

**PROBLEME DESCHISE DE FENOMENOLOGIA LUI
HUSSLER PRIN PRISMA INTEGRĂRII SALE ÎN
MODELUL ONTOLOGIC INFORMAȚIONAL PROPUȘ DE
MIHAI DRĂGĂNESCU**

**PROBLEMS STARTED BY HUSSERL'S
PHENOMENOLOGY IN TERMS OF ITS INTEGRATION
INTO ONTOLOGICAL INFORMATIONAL MODEL
PROPOSED BY MIHAI DRĂGĂNESCU**

Gorun MANOLESCU

Institutul de Inteligență Artificială "Mihai Drăgănescu", Academia Română /
Research Institute for Artificial Intelligence "Mihai Drăgănescu", Romanian
Academy (ICIA)

e-mail: gmnoema@yahoo.com

Abstract: *May another reality exist so as to generate our physical world? Both Mihai Drăgănescu and Edmund Husserl said yes. But there is a main difference between those two approaches. So, Romanian scholar Mihai Drăgănescu proposed an ontological model with strong phenomenological character in which information and material principles are at the same level. Instead Husserl proposed an idealist (transcendental) solution. In this respect Drăgănescu's model seems to be more general and consistent. Also Mihai Drăgănescu says that Husserl's Phenomenology can be integrated in his model. But for this some problems appeared. Our present work is dedicated to identifying such problems. In subsequent material we will analyze how these problems can be solved by Mihai Drăgănescu.*

Keywords: lived experience; intentionality; noema; consciousness; constitution; reelle; realität; wirklichkeit;

(i) Introducere

Mihai Drăgănescu a fost președintele Academiei Române (1990-1994). Tot dânsul a înființat, în 1992, Secția IT a acestei Academii și a condus-o până în 2010 când a plecat dintre noi.

Dedicat *Modelului Ontologic Informațional* pe care Mihai Drăgănescu l-a propus, și care are la bază, ca principiu, *informația*, la egalitate cu cel al *materiei*, am publicat o serie de lucrări (Manolescu, 2014, 2015, 2017).

Constantin Noica (Surdu1995: 190) afirmă: „Despre Modelul drăgănescian, autorul său poate rosti, ca filosof întemeiat pe științe, această

admirabilă vorbă, pe care numai un Hegel putea să o spună despre sistemul său, din perspectiva speculației «Toate filosofii au o rațiune în lumina acestui model» . Numai că această „rațiune” trebuie să le integreze, adică să le adapteze pentru a le integra fără a le contrazice în spiritul lor. Iar printre aceste filozofii se regăsește cea aristotelică, cea kantiană și nu mai puțin important, Fenomenologia husserliană. Și aceasta deoarece demersul drăgănescian are, de asemenea, și o puternică tentă fenomenologică.

Textul de față se referă la această fenomenologie deoarece ea ridică o serie de probleme pentru care Mihai Drăgănescu a trebuit să găsească soluții. Interesant este că, în timp ce lui Aristotel și Kant autorul le dedică un număr important de pagini, în schimb când este vorba de Husserl el se limitează doar la câteva paragrafe din glosarul de termeni anexat uneia dintre cărțile sale fundamentale, *Ortofizica* (Drăgănescu, 1985).

În cadrul unei convorbiri particulare, din toamna anului 2018, cu Doamna Nora Rebreanu, soția Profesorului, am aflat că, de fapt, cunoașterii și aprofundării lui Husserl, lui Mihai Drăgănescu i-a fost necesar un interval de timp considerabil. Iar rezultatele se vor vedea. Nu în acest text care are ca obiect identificarea problemelor puse în fața Profesorului de către Fenomenologia husserliană, ci într-un material ulterior în care Mihai Drăgănescu încearcă să le rezolve.

Potrivit scopului urmărit, acest text nu va fi un studiu sau o exegeză a demersului husserlian în ansamblu, ci va încerca o distanțare selectivă față de concepția acestuia, fără ca ea să fie deformată. Prin urmare, o serie de aspecte ale abordării husserliene, cum ar fi: dificultățile observării de sine, posibilitatea unei descrieri (eidetice) a trăirilor, reflecția și reducția fenomenologică ca metode, empatia și intersubiectivitatea, logica transcendentă husserliană și gramatica formelor pure, timpul subiectiv, ș.a.m.d., nu au fost avute în vedere.

Se cuvine ca autorul să-și exprime gratitudinea față de A. Bruzan (cadru asociat la Université De Rouen unde predă cursuri de introducere în fenomenologie, fiind doctorand sub îndrumarea lui Natalie Depraz, cunoscută specialistă în Husserl, traducătoare din Fink) care a avut amabilitatea să parcurgă o primă versiune a lucrării noastre și să ne ofere o serie de sugestii extrem de pertinente în legătură cu păstrarea spiritului husserlian.

Având însă în vedere chiar afirmația lui Husserl că datorită „unei fenomenologii aflată încă la începuturi, este posibil ca termenii și conceptele propuse să prezinte o fluiditate” (Husserl, 2011: 314), am fost obligați ca, în anumite situații, să încercăm o precizare a lor ținând seama chiar de sugestiile existente în textele autorului. Dar, în acord cu scopurile textului de față, a fost imposibil să nu emitem și unele interpretări, care s-ar putea să pară neortodoxe pentru un husserlian pur. În astfel de cazuri, conform uneia dintre conotațiile „deconstrucției” lui Derrida, chiar „interpretarea unui text este

doar un alt text care nu este el însuși o interpretare privilegiată și care deci, la rândul său, se cere a fi interpretat” (Graham, 2002: §14.7).

(ii) Premize și definiții de bază ale abordării husserliene

Husserl arată (Husserl, 2011: 206-207):

„[...] trebuie să înțelegem că trăirii empirice i se opune, drept *condiție a sensului ei*, trăirea absolută a *Ființei absolute* și că aceasta din urmă nu este o simplă construcție metafizică [s.n. G.M], ci ea poate fi atestată în caracterul ei absolut fără nici o urmă de îndoială prin intermediul unei schimbări corespunzătoare de atitudine, putând astfel să fie dată în cadrul unei intuiții directe” [s.n. G.M].

În acest sens, pentru a ajunge la primatul Ființei, complementară Conștiinței pure (absolute), Husserl procedează în felul următor.

În primul rând, el pleacă de la un platonism reformulat. Astfel introduce o delimitare între *idee* și *esență*.

„La o [delimitare] terminologică în acest sens mă împinge [...] nevoia de a păstra extrem de importantul *concept kantian de idee*, în așa fel încât să fie distins în chip limpede de conceptul general de *esență* [...]. Voi folosi de aceea [pentru *esență* G. M.] neologismul *eidos*” (36).

Dar la ce „concept kantian de idee” se referă Husserl? La faptul că ideile - printre altele și cea de Divinitate sau de Absolut - sunt, după Kant, noțiuni cu care operează rațiunea, și a căror semnificație nu poate fi dată în nici o intuiție și experiență posibilă (Kant, 1969: 652). Iar dacă totuși căutăm să obținem o cunoaștere a unor asemenea entități, nu ne alegem, din punctul de vedere kantian (a se vedea logica sa transcendențială), decât cu paralogisme sau cădem în antinomii (307-461). În schimb, spune Husserl, *esența (eidos)* poate fi obiect de cunoaștere, prin intuiție directă (Husserl, 2011: §5).

Particularizând, se va putea spune că Absolutul în chip de *idee* nu poate fi cunoscut. În schimb, ca *esență* a creativității sale care se va concretiza în *doctrina constituirii*, de care vom vorbi la timpul potrivit, el poate fi intuit direct ca *Ființă absolută/ Conștiință pură*.

Prin urmare, ne mai având, în continuare, nevoie de Absolut sau Divinitate, Husserl le va scoate din joc aplicând o reducere fenomenologică (§3), metodă husserliană cunoscută, de punere între paranteze a unui anumit lucru, fără a-i nega existența. În acest fel Husserl rămâne față în față doar cu Ființa absolută.

Mai departe, Husserl introduce un alt postulat referitor la ceea ce va numi „realitate”. Și anume, va structura această realitate pe două niveluri: (i)

Transcendentalul și (ii) Naturalul, ambele fiind *reale*. Reale în sensul că sunt accesibile cunoașterii umane, însă diferite ca modalități de accesare.

Transcendentalul este un topos al lui „nici unde” și „nici când”, deoarece Husserl nu specifică nimic în legătură cu spațialitatea și temporalitatea acestuia și nici dacă este sau nu „material”.

În Transcendental se află Ființa absolută și/ sau ceea ce Husserl va numi, în general, „Conștiință”.

Transcendentalul, conținutul acestuia, este accesibil cunoașterii umane prin intuiție directă.

Realitatea sa va fi desemnată prin *reelle* (Husserl, 2012. Cercetarea a cincea, §2,219 de exemplu), termen pe care îl vom utiliza și noi, cu semnificația de aici.

Naturalul (Fizicul) este un alt topos în care lucrurile conținute au întindere spațială în trei dimensiuni și durată temporală, iar aceste lucruri sunt de natură materială.

Conținutul Naturalului este condiționat de Transcendental prin Ființa absolută sau Conștiință.

Conținutul Naturalului este accesibil cunoașterii umane prin intermediul unei percepții empirice care nu se reduce doar la una externă, prin cele cinci simțuri, ci va funcționa și intern vizând aperccepții (corporalitate și trăiri primare cum le numește Husserl (Husserl 211: 317), amintiri ale unor percepții, gânduri, judecăți (Locke 1961: 82), etc.).

Realitatea Naturalului va fi desemnată de Husserl prin *realität* termen pe care, de asemenea, îl vom utiliza și noi, cu această semnificație (citată de Bauman 1998: 87).

În fine, plecând de la faptul că atât în *realität* cât și în *reelle* pot apărea lucruri iluzorii, discursul husserlian va face distincțiile: *a fi real în act - Wirklichkeit*, *a fi real potențial - Quasi-Wirklichkeit* și *a nu fi real*, deci *iluzoriu - Non-Wirklichkeit*” (Husserl, 1994b: §2). În aceste cazuri și noi ne vom folosi husserlienele *wirklichkeit*, *quasi-wirklichkeit* și *non-wirklichkeit*.

Cuvintele: *realität*, *reelle*, *wirklichkeit*, *quasi-wirklichkeit* și *non-wirklichkeit* sunt cuvinte-cheie și va trebui să fie ținute minte deoarece vor fi curent utilizate în expunerea noastră.

Mai trebuie adăugat că Husserl denumește „*obiect*”, într-un sens foarte larg, tot ce se află în Transcendental și Natural. Astfel se va înțelege sub această denumire chiar și ceva de gen „*justiție*”, „*figura 2*”, „*cerc*” ca figură geometrică, „*principiul terțului exclus*” sau, pur și simplu, „*o stare de fapt*” cum ar fi „*stiloul se află pe birou împreună cu niște cărți*”, inclusiv întreaga *realität* sau *reelle*.

De asemenea, Husserl va denumi „*fenomen*” modul în care ne apare nouă un obiect, manifestarea „*obiectului însuși în carne și oase*”, dar nu și a lucrului-în-sine kantian. Astfel „*fenomenul*, este atunci totalitatea a ceea ce se

află în plină lumină a zilei sau care poate fi adus la lumină, fiind scos din ascundere” (Heidegger, 2003: &7,38); însă a fi adus la lumină poate însemna, pentru Husserl, și a aplica reducții fenomenologice succesive până la *esența* unui obiect, aceasta devenind „ascunderea” cea mai profundă.

Comentariul 1: *Aici apare prima problemă. Și anume că în legătură cu Transcendentalul Husserl nu ne spune nimic despre toposul în care se află. Dar nu același lucru îl face orice doctrină idealistă? De exemplu, cea a lui Platon când se referă la „Lumea ideilor? Da, dar Platon e consecvent: el nu ne spune nimic în acest sens nici când se referă la „Peșteră”. În schimb Husserl nu dă dovadă de o asemenea consecvență în legătură cu Naturalul și de aceea se spune că el se înscrie pe linia unui idealism parțial, i.e. unul „transcendental”. Discuția aici se poate prelungi indefinit odată ce, în filozofie a fost admis idealismul. Asta nu înseamnă că problema idealismului, în general și a celui particular la Husserl, nu există.*

Comentariul 2: *A doua problemă. Modul în care Husserl vede „realitatea” nu înseamnă nimic altceva decât introducerea, pe ușa din dos, a metafizicului, adică a acelui „ceva” din afara omului; plecând de la premiza că acest ceva, chiar și redus la „Ființa absolută” poate fi perceput de om printr-o „intuiție directă”.*

(iii) Conștiința în genere, trăire și act.

Conform lui Husserl, „conștiința” în sensul cel mai larg posibil, poate fi considerată drept totalitatea reală (*reelle*) a „trăirilor” ființei umane și interțeserea acestor trăiri de orice fel în unitatea fluxului lor (Husserl, 2012: 218). Ea se află în Transcendental și este similară, dar nu identică cu cea a altor animale. Ceea ce diferențiază o conștiință de tip uman de una a altor animale este că ea poate fi auto-percepută prin reflecție, aceasta devenind una dintre caracteristicile principale ale acestui fel de conștiință.

Dar ce ar putea să însemne o „trăire” și, separat, un „act” de conștiință?

O *trăire*, după Husserl, este ceva ce se oferă ea însăși percepției, cu o evidență de necontestat (*esse est percipi*) (Dermot, 2012), pe când, în schimb, referindu-se la *actele de conștiință* Husserl folosește termenul «*Erlebnis*» [*trăire*] (Dermot, 2012) pentru a semnifica starea de conștiință drept o trăire personală ca o experiență a persoanei a treia. Astfel credem că putem înlătura acum această neclaritate.

Prima dată, fenomenologul, *pe post de persoana întâi*, experimentează conținutul conștiinței ca fiind alcătuit din propriile *trăiri*; dar simultan, ca *persoană a treia*, experimentează conținutul conștiinței ca fiind alcătuit din trăiri pe care nu le-a produs el (persoana a treia) ci persoana întâi și pe care le

va numi, de această dată, „acte de conștiință”; iar pe acestea le poate privi detașat, le poate descrie și analiza.

Comentariul 3. Putem acum să facem observația că această duplicitate apare pentru că una și aceeași „realitate” este văzută și numită diferit în funcție de punctul de vedere al observatorului, ceea ce reprezintă un fel de „complementaritate” avant la letter. Iar o astfel de complementaritate introdusă implicit de Husserl va constitui una dintre caracteristicile „reducției fenomenologice” ca metodă. Ceea ce, după câte cunoaștem, nu a fost până acum pus în evidență.

Cam atât, deocamdată, despre trăiri și acte de conștiință asupra cărora vom reveni. De asemenea, menționăm că Husserl utilizează și alte nuanțe ale noțiunii de „act de conștiință” și, în acest sens, se pot consulta cele două dicționare aparținând lui Drummond (2007) și, respectiv, Dermot (2012).

(iv) Ontologie formală și ontologie materială

În paragraful al doilea al acestui text s-a redus fenomenologic Absolutul și am rămas față în față cu Ființă absolută. A fost o reducere de sus în jos (*top down*). De fapt Husserl a plecat și invers, de jos în sus (*bottom up*) pentru a pune mai clar în evidență aceeași Ființă absolută. Și anume a plecat de la punerea între paranteze a modului în care științele numite de el „eidetice pure” - logica și matematica - privesc lucrurile și apoi a trecut la scoaterea din joc și a așa numitei „atitudini naturale” proprie științelor naturii.

În continuare discursul nostru va lua în considerare două noțiuni husserliene, *ontologia formală* proprie logicii și matematicii ambele pure și *ontologie materială* proprie științelor naturii.

Ontologia formală este introdusă de Husserl în filozofie drept o descriere a unor obiecte de tip „formă” (Henning, 2006). În afară de sensul care atribuie „esenței” denumirea de „*eidos*”, Husserl mai utilizează și altă semnificație a acestuia și anume de „formă esențială” (fără materie) (Husserl, 2011: §10). Prin urmare, aici este vorba de o distincție între formă și materie.

Astfel, când vorbim despre „formal”, înțelegem că, în acest caz, percepțiile și judecățile au ca obiect entități de tip „formă”.

Logica și matematica, ca discipline, sunt într-adevăr formale când „formele vide”, cum spune Husserl, nu sunt „umplute” cu materie. Acest mod de a vedea lucrurile amintește de intuiționismul matematic, considerat a fi de natura unui platonism în care ideile, ca existență, sunt înlocuite cu obiectele matematicii.

Comentariul 4: Despre modul de exprimare, în acest caz, se poate spune precum Heyting: „Limbaajul în care matematica se exprimă, fie acela

obișnuit, fie acela formalizat, nu servește decât la comunicarea rezultatelor și oferă numai o imagine - bild - a matematicii, dar matematica nu este această imagine și cu atât mai puțin limbajul în care o exprimăm” (Heyting, 1934, citat de Dumitriu, 1969: 797).

Mai trebuie spus că în cadrul ontologiei formale, procesul mental care are ca obiect „adevărul” se bazează pe de o parte, pe o gândire conceptuală care se desfășoară deductiv, plecând de la genul maxim (categorie) și avansând, prin descompuneri, pe niveluri succesive de detalieri, până la anumite elemente terminale (obiecte nedecompozabile) și, pe de alta, pe cele trei principii logice formale și ideale: identitate, necontradicție și terț exclus. În acest fel, la nivelul genului maxim se află premisele, ca axiome reprezentând adevărul existențial *reelle* apodictic, cel mai general. Iar odată cu detalierea pe diverse niveluri, prin emiterea de consecințe care nu contrazic axiomele, adevărul axiomelor se prezervă (moștenește) fiindu-i adăugate noi precizări. Prin urmare, de sus până jos, adevărul nu se modifică ci doar se rafinează.

Comentariul 5: În legătură cu o ontologie formală apar două întrebări: (a) în ce fel de topos există ea? și (b) în ce mod are omul acces la o obiectele unei asemenea ontologii? Husserl răspunde doar la a doua întrebare și anume că accesul omului este realizat printr-o intuiție directă ca și în cazul obiectelor care se află în Transcendental. Aceasta ar putea să subînțeleagă faptul că și această ontologie s-ar afla tot în Transcendental. Dar despre aceasta Husserl nu afirmă nimic. Am semnalat totuși neclaritatea respectivă doar pentru ca ea să nu fie atribuită discursului nostru. De fapt, în demersul husserlian, ea nu impietează în mod deosebit, dar am considerat că este bine ca ea să fie menționată.

Și acum să trecem la *ontologia materială* proprie unei „atitudinii naturale”. Această atitudine pleacă de la modul în care științele naturii privesc lucrurile atunci când formele vide capătă un conținut material.

Științele naturii, după Husserl, sunt considerate că se ocupă de domeniul Naturalului (Fizicului) care se află în spațio-temporalitatea cu întindere în trei dimensiuni și durată în timp și este susținut „material” fiind o realitate de tip *realität*.

Astfel (Husserl, 1994a) spune că în interogarea științifică naturală se pleacă de la ce este dat ca obiecte din lumea noastră fizică („Este suficient să ne amintim de naivitatea [că] știința naturii acceptă natura ca dat”, (18)). Prin urmare aceste obiecte nu trebuie niciodată să fie interogate ci trebuie luate ca fiind fundamentul de la care investigația științifică trebuie să plece. Cu alte cuvinte oamenii de știință „naturală” consideră că lumea fizică trebuie să

constituie propria axiomă. Pentru această rațiune Husserl arată că în măsura în care dorim să avem acces la această lume noi trebuie, conform empirismului pozitivist al interogării de sorginte științifică, să o considerăm, într-un fel, drept *lucru însuși* [*Sache selbst*] și nu *lucrul în sine* kantian.

Autorul începe critica sa a științelor naturale notând anumite absurdități care devin evidente când un asemenea empirism este adoptat (12).

Urmându-l pe (Cogan, 2006), care face apel la Husserl, vom spune cele ce urmează.

Științele naturale sunt științe evident empirice și astfel ele au de-a face cu fapte empirice. Prin urmare atunci când principiile logic-formale ideale, aparținând ontologiei formale (identitate, necontradicție, terț exclus), sunt subsumate legilor Naturii ca legi ale gândirii, aceasta conduce la considerarea lor ca unele dintre multele legi ale naturii. Dacă am proceda în acest fel, ar trebui să ținem seama că modul în care o lege naturală poate fi stabilită și justificată este, prin inducție, din fapte singulare ale experienței.

Inducția însă nu stabilește certitudinea legii ci numai o mai mare sau mai mică probabilitate a acesteia. Aceasta ar înseamnă că legile gândirii trebuie, în acest caz să posede un anumit grad de probabilitate. Contradicția este evidentă. Absurditatea în practică devine efectivă când notăm că naturalistul este dominat de scopul de a considera cunoașterea științifică (epistemologia) întotdeauna ca fiind în măsură să producă un adevăr autentic absolut, i.e. cel mai general, apodictic existențial, utilizând principiile ideale amintite ale gândirii.

Mai clar, în acest caz, prin inducție se pleacă de jos în sus, de la obiecte fizice, materiale, considerate a fi elemente terminale și se determină ceea ce le este comun. Se constituie astfel un prim și singur nivel sintetic al „adevărului” și procesul se oprește. Prin urmare, nimeni nu va putea decela adevărul general al axiomelor deoarece nu se ajunge la ele. Și, de asemenea, nu se va putea spune dacă el există fiind „moștenit”, sau nu, în cadrul acestui prim și ultim nivel de sinteză. În concluzie, se poate afirma fără dubii că prin inducție nu se poate obține decât un adevăr posibil (relativ) și nu unul autentic¹.

Să revenim la „atitudinea naturală”.

¹ Lucru consemnat de explozia apărută în cadrul logicii pentru ca aceasta să poată face față descrierilor unor domenii specifice ale realității materiale: apariția, mai întâi, a logicilor polivalente (Moisil), apoi a logicilor fuzzy (Zadeh, Negoită) ca, în prezent, să se pună un accent deosebit pe logica modală (inițierea acestei tendințe aparținând lui Lukasiewicz) ale cărui principii și valori de adevăr fuseseră, de fapt, puse în evidență chiar de Aristotel în cap. 2 (Despre interpretare) din Organon în cadrul căruia, în contrast cu cele trei principii ale unei logici ideale puse în evidență în capitolul 1 al cărții, el utilizează “terțul inclus” acceptând “posibilitatea” și mai mult chiar, admite încă o nouă valoare de adevăr, de-a dreptul subversivă, cea a “viitorului contingent”. Despre Dialetheism și logicile paraconsistente nu mai vorbesc.

Husserl caracterizează această atitudine în felul care urmează (Husserl, 2011: §27-§30).

În calitate de oameni ai vieții naturale avem reprezentări, judecări, simțiri, voințe într-o „*atitudine naturală*”. Percepem și devenim conștienți, adică avem o serie de „trăiri” sau „experiențe vii”, că:

- Lumea se întinde și se schimbă la nesfârșit în spațiu și timp;
- Lucrurile corporale, inclusiv ființe animale și oameni, sunt, pur și simplu, prezente;
- În raport cu aceste lucruri (obiecte) noi avem sentimente pe care, de asemenea, le percepem;
- Cele de mai sus sunt independente de o ordine pe care însă o percepem ca pe una statică la un moment dat, dar care se schimbă instantaneu, în continuu;
- O asemenea ordine pe care o sesizăm (percepem), și o judecăm numind această judecată „*cogito*”, se referă la realitatea (*realität wirklichkeit*) care mă înconjoară efectiv, dar ea se poate referi uneori și la altă realitate *reelle wirklichkeit* cum ar fi numerele pure și legile lor, formațiuni complexe de astfel de numere, figurile geometrice și legile lor, principiile logice și ceea ce numim gândire conceptuală, etc., numai că lumea *realität wirklichkeit* rămâne în continuu prezentă pentru mine, chiar dacă „umbrită”, iar noi continuăm să ne aflăm astfel în atitudinea naturală.

(v) Prima revenire la trăiri

Suntem acum în măsură să revenim cu detalii în privința „trăirilor”.

În primul rând vom observa că Husserl, atât când se referă la o atitudine naturală cât și la una care vizează formalul, în afara percepției unor obiecte externe ale celor două ontologii el merge pe ideea că tot obiecte sunt și unele interne, supuse apercipției, cum ar fi *cogitațiile*, *sentimentele*, precum și *amintirile*. Prin urmare, în toate aceste cazuri, va fi vorba de un *proces de percepție a unor obiecte nu numai materiale* ci și abstracte (i.e. „cogitații”) sau greu de definit (i.e. sentimente). Evident că obiectele luate în considerare vor fi de tipuri diferite. În schimb conținutul procesului de percepție/ apercipție va fi esențial identic. Ori tocmai o asemenea identitate a esenței conținutului va conduce la apariția unei „trăiri” („experiențe vii”), respectiv, „act de conștiință”.

Toate cele de mai sus vor permite, deocamdată, să partajăm actele de conștiință în: (i) *formale* și (ii) ale *atitudinii naturale*. O asemenea partajare conduce la alta similară privind conținutul unei conștiințe, în sens cel mai general posibil.

Anticipând vom spune că în afara tipurilor de acte „formale” și ale „atitudinii naturale”, într-o conștiință, în general, vor mai exista și acte de al treilea tip: „pure”, despre care vom discuta imediat.

(vi) Punerea între paranteze a științelor eidetice pure (ontologiei formale) și a științelor naturii (ontologia materială)

Ce mai rămâne dacă scoatem din joc (reducem fenomenologic) tot ce ține de formal și atitudinea naturală? Este întrebarea pe care și-o pune Husserl. De fapt, această reducere se referă la punerea între paranteze, în cadrul conștiinței, a trăirilor „atitudinii naturale” și pe cele „formale”, iar Husserl va afirma că, prin această scoatere din joc va mai rămâne ceva și anume un „rest fenomenologic”. Acest rest este „conștiința pură în absoluta ei ființă proprie”, identificabilă, în termeni husserlieni, printr-o *intuiție directă*:

„De asemenea, trebuie să înțelegem că trăirii empirice i se opune, drept *condiție a sensului ei*, trăirea absolută și că aceasta din urmă nu este o simplă construcție metafizică, ci ea poate fi atestată în caracterul ei absolut fără nici o urmă de îndoială prin intermediul unei schimbări corespunzătoare de atitudine, putând astfel să fie dată în cadrul unei intuiții directe” (Husserl 2011: 206-207).

Iată modul în care se ajunge la ea:

„[...] în loc să *efectuăm* în mod naiv actele proprii conștiinței în legătură cu natura, [și formalul, G.M.], odată cu tezele lor transcendente [transcendente în raport cu „restul” fenomenologic G.M.], [...] noi „scoatem”, dimpotrivă , „din funcțiune” toate aceste teze, așadar nu le mai dăm girul, îndreptându-ne privirea asupra *conștiinței pure în absoluta ei ființă proprie*, pentru a o sesiza și a o cerceta în chip teoretic. Iată, prin urmare, ce anume rămâne în urmă, în calitate de „reziduu fenomenologic”, atunci când scoatem din circuit întreaga lume [inclusiv formalul G.M.], odată cu toate lucrurile, viețuitoarele și oamenii din cuprinsul ei, inclusiv pe noi înșine (187).

Și, mai adaugă: „De fapt, nu am pierdut nimic prin aceasta, ci, dimpotrivă am câștigat întreaga ființă absolută care, înțeleasă corect, ascunde în sine toate transcendențele lumii, în măsura în care le «constituie» în sine”.

Acest citat rezumă sugestiv *doctrina constituirii* care va face obiectul paragrafului următor.

Până atunci vom mai arăta că trăirile naturale și cele formale din Transcendental, care au fost scoase din joc, vor putea reprezenta obiectul unor fenomenologii diferite de cea *pură*, căci:

„[...] în ciuda scoaterii din circuit a naturii fizice, există nu numai o fenomenologie a conștiinței proprii științelor naturii [având ca obiect trăirile naturale G.M.] [...]. În mod similar, există, în ciuda faptului că

psihologia și științele spiritului sunt lovite la rândul lor de scoaterea din circuit, o fenomenologie a omului; [...] în fine, există o fenomenologie a spiritului social, a configurațiilor sociale, a realizărilor culturale ș.a.m.d. În măsură în care ajunge să fie dată pentru conștiință [sub formă de trăire G.M.], orice transcendență [inclusiv una formală G.M.] face obiectul unei cercetări fenomenologice [...]" (268).

De toate aceste fenomenologii ar trebui să se ocupe continuatorii, Husserl rezervându-și dreptul de a se focaliza asupra *fenomenologiei pure*; a se vedea, în acest sens, și titlul operei sale capitale: *Idei privitoare la o fenomenologie pură*....

(vii) Doctrina constituirii

Să observăm, mai întâi, că respectiva *Conștiință pură (în absoluta ei ființă proprie)* este *apriorică*, deoarece ea este „o conștiință donatoare de sens, care este la rândul ei absolută și nu există în virtutea unei noi donații de sens” (§ 55, 207). În schimb, ea poate „dona sens”.

Ce reprezintă această „donare de sens” a Conștiinței pure? Ea reprezintă, de fapt *intrarea în Existență*. A cui? A „tuturor (sub)regiunilor de ființă”, pentru că: „ Prin intermediul reducăției fenomenologice a rezultat pentru noi ținutul conștiinței absolute, pure, înțeles într-un sens foarte precis, ca ținut al ființei „absolute”. Aceasta reprezintă categoria originară a ființei în genere [...] în care își au rădăcinile toate celelalte (sub)regiuni de ființă [s.n. G.M.]” (§76, 267).

Comentariul 6: *Celelalte (sub)regiuni de ființă reprezintă, de fapt, pe de o parte, „ființa” Formalului și, pe de alta, cea a Naturalului cu toate obiectele pe care acestea le conțin. Dacă ne vom referi la obiectele fizice din Natural: inanimate și animate, important este că, de fapt, lor nu li se acordă „viață” cum greșit s-ar putea înțelege la o primă vedere, ci, doar, „existență”, ca și celorlalte obiecte din Formal. Iar în acest caz, dați-ne voie să folosim termenul de „ființare”, introdus ulterior de Heidegger, dar nu în sensul propus de acesta (a se vedea (Ciocan 2007)), ci, în sens de „existență”.*

Devine acum evident ce va însemna „umplerea cu sens” realizată de Ființa pură absolută și anume, repetăm, conferirea de existență pentru toate obiectele din atitudinea naturală și din formal. Ceea ce, în ultimă instanță, înseamnă că o parte din Transcendental, prin intermediul Ființei pure absolute, „constituie” Formalul și Naturalul. Și, de asemenea, va rezulta și semnificația sintagmei husserliene și anume că „orice realitate [*realität* sau *reelle* G.M.] există doar prin «donație de sens» ” (titlul §55).

(viii) A doua revenire la trăiri

Apare acum în „conștiința pură absolută” un nou tip de trăiri și anume „trăirile pure”. Și dacă celelalte tipuri apăreau în urma unor percepții și a percepții corespunzătoare obiectelor aferente atitudinii naturale și formalului, atunci „trăirile pure” se vor datora în primul rând, unor procese perceptiv de obiecte *pure*, adică de tipul unor „ființări”. Iar astfel de ființări vor fi, întotdeauna externe subiectului, ca și obiectele fizice și cele formale, și nu mentale (interne). Prin urmare, ele sunt „obiective” fiind datorate unei „umpleri cu sens” de către Ființa pură absolută a obiectelor fizice naturale și a celor formale.

În acest caz apar cel puțin două întrebări: (i) ce diferență este între perceperea proprietăților (atributelor) unui obiect fizic sau formal și perceperea unei „ființări”? și, (ii) cum este posibilă perceperea unei „ființări”?

La prima întrebare vom încerca să răspundem imediat. La a doua, în paragraful imediat următor.

Pentru prima întrebare vom apela la răspunsul dat de Schmitz, răspuns care sintetizează extrem de clar diversele susțineri aparținând lui Husserl, în diferite contexte.

„O *existență* nu este un atribut a ceva, adică nu este ceva esențial pentru identitatea unui lucru, ceva care să contribuie direct la determinarea unui lucru, drept acest lucru. Fiecărui lucru îi aparțin în mod necesar atribuitele sale, căci un lucru este în mod esențial identic cu sine, acest lucru și nu un altul. Niciun lucru nu poate fi determinat de alte atribuite decât de cele care îi revin, de facto, lui însuși. Dacă existența ar fi atributul unui lucru, acesta ar trebui, prin urmare, să existe. Se poate arăta însă cu ușurință că nimic nu există cu necesitate. [...] De aici rezultă că existența nu este un atribut și că nici o inducție a existenței [*Existenz-Inductivum*] nu poate fi considerată un atribut” (Schmitz forthcoming: 39-40).

Prin urmare, o *trăire* este o percepție de cu totul altă natură decât cea a uneia prin care se poate stabili, cu ajutorul unor atribute, *identitatea unică* a unui obiect *realität* sau *reelle*, indiferent dacă el ni se prezintă direct („în carne și oase”) sau indirect, printr-un „semn” sau o „imagine” (Zahavi, 2017: 49). Semnificația percepției unei *trăiri* este că ea reprezintă perceperea unei „unități de sens” asociată, în acest caz, unui obiect *realität/ reelle* de către Conștiința pură (§55). De aici rezultă că o asemenea unitate de sens poate să existe *în act* (*wirklichkeit*) sau *potențial* (*quasi-wirklichkeit*), deci nu *iluzoriu* (*non-wirklichkeit*). Despre aceste posibilități de existență ale unei unități de sens vom discuta în paragraful următor.

Până atunci, vom observa, numai în treacăt, deoarece nu vom dezvolta acest subiect, că o trăire care a provenit din percepere unei alte trăiri nu poate avea întotdeauna drept obiect numai o singură altă trăire. Aici este vorba de „reflecție” drept o *a doua metodă* a fenomenologiei husserliene, prima fiind „reducția fenomenologică”. Astfel, ne spune Husserl că, prin reflecție, putem avea o trăire asupra, de exemplu, a obiectului „conștiință pură individuală”, iar, mai departe, dacă reflectăm asupra *convingerii pe care o trăim că există conștiință pură individuală*, vom avea de-a face, în cazul reflecției, cu două trăiri cuprinse una în alta (143).

Comentariul 7: *Pot exista oare și lanțuri de „incluziuni”, cum le numește Husserl, care să cuprindă trăiri multiple în cazul cărora fiecare trăire superioară nu este autonomă ci fondată pe cea inferioară, până la infinit? Husserl nu ne spune nimic despre aceasta. În schimb, iată cum Wigner, laureat Nobel pentru fizică, tratează un asemenea caz, evitând regresia la infinit prin ajungerea la ceea ce Husserl numește „Conștiința pură absolută”. În cele ce urmează ne vom permite să înlocuim celebra „piscă a lui Schrödinger” cu perceperea pură a existenței (ființării), sau nu, a unui obiect fizic sau formal (Kaku, 2016: 549-595).*

În cazul perceperei (sau nu) a unei ființări asociate unui obiect din Natural sau Formal, nu vom putea ști dacă ea există sau nu decât în momentul în care se încearcă, de către un eu individual pur, realizarea unei asemenea percepții. Deci este imposibil de a separa observatorul de obiectul observat. Și în această situație observatorul [eu-ul pur individual G.M.] poate, la un moment dat să existe sau nu. Cine îl observă? Există o funcție de undă (Schrödinger) care include atât observatorul cât și obiectul. Ca să ne asigurăm că observatorul există, e nevoie de alt observator („prietenul lui Wigner”) care să colapseze unda pentru a determina viabilitatea primului observator. Dar de unde știm că al doilea observator este viu [ființează G.M.]? Este acum nevoie de un al treilea observator ș.a.m.d. Întrucât este nevoie de un număr infinit de observatori ca, prin colapsarea succesivă de unde, să fim siguri că ei există, avem nevoie de o „conștiință cosmică”. Și Wigner conchide: „Nu a fost posibil să formulăm legile (teoriei cuantice) într-o manieră pe deplin coerentă fără să facem apel la conștiință”.

În acest mod, “Eu-ul” se extinde identificându-se cu o astfel de conștiință.

(ix) Intenționalitatea

Prin „intenționalitate” se concretizează pe deplin creativitatea Ființei absolute care a început cu „constituirea”. Aceasta înseamnă că, în timp ce constituirea acorda „ființare”, i.e. existență, oricărui obiect natural (fizic) sau formal, în schimb intenționalitatea permite perceperea acestei ființări.

Textele husserliene fac nenumărate referiri la „intenționalitate”, mai ales asupra înțelesului pe care i l-a acordat Brentano și a modului în care ea a fost reinterpretată de către Husserl. Pe noi nu ne va interesa diacronia respectivă a intenționalității ci numai semnificația pe care Husserl i-a atribuit-o.

Husserl consideră că a fi conștient, înseamnă a fi conștient de ceva. Aceasta înseamnă o orientare asupra acestui „ceva” care poate fi un obiect natural sau formal sau chiar din Conștiință, i.e. o trăire.

În sensul celor de mai sus, rezultă că însăși această orientare, pe care Husserl o consideră a fi intenționalitatea, este, ca și reflecția, o proprietate a Conștiinței.

Concretizând, orice act al conștiinței: percepție, judecată/ raționament, îndoială, așteptare, amintire sau fantezie se caracterizează prin faptul că intenționează un obiect de un anumit tip. Și, de asemenea, mai rezultă că o intenție nu încetează de a fi „intențională” indiferent dacă obiectul există sau nu. Iar o asemenea intenție face posibilă perceperea „ființării” obiectului sau, dacă aceasta nu există, fiind vorba de o iluzie, apare tendința subiectului de a-i acorda el însuși ființare, tendință moștenită de la Ființa absolută.

Dacă în privința percepției ființării, atunci când ea există, lucrurile sunt clare, în legătură cu tendința de acordare de ființare de către subiect atunci când ea lipsește nu mai este așa. Pentru explicații va fi nevoie de o paranteză. Ea se va referi în special la jocul noematic pentru „surprinderea” (aprehendarea) unui obiect natural sau formal. Mai bine zis, nu atât la procesul în sine, i.e. la „noesis”, cât la rezultatul acestuia, i.e. „noema”. În diverse texte husserliene termenul „noema” apare cu înțelesuri diferite. Astfel, așa cum arată Dermot (Dermot, 2012: Noema):

„Noema înseamnă obiectul intențional așa cum e perceput, așa cum e judecat, așa cum e dorit, în general: așa cum e intenționat. În (Husserl, 2011: §95) el susține că doctrina noemei este „de cea mai mare importanță pentru fenomenologie”. În altă parte el spune că luarea în considerare obiectul intențional ca noemă aceasta este un „clu transcendent” pentru întreaga multiplicitate a experiențelor posibile sau cogitații (Husserl, 1994: §26). Analiza lui Husserl în ceea ce privește noesis și noema este extrem de importantă pentru înțelegerea fenomenologiei sub reducția fenomenologică. Noema este un element cheie în descrierea eidetică a conștiinței; ea este o „obiectivitate aparținând conștiinței într-un mod specific” (Husserl, 2011: §128). Noema este întotdeauna corelată cu un act noetic sau „noesis”; ea este obiectul așa cum este perceput, gândit, imaginat. În noema Husserl înglobează într-o singură entitate complexă ceea ce Frege include sub termenul de „sens” mod de prezentare, și funcție referențială a actului, i.e. obiectul intențional al actului. Husserl scrie: „noema în ea însăși

are o relație obiectivă, mai particular în virtutea propriului sens” (§128) ș.a.m.d.

Și, mai departe, tot Dermot adaugă:

„[...] Înțelesul exact și statutul noemei la Husserl este controversat. El a dat loc unor multiple discuții în legătură cu natura unei teorii fenomenologice a înțelesului și naturii unui obiect intențional. În acord cu o interpretare standard, propusă original de Gurwitsch, noemata sunt entități ideale - literar sensuri ideale abstracte - care permit unui act intențional să se refere la obiectul său intențional. Alții, e.g. John Drummond și Robert Sokolowski, argumentează că noema este pur și simplu obiectul intenționat. Conform acestei interpretări, noema este un termen tehnic pentru a se referi cineva la obiectul intenționat ca o tematizare explicită în reducția fenomenologică” (Dermot, 2012).

Însă tot Husserl afirmă la un moment dat că: „pomul real poate fi ars, distrus, dar niciodată noema 'copac' ” (§89).

Comentariul 8. Dacă vom lua în considerare această afirmație a lui Husserl și o vom corobora cu alta care, de asemenea, îi aparține, că ceea ce numim Conștiință pură absolută care, la rândul său, poate genera atât conștiințe individuale cât și obiectele lume naturală (în ansamblu) și lume formală (tot în ansamblu) nu „ar fi nicidecum atinsă în existența sa proprie” dacă ar fi anihilate cele două lumi (§49,183], atunci am putea avansa ipoteza că o ființare poate fi asociată oricărui obiect din cele două lumi în două feluri: în act, adică în mod realităț/ reelle, wirklichkeit sau numai potențial, quai- wirklichkeit, urmând ca apoi să poată deveni oricând wirklichkeit, i.e. ne-iluzoriu.

Această ipoteză, în spiritul gândirii husserliene, ne oferă prilejul să afirmăm că, în cadrul „constituirii” celor două lumi, Conștiința pură absolută își ia Omul drept partener al creativității sale în sensul că atunci când intenționalitatea vizează un obiect potențial se va realiza o percepție a „ființării” sale ca și în cazul în care acesta ar exista în act (de facto). Nu același lucru se va întâmpla însă în cazul în care avem de-a face cu ceva iluzoriu.

(x) O incongruență și un paradox

Husserl ne spune:

„Prin intermediul reducție fenomenologice a rezultat pentru noi ținutul conștiinței pure, înțeles într-un sens foarte precis, ca ținut al ființei

„absolute”. Aceasta reprezintă categoria originară a ființei în genere [...] în care își au rădăcinile toate celelalte regiuni de ființă; ele se raportează toate, prin însăși esența lor, la ea și depind astfel în chip esențial de ea. Teoria categoriilor trebuie neapărat să pornească de la această diferență de ființă – cea mai radicală dintre toate – dintre *ființa înțeleasă drept conștiință*, pe de o parte, și *ființa înțeleasă drept „transcendentă”*, ce se „relevă” în conștiință, pe de altă parte” (267).

Dacă lucrurile stau așa, atunci apare „monadologia” lui Husserl. În sensul că fiecare conștiință individuală constituie o instanță (subcategorie) de ființă. În cadrul „monadologiei” sale Husserl adoptă acest termen, precum și pe cel de „monadă”, în special în scrierile sale târzii. „Monada” și „monadologia” sunt termeni preluați de la Leibnitz cărora Husserl le acordă altă semnificație, mai ales în *Meditații Carteziene* (Husserl, 1994b: § 37).

Acum apare acea „incongruență” din titlu. Și anume că, pe de o parte, *ființa (absolută)* este *înțeleasă drept conștiință (pură, absolută)*, dar, din paragraful al treilea al acestui text putem deduce că într-un sens general, dar nu cel mai larg posibil, „conștiința” poate fi considerată și drept totalitatea reală (*reelle*) a ’trăirilor pure’ umane și inter-țeserea acestor trăiri de orice fel în unitatea fluxului lor” (Husserl, 2012: 218). Deci se poate presupune că, în cadrul *conștiinței pure absolute*, din care derivă toate *conștiințele individuale pure*, ar trebui să se găsească, sub o anumită formă, această „totalitate a trăirilor umane pure”, inclusiv „inter-țeserea lor”. Însă despre aceasta Husserl nu spune nimic. Incongruența ar putea să dispară dacă vom considera că în „conștiința pură absolută” se află *potențial* „totalitatea trăirilor pure umane” și etc., iar ele *intră în act*, ca părți ale acestei totalități, în cadrul fiecărei conștiințe individuale.

Să ne referim acum la paradoxul menționat în titlu. Lyotard propune o altă interpretare a „constituirii” și „intenționalității” decât cea prezentată de noi în paragrafele vii și ix. Astfel, el constată un lucru extrem de interesant. Raționamentul său pleacă de la faptul că eu-ul pur individual este parte a eu-ului pur absolut, *obiectiv*, respectiv al Conștiinței pure absolute. Prin urmare și el capătă astfel un caracter „obiectiv”, pentru că va participa la o „constituire” deși individuală (subiectivă) a lumii fizice în ansamblu, în calitate de „obiect” [*realität* G.M.]. Evident, „subiectivitatea obiectivă” a ego-ului pur individual va reprezenta, pentru Lyotard, și nu numai, un paradox. Iată citatul din Lyotard:

„în realitate, subiectul perceptiv este același care constituie lumea, în care se afla, în același timp, prin percepție. Când îl explorăm din perspectiva împletirii sale cu lumea, pentru a-l deosebi de aceasta lume, folosim criteriul de imanență; dar situația paradoxala provine din faptul că însuși conținutul acestei imanențe nu este altceva decât

lumea ca țință, ca fenomen, cu toate ca aceasta lume este instituită ca existență reală și transcendentă prin eu”. (Lyotard, 1954: 27).

Comentariul 9. *Dacă luăm în considerare comentariul precedent (8), atunci paradoxul dispare. Astfel: (a) dacă lumea care îl auto-conține (pe om) a fost constituită „în act” (de Conștiință pură) , atunci el o va percepe și nu o va „constitui”; (b) dacă lumea care îl auto-conține a fost constituită „potențial”, atunci el, omul, o va „pune în act” (o va constitui și o va și percepe) drept o lume paralelă sau intersectată cu cea existentă anterior - și aici apare creativitatea (controlată) a omului pe care i-o conferă Conștiința pură; (c) dacă lumea care îl auto-conține nu a fost constituită nici „potențial” și nici „în act”, atunci omul va crea numai ceva iluzoriu.*

(xi) O nouă perspectivă: „apofatic-catafaticul”

O asemenea perspectivă asupra fenomenologiei lui Husserl, este extrem de utilă pentru a vedea ce se întâmplă atunci când această fenomenologie este pusă față în față cu modelul ontologic informațional aparținând lui Mihai Drăgănescu (Drăgănescu 1979, 1985, 2007). Este vorba de a privi lucrurile prin prisma a ceea ce se numește abordarea „apofatic-catafatică”.

Dar ce înseamnă această abordare? În acest paragraf o vom prezenta pe scurt.

Trebuie făcută o distincție netă între „apofaticul” aristotelic (grecește: ἀποφαντικός; „declarator”, de la ἀποφαίνειν *apophainein*, „a arăta, a face cunoscut”) și „apofaticul” cunoașterii.

Apofaticul și *Catafaticul* reprezintă două posibilități limită ale cunoașterii umane înainte ca aceasta să întâlnească definitiv *Divinitatea/ Absolutul* despre care nu se mai poate spune chiar nimic (Manolescu, 2018).

Conform doctrinei „Apofatic-Catafatic”, există o punere în evidență *afirmativă* (catafatică) a modului în care Absolutul (Divinitatea/ Dumnezeu) se manifestă la vedere în lumea noastră de toate zilele și o punere în evidență *negativă* (apofatică), ascunsă, în care acțiunea acestui Absolut nu poate fi pusă în evidență în modul discursiv obișnuit.

Accesul uman la cele două modalități limită de cunoaștere se realizează printr-o *intuiție directă* ca și cea propusă de Husserl.

Deși denumirea de „Apofatic-Catafatic” a apărut în dogmatica creștină din Evul Mediu, rădăcinile celor două modalități de cunoaștere se regăsesc în gândirea antică. Le putem identifica chiar la presocratici.

Vorbind de *Apofatic*, evident fără să-l numească astfel, Heraclit, spune: „Oamenii [obișnuïți] se arată neputincioși să pătrundă sensul cestui *logos* care există dintotdeauna” (Piatkovski & Banu, 1979: 350); sau „Cercetând hotarele sufletului/ [ființei], n-ai putea să le găsești, oricare ar fi cărarea pe care vei merge. Atât de adânc *logos* are” (356).

În schimb, exemplul clar de *Catafatism* (*avant la letter*) ni-l oferă Parmenide (reluat ulterior de Heidegger) prin celebrele spuse:

„Ei bine, voi spune așadar: tu ia însă aminte la cuvântul pe care-l auzi (despre aceasta):

Care sunt singurele căi ce pot fi luate în seamă pentru o interogare.

Una: cum este ea (ce este ea, ființa) și cum imposibilă (este), de asemenea, neființa.

Aceasta este cărarea încrederii întemeiate, căci ea urmează stării de neascundere.

Cealaltă însă: cum nu este și totodată cât de nenesară neființa.

Aceasta deci, astfel vestesc, este o potecă ce nu trebuie urmată defel, căci nu poți cultiva cunoașterea neființei, deoarece nu poate fi prinsă nicicum și nici nu o poți indica în cuvinte” (Heidegger, 1999: 233).

Trecând de presocratici ajungem la Aristotel în contextul în care, discutând într-un mod *apofatic*, invers de cel înțeles de obicei despre „potență” și „act” (în care potența este premergătoare actului), el arată că în privința „logosului” heraclitean „aceleași lucruri au existat veșnic, fie periodic, fie altfel, pentru că aici actul este anterior potenței” (Aristotel, 1996: 473); și afirmă apoi că acest logos este susținut de o substanță imaterială, veșnică „în act”². Iar despre o asemenea substanță, care se revarsă fără încetare, el spune, tot în mod *apofatic*, că reprezintă Inteligența sau Gândirea Divină (486), dar aceasta nu se confundă cu „Mișcătorul Nemișcat” care o produce.

Mai departe, urmărind evoluția *Catafaticului* și *Apofaticului*, trecem prin Evul Mediu unde *Catafaticul* este reprezentat de influența arabă (Ibn Arabi, 2017) și (Rumi, 2016), și de Toma d’Aquino (*doctor angelicus*) împreună cu Meister Eckhart, iar pe linie *apofatică* de Pseudo-Dionisie Aeropagitul (având în spate o întregă tradiție patristică ortodoxă), ca să ajună în Europa, în ortodoxism, în anul 586 (a se vedea [Sfântul Dionisie (Pseudo Dionisie) Aeropagitul (1996)] și apoi în vestul Europei, în catolicism. În continuare, perpetuându-se peste veacuri până în zilele noastre se ajunge la un *Apofatic* corelat cu *Catafaticul*, cu scopul final de a atinge *Apofaticul pur*. Și acest lucru se întâmplă, în dogmatica ortodoxă, la Lossky (Lossky, 2010), Andre Scrima (Scrima, 2005) și Dumitru Stăniloie

² Spre deosebire de receptacolul platonician întotdeauna „potențial” din *Timaios* (Platon 1993: 165-166) unde referindu-se la acest „receptacol”, el îl determină în mod *negativ* (*apofatic*) deoarece receptacolul nu este nici foc, nici aer, nici pământ, adică este diferit de orice alt element ce ar putea fi considerat primordial. Caracterul non-figurativ al receptacolului îl face incognoscibil în mod pozitiv. Ca în altă parte, în dialogul *Parmenide* (Platon 1989: 103), să spună: „Unul nu poate fi mai tânăr, mai vârstnic sau același în vârstă cu sine ori cu altul”.

(Stăniloae, 1996). Mai menționăm că tot în zilele noastre, având la bază varianta vestică a lucrării pseudo-dionisiace, apare o incitantă comparație a apofaticului cu Zenul budist (Kendal, 1983). Această evoluție care este extrem de interesantă, ba chiar pasionantă, depășește însă net cadrul discuției noastre.

În finalul acestei scurte treceri în revistă a doctrinei *Apofatic-Catafatică* din contextul nostru cultural și reamintind scopul pe care l-am urmărit, adică de a ști și înțelege, *de ce* există lumea noastră „naturală” și „fizică”, vom putea spune că doar Aristotel *in nuce* și varianta dogmatică actuală a creștinismului ortodox, *in extenso*, par a accepta că apofaticul este primordial în ceea ce privește cunoașterea umană. Și aceasta deoarece *Logosul* (în sens heraclitean și aristotelic) este el însuși primordial, mai adânc decât Ființa. Iar a fi „primordial” în raport cu Ființa, din punct de vedere ontologic - există aici o *implicație ontologică*³ - presupune că aceasta este condiționată de acest „logos” nu ca apariții succesiv în timp, timpul însemnând aici cu totul altceva, ci ca primordialitate.

(xii) Este fenomenologia lui Husserl apofatică sau catafatică?

Din prezentarea fenomenologiei husserliene rezultă că abordarea sa este eminentă de tip catafatic. Sugestiv, un asemenea tip este pus în evidență, în Evul Mediu, de către Ibn Arabi, așa cum s-a arătat, când afirmă că Ființa este primordială, eludând *Logosul* heracliteano-aristotelic (Ibn Arabi, 2017: 54): “Astfel este, de exemplu, relația care leagă cunoașterea de cel care cunoaște sau viața de cel viu: cunoașterea și viața sunt realități, distincte una de cealaltă; or noi afirmăm, vorbind despre Dumnezeu, că El este cunoscător și viu [...] și spunem tot așa și despre om.”

(xiii) Cea mai importantă incongruență husserliană reală: ordinea din Natural.

Există o „Notă”, plasată între paragrafele 51 și 52 (Husserl, 2011: 191-192), care ne atrage atenția. În această notă Husserl observă că în Natural, în fapt, poate fi intuită o „ordine”. O asemenea ordine ar presupune ceva de natura unei *teleologii*. Adică a unei desfășurări a lucrurilor în acord cu lanțul causal aristotelic care urmărește atingerea unui scop (*telos*) care *ar trebui să rămână neschimbat în esență*: (a) cauză formală (e.g. arhitectul/ artistul care

³ Nu trebuie confundată *implicația logică* cu *implicația causală* pentru că, deși se citesc la fel, cele două înseamnă lucruri foarte diferite. Implicația causală nu este o relație logică, ci una ontologică, ea înseamnă: "ori de câte ori se produce *P*, se produce *Q*" sau "daca are loc *P* (cauza), are loc *Q* (efectul)". Implicatia logică este altceva, ea înseamnă: "adevarul lui *P* implica adevarul lui *Q*" sau "daca este adevarat *P*, atunci este adevarat *Q*". Am putea spune, eventual, ca adevarul lui *P* este *cauza* pentru adevarul lui *Q*. În acest caz, implicatia logică devine un caz particular al implicatiei cauzale.

propune proiectul unei case/ opere de artă), (b) cauză materială (e.g. materialul de construcție), (c) cauză eficientă (e.g. constructorul/ realizatorul) și (d) cauză finală (e.g. realizarea casei/ operei de artă)⁴. Ori o astfel de teleologie pune în evidență schimbările care se petrec la nivelul Naturalului. Întrebările care apar: Cine și Unde fixează scopul? și Care este scopul (în esență)?

Pentru a merge mai departe, este nevoie de o paranteză. Trebuie menționat, în mod deosebit, ca Husserl nu are în vedere o cauzalitate de tip galileo-newtonian, cantitativă și anume de relații între părți ale realității *realität* de tip „cauză-efect” fără scop: „este evident că ‘exercitarea’ acestui principiu nu ar putea fi concepută în termeni cauzali, așadar în sensul conceptului natural de cauzalitate”. A se vedea, în acest sens (Patočka, 2017: 17): ”În timp ce pentru Galilei mișcarea are un caracter de *quantum* [...] care ține de sfera *relațiilor*, pentru Aristotel mișcarea este în mod principal necantitativă. [...] Doar un nivel ontologic mai profund [...] ne permite să înțelegem în mod fundamental mișcarea”. Am închis paranteza.

Dacă scopul ar fi fixat la nivelul Naturalului de către o Divinitate mundană, atunci se ajunge la o circularitate. Căci aceasta ar însemna că o asemenea Divinitate s-ar afla, ea însăși, în acest nivel. Ori în acest caz, la fiecare schimbare, s-ar produce și schimbarea scopului deoarece chiar și Divinitatea, care face parte din Natural, s-ar schimba. Și Husserl ia în calcul aceasta.

Dacă scopul ar fi fixat la nivelul Transcendentalului de către Ființa absolută, nici acest lucru nu ar fi posibil deoarece această ființă are un scop bine definit. Și anume, conform doctrinei „constituirii”, de a oferi „existență” (ființare). S-ar putea obiecta că ființarea nu presupune „înghețarea” scopului în cadrul schimbărilor care se petrec în Natural în cadrul chiar al „ființării”. Dar atunci acesta nu ar mai rămâne *neschimbat în esență*.

Soluția pe care o întrevide Husserl este ca fixarea scopului să se realizeze în Absolut: „principiul ordonator (scopul) [...] trebuie găsit la nivelul absolutului însuși, și anume prin intermediul unor considerente pur absolute” (191). Însă, deoarece „imanența lui Dumnezeu în cadrul Conștiinței absolute (pure) nu poate fi concepută [Dumnezeu/ Absolutul a fost redus fenomenologic din start G.M.]” atunci „ar trebui să se găsească diverse [alte] forme intuitive de relevare” (192). Lucru pe care Husserl nu îl face.

Comentariul 10. *Considerăm că în comparație cu perspectiva deschisă de „apofatic-catafatic”, demersul husserlian apare drept unul reductionist.*

⁴ Această teleologie este exploatată, din punct de vedere fenomenologic, de (Patočka 2017: 17-33).

Astfel, nu ne oprește nimeni să considerăm că acest principiu/ scop nu se află în Absolutul pe care Husserl l-a redus fenomenologic, ci la nivelul „logosului heracliteano-aristotelic” de natură apofatică. În măsura în care s-ar depăși această perspectivă reduționistă, discursul fenomenologic ar putea căpăta o altă turnură așa cum se va vedea în abordarea lui Mihai Drăgănescu, într-un text viitor.

(xiv) Concluzii

În acest text, așa cum s-a specificat, s-a urmărit identificarea unor probleme pe care le deschide fenomenologia lui Husserl prin prisma integrării sale în Modelul ontologic informațional propus de Mihai Drăgănescu. Iată care sunt, după noi, cele mai importante.

(i) Considerăm că Husserl ia în considerare numai aspectul *catafatic* al cunoașterii și acțiunii umane. (Comentariul 10).

(ii) Considerăm că principiu/ scopul ordinii din Natural se află la nivelul „logosului heracliteano-aristotelic” din cadrul demersului *apofatic*. (Comentariul 10).

(iii) S-a pus în evidență faptul că, în timp ce Naturalul este găzduit de un topos cu extindere în trei dimensiuni și durată în timp, lucrurile de aici având un suport material, în schimb despre Transcendental Husserl nu afirmă nimic în legătură cu spațialitatea, timpul și „susținerea” lucrurilor de aici. (Comentariul 1)

(iv) Extinderea intuiției dincolo de empirism și postularea posibilității ca prin ea cunoașterea umană să aibă acces la Transcendental precum și declararea acestuia drept „real” sunt, cel puțin discutabile, în măsura în care Transcendentalul este considerat ca fiind cantonat într-un areal al unui „niciunde” și „nici când” fără susținere de nici un fel. (Comentariul 2 și Comentariul 3).

(v) În legătură cu Ontologia formală (propusă de Husserl) apare o întrebare la care nu se răspunde. Și anume, dacă formalul se află în Transcendental sau nu? (Comentariul 5).

(vi) Pot exista și lanțuri de „incluziuni”. Cum le numește Husserl, care să cuprindă trăiri multiple, în cadrul cărora fiecare trăire superioară nu este autonomă ci fondată pe una inferioară, printr-o regresie la infinit? Husserl nu spune nimic despre aceasta (Comentariul 7).

(vii) Paradoxul lui Lyotard (Comentariul 9) poate fi înlăturat dacă se admite ipoteza noastră conform căreia Conștiința pură își ia drept partener omul la „constituirea” lumii naturale și a celei formale (Comentariul 8).

Referințe:

- Arabi, I. (2017). *Cartea înțelepciunii/ Book of Wisdom*. București: Herald.
- Aristotel (1996). *Metafizica/ Metaphysics*. București: Iri.
- Bauman, U. (1998). *Kausalität and qualitative empirische Sozialforschung/ Causality and qualitative empirical social research*. New York, Munchen, Berlin: Waxmann Münster.
- Cogan, J. (2006). The Phenomenological Reduction. Retrieved 1 Feb. 2019. from <https://www.iep.utm.edu/phen-red/>.
- Ciocan, C. (2007). Critica lui Heidegger la adresa lui Husserl/ Heidegger's criticism against Husserl. În Ciocan, C. & Lazea, D. (Ed.), *Intenționalitatea de la Plotin la Levinas* (pp. 161-180). București: Zeta books.
- Dermot, M. (2012). *The Husserl Dictionary*. Dublin: University College Dublin.
- Drăgănescu, M. (1985). *Ortofizica/ Orthophysics*. București: Editura Științifică și Enciclopedică.
- Drăgănescu, M. (1979). *Profunzimile lumii materiale/ The Depths of Existence*. București: Editura Politică.
- Drăgănescu, M. (2007). *Societatea Conștiinței/ Consciousness society*. București: Institutul de Inteligență Artificială al Academiei Române.
- Drummond, J. (2007). *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*. Scarecrow Press.
- Dumitriu, A. (1969). *Istoria logicii/ History of Logic*. București: Editura Didactică și Pedagogică.
- Fărcaș, D. (2010). *Meister Erckhart/ Meister Erckhart*. București: Polirom.
- Graham, P. (2002). *Beyond the Limits of thought*. Oxford University Press.
- Heidegger, M. (2003). *Ființă și timp/ Being and Time*. București: Humanitas.
- Heidegger, M. (1999). *Introducere în metafizică/ Introduction to Metaphysics*. București: Humanitas.
- Henning, B. (2006). What is Formal Ontology?, *Metaphysics* 1, 2- 21.
- Husserl, E. (1994a). *Filosofia ca știință riguroasă/ Philosophy as rigorous science*. București: Paideia.
- Husserl, E. (1994b). *Meditații Carteziene/ Cartesian meditations*. București: Humanitas.
- Husserl, E. (2011). *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică. Cartea întâi (I) [Idei I]: Introducere general în fenomenologia pură/ Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy - First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. București: Humanitas.
- Husserl, E. (2012). *Cercetări logice II/ Logical Investigations II*. București: Humanitas.
- Kaku, M. (2016). *Viitorul minții umane/ The Future of the Mind*. București: Trei.
- Kant, I. (1969). *Critica rațiunii pure/ Critique of Pure Reason*. București: Editura Științifică.
- Kendal, J. (1983). *Through Words and Silence: A Comparative Study of William Johnston and Thomas Merton, Roman Catholics in Dialogue with Zen*. The University of British Columbia.

- Locke, J. (1961). *Eseu asupra intelectului omenesc/ An Essay Concerning Human Understanding*. București: Editura Științifică și Enciclopedică.
- Lossky, V. (2010). *Teologia mistică a bisericii de răsărit/ Mystical Theology of the Eastern Church*, București: Humanitas.
- Lyotard, J. (1954), *La Phénoménologie/ The Phenomenology*. Paris, Presses universitaires de France.
- Manolescu, G. (2013). Fenomenologicul la Mihai Drăgănescu: conștiința fundamentală a existenței/ Phenomenology of Mihai Drăgănescu and Fundamental Consciousness. In *Noema*. XII. 13-29.
- Manolescu, G. (2014). Drăgănescu și sensul fenomenologic/ Drăgănescu and the phenomenological sense. In *Noema*, XIII. 19-28.
- Manolescu, G. (2015). Mihai Drăgănescu - Noua paradigmă a informației/ Mihai Drăgănescu - new paradigm of information. In *Academica*, XXV(6-7). 38-42.
- Manolescu, G. (2017). Mihai Drăgănescu, o prioritate românească: cosmologia informațională versus universul holografic/ Mihai Drăgănescu, a Romanian priority: Informational Cosmology versus Holographic Universe. In *Noema*, XVI. 11-32.
- Manolescu, G. (2018), Despre tetra-lemă. Însemnări fragmentare și fugare/ About Tetra-lemma. Fragmentary, fleeting notes. In *NOEMA*, XVII. 131-140.
- Piatkovski A. & Banu, I. (1979). *Filosofia greacă până la Platon Vol. I, Partea a 2-a/ Greek philosophy before Plato Vol. I, Part Two*. București: Editura Științifică și Enciclopedică.
- Platon (1993). *Opere VII, Timaios/ Timaeus*. București: Editura Științifică.
- Platon (1989). *Opere VI, Parmenide/ Parmenides*. București: Editura Științifică.
- Patočka, J. (2017). *Mișcare, lume, tehnică. Studii fenomenologice/ Motion, world, technique. Phenomenological studies*. Cluj: Tact.
- Rumi (2016). *Oceanul sufletului/ The ocean of soul*. , București: Herald.
- Sfântul Dionisie (Pseudo Dionisie) Aeropagitul (1996). *Opere complete/ Complete works*. București: Paideia.
- Schmitz H., (forthcoming), *Scurtă introducere în noua fenomenologie/ Brief introduction to the new phenomenology*. Oradea: Ratio et Revelatio [prezentat în primăvara anului 2019 în cadrul Seminarului „Noua fenomenologie” susținut de Cristian Ferencz-Flatz la ICUB Humanities].
- Scrima, A. (2005). *Antropologia apofatică/ Apophatic anthropology*. București. Humanitas.
- Stăniloae, D. (1996). *Teologia dogmatică ortodoxă, vol. 1/ Orthodox Dogmatic Theology, vol. 1*. București: Editura Institutului biblic de misiune al Bisericii ortodoxe române.
- Surdu, A. (1995). *Vocații filosofice românești/ Romanian philosophical vocation*. București: Editura Academiei.
- Zahavi, D. (2017). *Fenomenologia lui Husserl/ Husserl's phenomenology*. Oradea: Ratio et Revelatio.