

De-constituirea actului interogator și pre-judicativul.

Prolegomene la o teorie a afectivității

The De-constitution of the Interrogative Act and the Pre-judicative.

Prolegomena towards a Theory of Affectivity

CORNEL-FLORIN MORARU¹

Abstract: *In this essay I aim to analyse the main components of the interrogative act and to reduce them to their existential meanings by ways of hermeneutical de-constitution. Thus, I link the interrogative act to its affective and emotional foundations, so that a new theory of affectivity, based on meontological foundations, can emerge. As I will argue, every kind of interrogative act has its starting point in an existential and cognitive need that must be fulfilled and which, as a need, can be viewed in terms of a “lack” or “deficiency” in our own being. In this “interrogative logic,” the deficiency which originates the questioning can be understood as a kind of non-being, a*

¹ Universitatea din București, C.C.I.I.F., Grupul de Cercetare în Hermeneutica Pre-Judicativă.

strange element in the ontological constitution of the human being which has its own laws of manifestations. The emotional and affective domain of the human psyche is originated by this non-being which manifests itself by ways of a multitude of instances and can be viewed as the cornerstone of a new theory of human affectivity.

Keywords: interrogational logic, affectivity, meontology, de-constitution, pre-judicative.

§1. Considerații introductive

Unul dintre actele constitutive ale oricărui discurs filosofic este întrebarea inițială care deschide și configurează întreg orizontul de cercetare. Ea stă la baza oricărei căutări autentice și inaugurează o traiectorie a gândirii specifică fiecărui filosof și fiecărei epoci în parte. Cu toate acestea, întrebările rămân adesea aceleași, indiferent de diversitatea gândurilor produse de căutarea filosofică și par a avea propria lor „autonomie” peste care nu poate trece nici un gânditor. Sunt anumite întrebări care farmecă prin forța și radicalitatea lor generații întregi de filosofi și care călătoresc neschimbate ca formă și (adesea) ca înțeles, prin istoria gândirii. În jurul unor astfel de întrebări cardinale putem strânge laolaltă o multitudine de gânditori ce aparțin unor epoci cât se poate de diferite, dar pe care îi leagă aceleași acte interogative. Ne putem chiar pune în balanță gândurile, investigațiile și aporiile luând ca măsura radicalitatea cu care se raportează la o anumită întrebare inaugurală. Așadar, o primă trăsătură a actelor interogative este aceea că pot

constitui în jurul lor întregi *topos-uri contemplative*² ale gândirii, care nu sunt altceva decât „orizonturi de interogare” prin care mai multe gânduri sunt adunate în jurul unui act interogativ original și autentic.

Probabil că cel mai bun exemplu de întrebare inaugurală care strânge laolaltă practic întreaga istorie a filosofiei este *întrebarea asupra ființei*. Ea a fost pusă încă de la primele demersuri filosofice din Grecia Antică, a fost reluată pe cont propriu de către toți marii gânditori ai metafizicii și a dat naștere unui număr imens de traiectorii de gândire. Cu toate acestea, forma ei a rămas constantă de-a lungul istoriei, chiar dacă a fost adesea reinterpretată și revalorizată în mod felurit în funcție de diversele contexte culturale și ideologice. Pe această cale, putem intui faptul că actul interogativ ca atare pune în joc și un fel de hermeneutică ce face posibilă valorificarea în moduri felurite ale unuia și aceluiași demers interogativ.

Mai mult decât atât, pornind de la interogațiile inaugurale, putem forma un anume parcurs istoric al drumului gândirii filosofice în încercarea sa de a oferi o „soluție” sau o dezlegare acestei întrebări. Gândul unei astfel de istorii l-a avut și Martin Heidegger³ când a avansat ideea unei așa-numite „istorii a ființei” care, în încercarea de a da un răspuns întrebării privitoare la ființă, rostuieste întregul parcurs al filosofiei occidentale în conformitate cu niște „epoci”, înțelese în sensul etimologic al cuvântului, ca „rețineri” și „evidențieri” concomitente ale *anumitor* drumuri de gândire

² Cf. Cernica, V., *Lucrări de istoria filosofiei românești*, vol. I, Editura Universității din București, 2015, pp. 97-98.

³ Cf. Heidegger, M., „Timp și ființă”, în Heidegger, M., *Despre miza gândirii*, București, Humanitas, 2007, pp. 11-53.

în detrimentul altora. Ideea unei astfel de istorii cu desfășurare de sorginte interogativă implică faptul că întrebarea ca atare oferă o sumedenie de posibilități de tematizare, dintre care, într-o anumită epocă istorică, doar unele se actualizează, celelalte rămânând oarecum în potențialitate până în momentul în care „vremea lor” sosește.

Așa stând lucrurile, putem spune că întrebarea este actul care, în amploarea lui inaugurală, oferă posibilitatea diversității în gândire și care circumscrie un orizont de posibilități de răspuns deja conținute, *in nuce*, în actul inițial ca atare. Practic, fiecare orizont tematic de cercetare are la bază o întrebare care îl deschide și îl menține deschis pe toată perioada cercetării și care rostuiește „topografic” posibilitățile de desfășurare ale gândirii. Astfel, actul interogator este, în calitate de întrebare deschizătoare de orizont, principiul primordial (ἀρχή-ul în sens aristotelic) al cercetării tematice pentru orice domeniu dat. Ca principiu însă, întrebarea are un cu totul alt statut epistemologic decât domeniul de răspunsuri prefigurată de ea. Ea este condiția de posibilitate a întregii multitudini de răspunsuri posibile care se înscriu în domeniul tematic deschis prin actul interogator. Drept urmare, întrebarea nu face propriu-zis parte din domeniul tematic pe care îl originează, ci raportul său cu acest domeniu se aseamănă cu raportul ontologic dintre principiul prim și lucrurile individuale pe care el le originează.

Dar dacă întrebarea nu face parte propriu-zis din domeniul tematic, atunci este ea oare o parte a metodei? Cu alte cuvinte, putem vorbi despre o întrebare metodică? Răspunsul la aceste întrebări, cel puțin dacă luăm termenul de metodă în sens tare sau tehnic, ar trebui să fie „nu”. Chiar dacă putem gândi actul interogativ ca „întrebare călăuzitoare”,

care ghidează conștiința în timpul demersului de cercetare, această călăuzire a conștiinței, după cum vom vedea, nu este una metodică, ci mai degrabă una hermeneutică, bazată pe un proces de determinare și re-determinare responsabilă, de reinterpretare continuă a ceea ce este deja dat. Pe de altă parte, metoda în sens tare se configurează în funcție de domeniul tematic de cercetare. Există anumite metode de lucru în domeniul ontologiei și cu totul altele în domeniile adiacente acesteia, cum este logica, de exemplu. Drept urmare, întrebarea nu ar avea cum să țină de metodă în măsura în care metoda presupune deja un domeniu tematic deschis de întrebare. Așadar actul interogativ vine oarecum înaintea metodei pentru a deschide orizontul în care gândirea poate urma un set imens (dar finit) de drumuri metodologice posibile. Drept urmare, întrebarea este ἀρχή-ul domeniului tematic de cercetare și, totodată, ἀρχή-ul metodei, pe care o prefigurează și o specifică în funcție de nevoile sale responsive.

Astfel, actul interogativ este pre-tematic și pre-metodic tocmai pentru a putea face posibilă orice tematizare și metodă de lucru în domeniul gândirii în genere. De aici putem trage două concluzii: pe de o parte, *actul interogativ trebuie situat, ca atare, în domeniul prejudicativului*, în măsura în care orice judecată este tematică și presupune un orizont de lucru deja deschis; pe de altă parte, *autenticitatea și radicalitatea întrebării nu țin neapărat de un anumit domeniu al cunoașterii și nu sunt legate de o anumită metodă de cercetare*.

Întrebarea pare că vine dintr-un fel de nevoie internă a celui ce întreabă, dintr-un fel de „lipsă” situată la un nivel (existențial) profund al ființei noastre sau, mai exact, întrebarea autentică vine, oarecum, din nevoia pe care

această lipsă o trezește în ființa noastră. Dar, deși ar părea că actul interogativ provine dintr-o nevoie de tip cognitiv, lipsa experimentată ca nevoie despre care vorbim este mult mai adâncă. Ea nu își are sălașul doar în planul cognitiv pentru că noi avem multe „lipsuri” în cunoaștere care pur și simplu nu ne interesează și nici nu ne trezesc întrebări. Am învățat să trăim împăcați cu multe dintre lacunele noastre cognitive fără a resimți nevoia de a le „umple” cu conținut și, totodată, am învățat să ne acceptăm fără probleme cel puțin o parte din propria noastră ignoranță. De aceea, lipsa căreia îi poate fi asociat actul interogator trebuie plasată totodată pe un plan existențial și poate fi socotită o lipsă de ordin ontologic a ființării umane. Putem așadar intui încă de pe acum faptul că există o anumită legătură între această lipsă cognitiv-existențială resimțită ca nevoie, și actul interogativ autentic. Mai exact, pare că *interogația autentică vine întotdeauna pe fundalul unei nevoi existențiale de cunoaștere și are ca miză umplerea cu conținut a unei lipse la nivel existențial.*

Tocmai de aceea, ne-am înșela dacă am considera că doar filosofia este călăuzită în căutările sale de acte interogative de felul celor despre care am vorbit până acum. Științele naturii, științele sociale și științele umaniste au, de asemenea, nevoie de un act inaugural interogator, născut dintr-o nevoie existențială, care să „dea drumul” cercetărilor lor specifice și să le pună gândirea pe un anumit făgaș propriu. De aceea, adesea erorile și aporiile gândirii științifice sau filosofice provin dintr-o oarecare eroare de act interogativ, dintr-o oarecare „devianță interogativă” care ne abate gândirea de la „calea corectă” și asupra căreia trebuie să revenim pentru a o remedia, dacă vrem să înaintăm în cercetare. Acesta este și motivul pentru care, doar în

condițiile în care actul interogator original se modifică, pot avea loc așa-numitele „revoluții științifice” sau schimbări de paradigmă, care nu sunt nimic altceva decât adevărate reconfigurări și restructurări ale orizontului de cercetare specific fiecărei discipline în parte, pornind de la re-punerea întrebării inaugurale.

Așa stând lucrurile, când punem problema felului de a fi a actului interogator și al structurii sale ontologice, avem de-a face cu o problemă comună tuturor științelor și, am putea spune, tuturor activităților de cunoaștere umane – fie ele științifice, religioase, artistice sau de altă natură. Toate aceste domenii se nasc, prin unul sau mai multe acte interogatoare, din nevoi existențial-cognitive ale ființării umane și, tocmai de aceea, erorile lor pot fi urmărite până la principiul prim care pune gândirea pe făgașul său în domeniul respectiv. Dacă ar fi însă să luăm în considerare posibilitatea unei activități cognitive non-interogative, singurele drumuri ale gândirii posibile în cadrul unui astfel de demers ar fi cele „consacrate” și părelnice, cele deja rostite și autosuficiente, cele prejudecate și de la sine înțelese. Fără posibilitatea unei interogări autentice, mintea omului nu și-ar putea croi un drum „al ei” specific și diferit de la un individ la altul. Mai mult decât atât, noutatea nu și-ar putea găsi locul defel în viețile noastre, ci ne-am reproduce mecanic gândurile reciproc. De aceea, în actul interogator și în caracterul său existențial ar trebui să căutăm totodată temeiurile creativității, ale libertății și ale individualității – acele temeiuri ce constituie chiar *umanitatea noastră*.

Din păcate însă, atenția filosofilor s-a abătut mai puțin asupra actului interogării ca atare, cât asupra drumului deschis de el. În foarte multe cazuri, nu se stăruie în întrebare

ci ea este transformată într-un pretext pentru expunerea erudiției și a părerilor gata formate, care sunt pre-gătite încă dinaintea actului interogativ. După cum vom vedea, această atitudine nu este însă una accidentală, ci își are originea în felul de a fi al întrebării ca atare. Chiar structura intențională a întrebării este cea care ne predispune la o responsivitate rapidă, facilă și pre-constituită. În același timp însă, tot structura întrebării ne oferă și posibilitatea unei raportări interogative autentice la domeniul tematic deschis prin întrebare.

Un lucru însă ar trebui să ne sară deja în ochi, care este adesea trecut cu vederea chiar și atunci când orizontul interogativ al întrebării este menținut deschis de către gândire, anume *faptul că actul interogativ însuși, pentru a putea „da drumul” cercetării și a deschide un orizont tematic, trebuie să se impună prin niște predeterminații care configurează din capul locului drumul gândirii într-un mod decisiv*. Numai printr-o astfel de predeterminare este posibilă situarea și orientarea gândirii în propriul orizont tematic. Noi „ne așezăm” în orizontul tematic prin întrebare și, tocmai de aceea, gândirea noastră este, într-o oarecare măsură, perspectivă. „Perspectiva” este dată de situarea noastră în orizontul de cercetare, situare care depinde de modul în care noi înșine punem, înțelegem și explicităm întrebarea inaugurală. Actul interogativ însă, atâta timp cât este autentic, trebuie să rămână, într-un anume fel, poli-perspectivist. Prin poli-perspectivă, întrebarea se menține în deschidere și reconfigurează hermeneutic orizontul său tematic.

Problema care se impune acum este aceasta: dacă prin întrebare ne „așezăm” într-un orizont tematic de gândire, atunci „de unde” vine întrebarea? Care este *topos*-ul originar pe care se profilează orice act interogativ? Dacă întrebarea

este actul original care inaugurează orice discurs, atunci ce anume „inaugurează” întrebarea însăși? Care este „fundalul prim” pe care se croiește orizontul deschis de întrebare?

Intuim, așadar, că trebuie să existe ceva „înainte” de întrebare, de natură non-interogativă și non-judicativă, care să facă posibilă întrebarea. Predeterminațiile interogative despre care vorbeam deja configurează orice răspuns posibil și îl conțin, dar, ca predeterminații ale orizontului tematic deschis de întrebare, trebuie să pro-vină dintr-un fel de „orizont”⁴ mai original, atematic, care oferă prilejul de a fi însuși actului interogativ. Așadar, avem nevoie nu numai de o menținere autentică în interogare de-a lungul întregului drum al gândirii pentru a fi siguri că nu introducem prejudecăți inoportune în cercetarea noastră, ci și de o de-constituire a însuși actului interogator, împreună cu orizontul tematic instituit de el, pentru a vedea ce anume se ascunde „dincolo” de acesta. Printr-un astfel de demers, nu numai că arătăm care este structura intențională complexă a întrebării, ci ajungem să intuim câte ceva din „orizontul atematic” pe care se profilează orice interogare posibilă, putem să presimțim ce se află „în spatele” actului interogativ.

Problema principală este, însă, că „orizontul” atematic ce face posibilă interogarea inaugurală autentică nu poate fi tematizat fără a-l transforma în altceva-ul său. Dacă

⁴ Până să indicăm mai riguros felul de a fi al acestui *topos atopic* sau „orizont atematic”, vom folosi ghilimelele pentru a atenționa cititorul asupra faptului că nu este vorba despre un orizont în sensul fenomenologic al termenului, ci despre „fundalul original” pe care se profilează orice orizont și care, prin perspectivă orizontică, (nu) este nimic.

tematizarea tematizează, înseamnă că orizontul atematic, prin tematizare, va deveni tematic. De aceea, privit dinspre domeniul judicativului, al rostirii, al discursului legitimat și consacrat, acest „orizont” (nu) este nimic, este inefabilul prin excelență. El scapă în întregime rostirii și nu se lasă tematizat dar, cu toate acestea, fără el nu am putea pune nici măcar cea mai elementară întrebare. Așadar, rolul acestui „orizont atematic” este de a *dis*-pune omul întru întrebare. Deconstituirea actului interogativ, dacă este făcută în mod radical, ne poate pune *indirect* în fața acestui „orizont”, îl poate oglindi în alteritatea sa și ne poate da o idee despre cum ar putea fi acesta închipuit.

Trebuie, însă, să facem diferența netă dintre deconstituirea despre care vorbim și alte procedee filosofice cu care aceasta ar putea fi confundată – anume destrucția heideggeriană și deconstrucția lui Derrida. Prima privește indicarea straturilor istorice de sens care formează sensul actual al unui cuvânt pentru a putea re-găsi sensurile „vii”, originare, ale acestuia. Cu alte cuvinte, ea este un fel de „arheologie hermeneutică” prin intermediul căreia se poate pune în lumină „sensul uitat” al unui concept, pe baza căruia se poate reconstrui o întreagă ontologie existențială. Cel de-al doilea procedeu, deconstrucția folosită de Jacques Derrida, privește scoaterea la iveală a „țesăturii de sensuri” specifice unui anumit context dat. Plecând de la ideea că sensul unui termen este format prin diverse tensiuni semantice de către contextul în care este dat, fără o „referire” stabilă la un „ceva” exterior, deconstrucția urmărește o lămurire a „firului” contextual prin care o anumită noțiune este dată într-un anumit context.

După cum se poate vedea cu ușurință, ceea ce numim noi „de-constituire” nu se confundă cu nici una dintre aceste două procedee deoarece urmărește un lucru diferit: scoaterea la lumină a setului de predeterminații ale orizontului tematic induse de către întrebare prin simpla ei punere. Nu vom viza în mod direct nici structura istorică stratificată de sens a conceptelor la care ne referim și nici relațiile contextuale de „donare de sens” în care acestea sunt antrenate. Din contră, vom încerca să indicăm particularitățile ce caracterizează orizontul tematic deschis prin întrebare, pentru a ajunge la originea de ordin nediscursiv și nejudicativ a actului interogativ. Dar, după cum vom vedea, această „afectivitate”⁵ originală (înțeleasă ca dis-punere și dis-poziție) ce constituie „orizontul atematic” și face posibilă interogarea inaugurală, nu este o atitudine pasivă a subiectului. Din contră, în acest domeniu prediscursiv, distincția dintre act și afect este suspendată, „starea” care ne dis-pune la întrebare fiind, totodată, acțiune și pasiune, posibilitate și realizare, puțință (δύναμις) și punere-la-lucru (ἐνέργεια). În aceste sens, dis-punerea în întrebare nu este acțiune și, în cazul său, nu avem de-a face cu ceva de felul unui act interogator, ci cu principiul oricărui act interogator.

Sarcina acestei deconstituiri, nu poate fi însă luată nici de o descriere fenomenologică care să pună în lumină

⁵ Prin termenul de „afectivitate” nu ne referim la acel domeniu care este tematizat de psihologia modernă – care poate fi rostit, clasificat și despre care se pot construi diverse teorii. Ceea ce avem noi în vedere este un strat mult mai original, situat în chiar constituția de ființă a omului, și care face posibilă afectivitatea în sens psihologic.

„structura formală a întrebării”, cum este cazul analizei exemplare a lui Heidegger din *Ființă și Timp*⁶, deoarece o astfel de descriere nu face decât să ia constituirea actului interogator ca fiind de la sine înțeleasă și să pună în lumină elementele formale din care acesta este alcătuit. Așadar, Heidegger lămurește *punerea întrebării*⁷, nu dispoziția interogativă a omului. Cu alte cuvinte, noi nu pătrundem, prin analiză fenomenologică, „dincolo” de interogarea inaugurală, ci rămânem mereu în zona de *dincoace* de deschiderea orizontului tematic. Așadar, *ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare, acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea și ceea-ce-se-obține-prin-întrebare*, cele trei elemente ale structurii formale ale întrebării puse în evidență de Heidegger, fac parte din orizontul deja deschis de întrebarea inaugurală. Ele fac posibilă întrebarea factică, care este pusă într-un orizont tematic anume, însă nu *dis*-poziția interogativă ca atare, care vine în ordine existențială înainte de punerea întrebării și adesea dăinuie și după ce întrebarea și-a găsit răspunsul.

Să luăm exemplul întrebării privitoare la ființă pentru o scurtă clarificare a distincției în discuție: această întrebare este actul inaugural prin care este deschis orizontul ființei. Ca „principiu primordial” al acestui orizont, ea nici nu face parte pe de-a-ntregul din el, nici nu este exclusă total, ci are un statut intermediar asupra căruia ne vom opri în cele ce urmează pentru a-l clarifica. Pentru moment este suficient să observăm doar faptul că, deși este rostită în mod discursiv, întrebarea privitoare la ființă se referă la o stare sufletească ce nu poate fi exprimată discursiv și pe care am desemnat-o

⁶ Heidegger, M., *Ființă și timp*, București, Humanitas, 2003, §2.

⁷ *Ibidem*, p. 10.

ca fiind un fel de *nevoie existențială*. Mai mult decât atât, întrebarea privitoare la ființă nu ar putea fi pusă decât dacă orizontul său nu ar fi fost deja deschis în mod original prin ceea ce am numit dis-poziție interogativă. În acest context, întrebarea vine să „pre-configurare” această deschidere originală și să dea astfel naștere orizontului tematic de cercetare propriu-zis. De aceea, „palierul hermeneutic” pe care poate fi înscris acest act este, așa cum am mai zis, cel al prejudicativului și prediscursivului: *el prezintă o dispoziție spre discursivitate, însă nu are forma unei judecăți propriu-zise și, tocmai de aceea, aduce cu sine și „urme” ale unei experiențe nonjudicative*. Pe aceste urme vom căuta noi să indicăm, în absență, ceea ce orice întrebare presupune și, în același timp, ascunde în spatele său.

Așadar, întrebarea inaugurală, ca ἀρχή al propriului său orizont, este atât sursă, cât și scop al acestei deschideri contemplative. Ea „dă drumul”, însoțește gândul pe tot parcursul său și îi pune capăt, împlinindu-l într-un posibil „răspuns”. Trebuie însă remarcat că, atâta timp cât întrebarea rămâne deschisă, „răspunsul” este un fel de „ideal al rațiunii” în sens kantian – este un „cătrec” spre care cercetarea tinde, însă nu-l atinge niciodată. De aceea, nici o secundă, atâta timp cât orizontul interogativ este deschis, nu putem părăsi întrebarea fără a cădea în dogmatism. Ceea ce noi încercăm să facem prin deconstrucția întrebării este tocmai să „aruncăm” o privire care să străbată ἀρχή-ul, să treacă de orizontul tematic propriu-zis, spre a descoperi „temeiul” neîntemeiat al acestuia. Printr-un astfel de demers putem, în cele din urmă, să asigurăm un teren ferm și neprejudicat pentru cercetările noastre care să înlătore eventualele „devianțe interogative”.

Pe această cale, vom înțelege mai bine atât unele presupoziii ale gândirii filosofice, cât și felul în care întrebarea inaugurală poate deturna întregul drum al gândirii chiar dinainte de a ne apuca să construim primul nostru gând. Vom vedea, de asemenea, faptul că fiecare tip de întrebare vine cu setul său de predeterminații orizontice care predefinesc traiectoria pe care cercetările noastre o urmează și care, într-un anume fel, dau forma tuturor răspunsurilor posibile și pre-figurează la nivel formal „obiectul” asupra căruia se apleacă cercetările noastre. Așadar, printr-o astfel de analiză putem, pe de o parte, să înțelegem mai bine propriile noastre întrebări și, pe de alta, să deschidem o perspectivă de cercetare asupra aceluia *topos atopic* aflat „în spatele” întrebării și al orizontului tematic instituit de ea, pe care îl numim „afectivitate” într-un sens aparte, ce urmează a fi indicat și lămurit pe parcursul acestui studiu.

Drept urmare, *scopul eseului de față este acela de a pune bazele unei teorii meontologice a afectivității care privește acest fenomen ca fiind singura noastră legătură cu domeniul nediscursivității și a al nonjudicativului.* Caracterul meontologic al acestei teorii se datorează faptului că ea încearcă să treacă dincolo de *λόγος* și să ajungă la temeiul său nediscursiv. Acesta din urma este, din perspectiva dimensiunii existențiale deschise de întrebare, nimicul prin excelență. Fără de acest nimic, nici o tematizare și nici o poziționare nu este posibilă în orizontul interogativ ca atare.

§2. Statutul logic al întrebării

Încă de la Socrate și Platon, întrebarea a jucat un rol de primă importanță în demersul filosofic, însă a avut întotdeauna un statut logic ambiguu. Pe de o parte, ea este un semn al uimirii în fața lumii, al afirmării necunoașterii și al dorinței de căutare. Pe de altă parte, însă, ea, deși are semnificație și o putem înțelege, nu are o valoare de adevăr – în termeni aristotelici, ea nu este nici falsă, nici adevărată pentru că nu este nici apofatică, nici catafatică⁸. Ea nici nu afirmă, dar nici nu neagă o existență; nici nu adaugă determinații obiectului la care se referă, dar nici nu îl privează pe acesta de sens; nici nu corelează un gând cu un stare de lucruri, dar nici nu exclude o astfel de corelație. Din orice punct am privi-o, întrebarea, la fel ca și alte enunțuri fără valoare de adevăr – cum este exclamația sau rugămintea – nu se lasă prinsă în logica tradițională decât în mod marginal.

De aceea, orice încercare de a „defini” întrebarea este problematică. Ca gen proxim ea este un enunț, are formă discursivă, însă, ca diferență specifică, ea nu este decât un semn care trimite „dincolo” de sine, spre o anumită „stare de spirit” sau, după cum am mai numit-o anterior, spre o dispoziție. Problema cu această trimitere făcută prin întrebare este aceea că ea nu este una constantă. Diverse întrebări pot exprima diverse dispoziții: curiozitate, îndoială, uimire, angoasă etc. Toate aceste dispoziții nu sunt însă decât feluri de a fi ale unei dispoziții originare fără de care nici o întrebare (și nici un afect, de altfel) nu poate exista. Așadar, întrebarea este un λόγος, are formă discursivă, însă acest

⁸ Aristotel, *De interpretatione*, 17a.

λόγος nu face decât să se auto-destituie ca unitate de semnificare în sine și să trimită spre o zonă a nediscursivității. Intuim, deci, că în cazul întrebării are loc un anumit tip suprimare a obiectului intențional, care îl reduce pe acesta la un set minim de determinații. Prin urmare, discursivitatea întrebării nu este decât un „pretext” pentru a scoate în față o experiență nediscursivă și non-judicativă. Chiar dacă și enunțul cu valoare de adevăr trimite dincolo de sine, către lucruri „de sine stătătoare”, care au un anumit statut ontologic, nu avem de-a face cu același tip de trimitere. În cazul actului interogativ, trimiterea se face către ceea ce am numit *topos atopic*, către un palier neființial și nedeterminat care este obiectul de studiu al meontologiei.

Întrucât trimiterea specifică întrebării (nu) este făcută către ceva propriu-zis, relația de semnificare este, de fapt, o ieșire din zona discursului și o introducere în nondiscursivitate. În acest sens spunem că λόγος-ul prin propriile sale mijloace, se destituie pe sine pentru a face loc în mod indirect, în conștiința umană, prin oglindire, nimicului. Această oglindire nu este nimic altceva decât o îndrumare a conștiinței spre un fenomen ce nu poate fi, propriu-zis, prins în discurs, dar care se ipostaziază pentru conștiința umană sub felurite forme. De aceea, participarea la întrebare nu se face doar la nivel intelectual, prin „luarea la cunoștință a acesteia”, ci implică toată ființa omului, implică o părăsire a limbajului și o participare la uimirea autentică ce se „zărește” în spatele întrebării, o cufundare în nimic și o reconstrucție a obiectului vizat după legea și metoda orizontului instituit. Această zare nediscursivă din spatele întrebării este exact ceea ce până acum am numit

„orizont atematic” sau *topos atopic* și ține de domeniul neființei, de domeniul meontologiei.

Așadar, statutul logic al actului interogator este unul marginal și, în același timp, definitoriu, căci el este situat la marginea extremă a discursivității, acolo unde se află piatra de hotar ce desparte rostul de inefabil și ființa de neființă. Așadar, întrebarea hotărăște domeniul discursivității prin discursivitate și cu cât este mai autentică, cu atât inaugurează mai temeinic un anumit domeniu tematic de cercetare. Așa cum augurii în Roma Antică delimitau pe cer spațiul de semnificativitate în care zeii comunicau cu oamenii, tot așa și întrebarea inaugurală delimitează orizontul de semnificativitate al unei cercetări, îi instituie limitele și îi determină posibilitățile. Ca și lucrarea augurilor, această deschidere de orizont prin întrebare este una „fără temeii”, nu se bazează pe nimic ferm sau *de-sine-stătător*, ci are la bază doar o dis-poziție, un pre-sentiment sau o premoniție – în orice caz, ceva nedeterminat și nerostit, care nu poate fi comunicat decât indirect și incomplet.

Dar cum este posibil oare ca întemeierea fără temeii a unui orizont prin întrebare să treacă nediscursivul în discursivitate, meontologicul în ontologic și nimicul în lucru? Prin această întrebare, ajungem la problema intenționalității specifice actului interogator prin care se face legătura dintre limbaj și inefabil și care este o problemă fundamentală pentru ceea ce urmărim noi să punem în lumină.

§3. Intenționabilitatea actului interogativ

Întrebarea care se pune în acest punct al cercetării noastre privește, în sens larg, relația intențională a actului interogativ cu discursivitatea, precum și modul în care întrebarea, în calitate de ἀρχή al domeniului tematic de cercetare, aduce inefabilul în discurs și, ulterior, îl cuprinde în sfera judicativului.

Ca orice act de conștiință, și întrebarea este un act intențional. Ea vizează un obiect intențional care este constituit într-un anume fel de către acest act. Ceea ce este, însă, interesant în cazul actului interogator este faptul că lui îi corespunde un obiect oarecum nedeterminat, a cărui intuiție nu o avem, căci, dacă am avea-o, întrebarea ca atare nu și-ar mai avea rostul. Obiectul nu este dat „în carne și oase”, dar nici nu este complet absent. De aceea, putem spune că avem de-a face cu o „umbră” a obiectului sau cu o „nălucă” a sa. Atragem însă atenția asupra faptului că acest cuvânt nu este folosit întâmplător. El trimite către o „arătare”, către o „vedenie” care este, în același timp, proiect al înțelegerii și himeră – de aici și sentimentul de uimire sau năucire pe care îl resimțim în timpul actului interogativ.

Atunci când punem o întrebare, noi nu facem altceva decât să ne orientăm conștiința asupra unui obiect-lipsă ale cărui determinații sunt temporar suspendate. Răspunsul reclamat de orice întrebare vine, la rândul său, să împlinească obiectul intențional al întrebării, să îl determine, dar nu să îl constituie, căci obiectul este deja constituit și instituit – adică într-un anumit sens „dat” – prin actul interogator. Umbra obiectului este prezentă în întrebare, răspunsul vine doar cu „conținutul intențional”, cu „evidența”.

Într-un anumit sens, acesta „îmbracă” fantoma în hainele discursului și atașează umbrei „carne și oase”.

Așa stând lucrurile, ca fenomen marginal, determinant și hotărâtor pentru întreaga desfășurare ulterioară a gândurilor pe domeniul pe care îl instituie, întrebarea vizează ceva anume, chiar dacă acest „ceva” poate fi, în faza incipientă a cercetării, un obiect intențional complet nedeterminat din punctul de vedere al conținutului său. Să luăm exemplul unei întrebări simple de forma „Ce este X?”. Ca și în cazul întrebării privitoare la ființă, în primă instanță, înțelegerea noastră cu referire la lucrul căruia i se adresează întrebarea este complet nedeterminată. Nu știm *ce anume* căutăm, care sunt determinațiile lui și nu avem un concept explicit în minte asupra căruia să ne abatem conștiința, dar, cu toate acestea, lucrul căutat este prefigurat din capul locului ca *un ceva*, are o *ceiță* sau *ceitate*. El are, din punct de vedere formal, prefigurată o *cviditate* încă din primul moment al interogației și această *cviditate* rămâne a fi determinată pe planul conținutului prin răspunsurile pe care noi le dăm în cadrul cercetării. Cu alte cuvinte, *întrebarea prefigurează forma obiectului căutat, lăsându-i conținutul vid pentru a deschide un întreg orizont de posibilitate în care acesta să poată fi determinat felurit.*

Astfel, se poate observa faptul că intenționalitatea specifică actului interogativ vizează un obiect predeterminat formal, însă gol de conținut, care urmează să fie umplut din punct de vedere intuitiv în cadrul demersului de cercetare. Acesta este și motivul pentru care, atunci când punem o întrebare, primul nostru reflex este să determinăm din punct de vedere al conținutului obiectul asupra căruia se apleacă întrebarea. Conștiința noastră este îndrumată direct către

responsivitate, iar răspunsul pe care îl dăm unei întrebări nu este nimic altceva decât împlinirea la nivel de conținut a obiectului „vid” vizat în cadrul întrebării. Astfel, actul interogativ dobândește un statut foarte precar și instabil. El se pierde în spatele determinațiilor orizontice pe care le prefigurează și conștiința interogatoare uită întrebarea din momentul în care găsește un conținut satisfăcător pentru a umple obiectul formal asupra căruia se interoghează.

Așadar, *intenționalitatea specifică întrebării instituie o formă obiectuală intențională vidă și abate conștiința către umplerea cu determinații a acesteia.* În procesul de specificare a unui răspuns, noi ne mutăm atenția de la actul interogator și căutăm acele determinații care pot să umple în mod coerent forma intențională a obiectului interogator. Acesta este și motivul pentru care suntem tentați să ne concentrăm pe răspuns și să nu zăbovim în interogație. Faptul că actul interogativ însuși orientează conștiința spre umplerea unei forme obiectuale goale cu determinații materiale face ca noi, cel mai adesea, să pierdem din vedere întrebarea însăși și să ne aruncăm în „plasa” determinațiilor pe care căutăm să le asociem obiectului. Printr-o astfel de „lăsare în urmă” a întrebării, noi practic ne predispunem la o serie mare de „erori de responsivitate”. În același timp însă, în urma acestui travaliu de umplere cu conținut a unei forme obiectuale goale, noi suspendăm, și lipsa cognitiv-ontologică din care a luat naștere întrebarea și, astfel, „ne lămurim” în legătură cu problema pusă. Nevoia din care a luat naștere întrebarea își găsește, astfel, în determinarea la nivelul conținutului a obiectului problematic, satisfacția și, ca atare, întrebarea nu-și mai are rostul, ea poate fi lăsată în urmă.

Dar ce se întâmplă în situațiile în care nu putem niciodată umple în mod satisfăcător obiectul interogării cu determinații de conținut? În acel caz, întrebarea intră într-o oarecare „buclă hermeneutică”. Dacă lipsa cognitiv-ontologică nu este eliminată prin procesul responsiv și dacă nevoia existențială care a dat naștere întrebării nu este satisfăcută, întrebarea este re-pusă și procesul responsiv începe din nou. În acest caz, răspunsul deja determinat este de-constituit total sau parțial în măsura în care găsim în el inadvertențe și contradicții cu structura formală dictată de întrebare. În viața de zi cu zi, numim aceste inadvertențe și contradicții cu un cuvânt foarte simplu: „greșeli”. Rolul lor este acela că ne pot face fie să reluăm de la capăt cercetarea și, astfel, fie să „ștergem cu buretele” întreg răspunsul, deconstituindu-l complet, fie să revizuiem doar anumite determinații de conținut și, astfel, să deconstituim doar parțial răspunsul. Oricum am face-o, observăm faptul că menținerea deschisă a întrebării nu este un act intelectual, ci unul care își are temeiul ultim în insatisfacția existențială cu privire la răspuns. De aceea, *avem de-a face cu o „hermeneutică existențială” încurajată de întrebare și zăbovirea în actul interogator.*

În acest context, rolul vizării interogative, atâta timp cât întrebarea nu este uitată și cât conștiința interogatoare stăruie în întrebare, este acela de a lăsa deschisă mereu posibilitatea determinării și re-determinării, a tălmăcirii continue a obiectului intențional în vederea unei continue „reinterpretări” a acestuia în lumina idealului unui răspuns definitiv și complet la întrebare. În cadrul acestei hermeneutici interogativ-responsive, ceea ce facem este, de fapt, să suspendăm determinațiile „problematică” și să reconstituim răspunsul pe baza determinațiilor pe care le

considerăm sigure până când răspunsul ca întreg capătă coerență și evidență sau, în termeni husserlieni, până când obiectul ne este dat „în carne și oase”. Așadar, întrebarea, prin deschiderea orizontului de cercetare, suspendă eventualele determinații de conținut presupuse de către înțelegerea predisponibilă a obiectului și instituie un „spațiu de joc” în cadrul căruia avem libertatea reconfigurării din punct de vedere „material”, din punctul de vedere al conținutului, acel ceva asupra căruia noi ne întrebăm. Altfel spus, avem de-a face cu o *reducție interogativă de conținut care are rolul de a pune în paranteză ceea ce noi deja știm despre obiect, fie în totalitate, fie doar parțial, pentru a-l face pe acesta „subiect” al cercetării și al unei hermeneutici aporetice existențiale.*

Așa stând lucrurile, „radicalitatea” sau „autenticitatea” întrebării este dată de rigoarea cu care este făcută această primă reducție interogativă. După cum se poate observa, nu toate actele interogative pun în paranteză în integralitate determinațiile deja disponibile în conștiință pentru un anumit obiect. Există, așadar, *grade de radicalitate* a întrebării, în funcție de felul în care este făcută reducția interogativă de conținut. Cu alte cuvinte, cu cât cunoașterea noastră prealabilă este mai bine pusă în paranteză, cu atât întrebarea noastră va fi mai radicală și va putea deschide un orizont mai original de cercetare. Cel mai adesea însă, întrebările noastre pun doar o parte (de multe ori neînsemnată) a conținutului obiectual în paranteză. Avem cu toții un anumit set de convingeri pe care le considerăm sigure, certe și evidente, motiv pentru care adesea nu le supunem reducției interogative și le luăm cu noi în întrebare. Dar acest lucru este normal în măsura în care urmărim cel mai adesea o

precizare din ce în ce mai detaliată a problemelor noastre, nu o reconstrucție din temelii a principiilor întregii gândiri.

Așadar, radicalitatea interogării – și a reducăiei interogative de conținut – este mai degrabă un deziderat decât un fapt cotidian. Idealul de radicalitate al acestei prime reducăiei interogative este eliminarea totală a oricărui conținut prealabil, astfel încât să i se ofere șansa gândirii de a urma o altă traiectorie, de a se așeza pe un alt făgaș. Dar, în cele mai multe cazuri, nu avem nevoie de un astfel de demers radical. Actele noastre interogative vizează adesea doar anumite determinații ale obiectului intențional vizat, nu o re-determinare totală a acestuia. Tocmai de aceea, majoritatea întrebărilor noastre sunt superficiale, iar reducăiile interogative sunt doar parțiale și pun în paranteză doar o parte infimă a conținutului obiectual vizat. Spre exemplu, întrebarea „Ce mâncăm la cină?” pune în paranteză doar un anumit set de determinații punctuale. Noi nu punem nici o secundă la îndoială faptul că vom mânca la cină niște produse comestibile și hrănitoare, care pot fi procurate cu o oarecare ușurință și care vor fi într-un anume fel preparate pentru a fi mai gustoase. Avem un „orizont de expectanță” determinat și adesea foarte limitat. Cu toate acestea, întrebarea își păstrează rostul ei și reduce un anumit set de determinații materiale.

Cu totul altfel stau lucrurile în cazul întrebării „Ce este ființa?” atunci când este pusă în mod autentic. Chiar dacă structura întrebării este aparent aceeași cu cea precedentă, întrebarea privitoare la ființă presupune o punere în paranteză a unui număr mult mai mare de determinații obiectuale și deschide un orizont tematic mult mai larg. De aceea, ea este o întrebare *mai radicală* decât precedentă. Cu

toate acestea, nici această întrebare nu este ocolită de primejdii și ambiguități. Din contră, cu cât radicalitatea întrebării este mai mare, cu atât există un pericol mai accentuat de erantă în domeniul tematic. Un domeniu tematic deschis în mod radical este un *topos* vast în care ne putem pierde foarte ușor fără o „hartă”, care este, de obicei, dată de o anumită metodă de lucru urmărită în mod riguros. Cu alte cuvinte, metoda este ceea ce ne face să nu ne pierdem orientarea în vastitatea domeniului deschis de o anumită interogație și vine doar după întrebare, ca un „sprijin” al gândirii în drumul său către răspuns.

Astfel de întrebări radicale nu sunt însă „la ordinea zilei” și apar foarte rar în timpul vieții unui om – cel puțin în comparație cu frecvența cu care apar întrebările superficiale. Ele sunt rar puse explicit și, atunci când sunt puse, avem de-a face cu așa numitele „situații de criză” ale gândirii și existenței. Să le luăm în considerare pe rând: situațiile de criză ale gândirii sunt acele situații în care determinațiile pe care le avem prefigurate în minte privitor la un anumit obiect ne apar ca fiind incoerente reciproc sau chiar contradictorii. Așa stau lucrurile, spre exemplu, în cazul situațiilor problematice la nivel de conținut, unde gândirea poate oferi, pe baza determinațiilor deja dobândite, două răspunsuri, aparent în egală măsură îndreptățite, la aceeași întrebare. Într-o astfel de situație este posibilă și chiar necesară o reducere interogativă mai radicală, care să reconfigureze total felul în care privim obiectul vizat de actul interogator, oferind astfel un „ocol” responsiv care să evite blocajul.

Situațiile de criză existențială presupun, pe de altă parte, chiar într-un mai mare grad decât cele de criză a gândirii, o reducere interogativă radicală. Ele vin dintr-o

nevoie existențială stringentă și radicală de sens care este dincolo de „corectitudinea logică”. Tocmai de aceea, sunt și cel mai greu de „rezolvat”. Spre exemplu, întrebarea „Care este sensul vieții?” nu are un răspuns universal valabil, nu avem cum să-i dăm un „răspuns definitiv și corect”, ci ne invită la o continuă hermeneutică existențială, la o re-punere a întrebării în diverse contexte existențiale și în diverse momente ale vieții. O astfel de întrebare ne poate măcina o viață întreagă fără a putea vreodată să ne satisfacem nevoia existențială de sens pe care o căutăm. Trebuie notat însă că, și în cazul acestor întrebări existențiale, este prefigurat formal obiectul – noi căutăm ceva de genul „unui sens”, care să aibă toate caracteristicile formale ale unui sens și să facă trimitere la viața noastră ca întreg. Problema vine însă din faptul că viața noastră nu este niciodată un întreg, așa că întrebarea ar trebui re-pusă, practic, în fiecare clipă. Cu alte cuvinte, trimiterea sensului determinat prin răspuns la întrebare către viața noastră ca întreg suferă modificări în funcție de anumite împrejurări neprevăzute ale vieții noastre. Există anumite evenimente cardinale ale existenței care ne fac să punem întrebarea privitoare la sensul vieții într-un mod radical și, astfel, să operăm cu o reducere interogativă de conținut aproape completă. Acestea sunt „pietrele de încercare”, clipele hotărâtoare sau întâmplările destinale. Ele sunt caracterizate de o stringență aparte tocmai pentru că au repercusiuni directe asupra vieții noastre, ne modelează întreaga existență și ne fac să ne construim, într-un fel, propriul destin.

Întrebările pe care le-am analizat până acum sunt doar un anumit tip de întrebări, din punctul de vedere al construcției intenționale poate chiar cele mai simple. Ele sunt

așa-numitele *întrebări tematice*, în care conștiința noastră se orientează către determinații de conținut ale obiectului vizat și care aduc cu sine o reducere interogativă de conținut mai mult sau mai puțin radicală la nivelul „materiei” obiectului intențional. Dar oare mai există o reducere care poate fi operată pentru a suspenda și forma obiectuală la care ne-am referit? Cu alte cuvinte, există cumva un act interogativ care, pe lângă determinațiile materiale ale obiectului căutat să suspende și determinațiile formale? Pentru a putea pune cum trebuie această întrebare, trebuie să vedem, mai aplicat, cum funcționează diversele tipuri de interogații în cadrul acestei prime reducerii materiale interogative în context categorial. Astfel, intuind mai bine modul în care funcționează reducția materială interogativă, putem înțelege și modul în care pot fi suspendate determinațiile formale categoriale care prefigurează răspunsul oricărei întrebări.

§4. Interogație și categorialitate

Pentru a putea vedea, însă, dacă există posibilitatea unei reducerii interogative formale, trebuie să ne adresăm unui strat mai adânc al discursivității, un strat la nivelul căruia se constituie primele elemente de discursivitate – anume stratul categorial. Putem astfel surprinde cel mai bine felul în care întrebările predetermină din punct de vedere formal propriul lor obiect intențional, dacă ne gândim ce categorii anume predetermină diferitele noastre acte interogative. După cum am văzut, întrebarea reclamă un răspuns, însă un răspuns specific care să corespundă felului de a fi particular al interogației. Spre exemplu, la întrebarea „Ce este omul?”

vom răspunde printr-o judecată care împrumută subiectul de la întrebare și predicatul este ceea ce constituie răspunsul efectiv (ex. „un animal rațional”). Se observă astfel că unei întrebări de tipul „ce este X” îi corespunde un răspuns în categoria substanței (sau, mai exact, a *ceinței*). Așadar, întrebarea predetermină din punct de vedere categorial răspunsul. Ca să simplificăm lucrurile, putem spune că întrebarea predetermină categoria intelectului prin care noi tindem să filtrăm răspunsurile posibile. Așadar, ea orientează conștiința către o anumită categorie și către o anumită clasă de răspunsuri pentru a obține o predeterminație formală a răspunsului. Observăm astfel că are loc o precizare de sens prin însuși actul interogator al domeniului categorial deschis prin întrebare. Chiar dinainte de a iniția actul responsiv, noi deja „știm” încotro să ne orientăm conștiința și să ne abatem atenția.

Dar domeniul categorial prefigurată de întrebare în acest mod nu trebuie confundat cu cel tematic despre care am vorbit mai devreme. Dacă acela se referea la determinațiile materiale (de conținut) ale răspunsului, aici este vorba despre niște determinații pur formale, care țin de forma generală pe care o va lua răspunsul. Domeniul tematic este dat de așa-numitul „subiect” al întrebării, pe când domeniul categorial este dat de forma generică pe care o ia întrebarea. Spre exemplu, în cazul întrebării „Ce este ființa?”, domeniul tematic este întreg domeniul ontologic al ființei, pe când categoria spre care conștiința noastră se îndreaptă intuitiv în căutarea unui răspuns, adică ceea ce am numit „domeniu categorial”, este acela al *ceinței* sau al *cvidității*. Pusă astfel, întrebarea privitoare la ființă ne orientează spre un răspuns

în categoria ceinței, prin care să dăm determinații materiale obiectului pe care îl numim „ființă”.

Așa stând lucrurile, ne putem determina modul în care întrebarea prefigurează formal obiectul intențional raportându-o la categoriile care îi sunt corespondente. Această legătură se vede mai puțin clar în terminologia modernă a logicii, însă este destul de clară în greacă, unde, în logica aristotelică categoriile sunt, de fapt, întrebări substantivizate: τὸ ποσόν este „câtința” (cantitatea), în timp ce ποσόν este întrebarea „cât?”; τὸ ποιόν este „feldeința” (calitatea), în timp ce ποιόν este întrebarea „ce fel de?”; τὸ πρὸς τι – „spreceința” (relația), în timp ce πρὸς τι este întrebarea „Cu privire la ce?”; τὸ ποῦ – „undeința” (locul), în timp ce ποῦ este întrebarea „Unde?”; τὸ πότε – „cândința” (momentul), în timp ce πότε este întrebarea „Când?”.

Această legătură dintre întrebări și categorii este observată și de Constantin Noica în interpretarea pe care o oferă tratatului aristotelic despre categorii⁹. El vorbește acolo despre interogativitate ca despre un „strat mai adânc al logosului”¹⁰ și despre tabelul categoriilor ca fiind un „orizont al întrebărilor posibile”¹¹. Cu toate acestea, Noica nu adâncește observația printr-o analiză riguroasă a felului de a fi al interogativității și a modului în care categoriile decurg cumva din întrebări, ci se rezumă doar la a arăta că există o legătură între categoriile aristotelice și diversele tipuri de

⁹ Noica, C., „Pentru o interpretare a categoriilor lui Aristotel” în Aristotel, *Categorii. Despre interpretare*, București, Humanitas, 2005, pp. 72-75.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, p. 73.

întrebare. După cum vom vedea, însă, aceste întrebări categoriale nu epuizează posibilitatea interogatoare a omului și, ca atare, trebuie să mai introducem un set de categorii supraordonate celor aristotelice, pentru a da seama de toate situațiile interogative.

Interesant este însă faptul că filosofia românească a avut tendința, la începuturi, de a traduce conceptele categoriale în mod „interogativ-substantival” de mai sus. Dimitrie Cantemir, spre exemplu, este primul care a oferit echivalările primelor trei categorii aristotelice în acest mod¹². Această tendință însă nu s-a generalizat deoarece textele lui Cantemir nu au avut o prea mare circulație printre filosofi și traduceri interbelice ale marilor opere filosofice au folosit preponderent un vocabular neologic latinizant. Astfel, s-au împământănit variantele de traducere mai comode – dar și mai opace din punct de vedere hermeneutic – care echivalează categoriile aristotelice cu termeni de proveniență latină – substanță, cantitate, calitate, relație, loc, moment etc. Probabil însă că ar fi timpul să revenim la această tendință inaugurală a filosofiei românești măcar și doar pentru a vedea modul în care actul interogator predetermină categoriile în care ne formulăm răspunsurile. În contextul de discuție din acest eseu, o astfel de echivalare nu este, așadar, un moft terminologic al autorului, ci este esențială în vederea surprinderii mecanismelor intenționale implicate în actul interogativ, care leagă acest act de intuițiile categoriale corespunzătoare.

Așadar, *intuiția categorială* este pusă în legătură cu o preconstituire interogativă a obiectului intențional. Drept

¹² Cantemir, D., *Scara a numerelor și cuvintelor streine tâlcuitoare* în Cantemir, D., *Istoria Hieroglifică*, Vol II, Chișinău, Editura Litera, 1998.

urmare, în chiar actul interogativ avem o oarecare intuiție a răspunsului, respectiv a inadecvării a ceea ce deja știm despre respectivul obiect. Întrucât actul interogativ este unul de o hermeneutică existențială, ceva trebuie să ne spună că răspunsurile pe care le deținem nu sunt suficiente pentru ca, astfel, să ne putem menține în deschiderea interogatoare instituită de întrebare. Am numit acest „ceva” în mod formal *nevoie*, și am înțeles această nevoie ca o lipsă la nivel ontologic-existențial, adică constitutiv, al ființei noastre. Cu alte cuvinte, nevoia pe care o resimțim și care ne dis-pune în dis-poziția interogativă este oarecum o carență în însăși constituția noastră ontologică, o neconstituire în orizontul lumii noastre. Întrebările care ne „bântuie” ani de zile nu privesc o simplă curiozitate trecătoare, ci miza lor este tocmai lămurirea și completarea ființei noastre.

Așadar, putem observa faptul că intuiția categorială este pusă în legătură cu o intuiție interogativă care ne ajută să întreținem o hermeneutică existențială menită să ne împlinească ființa în chiar constituția sa. De aceea, ne-am putea aștepta ca toate întrebările să trimită către o anumită categorie, cam în modul în care, în *Critica rațiunii pure*, formele judecății kantiene trimit către categoriile corespondente din tabelul categorial. Privind însă mai atent categoriile aristotelice, ne dăm seama că doar o parte dintre ele sunt puse explicit în legătură cu anumite întrebări. Restul par a avea o altă rațiune constitutivă pe care trebuie să o punem în lumină înainte de a înainta în determinarea diverselor tipuri de interogație cu privire la constituirea lor intențională.

De aceea, putem spune că „tabelul de categorii” a lui Aristotel este compus din două tipuri principale de categorii: cele interogative și cele verbale. Primele, cele interogative,

sunt categoriile pe care le-am enunțat mai sus spre a pune în lumină legătura dintre actul interogativ și intuiția categorială. Ele sunt formate plecând de la o anumită întrebare: „cât?”; „ce fel de?”; „în relație cu ce?”; „unde?”; „când?”. Acestea li se adaugă și *ceiṅa* sau *ceitate*, care răspunde întrebării τί ἐστὶ și pe care Aristotel o echivalează în genere cu οὐσία. În același timp, în *Topicele*¹³, sigurul loc în care sunt enumerate toate cele zece categorii în afară lucrării despre *Categorii*, substanța este denumită, în grecește, τὸ τί ἐστὶ – „ceea ce este”. Nu trebuie, de asemenea, să uităm că explicitarea metafizică a acestei categorii o găsim în *Metafizica*, unde οὐσία sau τί ἐστὶ este echivalată cu τὸ τί ἦν εἶναι („ceitate-care-era-să-fie”, ceea ce lucrul era deja dintotdeauna). Vedem astfel că modul în care Aristotel se raporta la această categorie este ambiguu – ea este, în același timp, o categorie verbală (οὐσία este un substantiv verbal), cât și una interogativă (τὸ τί).

Celelalte categorii aristotelice sunt însă de altă natură decât cele despre care am vorbit și pot fi numite „categorii verbale” deoarece provin de la substantivizarea unui verb: τὸ κείσθαι – „starea”, tradusă uneori prin „poziție” (lit. „faptul de a sta întins”), τὸ ἔχειν – „averea”, tradusă uneori prin „posesie” (lit. „faptul de a avea”), τὸ ποιεῖν – „înfăptuirea”, tradusă uneori prin „activitate” (lit. „faptul de a înfăptui”¹⁴), τὸ πάσχειν – „întrâurirea” (lit. „faptul de a

¹³ Aristotel, *Topicele*, I, 10.

¹⁴ În limba română, spre deosebire de greacă și alte limbi moderne (cum este engleza) nu există diferență netă între a face înțeles ca producere sau creație a unui lucru din proprie inițiativă (engl. *make*) și a face înțeles ca îndeplinire a unei sarcini sau acțiuni

suporta”). Aceste categorii verbale au un statut logic diferit de primele pe care le-am enumerat, deoarece ele nu vădese în primă instanță o legătură evidentă cu un anumit act interogativ. Cu alte cuvinte, ele nu se raportează la niște determinații formale ale obiectului vizat în întrebare (cum o fac cele pe care le-am numit interogative), ci la un fel de „comportare” a acestuia – Cum stă? Ce are? Ce înfăptuiește? Ce pățește?

Așadar, avem două tipuri de categorii dintre care doar cele „interogative” ne ajută să ne dăm seama de modul în care obiectul intențional al întrebării este predeterminat. Ele (categoriile interogative) sunt determinații statice, ce configurează la nivel formal un anumit *fel de a fi* al obiectului căutat. Această determinare este foarte importantă pentru că, în lipsa ei, demersul de căutare ar fi mult mai dificil și solicitant. Astfel, prin determinațiile interogative furnizate de întrebările categoriale, conștiința își limitează propriul domeniu de căutare chiar înainte de a aplica în mod voit o „metodă de cercetare”. Actul interogator orientează conștiința și către o anumită clasă sau categorie de determinații materiale. Spre exemplu, când întrebăm „Unde se află un anumit lucru?”, conștiința noastră va viza doar acele determinații de conținut care se referă la localizare în spațiu. În ceea ce privește intenționalitatea specifică actului interogator, noi avem de-a face cu determinare formală care,

repetitive din obligație (engl. *do*). Aici este vorba mai degrabă despre a face ceva din proprie inițiativă și accentul cade pe produsul acțiunii, nu pe acțiunea în sine; τὸ ποιεῖν este înfăptuirea văzută ca proces de producere a ceva, nu ca activitate privită în sine.

la rândul ei, provoacă ulterior o determinare materială – suspendată în momentul actului interogativ, dar reactivată în cadrul actului responsiv.

Dacă așa stau lucrurile și dacă există o legătură puternică între categorii și actul interogativ, ce fel de acte interogative corespund categoriilor pe care le-am numit verbale? Din câte putem să intuim, categoriile verbale, trebuie să fie adresate prin alte întrebări și necesită un alt tip de reducere interogativă decât cea despre care am vorbit. Conștiința noastră se poziționează altfel în fața obiectului său decât în cazul predeterminațiilor categoriale formal-interogative despre care am vorbit, așadar, și noi trebuie să reluăm analiza intenționalității actului interogativ în cazul acestor din urmă categorii.

§5. Categoriile verbale și intenționalitatea actului interogativ

În mod ciudat, Aristotel nu discută pe larg categoriile verbale în nici un loc al operei sale. Ele doar sunt menționate în *Topicele*¹⁵, într-o listă completă, laolaltă cu celelalte nouă categorii și în *Categoriile*¹⁶, unde se dau câteva exemple în grabă, doar înfăptuirea și pățania beneficiind și de câteva explicații sumare. În rest, aceste categorii verbale nu sunt menționate de regulă în listele „scurte” de categorii pe care le găsim în diverse scrieri ale corpusului aristotelic și nici nu avem alte referințe la ele. Spre deosebire de substanță,

¹⁵ Aristotel, *Topicele* I, 9.

¹⁶ Aristotel, *Categoriile*, 4; 9.

calitate, relație sau mărime, în cazul cărora Aristotel dă explicații extinse, remarcile despre categoriile verbale abia dacă se întind pe câteva rânduri. De aceea, ele sunt greu de interpretat și integrat în gândirea aristotelică.

Motivul declarat al acestei „expedieri” rapide a categoriilor verbale este acela că, pentru Aristotel, ele păreau neproblematic și lucrurile în privința lor păreau lămurite, după cum însuși filosoful grec menționează¹⁷. Nu aceeași părere este împărtășită de către comentatorii lui Aristotel mai vechi sau mai noi. Pentru ei, aceste categorii sunt cele mai problematice și mai derutante concepte ale logicii aristotelice. Încă începând din Antichitate și până în zilele de astăzi, ele nasc dispute aprige și încercări de reconstrucție a principiilor după care au fost alese. Nici o astfel de reconstrucție însă nu pare a fi satisfăcătoare pentru că nici una nu integrează sistematic toate categoriile sub un singur „principiu de derivare” a lor. Deși este evident faptul că ceva din raționamentul aristotelic s-a pierdut pe drum de-a lungul istoriei și că nu mai regăsim firul său logic, există o posibilitate ca el să poată fi luminat mai bine pornind dinspre analiza intențională a actului interogativ pe care am efectuat-o până acum.

Primul lucru pe care îl putem observa este acela că, în timp ce categoriile interogative deschid un orizont ontologic, prefigurând un fel de a fi al obiectului intențional, categoriile verbale deschid un orizont pe care l-am putea numi „praxiologic”. Ele deschid un orizont al „lucrărilor” obiectului intențional și prefigurează un anumit tip de activitate a acestuia, fără însă a-i atribui vreo determinație

¹⁷ *Ibidem*, 11b.

formală anume. Acum, lucrul *vizat efectiv* de actul intențional nu mai este subiectul logic al întrebării, ci un *praxis* de-al său, o îndeletnicire, o pățanie sau acțiune posesivă. Așadar, odată cu categoriile verbale, are loc și o deplasare intențională de la obiect spre acțiune, de la un lucru de sine stătător, spre un proces în care el este implicat.

De aceea, între întrebarea „Ce este ființa?” și întrebarea „Ce înfăptuiește ființa?” este o diferență enormă. Prima prefigurează un anumit fel de a fi al ființei și ne predispune să construim răspunsuri într-o anumite categorie, cea a substanței, pe când cea de-a doua, deși are aparent aceeași structură și folosește același pronume interogativ, pare a suprima determinațiile formale ale subiectului logic al întrebării (ființa). Când ne întrebăm „ce înfăptuiește ființa?”, obiectul intențional nu mai este ființa ca atare, ci felul în care ea se manifestă în lume. Așadar, din punct de vedere formal, obiectul este prefigurat, însă într-un mod mult mai complex și cu niște determinații dinamice, spre deosebire de determinațiile statice ale categoriilor „interogative”. De aceea, conștiința noastră nu mai tinde să obiectiveze ființa și să îi impună acesteia (în mod pre-conștient) o anumită formă obiectuală statică, ci se orientează către manifestările sale în toată bogăția lor fenomenală.

La fel se întâmplă și în cazul în care punem o întrebare mai concretă, de genul „Ce ai pățit?”, când conștiința noastră se interoghează privitor la un obiect care cel mai adesea scapă determinării formale, anume *întâmplarea*, gândit ca „atribut” al unui subiect logic nedeterminat. Așadar, deși avem un subiect, actul interogativ nu se îndreaptă spre el, ci spre o acțiune exercitată asupra lui, spre o pățanie, al cărei fel de a fi nu este unul „substantival”, ci unul „verbal”. Pățaniile

noastre, gândite ca acțiuni pe care le suportăm, dau seamă de o oarecare rezistență sau atitudine reactivă a noastră în fața mediului, nu de un fapt de sine stătător și obiectiv.

Putem întreprinde o astfel de analiză și în legătură cu celelalte categorii verbale rămase, anume averea (posesia) și starea (poziția). Rezultatele însă vor fi similare: în cazul tuturor acestor categorii, actul interogativ abate conștiința de la subiectul logic al întrebării spre ceea ce acesta face într-un sens foarte larg. Acest sens larg la „facerii” la care ne referim aici este similar cu cel pe care îl putem observa în întrebări de pornire a unei conversații de genul „Ce faci?”. În cadrul acestor acte interogative, sensul „acțiunii” este unul atât de larg încât se poate răspunde în orice categorie verbală aristotelică. „Stau întins”, „m-am încălțat”, „scriu”, „m-am lovit” – toate aceste răspunsuri, corespunzând pe rând tuturor categoriilor verbale enunțate de Aristotel. De aceea, interogația „Ce faci?” poate fi considerată un fel de „supra-întrebare” care strânge laolaltă toate celelalte întrebări pe care le-am enunțat pentru categoriile verbale individuale. Acesta este și motivul pentru care putem grupa toate categoriile verbale într-un singur orizont aparte și coerent, format din mai multe *topos*-uri interogative, pe care l-am numit *orizont praxiologic existențial*.

Conștiința noastră, în actul interogativ care implică determinarea categoriilor verbale, se orientează către un obiect intențional cu determinări formale dinamice și mai complexe. Astfel, întrebarea impune lucrului vizat determinării de genul faptului de a fi afectat sau de a afecta pe cineva, faptului de a deține ceva sau de a fi în repaus. Forma obiectului intențional nu mai este acum o formă obiectuală în sens restrâns și riguros, care să indice niște

determinații statice și rigide, ci este o *formă procesuală*, care încadrează corelativul intențional al actului interogator într-un orizont al procesualității în care ceea ce este vizat dobândește și determinări temporale dinamice. Dacă în cazul celorlalte categorii avem de-a face cu o „atemporalitate” sau, în cazul categoriei momentului, cu o „temporalitate momentană”, care nu are nici o extensie spre trecut sau viitor, în cazul categoriilor verbale, obiectul rămâne nedeterminat în sine, dar determinat din punctul de vedere al manifestării sale temporale.

Ceea ce introduc în plus, în afară de timp, categoriile verbale în forma obiectului intențional, este o anumită raportare dinamică la *altul* – o dis-punere sau *diateză*. Astfel, fiecare categorie verbală corespunde unei anumite *diateze gramaticale*. Ceea ce este vizat este fie o acțiune asupra altuia, fie suportarea efectului unei acțiuni făcută de altul, fie provocarea prin propria acțiune a unei anumite stări, fie o acțiune de integrare a altuia în propria ființă. Așadar, prin categoriile verbale și prin orizontul praxiologic existențial configurat de ele, lucrul este pus atât în relație dinamică cu alte obiecte și cu sine, așa cum este plasat și într-o ordine temporală.

Aceste două determinații – temporalitatea și diateza – sunt singurele prefigurate în actele interogative care vizează categoriile verbale și, de aceea, putem spune că în astfel de cazuri atenția este abătută de pe obiectul în sine pe formele sale de interacțiune cu alții și de devenire în timp. Pe această cale are loc o oarecare *reducție interogativă formală parțială* deoarece obiectul, din punct de vedere formal, nu mai are determinații atât de rigide ca în cazul categoriilor interogative. Această reducție nu este însă făcută propriu-zis,

ci vine doar ca urmare a integrării subiectului logic al întrebării într-un orizont tematic dinamic.

Odată ajunși în acest punct al cercetării noastre, mai rămâne să ne punem întrebarea dacă nu cumva putem duce reducția interogativă formală până la capăt și să obținem o interogare în cadrul căreia atât determinațiile de conținut, cât și determinațiile formale ale obiectului intențional sunt suspendate. În cazul acesta, obiectul intențional vizat de actul interogativ s-ar apropia mai degrabă de *nimic* decât ceva anume. Prin cercetarea acestui tip de reducere interogativă radicală și prin observarea modului în care conștiința noastră se comportă în relație cu „obiectul” său aneantizat, putem obține o intuiție a ceea ce am numit „dispoziție interogativă”.

§6. Reducția interogativă formală

Până acum am vorbit în special despre interogațiile care deschid un orizont tematic anume – fie el praxiologic sau obiectual-categorial. Fiecare dintre actele interogative corespondente intuițiilor categoriale verbale sau interogative despre care am vorbit deschide un anumit orizont din care sunt „alese”, ulterior, determinații pentru obiectul intențional al întrebării. În cadrul acestor acte interogative putem distinge în mod riguros un tip de reducere interogativă, cea materială, prin intermediul căreia cunoașterea noastră anterioară despre obiect este suspendată de actului responsiv care urmărește să reconstruiască obiectul după o anumită metodă și în cadrele trasate de întrebare, astfel încât noi să putem obține o anumită satisfacție existențială provenită din acest

proces. Am putut, de asemenea, să intuim și posibilitatea unei reducții interogative mai radicale – cea formală – care suspendă, pe lângă conținutul obiectual, și forma obiectuală a lucrului vizat intențional prin întrebare, astfel încât conștiința să fie pusă, oarecum, în fața nimicului.

Pe lângă întrebările tematice, mai există și un alt tip de întrebări, care nu deschid un orizont tematic explicit, ci mai degrabă ceea ce am putea numi un *orizont aporetic*. Cu alte cuvinte, aceste întrebări nu orientează conștiința spre un răspuns tematic, ci spre o aporie. Desigur, aporiile pot apărea și în cadrul orizonturilor tematice, însă aceste aporii specifice tematizării sunt privitoare la conținut. Spre exemplu, în cadrul întrebării „Ce este ființa?” avem de-a face cu un orizont tematic – ea deschide întreg orizontul de cercetare ontologic – și cu diverse aporii la nivel de conținut. Orizontul ființei astfel deschis nu este, însă, în mod constitutiv aporetic. În schimb, în cadrul întrebărilor de genul: „Există ființă?” sau „Are viața sens?”, orizontul care se deschide prin actul interogativ în fața conștiinței noastre este unul în mod structural aporetic. În cadrul actului interogativ nu este prefigurat un obiect intențional nici din punct de vedere material, nici din punct de vedere formal. Pentru ca ceva de genul unui obiect intențional să se poată constitui, noi trebuie să „desfășurăm” aporia, să-i urmăm liniile și să ne decidem mai mult sau mai puțin arbitrar asupra unui răspuns. În acest proces, însă, ceea ce noi facem este, practic, o constituire responsivă de la zero a obiectului actului interogativ printr-o „cascadă” de acte interogative și responsive.

O primă trăsătură a acestui tip de întrebare este aceea că răspunsul la ea nu este niciodată satisfăcător din punctul

de vedere al nevoii existențiale care-i dă naștere. Cu alte cuvinte, un răspuns simplu de genul „Da” sau „nu” – care este, strict logic vorbind, un răspuns suficient din punct de vedere formal la o astfel de întrebare – nu ne va satisface lipsa cognitiv-ontologică din care s-a născut întrebarea. Din această perspectivă, întrebarea aporetică are trăsătura de a încuraja sau chiar obliga conștiința spre un proces de *hermeneutică existențială interogativă* despre care am vorbit la începutul acestui eseu. Prin ea, omul este prins în ceea ce a fost numit de filosofii de orientare fenomenologică „cercul hermeneutic existențial”. După cum vom vedea, acest cerc hermeneutic existențial deschis de actul interogativ aporetic dă naștere, la rândul său, unui proces de întemeiere și reîntemeiere continuă a conținuturilor și formelor obiectuale specifice interogației aporetice.

Să luăm spre exemplificare întrebarea privind existența ființei. Urmând una sau alta dintre alternativele de răspuns ale aporiei noi practic nu facem decât să constituim un obiect care, prin actul interogativ, este dat ca fiind complet nedeterminat – atât formal cât și material. Conștiința noastră nu este predispusă, prin întrebare, nici spre anumite conținuturi, dar nici spre o anumită structură formală, așa cum se întâmplă în cazul întrebărilor deja analizate, ci este pusă în fața unei hotărâri, a unei determinări de existență care, cel puțin dacă întrebarea este una autentică și radicală, nu are în primă instanță nici un temei ferm. Dacă mergem pe latura existenței ființei, de exemplu, nu ne putem opri cercetarea la primul răspuns pe care îl dăm, ci vom încerca să și întemeiem prin diverse argumente acest răspuns. Atunci vom încerca să vedem care

este sensul acestei existențe și modurile în care ființa există, care este felul de a fi al ființei etc.

Așadar, întrebările care deschid orizonturi aporetice aduc cu sine, în procesul responsiv, o întregă suită de întrebări tematice care sunt folosite de conștiința interogativă în vederea constituirii obiectului vizat. De aceea, întrebările aporetice sunt, într-un anume fel, mai originare decât cele tematice deoarece deschid un orizont aporetic mai larg, în cadrul căruia pot fi configurate o multitudine de orizonturi tematice prin întemeiere. Întrucât menținerea deschisă a unui orizont aporetic facilitează deschiderea unei multitudini de orizonturi tematice și antrenează omul într-o hermeneutică existențială interogativă, putem spune că acest tip de întrebare oferă dis-poziția interogativă, despre care spuneam că este necesară pentru a putea zăbovi în întrebare și pentru a aplica în mod radical reducățiile interogative despre care vorbeam. Cu alte cuvinte, întrebarea aporetică, prin felul ei de a fi, conduce la zăbovire în întrebare, hermeneutică existențială și cunoaștere întemeiată de sine. De aceea, ea nu este pusă neapărat în vederea unui răspuns „practic”, ci este pusă pentru că nu putem să nu o punem. Întrucât nu avem de-a face cu orientarea conștiinței spre un anumit răspuns, ci spre o aporie a cărei desfășurare nu se poate justifica decât într-un întreg proces de hermeneutică interogativă existențială, în cadrul actului interogativ aporetic se poate observa o trecere de la tendința naturală de a constitui un răspuns cât mai rapid la o tendință spre zăbovirea în întrebare și spre contemplare.

Astfel, întrebarea aporetică ne „macină” chiar și împotriva voinței noastre, scăpând astfel sferei noastre de decizie conștientă. Odată pusă în mod originar, ea nu poate

fi abandonată și tocmai de aceea se transformă într-un act de felul unei dispoziții afective care ne însoțește în fiecare moment al vieții noastre. Pe această cale, întrebarea interogativă își dobândește rădăcinile din adâncul ființei noastre, de sub nivelul judicativului, chiar din cele mai adânci straturi ale dispoziției noastre afective. Ea nu mai este pusă de noi, ci vine peste noi, ne întrerupe din acțiunile noastre cotidiene și ne solicită în mod stringent atenția. Dacă mai devreme făceam referire la „obiectul” interogației ca o umbră, acum trebuie să spunem că, în cazul acestui tip de întrebări, umbra este aruncată totodată și asupra existenței noastre. De aceea, în cadrul acestor acte interogative, noi ne găsim, pe de o parte, în fața propriei noastre conștiințe, care ne „sâcăie” și, pe de altă parte, în fața nimicului ca obiect intențional al întrebării complet nedeterminat din punct de vedere formal și material. Se relevă astfel o alunecare spre zona dispoziției afective pe care trebuie să o clarificăm mai pe îndelete pentru a putea surprinde suficient de bine felul de a fi al acestei ultime reducții interogative care suspendă chiar și forma obiectuală a ceea ce este vizat prin întrebare.

§7. Interogativitate și dispoziție afectivă

După cum am văzut de la început, toate întrebările autentice au un caracter existențial, venind pe fondul unei nevoi resimțite ca o lipsă la nivel cognitiv-existențial de către om. De aceea, toate își au, într-o oarecare măsură, rădăcina într-o dispoziție afectivă. Cu toate acestea, caracterul fiecărei întrebări concrete oscilează între cognitiv și existențial în funcție de felul său de a fi și de implicarea omului în actul

interogativ. Unele întrebări au un caracter preponderent cognitiv, în timp ce altele au un caracter preponderent existențial, fără însă a exista o întrebare pur cognitivă sau pur existențială.

De aceea, putem spune că unele întrebări sunt mai adânc înrădăcinate în „afectivitatea” noastră decât altele. Din ce am analizat până acum, întrebările aporetice sunt mai aproape de dispoziția noastră afectivă decât cele tematice. Deschiderea orizontului aporetic ne pune într-o anumită dispoziție afectivă datorită faptului că întrebările noastre nu au un răspuns pe care să-l putem considera definitiv. Astfel, apar acele „afecte” care au făcut carieră de-a lungul istoriei filosofiei, începând cu uimirea în epoca clasică a Greciei antice și continuând cu îndoiala metodică a lui Descartes, cu angoasa heideggeriană și cu alte astfel de moduri ale dispoziției afective. Ele nu sunt, de fapt, nimic altceva decât forme de răspuns în fața punerii omului într-un anumit orizont aporetic. Căci, cum altfel am putea răspunde la o întrebare care nu are răspuns, dacă nu prin anumite „răbufniri” afective de diverse coloraturi în funcție de contextul cultural și de profilul personal al fiecărui individ?

Să luăm exemplul angoasei heideggeriene: aceasta este gândită ca un fel de frică fără obiect determinat. Dacă urmărim structura fricii pusă în lumină în *Ființă și timp* și o raportăm la un exemplu ontic, observăm faptul că frica¹⁸ și angoasa¹⁹, ca moduri ale dispoziției afective, se comportă cam în felul în care se comportă și actele interogative. Atunci când un zgomot puternic ne sperie, noi căutăm să

¹⁸ Heidegger, M., *Ființă și timp*, București, Humanitas, 2003, §30.

¹⁹ *Ibidem*, §40.

determinăm o cauză a aceluși zgomot și să evaluăm caracterul său amenințător. „Obiectul” fricii este, în primă instanță nedeterminat din punctul de vedere al determinațiilor materiale – nu știm *ce* anume ne-a speriat în primă instanță – și orientează conștiința *în mod responsiv* spre determinarea materială a obiectului amenințător. Ceva de genul acesta se întâmplă, după cum am văzut, și în cazul actului interogativ obișnuit, care propune cel mai adesea o reducere materială a obiectului vizat. Putem spune că, în reacțiile noastre instinctuale, cel puțin în privința anumitor moduri ale dispoziției afective, pot fi puse în legătură cu acte de conștiință de felul celor interogative. Drept urmare, ambele fenomene (interogația cu reducere materială și frica) ar trebui să aibă o origine comună, undeva în acel *topos atopic* al afectivității despre care vorbeam la începutul eseului.

În același mod stau lucrurile și în cazul angoasei, cu singura diferență că angoasa se potrivește structurii întrebărilor pe care noi le-am numit *aporetice* și care nu pot primi un răspuns determinat în mod direct decât printr-un proces hermeneutic de reinterpretare a sinelui. Motivul pentru care lucrurile stau astfel este acela că, în cadrul angoasei, lucrul amenințător, pe care îl căutăm în mod responsiv, nu poate fi găsit, el este absent, este nimicul însuși. Astfel, întrucât rămâne nedeterminat, el provoacă *Dasein*-ului o puternică dispoziție afectivă care-l predispune spre o reconsiderare a întregii sale existențe sau, în termenii folosiți în acest eseu, o *hermeneutică existențială radicală*.

Drept urmare, există o legătură profundă între dispoziția afectivă în genere și întrebare. Analiza intențională a întrebărilor tematice sau aporetice corespunde exact, ca structură intențională, analizei fenomenologice a fricii și angoasei.

Intuiția noastră este că astfel de structuri pot fi puse în lumină și în cazul altor moduri particulare ale dispoziției afective, însă nu este locul aici să ne ocupăm de o asemenea cercetare amănunțită. Rămâne totuși să vedem mai exact care este legătura dintre aceste două tipuri de hermeneutică – cea interogativ-existențială și cea afectiv-existențială.

Întrebarea care se pune este: ce raport există între dispoziția afectivă, luată împreună cu modalitățile sale particulare, și actul interogativ. Așa cum am mai spus, actul interogativ se află pe hotarul care desparte discursivul de non-discursiv sau judicativul de non-judicativ. De aceea, el este, ca atare, un act prejudicativ. Dispoziția afectivă, în măsura în care are la bază o anumită experiență inefabilă, se apropie de non-judicativ. În același timp, în măsura în care poate fi conceptualizată, intră în domeniul judicativului. Așadar, și ea, asemenea actului interogativ, se găsește pe palierul prejudicativului sau al prediscursivului. Cu toate acestea, există o diferență între afectivitate și interogativitate: prima se referă la o capacitate „receptivă” a ființei noastre, pe când cea de-a doua se referă la o capacitate „constructivă”. Cu alte cuvinte, cele două sunt, într-un fel, opuse una alteia – dispoziția afectivă dă seama de modul în care noi suntem afectați de un anumit obiect, pe când interogativitatea se referă la modul în care noi, printr-un act intențional, (re)constituim un anumit obiect deconstituit prin întrebare.

Drept urmare, dispoziția afectivă și actul interogativ sunt, dintr-un anumit punct de vedere, două fețe ale aceleiași monede. Acesta este și motivul pentru care modurile dispoziției afective se aseamănă, din punct de vedere intențional, atât de mult cu cele ale interogativității. Ceea ce le diferențiază este caracterul conștient: dacă în cazul

întrebării noi inițiem în mod conștient actul interogativ, în cazul dispoziției afective, noi reacționăm instinctual la un mod afectiv ce „vine peste noi”. Am văzut însă că, în cazul întrebărilor aporetice radicale, experimentăm același fenomen ca în cazul dispoziției afective – actul interogator ne afectează, ne „confiscă” atenția și ne copleșește.

Fiind înrădăcinat într-o *nevoie existențială*, actul interogativ are ca fundament dispoziția afectivă, căci nevoia nu este nimic altceva decât o modalitate a acesteia. De aceea, putem spune că *întrebarea se fundează în dispoziția afectivă și nu poate exista fără ea*. Din acest motiv, cu cât o întrebare este mai radicală, cu atât ea are implicații existențiale mai mari și îi corespunde o nevoie mai stringentă. Observăm astfel că există o tendință spre o coloratură afectivă mai puternică a actului interogativ pe măsură ce crește radicalitatea și autenticitatea sa. Așadar, are loc un fel de contaminare între actul interogator și dispoziția afectivă care face ca, cu cât conștiința zăbovește mai mult în interogație, cu atât interogația însăși devine mai înrădăcinată în „afectivitate”.

Drept urmare, obiectul, trecut prin reducția interogativă formală și de conținut, deja intrat într-o hermeneutică interogativ-existențială, devine, în cadrul actului interogativ radical de tip aporetic, puternic colorat afectiv pentru că conștiința noastră nu are alte instrumente de a determina un obiect care nu poate fi determinat. Conștiința noastră se află în fața nimicului însuși și singurul mod în care ea îl poate trage înspre sine este prin intermediul dispoziției afective care, în calitate de capacitate receptivă a conștiinței noastre, păstrează urme ale tuturor obiectelor ce „vin peste noi”. Totodată, ea este și „poarta de intrare” a nimicului în conștiință și de transformare a lui în ceva. Dacă nimicul este

„nefiindul”, gândit ca inefabil și ca nedeterminat absolut, iar dacă actul interogativ aporetic abate gândirea asupra sa, atunci avem două soluții: fie îi conferim un conținut obiectual și îl „substanțializăm”; fie îl păstrăm în nedeterminarea sa. Dar pentru că *nimicul* devine obiect vizat de actul interogativ aporetic radical, el nu mai poate rămâne complet nedeterminat. Pe de altă parte însă, conștiința prinsă în hermeneutica existențial-aporetică, nici nu-l poate determina discursiv. De aceea, *nimicul* tinde să fie determinat, mai întâi, ca urmă difuză a unui obiect nedeterminat la nivelul dispoziției afective.

Această urmă difuză la nivelul dispoziției afective nu este nimic altceva decât ceea ce putem numi *nostalgia în înțeleles existențial*. Ea poate fi gândită ca o nevoie primordială de a prinde în concept ceea ce nu poate fi prins în concept, amestecată cu realizarea distanței ontologice de nedepășit care desparte *nimicul* de ceva și neființa de ființă. Ca *nevoie primordială*, nostalgia este rădăcina oricărui demers interogativ. Ca realizare a distanței ontologice dintre ființă și neființă, ea este la originea oricărui efort cognitiv. Așadar, în această modalitate a dispoziției afective găsim și originile dispoziției interogative, și cele ale filosofiei în genere gândită ca iubire de înțelepciune.

Dacă așa stau lucrurile, întrebarea aporetică indică tocmai lupta conștiinței cu imposibilitatea de a determina responsiv *nimicul*. De fapt, conștiința determină la nivel discursiv *nimicul* în fel și chip, dar, când revine asupra temeiurilor acestor construcții, își dă seama, ca în celebra spusă a lui Toma din Aquino, că toate construcțiile sale „par

a fi paie”²⁰ în comparație cu lucrul adevărat. Iar pentru că nevoia existențială a unui răspuns nu a fost satisfăcută, întrebarea este repusă. Motivul pentru care are loc acest proces este acela că experiența nimicului pe care conștiința o are ca urmare a celor două reducții interogative este una *nediscursivă* și *non-judicativă*. Ea nu poate fi pusă, din principiu, în cuvinte și în judecăți, cu toate că prinderea sa în concept este o *nevoie primordială a omului*.

În acest context, ceea ce numim „dispoziție afectivă”, împreună cu toate modurile sale, nu este nimic altceva decât acel „palier” al ființei noastre în care rămân imprimare urmele nimicului. Aceste urme sunt, ulterior, preluate de discursivitate, analizate, determinate și introduse în spațiul judicativului. Diversele coloraturi afective, diversele situații, nu sunt nimic altceva decât interpretări ipostatice ale nimicului în diverse contexte categoriale și existențiale. Așadar, noi nu putem privi nimicul în ochi, ci mereu suntem „pe urmele” nimicului, urmărind semnele lăsate de el în „afectivitatea” noastră.

Ne mai rămâne însă, să ne întrebăm care este modul în care urmele nimicului, imprimate la nivelul dispoziției noastre afective, se ipostaziază în adevărate concepte meontologice. Această ipostaziere, după cum putem intui încă de pe acum, are loc tot în cadrul interogației aporetice radicale și implică, într-o oarecare măsură, și un anumit tip

²⁰ „*mihi videtur ut palea*” – se spune că Toma ar fi rostit aceste cuvinte prietenului și scribului său, Reginald din Piperno, atunci când a fost întreat de ce nu termină *Summa Theologica*, monumentală lucrare lăsată neterminată.

de act interogativ aparte, despre care nu am avut ocazia să vorbim până acum: *actul interogativ fondator*.

§8. Actul interogativ fondator și ipostazierea nimicului

Nimicul în fața căruia este lăsată conștiința care se interoghează în mod aporetic este *netemeiul* prin excelență. De aceea, deși forma interogației asta reclamă, nu ne putem mulțumi cu un simplu răspuns de genul „da” sau „nu”. Nimicul, ca „obiect” fără formă obiectuală și fără conținut, așa cum este el vizat în întrebarea aporetică, nu poate fi primit în conștiință în toată nedeterminarea sa. De aceea, el trebuie constituit de la început. Și fiecare constituire a netemeiului pornește, în mod inevitabil, cu o *întemeiere și cu o durare*. De aceea, fiecare întrebare aporetică aduce cu sine și o întrebare întemeietoare de forma „De ce...?”. Această întrebare întemeietoare vine să aștearnă temeiurile pe care se poate constitui obiectul ca atare, mai întâi ca formă obiectuală și, apoi, ca materie.

În cadrul actului interogativ întemeietor, conștiința păstrează obiectul nedeterminat, însă îi oferă un prilej de a intra în discursivitate prin intermediul întemeierii. Să luăm exemplul întrebării „De ce are viața sens?”. Primul lucru pe care îl putem observa la această întrebare este acela că vine pe fundalul unui act interogativ aporetic („Are viața sens?”) și încearcă să ofere niște condiții formale de existență a obiectului nedeterminat. Astfel, prin întemeiere abia, nimicul dobândește un fundament care poate permite determinarea sa mai complexă. El începe să „se adune” în sine și să se prezinte pe un anumit temei ca ipostază de sine.

Dar ce este, mai exact, acest temei ce se oferă pe sine ca fundament pentru ipostazierea nimicului?

După cum am văzut deja, nimicul se ipostaziază mai întâi la nivelul afectivității ca „lipsă existențială”, gândită de noi ca *nevoie*, care a pricinuit întrebarea. De aceea, ipostaza pe care o propune răspunsul la actul interogativ trebuie să fie „pe măsura” lipsei, ea trebuie să fie pe același calapod, să se potrivească împrejurărilor în care a apărut. Întemeierea tocmai aceasta urmărește: să ofere temeiurile pe care o anumită ipostază poate fi luată în seamă ca eventual răspuns care să ducă la satisfacția nevoii care a născut întrebarea. Așadar, avem de-a face cu o fundație, construită într-un „loc” al conștiinței lăsat liber de o nevoie existențială.

La o reflecție mai atentă însă, determinațiile întemeietoare nu au legătură cu obiectul însuși și cu forma lui obiectuală, ci cu *toposul*, cu „locul” în care ceea ce este vizat de întrebare este menit să se potrivească. Așadar, prin interogația întemeietoare nu se urmărește determinarea obiectuală în nici un fel, ci doar o determinare „topologică” a modului în care nimicul se ipostaziază în domeniul conștiinței prin dispoziție afectivă întemeiată. Cu alte cuvinte, „rolul” întrebării întemeietoare este acela de a încadra „urmele” nimicului într-o anumită ordine a conștiinței care să se armonizeze cu ordinea deja disponibilă. De aceea, întrucât depinde de o multitudine de factori de configurație ai conștiinței, nimicul se poate ipostazia în moduri felurite, toate putând fi „citite” prin „contextul judicativ” care prilejuiește această intrare a nimicului în conștiință.

Urmei de la nivelul dispoziției afective a nimicului îi este, astfel, găsit un loc în domeniul conștiinței prin actul interogativ întemeietor. Pe bazele acestui fundament,

conștiința vine să constituie mai întâi forma obiectuală a nimicului ipostaziat prin întrebări tematice („ce este?”, „de ce fel este?”, „unde este?” etc.) și, abia ulterior, „conținutul obiectual”, prin actul responsiv. Astfel, nimicul ajunge „ceva” în spațiul conștiinței, este înființat, și se poate vorbi despre el. O astfel de ipostază a nimicului vine să se propună ca „remediu” al nevoii existențiale care a pricinuit întrebarea și, dacă este considerat satisfăcător, căutarea ia sfârșit. Dacă, în schimb, nu satisface nevoia existențială, întreaga cascadă de procese interogative și responsive este reluată pe motiv că temeiul pe care a fost construită s-a surpat. În aceste cazuri, temeiul care susține ipostazierea nimicului se dovedește instabil și nedurabil, motiv pentru care întregul edificiu se năruie, conducând conștiința către un „nou” netemei care trebuie, la rândul său, întemeiat și durat.

Până în acest punct al eseului nostru am reușit să pătrundem câte ceva atât din sensurile reducățiilor interogative, cât și din cele ale intenționalității specifice diverselor tipuri de întrebări. Astfel am putut da seama de modul în care nimicul este ipostaziat în conștiință și, astfel, înființat. Prin ipostaziere, nimicul „prinde ființă” și intră în concept. Despre el se pot construi întregi sisteme filosofice și se pot enunța reguli de logică internă, așa cum s-a întâmplat de-a lungul istoriei filosofiei cu toate ipostazele nimicului. Căci ce altceva este nedeterminatul lui Anaximandros, spiritul hegelian, absolutul lui Fichte sau starea-de-neascundere a lui Heidegger? Dacă stăm să le luăm pe toate în considerare, vedem că ele au luat naștere prin procese similare cu cele descrise de noi și, ca atare, nu sunt nimic altceva decât ipostaze foarte bine întemeiate, configurate

formal și determinate material ale nimicului – în sensul foarte exact și tehnic pe care l-am expus până acum.

Cuprinzând cu privirea aceste concepte însă, ne dăm seama că ele semnifică mai degrabă ceea ce, în mod tradițional, este desemnat prin ființă. Așadar, concluzia logică ar fi că *ființa nu este nimic altceva decât nimicul ipostaziat și înființat*. În acest domeniu marginal al judicativului, contrariile par că se confundă și se strâng laolaltă. *Ființa, într-un mod ciudat, devine aceeași cu nimicul*. Astfel, ajungem să fim puși în fața întrebării de căpătâi a filosofiei și a gândirii umane în genere, care aduce laolaltă ființa și nimicul în același act interogator aporetic și întemeietor totodată – *De ce există ființa mai degrabă decât nimic?* (în forma heideggeriană) sau *De ce există mai degrabă ceva decât nimic?* (în formă leibniziană).

§9. *Coincidentia oppositorum* și interogația metafizică fundamentală

Întrebarea asupra căreia ne abatem gândul acum este considerată, pe bună dreptate, întrebarea fundamentală a metafizicii. În același timp, însă, ea strânge laolaltă toate actele interogative despre care am vorbit până acum într-o structură interogativă foarte complexă și greu de analizat. În primul rând, ea este o întrebare cu privire la ființă, nimic și ceitate totodată. Am citat ambele variante ale întrebării (cea heideggeriană și cea leibniziană) pentru a arăta că, pe temeiul dezvoltărilor noastre din acest eseu, ele sunt una și aceeași întrebare. „Ceva”-ul este forma generică în care se prezintă obiectul intențional al întrebării „Ce este X?”. De

aceea, el trimite direct la *ceitate*, care este categoria aristotelică a lui οὐσία și care semnifică, de fapt, ceea ce noi numim „ființă”. Așadar, cele două întrebări sunt în mare parte echivalente (după cum vom argumenta) și problema principală care se pune aici este aceea a motivelor pentru care există mai degrabă nimicul ipostaziat și înființat decât nimicul pur.

În această formă, întrebarea este atât interogare corectă despre ființă, cât și interogare corectă despre nimic. Alte forme ale acestor întrebări, de exemplu „ce este ființa?” sau „ce este nimicul?” sunt întrebări greșite din capul locului pentru că au în spate niște simple acte interogative tematice și o reducere materială, însă lasă forma obiectului vizat în categoria *ceității*. Astfel, ele ne deturnează încă de la început eforturile de a oferi un răspuns satisfăcător și produc ceea ce am numit „devianță interogativă”. În cazul ființei, deturnarea este mai puțin gravă pentru că *ceitatea* este o categorie a ființei în care se poate construi un discurs coerent și legitim despre acest fenomen. În cazul nimicului însă, întrebarea „ce este nimicul?” deja ipostaziază în mod arbitrar ceea ce este vizat în categoria substanței, răpindu-ne orice speranță de a da oferi un răspuns coerent și satisfăcător din punct de vedere existențial, care să surprindă fenomenul vizat în toată bogăția sa de sensuri.

În structura întrebării fundamentale a metafizicii putem observa însă două straturi interogative diferite – unul aporetic și unul întemeietor – care se referă, împreună, în aceeași măsură la ființă (ceiță) și la nimic. Ca cea mai radicală întrebare a metafizicii, ea se înrădăcinează cel mai adânc în domeniul de graniță dintre discursiv și inefabil, adică tocmai domeniul în care nimicul și ființa se privesc în

ochi, acel domeniu în care umbra întâlnește obiectul în carne și oase. Acesta este linia marginală în care cele două mari contrarii ale metafizicii coincid, este locul primelor urme ale nimicului imprimate la nivelul dispoziției afective și, ca atare, este locul în care ceea ce poate și trebuie să fie rostit se întâlnește cu ceea ce, principial, nu poate fi rostit și trebuie neapărat tăinuit. Lucrul pe care ni-l cere întrebarea este să furnizăm motive pentru care nimicul *trebuie* să treacă în *ceva* și, astfel, să se ipostazieze. La rândul lor, aceste motive servesc drept temei pe care, ulterior, putem dezvolta întrebarea privitoare la ființă. Așadar, miza filosofică a acestei întrebări este enormă și, tocmai de aceea, în contextul prezentului eseu nu putem decât să prefigurăm în câteva cuvinte o cale de cercetare ce se lasă deschisă pentru eforturi viitoare.

După cum am văzut, obiectul interogației radicale are atât determinațiile materiale, cât și determinațiile formale suspendate. El este, propriu-zis, nimic. Pentru a se putea constitui, are nevoie de un act interogativ întemeietor care să așeze fundația pe care el se poate sprijini. Nimicul însuși, însă, este inaccesibil, inefabil și imposibil de pătruns prin mijloacele specifice conștiinței. El lasă doar urme vagi la nivelul dispoziției afective, urme care sunt preluate de întrebarea întemeietoare și ulterior de cea tematică astfel încât să aibă loc o ipostaziere categorială și conceptuală a ceea ce urmărim prin întrebare într-un răspuns.

Așadar, există mai degrabă ființă decât nimic deoarece nimicul ca atare ne este inaccesibil și pentru că, pe de altă parte, există o tendință naturală a conștiinței de a ipostazia nimicul și a-l înființa în diverse contexte categoriale. De aceea, nu putem obține o „ipostază finală” a nimicului și, nici nu putem obține un răspuns definitiv la întrebarea

fundamentală a metafizicii. De altfel, acesta nici nu este scopul în care ea este, în genere, pusă. Ca întrebare aporetică, ea este făcută să fie reluată tot timpul și, ca întrebare întemeietoare este menită să scoată la iveală ipostaze mereu diferite ale nimicului în funcție de contextele categoriale și afective de la care pleacă.

Cu toate acestea, demersul nostru nu este în van, ci rezultatele sale pot întemeia un alt fel de a face filosofie, centrat pe analiza riguroasă a actelor intențional-interogative implicate în căutările noastre existențiale. Astfel, putem obține o mai mare claritate asupra întrebărilor noastre – fapt ce are urmări atât la nivelul conținutului tematic, cât și la nivel metodologic – și, în același timp, putem depista și elimina devianțele interogative, acele acte interogative ratate care ne abat de la drumul corect al gândirii și ne induc în eroare.

Așadar, unul dintre rezultate ar fi realizarea faptului că nu numai judecățile pot fi adevărate sau false, ci, într-un anumit fel, și întrebările. Aceasta deschide un întreg domeniu al unei „logici interogative” care, spre deosebire de logica tradițională, nu se concentrează asupra enunțurilor apofantice, ci asupra întrebărilor. Structura acestora este diferită de tradiționala formă a judecății (S-P) și „silogismele” interogative se constituie după cu totul alte scheme decât cele aristotelice. Falsitatea unei întrebări, într-un astfel de sistem logic, nu provine însă din confruntarea cu „realitatea”, ci din confruntarea cu nevoile noastre interioare, cu lipsa existențială ce se cere umplută pe calea responsivității. O întrebare falsă nu este una care se referă la o stare de lucruri neconcordanță, ci una care nu se naște dintr-o nevoie autentică a ființei noastre. Ea are ca punct de plecare o nevoie străină, care e receptată de ființa noastră ca

un fel de „ispită extrospectivă” în înțelesul vulcănescian al termenului. Astfel, apar așa-numitele „întrebări de împrumut” care nu au nici o miză existențială autentică, înrădăcinată în ființa noastră, ci doar mimează actul interogativ. Prin astfel de întrebări, conștiința umană nu se poate poziționa niciodată în fața nimicului, pentru că nimicul gândit ca ceea ce este căutat într-un act interogativ radical se dezvăluie doar pe fondul unui „nimic interior”, a unei nevoi existențiale, a unei lipse cognitiv-ontologice. O logică interogativă ar avea tocmai menirea de a pune în lumină în mod sistematic aceste „ispite” ale gândirii noastre care ne livrează subiecte „deja gândite” și să le arate devianța.

Dacă este vorba, deci, să „păstrăm” ceva pe urma acestui demers, pe lângă faptul de a ne analiza mai atent întrebările și actele de conștiință pe care acestea le implică, putem rămâne și cu o întemeiere a unei logici interogative a nimicului. Prin intermediul unei astfel de logici se poate urmări în mod riguros felul în care nimicul se ipostaziază și putem prevedea ce ipostaze au cea mai mare probabilitate de a apărea în anumite contexte categoriale și de situare afectivă date. Aceasta ar fi un mare pas înainte pentru construcția unei gândiri meontologice, care să ia drept principiu raportarea riguroasă la nimic și la mecanismele sale de ipostaziere.

Bibliografie

ARISTOTEL, *Categorii. Despre interpretare*, traducere și interpretare de Constantin Noica, București, Humanitas, 2005.

- ARISTOTEL, *Metafizica*, traducere, comentariu și note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001.
- ARISTOTEL, *Despre suflet*, traducere din greacă și note de Alexander Baumgarten, București, Humanitas, 2005.
- CANTEMIR, Dimitrie, *Scara a numerelor și cuvintelor streine tâlcuitoare în Cantemir, D., Istoria Hieroglifică*, Vol. II, Chișinău, Editura Litera, 1998.
- CAPUTO, John D., *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- CERNICA, Viorel, *Fenomenul și nimicul I. Proiectul fenomenologic – concept și aplicații*, București, Paideia, 2005.
- CERNICA, Viorel, *Judecată și timp. Fenomenologia judicativului*, Iași, Institutul European, 2013.
- CERNICA, Viorel, *Lucrări de istoria filosofiei românești*, vol. I, București, Ed. Universității din București, 2015.
- COMOROVSKI, Ileana, *Interrogative Phrases and the Syntax-Semantics Interface*, Dordrecht, Springer-Science+ Business Media, 1996.
- DAMASCIUS, *Despre primele principii: aporii și soluții*, traducere din greacă, introducere și note de Marilena Vlad, București, Humanitas, 2006.
- DERRIDA, Jaques, *Despre gramatologie*, traducere, comentarii și note de Bogdan Ghiu, Cluj-Napoca, Tact, 2009.
- DERRIDA, Jaques, *Diseminarea*, traducere și postfață de Cornel Mihai Ionescu, București, Univers Enciclopedia, 1997.
- GADAMER, Hans-Georg, *Adevăr și metodă*, traducere de Gabriel Cercel și Larisa Dumitru, Gabriel Kohn și Cătălin Petcana, București, Teora, 2001.

- HEIDEGGER, Martin, *Ființă și timp*, traducere din germană de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Humanitas, 2003.
- HEIDEGGER, Martin, *Interpretări fenomenologice la Aristotel*, traducere din germană de Christian Ferencz-Flatz, București, Humanitas, 2013.
- HEIDEGGER, Martin, *Plato's Sophist*, translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer, Bloomington, Indiana University Press, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, *Despre miza gândirii*, traducere din germană de Cătălin Cioabă, Gabriel Cercel și Gilbert Lepădatu, București, Humanitas, 2007.
- NOICA, Constantin, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Eminescu, 1987.
- RICŒUR, Paul, *La școala fenomenologiei*, traducere din limba franceză de Alina-Daniela Marinescu și Paul Marinescu, București, Humanitas, 2007.
- RICŒUR, Paul, *Memora, istoria, uitarea*, traducere de Ilie Gyurcsik și Margareta Gyurcsik, Timișoara, Ideea Europeană, 2001.
- SARTRE, Jean-Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1938.
- SARTRE, Jean-Paul, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, traducere de Adriana Neacșu, Ediție revizuită și index de Arlette Elkaïm-Sartre, Pitești, Paralela 45, 2004.
- SURDU, Alexandru, *Teoria formelor prejudicative*, București, Editura Academiei Române, 2005.