

## SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII REPERE ALE INTENȚIONALITĂȚII DE LA BRENTANO LA HUSSERL ȘI HEIDEGGER

Adrian Păcurar  
 Universitatea de Vest din Timișoara

**Rezumat:** *Studiul de față urmărește parcursul conceptului de intenționalitate, în coordonatele lui esențiale, pornind de la statutul și rolul pe care acest concept l-a avut în cadrul cercetărilor lui Brentano până la turnura ontologică a fenomenologiei din interiorul proiectului heideggerian al ontologiei fundamentale din Ființă și timp. În acest scop sunt trecute pe rând în revistă: momentul Brentano, versiunea husserliană a fenomenologiei și, în final, mutația survenită la nivelul discursului fenomenologic în Ființă și timp. Luarea în discuție a momentelor reprezentate de Brentano și Husserl pentru evoluția fenomenologiei are în acest studiu un rol preponderent introductiv cu funcția principală de a pregăti cititorul pentru sesizarea specificului intenționalității în cadrul cercetărilor lui Heidegger din Ființă și timp. Atât în cazul lui Brentano cât și în cel al lui Husserl studiul pune în evidență valorificarea strict epistemologică a intenționalității în cadrul cercetărilor întreprinse de cei doi autori asupra conștiinței. Însă, deși în cazul acestor doi autori ne aflăm încă destul de departe de o valorificare ontologică a intenționalității, studiul semnalează totuși rolul fundamental jucat de cercetările celor doi asupra intenționalității în evoluția către valorificarea în sens ontologic a acestui concept fenomenologic.*

*Urmărind linia schițată, în cazul lui Heidegger studiul semnalează semnificația ontologică a intenționalității în proiectul ontologiei fundamentale din Ființă și timp plecând de la punerea în evidență a principalelor puncte de dezacord dintre Husserl și Heidegger în planul metodei fenomenologice. Deși a fost preluat în mod formal din cadrul cercetărilor husserliene, conceptul de intenționalitate prezent în Ființă și timp, dincolo de dimensiunea sa epistemologică specială pe care acest concept o posedă din principiu în cadrul oricărei investigații asupra conștiinței, el poartă în cadrul cercetărilor heideggeriene amprenta unei puternice conotații ontologice. Acest fapt devine vizibil cu precădere în felul în care Heidegger a utilizat intenționalitatea pentru a descrie conceptul de lume a Dasein-ului. Pentru Heidegger faptul - de - a - fi - în - lume e un fenomen originar iar, ca fenomen originar, el este anterior oricărei teorii a cunoașterii. Dar lumea Dasein*

## SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

– ului, în măsura în care nici nu poate avea alt statut decât acela al unui fenomen originar, în sensul pus în evidență de Heidegger, nu poate fi configurată în alt fel decât cu ajutorul intenționalității. Studiul insistă tocmai asupra acestui aspect analizând nu doar modul în care intenționalitatea contribuie la edificarea ontologiei fundamentale din Ființă și timp, prin punerea în lumină a modului în care trebuie înțeleasă corect ideea de fapt - de - a - fi - în - lume ca fenomen originar, ci și asupra felului în care Heidegger a respins viziunea tradițional carteziană asupra conștiinței.

O ultimă precizare. În cazul lui Heidegger studiul de față se concentrează preponderent asupra cursului pe care acesta l-a ținut în semestrul de vară în 1925 la Marburg, curs apărut cu titlul Prolegomene la istoria conceptului de timp. Două sunt motivele care ne-au determinat facem această opțiune. În primul rând în acest curs găsim o lungă și limpede analiză pe care Heidegger o întreprinde asupra fenomenologiei și, în al doilea rând, cursul din 1925 reprezintă un pas fundamental către Ființă și timp.

**Expresii cheie:** *intenționalitate, intuiție categorială, fenomenologie, fenomenologie transcendentală, fenomenologie hermeneutică, ontologie fundamentală*

*Fenomenologia înseamnă Heidegger și cu mine*

Husserl

*Filozofia lui Heidegger nu poate fi înțeleasă doar  
ca un supliment sau o continuare a proiectului husserlian<sup>1</sup>*

Taylor Carman

Tonul foarte îndrăzneț al afirmației lui Husserl, pe care acesta a făcut-o cândva în perioada premergătoare apariției lucrării heideggeriene fundamentale din 1927, avea să cunoască un colaps spectaculos la scurtă vreme după ce a devenit limpede că maniera în care se prezenta în *Sein und Zeit* versiunea heideggeriană a fenomenologiei era una radical diferită față de direcția în care dezvoltase Husserl fenomenologia. Cu o ironie vag disimulată un cercetător contemporan al operei heideggeriene sancționa mușcător

entuziasmul husserlian în termenii următori: "...*spiritul exuberant* (evident, cel husserlian – n. mea) *va înceta brusc în momentul în care Husserl va descoperi faptul că, în loc să pună între paranteze ființa, Heidegger l-a pus între paranteze pe Husserl însuși*".<sup>ii</sup>

Chiar dacă Heidegger nu a contestat niciodată rolul fundamental pe care l-a jucat Husserl în dezvoltarea propriei construcții filozofice, acest fapt fiind vizibil, formal fie și formal, prin preluarea integrală a sarcinii centrale a metodei fenomenologice, sarcină tradusă fără echivoc – cel puțin aparent ! – prin celebra expresie "către lucrurile însele!", elevul lui Husserl a adaptat versiunea maestrului cerințelor propriei viziuni turnând modelul husserlian în cadrele unei gândiri față de care Husserl, ulterior, avea să se simtă complet străin<sup>iii</sup>. Motivele care au generat acest fapt trebuie căutate atât la nivelul disputelor legate de pretențiile și rezultatele pe care le-a obținut Husserl cât și, mai ales, la nivelul *scopurilor* urmărite de cei doi filozofi: pentru Husserl fenomenologia ia în discuție cadrele subiectivității gândite în tradiția carteziană, accentul fiind pus pe latura *epistemologică*, pe când pentru Heidegger sarcina unei fenomenologii autentice este aceea de a deveni *ontologie*<sup>iv</sup>. Pornind de la aceste cadre generale ale dezbaterii legate de raporturile dintre Husserl și Heidegger în planul metodei, cadre care sunt deja de multă vreme consolidate printre cercetători, urmează acum să trasăm contururile concrete ale mutației survenite în optica heideggeriană în privința problemei metodei filozofice în general și asupra fenomenologiei în particular. Această sarcină ne va conduce ulterior la sesizarea specificului intenționalității la nivelul ontologiei din *Ființă și timp*.

Relația dintre Heidegger și Husserl în planul metodei fenomenologice nu poate constitui câtuși de puțin o temă disponibilă pentru simplificări. Thomas Sheehan observa că factorii care au condus în final la ruptura dintre cei doi nu sunt nici până astăzi pe deplin lămurii: "*Motivele care au determinat ruptura au fost multă vreme învăluite în speculație și chiar și astăzi ele nu sunt cunoscute în totalitate*".<sup>v</sup> În același ton vorbește și

## SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

Gadamer: "...nu este deloc simplu să identificăm obiectiv punctul pornind de la care Heidegger a putut să înfrunte idealismul fenomenologic al lui Husserl"<sup>vi</sup>. Însă dincolo de dificultățile reale ale cercetării, dificultăți născute din grija pentru stabilirea detaliilor legate mai ales de reperele cronologice ale evoluției concepției metodologice heideggeriene, pot fi totuși scoase la lumină principalele momente care au marcat decisiv cristalizarea metodei puse la lucru în *Ființă și timp*. Într-o sistematizare rapidă etapele care l-au condus în final pe Heidegger la consolidarea propriei metode filozofice sunt următoarele:

1. Preluarea achizițiilor teoretice ale fenomenologiei așa cu au fost acestea dezvoltate pe linia Brentano – Dilthey – Husserl.
2. Critica direcției în care a dezvoltat Husserl fenomenologia împreună cu evidențierea acelor puncte care deja se pot constitui în elemente de susținere ale structurii propriei metode.
3. Descrierea și elaborarea propriei versiuni a metodei fenomenologice.

Pentru urmărirea și analizarea acestor etape cercetătorul are la dispoziție cursurile sau lucrările în care Heidegger a luat în discuție metoda fenomenologică împreună cu *rezultatele concrete* ale travaliului heideggerian, adică pur și simplu construcția filozofică în sine, reprezentată prin *Sein und Zeit*. Lucrarea apărută în 1927 poate fi privită ca un *produs finit* rezultat în urma etapei de cizelare și elaborare a metodologiei pe care Heidegger a parcurs-o în aproape întreaga perioadă a anilor `20 din secolul XX. Desigur, atunci când spunem că *Sein und Zeit* poate fi privită ca un produs finit ne referim în primul rând la *perspectiva metodologică*, adică la cristalizarea unei anumite metode în cadrul acestei lucrări și mai puțin la conținutul ca atare al lucrării din motive îndeobște cunoscute.

Heidegger a luat în discuție în repetate rânduri problema fenomenologiei. Este suficient să ne gândim de pildă la cele două cursuri ținute la Marburg, prin în semestrul de iarnă 1923 – 1924 și

cel de-al doilea în 1927 pe parcursul semestrului de vară sub numele de “*Problemele fundamentale ale fenomenologiei*”. Însă cursul ținut tot la Marburg, sub titlul de *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, în semestrul de vară din 1925 este considerat de mulți cercetători a fi nu doar una dintre cele mai bune introduceri în fenomenologie ci chiar sursa fundamentală în care pot fi identificate elementele variantei de fenomenologie care au stat, doi ani mai târziu, la temelia lui *Sein un Zeit*<sup>vii</sup>.

Desigur, pentru o imagine culturală cu o rezoluție mai largă nu ar fi deloc de neglijat un tablou general al evoluțiilor din filozofie de la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX, un tablou care să surprindă locul și miza enormă pe care a avut-o nașterea fenomenologiei pentru un anumit mod de a gândi criza culturii și spiritualității europene în ansamblul ei însă, tema acestui studiu presupune focalizarea atenției asupra chestiunilor concrete, chiar *tehnice* ale relației dintre Husserl și Heidegger în planul metodei<sup>viii</sup>.

### **1. Momentul Brentano. Intenționalitatea și rolul ei în cadrul unei teorii a conștiinței. Achizițiile fenomenologiei și impactul lor asupra construcției discursului ontologic din *Ființă și Timp***

Cursul ținut în 1925 la Marburg are meritul, printre altele, de a oferi o imagine pe cât de sintetică pe atât de consistentă nu doar asupra detaliilor tehnice ale fenomenologiei – să le spunem așa în pofida rezonanței aride a termenului – ci și a istoriei acestei metode filozofice începând cu Brentano și terminând cu monumentală construcție husserliană. Cititorul atent poate decodifica aici, obturat oarecum în planul secund al cursului, parcursul concepției lui Heidegger față de posibilitățile și sarcinile autentice ale fenomenologiei. Dincolo însă de marcajul reperelor cronologice ceea ce are relevanță pentru discuția de față sunt tocmai “detaliile tehnice”, singurele care pot contribui la înțelegerea nu doar a diferențelor de concepție dintre Husserl și Heidegger legate de

## SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

fenomenologie ci la *înțelegerea discursului ontologic heideggerian pur și simplu*.

Mișcările de idei din filozofia celei de-a doua jumătăți a secolului XIX sunt, fără îndoială, impresionante ele putând oricând constitui tema unei cercetări separate. După cum se știe, desprinderea progresivă a științelor de sub umbrela teoretică a filozofiei a condus nu doar la un avânt fără precedent al științelor pozitive ci și la mutații de anvergură chiar în filozofie. Fenomenologia se înscrie tocmai în linia acestor mutații, ea făcând parte din arsenalul cu care filozofii s-au străduit să răspundă succeselor incontestabile în plan practic ale aplicațiilor născute din promovarea unui ideal științific pozitivist. În economia acestui studiu, vom rezuma doar momentele esențiale ale dezvoltării fenomenologiei fără să plonjăm pe panta amănuntelor de natură istorică decât acolo unde acest lucru se va impune de la sine.

Momentul Brentano este, fără îndoială, unul decisiv pentru istoria fenomenologiei. Acest moment reprezintă simultan atât punctul de pornire pentru orice discuție legată de evoluția contemporană a fenomenologiei în general cât și despre nașterea ontologiei din *Sein un Zeit*. La Brentano se regăsesc piesele teoretice de bază, pilonii care au asigurat susținerea fenomenologiei atât în cazul lui Husserl dar și în cel al lui Heidegger deși cei doi vor dezvolta fenomenologia în direcții diferite. Ca un amănunt revelator în acest sens merită să consemnăm aici mărturisirea făcută de Heidegger însuși, la mulți ani de la apariția lucrării care l-a făcut celebru, în seminarul privat ținut în casa sa de la Zähringen din toamna lui 1973. Heidegger admite aici faptul că atât el cât și Husserl au fost influențați de Brentano dar, în timp ce pentru Husserl lucrarea lui Brentano care l-a influențat decisiv a fost *Psihologia din punct de vedere empiric* (1874), pentru Heidegger această lucrare a fost *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel* (1862)<sup>ix</sup>. Înarmați cu avantajul privitorului *din prezent* al acestei chestiuni am putea fi chiar tentați să afirmăm că situația semnalată de Heidegger a fost una cât se poate de firească dacă avem în vedere *interesele* teoretice diferite ale celor doi: pentru

Hiedegger preocuparea a fost una eminentamente *ontologică* în vreme ce pentru Husserl a fost una preponderent *epistemologică*.

Lucrarea lui Franz Brentano – *Psihologia din punct de vedere empiric* – lucrare apărută în 1874, marchează discret debutul aventurii contemporane a fenomenologiei<sup>x</sup>. În plină perioadă de regândire a propriilor posibilități cât și, mai ales, a propriei identități, filozofia se vedea obligată nu doar să își limpezească propriul statut în fața propriei istorii ci și să încerce să obțină o poziție onorabilă în fața avântului debordant al științei pozitive din acea perioadă. Pentru a obține un asemenea statut strategia aleasă nu a marșat în direcția unui transplant brutal de metodologie din aria științelor naturii în sfera științelor numite “ale spiritului”. Un asemenea demers ar fi fost cu totul lipsit de sorți de izbândă dat fiind specificul acestora din urmă. Filozofia se găsea în fața sarcinii de trece la elaborarea unei metodologii *propriei* capabilă să răspundă rigorilor din științele pozitive. Pentru ca acest deziderat să poată fi dus la îndeplinire filozofia era obligată să elaboreze un tip de metodă *compatibil cu propria specificitate*. Tocmai pentru atingerea acestui ideal metodologic eforturile s-au concentrat în construcția unui cofraj teoretic care să-și extragă conceptele *din obiectele proprii reflecției filozofice ca atare*. Brentano a fost unul dintre primii care au înțeles necesitatea acestui lucru<sup>xi</sup>. Eforturile lui au avut drept rezultat elaborarea unei teorii despre conștiință în sensul cel mai general al acestei expresii, adică a unei teorii capabile să dea seama de *structura și semnificația actelor psihice*. Ceea ce este deosebit de important în contextul discuției de față este faptul că demersurile lui Brentano nu au pornit de la teorii gata constituite despre psihic sau despre relația dintre acesta și planul biologic ci doar de la ceea ce este *dat nemijlocit* în cadrul vieții psihice<sup>xii</sup>. Iar acest dat nemijlocit este *obiectualitatea actelor psihice*, adică existența unor obiecte care, simplificând într-un mod oarecum grosolan, de dragul expunerii, se comportă ca niște referenți în raport cu trăirile psihice ca atare. Relația dintre aceste obiecte și imanența conștiinței a constituit și încă mai constituie un obiect fertil de cercetare atât datorită mizei filozofice

## SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

enorme ale dezbaterii în marginea unui asemenea tip de subiect cât și datorită implicațiilor acestuia la nivelul fundamentelor psihologiei ca atare. Să reținem, însă, pentru moment doar caracterul *intențional* al actelor psihice subliniat de Brentano.

Teza intenționalității actelor psihice, ca teză fundamentală a fenomenologiei, nu trebuie confundată cu ideea de *intenție* așa cum o gândește simțul comun. Intenționalitatea fenomenologică este un concept epistemologic, cel puțin la Brentano și Husserl, el făcând parte așadar din cadrul teoriei cunoașterii și nu poate fi inclus sub nici o formă în cadrul mai larg al teoriilor care își propun să ofere explicații pentru acțiunea umană în general. Noțiunea fenomenologică de intenționalitate nu înseamnă nimic altceva decât faptul că orice act psihic *este din start orientat către ceva*, altfel spus, orice conștiință este întotdeauna conștiință a ceva, posedă întotdeauna o obiectualitate<sup>xiii</sup>. Câștigul obținut prin acest tip de constatare poate părea infim, chiar banal<sup>xiv</sup>, însă, miza și implicațiile acesteia se vor dovedi imense pentru nașterea ontologiei din *Sein und Zeit*. Mai adăugăm aici o observație deosebit de importantă: a spune că orice act psihic presupune din start un obiect *nu echivalează cu mutarea brutală a discuției într-un cadru furnizat exclusiv de ecuația subiect – obiect*. Obiectualitatea intenționalității devine *mai mult* decât obiectul gândit prin binomul simplist reprezentat de cuplul *exterior – interior* în raport cu conștiința. Cadrul conceptual al fenomenologiei conduce direct la contestarea paradigmei carteziene asupra conștiinței și a subiectivității în general. Însă, pentru moment ceea ce trebuie să reținem este tocmai această *orientare - către* a oricărui act al conștiinței despre care deja am apucat să spunem câteva ceva<sup>xv</sup>.

Studiile contemporane dedicate contribuției lui Brentano au atins un nivel extrem de sofisticat, atenția cercetătorilor mergând până la inițierea unor dezbateri legate de felul în care acest autor ar putea fi integrat, sau măcar raportat, la diversele orientări teoretice din aria de preocupări a problemelor referitoare la fundamentele psihologiei. Dincolo însă de acest tip de dezbateri ceea ce e relevant pentru noi în acest moment al discuției este tocmai

sesizarea intenționalității pur și simplu ca fenomen fundamental al psihicului. Existența intenționalității, adică a unei obiectualități prezente în cazul oricărui act psihic, este numită de Brentano *inexistență intențională*<sup>xvi</sup>. Pornind de aici, după cum este cunoscut, Brentano a operat o clasificare a fenomenelor psihice: *reprezentarea* ca act al reprezentării, *judicata* și, într-o terminologie pe care a preferat-o Brentano, *interesul*. Potrivit lui Brentano, în ierarhia fenomenelor psihice *reprezentarea* ocupă primul loc deoarece: *“Reprezentarea nu constituie doar fundamentul judecării, ci și al dorinței, ca și al oricărui act psihic. Nimic nu poate fi judecat, dar nici dorit, sperat sau temut, dacă nu este reprezentat”*<sup>xvii</sup>.

Rezumând, prezența intenționalității devine o *garanție a obiectului indiferent de tipul de statut ontologic pe care acesta l-ar putea avea*. Spunem acest lucru pentru că ceea ce este relevant în discuția pe marginea construcției ontologiei în cazul lui Heidegger nu e tranșarea disputei legate de problema existenței obiectelor într-un cadru metafizic pe care l-am putea numi, în pofida unor precauții, tradițional, ci pur și simplu ***existența obiectelor, sub aspectul intenționalității, la nivelul unei conștiințe prinse în viața concretă***. Intenționalitatea asigură obiectului un tip de existență primordială în conștiință – prin faptul că aceasta garantează prezența *semnificației* pentru obiectele care sunt vizate intențional – iar prezența *semnificativității*, așa cum vom vedea, va deveni capabilă să dea seama de *lumea individului*, de *lumea Dasein-ului*<sup>xviii</sup>. De altfel, și aici facem o observație deosebit de importantă, Heidegger nu a dezvoltat niciodată o analiză epistemologică în *sens tradițional* cu privire la statutul ontologic al obiectelor livrate prin intermediul intenționalității. Consecințele acestei stări de lucruri au implicații majore nu doar pentru tipul de construcție ontologică din *Sein und Zeit* ci, mai ales, pentru fundamentele diverselor discipline care pot fi raportate la ontologia heideggeriană cum sunt psihologia sau chiar psihiatria. Pentru ca acest lucru să devină mai limpede este suficient să ne gândim la felul în care Heidegger a respins ceea ce el a considerat a fi una dintre răstălmăcirile lui

## SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

Rickert ale fenomenologiei. Poziția acestuia din urmă, potrivit căreia intenționalitatea, fenomenologia în general, nu poate opera ca un criteriu într-o eventuală teorie a cunoașterii întrucât intenționalitatea poate viza obiecte a căror existență “reală” – a se citi *exterioară conștiinței* – poate fi pusă sub semnul îndoielii a fost combătută deosebit de energic de Heidegger încă din timpul cursului ținut la Marburg în 1925. Pentru problema și proiectul lui Heidegger nu are pur și simplu relevanță disputa epistemologică tradițională privind existența obiectului vizat intențional, dispută purtată în cadrele ecuației subiect – obiect și exterior – interior. *Ceea ce contează este doar capacitatea intenționalității de a genera semnificații în conștiință.* Heidegger va merge foarte departe în această direcție argumentând, firește, cu unelte puse la dispoziție de fenomenologie, că inclusiv iluziile și halucinațiile conțin în ele însele prezența acelei *orientări – către*, și, prin urmare, chiar și iluziile sau halucinațiile pot configura *autentic*, dar, firește, **în sens exclusiv fenomenologic**, lumea unui individ. Mai mult, iluziile și halucinațiile însele sunt posibile doar pentru existența intenționalitatea ca structură fundamentală a comportamentului<sup>xix</sup>.

Revenind și simplificând, fie că înțelegem obiectul livrat intențional ca simplu fenomen, deci ca ceva diferit de felul în care acesta ar putea fi în “realitatea autentică”, “tare” în sens metafizic, dacă ne e permisă un asemenea tip de formulare, fie că, dimpotrivă, îl înțelegem ca desemnând chiar această realitate, ceea ce are relevanță în ultimă instanță este tocmai *capacitatea obiectului, determinată intențional, de a “asigura” o lume pentru conștiința unui subiect oarecare*<sup>xx</sup>. Atunci, afirmația unui cercetător potrivit căreia, la Brentano, intenționalitatea este cea care mediază între conștiință și ființare, iar acest lucru înseamnă tocmai acea capacitate a intenționalității de a “popula” lumea unui individ, capacitate despre care am vorbit mai sus, devine perfect legitimă<sup>xxi</sup>. În ceea ce îl privește pe Brentano cercetările sale nu au depășit bariera unor investigații de tip *epistemologic* asupra conștiinței, asupra actelor psihice în sensul general al expresiei. Este limpede că sensul conceptului de intenționalitate prezent în cercetările lui

Brentano se află situat încă destul de departe de sensul pe care acest concept îl va dobândi în cadrul proiectului ontologiei fundamentale din *Ființă și timp*. Bascularea în direcția valorificării *ontologice* a intenționalității avea să se petreacă abia în urma criticilor pe care Heidegger le va îndrepta împotriva versiunii husserliene a fenomenologiei. Totuși, așa cum vom vedea, Husserl reprezintă *veriga de legătură* între un sens aproape exclusiv epistemologic al intenționalității și valorificarea acestui concept în direcția ontologiei. Dar să nu anticipăm.

Dacă intenționalitatea însăși reprezintă structura de bază a psihicului, a tuturor actelor sale înțelese în sensul cel mai general al expresiei, atunci, înseamnă că *“intenționalitatea nu este o proprietate care să poată fi atribuită sau nu percepției, (...) ci percepția ca percepție este de la bun început intențională”*<sup>xxii</sup>. Iar dacă lucrurile stau astfel înseamnă că intenționalitatea are resursele necesare, așa cum am văzut deja, pentru a da seama despre obiectele care “umplu” lumea unui individ, deci de a contribui la edificarea unei ontologii. Însă pentru a înțelege pe deplin felul în care fenomenologia se poate constitui în ontologie este necesară analiza contribuției aduse de Husserl împreună cu critica formulată de Heidegger, critică manifestată prin semnalarea omisiunilor și limitelor versiunii husserliene a fenomenologiei.

## **2. Momentul Husserl. Intuiția categorială.**

Chiar dacă intenționalitatea constituie una dintre achizițiile fundamentale ale fenomenologiei, achiziție care va avea un rol covârșitor în dezvoltarea instalației conceptuale heideggeriene din *Sein und Zeit*, ea nu poate asigura singură fiabilitatea construcției atâta vreme cât *obiectul intenționalității nu poate fi determinat complet doar prin intenționalitate*. Meritul lui Husserl a fost acela de a fi arătat că ceea ce ajunge în posesia conștiinței prin intermediul intenționalității conține un “surplus de semnificație” ce

## SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

nu poate fi pur și simplu obținut pe cale empirică, adică doar prin intermediul senzației.

Din nefericire, fenomenologia, la fel ca alte tipuri de discurs filozofic, dar totuși parcă într-o măsură ceva mai mare, are detestabilul obicei de a-și promova ideile printr-un limbaj arid și rebarbativ, sofisticat și anost. Cititorul răbdător riscă să-și piardă această calitate chiar și după doar câteva pagini de lectură. Sub ochii săi defilează, cu un anumit tip de aroganță, cuvinte pretențioase și înlănțuiri de raționamente aparent stufoase și interminabile. Ca atare, un tip de discurs filozofic cum este cel al fenomenologiei are șanse mici să capteze atenția lectorului avid de câștig în plan spiritual din cel puțin două motive: 1. limbajul arid împreună cu mecanismul analitic dificil de urmărit în toate implicațiile sale posibile și 2. stilul în care sunt elaborate majoritatea scrierilor de și despre fenomenologie. De aceea, șansa descoperirii unor lucrări limpezi și relativ ușor de urmărit pe tema fenomenologiei nu ar trebui să fie pierdută de nici un cititor dornic să-și limpezească ideile în legătură cu această orientare din filozofia contemporană. O asemenea lucrare, în care ideile au un plus vădit de limpezime față de abordarea rece și austeră a discursului husserlian obișnuit, este tocmai cursul ținut de Heidegger la Marburg în 1925. Aici temele esențiale ale fenomenologiei sunt luate în discuție într-un cadru *didactic* destul de relaxat motiv pentru care ele par mai prietenoase decât monologul husserlian din *Cercetări logice* sau cel din *Meditațiile carteziene*. Acesta este și motivul pentru care am optat pentru studiul de față să urmăresc traseul pe care l-a urmat Heidegger însuși în acest curs.

Care este, așadar, contribuția lui Husserl față de ceea ce deja a fost câștigat și consolidat de Brentano prin teoretizarea intenționalității ? Într-o versiune elegantă și simplificată, răspunsul la această întrebare este următorul: *elaborarea conceptului de intuiție în cadrul unei deschideri mai largi decât cea prezentă la Brentano*. Husserl a fost cel care a arătat că o limitare a intuițiilor care sunt date originar doar la sfera intuiției sensibile este complet

nelegitimă. Cum observă Gabriel Liiceanu, lărgirea conceptului de intuiție dincolo de sfera intuiției sensibile nu înseamnă nimic altceva decât capacitatea noastră de a sesiza în spatele unei multiplicități sensibile unitatea dată prin percepția speciei, adică, ceea ce în limbajul tehnic al fenomenologiei înseamnă un *act al ideității*<sup>xxiii</sup>. Această capacitate, *care este ea însăși un comportament intențional*, funcționează, dacă ne e permisă o astfel de formulare, ca o lanternă magică ce luminează existența punând în lumină *sensurile* obiectelor ce alcătuiesc lumea noastră, sensuri făcute accesibile tocmai prin sesizarea universalului. De altfel, dincolo de latura tehnică a discuției pe marginea intuiției categoriale mai trebuie subliniat tocmai acest ultim lucru: prin natura ei, intuiția categorială, ea însăși fiind posibilă doar datorită intenționalității, *are capacitatea de a dota cu sensuri obiectele din lumea individului*. Ceea ce transformă obiectele din mediul ambiant într-o *lume* este tocmai capacitatea intenționalității de a le dona semnificații<sup>xxiv</sup>. Constatarea e deosebit de importantă, deoarece, așa cum vom vedea după ce vom epuiza latura tehnică a metodei heideggeriene, prezența *Dasein* – ului într-o lume populată cu obiecte care *posedă deja* semnificație ne va ajuta să înțelegem de ce metoda din *Sein und Zeit* a fost numită de Heidegger *fenomenologie hermeneutică*.

Revenind acum la chestiunea intuiției categoriale merită amintit aici, fie și numai în treacăt, faptul că problema sesizării universalului în spatele unei multiplicități sensibile nu este deloc una nouă ea fiind prezentă în filozofie încă de la începuturile ei<sup>xxv</sup>. La fel, nici miza ontologică a acestei probleme nu este una nouă. Este suficient să îl invocăm pe Aristotel. Însă ceea ce ne interesează acum este tocmai felul în care Heidegger a știut să valorifice terenul fertil pus la dispoziție de o asemenea problematică și să dezvolte, pornind de aici, un tip de reflecție care să vizeze în mod prioritar substratul ontologic al chestiunii.

Heidegger întreprinde în cuprinsul cursului de la Marburg o analiză extrem de amănunțită a intuiției categoriale iar spre finalul ei, în chip de concluzie provizorie, face o afirmație deosebit

## SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

de interesantă: *în calitatea ei de comportament intențional, intuiția categorială livrează la rândul ei un anumit tip de obiectualitate*<sup>xxvi</sup>. Să reținem deci aici, înainte de orice alt tip de comentariu și dincolo de aspectele tehnice ale descrierii heideggeriene, *capacitatea intuiției categoriale de a dona o obiectualitate cu sens*.

Ajunși în acest punct, după ce am trecut rapid în revistă două dintre achizițiile esențiale ale fenomenologiei, se cuvin făcute câteva precizări. În spatele unor chestiuni ce țin de natura dezbaterii legate de fenomenologie pur și simplu, deci indiferent de pozițiile adoptate fie de Brentano, fie de Husserl, de Heidegger sau de exegeza contemporană dedicată diverselor aspecte ale cadrului conceptual prezent în fenomenologie, deci dincolo de disputele teoretice cu privire la chestiuni oarecum de nuanță, se află situată o *zonă de interferență* între toate orientările consemnate. Acest teritoriu comun este dat tocmai de concluzia fenomenologiei că lumea, adică acea colecție de obiecte în mijlocul cărora trăim, posedă semnificație, semnificație subzistentă, desigur, prin intermediul obiectelor care o populează, dar că *această semnificație este determinată în mod direct pe cale fenomenologică*. De aici încolo, cum vom vedea în curând, drumurile se despart: Husserl va rămâne cantonat în convingerea fermă că singura sursă care poate genera sens la nivelul conștiinței este o instanță atemporală dotată cu un anumit tip de infailibilitate – pe care unii l-ar putea numi chiar cu o doză de malițiozitate *laic*<sup>xxvii</sup> – pe când Heidegger va argumenta în favoarea unei hermeneutici care să circumscrie lumea *Dasein* – *ului pornind de la cadrele facticității, adică de la premisa unei ființe aruncate în timp, învăluite și determinate de istoricitate*. Lumea acestui *Dasein* este una configurată fenomenologic însă, deocamdată, nu sunt evidente motivele renunțării la modelul husserlian. Însă în ambele perspective, intenționalitatea este indisolubil legată de problema *sensului* și a *semnificativității*. Rămâne să vedem în continuare felul în care Heidegger a valorificat în sens *ontologic* intenționalitatea. Pentru atingerea acestui obiectiv sunt necesari însă mai întâi doi pași intermediari: trecerea în revistă a felului în

care Heidegger a valorificat în sens ontologic intuiția categorială împreună cu semnalarea limitelor fenomenologiei husserliene de către Heidegger.

### **3. Intuiția categorială și radicalizarea ontologică a abordării heideggeriene.**

Abia acum, după ce am parcurs rapid premisele temei, putem să ne apropiem de ceea ce a constituit punctul critic în evoluția concepției metodologice heideggeriene. Cifrul metodei puse la lucru de Heidegger în *Sein und Zeit* se găsește nu doar în mult invocata expresie ce redă esența fenomenologiei – “către lucrurile însele!” – expresie pe cât de evidentă aparent pe atât de potențial ambiguă ulterior, ci, în acel element din fenomenologia husserliană pe care Heidegger l-a considerat esențial pentru abordarea problemei ființei. În alți termeni, nu exagerăm deloc dacă afirmăm că Heidegger nu a făcut altceva decât să valorifice un tip de reflecție manifest epistemologică – cum este fenomenologia husserliană – în folosul unei abordări *ontologice*. Intuiția categorială, despre care deja am reușit să conturăm câteva coordonate esențiale, este una dintre contribuțiile husserliene în filozofie chiar dacă, așa cum s-a observat în repetate rânduri, tema categorialului nu este nici pe departe una nouă pentru filozofie<sup>xxviii</sup>. Ceea ce a lipsit, cum observă Cătălin Cioabă, a fost existența unei *modalități de acces* la nivelul categorialului iar această modalitate de acces este asigurată tocmai de fenomenologie.

Revenind, intuiția categorială este tematizată pe larg în cadrul cercetării a VI – a din *Cercetări logice*. Aici Husserl arată că trăirile și judecățile nu sunt umplute doar cu materie sensibilă, deci ele nu au ca fundament doar intuiția sensibilă ci ele conțin un ingredient care nu poate fi obținut prin simpla percepție senzorială. În pofida unei literaturi de specialitate pe această temă supraabundente, dominată de un aer savant prețios și de multe ori snob, valorificarea heideggeriană a travaliului analitic husserlian

## SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

este, în esența ei, extrem de ușor de înțeles. Heidegger a pornit de la celebrul exemplu al foi de hârtie, exemplul utilizat de Husserl atunci când a luat în discuție intuiția categorială. Simpla sesizare senzorială a culorii foi de hârtie nu e deloc problematică în schimb lucrurile devin interesante atunci când Husserl observă că apariția predicatului *este*, adică a acelui element care face legătura între cei doi termeni, nu poate fi înțeleasă doar prin simpla *intuiție sensibilă* întrucât, cum foarte limpede observa un cercetător “*pot vedea culoarea dar nu și faptul de a fi colorat (a fi – ul culorii); pot auzi sunetul dar nu și faptul de a fi sunet (a fi – ul sunetului)*”<sup>xxix</sup>. Cu alte cuvinte, ființa culorii nu poate fi percepută așa cum poate fi percepută, prin senzație, culoarea însăși. Simplificând, ființa unei ființări nu poate fi obiect de percepție senzorială, nu poate constitui “referentul” unei intuiții sensibile. Cu această observație, arată Cioabă, Husserl rămâne pe linia kantiană – care afirmase deja că ființa nu e un predicat real, căci, proprietatea de a fi albă, în exemplul dat, nu aparține foi de hârtie – dar Husserl nu se va opri aici. El va merge mai departe și va observa că actul prin care este sesizat predicatul *a fi*, nu este unul indirect ci “umplerea” lui se face direct de către un *obiect*. *Acest lucru nu înseamnă nimic altceva decât că “este”-le stă el însuși ca obiect*. Iar dacă predicatul devine obiect înseamnă că ideea de intuiție trebuie extinsă astfel încât ea să conțină și realitatea *categorială* nu doar cea a *obiectivă* a foi albe. Ulterior, spune mai departe autorul român, Heidegger va afirma, pornind de la cele arătate mai sus, faptul că vederea foi albe constituie o “îndoită vedere”: cea a sensibilului împreună cu cea a categorialului<sup>xxx</sup>.

Iată-ne ajunși în punctul cel mai sensibil al dezbaterii pe marginea metodei construcției ontologiei heideggeriene. Avem acum la dispoziție toate elementele care permit înțelegerea a cel puțin unuia dintre motivele care l-au determinat pe Heidegger să se despartă în plan metodologic de Husserl. Prin extinderea conceptului de intuiție s-a pus așadar în evidență existența unui “alt tip de realitate”, care și ea la rândul ei, la fel ca și cea sensibilă, este una *dată*. Heidegger chiar face undeva afirmația potrivit căreia prin

intuiția categorială Husserl a reușit să conceapă categorialul ca pe ceva dat<sup>xxx1</sup>. Iar acest lucru, după cum mărturisește în toamna lui 1973 la Zähringen, a avut puterea de a-i aduce un teren ferm sub picioare: *ființa nu era un concept gol obținut prin travaliu deductiv, ci, dimpotrivă, ea e rezultatul direct al unei intuiții de tip categorial*<sup>xxxii</sup>. Problematika husserliană, vădit epistemologică, a avut deci ca rezultat, prin Heidegger, transpunerea într-un cadru de reflecție strict *ontologic*. Ființa ne este donată iar de această donare devenim conștienți cu ajutorul intuiției categoriale<sup>xxxiii</sup>. Cum observa Gabriel Liiceanu: “Noi știm ce înseamnă <este>, de vreme ce îl distribuim cu atâta generozitate și tot timpul când vorbim despre ființări, chiar dacă nu știm să **spunem** ce înseamnă el. Dar noi îl folosim în virtutea unei <donării> a lui a unui mod al lui de a ni se da, care precedă orice utilizare a lui”<sup>xxxiv</sup>. Pentru Heidegger Husserl se face “vinovat” tocmai de ignorarea dimensiunii ontologice a cercetărilor pe care le-a întreprins cu atâta meticulozitate. Husserl nu s-a întrebat, spune Heidegger, ce anume este ființa, nu a împins propria investigație dincolo de limitele unei curiozități strict epistemologice. Din acest motiv valorificarea ontologică a rezultatelor pe care le obținuse era din principiu imposibilă<sup>xxxv</sup>. Dar despre critica lui Heidegger la adresa lui Husserl vom avea prilejul să vorbim ceva mai încolo.

Părăsind temporar rigorile tehnice ale limbajului fenomenologiei merită să consemnăm aici faptul că implicațiile ontologice ale intuiției categoriale, implicații pe care Heidegger le-a valorificat ulterior în *Sein und Zeit*, au fost foarte bine surprinse de exegeză, o exegeză care a știut să le redea în expuneri aerisite și accesibile. Astfel, plastic vorbind, s-a afirmat că intuiția categorială *aduce în fața ochilor minții acel fenomen care face el însuși posibil restul fenomenelor* – am numit aici ființa – fenomene pe care Heidegger le va declara în *Sein und Zeit* ca fiind accesibile cercetării fenomenologice doar sub formă de *fenomene formale, ca ființări*. Intuiția categorială, în interpretarea lui Heidegger, se află practic la originea faimoasei diferențe ontologice dintre *ființă și*

## SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

*ființare*<sup>xxxvi</sup>. Iată deci cum lectura în grilă ontologică a unui travaliu analitic cu miză exclusiv epistemologică a putut naște un binom conceptual care a făcut ulterior posibilă o întreagă ontologie !<sup>xxxvii</sup> În cursul ținut în 1927 – *Problemele fundamentale ale fenomenologiei* – Heidegger va dezvolta ideea diferenței ontologice și va ajunge, progresiv, la problema Nimicului. Cuplul *ființă – ființare*, posibilitățile fenomenologiei de a *construi* lumea *Dasein* – ului împreună cu rolul temporalității în cadrul ontologiei heideggeriene nu pot fi abordate în absența analizei complete a motivelor care au determinat ruptura față de Husserl. Interpretarea ontologică dată de Heidegger intuiției categoriale este doar semnalul de plecare în această direcție.

Rolul acestui capitol din cadrul studiului nostru a fost acela de a semnaliza valorificarea ontologică a intuiției categoriale în cadrul cercetărilor lui Heidegger. Prin urmare, la fel ca și capitolul dedicat lui Brentano, și acest capitol s-a limitat la o funcție mai mult expozitivă și introductivă. Ambele însă au fost necesare întrucât ele fac posibil debutul discuției asupra funcției *ontologice* a intenționalității din *Ființă și timp*. Pentru acest lucru mai este necesar acum un singur pas: trecerea în revistă a criticii lui Heidegger la adresa versiunii husserliene a fenomenologiei.

#### **4. Erori ale cercetării fenomenologice: limitele fenomenologiei husserliene în interpretarea heideggeriană și motivele eșecurilor lui Dilthey și Max Scheler în eforturile lor de a configura o metodă adecvată pentru cunoașterea ființei omului. Premisele valorificării ontologice a intenționalității și intuiției categoriale în *Ființă și timp***

Interpretarea ontologică a intuiției categoriale a reprezentat pentru Heidegger punctul de pornire pentru elaborarea ontologiei din *Sein und Zeit*, oferindu-i, așa cum am văzut, acel teren ferm pe care se putea așeza solid construcția la care deja lucra. În același

timp, să ne amintim faptul că Heidegger nu a ezitat să numească metoda utilizată în lucrarea din 1927 ca fiind una eminentă fenomenologică<sup>xxxviii</sup>. Apare astfel în mod natural întrebarea: dacă metoda din *Sein und Zeit* este una fenomenologică, așa după cum pretinde Heidegger, atunci ce anume este diferit în conținutul și aplicabilitatea ei față de fenomenologia dezvoltată de Husserl? Răspunsul la această întrebare nu poate fi obținut pe o altă cale mai ușoară decât urmărind pur și simplu acele puncte din fenomenologie, în versiunea ei husserliană, pe care Heidegger le-a supus criticii arătând că ele constituie în realitate veritabile limite ale metodei lui Husserl, limite care, desigur, se cer a fi depășite. Această necesitate nu provine pentru Heidegger decât, firește, din dorința de a găsi un tip de abordare fenomenologică apt să permită o construcție ontologică în acord cu felul heideggerian de a privi lucrurile<sup>xxxix</sup>.

Cursul din 1925 ținut la Marburg oferă toate elementele necesare pentru a înțelege atât care sunt punctele criticate de Heidegger cât și, mai ales, care sunt motivele care au determinat această contestare energică din partea sa.

Cercetările lui Husserl au ca obiect *conștiința*. În urma analizei fenomenologice Husserl reușește să ofere patru determinări fundamentale ale acesteia: conștiința este ființa ca ființă imanentă, apoi, ființa ca ființă absolută în sens de donare absolută, ființa ca ființă absolută în sens de ființă constituantă, diferită de orice transcendent și ființa ca ființă pură, diferită de orice particularizare. La capătul unui veritabil tur de forță analitic Heidegger critică extrem de dur, desigur, nu în ton ci în conținut, rezultatele husserliene punând astfel sub semnul întrebării fiecare determinare pe care Husserl o atribuie conștiinței. Este mai puțin relevant în economia studiului de față să luăm în discuție aici fiecare amănunt pe care Heidegger îl folosește pe parcursul criticii sale<sup>xl</sup>. Totuși, să reținem că există cel puțin două motive îl fac pe Heidegger să se declare complet nemulțumit de punctul în care ajunsese Husserl.

## SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

În primul rând, pentru Heidegger, determinările husserliene ale conștiinței nu sunt originare atâta vreme cât ele nu sunt extrase din ființarea însăși ci îi sunt pur și simplu atribuite<sup>xii</sup>. În plus, Heidegger face observația că ceea ce a oferit de fapt Husserl nu este nimic altceva decât delimitarea regiunii de ființă luată în discuție ca regiune fără să se întrebe care este felul de a fi al acestei regiuni. Husserl a procedat, va spune Heidegger în cursul de la Marburg, la fel ca un matematician care a delimitat domeniul matematicii fără, însă, să se întrebe care e felul de a fi al obiectelor matematice ca atare<sup>xiii</sup>. În al doilea rând, prin procedeul reducției ceea ce este înlăturat spune Heidegger este tocmai “*realitatea conștiinței dată în cuprinsul atitudinii naturale*”<sup>xiii</sup>. Mai mult: ignorarea realității autentice a conștiinței aduce cu sine și ignorarea oricăror trăiri particulare, adică se face pur și simplu abstracție de conștiința individuală în datele ei foarte concrete. Chiar dacă toate acestea se petrec pe fondul dorinței husserliene de a oferi în final o determinare ultimă și absolută a conștiinței, una conformă cu idealul de științificitate în care acesta credea cu atâta tărie, totuși, pentru Heidegger, Husserl reușește să provoace un paradox: pe de o parte ceea ce pretinde Husserl că urmărește este obținerea conștiinței pure pornind de la cea reală, factică, dată în cuprinsul atitudinii naturale<sup>xliv</sup>, dar, pe de altă parte, ceea ce este ignorat este tocmai această conștiință prezentă în cadrul *atitudinii naturale*. În alți termeni, Husserl, va spune Heidegger, ignoră *facticitatea* conștiinței, lasă la o parte realitatea concretă a conștiinței așa cum se găsește aceasta *dată* în atitudinea naturală. În acest fel: “*Sensul pe care îl are reducția face să ne scape tocmai terenul pe care ar putea fi pusă întrebarea privitoare la ființa intenționalului*”<sup>xlv</sup>.

Pornind de la aceste două ținte foarte precis delimitate ale criticii Heidegger va arăta că traseul urmat de Husserl în căutarea determinării absolute – “științifice” – a conștiinței a ignorat complet chestionarea statutului real al acelei regiuni supusă investigației, adică tocmai statutul conștiinței pur și simplu. Husserl nu a luat în discuție *ființa intenționalului* iar acest fapt îl determină pe Heidegger să pună sub semnul îndoielii toate rezultatele pe care

le-a obținut fostul său profesor. Husserl ar putea foarte bine replica acestei critici argumentând că drumul urmat de el a fost și este singurul viabil atâta vreme cât determinarea absolută a conștiinței echivalează cu depășirea oricărui psihologism sau relativism deci această determinare absolută presupune din principiu surmontarea oricărui tip de contingentă. Luarea în discuție a acelor date concrete ale conștiinței, atât de mult invocate de către Heidegger – ar spune, probabil, Husserl – nu ar face decât să ne arunce din nou în zona subminată de relativism a psihologismului. În plus, ar putea adăuga aici Husserl, punerea între paranteze a realității concrete a conștiinței, punere între paranteze pe care o cere însăși procedura tehnică a reducției, nu se face decât pentru ca, ulterior, prin rezultatele reducției să se obțină și determinarea, “științifică”, “absolută”, a conștiinței concrete<sup>xlvi</sup>. Prin urmare, căutarea unei zone generatoare de semnificație – prin intermediul reducției - situată la o distanță cât mai mare de orice risc de poluare cu contingentele psihologice ale conștiinței concrete nu poate fi decât de dorit. În fața unei asemenea poziții răspunsul lui Heidegger ar arăta cam așa: 1. ființa intenționalului, adică acea zonă numită *conștiință*, nu este un *ce* ci este întotdeauna un *cum*, adică, ceea ce ar trebui să ne preocupe nu ar fi încercarea de a identifica elemente *stabile* și *rigide*, dotate cu tipul de infailibilitate și atemporalitate pe care îl are conștiința pură husserliană, elemente care să definească în acest fel la modul absolut realitatea acestui *cum* al conștiinței ci, dimpotrivă, ar trebui să ne aplecăm tocmai asupra condițiilor *concrete* în care se găsește aruncată această conștiință; 2. cu alte cuvinte, ceea ce trebuie căutat este *felul de a fi al intenționalului* iar această căutare nu se poate desfășura decât pe *teritoriul concret de existență al intenționalului însuși*. În alți termeni acest lucru echivalează de fapt cu a spune că singura sursă legitimă de la care pornind am putea afla ceva despre felul de a fi al intenționalului este tocmai *facticitatea*. Pentru Heidegger nu există altă cale de abordare viabilă a *Dasein* – ului decât ținând permanent seama de istoricitatea acestuia. Preeminența istoricității și a facticității, nu este, așa cum am precizat deja în linii generale, o preocupare care

## SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

să fi apărut târziu în concepția heideggeriană ci, dimpotrivă, ea s-a cristalizat progresiv pe parcursul anilor `20. Un concept esențial pe care îl presupune facticitatea este caracteristica *Dasein* – ului de a fi ceva care întotdeauna îmi aparține mie și numai mie. După cum observa și Cătălin Cioabă: “*În mod primar Dasein – ul este în lume și, fiind astfel, el este totodată un Dasein al meu. El este în lume ca Dasein al meu, ca Dasein ce îmi este propriu*”<sup>xlvi</sup>. Ceea ce înseamnă că transpunerea investigației pe teritoriul *Dasein* – ului înțeles în acest mod face din start accesibilă zona conștiinței concrete, a acelei atitudini *naturale* pe care Husserl s-a străduit atât de mult să o pună temporar la naftalină cu ajutorul reducției. Mai mult, acest *a fi de fiecare al meu și numai al meu* face posibilă și angajarea discuției legate de *Dasein* prin raportare la *temporalitate*<sup>xlvi</sup>.

Husserl nu se face „vinovat” numai de omisiunea formulării adecvate a întrebării legată de ființa intenționalului ci, acesteia i se adaugă, va arăta Heidegger, și *omisiunea punerii ca atare a întrebării privitoare la ființă*. În treacăt fie spus, logica raționamentului heideggerian este extrem de transparentă: ratarea de către Husserl a problematizării ființei intenționalului nu putea decât să atragă după sine *în mod automat* și ratarea punerii ca atare a problemei sensului ființei. Asta deoarece, așa cum știm, pentru Heidegger, punerea adecvată a întrebării privitoare la ființă nu poate fi obținută decât prin interogarea prealabilă în legătură cu ființa acelei ființări care are capacitatea de a formula pur și simplu întrebarea privitoare la ființă.

Heidegger trece rapid în revistă achizițiile fenomenologiei în legătură cu problema ființei intenționalului, așa cum s-au succedat ele de la Brentano până la Husserl. Refacerea acestui traseu este utilă nu doar pentru o mai bună înțelegere a felului în care a aplicat Heidegger fenomenologia ci chiar și pentru o mai bună înțelegere a fenomenologiei ca atare.

Heidegger ia în discuție în cadrul refacerii acestui parcurs istoric al fenomenologiei numele grele care au dat chip concret acestei orientări filozofice. Ținta lui e limpede: aceea de arăta ca

nici unul dintre autorii avuți în vedere nu a fost în măsură să ofere în chip satisfăcător o descriere a ființei intenționalului ca atare. În ceea ce îl privește pe Husserl lucrurile ne sunt deja, în mare măsură clare. Eroarea acestuia a fost insuficiența atenției acordată cadrelor concrete în care se află conștiința. Coborând însă puțin în timp Heidegger recunoaște importanța scrierilor lui Dilthey pentru evoluția ulterioară a problemei legate de ființa omului în sens larg. Dilthey semnalase deja faptul că *“persoana, având o anumită identitate, are în fața sa o lume asupra căreia ea acționează, și care se repercutează asupra ei; faptul că în orice moment al ființei persoana reacționează nu numai voind, simțind și observând, ci în toate aceste moduri deodată; faptul că, în orice situație, acel complex care este viața persoanei cunoaște o dezvoltare”*<sup>xlix</sup>. Astfel, meritul lui Dilthey este acela de a fi schițat, chiar dacă doar într-o formă destul de rudimentară, în absența unui aparat conceptual care să legitimizeze epistemic tezele emise de el, ideea existenței unei *lumi a individului* strâns legată atât de istoricitatea concretă a vieții, dar și de, pornind tocmai de aici, temporalitatea existenței. Heidegger va articula ulterior coerent aceste teze, în *Sein und Zeit*, desigur, în urma unei solide operații de ranforsare și rafinare.

După momentele Dilthey și Husserl este luat în discuție momentul Scheler. În treacă fie spus, Heidegger arată din nou, în scurta recapitulare a traseului fenomenologiei, că Husserl nu a reușit, în pofida eforturilor sale cu totul remarcabile, să ofere în final răspunsul la întrebarea legată de ființa omului *concret* deplin. Eforturile sale au eșuat datorită substratului de presupoziii aflate la baza lor căci, va spune în continuare Heidegger, omul nu poate fi înțeles în chip satisfăcător prin reducerea datelor despre el la ideea că acesta nu ar fi nimic altceva decât produsul diferitelor feluri de a fi ale diferitelor straturi de ființă<sup>1</sup>. O asemenea concepție, arată mai deoparte Heidegger, care împarte omul într-un ansamblu format din psihic, corp, suflet sau spirit, nu are cum să iasă în afara definiției tradiționale a omului ca *animal rațional*. Iar întrebarea fundamentală este aceea dacă o astfel de definiție este obținută pe

## SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

calea unor experiențe care ne permit să experimentăm în chip *primordial* ființa omului sau, dacă nu cumva ea este obținută în urma unei experiențe în care omul este *deja văzut* ca ceva *simpliciter* – prezent? Simplificând, ceea ce sugerează aici Heidegger este ideea că, dacă vrem într-adevăr să aflăm cu adevărat ceva despre ființa omului atunci avem de făcut două lucruri: 1. să renunțăm la depozitul de definiții ale omului pe care ni-l poate pune la dispoziție istoria pentru că acestea, în diversele lor forme, pornesc toate de la anumite presupoziii sau concepții despre existență, (metafizice, pretins științifice sau de altă natură) și 2. să găsim calea prin care să putem experimenta primordial - cum îi place lui Heidegger să spună - ființa omului, iar acest lucru nu e posibil decât renunțând la definiții prefabricate și urmărind doar datele *facticității*.

Nici Scheler, va arăta Heidegger în finalul periplului său printre reperatele istorice ale fenomenologiei în cursul ținut la Marburg din 1925, nu a reușit să ofere cadrele adecvate pentru înțelegerea omului în sensul unei fenomenologii autentice a facticității deoarece și el se menține pe linia tradiției continuând să ia drept reper definiția omului ca *animal rațional*. Totuși, Scheler are meritul de a fi arătat că ființa persoanei nu este o "egoitate generală" ci este de fiecare dată o persoană generală<sup>11</sup>. Sigur că o asemenea poziție corespunde celei heideggerine, așa cum deja am văzut, însă, Scheler nu s-a mișcat mai departe în această direcție ci a rămas cantonat în cadrele generale trasate de Husserl.

Cele două mari lipsuri ale fenomenologiei - absența unei abordări pe baza facticității a ființei intenționalului împreună cu absența întrebării privitoare la ființă - sunt în același timp și punctele de pornire ale construcției ontologiei din *Sein und Zeit*. Aceste două lipsuri fundamentale semnalate de Heidegger, nu pot contribui la edificarea unui discurs ontologic care să satisfacă viziunea heideggeriană. Ele reprezintă în realitate specificul abordării fenomenologice prezente atât în opera lui Brentano cât și în cea a lui Husserl. Ambii nu au făcut decât să exploateze din plin achizițiile fenomenologiei în direcția unor cercetări cu un pronunțat

caracter *epistemologic* asupra conștiinței. Brentano a utilizat fenomenologia ca *metodă* pentru cercetarea fenomenelor conștiinței gravitând în jurul unei abordări relativ psihologizante în timp ce Husserl a preluat și rafinat rezultatele lui Brentano în cadrul unor cercetări pe linia tradiției carteziene.

Heidegger va schimba macazul în *Ființă și timp* criticând paradigma carteziană și, implicit, cea husserliană, arătând că tradiția carteziană prin care se abordează realitatea conștiinței nu numai că își sprijină teoria cunoașterii pe o reprezentare profund necorespunzătoare asupra ființei *Dasein* – ului dar și că această paradigmă tradițională nu poate oferi nimic unei ontologii care să descrie la modul autentic *Dasein* – ul. În ontologia fundamentală din *Ființă și timp* Heidegger va privilegia aici facticitatea *Dasein* – ului desfășurând întreaga construcție în baza unei veritabile fenomenologii a ființei<sup>lii</sup>. În același timp însă ele pot fi utilizate în contextul studiului nostru și ca un prilej pentru a semnala sensul *epistemologic* pe care îl are intenționalitatea și în cadrul cercetărilor husserliene. Firește, nimeni nu ar putea contesta la modul rezonabil câștigul obținut prin rafinarea conceptul de intenționalitate de către Husserl. Însă nici cu Husserl nu putem încă să vorbim despre o valorificare a intenționalității în direcția ontologiei.

Nu putem pune capăt acestui lung ocol fără a semnala faptul că până și explicațiile pe care Heidegger le oferă pentru aceste lipsuri ale fenomenologiei sunt explicații ce devin posibile doar datorită *propriului său aparat conceptual* (!), aparat care va fi șlefuit doi ani mai târziu, după cursul de la Marburg, în 1927, anul apariției lui *Sein und Zeit*. Astfel, este foarte interesant să constatăm că pentru Heidegger ceea ce *ar putea* explica omisiunile fenomenologiei nu e nimic altceva decât ceea ce în *Sein und Zeit* va fi numit *starea de cădere a Dasein* – ului. Despre ce e vorba ?

Ca orice tip de cercetare, observă Heidegger, fenomenologia nu putea face abstracție de *tradiție*: “*cercetarea fenomenologică stă și ea sub influența unei vechi tradiții, tocmai acolo unde este vorba de determinarea cea mai originară a temei ei celei mai proprii – intenționalitatea*”<sup>liiii</sup>. Dar, tocmai această

## SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

raportare constitutivă pentru fenomenologie la tradiție, adică asumarea tacită ca repere a unor concepții deja configurate istoric și încărcate din start cu anumite presupuziții face ca fenomenologia să rateze lamentabil obiectivele propuse. Astfel, devine evident pentru Heidegger faptul că expresia “*către lucrurile însele !*”, expresie pe care fenomenologia nu a ezitat să o ridice la rangul de principiu, ajunge ea însăși să fie încălcată ! Nu poate fi vorba de cunoașterea lucrurilor în acord cu conținutul acestei expresii atâta vreme cât în fundal acționează presupuziții *deja configurate istoric*, presupuziții care nu fac altceva decât să vicieze rezultatele fenomenologiei. Această raportare la tradiție, perdantă în cel mai înalt grad pentru fenomenologie, este pusă de Heidegger pe seama *căderii Dasein* – ului, adică pe seama incapacității acestuia de a se debarasa și de a face în ultimă instanță abstracție de presiunea trecutului, de povara tradiției:

*“Cele două omisiuni, în primul rând cea a întrebării privitoare la ființa ca atare, și, în al doilea rând, omisiunea privitoare la ființa intenționalului, nu sunt neglijențe întâmplătoare ale filozofilor, ci în aceste omisiuni ni se revelează istoria Dasein – ului nostru însuși – iar prin istorie nu înțelegem aici totalitatea evenimentelor publice ci, **modul de survenire al Dasein – ului însuși**. Aceasta înseamnă: Dasein – ul, având ca fel de a fi al său **căderea**, de care nu poate scăpa, **ajunge la ființa sa abia atunci când se răzvrățește împotriva acestei căderi** (subl. mea)”<sup>liv</sup>.*

Prin urmare, sarcina unei fenomenologii autentice nu este aceea de a recupera moștenirea tradiției ci aceea de a valorifica fertil, *în direcția ontologiei*, cele câteva rezultate la care a ajuns totuși fenomenologia: intenționalitatea și, mai ales, intuiția categorială. Cu o notă evidentă de malițiozitate cineva ar putea observa aici, dincolo de conținutul ca atare al discursului filozofic heideggerian, aceeași obsesie, explicită sau asumată doar la nivel implicit, prezentă la toți marii filozofi: nevoia de a construi o nouă hartă a gândirii, o hartă pe care să se regăsească nu doar toate

celelalte construcții monumentale ale trecutului ci una care să semnaleze în același timp erorile acestui trecut. Combustibilul care ar alimenta un astfel de deziderat ar putea fi redus, la limită, în conținutul unei expresii de genul: *nimeni până la mine nu a deținut cifra înțelegerii existenței dar totuși eu poate că voi reuși să-l descopăr !* În termenii unei diplomații academice, unul dintre cei mai percutanți autori contemporani face aceeași observație:

*“Marii filosofi, care reprezintă puncte de discontinuitate în itinerariul spiritual al umanității, pornesc de la un punct care n-a fost încă descoperit, de la ceea ce a reprezentat până acum o pată albă pe harta Gândirii. Ei sunt obligați să dea un nume aceste pete, un punct de unde ei văd în mod diferit peisajul înconjurător. Se creează astfel o limbă virgină, și nici un obstacol insurmontabil nu stă în calea martorilor care vor să pună piciorul în același loc, care vor să vadă aceeași priveliște și să preia aceleași instrumente lingvistice”<sup>lv</sup>.*

### **5. Intenționalitatea în slujba ontologiei. *Faptul – de – a – fi – în – lume ca fenomen originar atât în sens ontologic cât și în sens epistemologic.***

Abia acum, înarmați cu toate datele necesare înțelegerii metodei puse la lucru de Heidegger pentru a-și construi ontologia, la capătul acestui poate prea lung periplu pe firul fenomenologiei, suntem în măsură să pătrundem în interioarele construcției conceptuale din *Ființă și timp*. Ceea ce dorim să arătăm, în paralel cu trecerea în revistă a temei reprezentate de semnificația ontologică a intuiției categoriale la Heidegger (temă care a fost îndelung dezbătută în exegeza heideggeriană), este rolul pe care l-a jucat intenționalitatea în forjarea unor *concepte ontologice* din *Ființă și timp*. În acest scop urmează să dezvoltăm ideea felului în care intenționalitatea contribuie la constituirea lumii *Dasein* – ului,

## SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

idee despre care am început deja să vorbim într-un paragraf anterior al studiului nostru.

Așa cum știm, Heidegger a recunoscut rolul esențial jucat de Husserl în evoluția propriei gândiri. După ce am trecut în revistă critica făcută de Heidegger, critică ce a semnalat *limitele* fenomenologiei în versiunea ei “tare”, husserliană, putem acum să încercăm să vedem cum se prezintă fenomenologia “adaptată” de Heidegger la necesitățile schițate în *Ființă și timp*. Utilizarea noțiunii de “adaptare” poate părea puțin cam nepotrivită atâta vreme cât Heidegger a avut ca obiectiv o cu totul altă miză – *cea ontologică*<sup>lvi</sup> – decât aceea pe care o vizase Husserl. Totuși, folosim aici această formulare tocmai pentru a porni de la ceea ce a declarat Heidegger însuși: *În absența lui Husserl și a fenomenologiei cercetărilor din Ființă și timp ar fi fost cu desăvârșire imposibile*<sup>lvii</sup>. O precizare, totuși: ar fi o greșeală grosolană să pornim la drum cu presupuziția că tabloul schițat până aici ne-ar putea pune *din principiu* la adăpost de orice semn de întrebare asigurându-ne o clarificare completă atât asupra relației dintre Heidegger și Husserl cât și asupra metodei din *Ființă și timp*. Nimeni nu poate contesta faptul că, în contrast cu avalanșa continuă de studii dedicate acestui subiect, există puncte sensibile aflate în continuare în mijlocul unor controverse academice, ca să nu mai vorbim despre cele care au fost din start sortite să rămână în suspensie tocmai datorită felului în care le-am “moștenit” de la Heidegger însuși !

Un cititor cât de cât familiarizat cu fenomenologia și cu ideile lui Husserl dar și cu evoluția progresivă a concepției heideggeriene pe parcursul anilor `20 ar sesiza destul de repede, pe măsură ce ar înainta în lectura lucrării lui Heidegger din 1927, câteva puncte de principiu în care cei doi se despart într-un mod tranșant. Heidegger nu oferă o cercetare a conștiinței în sens *epistemologic*, așa cum face Husserl, ci încearcă să surprindă *Dasein* – ul în datele sale esențiale pornind de la analiza acestuia în spațiul concret al *facticității*. Afirmăția din paragraful 7 al lucrării,

paragraful metodei, în care Heidegger pretinde faptul că tipul de cercetare care va urma se va desfășura pe coordonatele unei linii strict fenomenologice trebuie privită cu circumspecție. În realitate, el va dezvolta o fenomenologie în care Husserl abia dacă se va mai recunoaște. Cert este că maxima fenomenologică – “Către lucrurile însele !” – a fost urmată de Heidegger într-o manieră diferită de cea husserliană.

Să pornim deci analiza de la acele concepte fenomenologice pe care deja le-am luat în discuție: *intenționalitatea și intuiția categorială*. Heidegger nu a negat niciodată rolul intenționalității în constituirea lumii *Dasein* – ului. *Însă a privit mult dincolo de cadrele strict formale în care a discutat Husserl intenționalitatea*. Structura intenționalității, pusă în evidență de Husserl, așa cum știm deja, în urma cercetărilor lui Brentano, oferă în cel mai fericit caz o descriere *formală* a realității conștiinței. Este limpede faptul că pentru Heidegger :

“...*intenționalitatea trebuie înțeleasă în termenii unei caracteristici structurale a Dasein – ului...(...) acesta se află din start într-un anumit fel printre lucruri și nu blocat în propria individualitate a unei conștiințe carteziene*”<sup>lviii</sup>.

Această afirmație a lui Heidegger, aruncată aparent în treacăt, joacă în realitate un rol major nu doar în eforturile de a înțelege noțiunea heideggeriană de *a – fi – în – lume* ci și, așa cum vom vedea în continuare, în cadrul oricărei încercări de a interpreta *în sens ontologic* intenționalitatea. Înainte de a degaja concluziile ideii heideggeriene din citat trebuie să lămurim din start o chestiune fundamentală, semnalată de Heidegger însuși: caracteristica intenționalității de a fi o determinare structurală a *Dasein* – ului, în sensul gândit de Heidegger, presupune renunțarea din principiu la ideea unei conștiințe de tip cartezian. *Dasein* – ul nu are pentru Heidegger statutul unei subiectivități detașabile de lucrurile printre care a fost aruncat și printre care trăiește. În acest context

## SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

heideggerian ecuația subiect – obiect, în sens epistemologic tradițional, devine complet lipsită de sens:

*“În orientarea – către și în sesizarea pe care o realizează, Dasein – ul nu iese, acum pentru prima oară, din sine, din sfera sa interioară în care este încapsulat, ci el este dintotdeauna <afară>, în lume, în sensul corect înțeles al sălășluirii – în și al menținerii – în – preajma lumii des – coperite, într-un fel sau altul, din capul locului. Menținerea – în – preajma lucrului ce trebuie cunoscut nu înseamnă în vreun fel părăsirea sferei lăuntrice, ca și cum Dasein – ul ar trebui să sară oarecum din și să nu fie în ea, ci să fie doar <la obiect>. Dimpotrivă, chiar și când este <afară>, la obiect, el este, într-un sens corect înțeles, <înăuntru>, ceea ce înseamnă că el însuși ca fapt – de – a – fi – în – lume, este cel ce cunoaște ființarea”<sup>lix</sup>.*

Numai având în vedere sensul menționat mai sus în care trebuie gândit *Dasein* -ul putem înțelege corect faptul că semnificațiile obiectelor ce vor compune lumea *Dasein* – ului se nasc ca urmare unui *contact direct cu conținuturile de viață* pe care acesta le întâlnește: orice act al conștiinței este determinat în privința conținutului său de o intenționalitate “reglată” direct de realitatea concretă în care ne mișcăm<sup>lx</sup>. În acest fel devine din nou vizibil la Heidegger rolul fundamental pe care acesta îl atribuie facticității, adică vieții concrete a *Dasein* – ului în care acesta este “aruncat” prin naștere. Acest mod de a privi și înțelege apariția semnificației obiectelor ce compun pentru Heidegger lumea *Dasein* - ului poate fi urmărit destul de mult în timp până la începutul anilor `20, chiar dacă pe atunci el nu se prezenta în forma șlefuită din *Sein und Zeit*: “Pornind de la ideea că viața presupune o activitate intrinsecă de interpretare, Heidegger a vorbit încă de timpuriu, 1919, despre ceea ce el a numit <intuiție hermeneutică> (...) Înțelegerea nu este o întreprindere cognitivă pe care științele umane ar trebui să o rafineze continuu, ci ea este primul element al orientării noastre în lume”<sup>lxi</sup>. În cursul de la Marburg din vara lui

1925 problema *semnificației* și a *semnificativității* obiectelor ce compun lumea *Dasein* – ului va cunoaște deja o dezvoltare detaliată anunțând șlefuirea finală din *Sein und Zeit*: “*Prezența lumii este mundaneitatea lumii ca semnificativitate*”<sup>lxii</sup>.

O spunem din nou: această manieră de abordare a înțelegerii – una evident *hermeneutică* – exclude la modul absolut tipul de investigație asupra obiectului promovată în filozofia europeană de tradiția epistemologică cunoscută, o tradiție ce se mișcă permanent și exclusiv în spațiul îngust delimitat de binomul subiect – obiect. Pentru Heidegger, cum am văzut deja, o asemenea viziune este de-a dreptul absurdă: e lipsit de sens să demarezi discuția legată de semnificația obiectelor pornind de la presupuziția existenței unui obiect pur, abstract și absolut, care stă în fața subiectului așteptând să fie investigat: “*Cunoașterea nu este un contact între un subiect gol și un obiect, ci un scenariu în spațiul lui Besorgen, al <preocupării>, în care <subiectul> trebuie să aibă mai întâi o lume a lui pentru ca <obiectul> să poată apărea*”<sup>lxiii</sup>. Astfel, *Dasein* – ul, ca *agent activ* în spațiul facticității, dacă ne e permisă o asemenea formulare, se mișcă întotdeauna într-o *lume*, adică într-un spațiu *al înțelegerii semnificației obiectelor* cu care acesta vine în contact. Iată această idee exprimată de Heidegger în 1925 la Marburg:

“*Cunoașterea nu este un comportament care să apară într-o finițare ce nu <are> încă o lume, ci este întotdeauna un fel de a fi al Dasein – ului, pe temeiul faptului – de – a – fi – din – capul – locului în – preajma – lumii, care e propriu acestui Dasein*”<sup>lxiv</sup> (subl. mea).

Iar această *lume dată* (în sensul precizat de Heidegger), “*nu este un receptacol absolut al tuturor obiectelor imaginabile, ci doar o <lume ambiantă> (Umwelt), în care Dasein – ul evoluează ca <subiect> al îndeletnicirilor sale*”. Evident, cum observă Gabriel Liiceanu, acest fapt echivalează cu a spune că pentru Heidegger nu există nici “obiect” și nici “subiect” în afara lui

## SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

*Besorgen*, adică în afara “preocupării”. Întreaga discuție asupra acestui mod de a privi lumea *Dasein* – ului pivotează practic în jurul cuplului conceptual *ființare la îndemână – ființare simplu prezentă*. Nu putem spera să înțelegem ontologia din *Sein und Zeit* dacă nu înțelegem mai întâi acest cuplu conceptual. Nu există, pentru Heidegger, în lumea *Dasein* – ului constituit istoric, obiecte simplu – prezente. Desigur, se poate face o întregă discuție epistemologică legată de această perspectivă heideggeriană, o discuție care să angajeze la modul serios inclusiv statutul științei, însă, cel mai important lucru pe care dorim să îl semnalăm aici este acela că **lumea *Dasein*** – ului devine inteligibilă pentru acesta **nu** în urma unui proces cognitiv delimitat în interiorul unui cadru conceptual tradițional ci prin *preocupările, îndeletnicirile* pe care *Dasein* – ul le poate avea în ea<sup>lxv</sup>. Simplu spus, îmi cunosc propria lume prin felul în care interpretez utilizările pe care le dau diverselor obiecte cu care vin în contact. Referitor la acest mod în care Heidegger a privit problema cunoașterii și a atitudinii cognitive a omului în general amintim aici sistematizarea oferită de un comentator heideggerian în cadrul unui studiu recent deosebit de ambițios: “*Abordarea heideggeriană a cunoașterii este una fenomenologică și transcendentă. (...) Ceea e distinctiv în cadrul acestei atitudini e faptul că el pune în legătură atitudinea cognitivă cu practicile umane concrete care o fac posibilă. Acest fapt reflectă dezacordul dintre el și Husserl în ceea ce privește chestiunea condițiilor transcendentale ale cunoașterii; la Husserl acestea se află la nivelul conștiinței (înțelegă în sens cartezian – nota mea) pe când la Heidegger ele se află la nivelul activităților practice, la nivelulul faptului – de – a – fi – în – lume*”<sup>lxvi</sup>.

În pofida unui tip de exegeză care abuzează nepermis de mult de un limbaj pretențios această idee heideggeriană a constituirii lumii *Dasein* – ului o regăsim expusă într-o lucrare recentă printr-un limbaj simplu și concis: “*Analiza întreprinsă în Ființă și timp asupra felului în care noi folosim ustensilele are drept scop punerea în evidență a fenomenului <lumii>. Termenul*

*formal de <lume> indică acel orizont în care ființările (inclusiv, deci, obiectele numite de Heidegger “ustensile” – nota mea) apar dotate cu semnificație*<sup>lxvii</sup>. Interpretarea utilizării *ustensilului*, deci apariția semnificației, *angajează* fenomenologia în măsura în care această interpretare presupune *exercitarea ca atare a intenționalității*. Aici se află de fapt fondul chestiunii. Semnificația maximei epistemologice trebuie înțeleasă la Heidegger nu ca o apropiere pură, ideală și absolută de ființa lucrurilor ci ca una care are în primul rând în vedere *facticitatea* acestora iar *această apropiere nu se manifestă decât cu ajutorul unei intenționalități despre care am vorbit deja*<sup>lxviii</sup>.

Din cele expuse până reiese limpede, credem, *funcția* intenționalității în cadrul ontologiei heideggeriene: acest concept *nu* trebuie interpretat unilateral în sensul unui instrument *epistemologic* ci trebuie să i se recunoască în primul rând *funcția ontologică*. Ceea ce pune intenționalitatea la dispoziția *Dasein* – ului este semnificația ființării, însă, tocmai “ființările” alcătuiesc *lumea Dasein* – ului. Iar faptul că în acest fel *Dasein* – ul se află de la început, *din principiu*, într-o “lume”, nu face decât să confirme latura *ontologică* a intenționalității în discursul construit în *Ființă și timp*.

La capătul acestui scurt parcurs în tema constituirii lumii *Dasein* – ului putem trasa acum câteva coordonate asupra anumitor aspecte ale tipului de metodă utilizat de Heidegger în *Ființă și timp*. Este aceasta o metodă fenomenologică în sens husserlian sau nu? Răspunsul se mișcă oarecum în zona ambiguității: metoda prezentă în *Sein und Zeit* este una fenomenologică în măsura în care obiectele vizate sunt abordate potrivit maximei fenomenologice și *nu* este una fenomenologică în măsura în care Heidegger nu caută să determine realitatea autentică a conștiinței, și a *ființei omului în general*, prin raportare la o entitate anistorică și absolută cum procedează Husserl atunci când ajunge la *Egoul Transcendental*. Nu e nimic neclar sub acest aspect: Heidegger își dorește de fapt să îndrepte fascicolul reflectorului analitic tocmai asupra nudității

## SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

primordiale a fenomenului, așa cum apare acesta în lumea *Dasein* – ului, dar, asupra unui *Dasein* marcat și determinat integral de condiția facticității. În sens *formal*, intenționalitatea heideggeriană corespunde în totalitate celei husserliene dar scopul investigației heideggeriene *nu* este unul epistemologic, Heidegger nu urmărește să cunoască în sens tradițional ci să ofere o descriere a *Dasein* – ului eliberată în cât mai mare măsură de orice formă a căderii iar prin această expresie nu trebuie să înțelegem nimic altceva decât faptul că orice tentativă de a cunoaște *Dasein* – ul, în măsura în care se dorește a fi una autentică, trebuie să reușească să se elibereze de dominația tradiției, de povara formulelor gata făcute și moștenite istoric. Iar ecuația cognitivă a binomului subiect – obiect traduce tocmai o epistemologie tradițional carteziană. În urma acestui travaliu Heidegger va respinge nu doar definițiile tradiționale date omului – proces pe care îl va continua chiar și după *Scrisoarea despre umanism* – ci chiar modalitățile care au permis apariția acestor definiții. O idee foarte asemănătoare este susținută și de Leszek Kolakowski, cu acea limpezime caracteristică unei minți bine rodite în labirintul de multe ori prea înșelător al raționamentelor filozofice:

*“Heidegger nu și-a pus vreo întrebare asupra originii necondiționate a cunoașterii, n-a discutat despre conștiință, date senzoriale, substanțialitate sau non-substanțialitate a eului, nici despre suspendarea transcendentă a realității lumii. El n-a definit fenomenul uman nici în termeni psihologici, nici în termeni cognitivi: l-a acceptat ca fiind inevitabil contingent, aruncat într-o situație contingentă, incapabil să evadeze din lume printr-un efort mental. Existența umană, întotdeauna a mea, poate fi descrisă în diferitele relații cu ea însăși, cu ceilalți, și cu lumea, dar nu poate fi definită în termeni mai simpli; ea este un fapt ontologic, nu psihologic sau empiric, și nu există nimic ultim în ea, nici o sursă de certitudini despre sine însăși, despre Dumnezeu sae despre univers”<sup>lxix</sup>.*

În plus, diagnosticul emis de autorul de origine poloneză, este confirmat și întărit chiar de setul de explicații pe care îl oferă Heidegger însuși în paragraful 7 din *Sein und Zeit*, explicații ce pot oferi și lămuriri suplimentare celor care sunt reticenți față de astfel de păreri oarecum tranșante și poate simplificatoare. Heidegger afirmă extrem de clar, în paragraful invocat, că fenomenologia nu are proprietățile unei științe pozitive, adică ea nu are un domeniu de obiecte clar delimitat, la fel ca geologia sau meteorologia. Ca “știință despre fenomene” fenomenologia își propune să vizeze *cum* - ul acestora și nu *ce* - ul lor. Fie și numai această afirmație ar trebui să se dovedească suficientă pentru a spulbera orice dubiu legat de viziunea heideggeriană: efortul de a intra în posesia unei imagini autentice asupra realului, asupra existenței, trebuie concentrat în direcția identificării unei noi metode apte să traducă datele facticității într-un cadru radical diferit de cel epistemologic tradițional. Iar acest lucru nu înseamnă nimic altceva decât un tip descriere care să permită contactul direct cu nivelul ontologic în sensul formulat de Kolakowski.

Urmează acum două digresiuni foarte scurte: prima vizează sensul în care trebuie înțeles statutul hermeneutic al fenomenologiei din proiectul lui Heidegger pentru o ontologie fundamentală iar cea de-a doua are în vedere sensul în care trebuie interpretată ontologic fenomenologia. Ambele teme sunt puternic legate deoarece ambele își au obârșia în coordonatele fenomenologiei adaptate de Heidegger propriei viziuni: *intenționalitatea și intuiția categorială*.

### **5. 1. *Ființă și timp: intenționalitatea și dimensiunea hermeneutică a fenomenologiei***

Am văzut până aici care sunt motivele ce îl determină pe Heidegger să părăsească traiectoria tradițională de interogare asupra ființei omului și asupra existenței în general. Totodată, am

## SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

văzut și felul în care intenționalitatea configurează lumea *Dasein* – ului. Ne aflăm deja în posesia unei lămuriri preliminare destul de consistente asupra ontologiei heideggeriene. Să vedem acum, foarte sumar, de ce Heidegger afirmă că ontologia nu este posibilă decât ca fenomenologie și de ce acesta își numește metoda pe care o utilizează în *Sein und Zeit fenomenologie hermeneutică*.

Pentru a răspunde celei de-a doua întrebări putem deja să pornim de la statutul intenționalității. *În acord cu acest statut Dasein – ul se mișcă deja într-o lume compusă din obiecte care au o interpretare*. Ea provine, cum am văzut, *din facticitatea Dasein – ului*, din acea cunoaștere a obiectelor obținută nemijlocit prin modurile în care ele își găsesc diverse meniri funcționale. (Acest fapt de *a avea deja o lume* este numit de Heidegger *fenomen originar* și a fost deja trecut în revistă). Desigur, aceste semnificații configurate prin structura intenționalității *nu reprezintă o cunoaștere absolută a obiectelor*, pentru Heidegger acest lucru fiind chiar absurd și imposibil. Nu are sens să mă întreb ce sunt ciocanul sau cerul, pensula sau oceanul *la modul absolut* dar pot cunoaște ce sunt ele – ce semnificație au, ce reprezintă - *în lumea mea*. Prin urmare, așa cum observă și Gabriel Liiceanu, lucrurile pe care *Dasein – ul* le întâlnește, *în lumea sa*, sunt lucruri deja gata interpretate<sup>lxx</sup>. Mai mult, ele pot constitui, și chiar constitui, *obiectul fenomenologiei*. Dar dacă fenomenologia oferă descrieri ale unor lucruri care au deja o interpretare atunci ea este din principiu o fenomenologie hermeneutică. Astfel, intenționalitatea – ca structură a priori a *Dasein – ului* – oferă interpretarea lucrurilor pornind de la situația *concretă* a *Dasein – ului* iar fenomenologia, care oferă descrierea acestor fenomene, este tocmai din acest motiv una hermeneutică:

“...pentru că fenomenele pe care Heidegger le va descrie vor fi descrieri ale unor lucruri deja interpretate, fenomenologia lui Heidegger va fi din capul locului una hermeneutică: ea va

*opera cu obiecte dotate cu sens, va fi o descriere analitică a intenționalității în apriori-ul ei*<sup>lxxi</sup>.

## 5. 2. Fenomenologia ca ontologie. De la *Ființă și timp* la seminarul de la Zähringen din 1973 sau a vorbi simplu despre lucrurile ultime.

Acum devine posibil să înțelegem mai ușor de ce fenomenologia este pentru Heidegger o ontologie, mai mult, de ce pentru el, ontologia nici nu poate exista sub o altă formă decât aceea a fenomenologiei<sup>lxxii</sup>. Totul pornește de la concluziile trase de el în urma *interpretării ontologice* a intuiției categoriale pentru predicatul *a fi*. Așa după cum am văzut deja, intuiția categorială face posibilă *delimitarea ființei de ființare*. E adevărat, această “punere în evidență” este una *indirectă* dar acest fapt nu îi anulează statutul. Interpretările pe care *Dasein* – ul le “acordă” obiectelor cu care *are de a face* sunt posibile numai datorită *subînțelegerii existenței acestora* iar tocmai această subînțelegere a existenței lucrurilor este pusă în evidență prin intuiția categorială. Simplificând, intuiția categorială semnaleză *ființa*. În termeni mai clari, Heidegger face observația, aparent banală, că noi toți ne mișcăm în orizontul unui *subînțeles pe care îl asumăm ca un înțeles autentic* chiar dacă nu suntem în măsură să spunem ce este acest *a fi*<sup>lxxiii</sup>.

Este adevărat că acest fenomen suprem, *ființa*, are o situație oarecum ingrată în sensul că el apare întotdeauna *doar în măsura în care pare să se retragă perpetuu*, însă, tocmai aici devine și mai clară sarcina fenomenologiei: să facă vizibil, cu instrumentarul specific, ceea ce e ascuns, să smulgă, fie și numai pentru o clipă, imaginea clară a unui fenomen captiv într-un întuneric deplin și definitiv<sup>lxxiv</sup>. Folosind o manieră mult mai degajată de exprimare Heidegger va spune în seminarul ținut în 1973 la casa sa de la Zähringen că:

## SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

“...atunci când văd o carte văd un lucru substanțial, chiar dacă niciodată nu îi voi vedea **substanțialitatea** în același fel în care percep cartea ca atare. Dar tocmai această substanțialitate, **prin non – aparența sa**, face posibil să apară ceea ce apare de fapt (ființarea pe care noi o numim “carte” – nota mea). Astfel, cineva ar putea chiar spune că este mai aparent ceea ce tocmai nici nu apare !”<sup>lxxv</sup>.

Probabil că metri cubi de exegeză sofisticată și sufocată de aroganță academică nu au reușit să exprime gândul heideggerian mai simplu și mai limpede decât a făcut-o Heidegger însuși la Zähringen în toamna lui 1973 ! Metoda lui Heidegger este fenomenologic – ontologică , pentru că ea are capacitatea de a sesiza ființa, deci de a pătrunde, prin intuiția categorială, până la nivelul ontologic dar este și hermeneutică, tocmai pentru că are ca obiect ființări *ce posedă deja o interpretare*. Am văzut ce rol joacă intenționalitatea în acest proiect. Însă fenomenologia, pentru a vorbi despre ființă, este obligată mai întâi să ofere o descriere a *Dasein* – ului însuși, pentru că această ființare este singura care are privilegiul formulării problemei ființei. Cu alte cuvinte, a chestiona ființa implică inițial o chestionare a acelei ființări care formulează acest tip de problemă. Ca să folosim limbajul pe care l-a utilizat Heidegger în critica la adresa lui Husserl fenomenologia este obligată înainte de a formula problema ființei să chestioneze “ființa intenționalului”. Pentru a oferi descrierea acestei ființări privilegiate numite de Heidegger prin expresia *Dasein* fenomenologia va deveni în *Ființă și timp* ontologie, în forma *analiticii existențiale*.

## 6. Concluzii.

La capătul acestui tur extrem de condensat în fenomenologie să încercăm acum, pe scurt, să formulăm câteva concluzii legate de statutul intenționalității pe firul istoric avut în vedere pe parcursul acestui studiu.

În cazul lui Brentano constatarea existenței intenționalității devine un *instrument epistemologic* pentru cercetarea fenomenologică a actelor psihice, a conștiinței în sensul general al expresiei. În acest stadiu intenționalitatea nu poate fi valorificată la nivelul unei fenomenologii în sensul de ontologie dar ea devine totuși o *premisă* absolut necesară edificării unui asemenea tip de discurs.

La Husserl, ne aflăm tot în prezența unei laturi *epistemologice* a intenționalității dar aici acest concept capătă deja o funcție metodologică mult mai bine conturată decât la Brentano. Intenționalitatea joacă la Husserl, în urma rafinării ei, deci în urma punerii în evidență a structurii acesteia, unei etape necesare în străbaterea drumului către Egoul Transcendental. Ca fenomenologie transcendentală, metoda lui Husserl valorifică intenționalitatea sub forma exclusivă a unui instrument de cunoaștere “științifică” a conștiinței iar conștiința rămâne în continuare gândită în cadrele tradiției carteziene. Ființa intențională nu este chestionată sub aspect ontologic, legătura dintre intenționalitate și dimensiunea *vieții factice* a ființei intenționalului fiind ignorată din principiu datorită reduției. Așa cum a arătat Heidegger reduția face să scape tocmai terenul pe care trebuie condusă o investigație autentică asupra omului, *terenul atitudinii naturale*, al *vieții factice*. Prin urmare, în cadrele cercetărilor husserliene intenționalitatea nu poate fi utilizată în sensul unei descrieri ontologice a *Dasein* – ului.

Heidegger sancționează atât limitele fenomenologiei husserliene cât și, mai ales, *premisele*, care se află la baza ei. Este astfel respinsă fără echivoc tradiția carteziană arătând limitele acestei concepții pentru înțelegerea autentică a ființei omului și nu

SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

doar pentru teoria cunoașterii în general. *Dasein* – ul nu este o entitate izolabilă în propria sa subiectivitate în raport cu “lucrurile”, și care, abia ulterior, printr-o apropiere ce presupune lumea sub forma unor obiecte neutre cognitiv, *fără semnificație*, urmează să le cunoască prin mecanica rigidă *subiect – obiect și exterior - interior* ci, prin natura sa *originară*, va arăta Heidegger, *Dasein – ul are întotdeauna deja o lume*<sup>lxxvi</sup>. *Iar acest fapt trebuie interpretat corect în sensul unui fenomen originar:*

“...(…)... *cunoașterea, potrivit sensului ei, este de la bun început un mod al faptului de a – sălășlui – în care e propriu Dasein – ului și nu ceva prin care Dasein – ul, ca unul ce cunoaște și care în primă instanță încă nu ființează într-o lume, ar produce o relație cu lumea. Căci cum ar putea fi înțeleasă această ființă a subiectului, desprinsă în primă instanță de lume ?* (subl. mea). *Nu ne putem pune nicicând problema, de pildă, cum este posibilă situarea opusă a celor două ființări, subiectul și obiectul. Cunoașterea înțeală ca sesizare are sens numai pe temeiul faptului – de – a – fi – în – preajma. Acest fapt – de – a – fi – în – preajma, cel prin care – și abia o dată cu care – cunoașterea în genere poate <trăi>, nu este <produs> în chip nemijlocit de către procesul cunoașterii, ci Dasein – ul ca atare – fie că a ajuns sau nu să cunoască – e dintru început în – preajma unei lumi* (subl. mea)<sup>lxxvii</sup>.

*Astfel, intenționalitatea nu este o simplă chestiune epistemologică ci un tip aparte de dat, dacă putem formula în acest fel concluzia, al cărui funcție este una eminentă ontologică. Intenționalitatea configurează lumea Dasein – ului înțeles în spațiul propriei facticități, al propriei stări de aruncare. Este important de subliniat încă o dată faptul că “lumea” Dasein – ului este pentru Heidegger un fenomen originar el fiind astfel anterior oricărei teorii a cunoașterii sau oricărei teorii în sens general. Acest fenomen originar al faptului de a fi în lume pare totuși să îndeplinească simultan atât o funcție ontologică cât și una*

epistemologică. Firește, funcția epistemologică a acestuia trebuie înțeleasă strict în cadrele schițate de Heidegger. Cum spune Heidegger undeva, ca un obiect să poată deveni obiect al unei anumite teorii el trebuie, înainte de orice altceva, să îmi fie *dat*<sup>lxxviii</sup>. Iar obiectul nu poate livrat în acest fel conștiinței decât la nivelul unui *dat originar* determinat prin intenționalitate<sup>lxxix</sup>. Lumea acestui *Dasein*, modelată în interiorul stării de aruncare, nu are nimic de a face cu lumea în senul spațiului fizic tridimensional: pentru *Dasein*, *faptul – de – a – fi – în – lume* presupune conexiunea cu o rețea de *semnificativități* și nu o relație fizică cu obiectele ce au semnificativitate!<sup>lxxx</sup>

În sfârșit, o ultimă observație legată acum de statutul intuiției categoriale în problema ființei: dacă “prin” intuiția categorială ființa poate fi “experimentată” **indirect**, cu ajutorul “discursului” fenomenologic, Heidegger va semnala și existența unor modalități extrem de abrupte, să le numim așa (!), prin care *Dasein* – ul poate experimenta **direct** ființa: *angoasa* și *plictisul*. Cele două tipuri de dispoziție sunt interpretate de Heidegger, așa cum se știe, în sens *ontologic*. În măsura în care interpretarea heideggeriană asupra acestor două dispoziții este una esențial ontologică nu am înțelege din ce motiv ele nu ar putea fi la rândul lor integrate în orice analiză asupra discursului și metodei prin care Heidegger și-a construit ontologia<sup>lxxxii</sup>.

## SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

### BIBLIOGRAFIE:

#### HEIDEGGER, Martin.

*Ființă și timp / Sein und Zeit*, Humanitas, București, 2003, traducere în limba română de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă după ediția publicată în limba germană, Max Niemeyer, Tübingen, 1977.

*Being and Time*, Harper, San Francisco, 1962;

*Les problèmes fondamentaux de la phenomenologie*, curs ținut la Marburg în 1927, Gallimard, 1985, trad. Jean – François Courtine.

*GA 3 / Kant und das Problem der Metaphysik / Kant and the Problem of Metaphysics*, Indiana University Press, 1962.

*GA 9 / Wegmarken / Repere pe drumul gândirii*, ed. de F.-W Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, [trad. rom. de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Editura Politică, București, 1988].

*GA 20 / Prolegomene zur Geschichte der Zeitbegriffs / Prolegomene la istoria conceptului de timp*, Marburger Vorlesung, Sommersemester 1925, ed. de Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, [trad. rom. Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2005].

*GA 40 / Einführung in die Metaphysik / Introducere în metafizică*, prelegere ținută la Freiburg im Breisgau în semestrul de vară 1935, ed. de Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, [trad. rom. de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, București, Humanitas, 1999].

*Vier Seminare / Four Seminars*, Bloomington, Indiana University Press, 2003.

*Der Begriff der Zeit / Conceptul de timp*, ediție bilingvă, trad. rom. Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2000. Este vorba despre conferința ținută de Heidegger în 1924 la Societatea Teologică din Marburg, conferință considerată a fi nucleul lucrării din 1927.

**R O S L I R**  
*Revista Romana de Semio-Logica (Pe Internet)*

*The Fundamental Concepts of Metaphysics, World, Finitude, Solitude*,  
 Bloomington, Indiana Univeristy Press, 1995.

*Zollikon`s Seminars, Protocols – Conversations – Letters*, (Medard Boss –  
 editor), Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2001.

*Ontology – Hermeneutics of Facticity*, Bloomington, Indiana University  
 Press, 1999.

*Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*,  
 SUNY Press, 2002.

*Basic Concepts*, Bloomington, Indiana University Press, 1998.

*What is philosophy ?*, College & University Press, New Haven,  
 Connecticut, 1956.

**HUSSERL, Edmund:**

<http://www.husserlpage.com/>

<http://www.husserlpage.com/#Texts>. Site – ul oferă texte husserliene  
*on – line*, atât în limba germană cât și în limba engleză. Este o sursă  
 excelentă pentru cercetătorii care nu au la dispoziție traducerile esențiale  
 din limba germană ale lucrărilor husserliene fundamentale. De asemenea,  
 prin link – urile disponibile, cercetătorul poate accesa nu doar situația la zi  
 a ediției operelor complete ci și materiale critice de valoare.

*Meditații carteziane*, București, Humanitas, 1993, trad. rom. Aurelian  
 Crăiutu.

## SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

### Fenomenologie:

Moran, Dermot – *Introduction to Phenomenology*, Routledge (UK), 2000.

Sokolowski, Robert – *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, 1999.

Spiegelberg, Herbert – *Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Springer, 1981.

Strasser, Stephan – *Phenomenological Perspectives*, Springer, 1975.

Tymieniecka, Teresa – Anna – *Phenomenology World – Wide*, Springer, 2003.

**Titluri care abordează în principal problema criticii întreprinse de Heidegger la adresa sensului tradițional – cartezian în care este conceput și cercetat fenomenul conștiinței în particular și ființa omului în general.**

Carr, David – *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*, Oxford University Press, 1999.

Pietersma, Henry – *Phenomenological Epistemology*, New York, Oxford University Press, 2000.

Richardson, John – *Existential Epistemology. A Heideggerian Critique of the Cartesian Project*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

**Bibliografie generală:**

Aubenque, Pierre, - *Problema ființei la Aristotel*, Teora, București, 1998, trad. rom. Ion Lucian Muntean.

Beistegui, Miguel de – *Thinking with Heidegger: Displacements*, Indiana University Press, 2003.

Biemel, Walter – *Heidegger*, Humanitas, Buucurești, 1996.

Biemel, Walter – *Le Concept de Monde chez Heidegger*, Paris, 1950.

Birault, H. – *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, 1978.

Boeder, Heribert – *Seditions: Heidegger and the Limit of Modernity*, SUNY Press, 2005.

Brentano, Franz – *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel*, trad. rom. Ion Tănăsescu, Humanitas, 2003.

Buckley, Philip R. – *Husser, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London, 1992.

Carman, Taylor – *Heidegger`s Analytic: Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time*, Cambridge University Press, 2003.

Cioabă, Cătălin – *Timp și temporalitate. Comentariu la conferința Conceptul de timp*, București, Humanitas, 2000.

Copoeru, Ion – *Aparență și sens. Repere ale fenomenologiei constitutive*, Dacia, Cluj. 200.

Courtine, J.F. – *Heidegger et la phenomenologie*, Vrin, Paris, 1990.

Courtine, J.F. (ed.) – *Heidegger 1919 – 1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996.

**SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII**

Dallmayr, Fred – *Between Freiburg and Frankfurt: Toward a Critical Ontology*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1991.

Dallmayr, Fred – *The other Heidegger*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

De Boer, Karin – *Thinking in the Light of Time*, Albany, State University of New York Press, 2000.

Denker, Alfred – *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, Lanham, Maryland, Scarecrow Press, 2000.

Denker, Alfred & Heinz, Marion (editors) – *Heidegger's Way of Thought. Critical and Interpretative Signposts*, Continuum, New York – London, 1992.

Divers, J. – *Phenomenologie et metaphysique*, PUF, 1984.

Dreyfus, Hubert – *Being – in – the – World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1991.

Gadamer, H.G. – *Wahrheit und Methode*, Band 1 und Band 2, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1960 / 1990, *Adevăr și metodă*, Teora, București, 2001.

Gadamer, H.G. – *Heidegger's Ways*, Albany, State University of New York Press, 1994.

Glazebrook, Trish – *Heidegger's Philosophy of Science*, New York, Fordham University Press, 2000.

Greisch, Jean – *Ontologie et temporalite: Esquisse d'une interpretation integrale du Sein und Zeit*, PUF, 1994.

Grondin, Jean – *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, PUF, 1987.

**R O S L I R**  
*Revista Romana de Semio-Logica (Pe Internet)*

Guignon, Charles (ed.) – *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, 1993.

Haar, Michel – *Heidegger și esența omului*, trad. rom. Humanitas, 2003, fr. Editions Jérôme Millon, 1990, 2002.

Haar, Michel – *Cântul pământului*, trad. rom. Apostrof, Cluj, 1998.

Haar, Michel – *Cahier de L'Herne: Heidegger*, Paris, 1983.

Hopkins, Burt C. – *Intentionality in Husserl and Heidegger. The Problem of Original Method and Phenomenon of Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London, 1993.

Inwood, Michael – *A Heidegger Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1999.

Inwood, Michael – *Heidegger. A very short introduction*, Oxford University Press.

Kisiel, Theodore – *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1993.

Pöggeler, Otto – *Drumul gândirii lui Martin Heidegger*, București, Humanitas, 1998.

Raffoul, F. – *Heidegger and the Subject*, New Jersey, Humanities Press, 1998.

Richardson, William. J. – *Thought Phenomenology to Thought*, Fordham University Press, 4<sup>th</sup> edition, New York, 2003.

Risser, James (ed.) – *Heidegger toward the Turn. Essays on the Work of 1930's*, Albany, SUNY Press, 1999.

Safranski, Rudiger – *Un maestru din Germania. Heidegger și timpul său*, Humanitas, București, 2004.

## SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

Sallis, John (ed.) – *Reading Heidegger. Commemorations*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.

Schnell, Alexander – *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925 – 1930*, Paris, Vrin, 2005.

### **Studii, articole, conferințe:**

Boelen, Bernard – “Martin Heidegger as a phenomenologist”, pp. 93 – 117, în Strasser, Stephan – *Phenomenological Perspectives*, Martinus Nijhoff, Springer, The Hague, 1975.

Ciocan, Cristian – “Critica lui Heidegger la adresa lui Husserl: preluarea intenționalității la nivelul vieții factice, în volumul: Ciocan, Cristian & Lazea Dan (ed.) – *Intenționalitatea de la Plotin la Lévinas. Metamorfoza unei idei*, Editura Universității București, 2005.

Gorner, Paul – “Heidegger’s Phenomenology as Transcendental Philosophy”, în *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 10 (1), pp. 17 – 33.

Grondin, Jean – “Hermeneutik”, în *Dictionnaire of the History of Ideas*, University of Montreal, 2005

Laverty, Susann M. – “Hermeneutic Phenomenology and Phenomenology: A Comparison of Historical and Methodological Considerations”, în *International Journal of Qualitative Methods* 2 (3), Septembrie 2003

Moran, Dermot – “Heidegger’s Critique of Husserl’s and Brentano’s Accounts of Intentionality, în *Inquiry*, 43, pp. 39 – 66.

Pöggeler, Otto – “Being as Appropriation” în *Philosophy Today*, Vol. XIX, Nr. 2/4, 1975.

Sheehan, Thomas – “Heidegger, Aristotle and Phenomenology”, în *Philosophy Today*, Vol. XIX, Nr. 2/4, 1975.

Sheehan, Thomas – “Husserl and Heidegger. The making and unmaking of a relationship” în *Encyclopaedia Britannica*.

Watanabe, Jiro – “Heidegger`s Phenomenology of Being and Husserl`s Phenomenology of Consciousness”, în Tymieniecka, Teresa – Anna – *Phenomenology World – Wide*, Springer, 2003.

**Periodice:**

*Studia Phaenomenologica*, 2000 – 2005, publicație a *Societății Române de Fenomenologie*;

SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

NOTE

<sup>i</sup> Carman, Taylor – *Heidegger`s Analytic: Interpretation Discourse and Authenticity in Being and Time*, Cambridge University Press, 2003, pag. 62. Autorul britanic oferă în această lucrare una dintre cele mai pătrunzătoare analize atât asupra filozofiei heideggeriene în general dar și asupra unor chestiuni extrem de sensibile, cum este, de exemplu, relația în plan *metodologic* dintre Husserl și Heidegger. Carman respinge ideea potrivit căreia ontologia din *Sein und Zeit* nu ar fi decât o continuare, într-o versiune mai rafinată, a fenomenologiei husserliene. În primul rând pentru că Husserl nu formulează, așa cum vom vedea, problema ființei, deci la el nu e prezentă componenta *ontologică* și, în al doilea rând, dacă pentru Husserl *prezentul* constituie dimensiunea temporală fundamentală, pentru Heidegger acest rol revine *viitorului*, pp. 60 – 65.

<sup>ii</sup> Boelen, Bernard – “Martin Heidegger as phenomenologist” (pp. 93 – 117), în Strasser, Stephan – *Phenomenological Perspectives* – Springer, Martinus Nijhoff, The Hague, 1975, p. 93.

<sup>iii</sup> Heidegger, Martin – *Ființă și timp*, Humanitas, București, 2003, pag. 50. Heidegger apreciază aici rolul decisiv pe care l-a avut Husserl în elaborarea propriei versiuni a fenomenologiei: “*Cercetările care urmează au devenit posibile doar pe terenul pregătit de E. Husserl ale cărui Logische Untersuchungen / Cercetări logice au permis fenomenologiei să iasă la lumină*”. Ca un detaliu semnificativ amintim aici felul în care Heidegger a receptat apariția celor două volume ale cărții lui Husserl de la începutul secolului XX. Iată ce scrie despre acest fapt, într-o lucrare recentă, Rudiger Safranski: “*O păstrează doi ani în odaia lui* (este vorba despre cartea lui Husserl, desigur – n. mea) *împrumutată fiind de la Biblioteca universitară, unde, deocamdată, n-o cerea nimeni, ceea ce trezește în el o pasiune solitară și totodată privilegiată. Chiar și după cincizeci de ani este cuprins de exaltare, când se gândește la această carte: <cartea lui Husserl m-a impresionat atât de mult încât, în anii ce-au urmat am tot recitat pasaje din ea... Eram vrăjit până și de oglinda paginii și de coperta interioară...>*”. Pasajul poate fi găsit în lucrarea lui Safranski – *Un maestru din Germania*, Humanitas, 2004, pag. 34.

<sup>iv</sup> Miza ontologică a gândirii heideggeriene, adică preocuparea față de problema ființei, a fost limepde încă de la început: “*Abordarea*

---

heideggeriană a fenomenologiei a fost determinată de interesul său legat de întrebarea privitoare la ființă încă de la bun început”, Watanabe, Jiro – “Heidegger’s phenomenology of being and Husserl’s phenomenology of consciousness”, pp. 240 – 255, în Tymieniecka, Anna – Teresa – *Phenomenology World – Wide*, Springer, 2003, pag. 240.

<sup>v</sup> Sheehan, Thomas – “Husserl and Heidegger. The making and unmaking of a Relationship”, în “*Encyclopaedia Britannica*”, The Amsterdam Lecture, “Phenomenology and Anthropology. Sheehan împarte relația dintre cei doi în două perioade: 1909 – 1923 și, a doua perioadă, cea a rupturii, cuprinsă între 1926 – 1931. Analiza acestui autor are la bază un număr foarte mare de informații inclusiv schimbul de scrisori dintre Husserl și Heidegger atât din perioada apariției lui *Sein und Zeit* cât și din primii ani de după publicarea lucrării.

<sup>vi</sup> Gadamer, Hans – Georg – *Adevăr și metodă*, Editura Teora, București, 2001, pag. 196.

<sup>vii</sup> Greisch, Jean – *Ontologie et temporalité, Esquisse d’une interpretation intégrale de Sein und Zeit*, Presses Universitaires de France, 1994.

<sup>viii</sup> Vezi în acest sens, de pildă, comentariul deosebit prin aciditate dublată de un stil absolute remarcabil, pe care îl face în marginea acestei teme Bejamin Fundoianu în “Husserl și Oul lui Columb al realului”, studiu cuprins în volumul *Conștiința Nefericită*, București, Humanitas, 1993, pp. 107 – 131.

<sup>ix</sup> Heidegger, Martin – *Four seminars*, Bloomington, Indiana University Press, 2003, pag. 72: “*Brentano al meu, spune Heidegger zâmbind, este cel al lui Aristotel*”. Este evidentă în această afirmație opțiunea limpede pentru o miză ontologică. Procesul – verbal al seminarului de la Zähringen din 1973 a fost întocmit de François Fédier și François Vezin.

<sup>x</sup> Desigur, în ceea ce privește analiza traseului heideggerian, traseu a cărui finalitate a avut, cum știm, de la bun început o miză *exclusiv ontologică*, nu trebuie să excludă o altă lucrare celebră, semnată tot de Brentano – *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel* (1862) – însă acum dorim să subliniem în primul rând impactul și semnificația descoperirii intenționalității. Heidegger a recunoscut întotdeauna ținta ontologică a eforturilor sale, scrisoarea către

**SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII**

Richardson din aprilie 1962 fiind, printre multe altele, unul dintre cele mai relevante documente în acest sens. În plus, același document consemnează și poziția lui Heidegger față de Husserl în chestiunea privitoare la fenomenologie: *“Meanwhile, phenomenology in Husserl’s sense was elaborated into a distinctive philosophical position according to a pattern set by Descartes, Kant and Fichte. The historicity of thought remained completely foreign to such a position”* (Fenomenologia în versiunea husserliană a fost elaborată după o concepție filozofică specifică în acord cu un model stabilit de Descartes, Kant și Fichte. Istoricitatea gândirii rămâne complet străină unei asemenea concepții). Acest pasaj, așa cum vom vedea mai departe, este esențial pentru înțelegerea motivelor care l-au făcut pe Heidegger să respingă versiunea husserliană a fenomenologiei – Richardson, William J. – *Through Phenomenology to Thought*, Fordham University Press, New York, 4<sup>th</sup> edition, 2003, p. XIV.

<sup>xi</sup> Heidegger face această observație în debutul cursului ținut în semestrul de vară din 1925 de la Marburg făcând trimitere directă la titlul dizertației inaugurale ca profesor pe care Brentano a susținut-o în 1925. Titlul lucrării acestuia din urmă – *Adevărata metodă filozofică nu este alta decât aceea a științelor naturii* – este unul cât se poate de înșelător spune Heidegger: *“Ar fi o greșeală dacă am interpreta această teză ca o cerință de a transpune în filozofie metoda din științele naturii; dimpotrivă, ea vrea să spună că filozofia trebuie să procedeze în domeniul său asemeni științelor naturii, și anume că trebuie să-și extragă conceptele din înseși lucrurile sale”*; Heidegger, Martin – *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, Humanitas, București, 2005, pag. 50.

<sup>xii</sup> Idem, pp. 50 – 51.

<sup>xiii</sup> Sokolowski, Robert – *Introduction to phenomenology*, Cambridge University Press, 2003, pp. 8 – 17. Lucrarea acestui autor are, printre altele, marele merit de a oferi lectorului o introducere foarte accesibilă și sistematizată în fenomenologie în general.

<sup>xiv</sup> Bunăoară, același autor invocat la nota de mai sus se întreba cu privire la importanța unei constatări de o asemenea banalitate evidentă argumentând că astfel de interogații sunt perfect legitime și necesare întrucât întreaga cultură europeană din ultimele trei sau patru secole a fost dominată, într-un fel sau altul, de chestiunea

subiectivității și a relației cu lumea exterioară conștiinței. Prin urmare, fenomenologia se înscrie în acest grandios efort făcut de cultura europeană modernă de a obține o clarificare asupra acestui tip de problemă.

<sup>xv</sup> În legătură cu implicațiile ontologice ale poziției susținute de Brentano literatura de specialitate furnizează cantități impresionante de studii astfel încât o selecție a acestora nu poate fi decât întotdeauna parțială și subiectivă, adică determinată – conștient sau nu – de presupuzițiile și convingerile la care aderă cel care operează selecția. Bunăoară, în privința statutului ontologic al obiectului determinat prin prisma intenționalității concepțiile variază de la recunoașterea acestuia sub forma unei entități exterioare conștiinței până la considerarea sa doar ca o entitate imanentă a conștiinței. Astfel, la capătul unei analize pătrunzătoare un cercetător român arată că *“...prin caracterul intențional și fenomenal al fenomenului fizic Brentano vrea să sublinieze tocmai că acest fenomen nu este intenție sensibilă în sens tradițional, prezentă ca atare, în unitate cu materia, și în afara conștiinței, în lucru, ci este o calitate sensibilă care există numai ca fenomen, deci numai ca fenomen în conștiință”* – fragment extras din studiul Ion Tănăsescu – “Intenționalitatea în exegeza brentaniană” din volumul *Studia Phaenomenologica*, II, nr. 3 – 4 / 2002, pag. 165. În opoziție cu siguranța acestei poziții susținută de autorul român poate fi invocată poziția lui Heidegger însuși: *“Brentano ezită atunci când înțelege uneori prin <obiect intențional> ființarea însăși în ființa sa, nedeosebindu-l de ființarea ca atare; el nu ajunge să delimiteze câtuși de puțin în mod riguros felul în care ceva este intenționat, ceea ce înseamnă că nu reușește să degajeze intenționalitatea ca atare, ca un întreg structural. Însă aceasta înseamnă totodată că intenționalitatea, care e un caracter al ființării, este pentru el totuna cu ființarea”* – Heidegger, op. cit. pag. 90.

<sup>xvi</sup> Idem, pag. 52.

<sup>xvii</sup> pag. 54.

<sup>xviii</sup> Heidegger, Martin – *Ființă și timp*, Humanitas, București, 2003 în comentariul lui Gabriel Liiceanu, pp. 580 – 581. Autorul român formulează cu mare limpezime această idee: *“Toate actele noastre perceptivă sunt amprentate de o intenționalitate care își are sursa într-un conținut de viață extras din lumea în care ne mișcăm”*.

SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

<sup>xix</sup> Heidegger - *Prolegomene...*, pag. 66. Heidegger va merge foarte departe în această direcție tocmai pentru că ceea ce l-a preocupat în primul rând a fost *miza ontologică a intenționalității* și nu statutul epistemic al obiectelor sale. Bunăoară, câteva decenii mai târziu, într-o discuție avută cu psihiatrul elvețian Medard Boss pe marginea lumii interioare a unui schizofrenic torturat de halucinații Heidegger va sublinia exclusiv dimensiunea ontologică a halucinațiilor și mai puțin latura strict patologică a trăirilor nefericitului pacient fără însă a contesta totuși această dimensiune: “*Este important pentru dumneavoastră ca psihiatru să înțelegeți faptul că există foarte multe moduri ale prezenței <Anwesenheitsmodi> care se adresează Dasein – ului din deschiderea propriei lumi.* (subl. mea) (...) *Cineva care are halucinații își vede propria lume la modul perceptibil în sens fizic, adică în sensul de a fi imediat-prezentă această lume proprie. Acest lucru se întâmplă pentru că acea persoană nu poate realiza diferența dintre faptul de a fi prezent și faptul de a fi absent și, ca atare, el nu se poate mișca liber în propria lume*”, Boss, Medard – *Martin Heidegger. Zollikon's Seminars, Protocols, Conversations, Letters*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2001, pp. 151 – 152.

<sup>xx</sup> Liiceanu în Heidegger, Op. cit., pag. 580: “*Această orientare – către ține de însăși structura actelor psihice și ea presupune că nici o formă a conștiinței nu este primordial goală. (...)*”.

<sup>xxi</sup> Ion Tănăsescu – “Intenționalitatea în exegeza brentaniană”, op. cit. pag. 175: “*...distanța determinativ – modificator exprimă concis ideea fundamentală a cărții: intenționalitatea este cea care mediază între conștiință și ființare*”.

<sup>xxii</sup> Heidegger, *Prolegomene...*, pag. 66. Heidegger a făcut observația potrivit căreia Brentano nu ar fi sesizat decât una dintre cele două elemente care compun structura intenționalității, respectiv *intentio*, adică acea *orientare – către* a oricărui act psihic, orientare ce vizează intențional obiectul, acest lucru însemnând sesizarea însăși, perceperea obiectului împreună cu lucrul perceput așa cum este el perceput. Brentano însă, potrivit lui Heidegger, nu a sesizat al doilea element din structura intenționalității, adică ceea ce Heidegger numește *intentionum* (acest element nu este lucrul perceput în calitatea lui de ființare ci este ființarea pe care o înțelegem potrivit modului în

care ea este percepută, Heidegger – *Prolegomene...*, pag. 88 și următoarele).

<sup>xxiii</sup> Vezi comentariul lui Gabriel Liiceanu din *Ființă și timp*, Humanitas, 2003, pp. 580 – 582: “În spatele unei afirmații raționale, se află un câmp al “vederii” imendiate (*Sehen*) extrem de diversificat. Această lărgire a conceptului de intuiție a fost considerată de Husserl însuși <piatra unghiulară a fenomenologiei>. Și unde anume poate fi constatată această <lărgire> ? În faptul că în realitate noi avem de-a face cu o <sensibilitate care poartă deja amprenta actelor categoriale>; intuiția categorială <este prezentă în percepția cea mai banal – cotidiană și în întreaga noastră experiență> (GA 20, p. 64)”.

<sup>xxiv</sup> Idem: “Toate actele noastre perceptivă sunt amprentate de o intenționalitate care își are sursa într-un conținut de viață extras din lumea în care ne mișcăm”.

<sup>xxv</sup> Simplicius de pildă, într-o lucrare dedicată categoriilor aristotelice, amintește de observația lui Antistene adresată lui Platon: “*Desigur Platon că pot vedea calul dar nu pot vedea calu – itatea*”, în Simplicius - *On Aristotle's Categories 7 – 8*”, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2000, pag. 67, trad. Barrie Fleet, ed. Richard Sorabji.

<sup>xxvi</sup> Heidegger – *Prolegomene...*, pp. 92 – 130. În finalul travaliului descriptiv Heidegger vorbește despre existența a două tipuri de acte ale intuiției categoriale, acte care se constituie de fapt în două tipuri de obiecte ale acesteia. Astfel, există, pe de o parte, actele sintezei, care donează starea de lucruri (Heidegger arată că aceasta ni se arată sub forma unei relații determinate ai cărei termeni se donează pe sine sub formă de subiect și predicat – pag. 117) și, pe de altă parte, actele ideției care au drept obiectualitate, una “donată”, tocmai universalul din spatele multiplicității sensibile (universal pe care Heidegger îl indică în curs prin latinescul *species* – pag. 123).

<sup>xxvii</sup> Kolakowski, Leszek – *Religia*, Humanitas, 1993, pag. 91. Autorul polonez întreprinde aici o analiză destul de relaxată a fenomenologiei husserliene și ajunge în final la concluzia că *Egoul Transcendental* nu ar putea fi, în ultimă instanță, decât fie o proprietate descoperibilă a eului psihologic, fie un soi straniu de rânjet fără piscică fie un nou pseudonim pentru Dumnezeu. Este limpede că Husserl nu dorește acest lucru deși atributul infailibilității

SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

*Egoului Transcendental* îl fac un candidat serios la un tip straniu de absolut laic.

<sup>xxviii</sup> Cioabă, Cătălin – *Jocul cu timpul*, Humanitas, 2005, pag. 141: “Descoperirea domeniului categorial a avut loc foarte devreme, o dată cu Aristotel, care oferă cel dintâi tabel al categoriilor”.

<sup>xxix</sup> Watanabe, op. cit., pag. 242.

<sup>xxx</sup> Cioabă, op. cit., pag. 143.

<sup>xxxi</sup> Heidegger, Martin – *Four seminars*, Bloomington, Indiana University Press, 2003, pp. 65 – 69. Este vorba despre seminarul privat ținut de Heidegger la Zähringen, în toamna lui 1973.

<sup>xxxii</sup> Idem.

<sup>xxxiii</sup> Cătălin Cioabă, în teza sa de doctorat, face în mod legitim observația că interpretarea pe care a dat-o Heidegger lecturii cercetărilor lui Husserl echivalează practic cu o scoatere din uitare a problemei ființei. Concret, acest lucru se întâmplă datorită “grilei” aristotelice de lectură, grilă prin care Heidegger l-a citit pe Husserl. Cioabă, op. cit., pag. 145.

<sup>xxxiv</sup> Liiceanu în Heidegger – *Ființă și timp*, Humanitas, 2003, pag. 582.

<sup>xxxv</sup> Idem “...limita fenomenologiei husserliene, omisiunea ei (*Versämnis*) consta, potrivit lui Heidegger, în faptul că nu a tras de aici concluziile firești și în privința lui <a fi>, în privința ființei. <Este>, ca predicat, are la bază, la rândul lui, o intuiție categorială”.

<sup>xxxvi</sup> Idem, pp. 586 – 588.

<sup>xxxvii</sup> Watanabe, op. cit., pag. 242. Autorul japonez arată și el faptul că momentul disputei cu Husserl pe marginea intuiției categoriale a constituit practic punctul de pornire pentru nașterea celebrului cuplu conceptual heideggerian dintre *ființă* și *ființare*: “Pornind de aici Heidegger ajunge la concluzia fundamentală a faptului că *ființa* (*das Sein*) este cu totul diferită față de *ființare* (*das Seiende*). Această teză reprezintă teza fundamentală a diferenței ontologice dintre *ființă* și *ființare*”.

<sup>xxxviii</sup> Heidegger, Martin – *Ființă și timp*, Humanitas, București, 2003, pp. 36 – 51. Este vorba aici despre celebrul paragraf al metodei din *Sein und Zeit*, § 7.

<sup>xxxix</sup> Expresia “felul heideggerian de a privi lucrurile” nu este aici nici pe departe o simplă figură de stil ci, dimpotrivă, ea acoperă o

realitate extrem de bine circumscrisă: încă de la începutul anilor `20 Heidegger a început să acorde o atenție deosebită *facticității*. Acest termen traduce în codul heideggerian existența concretă a omului, a individului prins în istoricitatea vieții factice și configurat de acel *fapt – de – a – fi – împreună*. Orice ontologie, va arăta Heidegger, este obligată să țină seama de aceste coordonate esențiale ale *Dasein* – ului. Ilustrativ în acest sens este chiar titlul cursului pe care Heidegger l-a ținut la Freiburg în semestrul de vară din 1923: *Ontologia – hermetica facticității*. Acest curs a fost publicat târziu, abia în 1988, în volumul 63 din *Gesautamsgabe*. Ediția în limba engleză apare 11 ani mai târziu: Heidegger, Martin – *Ontology – The Hermeneutics of Facticity*, Bloomington, Indiana University Press, 1999. Trimiterile la problema facticității, în această ediție: pp. 24 – 28.

<sup>xi</sup> Heidegger, *Prolegomene*, pp. 183 – 184: “... (...)... toate cele patru determinări (este vorba despre cele patru determinări pe care Husserl le atribuie conștiinței care sunt indicate în textul studiului – nota mea) care nu au fost extrase din ființarea însăși, ci i-au fost atribuite, în măsura în care această conștiință, înțeasă ca o conștiință pură, a fost considerată dintr-o perspectivă sau alta (...). Dacă aceste determinări nu sunt niște determinări de ființă originare, atunci trebuie spus, în mod pozitiv: ele sunt determinări ce determină exclusiv regiunea ca regiune, nu însă și **felul de a fi** (subl. mea) al conștiinței înseși, a comportamentelor intenționale ca atare; ele privesc doar ce anume este regiunea numită conștiință, adică acel domeniu în interiorul căruia conștiința poate fi supusă observației”.

<sup>xli</sup> Idem.

<sup>xlii</sup> Idem, pag. 184.

<sup>xliii</sup> pag. 185.

<sup>xliv</sup> pag. 184.

<sup>xlvi</sup> pag. 185.

<sup>xlii</sup> Heidegger însuși este precaut față de această chestiune precizând foarte limpede în cursul din 1925 faptul că “Husserl ar putea răspunde: sensul reducăției este tocmai acela de a face în primă instanță abstracție de realitate, pentru ca apoi să o putem privi ca realitate, așa cum se face ea cunoscută în conștiința pură, pe care o obținem prin reducăție” – Heidegger – *Prolegomene...*, Pag. 185.

Totuși, în continuare Heidegger își menține critica, pentru că este foarte problematic faptul dacă în această manieră chiar se poate obține o clarificare viabilă a ființei intenționalului.

<sup>xlvii</sup> Cioabă, Cătălin – Timp și temporalitate, Humanitas, București, 2000, pag. 39.

<sup>xlviii</sup> “*Această calitate a Dasein – ului de a fi propriu, de a fi al meu, se află într-o legătură intimă cu determinația sa temporală, aceea de a fi de fiecare dată, astfel încât se poate că Dasein –ul este unul propriu prin faptul că este de fiecare dată. Dasein – ul este determinat de această particularitate temporală și nici o analiză a structurilor sale fundamentale nu poate face nicicând abstracție de aceasta, spune Heidegger*”, Idem.

<sup>xlix</sup> Heidegger – *Prolegomene*, pag. 200. Heidegger recunoaște meritul felului în care a abordat Dilthey problema lumii individului și a ființei omului în general dar, în același timp, semnalează cu acest prilej și neajunsurile poziției lui Dilthey: “*Analiza și tratarea sunt realizate cu mijloacele primitive și rudimentare ale vechii psihologii, dar esențială în acest caz nu e forjarea conceptelor, ci mai degrabă deschiderea unor noi orizonturi pentru întrebarea privitoare la ființa actelor, iar, în sens larg, pentru întrebarea privitoare la ființa omului*”.

<sup>l</sup> Idem, pag. 209.

<sup>li</sup> pag. 212.

<sup>lii</sup> Watanabe, op. cit., pag. 243: “*...pentru Heidegger fenomenologia este o cale de acces la ființa ființării, adică la o temă ontologică, și invers, ontologia este posibilă pentru el doar ca fenomenologie*”.

<sup>liii</sup> Heidegger – *Prolegomene...*, pag. 215.

<sup>liv</sup> Idem, pp. 216 – 217.

<sup>lv</sup> Kolakowski, Leszek – *Horror metaphysicus*, București, Editura All, pag. 102.

<sup>lvi</sup> Un studiu cu totul excepțional asupra raporturilor dintre fenomenologia husserliană și versiunea heideggeriană îi aparține lui Susann Laverty. Autoarea arată, printre altele, că dacă Husserl a avut ca miză dimensiunea epistemologică, anistorică, transcendentală a conștiinței, gândind-o în tradiție carteziană, Heidegger a privilegiat latura ontologică, istorică, hermeneutică și contingentă a conștiinței contestând în acest fel, pe cât de subtil pe atât de violent, tradiția carteziană occidentală. Vezi Laverty, Susann – “Hermeneutic

---

Phenomenology and Phenomenology: A Comparison of Historical and Methodological Considerations”, în *International Journal of Qualitative Methods*, 2 (3), Septembrie 2003.

<sup>lvii</sup> Heidegger – *Ființă și timp*, Humanitas, 2003, pag. 50.

<sup>lviii</sup> Moran, Dermot – “Heidegger`s Critique of Husserl`s and Brentano`s Accounts of Intentionality”, în *Inquiry*, 43, pp. 39 – 66.

<sup>lix</sup> Heidegger, Martin – *GA 20 Prolegomene zur Geschichte der Zeitbegriffs*, Marburger Vorlesung, Sommersemester 1925, ed. de Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994 / *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, pag. 267.

<sup>lx</sup> Liiceanu, Gabriel în *Ființă și timp*, București, Humanitas, 581. Ne vedem aici obligați să reluăm din nou citatul din comentariul autorului român: “*Toate actele noastre perceptive sînt amprentate de o intenționalitate care își are sursa într-un conținut de viață extras din lumea în care ne mișcăm*”.

<sup>lxi</sup> Grondin, Jean – “Hermeneutik” în *Dictionary of the History of Ideas*, University of Montreal, 2005, în curs de apariție.

<sup>lxii</sup> Heidegger, *Prolegomene...*, Humanitas, 2005, pag. 348. Heidegger analizează aici ideea de semnificație și relația acesteia cu ideea de mundaneitate. Mundaneitatea, ca o caracteristică a lumii, presupune prezența semnificativității obiectelor printre care se mișcă *Dasein* – ul, pp. 299 – 348.

<sup>lxiii</sup> Liiceanu, Gabriel, în op. cit., pag. 596.

<sup>lxiv</sup> Heidegger, *Prolegomene*, pag. 262.

<sup>lxv</sup> Această discuție este întreprinsă de Gabriel Liiceanu în lucrarea citată., pag. 595. Astfel, o ființare simplu prezentă nu ar putea fi decât ori <natura> ori un artefact defect, stricat, *inutilizabil*. Heidegger ar putea replica acestei concluzii afirmând faptul că ceea noi numim “natură” este permanent contopit în lumea *Dasein* – ului, altfel spus, chiar și acele obiecte care nu sunt construite de mîna omului fac parte din lumea lui prin semnificația pe care acesta le-o acordă, una născută, cum am văzut, cu ajutorul intenționalității. La fel, obiectele stricate își păstrează semnificația deoarece pierderea funcției nu echivalează cu pierderea menirii lor anterioare.

<sup>lxvi</sup> Pietersma, Henry – *Phenomenological Epistemology*, New York, Oxford University Press, 2000, pag. 95 și următoarele. Traducerea și adaptarea fragmentului din această lucrare inclus în studiul de față îmi aparține.

SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

<sup>lxvii</sup> De Boer, Karin – *Thinking in the Light of Time*, State University of New York Press, 2000, pag. 95.

<sup>lxviii</sup> Heidegger, Martin – *Ființă și timp*, Humanitas, 2003, pp. 75 – 76. Aici apare angajat cuplul factualitate – facticitate. **Al doilea concept traduce tocmai ideea unei “simple prezențe” care are deja o lume.** Dasein – ul se află într-o asemenea situație, spre deosebire, de pildă, de o piatră, care este o ființare simplu prezentă care nu are o lume: “*Dasein – ul își înțelege ființa sa cea mai proprie ca pe o anumită simplă – prezență factuală. Și totuși, factualitatea aceluia fapt care esre Dasein – ul propriu este, ontologic vorbind, fundamental diferită de survenirea factuală a unui mineral*”. Vezi în continuare și comentariul lui Gabriel Liiceanu, în stilul său limpede caracteristic.

<sup>lxix</sup> Kolakowski, op. cit., pag. 58.

<sup>lxx</sup> Heidegger, Martin, Op. cit., pag. 582, comentariul lui Gabriel Liiceanu.

<sup>lxxi</sup> Liiceanu, Gabriel, în *Ființă și timp*, București, Humanitas, pag. 582. Gabriel Liiceanu face aici trimitere directă la cursul de la Marburg din 1925, curs tipărit în volumul 20 din *Gesautamsgabe*, GA 20.

<sup>lxxii</sup> Heidegger, Martin – *Ființă și timp*, Humanitas, 2003, pag. 50: “*Ontologia și fenomenologia nu sunt două discipline filozofice diferite aparținând, în rând cu altele, filozofiei. Ambii termeni caracterizează filozofia însăși potrivit obiectului ei și potrivit modului ei de tratare. Filozofia este ontologie fenomenologică universală, având ca punct de plecare hermeneutica Dasein – ului, care, ca analitică a existenței, a fixat capătul firului călăuzitoral oricărei interogări filozofice acolo de unde ea izvorăște și acolo unde ea se repercutează*”.

<sup>lxxiii</sup> Idem.

<sup>lxxiv</sup> Gabriel Liiceanu – *Ființă și timp*, Humanitas, 2003, pag. 584: “*Care este, așadar, fenomenul acoperit, obturat, disimulat, încă nedescoperit, care, ca atare, poată să devină prin excelență obiectul cercetării fenomenologice ? Fenomenul care se arată ne-tematic și care are nevoie de o tematizare explicită ? Care, în arătarea de sine însuși continuă să se ascundă sau, o dată des-coperit, recade în acoperire ? Acest fenomen <nu este cutare sau cutare ființare>, ci însăși **f**iința ființării, structurile de ființă ale ființării. Iar pentru că*

---

tema fenomenologiei – ceea ce trebuie pus în lumină și legitimate – este ființa, **fenomenologia devine ontologie**”.

<sup>lxxv</sup> Heidegger, Martin – *Four Seminars*, Bloomington, Indiana University Press, 2003, pag. 67.

<sup>lxxvi</sup> Studiile dedicate felului în care Heidegger respinge paradigma epistemologică tradițional – carteziană asupra subiectivității și conștiinței nu sunt nici ele extrem de abundente în exegeza heideggeriană, însă, cele care câteva titluri publicate pe aceasta temă sunt extrem de valoroase. Amintim aici: 1. Richardson, John – *Existential Epistemology. A Heideggerian Critique of the Cartesian Project*, Oxford, Clarendon Press, 1986, în mod deosebit pp. 60 – 186. 2. Pietersma, Henry – *Phenomenological Epistemology*, Oxford University Press, pp. 95 – 126; 3. Carr, David – *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*, Oxford University Press, 1999. Dintre aceste trei titluri pentru contextul studiului nostru lucrarea lui John Richardson are un ascendent întrucât acest autor se concentrează exclusiv asupra raporturilor dintre epistemologia carteziană și ideile cu care Heidegger abordează problema cunoașterii conștiinței și a omului în general.

<sup>lxxvii</sup> Heidegger – *Prolegomene*, pag. 264. De asemenea vezi și precizările deosebit de importante pe care Heidegger le face cu privire la tradiția epistemologică de a concepe cunoașterea în forma unei relații subiect – obiect bazate pe binomul interior – exterior la pp. 260 – 261 din aceeași lucrare menționată aici. Trebuie amintit faptul că în vara lui 1925, la Marburg, Heidegger nu a făcut decât să își definitiveze atât metoda, prin clarificarea poziției față de fenomenologie, cât și concepția ca atare. Aceeași idee exprimată în citatul redat aici în cuprinsul studiului este exprimată de Heidegger și în *Ființă și timp*, doi ani mai târziu. Vezi, Heidegger, *Ființă și timp*, ediția citată, pag. 84. De asemenea, tot în *Ființă și timp* Heidegger alocă pasaje întregi criticii concepției carteziene oferind cercetătorului o expunere care nu lasă loc la nici un fel de ambiguitate în acest caz. Vezi, Heidegger, Op. cit., pp. 123 – 138, § 19 - § 21 “Delimitarea analizei mundaneității de interpretarea lumii la Descartes”.

<sup>lxxviii</sup> Nu dorim să intrăm aici în implicațiile extraordinare ale concepției heideggeriene asupra epistemologiei în general deoarece această temă nu constituie obiectul studiului nostru. Ceea ce am dorit

SCHIȚĂ PENTRU O ONTOLOGIE A INTENȚIONALITĂȚII

și, sperăm, am și reușit să arătăm, a fost doar sensul în care trebuie înțeleasă funcția *ontologică* a intenționalității la nivelul *faptului – de – a – fi – în – lume* ca fenomen original. Totuși, semnalăm aici studiul excelent al lui John Richardson pe marginea implicațiilor viziunii heideggeriene asupra proiectului epistemologic cartezian. Vezi în acest sens Richardson, John – *Existential Epistemology. A Heideggerian Critique of the Cartesian Project*, Oxford, Clarendon Press, 1986, pp. 80 – 126.

<sup>lxxix</sup> Heidegger, *Ființă și timp*, pp. 595 – 596, comentariul lui Gabriel Liiceanu: “... *Ce rezultă din toate astea ?* (Liiceanu a luat în discuție în contextul avut aici în vedere statutul “ustensilului” în teoria heideggeriană și insistase asupra sensului în care trebuie înțeles conceptul heideggerian de “privire ambientală” <Umsicht>) *Că noi nu avem o privire teoretică pură (Sicht) prin care contemplăm <lucruri pur și simplu>, ci o privire interesată, o <privire – ambiental> (Umsicht) care surprinde ființarea întâlnită în preocupare și discernere la tot pasul sensuri de utilizare. Ceea ce, fenomenologic vorbind* (subl. mea), *înseamnă că eu des – copăr – scot din acoperire – nu prin cunoaștere teoretică, ci prin privirea – ambientală pe care o presupune utilizarea a ceva. Umsicht este tocmai adaptarea la sensul de utilizare al ființării – la – îndemână. Înseamnă atunci că nu există cunoaștere teoretică ? Că nu există știință ? Ba da, spune Heidegger, numai că aceasta este o posibilitate a Dasein – ului, un comportament al lui care nu e nici pe departe primul, istoric vorbind, și nici cel mai frecvent”. Apare și în acest comentariu limpede formulată ideea că știința, în sensul “obișnuit” (teorii), nu e posibilă decât dacă orice ființare care se poate constitui în *obiect* al unei științe oarecare este mai întâi dată și întâlnită de către *Dasein* la nivelul *faptului – de – a – fi – în – lume* în sensul său de fenomen original configurat *exclusiv* fenomenologic cu ajutorul intenționalității.*

<sup>lxxx</sup> Această temă este deosebit de interesantă și ea a fost în general relativ neglijată de cercetătorii operei heideggeriene. Merită totuși consemnată aici poziția radicală heideggeriană în raport cu felul în care au fost gândite spațiul și timpul în ontologia tradițională: pentru Heidegger este pur și simplu absurd să gândești prezența omului în lume cu ajutorul unei ecuații conceptuale care promovează reprezentări de tip fizic și matematic asupra spațiului. Omul este în

---

lume, pentru Heidegger, în măsura în care acesta are o lume, adică, în măsura în care obiectele în preajma cărora își duce existența au sens. Vezi, *Ființă și timp*, Humanitas, 2003, pp. 143 – 156, *Spațialitatea faptului – de – a – fi – în – lume și Spațialitatea Dasein – ului și spațiul.*

<sup>lxxxix</sup> Vezi în acest sens atât celebra conferință inaugurală din 1929, *Was ist Metaphysik ?* dar și cursul ținut tot la Freiburg pe parcursul anului universitar 1929 / 1930: *Conceptele fundamentale ale metafizicii. Lume, finitudine, solitudine.* Traducerea în limba engleză: *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Bloomington, Indiana University Press, 1995. Aici Heidegger reușește poate unica performanță de acest gen din istoria filozofiei: analiza și interpretarea *ontologică* a plictisului pe sute de pagini !!