REPERE BIBLIOGRAFICE

Studii în hermeneutica pre-judicativă și meontologie, Viorel Cernica (coord.), București, Editura Universității din București, vol. 7, 2023, 244 p.

Cel de-al șaptelea volum al seriei de *Studii în hermeneutica pre-judicativă și meontologie*, coordonat de Viorel Cernica și publicat la Editura Universității din București, continuă investigația asupra experiențelor exterioare conceptualizării prin reunirea unor contribuții diverse. Autorii volumului fac parte din Grupul de Cercetare în Hermeneutica Pre-judicativă din cadrul Centrului de Cercetare a Istoriei Ideilor Filosofice, Facultatea de Filosofie a Universității din București. Continuitatea proiectului demonstrează originalitatea sa în spațiul academic românesc, fiind singurul demers local care reușește să aducă împreună problematicile de ordin ontologic și epistemologic ale neantului, dar și pe cele ale conștiinței în ipostaza sa de dinainte (sau dincolo) de înțelegere. Câteva teme desprinse din teologie, cum ar fi conceptul de virtualitate la scolastici sau pilda lui Iov, dar și din domenii separate, ca științele cognitive sau literatura, nasc întrebări relevante pentru filosofia contemporană: Ce înseamnă să fii om? Care este statutul ontologic al realității virtuale și al inteligenței artificiale? Ce ne poate spune cazul lui Iov despre condiția existențială a subiectului? Care este modul prin care putem experimenta ceva complet de neînțeles? Cum să ne raportăm la falia radicală dintre experiență și înțelegere? Primele patru contribuții conturează un cadru conceptual solid și câteva posibile răspunsuri pentru aceste direcții de cercetare.

Cornel Moraru deschide volumul cu un eseu care tratează o serie de probleme ridicate de lumea virtuală, în primul dezvoltând o genealogie a conceptului de virtualitate, ca mai apoi să abordeze relația dintre „statutul (me)ontologic al eului" (p. 10) și mediul virtual. Din punct de vedere metafizic, virtualitatea este plasată în raport cu conceptele aristotelice de actualitate și potențialitate; normativ vorbind, dimensiunea virtuală este actuală „în vizarea noastră intențională", însă inactuală „în lume la nivel factic" (p. 11). Tensiunea dintre sensul ontologic și cel etic este sesizată de autor, prin duplicitatea înțelesului termenului – concomitent *potentia* și *virtus*. Un sens ulterior identificat de Moraru, care le reconciliază pe cele deja enumerate, este teologicul *virtus Dei* care presupune o virtualitate care lucrează prin lume în mod permanent în caracterul său etern, dar care se întrupează în evenimentul *logos*ului hristic. Ulterior, autorul încearcă să identifice virtualitatea cu statutul ontologic al divinității de sorginte apofatică – Dumnezeu lucrează prin toate fără a fi redus la o instanță conceptibilă. Prin apel la Toma D'Aquino, Moraru oferă un temei conceptual pentru înțelegerea virtualității ca prezență incorporală, însă eficientă din punct de vedere cauzal. Conform poziției autorului, obiectele virtuale ar funcționa după o logică similară prin faptul că realitatea cotidiană este adesea suprapusă cu cea virtuală până în punctul în care cele două interacționează reciproc. Înțelegerea tomistă a cauzalității în sens premodern oferă o paradigmă verosimilă pentru a gândi virtualitatea ca putere, dar și sub formă de cunoaștere – practic o întruchipare a tuturor relațiilor care

nu necesită corporalitate (pp. 28–29). Atât îngerii, cât și obiectele virtuale au o „cantitate virtuală" care ar fi atopică și indivizibilă, astfel că aceștia interacționează cu lumea reală prin aplicație. Dacă în sens teologic virtualitatea conferă posibilitatea credinței intelective, în sens secular virtualitatea ne oferă un mod diferit de a interacționa cu propria-i logică internă, cea a simulacrului. Deși lipsită de durabilitate, realitatea virtuală poate acționa asupra noastră, în timp ce tendința omului tehnologic este aceea de a-și virtualiza sinele și de a uita de realitatea sa întrupată. Însă această uitare este întocmai cheia de înțelegere a diferenței radicale dintre inteligența artificială și cea umană, deoarece cea dintâi este lipsită întru totul de o existență factică. Conform autorului, ea rămâne „în stadiul existenței-în-sine sau, heideggerian vorbind, a ființării-la-îndemână, și nu se vede prea curând posibilitatea schimbării unei astfel de stări" (p. 45).

Eseul lui Viorel Cernica, coordonatorul volumului, continuă proiectul teoretic de amploare desfășurat în volumul anterior, anume descrierea formal-logică a prejudecății. Dacă acolo miza fusese structura triadică a prejudecăților (cognitivă, existențială și evaluativă), eseul de față propune completarea indispensabilă a acesteia printr-o descriere de tip hermeneutic, menită să scoată la iveală „existențialitatea subiectului" (p. 59) care le suportă și le operează. Premisa de la care pornește Cernica este că reducția formal-logică a prejudecăților la forma predicării negative (S este non-P) lasă în umbră tocmai subiectul existențial care performează această operație: un subiect cu o constituție meontologică, în care ființa determinată și posibilitatea nedeterminată coexistă într-o unitate ireductibilă. Conceptul central pe care eseul îl introduce și îl fundamentează este cel de memorie pre-judicativă, prin care Cernica înțelege nu o funcție cognitivă de tip psihologic, ci actul de conștiință care *re-prezintă* și *re-cunoaște* subiectul existențial în ceea ce el nu este, scoțând la iveală din negativul propriei sale constituții tocmai acele experiențe care nu au intrat niciodată în formatul judicativ al memoriei de lucru (p. 61). Distincția dintre cele două tipuri de memorie este una dintre contribuțiile conceptuale cele mai riguroase ale textului: memoria de lucru, utilitară și judicativă, constituie conștiința identitară a subiectului și coincide în conținut cu ceea ce știu și ceilalți despre el; memoria pre-judicativă, în schimb, păstrează putințele de a fi care nu au trecut niciodată în ființă, care nu i-au hrănit substanța și care pot fi recuperate numai printr-o de-constituire a prejudecăților proprii, adică printr-o operare hermeneutică, nu formal-logică. Această de-constituire este condiția de posibilitate a re-cunoașterii de sine, distincție pe care Cernica o trasează cu precizie față de simpla cunoaștere – cunoașterea are ca obiect ceea ce subiectul este, în acord cu spusele celorlalți, pe când re-cunoașterea vizează ceea-ce-el-nu-este, negativul propriei sale ființe (p. 74). Iov este tocmai exemplul paradigmatic al acestei tensiuni: atâta vreme cât ființa sa determinată este deținută de prietenii vorbitori (Elifaz, Bildad și Țofar), el se cunoaște în ceea ce ei susțin că este, fără a se re-cunoaște. Revelația survine nu ca o adăugare de sens pozitiv, ci ca o de-structurare a substanței sale mundane: „a trece în non-ființă", cum scrie Cernica, este condiția ca Dumnezeu să îi poată vorbi cu vorbe de înțeles (p. 87). Cel mai dens și mai original segment al eseului rămâne secțiunea dedicată celor trei situări existențiale ale celui non-mundan (morală, religioasă și estetică), corespunzând celor trei linii hermeneutice pre-filosofice (juridică, teologică și literară), fără ca acestea să coincidă cu stadiile kierkegaardiene, de care Cernica se distanțează explicit în privința ordinii și a logicii lor (p. 90). Situarea morală corespunde momentului în care subiectul este prins în rețeaua prejudecăților colective și al autorității publice fără chip care ia, în discursurile prietenilor lui Iov, locul medierii propriu-zis divine; situarea religioasă coincide cu revelația de ordinul

clipei, în care Iov devine prezență-neprezentă tocmai pe măsură ce Dumnezeu apare ca prezență-prezentă, inversând pozițiile din situarea anterioară (p. 87); situarea estetică, post-revelație, este cea a remundaneizării, a revenirii în lumea reconstituită și este descrisă, cu o elegantă trimitere la Camus, prin antiteza „trebuie să ni-l închipuim pe Iov nefericit", spre deosebire de Sisif, tocmai pentru că Iov știe că non-mundaneitatea sa se poate destrăma oricând (p. 89). Firul teoretic se împletește cu o analiză a diferenței dintre așteptarea mundană, în forma sa angoasată, temporalizată și orientată spre un obiect cert, și asigurarea incertă, care este aceea a credinței veritabile a lui Iov: o așteptare non-temporală, un act pur fără obiect dat, care pentru privitorii din afară pare temporalizat și angoasat, dar care din interior este trăire a unui „acum" de dimensiunile veșniciei (p. 92). Pe această distincție se sprijină și concluzia eseului: diferența radicală dintre cel mundan și cel non-mundan nu este una de natură substanțială, ci de una de abținere. Refuzul non-abținerii de a construi și deconstrui continuu este tocmai caracteristica existențială a subiectivității, sau ceea ce îl face pe om să se deosebească de alte ființări – negativitatea existenței sale este cea care îi asigură libertatea, nu inteligența sau afectivitatea (p. 99).

Marius Corbu atacă problema interpretării parabolei lui Iov printr-un artificiu metodologic împrumutat din fenomenologia pre-judicativă: încearcă să ia ca punct de plecare ne-înțelegerea credinței radicale. În stilul lui Kierkegaard, Corbu critică orice încercare de a construi perspectiva lui Iov prin considerații teologice articulate în premise raționale și acceptă lipsa inteligibilității ca adevăratul nucleu al apropierii de divinitate. Un Iov al autorului nu este un Iov cu care acesta se identifică, ci unul care deschide falia dintre sine și alteritate, într-un proces continuu de negare a tuturor aspectelor lumești, inclusiv a credinței bazate pe rațiune și legitate. Corbu ne arată cum este ușor să credem în Dumnezeu atunci când acceptăm premisa că cei buni vor fi răsplătiți, iar cei păcătoși vor fi pedepsiți. Însă problema reală a credinței și a relației dintre sine și Dumnezeu apare în momentul în care ne lovim de cruzimea reversului: un creștin este atât de dedicat credinței lui încât depășește toate pedepsele care i-ar pune credința unui om obișnuit, cum ar fi soția lui Iov, la încercare. Însă autorul argumentează mai radical de atât, că Iov nu ar avea de fapt o credință de neclintit în Dumnezeu, ci că acesta ar îmbrățișa o atitudine de „*totală retragere*" (p. 119). Tensiunea dintre ființă și neființă, dintre întrebare și tăcere, este cea care surprinde adevărul existențial al lui Iov.

Cel de-al patrulea eseu aduce în discuție două perspective autohtone asupra relației dintre inteligibilitate și suferință, sub forma a două „anti-teodicei", așa cum le numește Ștefan Bârzu. Continuând seria de probleme ridicate de parabola lui Iov, Bârzu face apel la Nae Ionescu și la Constantin Noica pentru a da seamă de eșecul rațiunii și a teleologiei antropocentrice de a explica existența răului. Așadar, autorul vede în raportul dintre om și Dumnezeu teoretizat de Ionescu o „hermeneutică a transcendenței" (p. 132). Privind mai îndeaproape, această hermeneutică a transcendenței se revelează însă nu ca un răspuns, ci ca o aporie productivă: metafizica ionesciană surprinde mai degrabă insuficiența propriei sale operații, întrucât suferința lui Iov nu poate fi consumată în imanența unui aici, ci trădează mereu o privare de dincolo. Bârzu identifică lucid limita proiectului ionescian: instrumentalizând suferința ca purgatoriu existențial orientat spre o viață viitoare adusă în prezent, Ionescu ratează tocmai negativitatea sa constitutivă. Acest gol ireductibil nu poate fi umplut de nicio teodicee, fie ea metafizică sau teologică. Suferința lui Iov nu este, în lectura lui Bârzu, un instrument al imanenței, ci experiența fracturii înseși dintre om și Dumnezeu. Această fractură nu poate predica sau mântui, ci pur și simplu este. A doua

perspectivă convocată în eseu, cea a lui Constantin Noica, încearcă să găsească în chiar inima limbii române o formulă mai adecvată acestei experienţe limită. Distincţia noiciană dintre „a fi în" şi „a fi întru", extrasă din *Sentimentul românesc al fiinţei*, devine instrumentul hermeneutic prin care Bârzu cartografiază traseul lui Iov: de la închiderea sufocantă în judecăţile legământului – o fixaţie în stipulările contractuale ale raportului cu Dumnezeu, nu în Dumnezeu însuşi – la deschiderea paradoxală a întâlnirii directe cu prezenţa divină în inima furtunii. „A fi întru" oferă ceea ce teodiceea refuzase: un adevăr existenţial în schimbul unui adevăr factic. Tăcerea finală a lui Iov nu reprezintă o resemnare, ci o schimbare de registru existenţial: cel ce ştia despre Dumnezeu din auzite ajunge să îl vadă cu ochii proprii, iar în această vedere toată arhitectura teodiceică se prăbuşeşte de la sine (pp. 143–146). Eseul lui Bârzu se remarcă prin fineţea cu care articulează cele trei registre – cel biblic, cel filosofic românesc şi cel fenomenologic-lingvistic – construind o argumentaţie în care suferinţa însăşi, înţeleasă ca revelaţie a distanţei constitutive dintre om şi divinitate, are ultimul cuvânt.

În continuare, Cristina Cristea schimbă registrul teologic cu un eseu despre autenticitate şi sinele narativ. Ea argumentează că dobândirea sinelui autentic şi experienţa mărturiei sunt structural similare, ambele fiind orientate spre scoaterea la lumină a unui adevăr interior. Pivotând pe exegeza ricœuriană a sinelui narativ şi pe analiza heideggeriană a atestării, autoarea construieşte un temei puternic pentru această teză a similitudinii formale. Punctul forte al textului constă în modul în care Cristea operaţionalizează distincţia ricœuriană dintre idem, adică persistenţa caracterului, şi ipse, menţinerea de sine în promisiune, pentru a cartografia dinamica autenticităţii. Sinele narativ, constituit în patru momente care se întrepătrund (lingvistic, practic, etic şi narativ), nu este un dat stabil, ci o concordanţă discordantă (p. 154) mereu expusă evenimentelor care o destabilizează. Cristea identifică tocmai în această vulnerabilitate structurală condiţia de posibilitate a autenticităţii: destabilizarea nu reprezintă o limită, ci însăşi condiţia de posibilitate a sinelui de a se întoarce la potenţialitatea sa. Această mişcare este redescrisă, în a doua jumătate a eseului, în cheia mărturiei existenţiale, valorificând atât sensul heideggerean al atestării drept „chemarea conştiinţei" ca voce ce smulge sinele din impersonalul se (p. 161), cât şi definiţia propusă de Ricœur în *L'herméneutique du témoignage* (1972), unde mărturia sancţionează realitatea celor mai proprii posibilităţi ale noastre. Unul dintre cele mai reuşite momente ale argumentaţiei este distincţia dintre destabilizarea locală şi cea radicală, illustrată printr-o dilemă morală. Cristea arată că, în vreme ce prima permite o reintegrare imediată în unitatea narativă existentă, a doua (declanşată de ceea ce Cristea numeşte experienţa nonjudicativă) de-constituie însăşi fundaţia de sens a sinelui, lăsând martorului doar atestarea nudă: „eu sunt" (p. 160). Această reducţie la subiectul existenţial pur nu ar fi un eşec al sinelui, ci condiţia reiterării originii şi, astfel, a renaşterii autentice – o mişcare ce aminteşte structural de tăcerea lui Iov din eseul precedent al volumului, chiar dacă perspectivele rămân distincte. O posibilă întrebare ce mai poate fi formulată priveşte tensiunea dintre dimensiunea radicală a experienţei nonjudicative şi caracterul narativ al reintegrării sale: Dacă evenimentul destabilizator neagă în mod radical întregul edificiu judicativ cum anume naraţiunea, ca operaţie de punere-în-intrigă, mai poate prelua ceea ce a rămas din subiect fără a-l recupera pe acesta prematur în vechile structuri de sens? Autoarea atinge această problemă, invocând martorul care „mărturiseşte imposibilitatea atestării de sine" (p. 161), însă firul ar merita urmărit mai departe. În ansamblu, eseul

Cristinei Cristea se impune prin soliditate argumentativă, oferind o contribuție distinctă la hermeneutica sinelui în contextul volumului.

Un eseu dintr-un registru tematic foarte diferit de cele anterioare este cel al lui Sorin Crețu, lucru care arată însă în ce măsură hermeneutica pre-judicativă reprezintă o temă nu doar de profunzime, ci și cu o largă arie de aplicabilitate. Crețu propune o sinteză ambițioasă a câtorva dintre cele mai influente teorii din filosofia minții și psihologia cognitivă, urmărind un fir argumentativ unitar: demontarea mitului raționalității nelimitate și conturarea unei imagini mai fidele despre ceea ce înseamnă a gândi omenește. Redactat în limba engleză și structurat în șapte secțiuni distincte, textul aduce laolaltă contribuțiile lui Herbert Simon, Kahneman și Tversky, Gerd Gigerenzer, George Lakoff și Mark Johnson într-o arhitectură conceptuală coerentă, chiar dacă uneori dens populată de referințe. Autorul argumentează că trecerea de la raționalitatea nelimitată la cea mărginită (*bounded rationality*) nu reprezintă o simplă ajustare tehnică a modelelor cognitive, ci o mutație ontologică profundă, comparabilă cu schimbările de paradigmă descrise în *The Structure of Scientific Revolutions*. Această ancorare în Kuhn conferă demersului un fir roșu filosofic, depășind simpla consemnare a unor biasuri cognitive. Urmând modelul clasic Tversky-Kahneman, Crețu analizează pe rând reprezentativitatea, disponibilitatea și ancorarea, arătând cum fiecare generează erori sistematice de judecată nu din cauza iraționalității subiecților, ci din cauza aplicării unor strategii cognitive altminteri funcționale în afara contextului lor propriu. Exemplul cu studenții și specialiștii IT (pp. 185–186), prin care autorul ilustrează „iluzia validității" și efectele ignorării probabilităților prealabile, are meritul de a ancora un demers abstract în situații recognoscibile. Totodată, analiza „regresiei spre medie" și a felului în care ignorarea ei sistematică legitimează pedeapsa în detrimentul recompensei (pp. 188–189) deschide în mod inedit o punte între psihologia cognitivă și problemele etice ale evaluării performanței. Cea mai originală contribuție a eseului rezidă în articularea dintre euristici și teoria minții întruchipate (*embodied mind*), valorificând cu precădere lucrările lui Lakoff și Johnson. Demonstrând că metaforele nu sunt ornamente retorice, ci structuri cognitive primare prin care organizăm experiența la nivel neuronal, Crețu propune o lectură în care psihologia cognitivă și filosofia limbajului nu se învecinează, ci se întrepătrund. El arată că gândim spațiul prin scheme-imagine, că rațiunea este „neuronală" și că „limbajul este produs fizic al creierului uman întruchipat" (p. 193). Distincția dintre metaforele primare, generate din experiența corporală directă, și cele complexe, construite prin combinarea primelor, oferă un instrument de interpretare a arhitecturii conceptuale a sistemelor filosofice înseși. Această secțiune deschide perspective generoase, chiar dacă tratarea rămâne, din cauza spațiului limitat, mai degrabă sintetică decât aprofundată. Anvergura problematicii și a surselor angajate de Crețu rămâne, totuși, punctul forte al textului, care se impune ca o contribuție onestă și stimulativă la reflecția filosofică asupra naturii umane.

Andrei Simionescu-Panait deschide eseul cu o constatare istoriografică: eleganța rămâne un subiect marginal în filosofie și aproape inexistent în fenomenologie, în pofida istoriei sale conceptuale bogate. Miza textului este de a remedia această lacună prin punerea în dialog a două figuri aparent îndepărtate: japonezul Kuki Shūzō și italianul Baldassare Castiglione, plasați vizavi de problematica detașării ca miez al eleganței. Dacă Shūzō adoptă o metodă fenomenologic-hermeneutică, plecând de la o schiță eidetică a lui *iki* spre o interpretare culturală a costumelor, coafurilor și gesturilor specifice lumii gheișelor japoneze, Castiglione privilegiază dialogul prescriptiv, în care personaje rivale construiesc

treptat un portret al curteanului ideal. Diferența de metodă este ea însăși semnificativă: Shūzō însuși recunoaște că studiul său „nu poate fi «eidetic», ci trebuie să fie «hermeneutic»" (p. 205), tocmai fiindcă ființa lui *iki* nu se lasă surprinsă în afara particularității culturale japoneze. În același timp, Castiglione nu vizează cu personajele sale adevărul transcendent, ci sensul practic al eleganței ca virtute renascentistă. Conceptul-cheie al lui Shūzō, *iki*, este definit prin trei termeni intensionali: 1) cochetăria (*bitai*), 2) mândria (*ikiji*) și 3) resemnarea (*akirame*). Fiecare dintre cele trei articulează o formă de rezistență față de celălalt: rezistența la atingere, la empatie și la autoamăgire. Esența cochetăriei este, în formularea lui Shūzō, „să se apropie cât mai mult și, totodată, să se asigure că apropierea se oprește înainte de atingerea propriu-zisă" (p. 210). Această tensiune susținută a unei „aproape-atingeri" perpetue conferă *iki*-ului o rezistență la finitudine. Simionescu-Panait observă că această triplă rezistență face din *iki* un efort susținut împotriva *Mitsein*-ului heideggerian, desfășurat paradoxal tocmai în contextul în care raportul cu celălalt este nu numai inevitabil, ci activ căutat. Resemnarea conferă *iki*-ului o tentă fatalistă absentă în viziunea lui Castiglione: gheișa elegantă știe că efortul său este sortit eșecului și îl continuă tocmai din această cauză. Simionescu-Panait numește acest moment „apogeul lui akirame: să știi că efortul tău principal va fi zadarnic și să-l continui, tocmai fiindcă este zadarnic" (p. 212). *Sprezzatura* lui Castiglione funcționează diferit. Exemplul lui Pierpaolo, curteanul stângaci care încearcă cu tot dinadinsul să pară elegant și tocmai prin asta eșuează (pp. 212–213), ilustrează cum problema eleganței la Castiglione nu este absența rafinamentului, ci excesul de transparență al efortului. Nonșalanța nu este o stare existențială, ci o strategie de autoascundere a exercițiului. Cel care acționează fără transparență afectivă simulează talentul, prin faptul că martorii săi cred că un efort vizibil l-ar face cu atât mai priceput (p. 213). Autorul identifică o convergență subtilă între *akirame* și *sprezzatura* (ambele presupun o detașare față de judecata celuilalt), dar și o divergență structurală. În vreme ce *iki* tinde spre o autosuficiență solitară care retrage subiectul din intersubiectivitate, curteanul renascentist instrumentalizează în mod calculat prezența celuilalt, depinzând de ea pentru ca detașarea sa să fie văzută și apreciată (p. 218). Eseul se închide cu o întrebare deschisă și onestă: poate un subiect nonșalant să împrumute ceva din *iki* pentru a obține admirația celorlalți, sau invers? Simionescu-Panait nu forțează un răspuns, mulțumindu-se să constate că „răspunsurile afirmative posibile cer investigații fenomenologice ulterioare" (p. 219), iar această reținere metodologică este, ilustrativ, tocmai cea mai elegantă trăsătură a textului.

Eseul care închide volumul propune o investigație fenomenologică de finețe a unei experiențe-limită. Remus Breazu explorează maniera în care, zăbovind prea mult în privirea celuilalt, simțim cum fluxul conștiinței noastre ni se refuză, iar trupul viu al celuilalt se transformă într-un corp opac, dincoace de care cineva (cum spune Bernardo Soares *via* Pessoa), „țipă clandestin" (p. 234). Premisa este husserliană: lumea se naște în întâlnirea perpetuă dintre euri, iar celălalt este constituit ca ego străin printr-un mecanism de cuplare și aprezentare, adică printr-o prezentificare a fluxului său de trăiri – flux care nu poate fi niciodată prezentat în chip originar. Tocmai această limită constitutivă, de obicei funcțională și invizibilă, poate ieși brusc la iveală ca atare ca refuz al sensului: un non-obiect parazitar pe constituirea inițială a trupului celuilalt. Contribuția distinctivă a lui Breazu duce mai departe exegeza „Meditației a V-a", arătând că această imposibilitate de acces se constituie ante-predicativ, în sinteze pasive. Această linie de argumentare îi dă relevanță pentru genealogia logicii: obținem categoria imposibilității nu din sisteme axiomatice, cum o concepea Husserl în contextele sale formale, ci dintr-o situație cât se poate de „materială",

ca intersecția a două priviri. Distincția față de negația obișnuită (care emerge din suprapunerea a două acte de constituire, al doilea anulându-l pe primul) este susținută riguros și cu exemple limpezi (ceașca de cafea, manechinul), ceea ce ancorează bine un demers altminteri foarte abstract. Eseul trimite la o posibilă extindere teoretică a respingerii acuzei de solipsism (pp. 239–240) bine plasată, însă scurtă în raport cu deschiderile pe care le promite. Eseul lui Breazu se impune, totuși, ca o contribuție solidă la fenomenologia intersubiectivității, rafinând pe un caz precis și rar tematizat relația dintre constituire și deconstituire.

Am încercat să surprind până în momentul de față problematicile complexe pe care autorii celor opt eseuri din volum le-au dezvoltat sub semnul hermeneuticii pre-judicative și al meontologiei. În timp ce primele eseuri s-au remarcat prin diversitatea abordărilor conceptuale asupra unor teme de inspirație teologică, ca problema virtualității în sens scolastic sau parabola lui Iov, celelalte patru eseuri au demonstrat că subiectul seriei de investigații filosofice poate aduce laolaltă o multitudine de subteme, fiecare punând în valoare ruptura dintre gândire și (ne-)ființă. Cititorul poate găsi, astfel, o nouă cheie prin care să înțeleagă probleme filosofice moderne și contemporane în orizontul deschis de direcțiile de cercetare din volum, dar și un fundament teoretic bine pus la punct de către coordonatorul volumului, Viorel Cernica. Influența demersului său se resimte asupra unor contribuții din cadrul volumului, lucru care denotă locul privilegiat al seriei în literatura filosofică (și nu numai, având în vedere punțile construite cu literatura, teologia sau științele cognitive), dar și succesul dialogului academic între cercetători din arii tematice diverse. Parcurgerea volumului răspunde satisfăcător întrebărilor formulate inițial, însă deschide la o reflecție ulterioară asupra altor probleme conexe, astfel că volumul poate fi considerat de actualitate pentru cercetători și cititorii pasionați de filosofie. Cu titlu conclusiv, volumul șapte de *Studii în hermeneutica pre-judicativă și meontologie* leagă opt eseuri care se completează asemeni unui mozaic prin diversitatea, rigurozitatea și profunzimea contribuțiilor.

(*Cristina Măriuca Grigore*)

Studii în hermeneutica pre-judicativă și meontologie, Viorel Cernica (coord.), București, Editura Universității din București, vol. 8, 2024, 300 p.

Volumul este inaugurat de un articol semnat de profesorul Cornel Moraru, prin care acesta încearcă să contureze o schiță genealogică a fascinației umane pentru automatizare, pornind de la textele homerice care abordează această problemă, ajungând până în contemporaneitate unde discursul asupra inteligenței artificiale este împărțit între un optimism tehnofuturist, pentru care inteligența artificială reprezintă un remediu incontestabil al neajunsurilor societății contemporane, și un apocalipticism tehnologic, pentru care dezvoltarea tehnologică accelerată va conduce în mod inevitabil la prăbușirea lumii așa cum am cunoscut-o până acum.

Articolul este structurat în două părți: prima dintre ele fiind dedicată unei discuții amănunțite cu privire la structura și „organele" care constituie inteligența în viziunea vechilor greci și al raportului pe care aceasta o stabilește cu acele entități numite *automate*, care apar pentru prima oară în textul homeric. A doua parte a articolului discută problema inteligenței artificiale în peisajul contemporan care pare a fi ambivalent față de acest fenomen tehnologic emergent.

Virtutea acestei lucrări constă în faptul că încearcă să deslușească și să decodifice nu doar comportamentele noastre cu privire la ascensiunea inteligenței artificiale, dar, mai important, să dea seama de natura acesteia, investigând maniera în care a fost conceptualizată inteligența la „originile" ei de către vechii greci. Astfel, autorul angajează nu doar un aparat conceptual, ci o întreagă schemă de gândire, care prin distanța lor, nu doar istorică, ci și conceptuală, față de noi, oferă instrumente neutre față de problematica noastră actuală, având capacitatea de a oferi o perspectivă nu atât obiectivă, ci dezangajată, și astfel posibil mai puțin problematică.

Totuși, acest apel la o schemă de gândire atât de distantă față de noi poate pune cititorul în dubii, acesta chestionând în mod legitim această abordare. De ce să evaluăm contemporaneitatea folosind criteriile unei societăți atât de distante? Această tensiune reiese și din faptul că autorul nu pășește atât de mult pe teritoriul cercetării în inteligența artificială, dovadă fiind faptul că discuția explicită despre IA are loc abia în ultimele șapte pagini ale lucrării, iar referințele în ceea ce privește studiile despre inteligența artificială sunt date de un singur studiu din 1948 despre teoria informației.

Articolul deschide un teren fertil pentru investigarea problemei legate de inteligența artificială folosind un aparat conceptual care stă la originile gândirii europene, însă o asemenea investigație trebuie să fie suplimentată și de o cercetare riguroasă a inteligenței artificiale.

Dacă volumul a fost deschis de un articol care încerca să dea seama de natura inteligenței artificiale folosindu-se de instrumentele filosofice ale antichității grecești, atunci putem spune că articolul care-i urmează, autor Sorin Crețu, se plasează pe un alt calapod filosofic, apelând la forme contemporane de filosofare pentru a desluși problema inteligenței artificiale. Această lucrare se contrastează cu cea precedentă în faptul că

reprezintă o cercetare mult mai elaborată în ceea ce privește statutul inteligenței artificiale, lucru făcut posibil și de faptul că lucrarea se întinde pe aproape o sută de pagini.

Autorul își propune să traseze o cale cât mai coerentă de la psihologia cognitivă a lui Ulric Neisser, trecând mai apoi prin autori precum Daniel Dennet, George Lakoff și alții, până la arhitectura OpenCogPrime a lui Ben Goertzel, cercetător în domeniul inteligenței artificiale. Este un demers dens, care devine pe alocuri foarte tehnic și obositor, dar a cărei premisă justifică pe de-a întregul această incursiune.

Încercări de a trasa o asemenea istorie a inteligenței artificiale la întâlnirea dintre psihologia cognitivă și filosofie au mai fost întreprinse în trecut, însă aspectul inovativ aici este dat de faptul că autorul ancorează întreaga discuție pe cele „cinci obstacole" (dorința, aversiunea, torpoarea, neliniștea și îndoiala) budiste. Acestea nu sunt invocate cu scop decorativ, ci autorul le folosește structural ca limite pe care orice IAG (inteligență artificială generală) ar trebuie să le depășească.

Secțiunea centrală, cea despre cogniție, informație, inteligență, este cea mai consistentă la nivel de formulare și conținut. Aici autorul discută problemele teoretice și dezvoltările în psihologia cognitivă a lui Neisser de la modelul clasic al procesării informației spre psihologia ecologică, de la reprezentare la schemele anticipatorii, de la cogniție centralizată la interacțiune imediată cu mediul. Secțiunea despre Lakoff și Galesse este importantă deoarece prin aceasta autorul construiește imaginea unui IAG care nu poate apărea fără întruchipare, fără intersubiectivitate și fără spațiu comun de acțiune.

Dificultăți apar în ultima parte a lucrării, în care autorul discută în detaliu minuțios tehnologii precum Atomspace, PLN, MOSES, ECAN, Mindagents, care nu au vreo valoare semnificativă în contextul discuțiilor filosofice pe care și le propune acest articol. Nu este clar cum, din această abundență de detalii tehnice, poate deriva o concluzie filosofică, fără ca această discuție tehnică să fie extinsă într-un cadru filosofic, ceea ce nu este cazul.

Cu toate acestea, articolul rămâne o încercare ambițioasă de a construi o imagine a inteligenței artificiale generale din unghiul principiului budist al celor cinci obstacole. Lucrarea este încheiată oferind o viziune optimistă asupra viitorului IAG, care ar putea să moștenească din umanitatea noastră abilitatea de a crea, de a recunoaște frumusețea și de a iubi.

A treia lucrare, semnată de Vasile Visoțchi, apelează la cel mai tehnic limbaj al istoriei filosofiei, limbaj necesar pentru greutatea temei pe care o abordează. Acesta își propune să exploreze o posibilă origine a diferenței ontologice heideggeriene aflată într-un singur vers al poemului parmenidian „Peri physeōs" (Despre natură), versul fiind următorul „estin te kai hōs ouk esti mē einai". Conform autorului, diferența ontologică în cele două negații ale acestui vers, în „ouk esti" și „mē einai", unde prima poate fi tradusă prin „nu este", iar a doua prin „non-ființă".

Prima este o negație copulativă, de tipul „A nu este B", un instrument de diferențiere. A doua e o predicație negativă, apropiată de judecata infinită kantiană, care nu spune că X e absent, ci că X deschide un spațiu de infinitate: tot ce nu e ființa propriu-zisă. Diferența dintre aceste două negații oferă posibilitatea dezvoltării conceptului de diferență meontologică între „non-ființe" și „non-entități". În această schemă regăsește autorul diferența ontologică heideggeriană, în faptul că entitățile, adică ființările, cele ce sunt, sunt non-ființe, în timp ce non-entitățile nu sunt non-ființe. Entitățile sunt tocmai acelea care nu *sunt* ființa și care, în virtutea acestei ne-ființări, apar ca atare.

Argumentul e construit cu atenție, autorul folosindu-se de discursul Străinului din *Sofistul* lui Platon, unde acesta diferențiază formele prin negație și unde *mē on* ajunge să

desemneze entitățile ca participante la ființă fără a fi ființa. Secțiunile cele mai complexe din punct de vedere filosofic sunt cele în care sunt puse laolaltă interpretările timpurii ale lui Heidegger la Parmenide, din lecturile despre *Sofistul* (1924-25), unde Heidegger îl citea pe Parmenide încă prea „entitativ", și interpretarea târzie, unde Heidegger ajunsese să vadă în *a-lētheia* o dublă negativitate, nu o simplă absență.

Articolul este încheiat printr-o întoarcere la Heidegger și la prefața sa din „Despre Esența Fundamentului", unde autorul ne arată potențialul unei asemenea interpretării a diferenței ontologice la Parmenide. Studiul este unul pe o tematică nișată și pe o problemă destul de complexă din istoria filosofiei, aspect ce poate înlătura cititorul prin dificultatea parcurgerii acestui text, însă această observație nu este lansată ca o critică, ci mai degrabă ca o recunoaștere a unei veritabile contribuții în studiile despre Heidegger.

Cea de-a patra lucrare din acest volum este însemnată de Ștefan Bârzu. Ea reprezintă o incursiune ambițioasă care încearcă să ofere o pledoarie critică sau chiar dialectică, aș sugera, pentru discursul sofistic. Articolul se poziționează în afara clasicelor istorii ale filosofiei care la origini postulează o opoziție clară între sofism și filosofie, unde practic discursul filosofic se conturează prin delimitarea sa de sofism în sfera adevărului. Astfel, lucrarea este și o construcție a unei istorii alternative a filosofiei, care oferă sofismului un loc privilegiat nu doar în măsura în care sofismul ajută la ranforsarea identitară a filosofiei, ci și în măsura în care sofismul poate fi un discurs veritabil în sine.

Cu toate că este cel mai scurt text al volumului, acesta surprinde cel mai bine o elocvență filosofică jucăușă, adică încearcă să se folosească exact de acele mijloace pe care încearcă să le reabiliteze filosofic.

Prima secțiune pornește de la Popper: sofiștii ca promotori ai democrației grecești, Platon ca instaurator al unui nou tribalism filosofic. Lectura e ispititoare însă autorul este conștient de faptul că nu ține până la capăt. Popper vede totalitarismul filosofic, dar nu vede ce autorul numește dictatura judicativului, filosofia nu pune lucrurile în locul judecăților sofiste, ci alte judecăți. Spațiile lăsate deschise de sofism nu sunt umplute cu adevărul, ci cu mai mult discurs.

Ulterior autorul realizează trecerea către Ovidiu, care va avea să reprezinte idealul antiretoric. Metamorfozele sunt interpretate ca un triumf al sofismului roman: voce auctorială goală, eclectism aproape sălbatic, retorică a corpurilor sfârâmate care comunică mai mult decât orice discurs articulat. Philomela cu limba tăiată, vorbind prin țesătura ei barbară. Autorul ne sugerează că aici se conturează cel mai bine un spațiu al antiretoricii, unde supremația cuvântului este înlăturată, fie sub forma discursului filosofic sau al celui sofistic, și înlocuită de performativitatea actului, de a comunicării prin tăcere a incomunicabilului.

Altă reprezentare a antiretoricii este analiza lui Gorgias, unde cele trei argumente din „Despre neființă" sunt citite mai degrabă ca entimeme, decât propoziții filosofice, adică încercarea de a urmări ceea ce este omis, nu ceea ce este articulat în mod explicit. „Nimicul există" ca farsă și instanțiere retorică a propriului obiect; existența ca discurs contrafactual despre ceva ce discursul însuși produce; incomunicabilitatea ca aporie care cheamă râsul în locul argumentului. Prin acestea, autorul îl privește pe Gorgias nu ca pe un ratat al istoriei, ci ca pe un prim performer al antiretoricii.

Singurele probleme pe care le întâmpină aceste texte sunt acelea autoimpuse de metodologia autorului. Totul este parcurs într-o maniera schematică, metaforică și jucăușă, oferind mai degrabă sugestii decât argumente bine întemeiate. Și cu toate acestea, spun că

sunt probleme autoimpuse deoarece textul în sine vrea să opereze în acest cadru al antiretoricii pe care îl propune, distanțându-se de pretențiile filosofiei clasice și logos-ului.

Articolul lui Remus Breazu este cel mai apropiat în mod explicit de problematica care unește toate aceste volume una de cealaltă, cea a înțelegerii hermeneuticii pre-judecative și a felului în care operează aceasta. Deconstituirea fiind unul dintre conceptele-cheie în analiza pre-judecativului, autorul încearcă să ne îndrume către o posibilă origine a deconstituirii, pe care acesta o regăsește în opera lui Schopenhauer. Textul debutează cu o notă de onestitate conceptuală, unde autorul ne avertizează că nu încearcă să demonstreze faptul că originea deconstituirii o găsim la Schopenhauer, ci, mai degrabă, că putem extrage accidental (pentru că nu acestea erau intențiile lui Schopenhauer) din opera lui resursele necesare care să formeze această noțiune fundamentală unei hermeneutici pre-judecative.

Punctul de plecare e distincția din *Lumea ca voință și reprezentare*, unde Schopenhauer distinge, la nivelul operei de artă, între idee și concept. Autorul urmărește patru momente: determinarea, adecvarea, geneza, constituția. Pe prima, conceptul e indeterminat, neintuit, doar gândit; ideea e complet determinată, intuită intelectual. În ceea ce privește adecvarea, ideea e „reprezentantă adecvată a conceptului" în raport cu voința, adică e cunoaștere dezlipită de scopuri particulare. Pe a treia, conceptul e generat din lucruri prin abstractizare; ideea e generatoare, pre-există lucrurilor particulare. Pe cea din urmă, ideea seamănă cu un organism viu, conceptul cu un recipient inert. Din aceasta din urmă pornește tot restul discuției.

Întrebarea-cheie e despre acel „mai mult" pe care Schopenhauer îl atribuie ideii. E vorba de o dezvoltare proprie ideii înseși sau doar de diviziunea ei în lucruri particulare? Dacă e numai diviziune, avem constituire, nu deconstituire. Dacă e o dezvoltare a ideii ca atare, atunci ar trebui să vorbim de o negare a constitutivului, și abia acolo intră conceptul de deconstituire. Autorul conchide că lectura deconstituantă presupune privilegierea unui pasaj metaforic și forțarea ambiguităților pe care textul le lasă nerezolvate.

Lucrarea poate fi interpretată din anumite unghiuri și ca o introducere în hermeneutica pre-judecativă, deoarece aceasta încearcă să traseze originile conceptuale unei noțiuni filosofice fundamentale pentru procedura hermeneutică, iar maniera în care autorul se joacă cu aceste concepte este unul foarte inteligibil.

Articolul lui Marius Bogdan Corbu, „Creștinismul lui Gianni Vattimo și Fabrizio De Andre", e dedicat memoriei lui Vattimo și se anunță încă de la început că nu urmărește logica unui articol academic standard, folosind în schimb forma confesională. Această alegere transformă ceea ce ne este transmis la nivelul textului, nu avem de-a face cu transferul unui set de cunoașteri pus la punct riguros, ci mai degrabă cu o trăire genuină a autorului, trăire care îi aduce laolaltă pe Vattimo și De Andre.

Propunerea pe care ne-o face autorul este aceea de a pune față în față creștinismul slab al lui Vattimo cu arta lui De Andre. În gândirea lui Vattimo ne întâlnim cu idei precum: secularizarea prin kenoză, dogma slăbită în numele caritații și înțelegerea lui Dumnezeu ca pe un prieten mai degrabă decât ca pe un stăpân. În De Andre avem un cantautor anarhist genovez, un poet al marginalilor, așa cum îl descrie autorul. Ceea ce ne este sugerat este că aceștia vorbesc același limbaj, atacând aceleași teme prin care doresc să transmită faptul că singurul creștinism autentic e cel de dinaintea conciliilor, dinaintea împăcării cu puterea. Creștinismul celor care pierd.

Pentru a putea refliefa cât mai bine prezența unui creștinism slab la Vattimo în opera lui De Andre, autorul ne oferă în traducere personală două dintre poemele acestuia. *Testamentul lui Titus* pornește de la Decalog și nu-l atacă. Îl întreabă. De ce să nu ucizi,

când viața e oricum scurtă și nedreaptă? De ce să nu furi, când săracul n-are altă cale? Nu e anticlericism. E nedumerirea cuiva care ia poruncile în serios și tocmai de aceea nu le înțelege. *Rugăciunea din ianuarie* conține o notă mai personală, De Andre a scris-o după ce prietenul lui s-a sinucis la Sanremo în 1967. Cântecul spune că sinucigașii merg direct în paradis, că Dumnezeu îi primește pe cei pe care lumea i-a respins. Această interpretare reprezintă o blasfemie pentru orice catehism, însă autorul ne sugerează că aici regăsim un creștinism slab în sensul cel mai literal: mila înainte de dogmă, indiferent de preț.

Lucrarea suferă de o tensiune la nivelul formei textuale, în măsura în care autorul încearcă să regândească problemele centrale ale creștinismului și al metafizicii tari în care este împământenită orice dogmă, folosindu-se de gândirea slabă a lui Vattimo, dar toate acestea sub formă confesională, de mărturie. Problema constă în faptul că lucrarea se extinde pe diferite niveluri, încearcă să rezolve probleme conceptuale, însă nu părăsește tărâmul mărturiei și al experienței personale, astfel plasându-se într-un limbaj din care nu există cale de ieșire. Creștinismul slab nu este argumentat sau fundamentat în vreun fel, ci este doar sugerat sau indicat prin experiență.

Articolul Cristinei Cristea, „Conceptul de experiență și identitatea narativă a sinelui", pornește de la o întrebare care pare simplă, ce înseamnă a te trăi pe tine însuți? și o urmărește metodic prin Husserl, Gadamer, Ricoeur și Aristotel. Lucrarea nu este o recapitulare a literaturii despre identitatea personală, ci se prezintă ca o construcție prin care autoarea dorește să arate că experiența nu e fundalul cunoașterii de sine, ci condiția ei de posibilitate.

Premisa operațională a lucrării, stabilită încă de la început, este aceea că sinele trebuie înțeles nu ca substanță, ci ca existență, ceva care se constituie în timp, prin narațiune, prin raport cu celălalt. Judecata tinde să obiectiveze, să izoleze, de aceea avem nevoie de o trecere în pre-judicativ. Va rămâne mereu un rest care scapă regulilor formale și tocmai de aceea întrebării „Cine sunt eu?" nu i se poate oferi un răspuns din exterior, ca și cum sinele ar fi un obiect de studiat.

Secțiunea centrală urmărește diferitele sensuri pe care le poartă termenul de experiență. *Empeiria* și *experientia* conțin amândouă ideea de punere la încercare, de risc, de limită traversată. Din distincția germană *Erlebnis/Erfahrung* trăire imediată *vs* experiență reflexivă orientată spre scop, autoarea extrage o consecință fenomenologică: la baza oricărei cunoașteri stă trupul, nu mintea. Corpul propriu ca organ perceptiv originar, ca deschidere spre lume înaintea oricărei reflecții. „Eu pot să vorbesc, să acționez, să-mi asum responsabilitatea, să-mi spun povestea", toate poartă marca întrupării, a lui eu pot anterior oricărui eu gândesc. Acesta este nivelul pre-reflexiv care ajunge să constituie identitatea.

În ultima secțiune a lucrării, autoarea îl convoacă pe Aristotel pentru a explica saltul de la particular la general în cadrul constituirii experienței, lucru realizat nu printr-o operație logică, ci prin sedimentarea memoriei în dispoziții habituale. Virtutea etică apare la intersecția dorului rațional cu deliberarea și alegerea. Concluzia e că experiența produce nu doar abilități, ci cunoaștere de sine și că rațiunea și sentimentul au o geneză comună.

Textul este o bună introducere în tematica construcției identitare narative de sorginte ricoeuriană, depășind cadrul de gândire al filosofiei analitice care a dominat atât de mult timp discursul asupra identității. Spun că este o introducere deoarece textul nu abundă de terminologie impenetrabilă, dar chiar și acolo unde această terminologie apare, autoarea are grijă să nu lase vreo noțiune filosofică fără explicație, astfel încât lucrarea este una autosuficientă.

Ultimul articol din volum îi aparține coordonatorului seriei, Viorel Cernica, și este cel mai dificil de parcurs, fapt dat de problematica de natură tehnică cu care se angajează lucrarea. Textul operează la un nivel de abstracție logică care necesită atenția absolută a cititorului.

Punctul de plecare e o judecată care pare imposibilă: *Eu sunt non-ființă*. Autorul nu încearcă să o rezolve sau să o elimine, ci dorește să o legitimeze ca aporie, să arate că nonsensul ei formal ascunde ceva care merită să fie gândit, folosindu-se de instrumentele hermeneuticii pre-judicative. Programul lucrării este anunțat clar și respectat cu rigurozitate pe aproape treizeci de pagini: originea formală a aporiei, originea ei istorico-filosofică, funcția ei hermeneutică.

Prima secțiune e o analiză logică a formei judicative. Autorul lucrează cu un cadru conceptual propriu: orice judecată are patru structuri: formală (subiect-predicat), alethică (verb-timp), referențială (expresie-referință) și existențială (subiectul operant și memoria sa pre-judicativă). Aplicate judecății *Eu sunt non-ființă*, primele două structuri sunt identificabile direct: „eu" ca subiect logic, „non-ființă" ca predicat, „sunt" ca verb. Structura referențială produce o stare de lucruri autoreferențiale și contradictorie pe față. Structura existențială e alta: subiectul operant nu apare prin analiză, ci survine – e prezent în orice judecată ca operator, dar nu devine vizibil decât printr-un salt de la formal la existențial. Acest salt va fi tema întregului articol.

A doua secțiune urmărește patru „deschideri" istorico-filosofice corespunzând celor patru ipostaze ale faptului-de-a-fi: individul la Descartes (dualismul corp–suflet ca unitate contradictorie), ego-ul la Husserl (activ–pasiv, mereu în posibilitate), sinele la Sartre (reflexul care e propria sa reflectare), persoana la Kant (imperativul categoric ca negativitate activă în orice act al voinței finite). Prin aceste deschideri, autorul nu face istoriografie, ci mai degrabă caută în fiecare autor momentul în care structura ființă-și-non-ființă devine vizibilă, chiar dacă nu e numită ca atare. În acest sens, metodologia de lucru aici e mai mult asemănătoare cu cea a lui Remus Breazu, unde acesta nu dorește să demonstreze cum deconstituirea apare la Schopenhauer în mod explicit, ci cum aceasta poate fi extrasă din maniera lui de filosofare.

Ultima secțiune e cea mai dificilă și, în opinia mea, cea mai interesantă. Aici este propus ca atare faptul că de-constituirea judecății aporetice produce o „modificare de temporalitate": o dublă concomitență între ființa și non-ființa eului, pe de o parte, și ființa și non-ființa timpului, pe de alta. Subiectul existențial și timpul existențial devin identice în structura lor aporetică, ambele sunt și nu sunt, ambele se prezentuiesc neantizând prezentul disponibil. Textul se încheie printr-o afirmație care evidențiază limitele structurale pe care și le impune metodologia, „despre o asemenea experiență de-constitutiv-existențială nu se poate vorbi deloc sau, cel puțin, nu în condițiile tematice stabilite aici."

Ca încheiere, al optulea volum din *Studii în hermeneutică pre-judecativă și meontologie* surprinde prin diversitatea temelor abordate, care la o primă vedere ar denota o incoerență tematică, însă ceea ce unește toate aceste articole și acești autori este abordarea filosofică care stă în spatele fiecărei incursiuni, evidențiind importanța momentului pre-judecativ pentru orice hermeneutică, fie aceasta a inteligenței artificiale, a identității de sine sau a problemelor de istoria filosofiei. Cel mai important lucru este că acest volum deschide piste de cercetare noi și inovatoare în diverse ramuri ale filosofiei.

(*Raul Moroșan*)

Studii în hermeneutica pre-judicativă și meontologie, Viorel Cernica (coord.), București, Editura Eikon, vol. 9, 2025, 298 p.

Volumul al IX-lea din *Studii în hermeneutica pre-judicativă și meontologie* apare în 2025, sub coordonarea lui Viorel Cernica, la aproape zece ani de la primul tom al seriei (2016). Proiectul și-a propus de la început ceva greu de dus la bun sfârșit în cercetarea filosofică, anume să scoată la lumină acele straturi ale experienței și ale conștiinței intenționale care preced judecata predicativă de tip S este P, adică tot ce se întâmplă înainte ca gândirea să se fixeze în enunțuri.

Primele volume s-au axat mai ales pe partea metodologică: judecată negativă *versus* predicație negativă, de-timporizare, logica nimicului. Acest volum se orientează spre zone mai puțin așteptate pentru cine urmărește seria de la început: siguranța și alinierea inteligenței artificiale, consilierea filosofică, tardivitatea ca experiență temporală, teologia gândită postmetafizic. Textele nu au un fir tematic comun altfel decât prin metodă: de-constituirea hermeneutică, adică modul în care se poate desface unitatea temporală prin care conștiința își asamblează prejudecățile, fie ele cotidiene, științifice sau religioase.

Ideea de fond a volumului, și anume că pre-judicativul nu reprezintă o etapă depășită a cunoașterii, ci ceva care rămâne activ și relevant pentru crizele de sens ale prezentului, nu este nouă în sine, dar aici este nu doar afirmată, ci susținută cu argumente concrete.

Remus Breazu deschide volumul cu o lectură a filosofiei lui Aristotel ce se axează pe o comparație cu *Odiseea*, urmărind modul în care hazardul (*tychē*) intervine ca o cauză accidentală (*aoriston*) în formarea caracterului lui Telemah. Un accident, la Aristotel, nu reprezintă o simplă lipsă de ordine, ci „ceva aproape de ceea ce nu este" (p. 24), cum scrie autorul, adică se învecinează cu neființa. Breazu duce ideea asta mai departe, comparând hazardul cu evenimentul: hazardul este ceea ce scapă modurilor obișnuite prin care conștiința constituie lumea. Telemah, lăsat fără tată și presat de pețitori, nu are un cadru gata format la îndemână, ci un gol pe care hazardul îl preface în eveniment, iar din confruntarea cu acest gol se naște o subiectivitate nouă. Argumentul funcționează bine cât rămâne la nivelul textului analizat, dar mai puțin convingător în trecerea – fără prea multe explicații, ca și cum echivalența ar fi de la sine înțeleasă – la fenomenologia contemporană.

Sorin Crețu vine cu un studiu surprinzător, plecând de la cercetarea recentă privind siguranța sistemelor de inteligență artificială. Autorul distinge între funcția de recompensă (specifică învățării prin întărire) și funcția de valoare, punând-o pe prima în relație cu „sistemul 1" și pe a doua cu „sistemul 2", concepte dezvoltate de psihologul Daniel Kahneman. Apoi, discută *reward hacking*-ul, cazul în care un agent artificial găsește o cale să-și maximizeze recompensa ocolind scopul pentru care a fost antrenat și eroarea de conjuncție din problema Linda, citindu-le ca pe niște oglinzi ale felului în care conștiința umană denaturează conținutul pre-judicativ atunci când îl împinge spre enunțuri rigide de optimizare. Este o analogie care merită atenție, dar nu sunt convins că poate fi extinsă mult dincolo de cele două exemple alese. Spre final, autorul propune să gândim judecata estetică nu ca pe o formă de recompensă hedonică, ci ca pe o funcție de valoare, apelând la ideea de

„procesare atipică a relevanței" din literatura neuropsihologică. Un punct interesant, care ar fi câștigat totuși din confruntarea cu studiile empirice asupra acestui subiect.

Vasile Visoțchi scrie despre tardivitate (*belatedness*), plecând de la Meister Eckhart și de la *Confesiunile* Sfântului Augustin. Distinge trei momente: „a fi în întârziere", când timpul încă pare o resursă cu care poți face ceva; „tardivitatea propriu-zisă", unde te lovești brusc de faptul că nu mai poți; și „a fi întârziat", constatarea de după, când realizezi ce s-a pierdut deja. De aici trece la ceea ce numește o ontologie a lipsei. În fața morții cuiva apropiat sau în clipa convertirii augustiniene, omul nu se mai definește prin ceea ce are sau prin ceea ce face, ci prin ceea ce îi lipsește. „Ceea ce sunt este și lipsa mea", scrie Visoțchi, și cred că fraza asta rezumă bine miza textului. Nu sunt sigur însă că cele trei faze sunt cu adevărat distincte structural. Mi s-au părut, la o a doua lectură, mai degrabă accente diferite ale aceleiași experiențe decât etape separate.

Andrei Simionescu-Panait conduce discuția spre consilierea filosofică, mai exact spre *Terapia bazată pe logică*. Termenul lui cheie este cel de *can'tstipation*: anume, blocajul, conștient sau nu, al capacității de a gândi și de a acționa autonom, pe care îl leagă de presiunea hiperspecializării academice, unde alegerea unei teme înguste de cercetare poate sufoca orice pornire speculativă mai liberă. Studiul de caz îl constituie Alroy, un expert în istoria dubiului filosofic care își folosește erudiția tocmai ca să nu se privească pe sine. Deconstruiește argumentele altora fără oprire, dar refuză să-și asume o poziție proprie, expusă la critică. Este un portret bine construit, deși raportul exact dintre *can'tstipation* și categoriile consacrate ale LBT (terapie bazată pe logică) rămâne, cred, cel mai puțin lămurit aspect al textului.

Marius Bogdan Corbu discută despre tensiunea dintre teologie și experiență religioasă între forma dogmatică, instituțională și trăirea directă, haotică, dinaintea oricărei doctrine. Conceptul lui este *factorul Anania*, numit după episodul convertirii lui Saul. Figura din afară care validează o experiență mistică personală și o introduce în tradiție, domolindu-i, în același timp, forța disruptivă. Ca alternativă la un dogmatism prea rigid, se oprește asupra Bisericii Valdeze și Metodiste din Italia, comunitate cu peste 850 de ani de istorie, și asupra ideii lui Vattimo de „creștinism slab", întemeiată pe kenoză (golirea de sine) și pe prioritatea carității față de adevărul dogmatic. Concluzia este că o hermeneutică a sacrului trebuie să renunțe la pretenția de adevăr absolut ca să păstreze vie dimensiunea iubirii. Mi se pare o ipoteză sustenabilă, dar ar fi fost de dorit și un răspuns la obiecțiile pe care le-ar ridica o abordare teologică mai tradițională.

Ultima parte, semnată de Marco Calzavara și Chris Octavian Ioniță, se referă la nihilism. Calzavara urmărește disperarea (di-sperat, pierderea speranței) la Leopardi și Cioran, viața ca luptă lungă cu *o natură* care te amăgește de tânăr ca să-ți arate mai târziu degradarea și moartea. Ioniță folosește imaginea labirintului pentru scrisul cioranian. Nu este un drum spre lumină, ci o serie de ocolișuri care amână întâlnirea cu centrul, cu minotaurul morții. Amândoi caută o ieșire prin Emanuele Severino, care contestă premisa că lucrurile trec de la ființă la neant. Pentru el, ceea ce există nu poate deveni niciodată nimic, iar trecerea prin timp este doar o intrare și o ieșire din orizontul în care ne apare. Soluția este coerentă în logica ei internă, dar pare mai degrabă un răspuns speculativ decât unul care se confruntă direct cu conținutul concret al disperării descrise de Cioran, respectiv Leopardi.

Volumul arată că proiectul profesorului Viorel Cernica a trecut de faza pur teoretică și încearcă acum să discute mai mult lucruri concrete, actuale. Se vede o legătură clară cu

textul lui din 2022 despre structura triadică a prejudecății (judecată cognitivă, existențială, evaluativă) și fiecare autor aplică, în felul lui, aceeași mișcare de bază: de-timporizarea, destrămarea montajelor afective, pentru a arăta cum dogmele (tehnologice, religioase, academice) ne țin la distanță de un contact mai direct cu lucrurile.

Nu toate analogiile propuse mi s-au părut la fel de bine susținute: cea dintre LBT (terapie bazată pe logică) și „can'tstipation", ca și cea dintre *reward hacking* și de-naturarea pre-judicativului ar avea de câștigat dintr-o confruntare mai atentă cu literatura de specialitate din domeniile respective. Cu toate astea, rămâne un volum de citit pentru oricine se interesează de fenomenologie și hermeneutică sau de felul în care crizele de sens ale zilelor noastre se leagă de provocările tehnologice și existențiale ale momentului.

(*Alexandru Medeșan*)