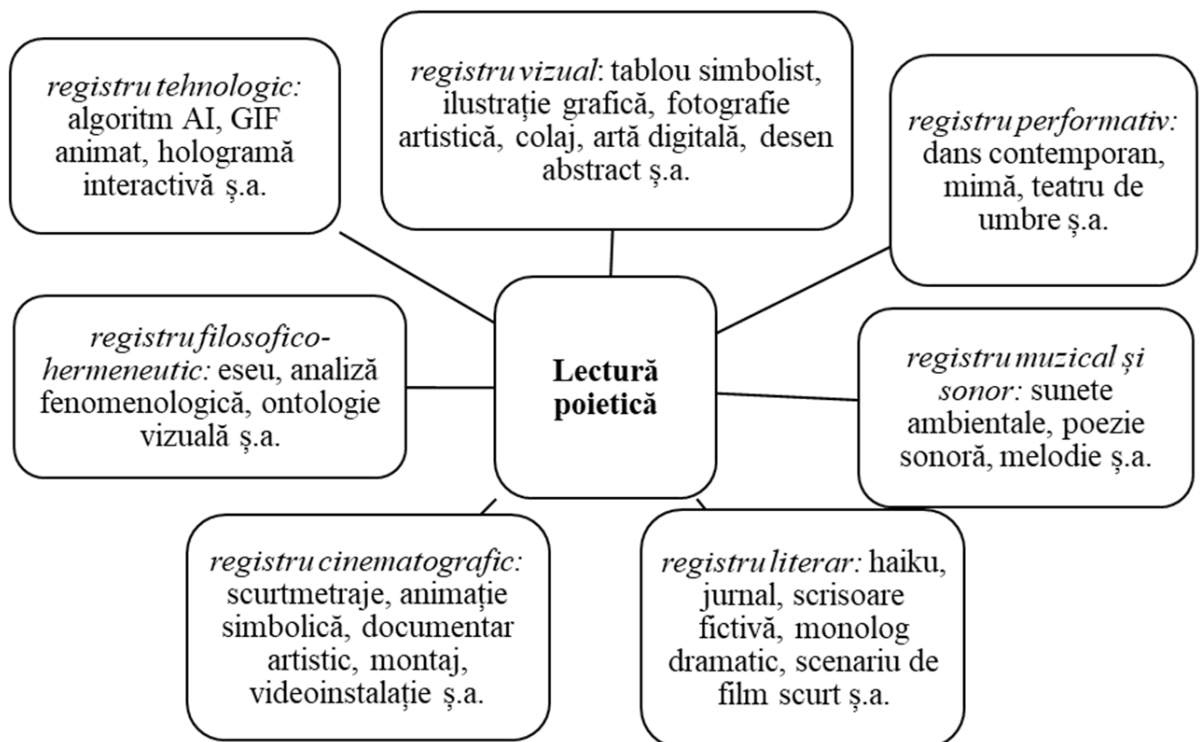


Fig. 3.7. Registre semiotice ale lecturii poietice

DECLARAȚIA PRIVIND ASUMAREA RĂSPUNDERII

Subsemnata, declar pe răspundere personală că materialele prezentate în teza de doctorat sunt rezultatul propriilor cercetări și realizări științifice. Conștientizez că, în caz contrar, urmează să suport consecințele în conformitate cu legislația în vigoare.

Ursu Cristina



25 mai 2026

CV-UL CANDIDATULUI

INFORMAȚII PERSONALE

Ursu Cristina

📍 Str. Columna 46, ap. 16, or. Chișinău, RM

☎ (+373) 68042636

✉ ursu.cristina1@usm.md

Sexul Feminin | Data nașterii 06/ 10/ 1993 | Naționalitatea Moldovenească

EXPERIENȚA PROFESIONALĂ

🏢 *Centrul de limbi străine și traduceri „SMART”* – Tiraspol, Moldova

Localitatea: Tiraspol | **Țara:** Moldova

Profesoară de limba română pentru alolingvi

[01/06/2024 - În curs]

🏢 *Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă”* – Chișinău, Moldova

Localitatea: Chișinău | **Țara:** Moldova

Formator în cadrul proiectului național privind învățarea limbii române de către minoritățile naționale, inclusiv populația adultă

[04/2024 - În curs]

🏢 *Îl Liceul Teoretic „Andrei Straistă”* – or. Anenii Noi, Moldova

Localitatea: or. Anenii Noi | **Țara:** Moldova

Profesoară de literatura universală

[01/09/2023 - 14/08/2024]

🏢 *Centrul de Cercetări în Filosofie Teoretică, Filosofie Practică și Epistemologie Aplicată, USM* – Chișinău, Moldova

Localitatea: Chișinău | **Țara:** Moldova

Cercetător științific

[03/01/2023 - 31/12/2023]

în cadrul proiectului „Abordarea epistemologică a dezvoltării personale și a educației pentru societate: de la strategiile transdisciplinare la finalitățile pragmatice ale societății actuale din Republica Moldova”, cifru: 20.80009.1606.08

🏢 *IPLT „Mihai Eminescu”* – or. Anenii Noi, Moldova

Localitatea: or. Anenii Noi | **Țara:** Moldova

Profesoară de limbă și literatură română

[15/08/2020 - 15/08/2023]

🏢 *IPPP Revista „NOI”* – Chișinău, Moldova

Localitatea: Chișinău | **Țara:** Moldova

Redactor artistic, redactor tehnic

[01/09/2018 - 31/08/2019]

EDUCAȚIE ȘI FORMARE PROFESIONALĂ

Doctorandă în Școala Doctorală Științe Umaniste și ale Educației

Universitatea de Stat din Moldova [01/11/2020 – În curs]

Adresă: str. Al. Mateevici 60, | **Domeniul (domeniile) de studiu:** Ontologie și gnoseologie | **Lucrarea de**

diplomă: Structuri și interferențe contextuale ale raționalității interpretative

Master în Filologie

Facultatea de Litere, USM [01/09/2018 – 12/06/2020]

Localitatea: Chișinău | Țara: Moldova

Diplomă de Studii Superioare de Licență, limba și literatura română - limba greacă

Universitatea de Stat din Moldova [01/09/2015 – 31/05/2018]

Localitatea: Chișinău | Țara: Moldova

Diplomă Regie și Măiestrie Actoricească

Facultatea de Arte Frumoase, USM [01/09/2015 – 31/05/2018]

Localitatea: Chișinău | Țara: Moldova

Diplomă de bacalaureat

Liceul Teoretic „Miguel de Cervantes Saavedra” [01/09/2000 – 31/05/2012]

Localitatea: Chișinău | Țara: Moldova

PUBLICAȚII

[2024]

Conceptul în mișcare dialectică: o abordare filosofică a învățării

Revista de Știință, Inovare, Cultură și Artă „Akademos” | Nr. 3(74) / ISSN 1857-0461 / ISSNe 2587-3687

[2023]

From Granularity to the Big Picture: Construction of the „Narrative Thread”

Annals of Stefan cel Mare University of Suceava, vol. 2, pp. 37-49. EISSN: 20694016

[2023]

De la detaliu la întreg: despre construcția „firului narativ”

Revista de Filosofie a Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” Ed. Academiei Române, LXX, 4, 2023, pp. 437-448. ISSN: 0034-8260

[2020]

Poezia modernă din perspectiva esteticii receptării

SU, SS, pp. 132-135. ISBN 978-9975-152-38-9. ISSN 1857-3665

CONFERINȚE ȘI SEMINARE

[07/11/2024 - 08/11/2024] Universitatea de Stat din Moldova

Conferința științifică națională cu participare internațională "Integrare prin cercetare și inovare"

Centrul Editorial-Poligrafic al Universității de Stat din Moldova, 2024, SU, pp. 70-76. ISBN 978-9975-62-687-3. ISBN (pdf) 978-9975-62-806-8.

Link: https://ibn.idsi.md/sites/default/files/imag_file/70-76_35.pdf

[21/09/2024] Academia Română, filiala Iași. Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gheorghe

Conferința științifică națională: Psihologia și paradigmele ei explicative:

creație, motivație, spiritualitate Tema: *Creativitatea ca formă de absență plină și vid în cadrul dialectic.*

[07/06/2024 - 08/06/2024] Facultatea de Filosofie, Universitatea din București

The International Conference „The Courage of Truth in a Post-Truth World”

The truth within: Cynic and Christian perspectives on the *silent way*”

[21/03/2024 - 22/03/2024] Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă”, Chișinău

Conferința Științifică Internațională „Știință și educație: noi abordări și perspective”

Tema: *Implementarea unor tehnici și direcții teatrale ca strategie pentru surmontarea stagnării*; seria XXVI, vol. 2, Științe ale educației, 2024, pp. 192-202. ISBN 978-9975-46-945-6.

Link: https://ibn.idsi.md/sites/default/files/imag_file/192-202_4.pdf

[18/11/2023] Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași

Colocviul „Fenomenologia lumilor intermediare”

Tema: *Metafora grafică și configurări spațiale ale înțelegerii*. În volumul colectiv de la Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2024. ISBN 978-606-714-867-1.

Link: <https://www.editura.uaic.ro/produse/editura/carti-in-pregatire/fenomenologia-lumilor-intermediare-treceri-si-portaluri-in-spatiul-virtual-2034/0>

Conferința științifică națională cu participare internațională „Integrare prin Cercetare și Inovare”

Tema: *Rolul întrebării în cercetarea filosofică. „Peter Pan” și o întrebare existențială*, Științe umanistice și sociale, 2024, pp. 30-39. ISBN 978-9975-62-691-0.

Link: https://ibn.idsi.md/sites/default/files/imag_file/30-39_12.pdf

[01/10/2023] Universitatea „1 decembrie 1918” din Alba Iulia, USM, Chișinău

Conferința Internațională „Educația din perspectiva valorilor”

Tema: *Phenomenological interpretations of gaze in e-learning*. Volumul conferinței internaționale „Educația din perspectiva valorilor”, ediția a XV-a: Ioan Scheau, Dorin Opreș, Marinela Negru (editori), *Educație și valori în școala contemporană. Provocări și modele*.

București: ed.Eikon, 2023, pp. 159-165, e-ISBN 978-606-49-1051-6.

Link: <https://www.cceol.com/search/chapter-detail?id=1201571>

[05/11/2022] Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava

International Conference in Applied Ethics and Integrity in Doctoral Conduct and Research

Tema: *The hermeneutical Ethics of questioning in Philosophy for Children*

Link: https://ibn.idsi.md/sites/default/files/imag_file/17-17_65.pdf

[29/10/2022] Universitatea din București

Filosofia pentru/cu copii în școală și în afara școlii

Tema: *"Never" and "nowhere", landmarks from a perpetual childhood („Niciodată” și „nicăieri”, repere dintr-o copilărie perpetuă)*

[17/03/2022] Universitatea de Stat din Republica Moldova

Conferința științifică națională „Rigoare exegetică și vocație pedagogică. In memoriam Elena Țau”

Tema: *Exercițiul interpretativ al relecturii*, CEP USM, 2022, pp. 138-144. ISBN 978-9975-62-481-7.

Link: https://ibn.idsi.md/sites/default/files/imag_file/138-144_8.pdf

[22/04/2021 - 23/04/2021] Universitatea de Stat din Republica Moldova

Conferința științifică națională a doctoranzilor „Metodologii contemporane de cercetare și evaluare”

Tema: *Cercul hermeneutic: premise metodologice*, CEP USM, 2021, pp. 327-331. ISBN 978-9975-159-16-6.

Link: https://ibn.idsi.md/sites/default/files/imag_file/327-331_8.pdf

[06/07/2020 - 11/07/2020]

Conferința internațională „Educație Online”

„Textul multimodal - crearea și receptarea benzilor desenate cu platformele Pixton, MakeBeliefsComix, Wittycomix și StoryBoardThat”

Link: <https://www.youtube.com/watch?v=EQVHV7AKieU>

COMPETENȚE LINGVISTICE

Limbă maternă: română

Altă limbă (Alte limbi):

greacă

COMPREHENSIUNE ORALĂ C1 CITIT C1 SCRIS C1

EXPRIMARE SCRISĂ C1 CONVERSAȚIE C1

engleză

COMPREHENSIUNE ORALĂ C1 CITIT C1 SCRIS B2

EXPRIMARE SCRISĂ B2 CONVERSAȚIE C1
spaniolă
COMPREHENSIUNE ORALĂ B2 CITIT B2 SCRIS B2
EXPRIMARE SCRISĂ B2 CONVERSAȚIE B2

rusă
COMPREHENSIUNE ORALĂ C1 CITIT B2 SCRIS B2
EXPRIMARE SCRISĂ B2 CONVERSAȚIE C1

DISTINCȚII ONORIFICE ȘI PREMII

[01/01/2024] Ministerul Educației și Cercetării

Bursă de excelență a Guvernului pentru studenții doctoranzi

Link: <https://cancelaria.gov.md/sites/default/files/document/attachments/nu-103-mec-2024.pdf>

[12/2023] programul YouCreate

Conceptualizarea inițiativei „Pietre-Minți”

Inițiativă comunitară creativă, realizare de tineri pentru tineri, în care conceptul de *stereotip* s-a asociat cu o „piatră” a minții care s-a obiectivizat în șase săli ale unui Muzeu Viu, coagulând aspecte teoretice și practice din filosofia morală, psihologia socială și studiul culturale.

Link: <https://www.jurnaltv.md/news/de395fb9a7b51b2a/tinerii-din-anenii-noi-au-gasit-o-modalitate-mai-putin-obisnuita-pentru-a-lupta-cu-stereotipurile-un-muzeu-viu.html>

[05/10/2023] Cancelaria de Stat a Republicii Moldova

Scrisoare de mulțumire

de Ziua profesională a Lucrătorului din domeniul învățământului

[06/2018] Ministerul Educației și Cercetării

Programul „Burse de Merit”

Diplomă pentru merite academice și activitate extracurriculară.

[30/11/2022] Centrul de Teatru din Moldova

Premiul I, film de scurt metraj, realizat în cadrul proiectului „Democrația prin film. Reflexia integrității în lumina reflectoarelor”

Link: <https://www.moldpres.md/news/2022/11/30/22009163>

[31/05/2018] Facultatea de Litere, specialitatea: limba și literatura română și limba greacă

Diplomă onorifică „Șef de promoție”

[17/03/2018] Festivalului Municipal de Teatru „Ostende”, ediția a III-a

Diplomă „Cea mai bună actriță”