

Dosar de practică pentru Centrul de Studii Fenomenologice

Tematică: Fenomenologie & Psihologie

1. Anthony Vincent Fernandez, „Martin Heidegger“, in *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (pp. 25-34), Ed. by G. Stanghellini et al., Oxford University Press, 2019.

Articolul lui Fernandez este unul introductiv, aflat în secțiunea de deschidere a compendiului de la Oxford. Scopul acestuia e de a inventaria o serie de concepte heideggeriene care s-au dovedit utile practicii psihoterapeutice.

Într-o primă etapă, Fernandez inventariază o serie de concepte ale filosofiei din Ființă și timp, concepte care vor fi preluate ulterior și în anumite domenii psihoterapeutice – termenul central de „fapt-de-a-fi-în-lume“ care este corelat cu „starea de aruncare“ și cu „grija“. Toate trei au rolul de a sugera faptul că *Dasein*-ul se găsește dintotdeauna într-o lume a vieții cotidiene, având drept sarcină propria-i ființă. În funcție de cum își trăiește propriile posibilități, acesta poate trăi într-un mod de a fi autentic sau inautentic. În a doua etapă, autorul menționează faptul că cel care a întrezărit posibilitatea aplicării ontice (în psihoterapie) a ontologiei heideggeriene a fost L. Binswanger, fondatorul ramurii numite *Daseinanalysis*. Cu toate acestea, el nu a preluat ad literam filosofia heideggeriană, una dintre marile schimbări pe care i le-a adus fiind înlocuirea griii cu iubirea, respectiv dezvoltarea problemei *Mitsein*-ului mai mult decât a făcut-o Heidegger.

În fine, Fernandez arată cum, în urma întâlnirii dintre Heidegger și M. Boss, au luat naștere seminariile heideggeriene de la Zollikon ținute psihiatrilor. Sunt menționate două contribuții majore ale fenomenologiei heideggeriene pentru psihologie: pe de-o parte, relația dintre *Daseinanalysis* și ontologie cu condiția respectării diferenței ontologie, iar pe de altă parte, interpretarea heideggeriană a tulburărilor psihice drept o privație de posibilități. Astfel, cea mai directă aplicație a fenomenologiei heideggeriene se poate vedea în tratarea tulburărilor

depressive, cazuri în care analizele lui Heidegger despre angoasă și autenticitate se pot dovedi practice.

2. Maxine Sheets-Johnstone, „Merleau-Ponty, Phenomenology, and Psychopathology“, in *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (pp. 42-50), Ed. by G. Stanghellini et al., Oxford University Press, 2019.

Aflat fiind tot în deschiderea volumului de la Oxford, articolul lui M.S.-Johnstone cuprinde o scurtă prezentare a intersecției dintre fenomenologia dezvoltată de către Merleau-Ponty și psihologie. Aceasta subliniază de la început faptul că însuși filosoful francez s-a servit în analizele sale de exemple ale unor afectări patologice ale corpului, cazul Schneider din *Fenomenologia percepției* fiind unul exemplar. Totodată, Merleau-Ponty a fost tributar studiilor de psihologie și neurologie ale vremii sale, influența psihanalizei freudiene găsindu-se până în ultima sa scriere, *Vizibilul și invizibilul*.

Autoarea menționează ideea merleau-pontyiană conform căreia existența umană se înrădăcește într-o atmosferă amigă, aceasta datorându-se multitudinii de sensuri care intervin. Pe lângă ambiguitate, Merleau-Ponty își dezvoltă fenomenologia și prin recunoașterea interconexiunii dintre existență și sexualitate, această idee având la bază un fundal freudian și descoperirea unui eu prepersonal înrădăcinat într-o intenționalitate anonimă. Nota de originalitate a acestei noi fenomenologii, pe lângă interesul acerb pentru corporalitate și intercorporalitate, o reprezintă chiasmul prezent între vizibil și invizibil. Deși, pe alocuri, articolul rămâne ambiguu, și nu în sensul lui Merleau-Ponty, autoarea reușește să prezinte o serie de concepte pe care filosoful francez le-a dezvoltat tributar fiind științei psihologice a timpului său.

3. Dermot Moran, „The Phenomenological Approach“, in *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (pp. 205-215), Ed. by G. Stanghellini et al., Oxford University Press, 2019.

Articolul lui Moran cuprinde o scurtă introducere în ceea ce privește practica sau abordarea fenomenologică, acesta insistând pe caracterul de abordare a filosofiei fenomenologice. Aspectul central recuperat de fenomenologie este experiența trăită la persoana I și importanța subiectivității umane, subiectivitate care este încarnată, orientată intențional și înrădăcinată într-

o lume. Autorul întregește în această prezentare punctele forte ale fenomenologiei husserliene, heideggeriene și merleau-pontyene.

Moran prezintă, pe de-o parte, fenomenologia înțeleasă ca descripție intențională, acesta fiind înțelesul husserlian de bază. Scopul acestei descrieri intenționale e de a da seamă de modalitățile în care un obiect sau o trăire este dată conștiinței umane, descrierea fiind orientată către aspecte precum percepția, imaginația, memoria sau temporalitatea. Metoda utilizată în cadrul descrierii, tributară perioadei transcendentele a lui Husserl, este reducția fenomenologică, aceasta având rolul de a scoate la iveală structurile și conținuturile esențiale (eidos) a ceea ce se dă conștiinței.

Pe de altă parte, autorul trece în revistă și fenomenologia interpretativ-hermeneutică, aceasta găsiindu-se în filosofia heideggeriană. Inovația adusă de către Heidegger metodei descriptive husserliene e combinația dintre hermeneutică și fenomenologie, combinație care dă seama de istoricitatea umană și de imposibilitatea unei descrieri „pure“. Imposibilitatea aceasta se datorează structurii ontologice anticipative a oricărui fel de înțelegere.

În final, Moran precizează faptul că deși fenomenologia înțeleasă ca program filosofic nu a fost preluată ca atare în domenii precum psihologia, psihiatria, psihanaliza, sociologia etc, ea a fost adoptată în mod fructuos ca metodă pentru analize desfășurate calitativ și interpretativ.

4. Dorothee Legrand, „Clinical Phenomenology: Descriptive, Structural, and Transcendental Phenomenology“, in *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (pp. 216-224), Oxford University Press, 2019.

Legrand avertizează de la început că în acest articol, ideea de „fenomenologie clinică“ vizează felul în care fenomenologie e practică în diverse câmpuri precum psihologia, psihiatria, psihopatologia și cele conexe acestora. Ceea ce aceste științe au găsit util în fenomenologie sunt descrierile îndreptate către conținuturile unei experiențe, către structurile acestora și către condițiile lor transcendentele de posibilitate. Două idei esențiale ale „fenomenologiei clinice“ sunt utilizarea analizei descriptive și a celei structurale în întâlnirea cu pacientul.

Analiza descriptivă s-a dovedit fructuoasă în domeniul clinic, întrucât, după cum susține autoarea, o atenție îndreptată în mod riguros asupra simptomelor cu care psihoterapeutul se întâlnește nu poate fi decât condiționată de o acceptare imparțială și fără restricții a ceea ce se

oferă ca fenomen. Fenomenul de marcă al practicii clinice îl reprezintă condiția suferinței psihice și înțelegerea acesteia ca una din posibilitățile condiției umane.

Analiza structurală are ca punct forte întoarcerea atenției dinspre simptomatologie către individul uman și recunoașterea sa ca individ orientat intențional, însă depășește corelația intențională husserliană prin analiza ontologică heideggeriană, preluând de la aceasta structura faptului-de-a-fi-în-lume și deschiderea perpetuă a Dasein-ului uman spre lume.

5. Joel Krueger, „Intentionality“, in *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (pp. 325-334), Oxford University Press, 2019.

Plecând de la un scurt istoric al intenționalității, trăsătură fundamentală a conștiinței, la Brentano, Krueger prezintă succint felul în care s-a dezvoltat intenționalitatea după Brentano: ca intenționalitate psihică la Husserl, ca intenționalitate motorie la Merleau-Ponty și ca intenționalitate afectivă la Heidegger. În sine, relevanța intenționalității pentru psihopatologie rezidă în aceea că ea dă seamă de condițiile psihopatologice ale experienței trăite de către subiecții afectați.

Intenționalitatea psihică/mentală caracteristică fenomenologiei husserliene pune în vedere corelația dintre datum-ul conștiinței și actul psihic, altfel spus corelația dintre noeză și noemă (act psihic și dat), între un „cum“ și un „ce“. Această caracteristică fundamentală a conștiinței nu e doar una pasivă, ci din contră, e și o activitate dinamică extinsă temporal. Mai mult decât atât, e vorba de o intenționalitate încarnată și relațională sau aflată într-o situație sau alta.

Intenționalitatea motorie e proprie fenomenologiei dezvoltate de către Merleau-Ponty și constă în ansamblul de abilități pe care suntem apti să le exercităm în viața cotidiană, fără a fi nevoie de o reflecție conștientă cu privire la ele. Un exemplu în acest sens îl reprezintă capacitatea de a tasta la calculator fără a ne mai orienta în mod conștient către fiecare literă în parte.

Intenționalitatea afectivă nu e nimic altceva decât deschiderea afectivă către lume, idee dezvoltată de către Heidegger. Această intenționalitate are rolul de a ne deschide lumea trăită într-un anume „cum“ propriu ei. De pildă sub forma pericolului sau a empatiei cu ceilalți.

6. Espen Dahl, „Weakness and Passivity. Phenomenology of the Body After Paul“, in *Phenomenology of the Broken Body* (pp. 13-28), Ed. by Espen Dahl et al., Routledge, 2019.

Articolul lui Dahl reprezintă o nouă contribuție în domeniul fenomenologiei corpului prin aceea că amendează dimensiunea bias-ului activ prezent atât la Husserl și Heidegger, cât și la Merleau-Ponty. Plecând de la diferența dintre corpul fizic ca dat (*Körper*) și cel trăit (*Leib*), Dahl arată că fenomenologia clasică a păstrat în vedere doar dimensiunea activă a corpului, adică cea a lui „Eu pot“, trecând cu vederea posibilitatea opusă, cea a lui „Eu nu pot“. În acest sens, autorul se servește de analiza heideggeriană a uneltei care nu mai funcționează, faptul de a nu-mai-fi-la-îndemână reprezentând un soi de epoché. Trecând această analiză în domeniul corpului suferind, boala e interpretată drept un epoché ce scoate la iveală o dimensiune (posibil) la fel de originală ca cea activă, mai exact dimensiunea lui „Eu nu pot“. Aceasta e vizibilă ca atare în corpul aflat în durere, în oboseală cronică, în bătrânețe sau în căderile psihice.

După ce identifică această dimensiune originală trăită în chiar corpul înțeles ca *Leib*, Dahl dezvoltă o nouă perspectivă fenomenologică plecând de la epistolele pauline, în ele regăsindu-se această dimensiune a pasivității și a slăbiciunii trupului trăit (*Leib*). Pavel, în epistolele sale, efectuează o dublă răsturnare a raportului activitate-pasivitate, cea de-a doua înlocuind-o în rang pe prima, aspect total contrar simțului comun. Celebrul exemplu al ghimpelui în coastă e reinterpretat în calitate de epoché, drept ocazie în care corpul suferind iese la iveală împotriva celui aflat deplină putere. Tributar orientării teologice, dimensiunea pasivă a suferinței devine forță prin intermediul harului cristic. În ciuda acestui aspect, consider că aspectul central pe care îl scoate la iveală Dahl e acela că, în cazul trupului suferind, starea de pasivitate și slăbiciune devine receptacolul sau condiția de posibilitate pentru dimensiunea activă a lui „Eu pot“. Demontând bias-ul activ al fenomenologiei, autorul repune în discuție problema suferinței.

7. Ola Sigurdson, „Only Vulnerable Creatures Suffer. On Suffering, Embodiment and Existential Health“, in *Phenomenology of the Broken Body* (pp. 87-100), Ed. by Espen Dahl et al., Routledge, 2019.

Apelând la o metodă hermeneutic-fenomenologică, Sigurdson încearcă în acest articol să arate faptul că suferința este un mod particular propriu faptului-de-a-fi-în-lume. Urmând unei direcții intenționale, experiența suferinței se poate delimita atât într-un obiect-pol, adică

pasiunea însăși pe care o îndur, cât și într-un subiect-pol, adică eul care îndură. Ceea ce scoate la iveală această intenționalitate e faptul că suferința devine atât o dimensiune pasivă, întrucât eul îndură ceva venit în mod involuntar, cât și una activă, proprie reflecției subiectului asupra suferinței sale. Suferința este, deci, o pasivitate activă, revelând ființarea umană drept una vulnerabilă.

Aspectul central asupra căruia își îndreaptă atenția autoarea este carnalitatea ființării umane, trupul nefiind ceva ce „avem“, ci mai degrabă ceva ce „suntem“. Carnalitatea, proprietatea de a fi trup, e modalitatea prin care suntem deschiși către lume, către ceilalți și către noi înșine, iar a fi subiecți încarnați înseamnă (și) a fi deschiși fragilității, deteriorării, finitudinii. Acest corp trăit dobândește în fenomenologie denumirea de „corp fenomenal“, iar ceea ce Sigurdson numește „sănătate existențială“ devine un mod prin care ne raportăm la vulnerabilitate. După cum arată autoarea, e un mod principal deschis și nu implică în mod necesar o deschidere doar spre suferință. Dimpotrivă, vulnerabilitatea, ca abilitate de a fi deschiși imprevizibilului, poate dobândi și dimensiunea deschiderii spre ceea ce e surprinzător în mod plăcut, precum bucuria.

8. Christian Grüny, „No Way Out. A Phenomenology of Pain“, in *Phenomenology of the Broken Body* (pp. 119-136), Ed. by Espen Dahl et al., Routledge, 2019.

Articolul prezent cuprinde încercarea de a oferi o fenomenologie a durerii în care cea din urmă nu apare drept ceva pur și simplu obiectivabil, ci ca proces dinamic. Autorul se axează în totalitate pe experiența durerii fizice, iar punctul forte al acestui articol în reprezintă faptul că durerea ca fenomen trebuie înțeleasă, de fapt, ca un multiplu fenomen. A analiza fenomenal durerea înseamnă a urmări gradele de intensitate pe care le comportă, formele diferite la nivel de senzație pe care le ia și contextele în care ea se face prezentă. Durerea ca proces nu se referă la o simplă stare izolată, ci angajează în totalitate subiectul încarnat, întreaga persoană.

Grüny preia de la Merleau-Ponty ideea „trupului fenomenal“, adică corpul trăit, aflat în acțiune, percepție și mișcare. Aspectul cheie al acestui corp fenomenal e înțelegerea sa ca un al treilea termen între psihic și fizic, între lume și subiectivitatea (încarnată) a omului. Devine astfel de înțeles de ce autorul translatează acest concept într-o fenomenologie a durerii. Sensul esențial a celei din urmă, după cum scoate la iveală autorul, e acela că senzația că „ceva doare“ înseamnă a conștientiza intruziunea în corporalitatea noastră a ceva ce ne afectează, forțându-ne să îndurăm ceva ce nu poate fi oprit pur și simplu. Fiind un proces dinamic, durerea va acționa la nivelul senzației, afectivității și comportamentului, pretându-se la o multiplă analiză

– schimbarea percepției subiectului la nivel spațial și temporal. Un alt punct forte al acestui articol e punerea în evidență a trupului în calitate de câmp fenomenal al diferitelor moduri de experiență: a fi văzut, atins, rănit, disecat, interpretat obiectiv la persoana a III-a. Toate acestea relevă singularitatea trupului și, totodată, multiplicitatea experimentării lui.

9. Brian E. Neubauer, Catherine T. Witkop, Lara Varpio, „How phenomenology can help us learn from the experiences of others“, in *Perspective Medical Education* (2019), 8: 90-97.

Autorii acestui articol urmăresc să arate felul în care fenomenologia, înțeleasă ca cercetare/abordare calitativă poate fi un instrument util în vederea înțelegerii experiențelor celorlalți. Sunt prezentate în acest articol două forme ale fenomenologiei – ca cercetare transcendențială, respectiv ca abordare hermeneutică.

Punctul de plecare îl constituie o scurtă introducere în care se precizează scopul urmărit de cercetarea fenomenologică, mai exact acela de a descrie experiența trăită în termenii unui „ce“ și a unui „cum“. E vorba, așadar, de o descriere intențională tributară fenomenologiei husserliene. Totodată sunt menționate și direcțiile contemporane ale fenomenologiei: cercetare a lumii-vieții, fenomenologie post-intențională și analiză fenomenologică interpretativă.

În timp ce fenomenologia transcendențială urmărește scoaterea la iveală a fluxului de trăiri propriu ego-ului transcendențial, descoperire posibilă prin intermediul reducățiilor fenomenologice, ramura hermeneutică a acestei discipline urmărește ceva mai mult. Acest „mai mult“ în reprezintă dimensiunea interpretativă a ceea ce se dă ca fenomen, ținând cont în special de istoricitatea proprie individului, precum și de înrădăcinarea sa dintotdeauna într-o lume. Această direcție fenomenologică e tributară filosofiei heideggeriene.

Orientată fiind către experiențele trăite, atât la nivel intențional, cât și interpretativ, abordarea fenomenologică deschide prin rigorile sale posibilitatea învățării din experiențele altora, cercetătorul fiind orientat și reorientat către descrieri, interpretări și reduceri a datelor la unități de sens verificabile.

10. Edmund Husserl, „Fenomenologie. Articol pentru Enciclopedia Britanică. Prima variantă“ în *Criza umanității europene și filosofia* (pp. 75-101), traducere, note și comentarii de Alexandru Boboc, București, Edit. Paideia, 1997.

Articolul scris de către Husserl în 1927 are în vedere diferențierea a două forme de fenomenologie. Pe de-o parte, e descrisă în linii scurte fenomenologia psihologică ca „psihologie pură“, iar pe de altă parte, fenomenologia transcendentă ca opusă, prin sensul metodei ei, celei dintâi.

Fenomenologia psihologică se îndreaptă către trăirile subiective ale ego-ului, urmărind scoaterea acestora la iveală ca fenomene trăite pe solul unei intuiții originare. Punerea în lumină a acestora se poate face prin analiză și descripție. Obiectul căutat de această fenomenologie e psihicul pur, având drept trăsătură fundamentală intenționalitatea în forma lui ego-cogito-cogitatum. Metoda care extrage această trăsătură e numită de Husserl „reducție fenomenologică“ și constă în inhibarea atitudinii naturale nereflectate. Ea este însoțită, de asemenea, de punerea între paranteze (epoché) a realității sau irealității cogitatum-ului.

Fenomenologia transcendentă se diferențiază de cea psihologică (pură) prin sensul nou atribuit de către Husserl reducției, ea numindu-se de această dată „reducție transcendentă“. Ea se aplică lumii ca întreg și urmărește punerea în lumină a subiectivității transcendente ca sursă de sens pentru orice lume obiectivă posibilă. Structura intențională rămâne, bineînțeles, păstrată de către întemeietorul fenomenologiei. În final, Husserl precizează câteva caracteristici proprii fenomenologiei transcendente: antimetafizică (caracter discutabil – observație personală), originată în intuiție, eidetică, lipsită de vechile opoziții filosofice (subiect-obiect, raționalism-empirism, idealism-realism etc.).

11. Alexander Schnell, *Ce este fenomenul?*, traducere din franceză de Remus Breazu, Oradea, Editura Ratio et Revelatio, 2019.

Cartea lui Schnell apare ca o excelentă introducere într-unul din conceptele de marcă ale filosofiei, în speță acela de „fenomen“. Autorul nu se rezumă doar la fenomenul fenomenologiei, ci se apleacă atât asupra fenomenului kantian, asupra celui hegelian și, abia în final, asupra celui fenomenologic (în variantă husserliană și heideggeriană). Altfel spus, avem de-a face cu o trecere în revistă a trei dimensiuni istorice a ceea ce se numește fenomenologie: critică, speculativă și, în fine, fenomenologică. Nu e exclus ca autorul să fi preluat această tipologie de la Paul Ricoeur, acesta din urmă recurgând la aceste distincții într-unul din capitolele cărții sale, *La școala fenomenologiei*.

Dimensiunea cea mai importantă a cărții, din punctul meu de vedere, o reprezintă explicația diferenței de sens pe care o comportă „fenomenul“ la Husserl, respectiv la Heidegger. Dacă pentru primul, fenomenul este ceva ce se dă în structura corelativ-intențională a conștiinței, pentru al doilea, el reprezintă acel ceva ce *nu* se dă în primă instanță. Autorul arată cum Heidegger, în celebrul §7 din *Ființă și timp*, recuperează sensul original grecesc al lui „phainomenon“ (ceea-ce-se-arată-în-sine-însuși), diferit fiind de apariție, aparență și simplă apariție, sens care îi permite lui Heidegger mutarea fenomenologiei pe terenul ontologiei. Astfel, ceea ce nu se dă în primă instanță, ceea ce stă ascuns, fenomenul „fenomenologic“ căutat este ființa ființării. Aceasta din urmă, în fenomenologia heideggeriană, oscilează perpetuu într-un joc al arătării și al ascunderii, al originarului și derivatului, justificând prin aceasta necesitatea unei metode fenomenologice. Având în vedere claritatea și rigurozitatea expunerii, cartea de față se prezintă ca fiind o excelentă unealtă pentru înțelegerea paragrafului metodologic din *Ființă și timp*, dar și pentru înțelegerea diferenței dintre Husserl și Heidegger privitoare la rostul fenomenologiei.

12. Christian Ferencz-Flatz, „Despre istoria termenului «fenomenologie»“, în *Retro. Amorse pentru o fenomenologie a trecutului* (pp. 222-253), București, Editura Humanitas, 2014.

În virtutea faptului că această carte nu reprezintă în sine un tot unitar, ci o antologie a unor articole scrise în diverse perioade și contexte de către autor, mă voi apleca doar asupra acestui capitol. Consider că relevanța acestuia e prioritară oricui dorește să se aplece asupra ramurii fenomenologice a filosofiei, deoarece pune problema a ceea ce se înțelege ca atare prin fenomenologie.

Autorul se apleacă asupra diferenței de înțelegere a fenomenologiei prezente între Husserl și Heidegger, accentul căzând mai mult asupra lui Heidegger. Faptul nu e deloc întâmplător, întrucât un capitol orientat asupra istoriei termenului „fenomenologie“ își găsește în mod fructuos resursele în analizele heideggeriene. Pe de-o parte, Christian Ferencz-Flatz se apleacă asupra înțelegerii factic-istorice a fenomenologiei, înțelegere prezentă în etapa timpurie a gândirii Heideggeriene. Ideea centrală de aici e aceea că fenomenologia nu poate fi înțeleasă decât prin apel la istoria sa, Heidegger poziționându-se în mod critic față de înțelegerea husserliană a acesteia ca psihologie descriptivă. Direcția istorică a fenomenologiei se poate reconstrui pe linia Lambert-Kant-Brentano-Husserl.

Pe de altă parte, autorul urmărește și cealaltă modalitate prin care Heidegger a înțeles fenomenologia, anume cea etimologică. Prin întoarcerea la sensul original al lui „phainomenon“, Heidegger lărgeste proiectul fenomenologic și lovește în mod critic demersul husserlian din *Idee I*. Mai mult decât atât, însuși conceptul-cheie al fenomenologiei, „fenomenul“, e transpus în planul ontologiei. Astfel, critica heideggeriană asupra lui Husserl își are bazele în filosofia antică greacă, cu precădere în Aristotel. Fenomenul prioritar al fenomenologiei devine, după Heidegger, ființa, iar fenomenologia se reîntoarce la sensul său primar de metodă de lucru. Urmărind în mod riguros și detaliat schimbările de sens pe care le-a suferit termenul „fenomenologie“, autorul e îndreptățit să considere în final că a înțelege fenomenologia se reduce la o problemă de semantică.

13. Edmund Husserl, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială*, traducere din germană de Christian Ferencz-Flatz, București, Editura Humanitas, 2011.

Criza științelor este ultima carte publicată antum de către Husserl, însă doar primele două părți ale acesteia au fost publicate, cea de-a treia apărând doar postum. Problema pe care o constată Husserl în această carte e aceea că științele europene ale vremii sale au intrat într-o criză, caracterul lor de științificitate devenind problematic. E important de subliniat faptul că Husserl nu are în vedere o criză a rezultatelor științelor, el însuși fiind format ca om de știință. Din contră, criza la care se referă Husserl e una a sensului pe care științele îl au pentru viața umană. În acest sens, lucrarea sa se constituie într-o meditație de tip istoric privitoare la dezvoltarea idealului modern de știință universală. Ceea ce reușește fondatorul fenomenologiei să arate e că împreună cu năruirea credinței în idealul universal al științei a luat naștere o îndoială privitoare la însuși caracterul presupus rațional al umanității.

În demersul său istoric, Husserl nu încearcă doar să găsească premisele care au dus la o năruire a idealului universal al științificității moderne, ci urmărește și o evoluție determinată istoric a propriului său demers fenomenologic. Recunoscându-și rădăcinile istorice, Husserl construiește o istorie a motivului transcendențial trecând prin Descartes, Locke, Berkeley, Hume și Kant. Dincolo de dimensiunea istorică a acestei lucrări, punctul său de noutate pentru mișcarea fenomenologică îl reprezintă întoarcerea către fondul ante-predicativ și ante-științific al umanității. Acest teren original îl reprezintă ceea ce Husserl numește „lume a vieții“, fondul subiectivității trăite și acoperite sub de-la-sine-înțelesul comun și nereflectat. Totuși, chiar și în descoperirea acestei noi dimensiuni, Husserl păstrează temele anterioare ale fenomenologiei,

intenționalitatea și transcendentalismul subiectivității constituante, precum și metoda reduției transcendente jucând un rol central. În acest sens, fenomenologia devine un posibil răspuns pentru soluționarea crizei constatate de către Husserl. Mai merită precizat faptul că, pe alocuri, influența heideggeriană cu privire la istoricitate se face remarcată în mod nuanțat, deși nenumit. În fine, întreaga lucrare poate fi citită ca o riguroasă meditație cu privire la istoria și rolul fenomenologiei.

14. Dylan Trigg, „The body of the other: intercorporeality and the phenomenology of agoraphobia“, in *Continental Philosophy Review* (pp. 413-429), Vol. 46, Issue 3, 2013.

Articolul lui Dylan Trigg este o excelentă contribuție de care psihologii se pot servi în vederea unei mai bune înțelegeri a ceea ce înseamnă pentru agorafob anxietatea față de celălalt. Autorul caută în acest articol, bazându-se pe dezvoltările lui Merleau-Ponty legate de intersubiectivitate, să dovedească faptul că baza intersubiectivității e de fapt o intercorporealitate. De aceea, relațiile noastre cu ceilalți implică în mod subiacent (pentru cazurile non-patologice) o relație empatică, pre-personală și corporală netematizată ca atare. La polul opus, pentru agorafob, intersubiectivitatea încarnată se impune în mod sufocant și ultra conștientizat.

Câteva dintre aspectele fundamentale pe care Dylan Trigg reușește să le scoată la iveală sunt următoarele:

În primul rând, intersubiectivitatea ca intercorporealitate e elementul-cheie în experiența agorafobică, intrarea în relație cu celălalt (corp) influențând chiar experiența spațialității și a propriului corp. În al doilea rând, ceea ce dispare din câmpul agorafobicului în momentul exploziei anxietății e pierderea reperului considerat a fi „acasă“, cu precizarea de rigoare că nu e vorba de un punct geometric, ci de o modalitate de relaționare cu lumea. În al treilea rând, corpul agorafobicului cade pradă privirii celui alt, nemaifiind vorba de o posibilă relație empatică cu celălalt, ci de un mediu marcat de un pericol potențial. În fine, în agorafobie, corpul suferă o experiență ambiguă prin care e trăit – pe de-o parte, agorafobicul își resimte corpul ca ceva propriu lui și supus controlului său, iar pe de altă parte, declanșată fiind anxietatea, corpul suferă o obiectivare, o alienare prin care scapă controlului. Un veritabil hiatus în care privirea celui alt, prezentă într-o percepție a lumii ca nefamiliaritate, devine un punct culminant. Toate acestea arată faptul că a-fi-în-lume nu e un concept gol, ci angajează corpul, eul și pe celălalt într-o unitate originară.

15. Dylan Trigg, „Bodily Moods and Unhomely Environments: The Hermeneutics of Agoraphobia and the Spirit of Place“, in *Interpreting Nature: The Emerging Field of Environmental Hermeneutics* (pp. 160-177), Ed. by Forrest Clingerman et.al., Fordham University Press, 2013.

Două lucruri fundamentale reușește Dylan Trigg să pună în evidență în acest articol, servindu-se ca fond fenomenal, în interpretarea hermeneutică a mediului, de cazul agorafobiei.

Pe de-o parte, faptul că orice interpretare a mediului și a spațialității presupune în mod necesar intervenția unei dispoziții afective a omului. Această dispoziție afectivă, preluată de la Heidegger (*Stimmung*), e corelată de către Trigg cu faptul de a fi subiecți încarnați. Prin această legătură, autorul articolului amendează lipsa prezenței corpului ca atare în descrierile heideggeriene asupra dispoziției afective. Putem vorbi în acest sens, după cum remarcă Trigg, despre o reversibilitate între corp și lume (idee merleau-pontyiană) cea din urmă fiind colorată în mod afectiv de către dispozițiile trăite în și prin corp. Autorul se servește de exemplul agorafobiei pentru a exemplifica felul în care o dispoziție agorafobică colorează lumea într-un mod nefamiliar și marcat de pericol.

Pe de altă parte, exemplul agorafobicului servește în conturarea unei hermeneutici a mediului prin semnificația fenomenologică pe care o are punctul receptat ca „acasă“. Pentru agorafobic, fenomenal vorbind, „acasă“ reprezintă centrul de greutate ontologică cel mai intens – acasă devine refugiul din lume, iar după cum observă Trigg, ideea de casă nu mai servește drept centru din care izvorăște viața, ci drept unul în care viața se retrage. În afara casei, agorafobicul se regăsește într-o lume marcată de straniețe și nesiguranță. Principal rămâne faptul că agorafobia, analizată fenomenologic și hermeneutic, scoate la iveală aspecte care rămân în experiența comună netematizate. Dylan Trigg amintește în acest sens de faptul că ideea de „acasă“ nu e într-atât un punct fix în spațiu, cât mai mult ceva ce necesită mereu reinterpretare. De aceea, „acasă“ raportat la ideea de lume reprezintă mai degrabă o relație cu lumea. În fine, această relație cu lumea în general, cu mediul în particular, are loc prin intermediul dispozițiilor afective ce trec prin corporalitatea omului.