

# RELAȚIA DINTRE JUDECATĂ ȘI TIMP. ÎNTREBĂRI ȘI SCHIȚE DE RĂSPUNSURI<sup>1</sup>

VIOREL CERNICA

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”,  
Academia Română / Universitatea din București

THE RELATION BETWEEN JUDGEMENT AND TIME.  
QUESTIONS AND ANSWERS DRAFTS

**Abstract.** This text is, in fact, the Introduction of my book *Judecată și timp. Fenomenologia judicativului / Judgment and Time. The Phenomenology of Judicative*, published in 2013, with the goal to research philosophically (phenomenologically) both the judgment (structure, constituting, logical functions, etc.) and the relationships between judgment and time (one of its elements). Here, I attempt to formulate some problems regarding the judgment which will be approached during the entire research, to establish formal, philosophical, and historical conditions for constituting of the judicative (or “dictatorship of judicative”), to indicate the hypothesis, in accordance with which, the analytics and dialectic (true logical and philosophical disciplines, basic components in Aristotle’s logic) are “the institutions of dictatorship of judicative”. Also, the author shows some moments of a significant tradition regarding the problem of judgment and judicative, finally, taking into discussion two key-concepts of discourses from the mentioned book: thought-positum, and thought-phenomenon.

**Key-words:** judgment, analytics and dialectic, judicative, thought-positum and thought-phenomenon, Aristotle.

## 1. PRECIZAREA PROBLEMEI ACESTEI LUCRĂRI. OBSERVAȚII DE METODĂ

Pentru cei mai mulți dintre noi, nu există nici o îndoială în privința recunoașterii unor „intenționalități” cu sens de prealabil prezente în structura cunoașterii (sensibile sau inteligibile, *a priori* sau *a posteriori*, comună sau științifică etc.). Vorbim despre „scheme senzoriale”, „structuri perceptive”,

---

<sup>1</sup> Textul de față reprezintă **Introducerea** la lucrarea proprie *Judecată și timp. Fenomenologia judicativului* (pp. 13–55), apărută la Editura Institutul European, Iași, în 2013. Titlurile subcapitolelor sunt păstrate întocmai ca în ediția menționată. Notele au fost preluate ca atare. Am adăugat, însă, o bibliografie finală, necesară statutului de autonomie pe care această parte de lucrare îl capătă în contextul de față. În același sens, am dat un titlu acestei părți, care să fie suficient de încăpător pentru a cuprinde, tematic, problematica desfășurată în Introducerea lucrării menționate. De asemenea, am îndreptat câteva mici greșeli rămase în textul publicat.

„scheme imaginative”, „pattern-uri experiențiale”, „forme judicative”, „modele teoretice” etc., înțelegând prin toate acestea, într-un mod natural, firesc, rolul pre-formativ pe care ele îl au în cunoașterea lucrurilor din mediul în care trăim și chiar în cunoașterea de sine. Dar natura acestor „forme” nu mai reprezintă un „adevăr” de la sine înțeles și tocmai din acest motiv „formele” devin obiecte de cercetare sistematică: științifică sau filosofică. Cercetarea filosofică lucrează de la bun început cu o „teză”, cum ar spune Aristotel, anume cu o „soluție”, problematică ea însăși, recunoscută a fi astfel și susținută, totuși, în mai mare măsură decât alte variante de soluții ale problemei. În tot cazul, când este vorba despre problema anunțată mai sus, anume natura „formelor” anticipative – a intenționalităților cu sens de prealabil – prezente în structura cunoașterii lucrurilor, „tezele” filosofice au îmbrățișat, pe rând, mai multe variante „generale” de răspuns. O asemenea variantă de răspuns va fi propusă și în lucrarea de față: „forma” anticipativă originară în cunoașterea lucrurilor (și chiar în cunoașterea de sine), sau intenționalitatea constitutivă oricărei cunoaștințe, este de natură judicativă; este, mai bine spus, însăși judecata în structura sa (formală): S – P.

Cum se face că originară nu este o „formă” mai simplă decât aceasta? Dar de ce trebuie să fie o „formă” și nu altceva, de exemplu o „imagine”, un „sens”, un „gând”, poate o „trăire”, un „fapt de existență” etc., toate mai bogate „informațional” decât simpla „formă”? Ce semne de recunoaștere avem de partea acestei teze? Și nu cumva trădăm spiritul „tezei”, de vreme ce ea devine mai degrabă o „temă”, adică o „cunoaștere” care, deși nu este întemeiată încă în nici un fel, are în chiar structura sa pretenția de a fi aproape de adevăr? Aceste întrebări nu pot disloca teza propusă, dar, cu toate acestea, discursul trebuie să le caute răspunsuri potrivite. Teza în cauză este un veritabil focar de probleme, întrebări, uimiri; și pentru a le spori pe acestea, judecata va fi privită în relația sa cu timpul, relație esențială tocmai pentru funcția sa pre-formativă, „intențională”, în ordinea cunoașterii lucrurilor și a cunoașterii de sine. Pentru a pune în ordine toate aceste probleme, întrebări, uimiri despre judecată și despre relația sa cu timpul, îmi asum de la bun început o „regulă de metodă”: vizatul ca atare este reprezentat de „lucrurile însele”, dar pentru că acestea sunt prinse în structuri pre-comprehensive, pre-judicative, trebuie identificate și descrise acestea din urmă, după felul lor propriu de a se constitui istoric-natural și, apoi, non-natural, potrivit sensului lor de „fenomen”; altfel spus, trebuie de-constituite pre-judecățile despre „lucrurile însele”. Această regulă va fi activă în lucrarea de față, așa încât două vor fi orizonturile de-constituirii menționate: a) unul istoric-natural, vizate fiind, în sensul unei descrieri, momentele din istoria logicii și filosofiei care au impus, acreditat și consacrat „reprezentări”, „idei”, „teorii” etc. despre judecată și despre relația sa cu timpul; b) unul non-natural, fenomenologic, reprezentat de operarea unei reducții fenomenologice a judicativului, adică a întregului sistem de „reprezentări”, „idei”, „teorii” etc. despre judecată și despre relația sa cu timpul, descris din perspectivă istoric-naturală. Dar vor mai fi vizate „lucrurile însele”, atâta vreme cât discursul urmărește reprezentările etc.

despre ele? Șansa de a nu „uita” de acestea se află în sensul pe care îl au atât descrierea cât și reducția lor: este vorba despre de-constituire. Ambele operații, așadar, au sensul unei de-constituiri a „reprezentărilor” despre „lucrurile însele”, în așa fel încât să fie cu puțință o re-constituire a acestora pe baza propriei lor „arătări de sine”.

În *Etica nicomahică*, dar și în *Politica*, Aristotel susține că omul ar fi dator nu doar să trăiască, ci, de asemenea, să ducă o viață bună, frumoasă, virtuoaasă.<sup>2</sup> După același filosof, scopul „ultim” al omului în toate activitățile sale – prin esență omul fiind activ – este, totuși, binele. La o primă vedere, binele, frumosul, virtutea sunt, formal, același lucru: scop pentru actele omenești; și, firesc, alături de ele pot fi socotite altele, la fel de nobile: adevărul, dreptatea, corectitudinea, justiția etc., reprezentând același lucru: scop al diverselor acte umane. Ipostaze ale scopului actelor umane fiind, ele se sprijină, toate, pe același „susținător” („subiect”): ființarea umană, și tind către același sens: desăvârșirea (finalitatea) activităților omului.

Pentru discursul ce se anunță aici, identitatea (parțială) dintre bine și frumos, virtute și adevăr etc., ori dintre acestea și alte ipostaze ale scopului actelor umane socotite astfel în diverse împrejurări, precum și diferența lor (relativă și ea) au un sens motivant; la fel, însuși statutul lor de scop propus cu bună știință ori, poate, de simplă finalitate „naturală”. Ceea ce capătă însă în mod direct o semnificație tematică, pornind chiar de la observația lui Aristotel menționată mai sus, este lipsa de neutralitate „valorică” a oricărui act uman: acesta are un sens de valabilitate, o „greutate specifică” raportat la motivațiile umane (nevoi, interese, idealuri, rațiuni, convingeri etc.). Un act omenesc cu sens (scop, valabilitate în ordinea frumosului, binelui etc., întotdeauna constituit în sens „intențional”) este o *practică* (sau o *făptuire*). Originar-istoric, omul se definește prin practici (făptuiri). Acestea formează *unități de viață*, dacă li se asociază anumite determinări (reguli, motivații, mijloace, rezultate etc.) care sunt, de fapt, tot componente ale constituției ființării omenești, asemenea practicilor, formând împreună cu acestea „lumea vieții umane”. Socotite din perspectiva unităților de viață umană din care fac parte, practicile devin obiect de evaluare: de justificare, reglare, „raționalizare”. Unele elemente ale actelor de evaluare – cum sunt regulile, luate în elementaritatea lor – însoțesc practicile de la bun început; altele, cum sunt criteriile actelor de evaluare, se adaugă potrivit mișcării unităților de viață care capătă ființare în orizont uman. Pentru o cercetare „istorică”, „naturală”, în scopul cunoașterii unităților de viață în „obiectivitatea” lor, regulile elementare care însoțesc practicile (făptuirile) trebuie interpretate ca veritabile elemente *a priori*, adică anterioare și constitutive pentru toate celelalte elemente ale unităților de viață, fiindcă nu se arată a fi scoase din

---

<sup>2</sup> Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, Cartea I, 1094 a – 1103 a; Idem, *Politica*, Cartea I, Cap. III. De exemplu: „Cauza acestei situații (păstrarea sau înmulțirea la infinit a averii existente – n. C.) este năzuința spre viață a omului, dar nu și spre viața cea bună.” – *Politica*, 1257 b; p. 61.

viața însăși, ci, mai degrabă, par a o pune în ordine; nu se află însă în aceeași situație și criteriile actelor de evaluare. Dar ce se întâmplă în cazul unei cercetări care de la bun început aparține unei atitudini „fenomenologice”, interesată chiar de aceste fapte, dar luate ca fiind constituite printr-o reflexivitate radicală, pentru care supoziția de existență a „lumii exterioare”, valabilă pentru atitudinea naturală, istorică, nu mai are nicio valabilitate? Care sunt condiționările la care trebuie să facă față o asemenea atitudine, destinată lămuririi – cumva, deja, constituirii – unor sensuri legate de „viața omului” și de „lumea omului”? E drept, deschiderea aceasta foarte largă a temei se va preciza, așadar se va îngusta, pentru că problema însăși a „constituirii istorice” a condițiilor originare ale „lumii vieții” o impune. Dar întrebarea rămâne; desigur, și uimirile din care s-a născut.

Determinarea natural-istorică a practicilor (făptuirilor) și regulilor elementare care le ordonează într-o unitate de viață omenească reprezintă un fapt firesc (în firea lucrurilor) pentru ființarea umană; oricum, în ordine propriu-zis istorică, ea este „originară”. Dar este originar, în același sens, și un fenomen de legitimare și justificare, de acreditare și prezentare a *anumitor* practici ca modele de urmat într-un spațiu de viață umană determinat, astfel fiind stabilită o ierarhie a lor: desigur, în funcție de anumite criterii, cumva „naturale”. Datorită acestui fenomen au devenit preeminente, la un moment dat, tocmai *tehnicele de justificare a unor practici într-o unitate de viață*, anumite forme de cunoaștere și re-cunoaștere a lor. Și fiindcă tehnicile în cauză sunt ele însele posibile printr-o „facultate sufletească”, anume „gândirea” (în sens psihologic și logic) sau „conștiința” (în sens fenomenologic), facultate care înlesnește constituirea unor „dispoziții habituale” (*héxis*, deprindere căpătată prin învățare, dar stabilă, după conceptul aristotelic), anumite modalități ale gândirii, înglobând, formal, întreaga fenomenalitate sufletească, au căpătat preeminența de care aminteam. Aceste modalități ar putea fi interpretate, provizoriu, ca fiind tot una cu ceea ce în condițiile logicii constituite vor fi schemele logice bazate pe principiile gândirii (mai cu seamă pe identitate și noncontradicție) și pe alte reguli care exprimă, în ultimă instanță, tot principiile. Identitatea sugerată acum (între modalitățile gândirii justificatoare pentru practici umane și principiile logice) nu are încă decât o îndreptățire convențională (și provizorie); dar ea poate fi justificată suficient prin re-construcția ei – împreună cu tot ceea ce ea implică, anume cu întregul orizont al tehnicilor „logice” de întemeiere a ierarhiilor practicilor umane – pe calea unei reduții de tip fenomenologic, în sens de re-aducere a tuturor elementelor acestui orizont la propriul lor început, fapt originar; acesta pare el însuși un element dinlăuntru unității de viață umană, vizibil însă numai prin scoaterea la iveală a condițiilor în care el își exercită, neîncetat, funcțiile sale de întemeiere.

Am putea crede, pe de o parte, că aceste modalități ale gândirii, cu rol de acreditare a practicilor (făptuirilor) umane, corespund întrutotul, adică istoric și funcțional, acestora din urmă, de vreme ce le justifică, le acreditează, stabilind

ierarhii firești ale lor în virtutea cărora unele dintre ele îndeplinesc funcții „publice” mai importante decât altele; dar, pe de altă parte, am putea presupune, cu aceeași îndreptățire, că există între practici, considerate ca un tot, și modalitățile de gândire care justifică ierarhia lor (în fond, superioritatea unora dintre ele față de altele), o discordanță, sau cel puțin o tensiune întreținută de specializarea lor funcțională într-o unitate de viață și de domeniul lor de aplicare (domeniul practicilor), întotdeauna dezbinat tocmai din cauza funcțiilor exercitate de reguli (de acreditare și ierarhizare a practicilor). Oricum, modalitățile de gândire asupra practicilor și unităților de viață omenească au căpătat, la un moment dat, o consistentă și largă autonomie, care a mers până acolo încât gândirea a fost luată ea însăși ca o practică ce trebuie acreditată; ceea ce a atras după sine invenția unor modalități de „gândire asupra gândirii” luate ca valabile în mod necondiționat, adică socotite *a priori* și necesare. Iar de acum încolo, tocmai aceste modalități devin, pentru cunoașterea și recunoașterea unităților de viață umane, elemente propriu-zis *a priori*, adică anterioare tuturor celorlalte, fiindu-le, cumva, constitutive. Faptul acesta reprezintă un veritabil „eveniment istoric”, fiindcă însăși unitatea de viață omenească a intrat într-o nouă structură și într-un nou vad al mișcării sale. Evenimentul în cauză nu este, totuși, absolut nedeterminat, cel puțin în privința orizontului re-cunoașterii sale. În fapt, putem vorbi cu suficientă îndreptățire despre el, ca fiindu-ne la îndemână, odată cu ivirea, în lumea culturii, a filosofiei.

Așadar, avem de-a face deja cu un „eveniment istoric” ieșit din comun, adică din albia istoriei „naturale”, care pornește de la exercițiul uman al unor practici: este vorba despre invenția tehnicilor de *gândire autonomă*, potrivit cărora însăși gândirea este o practică, și nu una oarecare, ci tocmai aceea care le pune pe toate celelalte în ordine. Ea se ține pe sine în frâu, printr-o reflexivitate căpătată la un moment dat; dar chiar prin aceasta, ea dobândește „puterea” de a pune în ordine tot ceea ce ține de *rostire* (mijlocul care îi asigură exprimarea) și de *făptuire* (domeniul care îi confirmă valabilitatea); căci tocmai cele ce exprimă o necesitate față de ea – identitatea, noncontradicția, de exemplu – devin necesare și pentru rostire și făptuire. O asemenea gândire autonomă are nevoie de un suport, un „susținător”, temei: ceea ce numim „subiect”, potrivit tradiției noastre filosofice, reprezintă un astfel de „purtător” al ei. Prin urmare, subiectul „suportă” gândirea autonomă; și tocmai pentru aceasta gândirea poate pre-condiționa orice „obiect” pe care îl pre-ia și îl pre-lucreează, ca și cum acesta nu se poate înfățișa pe sine ca sine însuși. Putem deja recunoaște, în acest exercițiu de pre-luare și pre-lucrare a unui „obiect” prin gândire, sensul *a priori* al înseși gândirii autonome; mai bine zis, al unor elemente („reguli”, „principii”, „forme” etc.) ale sale. Îl putem recunoaște, însă, în acest moment, doar formal și cu un sens de fapt întâmplător. Însă prin aplicarea unei reducții fenomenologice, el se va înfățișa ca atare, „în carne și oase”, sau „în persoană”, cum spun fenomenologii, adică în propria sa necesitate: totuși, cum demersul va arăta, într-o necesitate locală, particulară, așadar, în bună măsură,

pre-determinată „semantic”. Dar tocmai acesta este rostul unei re-aduceri la origine: ceea ce pare a fi întâmplător să se arate în toată „necesitatea” constituirii sale obiectuale. Căci tocmai aceasta din urmă îi dă sensul pe care faptul întâmplător îl poartă cu sine chiar în orizontul în care sensul său de întâmplare îi domină apariția.

Cele câteva enunțuri rostite până acum au deschis deja anumite probleme. Dar în acest moment al discursului, ele mai degrabă sunt bănuite, iar nu recunoscute ca atare, chiar dacă au proiectat două registre de semnificație pentru datele pe care le vizează ca fiind propriul lor obiect: cel natural-istoric și cel „non-natural” (socotit, în această lucrare, „fenomenologic”). Oricum, problemele – doar posibile, deocamdată – vizează chiar modul de a privi, cu *gândirea autonomă*, către un *lucru omenesc* oarecare, ce apelează (cheamă către sine) gândirea însăși, anunțând că el ar putea fi *ceva*, fără a fi încă întreg („ceva”): de exemplu, un gând anume despre un „lucru” (ori o stare de lucruri), o rostire care îl exprimă pe acesta din urmă, poate o făptuire în act sau una finalizată, care urmează (acum) sau a urmat un scenariu stabilit. Despre ce este vorba, în fapt? Cum de nu este încă „întreg” cel ce cheamă către sine gândirea (lucrul omenesc oarecare)? Pentru că, în virtutea sensului *a priori* semnalat mai devreme, lucrul în cauză este condiționat de la bun început, de la prima sa vedere, prin gândirea autonomă, fiindcă el trebuie să corespundă unor așteptări, unor tipare de pre-luare și pre-lucrare a sa, apoi unor reguli de acreditare (împlinindu-se astfel sensul lipsei de neutralitate valorică a oricărui fapt uman); în caz contrar, lucrul, deși se anunță, își va pierde dreptul de a deveni ceva anume (care să ființeze în orizontul unității umane de viață), mai bine zis, dreptul de a deveni ceva semnificativ pentru o unitate de viață omenească. Problemele, așadar, semnalează astfel de neconcordanțe între criteriile de justificare, autorizare, acreditare a ceva „nou”, a unui lucru ce apelează (cheamă către sine) gândirea, anunțându-se, și înseși „semnele” prin care el se anunță. Desigur, în registrul natural-istoric nici una dintre aceste probleme nu are vreun sens. În cel non-natural, însă, fără îndoială. Totuși, recunoașterea problemelor în cauză în acest din urmă registru nu reprezintă un simplu act de constatare; mai degrabă este vorba despre o re-constituire a lor, pornind tocmai de la ceea ce se arată în cel dintâi registru.

Dar din toate acestea urmează o problemă și mai gravă, una care privește ființarea umană în chiar statutul său de ființare (socotită, mai sus, drept suport al practicilor și al gândirii, drept „subiect”): poate fi luată aceasta altfel decât prin ea însăși, așadar nu ca ființare propriu-zisă, ca o „unitate reală”, actuală, de existență, cum îi apare atitudinii naturale, ci prin alt-ceva care, din perspectiva tehnicilor gândirii de pre-luare și pre-lucrare acceptate de noi toți în perspectivă istorică, este secund, dependent, mijlocit, condiționat, anume prin „practici” (fie acestea chiar *ale* ființării umane)? Altfel spus, putem socoti de la bun început ființarea umană ca „practică”? Nu este omul ceva ce ființează pur și simplu, înainte de toate, unitar,

fără ca ceva anume din el, al lui etc. să-l reprezinte? Prin urmare, nu trebuie socotită întâi ființarea sa ca o unitate, faptul că el *este* ceva ce ființează, și abia după aceea să fie indicat ceva din el, al lui etc., adică trăsătura sa de esență, ori măcar modalitatea sa de raportare la alte „unități reale”, de existență? Preeminența ustensilică a lucrurilor ce alcătuiesc unitatea „lumii” (însăși „lumitatea” ei), despre care vorbesc, de pildă, Husserl, Heidegger și heideggerienii ș. a., se aplică înseși ființării umane – concentrată în „practici” – cu un sens pur reflexiv? Nu se sustrage aceasta pre-luării sale prin ceea ce, deocamdată, nu ne apare decât ca fiind ceva din ea însăși, anume prin „practicile” proprii? O altă problemă, desprinsă din cea tocmai formulată, ține de relevanța istoric-antropologică a practicilor omenești integrate într-o unitate de viață. Dar chiar admitând această prezentare a întregului printr-o parte a sa, nu cumva putem afla altceva cu mult mai semnificativ pentru om, din unghi istoric, decât „practicile” (făptuirile) sale, în așa fel încât o altă parte a sa să-l reprezinte? Orice încercare de răspuns trebuie să pornească de la pre-judecata după care practica este ea însăși cuprinsă într-o unitate de viață, că ea constituie doar o parte care poate concentra în sine însuși faptul de a fi al întregului (în care ea este parte): unitatea de viață omenească. Trebuie pornit de la o asemenea premisă și pentru că ea corespunde exigențelor de pre-luare și de pre-lucrare preliminară a unui răspuns din perspectiva „conștiinței filosofice”, pusă deja la lucru aici, în chiar limitele și constrângerile pe care aceasta, istoric, și le-a dat sieși, constrângeri care nu sunt altele decât cele ale gândirii autonome despre care am amintit mai sus. Neuitând, tocmai pornind de la (mizând pe) un astfel de „început”, că scopul este de a scoate la iveală însăși îndreptățirea actelor de pre-luare și pre-lucrare a faptului „unitate de viață omenească” în ceea ce el este ca atare, operație care implică și arătarea de sine a acesteia. Iar îndreptățirea în cauză ține tocmai de gândirea autonomă, care leagă în structura ei fel de fel de constrângeri ce se exprimă față de gândirea însăși, dar numai sub condiția constitutivității acesteia pentru ceea ce am numit unitate de viață omenească. În urmare, pre-luarea și pre-lucrarea oricărui fapt de viață omenească – dar și a vieții omenești în genere – devin acte auto-constitutive, adică ele însele, obiectualizate, reprezintă unitatea de viață omenească. Rămân, însă, toate întrebările de mai sus, în măsura în care „obiectul” reflecției este viața umană istoric pre-luată și pre-lucrată de gândirea autonomă, iar aceasta, tocmai din perspectiva propriilor sale acte de constituire, se arată însoțită de o „altă gândire”, cu o valabilitate „paralelă”, ea însăși, deși mult mai slabă decât toate elementele gândirii autonome, prezentă în actele de constituire a oricărui fapt cuprins într-o unitate de viață omenească. Dar această din urmă gândire are vreun sens pentru „practici”, socotite din perspectiva gândirii autonome drept faptele originare ale vieții omenești? Deocamdată este bine să sesizăm puțința de a fi prezentă, în toate aceste fapte originare ale unității umane de viață, o anumită slăbiciune a gândirii autonome.

Pentru formularea temei demersului de față, de cea mai mare importanță este *ideea despre o gândire justificatoare pentru practicile și unitățile de viață* omenească în funcțiune, gândire care își recomandă unele elemente ale sale ca și cum ar fi *a priori*, necondiționate prin practicile înseși, în chiar registrul natural-istoric al vieții omului. În urmare, și *ideea despre autonomia dobândită de gândire*, fapt care a condus-o către reflexivitate, către posibilitatea de a se întoarce asupra-i, reglând astfel – adică reglându-se pe sine – și rostirile și fapăturile omenești. Către ce deschid aceste două idei? Ce șanse discursive au ele, raportat la tematicile filosofice din agenda gândirii contemporane, interesate mai degrabă de problema sfârșiturilor sau măcar „turnurilor” tuturor faptelor reprezentative, tocmai istoric, pentru om? De ce trebuie pusă în discuție gândirea care justifică ierarhii ale practicilor în unitățile de viață umană, atâta vreme cât problema aceasta pare a ne trimite către începutul omului, către trecut, depășit demult și devenit neatractiv – trecut revolut! –, dată fiind preeminența recunoscută a viitorului? Și de ce trebuie reevaluată autonomia gândirii? Care este scopul practic-eficient al acestei operații? Și nu cumva tocmai o astfel de tematizare – a gândirii autonome și justificatoare de ierarhii ale practicilor – suspendă însăși autonomia sa? Dar este „reală” această autonomie și funcționează ea în sens *a priori*, dacă privim acest fenomen din altă perspectivă decât cea natural-istorică? Adică ea nu funcționează, în perspectiva amintită, doar formal, însă nu și *a priori*? Căci dacă ar funcționa și *a priori*, atunci ar trebui să acceptăm o anterioritate constitutivă a sa pentru orice gând, rostire, faptuire umană, gândirea autonomă operând, într-un sens negativ, chiar și pentru cele care nu sunt acreditate și nici nu pot primi acreditare pe baza criteriilor în vigoare; în plus, ar trebui să fim de acord că o regulă foarte generală, valabilă, inițial, formal, își răsfrânge autoritatea asupra cazurilor, însă nu doar în sensul acesta inițial (formal), doar al ei, ci și în sensuri particulare, legate, coerent, de regula inițială, dar și de cazurile însele (în „specificul” lor), ceea ce indică intervenția unor acte de constituire a „cazului”.

Cu alte cuvinte, dacă acceptăm că există o preeminență a gândirii justificatoare, doar formale, care reglează tot ce ține de gândirea însăși, de rostire și de faptuire, în virtutea originalității sale „temporale”, atunci nu este de acceptat, chiar cu necesitate, și o aplicare constitutivă, o „interpretare”, a acestei reguli, adică o adaptare la condițiile unui particular în sensul de a-l constitui pe acesta, așa încât, ceea ce este valabil „în mare” trebuie să fie valabil și „în mic”, tocmai în această adaptare constitutivă găsim și sensul – evident, lipsit de temei într-o ordine strict natural-istorică – ceea ce este *a priori*? De exemplu, dacă admitem – cum o vom face, motivat, în această lucrare – că *logos*-ul (ca atare) trecut în logică (*logos*-ul formal) reglează totul în orizontul gândirii, rostirii și fapăturii omenești, în felul unei autorități „universale și necesare”, desigur, *a priori*, chiar dacă el nu are decât o firavă îndreptățire istoric-naturală, nu trebuie să acceptăm, în consecință, că anumite rațiuni formale, dependente, desigur, de *logos*-ul formal însuși, așadar de

mai mică extensie a valabilității lor decât acesta, s-ar putea „forma” pentru a justifica, să zicem, o anumită practică, adică o practică „în carne și oase”, aceasta pierzându-și „obiectivitatea” firească, trecând în condiția impusă de „formă”? Și dacă acceptăm că este funcțională gândirea autonomă și justificatoare de ierarhii ale practicilor, de ce apare ea nu doar ca fiind un element oarecare al „lumii vieții”, ci ca fiind constitutivă „stilului” omului în lumea vieții sale? Dacă admitem regula după care două lucruri pot fi identice în anumite condiții, anume atunci când formal și „material” între ele nu există nici o diferență, spre exemplu,  $12 = 12$ , atunci acceptăm și regula după care două lucruri pot fi identice și în diferența lor relativă, că, de exemplu, 12 este identic cu  $5 + 7$ , apoi că 12 copaci înseamnă exact ce înseamnă 5 copaci la care se adaugă alți 7 copaci, deși între aceste două serii de „lucruri” avem unele diferențe notabile. La fel, că  $p \leftrightarrow \approx p$ , în alte cuvinte, că „pomul din fața mea este cireș, dacă și numai dacă, nu este adevărat că nu este adevărat că acest pom din fața mea este cireș”, cu toate că și aici diferențele dintre cele două părți sunt notabile. Și dacă sunt acceptate asemenea „aplicații” constitutive ale unui principiu al gândirii la cazurile particulare, nu cumva acestea din urmă, deși ajung particularizate, pre-luând chiar și ceea ce le-ar putea contrazice, sunt negate în însăși „realitatea” lor de fapt, iar principiul gândirii autonomizate își lărgeste valabilitatea nu doar în sens strict „formal”, ci constitutiv ca atare, peste tot ceea ce gândirea însăși încearcă să promoveze? Dar cât de legitimă este această lărgire de valabilitate, condiționată de fenomenul autonomizării gândirii, dacă o privim dintr-o perspectivă non-naturală („fenomenologică”)? Și dacă este legitimă formal – așa cum am văzut din exemple – poate fi la fel și în alt sens, adică „obiectual”?

Exemplele de mai sus pot fi socotite confirmatoare, deși rostul lor, în cel mai bun sens, este, firește, doar ilustrativ; ele sunt luate, de cele mai multe ori, ca de la sine înțelese în valabilitatea lor, deși valabilitatea nu este decât a principiului (identității, în acest caz), ea însăși problematică, dacă ținem seama de convențiile strict formale care susțin însuși „principiul” în ceea ce este el, fapt, de altfel, semnalat și trecut în condiție interogativă – uneori, aporetică – de unii cercetători actuali, mai cu seamă din orizontul filosofiei analitice și din cel al fenomenologiei. Poate că lucrurile trebuie să stea astfel; poate că „principiul” nu are nici un sens doar în sine, fără un domeniu de aplicație constitutivă; poate că identitatea este legea gândirii, rostirii și făptuirii; desigur, numai că prin convingerea că toate acestea au loc sau măcar pot avea loc, nu este anulată întrebarea asupra îndreptățirii lor și asupra faptului pe care ele îl reprezintă în unitatea de viață omenească: dimpotrivă, tocmai acum, constatând toate aceste posibilități, ea trebuie pusă; de fapt, doar acum ea poate fi formulată întocmai, fiindcă este sesizat faptul că „lucrului ca atare”, în carne și oase, nu i se recunoaște ceea ce ar putea fi numit „realitatea de fapt”, adică forța sa obiectuală. Bineînțeles, întrebarea vizează, înainte de orice, însăși autonomia gândirii, fenomenul dominant în ceea ce ne-a

apărut a fi unitatea de viață omenească; iar vizarea nu mai poate fi natural-istorică, fiindcă în orizontul în care această vizare devine posibilă, autonomia gândirii este luată ca un dat, fără a fi chestionată, așadar fără a fi înțeleasă. Vizarea numită aici non-naturală sau fenomenologică are ca „obiect” tocmai gândirea autonomă cu toate actele sale constitutive, adică întreaga serie de constituiri prin care „lucrurile” sunt pre-luate și pre-lucrate, în așa fel încât ele să facă parte din „lumea noastră”, o lume ea însăși constituită după reglementările gândirii autonome. O șansă de a ajunge „la lucrurile însele” poate fi căpătată prin această cercetare non-naturală, fenomenologică. Dar mai trebuie observat că tocmai ceea ce pare a fi aici „natural”, adică ceea ce pare a fi dat prin propria natură, cu alte cuvinte, ca atare prin el însuși, este, de fapt, prins într-un șir de acte de constituire proprii gândirii autonome. În scopul de a regăsi aceste acte, se înaintează pe calea unei reducții de tip fenomenologic, în stare să conducă spre „lucrurile însele”. Dar deja „lumea istoric-naturală” a fost părăsită, iar operarea unei reducții nu mai este posibilă decât într-o „lume nouă” care s-a arătat, în forma sa, a fi tot istorică; desigur, nu istoric-naturală, ci în sensul că mișcarea gândirii autonome nu este spontană, ci reglată, iar aceasta presupune o administrare a urmelor gândirii autonome – urme evidente în fel de fel de acte de constituire ale sale – prin gândirea autonomă însăși, care capătă întruchipare propriu-zis istorică.

Autonomia gândirii (justificatoare) față de unitatea de viață a condus și către o sistematizare a practicilor și chiar a unităților de viață omenească; până la urmă, și a modalităților de gândire asupra acestora (în fond, gândirea a devenit reflexivă!). Faptul din urmă este recunoscut în istoria filosofiei; când Aristotel vorbea despre științe teoretice, practice și poetice și le declara pe cele dintâi (*mathematike, physike, theologike*) mai importante într-o anumită ordine față de celelalte, victoria „istorică” a gândirii contemplative (teoretice) asupra practicilor, obiectul ei original, era sărbătorită (instituită fusese, se-nțelege, cu mult timp înainte).<sup>3</sup> Totodată, psihologic vorbind, și victoria gândirii asupra tuturor faptelor pe care le socotim a fi „sufletești” și „subiective”: afecte, acte de voință etc., integrate, toate, în scenariile formale ale gândirii. Prin urmare, ideea autonomiei gândirii are susținere „natural-istorică”; dar unele dintre elementele sale sunt cu adevărat *a priori*? Iar susținerea istorică este suficientă? În plus, acest fapt, care se arată deja ca fiind semnificativ filosofic, are aplicabilitate în întreaga „lume” a omului, în lumea vieții sale? Se întorc toate aceste reglementări ale gândirii autonome, valabile, în primă instanță, doar pentru gândirea însăși, către situațiile de viață, acolo unde practicile par a regla ritmul sau suflul vieții? Și dacă se întorc – așa cum a fost presupus deja – nu întâlnesc aici ceea ce este cu adevărat „*a priori* universal și original”, suportând ele însele o transformare, o veritabilă re-constituire, prin care sunt așezate în limite firești?

---

<sup>3</sup> Cf. Aristotel, *Metafizica*, VI (E), 1, 1025 b – 1026 a. Idem, *Topica*, VI, 6, 145 a; VIII, 2, 157 a.

Modalitățile de gândire, acum autonome și instituitoare ale unei „istorii a gândirii”, s-au mișcat în sensul rafinării lor. Tocmai acest sens le-a condus către formalizare și către acroșarea și topirea celorlalte fapte sufletești, „subiective”, în actele și scenariile proprii gândirii; totodată, către acreditarea câtorva dintre ele, astfel încât celelalte, posibile sau chiar probate (încercate) și „picate” la această probă, să fie socotite „incorecte” (cum sunt, în orizont filosofic-istoric, unele scheme din logica stoicilor, din perspectiva schemelor logicii aristotelice). Momentul formalizării modalităților de gândire (a unora dintre ele) are prima semnificație pentru scopul lucrării de față. Tocmai acest moment instituie un fel de „dictatură” a gândirii (ca act) asupra obiectului inițial al gândirii – practicile și unitățile de viață omenească – și chiar asupra celor câteva modalități de gândire acreditate (în sensul acceptării lor exclusive) și asupra celor neacreditate (în sensul excluderii lor din spațiul „corectitudinii” gândirii). Putem vorbi, din perspectiva acestei instituirii, despre o *gândire formală constrângătoare* și despre o dominație a faptului-de-a-gândi-formal (și, într-un sens strict instrumental, și a faptului-de-arosti corespunzător faptului-de-a-gândi-formal) asupra înseși gândirii, rostirii și făptuirii, socotite în întregul lor (nereduse la aspectul lor formal). Această dominație – veritabilă dictatură – ține blocate, într-un anumit orizont natural-istoric, toate componentele vieții omenești, legate de gândire (împreună cu celelalte fapte subiective), rostire și făptuire.

O asemenea situație nu este împotriva „naturii umane”; dimpotrivă, ea a indus o anumită comoditate în traiul comun, poate un grad de automatism social și el binevenit, chiar o bucurie de viață, totuși măsurată, survenită în limitele acceptabilului, adică ale gândirii formale constrângătoare. Pe de altă parte, trebuie să fim dispuși ca măcar să bănuim că partea constrânsă (în limitele acceptabilului, el însuși determinat prin convențiile actelor de acreditare) a vieții umane are limite și că dincolo de acestea se află – paradoxal! – tot viață omenească (potențială, posibilă doar, în raport cu faptele ei): practici și reguli elementare, „gânduri” împresurate de alte fapte subiective, „rostiri” (incorecte, adică neacreditate) etc. O scrutare a acestor limite nu este cu puțință în condițiile acceptării necondiționate a normelor gândirii justificatoare, constrângătoare; dar nici în disprețul acestora. Totuși, ele constituie „lumea vieții” umane, într-o primă (naturală) ipostază a sa. Ceea ce înseamnă, totuși, că scrutarea limitelor vieții omenești constrânse prin gândirea autonomă este posibilă – și poate trece în act – în anumite condiții. Care sunt acestea? Deocamdată poate fi formulată o regulă de metodă, ea însăși constrânsă formal și având un sens negativ: limitele despre care este vorba aici nu sunt evidente și nu pot fi scoase la iveală pe o cale natural-istorică.

Pare destul de clar, în acest moment, că sunt necesare, pentru un asemenea scop, alte căi ale gândirii decât cele omologate (de gândirea însăși). Dar care sunt, în orizontul dat al ființării omenești, aceste căi? O cercetare fenomenologică a

evenimentului prin care gândirea formală a devenit suverană în orizontul de viață omenească ne-ar putea ajuta să regăsim urmele unei vechi gândiri care a avut șansa de a acoperi acest orizont cu alte reguli, cu alte constrângeri; și, poate, urmele unor trecute rostiri și practici, care ar mai putea schița, acum, legile unui alt fel de locuire umană; în ultimă instanță, ea însăși „istorică”. O asemenea cercetare îmi propun în lucrarea de față. Termenii în care am prezentat până aici intențiile mele pot părea nespecifici unei sarcini de cercetare care se anunță a fi „tehnică” și focalizată către un obiect pe care îl vrea „donat” în întreaga sa obiectivitate: evenimentul autonomizării gândirii. Totuși, această sarcină nu pretinde, la început, decât actul strict formal al unei recunoașteri din partea gândirii înseși: ea nu poate fi nimic fără „obiectul ei”, adică *este* ea însăși în mod original în unitatea originară a propriului ei „obiect”. Este ceea ce s-a făcut recunoscut până aici. Și mai este ceva de recunoscut: valabilitatea căii formale a gândirii, adică acceptarea, totuși, strict formală, a reglementărilor gândirii constrângătoare pentru demersul ce încă se proiectează, chiar dacă scopul său este acela de a evidenția, în chiar natura lor, înseși limitele acestor reglementări. Prin aceste două acte de recunoaștere este schițat orizontul cel mai larg în care se așează demersul corespunzător problemelor asumate în această cercetare și sunt instituite indicii privind căile de lucru proprii acestui demers.

Tehnicile filosofice au întotdeauna, pe de o parte, sensul unei re-construcții (sens de constituire a ceva), așa încât ele nu pot fi socotite în sine, ci numai împreună cu ceea ce ele re-construiesc, „tehnicează”, în sensul de a institui (și dăruia) sens: în cazul acesta, cu ceea ce poate fi numit, pe anumite temeuri care vor fi formulate în cele ce urmează, *dictatura judicativului*, cu toate aspectele și elementele sale. Aceasta corespunde întregului orizont de gândire, rostire și faptuire instituit de evenimentul gândirii autonome. Dar tehnicile filosofice pot avea, pe de altă parte, sensul unei „reducții” a bogăției de fapte pe care gândirea le ia la cunoștință, întotdeauna într-o suspectă separație a sa de propriile obiecte, la „unitatea sintetică originară”, din care ea, apoi și obiectul său, pot fi separate în vederea unei relative analize. Ambele sensuri vor fi încercate în această lucrare, deși al doilea va căpăta preeminență, sub anumite condiții, la un moment dat.

Sunt trei întrebări care structurează problema principală anunțată (privind evenimentul prin care gândirea formală (și autonomă) a devenit suverană în orizontul de viață omenească) și care alcătuiesc componentele cele mai generale (deci, cele mai încăpătoare, totodată și mai vagi) ale atitudinii interogative proprii cercetării de față: (1) în ce condiții gândirea a căpătat preeminență față de practicile omenești și cum a reușit ea, în fapt, să se detașeze de unitatea de viață umană căreia îi aparține alături de practici? ; (2) care este forma filosofică a acestei dominații și cum se poate exprima ea nu doar filosofic, ci și prin raportare la înseși unitățile de viață umană? ; (3) prin ce semne se vestește toposul de dincolo de orizontul

gândirii „autonome” (formale și justificatoare a propriei autonomii) și în ce modalități poate fi el sesizat, descris, poate chiar reinstabilit? Ar putea fi el re-adus în zona de interes a unităților de viață omenească, neruinând gândirea, nici chiar pe cea autonomă, devenită constrângătoare pentru gândirea însăși, pentru rostire și făptuire? Aceste întrebări – prima, de sens natural-istoric, celelalte două, de sens fenomenologic – doar stabilesc, așa cum precizam mai sus, orizontul cel mai larg al demersului, ceea ce înseamnă că și momentele uimirii din care s-a născut problema susținută de ele. În această perspectivă, cele trei întrebări sunt fondatoare pentru demers. Discursul trebuie să devină propriu-zis „tehnic” – poziționat non-natural –, pentru că el vizează gândirea, iar aceasta nu poate fi tematizată decât prin exploatarea reflexivității proprii (gândirii), adică prin deschiderea către sine, care scoate gândirea din naturalitatea sa aproape copleșitoare, îndreptând-o, totodată, către lucrurile însele, dar numai în măsura în care acestea nu mai sunt socotite în ele însele necondiționat „obiective”, „evidente”, „naturale” tocmai pe baza convențiilor instituite de gândirea autonomă. Desigur, acest fapt implică și gestul simplu al de-lăsării celui care gândește în voia gândirii, însă numai atunci când aceasta gândește despre sine; altminteri, tocmai gândirea trebuie constrânsă la o desfășurare în care hotărârea asupra căii de urmat o ia „gânditorul”; iar gânditorul acesta nu poate fi decât un om căruia îi este proprie o unitate de viață plină de făpturi, rostiri și de gânduri despre ceea ce ar putea el însuși să facă, să rostă și despre ceea ce ar putea să gândească fără constrângerile exprimate de regulile (formale) de acreditare (justificare) a tuturor manifestărilor sale (ca fiind omenească), în vigoare la un moment dat; un om care deține în proprietatea sa o „lume a vieții”, dar care știe de la bun început că apartenența acesteia la sine – proprietatea sa, a omului, asupra lumii – este dovada cea mai clară a reflexivității sale constitutive.

Faptul de a gândi, devenit formal și constrângător pentru faptul de a rosti și pentru făptuire, dar și pentru gândirea însăși, care concentrează întreaga fenomenalitate subiectivă, corespunde unui eveniment trăit („suportat”, „văzut ca atare”) de ființarea umană. Ceea ce înseamnă că aceasta din urmă nu este epuizată, în potențialul său de existență, de un asemenea fenomen constând în autonomia formală a gândirii, constrângătoare pentru practici fel de fel (chiar și pentru practici ale gândirii). Din această cauză, se cuvine a cerceta, pe de o parte, ceea ce a fost semnificativ, pentru cele trei fapte (gândire, rostire, făptuire), anterior evenimentului, iar pe de altă parte, situația care ar corespunde trecerii dincolo de orizontul istoric creat de evenimentul în cauză. Momentul anterior evenimentului, corespunzător, într-o oarecare măsură, unei preeminențe a practicilor, în structura căruia se regăseau și faptul de a gândi și faptul de a rosti, este dominat, totuși, de însăși unitatea acestor trei fapte, în sensul nediferențierii lor originar-ființiale (deși se află în diferență funcțională), ca „lume a vieții”. Termenul grecesc *logos* exprimă, cred, cel mai bine această unitate

originară a faptului de a rosti, gândi, făptui<sup>4</sup>; în mod direct, el exprimă primele două acte, indirect, pe cel de-al treilea. *Logos*-ul desemnează nu doar situația ființării omenești anterioară evenimentului evocat, ci și ipostaza pe care au căpătat-o cele trei fapte (a gândi, a rosti, a făptui) în unitatea lor – dominată, totuși, de gândirea formală –, după eveniment. E drept, situația anterioară acestuia corespundea *logos*-ului ca atare, întreg (originar), neîmpărțit și „natural”, în vreme ce situația ulterioară, doar *logos*-ului formal, *logos*-ului de-naturat, scos din propria sa „natură”. Pentru o re-aducere a celui dintâi într-un orizont tematic încă nespecific, chiar impropriu pentru el, totuși, de neocolit (cel judicativ, sub convențiile căruia lucrăm cu toții, încă), ne vom putea folosi de unele analogii cu conceptul spațiului (mai bine spus, al „locului”), superficial tematizat în istoria filosofiei, tatonat însă ca „obiect intențional” privilegiat în analizele fenomenologilor contemporani. Dar acest fapt reprezintă numai o tehnică de lucru, care nu poate interveni decât strict analogic și „local”. Prima analogie se referă la relația de cuprindere, de incluziune. Astfel, *logos*-ul este cuprins în fiecare act de gândire, rostire etc.; ceea ce înseamnă că el *este* numai în acest chip; dar poate fi numai astfel doar dacă este însăși „originea originară” (*a priori* originar și universal, în termenii fenomenologiei) a oricărui act care îl cuprinde; într-un fel, tocmai acesta, actul, este constituit – și instituit, totodată – de *logos*. Dacă admitem însă o asemenea origine a oricărui act de gândire (dar și de rostire, de făptuire), condiționantă în sensul cel mai tare cu putință, înseamnă că trebuie acceptată și un fel de „origine non-originară”; spre deosebire de cealaltă, aceasta *nu constituie* actul gândirii, rostirii, făptuirii (nu este, propriu-zis, *a priori* originar și universal), dar are puterea de a-l *institui*, ca și cum ea ar lua locul „originii originare”. Până la urmă, însă, ea nu are decât acest sens limitat, de instituire „natural-istorică” a unui act; totuși, ea nu poate fi nesocotită, tocmai pentru că are preeminență în sens istoric, fiind și mai vizibilă în orizontul existenței omenești.

Prin evenimentul constituirii gândirii autonome s-a petrecut o formalizare a *logos*-ului, așa încât faptul de a gândi (în mod formal) a devenit preeminent; cumva, și separat față de propriul său „obiect”. Abia acum putem vorbi despre o coincidență între ceea-ce-este-formal și ceea-ce-este-*a-priori*. De asemenea, *logos*-ul inițial a fost de-naturat, adică scos din propria „natură”, pentru a fi

---

<sup>4</sup> „Mais le seul Logos qui préexiste est le monde même ...” / „Dar singurul Logos care preexistă este lumea însăși ...” – Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. XV. A se vedea și: Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești* (art. *logos*). Gheorghe Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei grecești* (art. *logos*). Alexandru Surdu, *Teoria formelor prejudicative*, I.1.a) „Omonime, sinonime, paronime”. Christos Yannaras, *The Environmental Issue: an Existential not a Canonical Problem*; Idem, *Persoană și eros* (Partea a treia). Heidegger, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei* (Partea întâi, Capitolul patru); Idem, *Introducere în metafizică* (§45-§56): „Logos-ul este strângerea laolaltă, care stă ferm în sine, proprie ființării, adică ființa.”, p. 176; Idem, *Timp și ființă*; este vorba despre *logos* ca „strângere-laolaltă ce menține totul”, p. 23. De asemenea: M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, îndeosebi cap. „Interogation et intuition”.

concentrat în aspectul său formal. Această mișcare a condus către „orizontalizarea” ființării umane, în sensul unei exprimări unilaterale, dar eficiente, într-un singur orizont tematic, a întregii sale bogății: acte, trăiri, facultăți, „dispoziții habituale” etc. Totuși, *logos*-ul originar, neconstrâns formal, a „motivată” fapte de rostire, de gândire și practici omenești, dar acestea nu au primit acreditare, recunoaștere, din perspectiva normelor precise ale *logos*-ului formal. Pot fi recunoscute ele ca atare? Se află în ele un sens care ar putea da seamă de ființarea umană, prin acte de rostire și gândire, prin fapte, într-o măsură mai potrivită decât cele desprinse din *logos*-ul formal? În cercetarea care urmează, este vizată șansa de a căpăta răspunsuri și la aceste întrebări.

Ceea ce se află în orizontul viețuirii omenești, la un moment dat, este autorizat din perspectiva convențiilor formale instituite de gândirea autonomizată. Faptul că aceste convenții sunt luate drept elemente *a priori* ale constituirii oricărui gând, ale constituției oricărei rostiri sau fapte, pare a fi mai degrabă rezultatul unei opțiuni întâmplătoare, decât al unei decizii bine întemeiate, care ar implica și criterii de altă natură decât cele formale, sau care ar pretinde o „necesitate” structurală (gândirii) mai degrabă decât o simplă posibilitate de a fi a gândirii înseși. Dar problema acum ar fi următoarea: dacă știm cum ne raportăm la elementele orizontului viețuirii omenești, care este dominat de „tradiția eficace”, aceea care atrage într-o anumită măsură atenția „contemporanilor” din orice moment al istoriei gândirii, aceștia, la rândul lor, socotind tradiția eficace semnificativă pentru „viața” lor, nu înseamnă nicidecum că știm și cum să ne raportăm și la convențiile în virtutea cărora se petrece chiar legătura cu tradiția. Hermeneutica filosofică rezolvă multe probleme ale raportării la tradiția („istorică”, poate istoric-naturală) eficace (corespunzătoare „conștiinței eficacității istorice”, *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, despre care vorbește Gadamer). Astfel, „jocul” la care suntem participanți – potrivit chiar și perspectivei hermeneutice –, cel social, intersubiectiv, public, are propriile reguli, iar fiecare dintre noi are șansa de a se raporta la regulile jocului într-un mod „liber”, folosind spontaneitatea proprie ființării care de fiecare dată are sensul ființării omenești. În plus, jocul însuși se reproduce pe sine, asemenea și cel care participă la el, jucătorul, ceea ce înseamnă că este asigurat astfel un sens ontologic al acestora (joc și jucător) și, mai departe, o semnificație în direcția adevărului; în urmare, experiența corespunzătoare acestui adevăr, aparținând unei ființe istorice, poate fi „acreditată”. Dar jocul, care își conservă toate aceste funcții prin faptul că este jucat ca atare, precum și regulile sale, care doar prin jocul efectiv dăruiesc ființa jocului, de unde se trag? Ce statut are acest „joc”? Cine instituie jocul și regulile sale, pentru ca un jucător să-l joace, împlinindu-se astfel ființa jocului și însăși ființa jucătorului? Cum lucrează „originea originară” a gândirii, rostirii și faptuirii în chiar spațiul de jurisdicție al „originii non-originare” a acestora? Astfel de întrebări sunt firești în urmarea celor câteva observații despre jocul gândirii autonomizate și sub inspirația proaspătă a demersului gadamerian.

Răspunsul referitor la o posibilă suspendare a acestor întrebări pe baza unor idei din perioada târzie a filosofiei lui Heidegger, referitoare la „gândirea fără temeii”, în sensul că aceasta din urmă ori este posibilă înlăuntrul gândirii „temeinice” (fără condiție), ori nu este nicidecum posibilă, nu reprezintă o cale firească de angajare în tema despre constrângerile formale exercitate de *logos*-ul de-naturat și trecut în logică, activ, cum observăm deja, în „ființa” jocului și în cea a jucătorului supuși reglementărilor *logos*-ului formal.

La astfel de întrebări nu poate răspunde hermeneutica filosofică, așa cum este ea acum croită, acceptând chiar și „universalitatea” ei, dacă rămâne solidară cu actul suspendării despre care tocmai a fost vorba. De aceea este necesară o *hermeneutică radicală*<sup>5</sup>, care să pună sub interogație „jocul” public la care participăm, adică regulile raportării la tradiție, dar nu la tradiția eficace, întrucât aceasta conduce de la bun început către anumite elemente ale sale, „jocul” pe care îl presupune (înțelegere, interpretare, aplicare etc.) având el însuși sens în interiorul acelei tradiții, ci la „jocul” tradiției împreună cu regulile sale, adică la însăși originea tradiției eficace. Din unghiul celor susținute mai sus, jocul acesta este al gândirii, iar regulile sale sunt predominant formale. O cercetare directă a acestora nu este cu puțință decât cu condiția de a scoate la iveală, printr-o reducere de tip „fenomenologic”, ceea ce este originar pentru gândirea formală, autonomizată: *judicata* și *timpul*; acestea mai pot fi sesizate, tocmai pe o asemenea cale, ca unitate originară a gândirii formale și a propriului ei obiect: ea însăși; de aici și sensul ontologic al reducerii care este pusă la cale în cercetarea de față. Abia pe acest temei va fi posibilă o hermeneutică radicală, în stare a da seamă de jocul tradiției împreună cu regulile sale, la care participăm noi, cei care avem statutul ființării căreia îi este proprie tocmai participarea la acest joc. Cum va putea fi însă ocolită calea „firească” a oricărui tip de hermeneutică istorică, anume aceea a rostirii finale a unor „judecăți de valoare” (sau de evaluare), care nu sunt altceva – după cum pretinde Gadamer – decât pre-judecățile de la care demersul „interpretului” a pornit? Vom reuși aceasta prin logicizarea pre-judicativului, fapt semnificativ pentru tematicile logice ale ultimelor decenii?<sup>6</sup> Aceasta este o cale mai degrabă indirectă, cred, dar încercarea ei reprezintă o dovadă a punerii sub critică a preeminenței formale a *logos*-ului însuși, așadar o pre-viziune asupra înseși „originii originare” a întregului sistem al *logos*-ului formal. De aici semnificația sa pentru proiectul de față și, în consecință, atenția care i se va acorda în această lucrare.

---

<sup>5</sup> Expresia aceasta a fost utilizată, într-un sens special și cu totul diferit de cel de față, de către J.D. Caputo, în *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutical Project*.

<sup>6</sup> A se vedea: Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes* (1986); Alexandru Surdu, *Teoria formelor prejudicative* (1989). Aceste două lucrări, apărute la mică distanță una de alta, constituie însăși sursa uimirii mele („originare”) din care s-au ivit întrebările ce susțin demersul acestei lucrări.

Tradiția eficace – în structura căreia se află și *logos*-ul formal (gândirea autonomizată și formală) – nu poate conține elemente propriu-zis *a priori*, cu excepția elementului ei originar (în sens de „origine originară”), necunoscut încă nici unei analitici sau dialectici, hermeneuticii filosofice sau chiar fenomenologiei. Abia o hermeneutică radicală, a cărei țintă a fost indicată mai sus, poate stabili, pe calea unei „analitici non-judicative” (al cărei concept poate fi precizat după operarea unei reducții judicative a dictaturii judicativului), aprioritatea sau aposterioritatea originii tradiției eficace. Metoda analiticii non-judicative este tot o reducere; dar, de data aceasta, reducția operează asupra *timpului* (faptul originar al dictaturii judicativului, adică al *logos*-ului formal), pentru a-l re-adece, cu toată bogăția sistemului său de obiecte constituite judicativ, la *logos* (nu la cel formal, ci la acela „originar”, care cuprinde în sine și momentul formal). Oricum, pe această cale se poate ivi un rost chiar pentru acea urmă a gândirii despre care unii filosofi susțin că a fost uitată din cauza închiderii filosofiei în formula operațională a metafizicii („onto-teo-logiei”). Trebuie să luăm cu noi întreaga „experiență” filosofică, fie aceasta blocată în formula metafizicii, pentru a da de urma acelei gândiri „mai originare” (propriu-zis originare) și de putința ei de a lua, din nou, mințile celor care se încumetă să o caute, bănuind-o sau știind-o într-un mod mai clar decât ea poate fi cunoscută în plină dictatură a judicativului. Dar orizontul de lucru va fi dat, în linii mari, tocmai de logică și de mișcarea sa „istorică”, fiindcă tocmai această știință a proclamat preeminența gândirii autonome pentru orice fapt uman (care accede la un sens), altfel spus, prioritatea faptului-de-a-fi-formal al gândirii, și tot ea a extins această valabilitate, inițial particulară, la tot ce ține de orizontul viețuirii omenești. După cum se vede, ceea ce numim „filosofie” (mai bine zis, „istorie a filosofiei”) va constitui, în primă instanță, universul de discurs (logica aflându-se și ea în acest univers). Condiționările judicativului constitutiv vor fi dezvăluite în privința rostului lor filosofic. În fond, evenimentul la care am făcut referire mai devreme și pe care trebuie să-l tematizăm în cele ce urmează aparține istoriei filosofiei. Dar tocmai pentru că limitele acesteia sunt bine trasate de tradiția însăși, reconfirmându-le prin demersul de față (din punct de vedere „disciplinar” sau „categorial”), vom zări și locurile de dincolo de ele. În plus, deși filosofia a părut întotdeauna un lucru cu totul nepractic, ea și-a insinuat regulile – înseși convențiile judicativului constitutiv – în toate ungherele unităților omenești de viață. Până la urmă, dominația gândirii autonome – a ceea ce poate fi numit „sistemul convențiilor judicative” – a căpătat un sens de generalitate maximă, raportat la om, la lumea vieții sale. Reducțiile ce vor fi operate vor scoate la iveală și fenomenul acestei extinderi; cu toate că demersul își va asuma limite firești, cele corespunzătoare înseși limitelor filosofiei istorice.

Prima reducere, cea judicativă a dictaturii judicativului, este, în esența sa, de tip fenomenologic. Motivele vor fi desfășurate înaintea operării ei. Acum se poate spune doar atât: timpul este – lăsând la o parte ceea ce el cu adevărat *este* –,

pe rând, însăși gândirea formală (*logos*-ul formal), este „subiectul”, este eul (care operează), este ființarea căreia îi este esențial faptul-de-a-fi-în-lume (*In-der-Welt-Sein*), cu o formulă de origine heideggeriană; este și „ceea ce se poate predica despre subiect” și, desigur, *este*-le însuși; totuși, el *este*, în fapt, toate acestea la un loc; și este, se-nțelege, dar în ultimă instanță, obiectul intențional al oricărui act de gândire autonomă, adică al oricărui act judicativ (constituit, formal, prin judecată, ca act constitutiv corelativ timpului), dar unul care are în propria sa obiectualitate structuri operaționale – ce pot fi numite generic „habitualități timporizatoare” – prin care timpul însuși constituie în sens judicativ. De aceea, căutarea celor ce apar înșiruite aici, în ceea ce ele sunt, trebuie să ajungă la timp. Acestea toate reprezintă „lucurile însele” de care trebuie să se ocupe fenomenologia, iar timpul este ceea ce constituie orice „lucru”, aflându-se tocmai de aceea în structura obiectuală a oricărui lucru, care numai astfel reprezintă o durată „umplută” propriu-zis obiectual, o „ființare”, participând la un tip de ființă. E drept, timpul are un „sistem” ordonat, ierarhizat, de forme (ipostaze), fiindcă el însuși este fiecare dintre acestea și, totodată, toate la un loc (el este unitatea tuturor, fiind, totuși, fiecare în parte); și fiecărui nivel de constituire a sa îi corespunde, cum este firesc, un anumit act constitutiv, care nu poate fi pus în evidență întotdeauna cu toată claritatea, dar care nu poate lipsi, fiindcă tocmai el „constituie”, ca atare, un anumit „sens” al obiectului intențional „timp”; dar timpul însuși este în act, căci numai astfel el prezentează „lucrul însuși”, nu pe linia unui prezent abstract, ci după structura complexă a timporizării, neproducând astfel lucrul ca atare, ci în-ființându-l. Așadar, o anumită preeminență va căpăta, prin operarea reducăției, timpul, ca obiect intențional al actului judecății, fiindcă el preia sarcini de constituire „activă”, prin operații de timporizare. De fapt, actul judecății are o mulțime de intervenții, la diferite niveluri și orizonturi de constituire a timpului, a ipostazelor sale, unele dintre ele enumerate mai sus; dar toate aceste operații sunt, cumva, operații de timporizare, iar timpul se constituie obiectual tocmai prin activarea judicativă a tuturor acestor operații. Metodologic, acest fapt al unei preeminențe a „obiectului intențional” este cu totul firesc: cum susținea Paul Ricoeur într-o lucrare în care se ocupa de fenomenologia memoriei, „Într-o adevărată doctrină fenomenologică, chestiunea egologică – indiferent de semnificația lui *ego* – trebuie să vină după chestiunea intențională, care este în mod imperativ cea a corelației între act („noeză”) și corelatul vizat (noemă”).<sup>7</sup> Dar, cum s-a precizat, judecata, înțeleasă ca act constitutiv (de fapt, orice act constitutiv este judicativ), este ea însăși vizată în orice sens al timpului (ipostază a timporizării). Fără constitutivitatea judicativă, timpul însuși nu ar avea vreun sens, ca durată umplută obiectual, ca timporizare, prezentuire etc.; ceea ce înseamnă că „lucrul însuși” este în-ființat judicativ și pre-dat astfel cunoașterii, re-cunoașterii, culturii, filosofiei etc. Raportat la timpul

---

<sup>7</sup> Paul Ricoeur, *Memoria, istoria, uitarea*, p. 17.

fenomenologic despre care vorbește Husserl, dat în două ipostaze, ca timp intern originar, curgere neoprită a actelor conștiinței, și ca timp obiectiv, adică șir de durate corespunzătoare obiectelor constituite de conștiința transcendențială, timpul judicativ reprezintă un fel de temporalitate originară, evidentă, constituită într-o corelativitate deplină cu judecata, așadar fără un aport al timpului subiectiv sau obiectiv în sens fenomenologic. Timpul judicativ pare a fi mai degrabă obiectiv, dar obiectivitatea sa ține de originea sa judicativă și de poziția judecății în orizontul gândirii, rostirii și făptuirii reglate după *logos*-ul formal, iar nu după regulile unei preeminențe intuitive în constituirea oricărui obiect natural sau valoric, instrumental sau logic etc. Timpul judicativ este de la bun început împreună cu judecata și orice constituire obiectuală îi este supusă, așa cum orice act de constituire este supus judecății. Aceste sensuri, doar enunțate acum, se vor limpezi prin discursul care urmează. Totuși, înțelesurile de bază ale timpului în orizontul dictaturii judicativului sunt acestea.

Cea de-a doua reducere, pe care o numesc non-judicativă, deși va fi aplicată tot asupra judicativului – însă nu celui constitutiv, redus deja la timp, ci aceluia regulativ, a cărui situație logică și fenomenologică se va lămurii prin aplicarea primei reducerii – este, în esența sa, de tip hermeneutic, fiindcă recuperează originea istoric-naturală a evenimentului autonomizării gândirii, „lumea vieții” umane care a privilegiat, la un moment dat, „fenomenul” timp judicativ (gândirea autonomizată prin ea însăși), și care a fost, cumva, suspendată în chiar istoricitatea sa, prin aplicarea reducerii judicative (concentrată către ceea ce am putea numi „lumea logică”). Tipului de vizare pe care îl pune la lucru reducerea primă nu-i este evidentă limita judicativă a timpului și de aceea nici nu poate evidenția fenomenele de graniță ale dictaturii judicativului; totuși, tocmai ea dă de știre despre acestea, dar într-un sens „pozitiv”, indicând funcțiile constitutive ale judecății în toate ipostazele sale operaționale și menținând timpul în poziția obiectului său (intențional) privilegiat. Tocmai de aceea, reducerea non-judicativă înaintea de la timp (înțeles în felul arătat, în ipostazele enumerate) la *logos*-ul însuși. (Trebuie revenit la sensul *logos*-ului precizat de M. Merleau-Ponty, citat mai sus.) Pe de o parte, această re-aducere evidențiază (în sensul de a crea evidență) limitele formale ale judicativului constitutiv. Pe de alta, ea conduce către fenomenul ca atare, *logos*-ul, care este totodată act constitutiv și obiect intențional; dar trebuie ca timpul însuși să îl constituie pe acesta, printr-un act de timporizare care nu are nimic în comun cu timporizarea judicativă. Rostul reducerii non-judicative a dictaturii judicativului trebuie văzut din această perspectivă; el constă în faptul că această nouă reducere constituie ea însăși toate condițiile de posibilitate ale unui asemenea fenomen. „Lucrurile însele” ar fi, desigur, altele acum: ar fi tocmai cele care numai astfel pot fi: lucrurile însele. Dar nu putem ajunge la acestea înainte de a opera reducerea judicativă asupra dictaturii judicativului, pentru a scoate la iveală dominația judicativului constitutiv, în sensul pre-determinării oricărui fapt de gândire, rostire,

făptuire din lumea logică, stăpână peste lumea vieții omului, sau, mai bine zis, peste o parte a sa care i se substituie întregului acesteia. Ceea ce înseamnă că „lucrurile însele” pentru prima reducere rămân toate faptele din orizontul judecării și al timpului: desigur, gânduri, rostiri, făptuiri, constituite, însă, exclusiv judicativ, adică temporal.

Reducțiile despre care vorbesc aici, mai cu seamă cea de-a doua, nu sunt, totuși, fenomenologice, în înțelesul strict tehnic al termenului, cel care a fost așezat și consacrat, prin „teorie” și prin aplicații, mai cu seamă de către Husserl și Heidegger. Motivul cel mai puternic pentru această non-identitate este faptul că cele două reduceri ce urmează a fi operate – dar numai după o pregătire a condițiilor lor „descriptive” de posibilitate – nu reduc, propriu-zis, ceva la altceva, acest altceva fiind „subiectivitatea transcendentă” sau un „element *a priori*” al acesteia, *cogito*-ul unei cogitații, „noema și noesa” unui act intențional etc. Reducțiile re-aduc faptele gândirii, rostirii și făptuirii, „formate” judicativ, la unitatea lor originară – *logos*-ul formal ca timp, întâi, apoi *logos*-ul ca atare –, unitate preeminentă față de aceste fapte și tocmai de aceea ex-pusă unei reduceri (desigur, și în măsura în care „lumea vieții” umane îl dispune pe locuitorul ei, într-un mod esențial, la o relație reflexivă, la o raportare esențială față de sine). Totuși, o exigență a metodei folosite aici vizează corelativitatea actului constitutiv și a obiectului său „intențional”, poate chiar structurile „noetic-noematice” ale judecării și ale altor acte ale conștiinței subordonate acesteia. Toate „formele” desprinse din unitatea originară (în sens judicativ) a *logos*-ului formal ca timp îmbogățesc unitatea însăși; dar aceasta, în măsura în care nu-și deteriorează ființa chiar dacă trece în fel de fel de fapte ale gândirii, rostirii și făptuirii, trebuie sus-trasă, „reductiv”, din aceste ocurențe, „comandate” de *logos*-ul formal însuși, pentru a stabili și pierderea de sens – pe lângă sporul de care vorbeam mai înainte – pe care, paradoxal, unitatea însăși a suferit-o „datorită” formalizării *logos*-ului. Pe de altă parte, aceste reduceri se constituie ele însele prin regula de metodă a judicativului, după care orice fapt trebuie să aibă un temei; ele sunt, așadar, căi de căutare a unui temei. Dar atâta vreme cât temeiul „constituit reductiv” este ceea ce mai sus am numit „origine originară” (*logos*-ul întreg), iar nu „originea non-originară” (judecata și timpul ca *logos*-ul formal, pentru orizontul dictaturii judicativului), reducția nu se mai supune ca atare acestei reguli de metodă. În fapt, „temeiul” constituit prin aplicarea sa este el însuși, totodată, act constitutiv și obiect intențional (*logos*-ul ca atare). Cum este posibilă o asemenea constituție-de-a-fi reprezintă scopul însuși al demersului, după aplicarea reducerii judicative asupra dictaturii judicativului. Ceea ce capătă importanță din perspectiva ultimei afirmații este faptul că temeiul la care este redusă întreaga bogăție a orizontului dictaturii judicativului – *logos*-ul formal (judecata, ca act constitutiv pentru tot ce se află în acest orizont) și timpul (obiectul intențional corelativ) – funcționează ca atare nu pentru reducția judicativă, ci pentru toate „obiectele” dictaturii judicativului

(supuse reducăiei): gânduri, rostiri, fapte fel de fel (toate „formate”, desigur, judicativ), socotite, de la cele mai simple până la cele mai complexe, drept „lucurile însele”. Dacă, totuși, o apropiere de un „model” trebuie să funcționeze și în acest discurs, cel puțin sub un aspect tehnic, atunci aș putea spune că este vorba, aici, despre o „fenomenologie constitutivă”, în sens husserlian și merleau-pontian, care vizează un segment al actelor de constituire, anume pe cel corespunzător „judecății” ca „formă logică” ordonatoare într-un orizont mult mai larg decât cel propriu. Judicativul este, cum s-a observat deja, mult mai larg decât „judecata”, iar orizontul său cuprinde multe alte acte: la limită, tot ce are o anumită semnificație în lumea vieții umane. Și toate acestea vor fi vizate; însă numai din perspectiva gândirii autonome, adică a judecății ca act constitutiv originar. O anumită idee a lui Husserl poate fi considerată acum ca având un rol declanșator față de primele întrebări pe care mi le-am pus în legătură cu situația judicativului. În *Ideen I*, el susține că logica se concentrează pe structura formală a judecății, S este P, dar că fenomenologia (sa) extinde orizontul de sensuri ale formulei în cauză. Aceasta devine „nucleu noematic” – adică se află în centrul „judecatului” ca noemă a actului judecății (de a judeca) – structurând alte elemente care participă la noema judecății, toate de natură afectivă, practică, evaluativă, nu propriu-zis „logică”. „Același ‘S este P’ care formează *nucleul noematic* poate fi ‘conținutul’ unei certitudini, al unei evaluări a posibilului sau al unei conjecturi etc. În noemă, acest nucleu ‘S este P’ nu rămâne izolat.”<sup>8</sup> Dar certitudinea, posibilul, conjectura etc. de-naturează, cumva, sensul judecății ca „nucleu noematic”? Mai bine zis, ca formă logică ordonatoare în întreg orizontul gândirii, rostirii și făptuirii? Desigur, nu!

Odată încheiate cele două reducăii, va deveni cu puțință proiectul pentru o veritabilă „re-construcție” filosofică, prin care să capete șansă non-judicativul, adică o altă cale a gândirii decât cea care a condus către instituționalizarea *logos*-ului formal, anume către analitică și dialectică, altfel spus, spre dictatura judicativului, care este proprie gândirii, rostirii și făptuirii din logică, filosofie, știință, ideologie, așa cum acestea sunt păstrate în tradiția noastră istorică. Această posibilitate nu indică însă, până la urmă, decât un alt orizont natural-istoric, în care *logos*-ul și-ar recrea întreaga sa lume, punând la cale alte reglementări ale faptelor de gândire, rostire etc. decât cele care se află, cu întreaga justificare „formală”, în „lumea vieții” noastre de o buna bucată de timp. Abia atunci va deveni cu puțință și precizarea domeniilor logicii, filosofiei, științei și ideologiei, în așa fel încât însăși condiția lor judicativă să poată fi re-activată și să fie clară înrădăcinarea non-judicativă a acestei condiții; și să se deschidă, de asemenea, calea către „lucurile însele” în calitate de lucrurile însele.

Acum, socotind că *logos*-ul formal, instituind logica, filosofia, știința și ideologia, a lăsat la o parte tocmai ceea ce noi numim „cunoaștere comună”,

---

<sup>8</sup> Husserl, *Ideen I*, § 94; *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 328.

„experiență naturală de viață”, chiar „lucrurile însele” etc., ne putem înșela, neobservând că acestea, toate, sunt și ele atrase în orizontul de legiferare propriu dictaturii judicativului, participând – chiar dacă li se acordă, uneori, o anumită valabilitate „non-formală” (autonomă în chiar orizont judicativ-constitutiv) – la planul de condiționări judicative, care *constituie* (în-ființează) tot ceea ce reprezintă fapt uman aparținând gândirii, rostirii, făptuirii.

## **2. IPOTEZA LUCRĂRII FORMULATĂ DIN UNGHI NON-JUDICATIV: ANALITICA ȘI DIALECTICA SUNT „INSTITUȚII” ALE DICTATURII JUDICATIVULUI**

Ce proveniență are „gândirea” – care își promovează propriile forme, devenind „autonomă” – și ce este ea, ca atare? Pe ce se sprijină funcția gândirii (într-un sens „logic”; „conștiință”, într-un sens „fenomenologic”), socotită îndeobște „subiectivă”, constând în pre-luarea și pre-lucrarea „obiectului” pentru a-l construi epistemic (cunoaște) sau a-l re-construi filosofic (re-cunoaște) sau chiar pentru a-l utiliza după fel de fel de scopuri? Iată întrebări (re)puse de unii filosofi contemporani, urmând aporetica mai veche a filosofiei, dar acceptând ca de la sine înțeleasă, dintr-o poziție „naturalistă”, „obiectivitatea obiectului” pre-luat și pre-lucrat, faptul că situarea acestuia în fața „conștiinței” („subiective”), așadar în afara ei, în diferență „de natură” față de ea, nu este problematică. Multe dintre întrebările subordonate anumitor cercetări filosofice actuale se structurează în funcție de această problemă, care vizează faptul de a fi al conștiinței subiectului cunoscător, în ultimă instanță, faptul de a fi *ca* subiect al cunoașterii și, uneori, și faptul de a fi obiect de cunoaștere. Problematika epistemologică atrage, se pare, în mai mare măsură decât altele din orizontul filosofiei, corespunzătoare altor tipuri de „experiență” decât cunoașterea, pusă, acum, în forma sa împlinită („standard”), doar pe seama științei; cu toate că însăși epistemologia formulează și întrebări – având astfel o atitudine sceptică, uneori chiar critică – în legătură cu cele două poziții epistemice (și logice), „subiectul” și „obiectul”. Și poate că din acest motiv, al vizării critice a faptului de a fi al conștiinței subiectului cunoscător, interesele de tematizare filosofică conduc spre domenii filosofice și „interdisciplinare” noi, cum sunt, printre altele, *Philosophy of mind*, *Cognitive science*, *Neurosciences*, toate angajând, pe lângă problema principală a statutului de subiect, pe aceea a naturii obiectului. Totuși, problema formulată este mai degrabă una ontologică, vizând un fapt de a fi, anume faptul de a fi ceva de felul gândirii sau conștiinței, subiectului etc.

Dar în ce condiții survine puterea „gândirii”, „conștiinței”, de a constitui ceva, de a *înființa* un „obiect”, de a-l întemeia „conștient”, adică prin ceva ce nu este sau măcar nu pare a fi posibil prin el însuși? Și care este riscul „ontic” al

obiectului constituit astfel: capătă un sens „ontologic”? Și este acesta un „surplus” pentru el? Iată întrebări puse de alți filosofi contemporani, urmând și ei aporetica mai veche a filosofiei și, totodată, suspendând evidența de „obiectivitate” a obiectului, ca și cum aceasta, acceptată, totuși, la un moment dat, ar fi problematică, dar admitând ca fiind dată și, desigur, ocolită de întrebare, gândirea (conștiința) însăși. De unde, așadar, puterea „transcendentală” față de *ceva* ce devine, tocmai prin intervenția acestei puteri, „obiect”? Și în funcție de această problemă se structurează fel de fel de întrebări care dau seamă de anumite intenții de tematizare filosofică. Dar nuanța ontologică a acestei probleme pare a fi fermă de la bun început, fiindcă este vizat, fără rezerve, tocmai faptul de *a fi* al „obiectului” și, desigur, al „subiectului”, acesta din urmă constituindu-l pe cel dintâi. Din astfel de tematizări decurg anumite preocupări metodologice strâns legate de convențiile ontologiei, cum sunt *psihologia descriptiv-fenomenologică*, *fenomenologia descriptivă*, *fenomenologia constitutivă*, *ontologia critică* (de sorginte neokantiană), *ontologia fundamentală*, *hermeneutica* etc.

Din perspectivă filosofică, relația dintre subiect și obiect este tematizată: a) fie direct, ceea ce înseamnă că ea primește de la bun început o „interpretare”, adică o contextualizare (epistemică, practică etc.), ipostaza astfel dobândită constituind forma originală a relației subiectului cu obiectul; b) fie indirect, acordându-se prioritate unor chestiuni care par a viza mijlocit cele două instanțe, problema inițială având de-a face, spre exemplu, cu ființarea ca atare a subiectului sau cu cea a obiectului, cu natura acestora, apoi cu funcțiunile pe care cele două instanțe le primesc în fel de fel de contexte (epistemice, practice etc.). Este, cumva, firesc, în ordine filosofică, faptul ca un demers să-și asume de la bun început probleme care vizează – sau, mai bine spus, tematizează – subiectul și obiectul. Și se întâmplă astfel chiar și în reconstrucții filosofice, care fie declară că au în începutul lor altă problemă decât aceea care vizează diferența dintre acești doi termeni, fie susțin că tind către aporii mai proaspete în istoricitatea lor, dar originare raportat la aporetica filosofică, în genere, care nu au de-a face dintru început cu relația subiectului cu obiectul.

De ce se întâmplă astfel? De ce asemenea probleme referitoare, direct sau indirect, la subiect și obiect au o necontestată preeminență în reconstrucțiile filosofice, chiar și atunci când este negată originaritatea acestei relații? De ce chiar și acele filosofii care nu se revendică direct de la o asemenea aporetică dobândesc semnificație propriu-zis filosofică prin apropierea de aceeași problemă referitoare la subiect și obiect (termeni gândiți, deocamdată, în genere, așadar, vag, fără o determinare logică, fizică, gramaticală etc.; poate doar cu una metodologică)? Pare a fi vorba, dacă ne concentrăm doar pe chestiunea pre-luării și pre-lucrării acestei aporetici aparținând istoriei filosofiei, de către unii sau alții dintre filosofii de astăzi, despre anumite „structuri”, „forme”, „paternuri”, „dispoziții”, „capacități”, „condiții” etc. ale pre-luării și pre-lucrării – în fond, ale re-construcției filosofice –

care, deși pot părea uneori „primate” (asemenea veritabilelor dispoziții habituale, în sens aristotelic), alteori par a fi „native” (asemenea „facultăților” sufletești, în sens kantian).

În legătură cu ultima chestiune, formulez următoarea ipoteză: aceste „structuri”, „forme”, „paternuri”, „dispoziții”, „capacități”, „condiții”, funcționale în sensul pre-luării și pre-lucrării „subiective” a unui obiect, sunt primite prin învățare (sau inițiere), au, cu un termen aristotelic, statutul de *héxis*, „dispoziție habituală”, ceea ce înseamnă că, deși par a fi originare în raport cu orice pre-luare și pre-lucrare subiectivă a unui obiect oarecare, ele sunt condiționate, relative, neavând – și neputând să aibă – statutul unor „facultăți” subiective înnăscute și al formelor pure *a priori* ale acestora; deși, este clar, sunt *a priori* în structurile construcțiilor științifice sau ale reconstrucției filosofice, ale schemelor logice sau ale doctrinelor ideologice.<sup>9</sup> Prin urmare, nu pre-luăm orice (obiect) și nici nu pre-lucrăm oricum (subiectiv), fie că este vorba despre o prelucrare filosofică, vizată aici explicit, fie chiar și despre una nefilosofică. Din perspectiva deschisă acum, datele de bază ale acestor operații de pre-luare și pre-lucrare, înseși formele despre care vorbeam mai sus, sunt condiționări (intervenții condiționante) ale unui fenomen pe care îl putem numi – deocamdată, fără susținere suficientă – *dictatura judicativului* (sau *judicativ constitutiv*), care funcționează prin două veritabile „instituții” (structuri normative), *analitica* și *dialectica*. Ideea din urmă constituie teza de lucru pentru cercetarea din lucrarea de față. Dictatura judicativului impune reguli discursului (termen care acoperă sensurile de gândire, rostire și făptuire<sup>10</sup>), ceea ce înseamnă că acesta nu mai are o legătură – altminteri, firească – cu „lucrurile însele”. Totuși, discursul are pretenții „obiectiviste”, „realiste”, „naturaliste”, adică aceia care îl croiesc au pretenția adecvării sale la „realitate”, la „obiect”. Dar poate că tocmai această idee de „adecvare la lucruri” este un element al dictaturii judicativului, care pune în ordine serii întregi de fapte, devenind astfel și o temă pentru reflecția prin care se caută o lămurire asupra problemelor pe care însăși dictatura judicativului le face posibile înlăuntrul granițelor sale. Desigur, logicienii, filosofii, oamenii de știință și ideologii au pretenția că prin demersurile lor ajung la „lucrurile însele”; chiar și aceia care, în manieră „critică”, au inventat argumente solide împotriva valabilității altor demersuri (multe dintre ele, similare) din tradiția proprie.

---

<sup>9</sup> Pentru sensul termenului *a priori*, în folosirea lui în acest context, a se vedea: Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*; îndeosebi „Dialectica transcendentă”, Cartea a doua, Capitolul al treilea: „Idealul rațiunii pure”. M. Heidegger, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*; Partea întâi, Capitolul întâi: „Teza lui Kant: ființa nu este un predicat real”. Saul Kripke, *Numire și necesitate*; îndeosebi Prelegerea III.

<sup>10</sup> Sensul „discursului” trebuie luat „existențial”, după înțelesul heideggerian. Pentru aceasta, a se vedea poziția discursului în orizontul constituirii locului-de-deschidere a *Dasein*-ului (Heidegger, *Ființă și timp*, § 32 - § 34) și în orizontul ontologic al limbii (Gadamer, *Adevăr și metodă*, Partea a treia).

Uimirea mea, din care au pornit interogațiile formulate mai sus, nu are de-a face, preeminent, cu însăși cunoașterea; desigur, nu vizează, în primul rând, nici condițiile de posibilitate ale acesteia; ea se îndreaptă mai cu seamă către *re-cunoașterea filosofică*, sau către ceea ce numim îndeobște *reconstrucție filosofică*, înțeleasă ca unitate a demersului filosofic, așa cum teoria este unitate a demersului științific, opera de artă a celui artistic, doctrina a celui ideologic etc. Dacă ceea ce va ieși la iveală prin demersul pe care acum îl pun la cale se va apropia de vreo „teorie” a cunoașterii, clasică sau modernă, faptul nu reprezintă decât o întâmplare. În urmare, accentul „transcendental” legat de ideea preexistenței unor „forme subiective” ale filosofării nu conduce către identitatea cunoașterii unui fapt cu re-cunoașterea aceluiași fapt. Despre *recunoaștere* va fi vorba, în ultimă instanță, în lucrarea de față. Dar nu va putea fi trecută cu vederea nici *cunoașterea*; însă a o avea în față pe aceasta din urmă nu înseamnă a o lua drept altceva, anume re-cunoaștere: dimpotrivă, re-cunoașterea îi adâncește „realitatea”, prin diferențiere. Nu va fi nesocotit nici faptul că orice act de re-cunoaștere este, totuși, unul și de cunoaștere; ceea ce înseamnă că mai degrabă recunoașterea este cunoaștere, iar nu invers. De asemenea, „obiectul” vizat aici, anume reconstrucțiile filosofice aflate în „muzeul” istoriei filosofiei (ceea ce se va chema, în demersurile din lucrare, „gândirea-positum), sunt preluate de „subiectul” filosofiei (gânditorul) așa cum în genere subiectul cunoașterii își preia obiectul. Dar este vorba, în recunoaștere, despre un alt „subiect” decât acesta tocmai evocat și, desigur, despre un alt „obiect” al său, dacă acceptăm convențiile terminologice ale filosofiei moderne; și, până la un anumit punct, în aceasta nu se află nici un pericol. Dictatura judicativului este, așadar, un fenomen filosofic. Dar nu poate fi trecută cu vederea extinderea spațiului său de aplicație dincolo de limitele tradiționale ale filosofiei, către gândire, rostire, făptuire, cu toate faptele din orizontul fiecăreia. Tocmai acestea din urmă constituie, în ultimă instanță, „obiectul intențional” propriu acestei regândiri a dictaturii judicativului; dar aici se află sursele unei exigențe propriu-zis fenomenologice, fiindcă demersul trebuie să suspende valabilitatea oricărei concepții, reconstrucții, argument etc. filosofice (din istoria filosofiei), pre-luând, totuși, unele dintre ele pentru a le judeca potrivit îndreptăririi lor „actuale”, posibilă numai în orizontul întrebării despre legislația judicativă în orizontul căreia se află – asemenea lucrurilor în orizont natural – toate gândurile, rostirile, făptuirile omenești. Prin urmare, ținta demersului o reprezintă „actele” care fac posibilă această legislație, odată ridicată însăși pretenția sa la obiectivitate și evidență totală. Aceste acte însă par – deocamdată – a fi, toate, judicative; sau cel puțin par a se afla în orizontul gândirii autonome și formale, adică al dictaturii judicativului.

Demersul de față, așadar, nu țintește direct către cunoașterea ca atare (nu este o „teorie a cunoașterii”) – luată într-o unitate a sa, de exemplu, cunoștința veritabilă – și, la drept vorbind, nici către re-cunoașterea de tip filosofic (nu este o „doctrină”

întemeiată pe „înțelepciune”), ci către *judecată*, ca unitate constitutivă pentru gândire, rostire și făptuire, cu elementele sale active, cu „aspectele” pe care le structurează, cu funcțiile pe care le are, una dintre acestea fiind chiar aceea de a pune în formă (a constitui „formal”) cunoștința socotită veritabilă; el este, mai degrabă, o „logică” ce recunoaște limitele *logos*-ului formal, adică limitele („puterile”) proprii. Termenul „judecată” (de la latinescul *judicata*, cum indică dicționarele noastre) are consacrare logică deplină. Distribuția sa semantică l-a așezat într-un oarecare avantaj față de termenii concurenți: „propoziție”, „enunț”, cu semnificații mai degrabă lingvistice decât logice. Termenul *judecată* semnifică, însă, în ordine logică, lingvistică și chiar practică (făptuitoare; ca în expresia: „judecata acestei acțiuni”, în sens de proiectul acesteia, dar și în acela al stabilirii eficienței sale). O asemenea semantică largă și complexă este un avantaj pentru demersul de față. Dar, pe de altă parte, tocmai această difuziune semantică reprezintă dovada unei poziții privilegiate a „judecății” într-un orizont care, acum, la începutul demersului de față, pare a ține tocmai de „rațiunile judecății”: este vorba despre ceea ce mai devreme am numit „orizontul dictaturii judicativului”. Oricum, semantica în cauză nu este întâmplătoare, cu toate că pare a constitui o sursă de complicații pentru un demers care o vizează. Judecata este, în fapt, un fel de nod semantic, o unitate de semnificație, unificată prin sensul formal pe care îl capătă, îl păstrează și îl „aplică” în întregul orizont de existență umană, din momentul ivirii fenomenului formalizării *logos*-ului, adică al trecerii acestuia în „logică”. Odată consumat acest eveniment, judecata constrânge gândirea, rostirea și făptuirea să intre în propriile sale „convenții”, în virtutea deținerii privilegiului legăturii directe cu adevărul și, în urmare, în virtutea puterii sale de a exprima regulile de acreditare „publică” (în sens de re-cunoaștere) a oricărui gând, rostire, făptuire. De asemenea, ea nu este un simplu act de sinteză a doi termeni, așa cum a fost reprezentată de-a lungul timpului, printr-o ne-cunoaștere de partea căreia sunt „rațiuni” puternice, ci un sistem de acte constitutive din care face parte și sinteza, acte de „timporizare” (intervenția timpului este necesară), ale căror rezultate vor fi înfățișate și în lucrarea de față.

Revenind la teza formulată mai sus (mai degrabă, o ipo-teză), după care gândirea constrângătoare (autonomă) ține de condiții dispoziționale (dobândite), nu „naturale” și *a priori*, putem observa că *analitica* și *dialectica*, disciplinele „formale” ale filosofiei (și instituții ale dictaturii judicativului, cum precizam), revin în reconstrucții filosofice exemplare. În această lucrare voi ilustra pornind de la filosofii lui Aristotel, Kant și Heidegger. Cele două discipline stabilesc toate regulile pre-luării și pre-lucrării oricărei teme filosofice, deschiderea orizonturilor de tematizare, calea prin care devin semnificative anumite demersuri, înseși soluțiile problemelor puse sau formele de adâncire a aporiilor formulate, legăturile „teoriilor” cu „lucrurile însele”. Tocmai o asemenea situație constituie însăși condiția unei „dictaturi”. Dar este vorba despre o dictatură a judicativului, fiindcă

analitica și dialectica au ca temei ultim al lor faptul că adevărul, socotit „valoare” fundamentală pentru cunoaștere, instanța cea mai de preț pentru re-cunoașterea filosofică și una dintre valorile esențiale pentru ființarea omenească, este asociat, direct, doar cu *judicata* dintre formele gândirii evidențiate de logica mai veche sau mai nouă; în plus, elementele judecății au trecut în condiția de elemente ale „logicii”, acesta din urmă nefiind altceva, în asemenea împrejurări, decât judicativ constitutiv. Reglementările analitice și dialectice, socotite expresii ale dictaturii judicativului, reprezintă și ele „obiect de critică” pentru demersul acestei lucrări. Și nu doar în măsura în care operează în interiorul filosofiei, ci în genere, adică extins la toate gândurile, rostirile și fapăturile acreditate în orizontul viețuirii omenești, orizont „public” în esența sa.

Evenimentul constituirii dictaturii judicativului, având înțelesul general de formalizare a *logos*-ului, reordonează însuși orizontul *logos*-ului, impunând drept dominante conceptele de *adevăr*, *judecată*, *raționament*, *argumentare*; *logos*-ul este rostirea, adică gândirea expresivă, enunțată ca atare, intrată într-o formă căreia îi este propriu un înțeles (mai bine zis, formă de expresie căreia îi este propriu un gând), ținând de posibilitățile de a fi ale ființării umane. Totuși, se adaugă „termenilor” enumerați care susțin această prefacere a *logos*-ului și următorii: *judicativ*, *funcție logică* și *poziție logică* (de *subiect* și de *predicat*), *analitică*, *dialectică*, în felul acesta, nuanța psihologică proprie termenilor din lista de mai sus pierzând din putere în avantajul nuanței propriu-zis logice (despre care nu știm încă prea multe, în momentul de față al demersului). Termenii enumerați, fiind „lucrurile însele” ale dictaturii judicativului, formează câmpul de cercetare al lucrării. Potrivit reglementărilor dictaturii judicativului, doar *judicata* este semnificativă întru adevăr. Dar *judicata* (potrivit lui Aristotel, *logos apophantikos*, „enunțare” al cărei conținut, ca gând, poate fi „comunicat”) intră în structuri discursiv-cognitive ample, anume în „raționament” (*logismos*) și în „argumentare” (*logikos syllogismos*), care este tot raționament, dar unul special, fiindcă premisele sale nu sunt adevăruri necesare (ca în demonstrație, *apodeixis*), ci aserțiuni, anume propoziții care pot fi adevărate în aceeași măsură în care pot fi false. De asemenea, *judicata* leagă „cuvintele”, cum spune Aristotel, luând astfel fie forma afirmației, fie pe cea a negației; cuvintele prinse în legătură dobândesc funcție de „subiect” și de „predicat”. Această structură „logică” simplă, S – P, constituind *judicata*, se va regăsi în raționament și în argumentare, prin urmare, în orice tip de discurs (orice discurs păstrând cele trei sensuri: de gând, rostire, fapțuire). În raționament, în sensul multiplicării celor două funcții „logice”; pornind de aici, operația principală a unui discurs va consta în căutarea și găsirea celui de-al treilea termen, a termenului mediu, cum îi spune Aristotel (fără a fi vorba de o depășire a celor două poziții sau funcții logice originare, de subiect și de predicat); astfel, prin respectarea unor reguli referitoare la această operație, este structurată și „realizată” *analitica*. În argumentare, structura S – P se va regăsi în sensul reorizontalizării tematice a

subiectului și predicatului logic (în sens fenomenologic, acte „subiectiv-obiectuale” pe mai multe trepte, în mai multe orizonturi), ceea ce înseamnă deschiderea unor perspective noi asupra lor, diferite de cea propriu-zis logică (formală și funcțională): perspectiva ontologică, etică, epistemologică, praxiologică etc.; în felul acesta este structurată și „realizată” *dialectica*. Prima resemnificare a structurii S – P, cea proprie analiticii, rămâne, în esența sa, formală; cea de-a doua, proprie dialecticii, este mai degrabă aplicativă. De aceea, analitica este, înainte de toate, un corpus de reglementări cu privire la folosirea diferitelor operații ale gândirii, în vreme ce dialectica, „interpretând” termenii S și P, apare, înainte de toate, ca o aplicație a analiticii. Această situație a celor două discipline judicative nu corespunde decât unui sens inițial pe care îl putem sesiza la o primă luare la cunoștință asupra lor. Oricum, amândouă au funcții aplicativ-constitutive în istoria filosofiei, pentru toate faptele semnificative din orizontul acesteia.

Analitica și dialectica reprezintă, împreună, *topos*-ul rostirii judicative, locul în care se află regulile de metodă ale dictaturii judicativului și condițiile de posibilitate ale oricăror înfăptuiri semnificative în orizontul discursului (care se prezintă ca unitate a gândirii, rostirii și făptuirii): logică, filosofie, știință, ideologie. Consecințele directe – dar, firesc, formale – ale instituirii dictaturii judicativului, cu toate elementele enunțate mai sus, sunt: a) pierderea întregului în parte (prin analitică), într-un fel, urmare directă a de-naturării *logos*-ului; b) constituirea aporiilor „logice” (prin dialectică). Întreaga istorie a filosofiei provine, formal, tematic etc., din evenimentul constituirii dictaturii judicativului, chiar dacă *istoric* acest eveniment este ulterior începuturilor filosofiei. Despre acest eveniment va fi vorba mai departe. Nu, însă, doar în sensul descrierii și, poate, al explicării sale, ci și în acela al încercării de a potența non-judicativul, în scopul re-venirii la putința unei noi scrutări a *logos*-ului original. Întrucât voi lucra și ilustrativ, selectând din istoria filosofiei reconstrucții care îmi apar ca model de „realizare” a celor două discipline, demersul meu se va concentra în primul rând către sesizarea unor potențialități non-judicative; desigur, argumentând și participarea reconstrucțiilor în cauză la dictatura judicativului: a) la analitică, întrucât cuprind prescripții formale privind corectitudinea gândirii, rostirii, făptuirii, fiind respinse toate traseele de gândire care nu se aliniază la aceste reglementări; b) la dialectică, deoarece construiesc discursuri după regulile analitice și pretind valabilitate totală în virtutea „corespondenței” cu aceste reguli, respectând principii logice, cum este principiul noncontradicției, dar ajungând la aporii pe care nu le recunosc în privința forței lor de a semnala ceea ce poate căpăta valabilitate dincolo de prescripțiile formale „analitice”. Desigur, de fiecare dată va fi vorba despre reguli de corectitudine a gândirii (rostirii și făptuirii) și despre condiții de adevăr (ale cunoașterii); în fond, despre acte de constituire a obiectelor judicative.

Fiindcă ne aflăm încă sub dictatura judicativului, analitica și dialectica apar, cred, și în filosofia contemporană: ca *filosofie analitică* și *filosofie continentală*.

Acest fapt – în cazul în care poate primi o dovadă suficientă, și numai angajând o interpretare propriu-zis judiciară a elementelor altor logici decât cea clasică de origine aristotelică – reprezintă semnul cel mai clar pentru zăbava filosofiei în spațiul vechilor sale convenții, puse la punct încă din perioada filosofiei clasice grecești, prin evenimentul constituirii dictaturii judicativului. Rămâne, desigur, de dovedit că cele două „discipline” ale dictaturii judicativului, analitica și dialectica, au primit ca formă actuală a lor ceea ce numim filosofie analitică și filosofie continentală sau, cel puțin, că acestea două din urmă stabilesc unele corespondențe cu analitica și dialectica, în măsura în care cea dintâi, filosofia analitică, ajunge să formuleze reguli de corectitudine (privind gândirea, rostirea, făptuirea) și să schimbe relația subiect–predicat cu relația subiect–obiect, iar cea de-a doua, filosofia continentală, ajunge la reorizontalizarea instanțelor logice, subiectul și predicatul, în fond, la retematizări ale ipostazelor acestora, substituind și ea relația subiect–predicat cu relația subiect–obiect, sesizată ca unitate originară. Dar, tocmai pornind de la această dovadă, trebuie găsită și urma unei „reacții non-judicative”, suficient de adâncă în filosofia actuală, dar veche de când filosofia, pentru a face cu puțință sensul unor „proiecte non-judicative”, active pentru tematizările viitoare în registru filosofic; desigur, într-un registru filosofic în care tocmai regulile judicativului funcționează numai ca dovezi istorice ale unui drum al gândirii, ajuns, cumva la un capăt. Chiar formele „extreme” de discurs din orizontul dictaturii judicativului, știința și ideologia, ar putea fi mai bine înțelese, strict formal (adică exclusiv după normele dictaturii judicativului, ale *logos*-ului formal), pornind de la analitică și dialectică, cea dintâi, știința, „coborând” analitica spre „obiect” și „subiect”, cea de-a doua, ideologia, „înălțând” dialectica spre „subiect” și „obiect”.

Se poate ieși de sub dictatura judicativului? Dacă se poate, atunci în ce fel? În lucrarea de față – în măsura în care va putea prinde chip întregul ei proiect – se va încerca ilustrarea unei „metode” non-judicative în formula unei *ideologii polifonice*, al cărei demers este gândit de la bun început ca o formulă de filosofare non-judicativă; desigur, formă abia desprinsă de angajamentele normative ale dictaturii judicativului. Dar care este aria de exercițiu a acestei formule de filosofare? Cât se întinde orizontul ei de aplicație tematică? Ce potențial filosofic are, atâta vreme cât ea preia – cel puțin parțial, cum se va vedea – forma poemătică a începuturilor istoriei filosofiei, părăsită la un moment dat, și se ocupă de teme care mai degrabă sunt neatractive, marginale, decât propriu-zis semnificative, prin raportare la tradiția filosofiei, în esență, „analitică” și „dialectică”? Despre această chestiune, acum nu poate fi spus decât atât: ideologia reprezintă ipostaza împlinită a dictaturii judicativului, adică *topos*-ul în care, deși sunt activate toate regulile acesteia, nu se ivește nici o reacție de contestare, delimitare, negare, în genere, de critică (în sens kantian, de cercetare a condițiilor de posibilitate a unui fapt) față de dictatura judicativului în întregul ei sau față de anumite reglementări ale sale; sunt posibile numai reacții ale unei ideologii față de altă ideologie: doar atât.

*Ideologia polifonică*, a cărei formulă ar putea fi încercată numai după cercetarea dictaturii judicativului, deși poate fi luată ca o altă ideologie care se opune celor deja existente, este croită tocmai ca o *hermeneutică radicală* – în fapt – față de ipostaza desăvârșită a dictaturii judicativului: ideologia (pur și simplu), așadar față de însăși dictatura judicativului și de cele două discipline ale ei, analitica și dialectica. Dacă această ideologie polifonică este filosofie sau altceva, se va stabili la momentul potrivit. Oricum, ea ar trebui să acopere toate cele patru ipostaze fundamentale ale dictaturii judicativului și spații de valabilitate ale judicativului constitutiv (logica, filosofia, știința, ideologia), în sensul de-limitării lor principiale, și, pe această bază, să proiecteze un orizont în care poate trece în act un gând, o rostire sau o făptuire după *logos*-ul ca atare, plin de el însuși, nu redus la forma sa, venit el însuși din sine, în deschiderea ce-i este proprie.

Răspunsurile la întrebările și problemele semnalate vor deveni posibile, totuși, printr-o de-constituire filosofică, al cărei orizont a fost deja deschis, demers care va înainta pe două căi, amândouă aflate în puțință prin ipoteza despre dictatura judicativului, formulată mai sus: a) calea genealogiei acesteia, folosind tehnica reducăiei de tip fenomenologic, pentru a-i sesiza originaritatea convențională; b) calea unui proiect non-judicativ, folosind tehnica unei „reducăii non-judicative” (lămurită în contextul potrivit) și a unei ideologii polifonice, reunite, sistematic, într-o reconstrucăie de hermeneutică radicală, pentru a testa posibilitatea de a lucra „filosofic” în afara regulilor dictaturii judicativului. Desigur, a doua cale are, asemenea celei dintâi, sensul de prolegomene la un discurs cu adevărat „filo-logic”, în măsura în care *logos*-ul vizat evită cele două închideri ale sale care au stăpânit discursul de orice tip în tradiăia noastră culturală: formalizarea *logos*-ului și „lingvistizarea” sa.

Felul în care a fost pusă problema aici nu instituie deja un semn categoric al trecerii dincolo de convenăiile filosofiei actuale, covârșite de sarcini „analitice” și „dialectice”; dar acest fapt, al trecerii dincolo de convenăiile în cauză, este de dorit și, în plus, el reprezintă ținta principală a demersului de față. De exemplu, diferenăa subiect – obiect, aflată în funcăie de la primele mele cuvinte, pare a regla totul și în planul demersului pe care îl croiesc acum, și, cum știm, anularea semnificaăiei acestei diferenăe a părut, la un moment dat, însăși miza încercuirii filosofiei contemporane postheideggeriene în propriul său. Pare, spun, că această diferenăa constituie sursa regulilor de construcăie și aici, pentru că, de fapt, voi încerca să o concentrez în așa măsură, încât cele două instanăe – subiectul și obiectul – să devină una; în felul acesta s-ar putea trece dincolo de „părerere”. Ar fi fost mai bine – sau, poate, mai comod – să pun diferenăa în cauză pe seama unei rătăcirii a conștiinăei filosofice, în așa fel încât să fie cazul să postulez „ceva” – precum „datul”, „fiinăa”, „lumea”, o fiinăare privilegiată, „lumea trăită” etc. – ca fiind *începutul însuși*, cel a cărui originaritate ar fi dincolo de orice contestaăie (și dincolo de orice pericol de dedublare lingvistică, logică, ontologică etc., de distribuire de sens

către două instanțe, subiect și predicat). Cel puțin începutul acestui demers să se fi aflat într-o atare situație. Chestiune de convenție, se pare! Totuși, problemă de metodă. Pentru că tocmai metoda se află, ca simplă deschidere a orizontului unei teme, la începutul oricărui demers filosofic și se va afla, împreună cu cercetătorul „temei”, până când se ajunge la ceva ce este sau măcar seamănă cu ceea ce este căutat. În bună măsură, intervențiile metodologice din lucrarea de față se justifică prin neasumarea unui postulat despre un „dat” originar care să facă să pro-venă din sine atât „subiectul”, cât și „obiectul”; deși acest ceva „originar” poate fi descoperit prin de-constituire filosofic-judicativă. În fapt, problemele de mai sus, îndeosebi cea referitoare la relația subiectului cu un obiect, țin de filosofia contemporană – cum și de filosofia mai veche – și atunci, ele trebuie (re)formulate în așa fel încât să nu-și aneantizeze propriile lor „date” și propriile lor pre-determinări: desigur, analitice și dialectice, adică de natura dictaturii judicativului. Problema care o vizează pe aceasta din urmă are încă șansa de a fi reformulată în așa fel încât să fie cel puțin relaxate convențiile analitice și dialectice; totuși, numai după ce dictatura judicativului își va fi dezvăluit ea însăși, supusă unei reducții fenomenologice, rădăcinile și, totodată, limitele în reglarea oricărui tip de discurs, sau a oricărui gând, rostire, făptuire.

Intervențiile metodologice vor fi întrutotul firești, mai cu seamă în prima *Introducere* la dictatura judicativului, dintre cele două din care este constituit proiectul acestei lucrări. De altminteri, cea de-a doua *Introducere* are rostul – potrivit proiectului întregii lucrări – de a „vorbi” de dincolo de instituțiile dictaturii judicativului, analitica și dialectica. Cea dintâi *Introducere*, însă, deși o va judeca pe aceasta împreună cu „instituțiile” ei, i se va supune, totuși. Prin urmare, ea poate pre-lua statutul de „critică”, dar va fi vorba de un statut limitat prin autojudecare. În ce măsură este cu puțință un asemenea joc, vom vedea. De fapt, ar fi de văzut „forma” în care se retrage discursul pentru a reuși să prindă, în vorbele sale, totul, adică și pe sine. Până la urmă, prima *Introducere* va fi o încercare de punere la probă a ipotezei formulate la început: pre-luarea și pre-lucrarea „obiectelor” filosofice de către un „subiect” gânditor (sau „conștient”) sunt reglate prin dictatura judicativului, luând forma analiticii și dialecticii; „lucrurile însele” sunt pre-luate și pre-lucrate, ele însele, judicativ. Tocmai de aceea, demersul se va constitui într-o re-construcție filosofică având sensul unei „genealogii a dictaturii judicativului” – veritabilă de-constituire a acesteia –, atâta vreme cât toate sensurile puse în mișcare vor ține de o reducție judicativă a dictaturii judicativului. Totuși, în măsura în care în prima *Introducere* se încearcă și o reducție non-judicativă a dictaturii judicativului, demersul supus unei asemenea sarcini se va constitui într-o de-construcție filosofică, având sensul unei „contra-istorii” a dictaturii judicativului sau al unei reducții non-judicative a însăși dictaturii judicativului. Pentru aceasta, însă, trebuie proiectat, prin operații specifice, judicativul regulativ; ceea ce se va întâmpla tocmai la sfârșitul primei părți a primei Introduceri.

Cea de-a doua *Introducere* nu poate fi, în contextul acestui proiect, decât un exercițiu mai degrabă „poematic”, care ține cu orice chip să capete semnificații non-analitice și non-dialectice. Probabil este forma cea mai firavă a unui discurs non-judicativ, prin constituția sa încă judicativă; dar, paradoxal, ea se poate arăta ca fiind instanța non-judicativă cea mai radicală, prin însăși „formula” non-judicativă a sensurilor ei. Este, cred, cea mai firavă și pentru că împrumută forma poematică, așadar o formă care se află în afara formelor posibile puse sub „critica” reducției judicative, acelea ale discursivității analitice și dialectice; de aici dificultatea de a se impune într-un orizont dominat sub toate aspectele de regulile judicativului constitutiv. Dar, cum știm, filosofia a mai avut o asemenea formă, altădată; e drept, fără să aibă sarcina pe care acum o are, anume de-constituirea dictaturii judicativului. În privința aceasta, ar fi de reflectat asupra faptului că dictatura judicativului nu este forma originară a reconstrucției filosofice. Este cea mai radicală formă, aceasta poematică – propusă pentru o a doua *Introducere* – față de cea a dictaturii judicativului, pentru că țintește către o negare; dar, poate, numai către o re-venire la sine a filosofiei, dacă ținem seama de ceea ce tocmai am observat în privința formei originare a reconstrucției filosofice, și chiar către o revenire la sine a dictaturii judicativului, printr-un proiect non-judicativ, care are și sensul negării modalităților analitice și dialectice de reconstrucție filosofică și a valabilității absolute a operațiilor de constituire judicativă a „lucrurilor înseși”.

### **3. OBSERVAȚIE PRIVIND O PARTE A „TRADIȚIEI EFICACE” A PROBLEMEI ACESTEI LUCRĂRI**

Ceea ce se vestește aici, pentru a căpăta un chip acceptabil chiar de pe poziția convențiilor judicative, este condiționat, cumva, de anumite fapte care, deși sunt „particulare”, având o legătură mai degrabă indirectă cu filosoficul în el însuși, trebuie scoase la iveală de la bun început, atât cât este cu putință. Aceste fapte la care fac referire aparțin culturii și filosofiei românești. Printre ele, limba este, poate, cel mai semnificativ. Cum știm, la un limbaj filosofic românesc se lucrează încă, chiar dacă între timp – de la primii Cronicari până la ultimele traduceri din câțiva filosofi contemporani care au propus, în reconstrucțiile lor, veritabile reforme ale limbii în care au rostit, constrângându-i pe traducători să inițieze ei înșiși „reforme terminologice”, semnificative fiind, de exemplu, traducerile din opera lui Hegel sau din cea a lui Heidegger – s-au produs anumite evenimente cu sens propriu-zis filosofic. Am în vedere propunerile terminologice ale lui Nicolae Milescu Spătarul, Miron Costin, Dimitrie Cantemir, Antim Ivireanul, Samuil Micu, Eufrosin Poteca, Grigorie Râmniceanu, Eftimie Murgu ș.a., toate prinse în unitatea unei opere, și „sistemul rostirii filosofice românești” rostuit de Constantin Noica într-o primă formă, sub o anumită inspirație „tematică” primită de acesta de la

Mircea Vulcănescu. Apoi am în vedere propunerile terminologice ale lui Lucian Blaga, din structurile sale conceptuale închise. Un efort de prindere sub rostire a unor sensuri poate fi zărit și în lucrarea de față. De aceea, recursul la tradiția noastră rostitoare întru filosofie este cu totul firească. În privința cuvintelor, poate că cel mai semnificativ sub acest aspect al legăturii cu tradiția „istoric-eficientă”, preluat în lucrarea de față – motiv pentru care se cuvine a-l menționa de pe acum –, este unul referitor la timp: *prezentuiește*, aflat în „Scara” de la începutul *Istoriei ieroglifice* a lui Dimitrie Cantemir (neutilizat totuși de acesta în lucrarea în cauză).<sup>11</sup> Sensurile în care este folosit vor fi precizate în funcție de contextele în care îl vom găsi. În privința gândurilor, și ele semnificative în sensul atragerii tradiției noastre istoric-eficiente în orizontul de construcție al lucrării de față, se cuvine a-l aminti pe acela despre *noroc*, „reprezentat” de Miron Costin, în *Viața lumii*, drept timp kairotic, eveniment care rupe curgerea obișnuită a timpului. Gândul în cauză „lucrează” însă și la Dimitrie Cantemir, și în conceptul de „matrice stilistică” al lui Lucian Blaga, în cel de „destin” al lui C. Rădulescu-Motru (care face pereche cu conceptul „timpului”, înțeles ca „timp fizic”) sau în cel al „*kairos*-ului” din lucrarea lui Constantin Noica, *Modelul cultural european*.

„Situția” culturală la care participăm, dominată de anumite teme, întrebări, aporii, interese de cercetare și de cunoaștere, de anumite imagini despre sine ale culturii noastre actuale, de câteva atitudini de natură reflexivă și atitudini față de alte culturi, are, de asemenea, poziția unei condiții „particulare” în stare a „afecta” discursul. În fond, nu poți fi tu însuși decât împreună cu orizontul cultural căruia îi aparții: acesta este parte a identității proprii, mai cu seamă atunci când intervine o raportare la tradiție, așa cum se întâmplă în orice tematizare filosofică. Or, din această perspectivă, apartenența „mea” la un mediu cultural și participarea acestuia la identitatea „mea” trebuie evaluate, în așa fel încât să devină cu puțință o „continuitate” de atitudine, fie aceasta marcată de o ruptură – tematică, metodologică etc. –, adâncă. Nu este greu de observat că sunt câțiva gânditori români – care au lucrat cu „instrumente” puse la îndemână de mediul cultural de la noi, de la limbă până la reprezentările privind identitatea proprie sau identitatea Celuilalt – foarte activi în privința tematizărilor semnificative a acelor probleme care sunt, cumva, proprii conștiinței filosofice contemporane. Acesta este un semn al unei sincronii tematice și metodologice cu filosofia europeană, cu totul semnificativă în stabilirea propriilor teme, metode, atitudini prin care se încearcă punerea în act a filosofiei.

Două fapte filosofice din spațiul creației (gândirii) românești contemporane îmi par a fi semnificative, raportat la tema principală a lucrării de față, referitoare la genealogia dictaturii judicativului: a) *reconstrucțiile științei logicii*, fiindcă ele vizează

---

<sup>11</sup> Cf. Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică*, „Scara” a numerelor și cuvintelor streine tâlcuitoare”, pp. 11–32.

în mod explicit limitele *logos*-ului formal, evitând, în măsura în care vizează aceste limite, excesele formaliste și „analitice”; b) *antropologiile teologice*, fiindcă acestea, deși acceptă, încă din premise, formule „onto-teo-logice” pre-determinate, mizează, chiar de la nivelul limbajului, pe șansa de a rosti după *logos*-ul întreg, evitând, tocmai în măsura în care rostesc astfel, capcana ideologiei (a celei religioase, în primul rând), dar, filosofic vorbind, chiar unele excese tehnic-„fenomenologice”. Pentru primul fapt, ar fi de amintit lucrările de logică și de ontologie ale lui Constantin Noica și cele „epistemologice” ale lui Lucian Blaga. Pentru cel de-al doilea fapt, lucrările antropologic-teologice ale lui Dumitru Stăniloae și ale lui André Scrima.

Continuitatea de gând, firească în orizontul unei filosofii particulare, nu este, totuși, suficientă pentru a motiva o re-construcție filosofică. Însuși mediul filosofic activ la un moment dat face ca unele opțiuni filosofice să aibă sau să nu aibă o anumită „susținere”, încredere din partea celor care dau regula creației într-un spațiu cultural din care face parte și filosofia. Din această perspectivă, mediul filosofic românesc actual este deosebit de generos pentru experimentele filosofice, în genere, pentru cele care au de-a face cu judicativul constitutiv și cu încercarea de a-l disloca pe acesta, în mod special. Găsim încercări de regândire a logicii, pe linia elementelor sale fundamentale: forme, raporturi, reguli etc. și sunt prezente, de asemenea, experimente filosofice la limita judicativului – a „judicativului regulativ” – ceea ce înseamnă că s-a trecut demult dincolo de limitele judicativului constitutiv, într-un sens exploratoriu, dar că nu s-a ajuns încă în orizontul propriu-zis al non-judicativului. Unele dintre filosofii românești actuale se prind de unele teme care conduc, chiar potrivit convențiilor din orizont judicativ-constitutiv, către limitele acestuia, anume în spațiul judicativului regulativ; tematizări ale „nimicului” (Ioan Petrovici, Iosif Brucăr), ale „existenței divine și personale” (Nae Ionescu, Mircea Vulcănescu, Emil Cioran), ale raporturilor dintre condiționat și necondiționat (C. Rădulescu-Motru, Ioan D. Gherea), ale eului constituant („subiectiv”, Alexandru Dragomir, „obiectiv”, Mircea Florian) etc. scot la iveală semne ale non-judicativului; desigur, pot fi găsite și exemple mai proaspete. Așadar, și filosofia românească actuală bate căile de la marginea judicativului constitutiv, urmărind sensuri care îl transcend pe acesta.

În fapt, toate aceste reconstrucții filosofice, aparținând filosofiei actuale, constituie însuși orizontul „nostru” cultural, în mod necesar activat în orice tematizare care nu poate ocoli tradiția. Dar dinlăuntru acestuia, alături de motivația tehnic-fenomenologică venită dinspre unele lucrări ale lui Husserl și dinspre altele ale lui M. Merleau-Ponty, amintită mai sus, trebuie să spun că primele întrebări pe tema judicativului au fost motivate îndeosebi de lectura a două cărți, menționate, de altfel, și mai devreme: *Scrisori despre logica lui Hermes* (1986) a lui Constantin Noica și *Actualitatea relației gândire-limbaj* (1989; titlul Ediției a doua: *Teoria formelor prejudicative*) a lui Alexandru Surdu. De lectura celei dintâi, datorită

contestării deschise a *logos*-ului formal și încercării de instituire a unei hermeneutici a culturii, a unui model logic *potrivit* unui orizont de fapte care semnifică mai degrabă non-formal. De lectura celei de-a doua, datorită ideii de formalizare a pre-judicativului, fapt care indică, în mod direct, puterea *logos*-ului formal de a pune sub ascultarea sa nu doar ceea ce-i aparține de drept în orizontul de-naturării sale, ci și ceea ce se află în afara acestuia; e drept, în imediata sa apropiere (acest orizont aflat în vecinătate fiind *pre-judicativul*).

#### 4. NOTĂ DESPRE PROPRIUL FILOSOFIEI

Potrivit tradiției, filosofia presupune continuu regândirea „începutului lucrurilor înseși”; ea își propune, de exemplu, să gândească „încă o dată, lumea de la început”, după cum spunea Blaga<sup>12</sup>; sau, după un gând al lui Maurice Merleau-Ponty, „adevărata filosofie presupune a reînvăța să vezi lumea”<sup>13</sup>. Este vorba, în fapt, de fiecare dată, despre o gândire radicală, care încearcă să dea la o parte toate adaosurile prejudecăților transformate în judecăți de valoare „esențiale” asupra faptelor noastre, toate precomprehensiunile trecute în condiția înțelesurilor fundamentale despre lucruri, pentru a ajunge la acestea așa cum „se arată ele”; o gândire radicală care lucrează fie „sub inspirație”, adică prin reflecție ghidată de o „intuiție” originară, șlefuită stilistic și pusă în „fragmente” foarte apropiate de maximele înțelepciunii, fie metodic, adică prin scenarii „logice” ghidate de anumite „scheme de raționare”, care se leagă între ele pentru a participa la un „sistem”. Filosofia ar presupune și actul unei gândiri care investighează „pre-simțirile” și „pre-comprehensiunile” din care se trage felul nostru de a „pre-lua” lucrurile și de a le „pre-lucra” în sensul unei cunoașteri veritabile pornind de la un „subiect” al acesteia cu pretenție de grijuliu-păstrător al „adevărurilor” despre lucrurile însele. În ultimă instanță, o asemenea gândire ar pune de-o parte toate aceste piese ale actului de re-cunoaștere – pre-judecăți, pre-comprehensiuni, pre-simțiri etc. –, după ce ele sunt recunoscute ca atare, pentru a ținti, cu toate mijloacele ei, *începutul* însuși, mai bine zis, originarul în sens constitutiv pentru „lucrurile însele”, aflat dincolo sau, poate, dincoace de toate aceste pre-condiții. Modelul a ceea ce se întâmplă înaintând pe orice cale filosofică îl putem găsi în scenariul ironiei socratice (nu degeaba aceasta este una dintre metodele originare ale filosofiei): se pornește de la *presupoziția* (iată o „pre-”... ce ar trebui ea însăși re-cunoscută ca atare!) că pentru a cunoaște cu adevărat lucrurile, filosoful trebuie să caute, înainte de toate, în propria ființă, fiindcă numai aici, în propriul „eu”, pot fi descoperite „adevărurile”; aici se află originarul însuși: tocmai „obiectul” cunoașterii – lucrurile

---

<sup>12</sup> Lucian Blaga, *Despre viitorul filosofiei românești*, p. 14.

<sup>13</sup> M. Merleau Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. XVI.

însele – împreună însă cu toate condițiile actului corespunzător de pre-luare și de pre-lucrare a acestui „obiect”.

Totuși, cum am putea ajunge aici, la „rădăcina” lucrurilor (*începutul* lucrurilor înseși), la „originea lor originară”, și să avem, totodată, certitudinea că ne aflăm unde trebuie (filosofic vorbind)? Nu ne paște pericolul regresiei la infinit? Există, desigur, câteva lecții în istoria filosofiei despre această încercare – una este chiar cea pomenită mai devreme, a lui Socrate –, însă acestea au doar poziția unui „model”: iată cum trebuie procedat, au a spune toți veritabilii profesori de filosofie, atunci când vrei să înveți să-ți găsești calea potrivită către răspunsul la o întrebare și când, mai cu seamă datorită tradiției la care participăm cu toții, orizontul de uimire în care se încadrează întrebarea în cauză este cel al filosofiei „acreditate”, iar întrebarea pusă este una la care *se poate* răspunde prin mijloace aflate la îndemână chiar în acest orizont. În fapt, cu sau fără „model”, cât de profund putem săpa la rădăcina lucrurilor, în locul indicat de întrebarea însăși, în scopul de a descoperi un „început” legitim pentru un demers propriu-zis filosofic?

Interogațiile de mai sus țintesc, după cum se vede, către un propriu al demersului de tip filosofic. Așteptările noastre în privința aceasta sunt deja active, odată acceptate câteva convenții ale orizontului uimirii aparținând tradiției filosofice. Poate că însăși *judicata radicală* a condițiilor sub care se constituie discursul filosofic – unul dintre scopurile cercetării de față – este plasată deja în raza unor așteptări „legitime”. Totuși, un asemenea demers presupune atingerea pre-judecăților, pre-simțirilor și pre-comprehensiunilor care vizează chiar condițiile de acces către „începutul lucrurilor înseși” („obiectul” filosofiei); totodată, acelea în care sunt încarcerate rădăcinile „lumii lucrurilor”; iar aceste operații presupun o *îndoială radicală*, așa încât să fie clintit din locul său însuși orizontul uimirii filosofice – care vizează direct și firesc lumea însăși – cu întrebările sale cu tot. Lucrul acesta nu este nefiresc pentru un demers filosofic. Desigur, pot fi recunoscute și „cazuri exemplare”, cum ar fi, în perioada modernă, filosofia lui Descartes (cu *îndoiala metodică*), ori, mai târziu, fenomenologia lui Husserl (cu *epoché*). Acest lucru apare deja ca un act legitim chiar în locul din și despre care vorbim: acela al judecării radicale, printr-o *îndoială* ea însăși radicală, a dictaturii judicativului. E drept, judecarea poate fi mai degrabă un act de negație anemică, insuficient pentru a ne conduce pe o cale care să răzbată dincolo de cercul tradiției sau care să rămână, roditor, dincoace. Cu toate acestea, fără a angaja deja o *îndoială radicală* întoarsă către filosofia însăși (spre pre-judecățile despre *început*), să încercăm să rămânem încă aici, în zona unei neputințe metodologice de a înainta către „adevăr”, asumându-ne stabilitatea (în fața scaunului de judecată, împreună cu tradiția filosofică). Poate că ceea-ce-este, ființa ca atare, – dacă tocmai aceasta reprezintă miza unui demers filosofic, așa cum suntem instruiți de tradiție, chiar și atunci când acel ceva căutat, și tocmai de aceea găsit, este „fără ființă” (fiind, totuși, originarul, nemijlocitul, principiul etc.) – se va deschide și se va arăta cu de la sine putere ca

sine însuși și ne vom încânta privirile cu „forma” sa aplecată ca o umbră peste toate „lucrurile” (însele); dar și peste noi, cei uimiți de toate acestea, derutați, cumva, de întrebările care nu-și găsesc un răspuns firesc, sau de-a dreptul încarcerăți în acel orizont al neputinței metodologice de a înainta către adevăr, având însă, nefiresc, o puternică senzație de certitudine asupra diverselor lucruri, primul dintre acestea fiind tocmai „ființa” noastră.

Din perspectiva acreditărilor filosofice contemporane, mirările cu miză metodologică, așa cum sunt și cele de mai sus, reprezintă simptomul unei deficiențe „discursive”. Doar expozeurile metodologice încărcate de certitudine constituie, pentru cei mai mulți dintre noi, semnele directe ale puterii de a filosofa (sau de a face filosofie). Cu toate acestea, nu mă gândesc să încerc să reacreditez eu însumi câteva prejudecăți ce stau deja la „porțile ce despart cărările Noptii și ale Zilei”.<sup>14</sup> De fapt, sunt destui susținători ai lor, ageri în a zări și exploata orice ocazie de a aduce în lumină prejudecăți de felul: „filosofia cu picioarele pe pământ”; „filosofia fără haine de gală”; „filosofia pe înțelesul tuturor”; „filosofia pentru copii”, „filosofia cu ancora prinsă în cotidianitate”, „filosofia pentru toți”, „filosofia ca șuetă”, „filosofia pentru audiență de tip media”, „filosofia ca terapeutică” etc. Iată un motiv pentru care „metoda” din lucrarea de față („Prima parte” din *Prima Introducere* la dictatura judiciarului), aflată, într-un fel, în prelungirea demersurilor proprii din *Fenomenul și nimicul. Proiectul fenomenologic – concept și aplicații*, în strânsă legătură cu cele din *Situațiile existențiale* și în orizontul aplicativ al *Fenomenologiei situațiilor existențiale* (din *Exerciții fenomenologice asupra filosofiei românești interbelice / Filosofia românească interbelică. Perspectivă fenomenologică*), nu va fi îngăduitoare cu glumele antropologiei moderne, după care omul – se-nțelege, și „eu” – reprezintă un „animal” înzestrat cu o bună *vedere* a „lucrurilor înseși”.

## **5. LUARE LA CUNOȘTINȚĂ FORMALĂ DESPRE GÂNDIREA-POSITUM ȘI GÂNDIREA-FENOMEN**

*A ști de ce știi ceea ce știi*: iată idealul care structurează filosofia, așa cum ea a fost croită de tradiția vizibilă a culturii grecești, ea însăși așezată sub semnul „cunoașterii înțelepte”. Din această perspectivă, filosofia apare ca o „știință” ce-și reprezintă într-un mod critic, reflexiv, propriul demers, instanțele, mijloacele, agenții, rezultatele sale parțiale, chiar și în momentele dogmatice ale istoriei sale. Aparent, acest ideal are doar o așezare epistemică, referitoare numai la puterea de pătrundere a demersului corespunzător lui în „taina lumii” pe care el, idealul,

<sup>14</sup> Parmenides, *Despre natură*, “Fragmente”, 1., în D.M. Pippidi, *Presocraticii. Fragmentele eleaților*, p. 117. Gh. Vlăduțescu, *Filosofia în Grecia veche*, p. 97. G.S. Kirk, J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Fr. 342, p. 267.

o face să fie, deoarece este vizat actul cunoașterii prin cunoașterea înfăptuită deja, prin ceea ce epistemologii contemporani numesc „contextul justificării” (în deosebire de „contextul descoperirii”). Dar el pare, în același timp, dată fiind rațiunea sa evaluatoare, a se instala și într-un spațiu omenesc mai convențional, dominat de un scop „practic”, acela de „a ști despre lume”, pur și simplu; de a ști, mai bine zis, despre mediul în care omul trăiește, în scopul utilizării (manipulării) acestuia potrivit motivațiilor (trebuințelor, dorințelor, intereselor, idealurilor, convingerilor etc.) omenești. El reprezintă astfel, împreună cu demersurile care îl susțin, o structură epistemică și practică legată din înseși motivațiile de supraviețuire a omului în lumea vieții sale, crescută, așadar, pe solul nevoilor umane, deși „materia” din care el este alcătuit nu pare a fi de natura acestora. Idealul în cauză afișează o statură diferită de propria sa origine, fiind socotit, de mulți dintre noi, ca având autonomie în spațiul nevoii omenești, ca fiind un act gratuit, potrivit „nefilosofilor”, ca avându-și temeiurile în sfera adevărilor ultime, inaccesibile gesturilor obișnuite, fie ele descinse din puterea de cunoaștere a omului, potrivit „experților-filosofi”.

Faptul că lucrurile nu stau astfel, neavând dreptatea pe care o pretind nici nefilosofii, nici experții în filosofie, va fi dovedit mai târziu. Oricum, în acest moment, să luăm seama asupra faptului că tot ce a prins chip pe temeiul acestui ideal – „a ști de ce știi ceea ce știi” – are în primul rând utilitate, fiind, așadar, folositor la ceva, ceea ce înseamnă că originea sa – orice lucru păstrând „marca” originii sale, măcar camuflată – este de felul nevoii și motivației (al trebuințelor, dorințelor, intereselor, idealurilor, convingerilor etc.). În scopul înnobilării acestui ideal, fie s-au construit fel de fel de ziduri în jurul său, în așa fel încât numai aleșii să le (și să îl) înțeleagă, fie el însuși, bine încropit, cu „carne” pe tot scheletul său armonic articulat, autonom, așadar, față de tulburările suportate oricând de om, a fost așezat în altare deja confecționate de „nevoile primare” ale omului, asemenea unui venetic cosmic pus pe vatra unui sanctuar arhaic. Cu toate acestea, originea sa „naturală”, înrădăcinarea sa în *nevoie*, nu a putut fi ascunsă cu totul privirilor indiscrete ale unora: de fapt, dotați cu instrumente ascuțite, am mai putea vedea și astăzi semnele „naturii umane” înscrise în însăși structura sa.

Ar putea fi exclus din alcătuirea acestui ideal elementul „natural”? Se poate arăta filosofia corespunzătoare acestuia doar într-o formă „îngrijită” rațional, fără adumbriri ce par a da seamă de unele „fețe” non-raționale, de exemplu, „filotice”? Și putem da la o parte, fără riscul de a neantiza idealul însuși, aspectul său ontologic, oarecum firesc, renunțând la faptul că el presupune *ceva ce este*, luând în seamă doar miza sa directă în privința exercițiului unor funcții epistemice? Chiar și atunci când concentrăm discursul către arătarea de sine prin propria natură atât de amalgamată, idealul în cauză ocupă un loc în orizontul rostirii semnificative despre ceea-ce-este, aceasta reprezentând, cum spuneam mai sus, miza unui demers filosofic, chiar și atunci când se cere ca idealul în cauză să fie depășit. Poate chiar și atunci când tema explicită a demersului pe care îl pretinde este însăși cunoașterea, adică

puterea de pătrundere în „taina lumii” structurată chiar pe baza funcțiilor sale. Dar dacă filosofia, prin idealul formulat mai sus, este legată de la bun început de faimoasa „problemă a cunoașterii” – și în felul acesta ne apar lucrurile în acest moment –, atunci unul dintre interesele explicite ale tematizării filosofice a cunoașterii trebuie să fie chiar „ființa” sa proprie, ceea-ce-este ea, fapt care implică și o cercetare a „ființei” cunoașterii. De aici o anume ambivalență – poate o duplicitate – a filosofiei: aceasta își întoarce demersul către tipul de cunoaștere pe care îl reprezintă, chiar și atunci când obiectul tematizării sale este altceva decât ea însăși. Poate fi recunoscută această situație „duplicitară” a filosofiei și în reconstrucțiile filosofice propriu-zise, înșiruite în istorie, dar și în referirile metafilosofice, prin care se încearcă delimitarea speciilor de discurs filosofic sau chiar întocmirea unor ierarhii ale acestora, unde apar (sunt prezente) toate speciile rostirii întocmite în istoria filosofiei și numite „discipline filosofice”.

Ne întrebăm, totuși, dacă dintotdeauna filosofia a încercat să dezvăluie temeiurile cunoașterii, evaluându-și neîncetat șansele puterii ei de pătrundere în secretele lumii, făcând din *a ști de ce știi ceea ce știi* un ideal absolut. Întotdeauna filosofi au simțit impulsul către cercetarea felului în care apare cunoașterea, căpătând astfel o cale bună de cercetare a înseși ființei cunoașterii și, până la urmă, a ființei lumii? Sau există alte idealuri structurante în filosofie, iar acesta este unul subordonat, relativ și neîmplinit în puterea sa de a împinge „inteligibilitatea” filosofică spre întocmirea unor gânduri despre ceea ce se află *în* lume, despre „lucrurile însele”?

Ceea ce putem spune din capul locului este faptul că de la Aristotel încoace, idealul în cauză constituie dominantă filosofiei, „chestiunea” care a instituit reconstrucții filosofice semnificative: „sisteme”, „concepții”, „probleme și soluții”, „teorii” etc. De asemenea, mai putem spune că, încă înainte de Aristotel, unul dintre gânditorii socotiți exemplari în privința practicării filosofiei – chiar în planul interesului pentru înțelegerea de sine în sensul lămuririi asupra puterii cunoașterii de a dezvălui ceea-ce-este *în* lume –, anume Socrate, deschidea un spațiu de înaintare a filosofării (filosofarea fiind un reflex al minții aruncate într-un orizont al uimirii) prin ideea *recunoașterii necunoașterii*, socotită îndoielnică în mediile „oficializate” ale filosofiei, totuși nu mai puțin solidă și, de aceea, ușor de sesizat – uneori, chiar cu uimire – când vizităm aleile cu monumente filosofice mai vechi și mai noi. Dar trebuie să constatăm, dincolo de generozitatea aporetică vizibilă încă de la intrarea în acest spațiu, că în cazul din urmă nu este vorba despre un discurs instituit prin *a ști de ce știi ceea ce știi*, căci cunoașterea nu este tot una cu *re-cunoașterea*, iar temeiurile cunoașterii nu sunt identice cu *necunoașterea*.

Pe de altă parte, ideea tocmai formulată are ea însăși „natura” unui ideal (filosofic). Iar dacă acceptăm diferența dintre cele două idealuri – și ea este limpede chiar la nivel strict nominal și formal – suntem constrânși să admitem, mai departe, că filosofia s-a dezvăluit, la un moment dat, în două „forme”, cea dintâi

fiind dominată de idealul exprimat prin „a ști de ce știi ceea ce știi”, cealaltă conformă idealului exprimat ca „recunoaștere a necunoașterii”. A doua, activă la un moment dat în istoria filosofiei, anume, potrivit ilustrării de mai sus, în momentul „Socrate”, va fi trecută, de istorie, în fundal, devenind, „recesivă” (folosind un cuvânt al lui Mircea Florian).

Dar care este soarta acestei forme filosofice trecută în fundal? Care este rostul ei și ce șanse de reactivare mai are? Dacă a fost posibilă la un moment dat în spațiul semnificativ al filosofiei, nu înseamnă că ea trăiește și că a trăit în toată istoria filosofiei, putând reprezenta chiar partea autentică a acesteia, totuși ascunsă vederilor interesate doar de arhitectura „sistemului” filosofic, de fețele sale „expuse” rațional, nepătrunzătoare, așadar, în privința adumbririlor „obiectului” ce le poartă, neînțelegătoare în ceea ce privește „lumișurile” filosofice, ascunse, uneori, sub vorbe bine aranjate „judicativ”? Poate că *recunoașterea necunoașterii* este chipul adânc, dar, totodată, autentic, al însuși faptului de *a ști de ce știi ceea ce știi*. Poate!

Prima *Introducere*, reconstruind două *topos*-uri ale gândirii – gândirea ca *element* al filosofiei (dictatura judicativului, adică *gândirea-positum*, de o parte, proiectul non-judicativ, adică *gândirea-fenomen*, de alta) – încearcă să ajungă la rădăcinile celor două chipuri ale acestei „științe”; de fapt, ea încearcă să scoată la iveală chipul ascuns al acesteia, adumbririle și lumișurile despre care vorbeam mai devreme; și, deoarece gândirea este, în ființa sa, act, reconstituirea *topos*-urilor sale – fie acestea demult încheiate și hotărnicite – înseamnă punerea la lucru, pentru o afirmare de sine, a înseși gândirii (ca act). Și poate că acest act, asemenea actului ca atare de intrare într-o lume, poate fi însoțit de uimirea simplei sondări a unui loc neumblat. Dar poate că actul gândirii, mai bine-zis, gândirea-act, nu este altceva decât re-simțirea acestei „iubiri” primare a unui alt-ceva, însoțită, destinal, de uimirile descinse din părăsirea unei lumi și de intrarea într-o lume „nouă”.

*Gândirea-positum*, gândirea dată în orizontul dictaturii judicativului, așezată în formele pe care tradiția ni le scoate la iveală – analitica și dialectica –, forme care ne atrag ochii, mai întâi, apoi mintea rătăcită printre evidențele vederilor și atingerilor de toate felurile, la sfârșit, chiar mâinile făptuitoare, constituie, dacă se poate spune așa, „filosofia lui *a ști de ce știi ceea ce știi*”. *Gândirea-fenomen*, gândirea ce se constituie neîncetat, printr-un demers ce pornește din sine și tinde către sine, fără ocoluri și zăbave prin locuri prielnice plăcerii turistice de a vedea și atinge, așa cum, într-un fel, se arată chiar și actele filosofice care populează, prin „monumentele” lor, orizontul dictaturii judicativului, dar cu îndelungi întârzieri în chiar „vederea” sau „atingerea” lucrurilor înseși, atunci când acestea trebuie certificate ca „lucruri”, instituie „filosofia lui *a-ți da seama că nu știi ceea ce nu știi*”. În acest moment, așa ne par a fi distribuite rolurile celor două ipostaze ale gândirii și actele lor motivante pentru reconstrucțiile filosofice; rosturile acestei distribuii ne vor fi clare abia după încheierea reducăției judicative. Acum, poate că ele par simple

pre-judecăți; dar tocmai această „păreră” asupra lor trebuie să intre în joc, fiindcă ea poartă miza diferenței dintre judicativ și non-judicativ și chiar a unei diferențe din interiorul dictaturii judicativului, anume aceea dintre judicativul constitutiv și cel regulativ. De aceea, părerea în cauză motivează proiectul unei „istorii fenomenologice a judicativului”, care pune în mișcare tocmai aceste diferențe.

În sfera gândirii intrate în formele „autorizate” ale filosofiei, temeiul cunoașterii se dezvăluie prin semne multiple; oricum, el apare mai degrabă ca rezultat al unei simple decizii. Dar prin actul gândirii care își face „obiect” din uimirea proprie celui care se îndeletnicește, pentru o clipă, cu întrebarea despre „originea originară” a lucrurilor, este recunoscută necunoașterea: e drept, până la urmă, tot într-un sens „metodic”, urmărindu-se, ca și în primul caz, monumentalizarea demersului și, dacă se poate, a rezultatului său. Dar ceea ce are importanță în actul ca atare al gândirii nu are de-a face cu această monumentalizare: de aceea uimirea recunoașterii necunoașterii ține o clipă (sau, în alte cuvinte, ține de natura „evenimentului” (destinal), este de sens kairotic). Totuși, nu trebuie uitat că în ambele cazuri este operantă regula întocmirii discursurilor tematice și monumentalizante, rămânând în afara vederii tocmai diferența dintre ipostazele gândirii. Pentru unii dintre noi, nu ar mai fi timp de îndelungă privire către „lucrurile însele” – de vreme ce „contemporaneitatea” se constituie din amenințarea sfârșiturilor și turnurilor de toate felurile – și trebuie monumentalizat (mumificat) totul, chiar și rezultatele îndoielnice ale unor încercări de a ieși de sub greutatea monumentalizărilor de până acum. Graba de a obține un „produs” robust și rezistent la timpuri (produs al gândirii, al filosofiei etc.) pare a nu-i fi dominat și pe gânditorii din alte orizonturi de viață judicativă, mai depărtate de „apusul” sub autoritatea căruia ne situăm acum.

Ne-ar putea scoate din aceste obiceiuri vreo lecție de filosofie? Atenția îndreptată către scrutarea limitelor dictaturii judicativului ne-ar putea oferi un răspuns. Oricum, cele două ipostaze ale gândirii, pe care, de-acum, trebuie să le avem în vedere, căci ne-am încărcat cu greutatea uimirii că ele sunt *ceva*, își radicalizează diferența în unele momente ale istoriei filosofiei; e drept, pe de altă parte, că filosofia, care le cuprinde pe amândouă, se „formalizează” accentuat, devenind simplu comentariu judicativ la spusele altora, în alte momente ale aceleiași istorii. Totuși, „cauza” acestei stări de lucruri este blocajul judicativ, îngustarea *topos*-ului gândirii-fenomen. De fapt, de la Aristotel încoace, a fost practică, copleșitor, filosofarea de tipul gândirii-*positum*. De aceea este firească întrebarea: cum poate fi readusă, în focarul orizontului uimirii, filosofarea de tipul gândirii-*fenomen*? O reducere judicativă a dictaturii judicativului, aplicată cu scopul de a re-adece gândirea, rostirea și făptuirea în locul din care poate începe o nouă „istorie” a lor, are șansa de a constitui propedeutica unei filosofări de tipul gândirii-*fenomen*.

Totuși, timpul nostru, care „trebuie” – chiar după unii filosofi – să fie unul al crepusculului, se arată încă lipsit de motivația necesară întreținerii uimirii și acceptării recunoașterii necunoașterii în privința stărilor de lucruri proprii lumii vieții omului; se arată, altfel spus, lipsit de puterea de a pro-pune, fără încetare, începutul însuși, sfârșind astfel, în fiecare clipă, cu sine. Filosofia, proprietara posibilităților actului de diferențiere dintre cele două ipostaze ale gândirii, trebuie să ne înlesnească schimbarea direcției de mers pentru a înainta către *recunoașterea necunoașterii* noastre. Dar ne-ar îngădui, practicând-o, să o trecem în condiția de fenomen, adică să-i recuperăm începutul? Este destul de clar că sunt condiționări severe pentru cei care încearcă să-i vadă „motivațiile temeinice”, „natura”, figura nonformală, chiar non-intelectuală, dar plină de iubire, „originea sa originară”, nu doar pe cea istoric-naturală; însă cei care o vor vedea, îi vor înțelege proiectul său originar de rostire, nu doar „imaginile” sale de când s-a născut și până azi, îngrijit așezate în albumul său de familie.

Demersul ce-și caută deja cumpănirea tinde să se constituie, în ultimă instanță, într-o *fenomenologie*, pentru că, în privința gândirii-*positum*, el rostește – sau încearcă – despre *fenomenul noetic* (gândirea ca dat), așa cum acesta și-a constituit sensul în vremea noastră trecută, iar în privința gândirii-*fenomen*, el se prezintă ca act al constituirii de sine a gândirii înseși, în acest act fiind năruită atitudinea noetică naturală, prin care „subiectul” nu se recunoaște și ca „obiect”, și fiind activată o atitudine prin care gândirea se recunoaște continuu ca avându-se pe sine ca „obiect” privilegiat, fără a scăpa din vedere „lucrurile însele”.

Demersul se proiectează ca o „fenomenologie” (simplu, rostire despre fenomen) și pentru că are de-a face numai cu ceea ce, prin proprie spontaneitate, prin lipsa constrângerii, se arată a fi ceea-ce-este, chiar în clipa în care acesta poate fi pre-luat și priceput ca atare. De aceea, demersul ce se prefigurează aici cuprinde, întâi, o libertate esențială referitoare la „subiectul” său: acesta poate, ca susținător al acestui act, să nu lase la o parte „gândirea pe cont propriu”, ca dare de seamă asupra unui experiment în afara orizontului trasat de tradiție (care este „judicativ-constitutiv”, cum am spus); dar el poate, de asemenea, să fie în ton cu ceea ce tradiția impune, admirându-i monumentele de la mai mare sau mai mică distanță. Se află însă, în schițele acestui demers, și o constrângere esențială: nu poate fi evitată „ontologia originară”, luarea în considerație a „ființei” filosofiei; dar nu poate fi ocolită nici originaritatea sa „filotică”. Fiindcă tocmai prin acestea două – originaritatea ontologică și cea filotică ale filosofiei –, re-aduse la „conținutul” care a motivat ivirea filosofiei, pot fi reconstruite liniile unui nou *topos* pentru însăși posibilitatea omului de a se re-cunoaște pe sine: prin acte de uimire vizând originaritatea întrebărilor sale esențiale. Dacă demersul intră în norma „fenomenologiei”, atunci trebuie asumată următoarea regulă de metodă: „Ține de esența investigațiilor

fenomenologice faptul că ele nu pot fi redate prescurtat, ci trebuie de fiecare dată reluate și parcurse în întregime.”<sup>15</sup>

Potrivit perspectivei asumate deja, gândirea-*positum*, adică totalitatea înfăptuirilor dictaturii judicativului, constituie ansamblul cunoștințelor așezate în „modele epistemice”: logica, filosofia, știința, ideologia. Gândirea-*fenomen*, ceea ce poate fi legat de acum de „rațiunea” proiectului non-judicativ, constituie actul reflexiv al gândirii, adică, în tonul original al filosofiei, „gândirea care se gândește pe sine ca Altul său printr-o recunoaștere continuă a necunoașterii sale”. E drept, ceea ce spun acum despre aceste două concepte se află în limitele constrângătoare ale gândirii autorizate, formale, autonome. Aceste două „reguli de definire” ale gândirii vor funcționa, totuși, de aici încolo, cel puțin în pregătirea „descriptivă” a operării primei reducții, cea judicativă a dictaturii judicativului, precum și în operarea ca atare a acesteia. Îndreptățirea lor va fi căpătată – ca pentru tot ce servește drept element prim al unei rostiri, potrivit regulilor judicative – prin ceea ce decurge în mod direct și, întrucâtva, necesar, din ele. De aceea, discursul din prima secțiune a primei părți a lucrării („Structura judicativă originară S – P în perspectivă istoric-fenomenologică”), ce corespunde descrierii gândirii-*positum*, va avea drept scop dezvăluirea legitimității propriu-zis judicative a „monumentelor” gândirii filosofice date. În schimb, cel din a doua secțiune („Reducția judicativă aplicată asupra dictaturii judicativului”), care ar corespunde exercițiului gândirii-*fenomen*, raportat la formele acreditate ale gândirii-*positum*, va trebui să provoace gândirea însăși să intre într-un act reflexiv pentru a se lămurii în privința „habitualităților” sale judicative, ceea ce presupune, cumva, asumarea unei libertăți față de judicativul însuși.

Totodată, această fenomenologie a judicativului din prima parte a lucrării se proiectează și ca o „meontologie”, deoarece gândirea (împreună cu obiectul său, fie acesta monumentul deja așezat într-un „mediu natural” filosofic, fie actul prin care apare ceva demn de a fi monumentalizat) nu poate fi tematizată, nu-și poate deveni sieși „voce a propriei conștiințe”, decât prin dezvăluirea temeiului său ultim, anume „absolutul”. Îi putem spune acestuia din urmă și „nimicul”, ori „cel-ce-nu-se-află-printre-lucruri”, ori „*Fi-ul*”, fiind vorba de fiecare dată despre ceva ce nu este de condiția gândirii (a subiectului) sau a obiectului acesteia, pentru că le luminează pe amândouă, condiționându-le astfel în sensul felului lor de a fi și al felului în care se strâng, printr-o anume legătură, chiar sub mîntea noastră întrebătoare și judecătoare. Absolutul *apare ca fiind* cel ce trebuie (iată din nou o pre-determinare, de natura dictaturii judicativului) *gândit ca ne-fiind*, atâta vreme cât el nu se află între limitele celui ce este dat (*positum*).

---

<sup>15</sup> Heidegger, *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, p. 59.

## BIBLIOGRAFIE – Lucrări citate și ediții consultate<sup>16</sup>

- Aristotel**, (1) *Peri Hermeneias*, Greek text, Oxford University Press, 1974. (2) *Despre interpretare*, în *Organon* I, trad. Mircea Florian, Editura Științifică, București, 1957. (3) *On interpretation*, translated by E. M. Edghill, eBooks@Adelaide, 2007. (4) *Organon, I–Categories. II-De l'Interprétation*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Vrin, Paris, 1970.
- \_\_\_\_\_ *Organon*, I–IV, București, Editura Științifică, vol. I – 1957; vol. II – 1958; vol. III – 1961; vol. IV – 1963; trad. Mircea Florian.
- \_\_\_\_\_ (1) *Metafizica*, trad. rom. Gheorghe Vlăduțescu, Paideia, București, 2011; Ed. bilingvă. (2) *Metafizica*, trad. Ștefan Bezdechi, Editura Academiei, București, 1965. (3) *Metafizica*, trad. Andrei Cornea, Editura Humanitas, București, 2009. (4) *Metaphysics*, translated by W.D. Ross, eBooks@Adelaide, 2007.
- \_\_\_\_\_ *Etica nicomahică*, trad. Stella Petecel, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.
- \_\_\_\_\_ *Politica*, trad. Alexander Baumgarten, Editura IRI, București, 2001.
- Blaga, Lucian**, „Despre viitorul filosofiei românești”, în *Saeculum*, Nr. 1, 1943.
- Cantemir, Dimitrie**, *Istoria ieroglifică*, Editura Junimea, Iași, 1988.
- Caputo, John D.**, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutical Project*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1987.
- Gadamer, Hans G.**, (1) *Adevăr și metodă*, Vol. 1, trad. Gabriel Kohn și Călin Petcana, Editura Teora, București, 2001. (2) *Truth and Method*, translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, London & New York, Continuum, 2006; Second Edition.
- Heidegger, Martin**, (1) *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967. (2) *Ființă și timp*, trad. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2003. (3) *Être et Temps*, trad. François Vezin, Éditions Gallimard, Paris, 1986.
- \_\_\_\_\_ *Introducere în metafizică*, trad. Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, Editura Humanitas, București, 1999.
- \_\_\_\_\_ *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, trad. Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2005.
- \_\_\_\_\_ *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, trad. Bogdan Mincă și Sorin Lavric, Editura Humanitas, București, 2006.
- Husserl, Edmund**, *Ideen I; Idées directrices pour une phénoménologie*, I, traduit par Paul Ricoeur, Gallimard, Paris, 1985.
- Kant, Immanuel**, (1) *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1919; Hrsg. Th. Valentiner. (2) *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura IRI, București, 1994 (Ed. I – 1781, Ed. a II-a – 1787). (3) *The Critique of Pure Reason*, translated by J.M.D. Meiklejohn, Pennsylvania State University, Electronic Classics Series; <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/>.
- Kripke, Saul**, *Numire și necesitate*, trad. Mircea Dumitru, Editura All Educational, București, 2001.
- Merleau-Ponty, Maurice**, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris, 1945.
- \_\_\_\_\_ *Le visible et l'invisible*, Éditions Gallimard, Paris, 1964.
- Noica, Constantin**, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea Românească, București, 1986.
- Parmenide**, (1) *The presocratic philosophers. A critical history with a selection of texts*, Bilingual Ed.: G. S. Kirk, J. E. Raven, Cambridge University Press, 1971; Chapter X, pp. 263–285. (2) „Fragmente”, trad. D.M. Pippidi, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, Partea a 2-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979. (3) „Parmenides. Fragmente”, în vol.

---

<sup>16</sup> Datele bibliografice ale lucrărilor citate și consultate în **Introducerea** lucrării *Judecată și timp. Fenomenologia judicativului*, reprodusă aici, au fost preluate ca atare din Bibliografia generală a acestei lucrări.

- Presocraticii. Fragmentele eleaților*, Ed. bilingvă, trad. rom. D.M. Pippidi, Editura Teora, București, 1998.
- Peters, Francis E.**, *Termenii filosofiei grecești*, trad. D. Stoianovici, Editura Humanitas, București, 1993.
- Ricoeur, Paul**, (1) *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris, 2000. (2) *Memoria, istoria, uitarea*, trad. Ilie Gyurcsik și Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timișoara, 2001.
- Surdu, Alexandru**, „Studiu introductiv” la Imm. Kant, *Logica generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985.
- \_\_\_\_\_ *Teoria formelor prejudicative*, Editura Academiei Române, București, 2005 (Prima ediție, 1989).
- Vlăduțescu, Gheorghe**, *Filosofia în Grecia veche*, Albatros, București, 1984.
- \_\_\_\_\_ *O enciclopedie a filosofiei grecești*, Editura Paideia, București, 2001.
- Yannaras, Christos**, *Persoană și eros*, trad. Zenaída Luca, Editura Anastasia, București, 2000.
- \_\_\_\_\_ *The Environmental Issue: an Existential not a Canonical Problem*, <http://jbburnett.com/resources/yannaras/yannaras-environment>.