

Dosar de practică pentru Centrul de Studii Fenomenologice

Lunei Mihai Andrei, Facultatea de Filosofie, anul II, grupa 357

1. De Santis, Daniele, and Danilo Manca. "Introduction: The Given: Historical and Hermeneutical Category or Laziness and Perversion of Reason?" *Phänomenologische Forschungen*, no. 2 (2021): 5–16.

Articolul de față este primul dintr-un volum dedicat discuției datului (*das Gegebene*) așa cum apare el în tradiția kantiană, neokantiană și fenomenologică. Fiind o introducere în tema volumului, cei doi autori rezumă (în finalul articolului) toate eseurile prezente în acest volum. Subiectul ce traversează toate articolele este „mitul datului”. Această denumire pornește de la Wilfrid Sellars, indicând către o denunțare și condamnare a conceptului de dat care a fost folosit de-a lungul istoriei filosofiei. Lovindu-se de o asemenea condamnare, filosofii – fie că sunt adepți ai acestui concept sau nu – sunt puși în fața unei întrebări, care trebuie tratată cu toată seriozitatea: „de ce, când și de către cine a fost compus prima dată mitul datului?”. Ceea ce nu specifică autorii acestei introduceri este o altă întrebare: Este datul într-adevăr un mit? Pentru a răspunde la aceste interogații dificile, se impune cercetarea acestui concept așa cum apare el în anumite tradiții filosofice. De pildă, în discuția privitoare la dat așa cum apare el în Husserl, dezbaterile, spun autorii, se concentrează în principal pe natura conceptulă a percepției. Asupra acestei naturi, se pot oferi două răspunsuri: 1) fie percepția este non-conceptuală, 2) fie percepția este conceptuală în totalitate. Primul răspuns este sub riscul atacurilor lui Sellars, pe când cel de-al doilea are șansă să evadeze aceste atacuri. În sfârșit, critica lui Sellars asupra datului nu se limitează doar la dat, ci și la faptul-de-a-fi-dat (*die Gegebenheit*). Desigur, autorii sfătuiesc filosofii să chestioneze chiar și această lipsă de limite a criticii propuse de Sellars, care se întinde asupra tuturor conceptelor asociate cu conceptul de dat.

2. Dostal, Robert. "Gadamer, Kant, and the Enlightenment", *Research in Phenomenology* 46, 3 (2016): 337-348.

Este cert că Gadamer era un filosof ce se opunea iluminismului, însă îl aflăm adesea ca fiind un susținător al celui mai mare iluminist german – Immanuel Kant. Kant a fost pentru Gadamer o întruchipare a iluminismului pe care acesta îl critica și cu toate acestea, îl găsim pe Gadamer, într-un răspuns la un eseu în care se afirma ca Socrate este figura centrală a tuturor operelor sale, spunând: „În mare parte, vreau să consider aceasta o apropiere corectă... dar îmi lipsește numele lui Kant aici.” Se poate observa, așadar, o ambivalență a relației pe care Gadamer o are cu Kant. Dostal Robert își propune să exploreze tocmai această profundă ambivalență, iar pentru a face acest lucru, autorul apelează la o denumire înființată de Jürgen Mittelstraß și mai apoi interpretată și preluată de Gadamer – „*die schlechten Aufklärung*”. Denumirea desemnează o perioadă a filosofiei ce este inaugurată cu Descartes și terminată cu Rousseau și Kant. Rămășițele acestei perioade se află, firește, în filosofia kantiană. Unele dintre aceste rămășițe, prin care Gadamer îl clasifică pe Kant drept participant la „iluminismul cel rău”, sunt: plecarea de la subiect ca principiu în cercetările epistemologice, critica asupra retoricii, subiectivizarea esteticii, reducerea lumii la reprezentare și scientismul. În pofida acestora, Gadamer vrea să-l readucă pe Kant în discursul filosofic datorită eticii sale. Ceea ce lui Gadamer i se pare crucial în filosofia kantiană sunt trei aspecte: libertatea, finitudinea umană și primatul (*primacy*) practicului. Chiar dacă democrația își are originea în Grecia arhaică, etosul libertății ne încurajează să mergem dincolo de ceea ce putem găsi în vechea Grece: „Nu vreau să mă lipsesc de Kant și de conceptul său de libertate... nu se poate rosti acest cuvânt în greacă.” Chiar dacă Gadamer privea idea unei etici ca fiind dificilă, acesta nu zăbovește în a spune că o cale de ieșire din această dificultate se află în Aristotel și Kant. Tocmai printr-o astfel de cale deschisă, cel mai mare iluminist german ne-ar putea ajuta să ne trezim din „somnul tehnicii”.

3. Dastur, Françoise. “Phenomenology of the Event: Waiting and Surprise.” *Hypatia* 15, no. 4 (2000): 178–89.

Autoarea pornește de la o întrebare ce va governa întreaga desfășurare a articolului: Poate filosofia să dea seamă de întâmplarea bruscă și de factualitatea evenimentului? Întrebarea este strâns legată de problema timpului. Conform lui Merleau-Ponty, filosofia, fie că este realistă, fie că este idealistă, nu poate oferi o soluție la problema timpului. Ambele nu sunt capabile să clarifice relația dintre conștiință și timp. Pentru a oferi o asemenea soluție, Dastur propune o „nouă”

filosofie, una care nu este nici realistă, nici idealistă, și care poate să dea seama de contingenta timpului. Această filosofie este chiar fenomenologia, care numai ea poate teoretiza evenimentul. Prin „eveniment”, autoarea înțelege ceva ce apare ca dislocând timpul, oferindu-i o nouă formă și o nouă direcție. Spre exemplu, pierderea cuiva drag ar putea fi clasificat ca un astfel de eveniment. Cel ce experimentează un atare eveniment își pierde încrederea fundamentală în lume. Evenimentul este un imposibil, adică ceva la care nu ne așteptăm, dar care totuși se poate întâmpla. Felul în care stă subiectul când vine vorba de eveniment nu este nici pasiv, nici activ. Evenimentul este constituit, astfel, paradoxal. Pentru autoare, fenomenologia nu înseamnă doar un studiu al datului, ci și un studiu al imprevizibilității. Fenomenologia nu privilegiază nici receptivitatea subiectului (cum o face filosofia idealistă), nici activitatea obiectului (cum o face filosofia realistă), ci caută să gândească tocmai strania lor coincidență.

4. Seeburger, Francis F. “Heidegger and the Phenomenological Reduction.” *Philosophy and Phenomenological Research* 36, no. 2 (1975): 212–21.

Seeburger încearcă prin acest articol să scoată la iveală poziția lui Heidegger în raport cu reducția fenomenologică. Reducția joacă un rol important în filosofia lui Husserl, ea desemnând chiar singurul fel prin care filosofia s-ar putea opri din a fi naivă. Într-o scrisoarea dintre Husserl și Heidegger, cei doi discută sensul reducției. Heidegger argumentează că reducția nu revelează, cum ar crede Husserl, o subiectivitate absolută, pură. Dimpotivă, reducția revelează ființa însăși, drept ceea ce face posibilă constituirea lucrurilor în experiență. Tocmai prin reducția fenomenologică lumea ajunge să poată fi descrisă fenomenologic, întrucât ea revelează chiar condiția de posibilitate a lumii – mundaneitatea lumii (*die Weltlichkeit der Welt*). De asemenea, critica pe care Heidegger i-o aduce lui Husserl este că reducția nu trebuie să fie interpretată, așa cum am menționat mai sus, ca o revelare a unei subiectivități lipsite de lume, ci ca o încercare de a interpreta relația *Dasein*-ului cu lumea tocmai din această relație. Dacă omul este întotdeauna „în” lume, adică este o ființare prin care lumea însăși se deschide ca lume, atunci o reducere nu ar fi capabilă să-l scoată pe om din această lume, deschizându-i o subiectivitate absolută. Din acest motiv, fenomenologia devine pentru Heidegger hermeneutică: nu poate exista filosofie "fără presupuziții". Omul are o înțelegere prealabilă a sensului ființei, iar ceea ce numește Husserl reducție fenomenologică are scopul tocmai de a explicita această înțelegere. În principal, articolul

se concentrează atât pe sensul reducăiei, cât și pe consecințele reducăiei. Ambii gânditori sunt de acord, într-o oarecare formă, cu metoda reducăiei. Însă răspunsurile acestora la următoarea întrebare îi separă: „ce înseamnă reducăia și care sunt consecințele ei?”.

5. Barbaras, Renaud. "Life and Perceptual Intentionality", *Research in Phenomenology* 33, 1 (2003): 157-166.

Barbaras argumentează că subiectul percepției nu poate fi înțeles complet prin teoriile clasice ale conștiinței sau ale trupului (*Leib*). În articolul său, acesta propune o fenomenologie a vieții, susținând că subiectul percepției trebuie privit ca o ființă vie, iar esența acestei ființe trebuie definită prin dorință. Articolul ia în considerare, întâi de toate, teoriile lui Husserl și a lui Merleau-Ponty, pentru a arăta defectele acestor teorii. Pentru Husserl, obiectele se dau întotdeauna parțial, ascunzându-și mereu părți din ele. Husserl numește modul prin care obiectele se dau în acest fel „donare prin schițe” (*Gegebenheit in Abschattungen*). Cu toate acestea, el este criticat pentru că reduce aceste schițe la determinări imperfecte ale obiectului. Ele sunt doar negății ale cunoașterii. Merleau-Ponty, în schimb, susține că vizibilul și invizibilul sunt două fețe ale aceleiași monede. Față de fenomenologul german, acesta nu mai privește partea care nu este dată a obiectului drept o determinare imperfectă, ci consideră că cele două fețe - invizibilul și vizibilul - se condiționează unul pe celălalt. Totuși, filosoful francez, prin faptul că definește trupul prin dualități (cel-ce-atinge/cel-ce-este-atins sau cel-ce-vede/cel-ce-este-văzut), rămâne blocat în a-i aloca corpului o dependență față de conștiință. Barbaras afirmă că ființa vie (subiectul) este definită printr-o contradicție. Ea este autonomă prin faptul că este oarecum independentă de restul naturii. Această constatare este contrazisă, totuși, prin faptul că pentru a-și afirma identitatea, ființa vie are nevoie să se afle într-un mediu potrivit (*appropriate environment*). Esența acestei ființe se află în afara ei, adică în faptul că întotdeauna își caută propria esență. Tocmai în acest moment, se poate observa sensul cuvântului „dorință”. Dorința nu poate fi împlinită, de vreme ce prezența unui obiect perceput (sau dorit, în cazul de față) nu stinge această dorință, ci o intensifică. Construindu-și astfel teza, Barbaras afirmă în final că viitorul fenomenologiei ar sta într-o ontologie a vieții. Abordând ființa vie ca ceva definit prin dorință, se pot rezolva problemele în care au căzut Husserl și Merleau-Ponty.

6. Føllesdal, Dagfinn. "Husserl's Notion of Noema." *The Journal of Philosophy* 66, no. 20 (1969): 680–87.

Føllesdal încearcă prin această scriere să limpezească și să ajungă la o definiție a conceptului de noemă a lui Husserl. Autorul pornește de la intenționalitate, așa cum a fost ea dezvoltată de Franz Brentano. Pentru acesta, intenționalitatea desemna faptul că fiecare act este îndreptat către ceva. Cu toate acestea, intenționalitatea lui Brentano nu dădea seama de actele de halucinație sau actele în care sunt vizate obiecte inexistente. Husserl rezolvă această problemă, aducând în discuție conceptul de noemă. Noema nu este obiectul vizat, ci face posibilă orientarea subiectului către un obiect. Un act are o noemă, chiar dacă obiectul vizat în act nu există. Faptul că conștiință este caracterizată de intenționalitate nu depinde de existența obiectului, ci de existența noemei. Potrivit lui Føllesdal, noema trebuie să fie înțeleasă pornind de la cele două componente ce o constituie. Prima este sensul noematic. Aceasta desemnează structura care determină ce obiect este vizat și felul în care este el vizat. Mă pot gândi la București ca fiind capitala României. Sensul noematic include faptul că obiectul vizat (București) este vizat ca deținând anumite proprietăți. A doua componentă este constituită de felul faptului-de-a-fi-dat (*Gegebenheitweise*). Această componentă determină cum este un obiect vizat. Îmi pot imagina sau aminti Bucureștiul. Aceluiași obiect perceput, spune Føllesdal, îi pot fi asociate noeme diferite. Într-un fel, conceptul de noemă la Husserl este similar cu conceptul de sens al lui Frege. Ambele concepte nu pot fi percepute prin simțuri și nu există în spațiu și timp. Pot vedea Bucureștiul, însă nu pot vedea noema ce face posibilă actul intențional al Bucureștiului. Noema nu este un obiect, ci un sistem abstract de determinări prin care conștiința se raportează la obiecte.

7. Vincini, Stefano. "Epoché and Reduction as Methods in Phenomenology." În *Encyclopedia of Phenomenology*, editat de N. de Warren and T. Toadvine. Cham: Springer, 2025.

Articolul lui Stefano Vincini urmărește să vadă cum funcționează reducția și epoché-ul ca metode în fenomenologia lui Husserl și a altor fenomenologi ce îl urmează. Autorul remarcă o dificultate în stabilirea unui sens stabil al acestor termeni. Cu toate acestea, acest lucru nu este unul negativ. Dimpotrivă, este un avantaj faptul că reducția și epoché-ul au mai multe sensuri, întrucât acestea se adaptează la fiecare context de cercetare. Primul context în care Husserl folosește acești termeni este unul epistemologic, spune Vincini. Epoché înseamnă aici suspendarea credinței

naturale în existența lumii, astfel încât să se poată identifica dovezi care să susțină această credință fără să se cadă în contradicții. Reducția în contextul epistemologic înseamnă întoarcerea atenției spre experiențele interioare care sunt un temei pentru credința în lume. Husserl insistă că suspendarea e doar parțială: în viața de zi cu zi continuăm să credem în existența lumii, însă, drept cercetători și filosofi, ne plasăm temporar într-o poziție de observare critică. Al doilea context este cel ontologic. Acesta răspunde la întrebarea „ce înseamnă, de fapt, a exista?”. Pentru Husserl, existența e legată de un proces de verificare intersubiectivă. Epoché suspendă uitarea raportului dintre conștiință și lume și reducția scoate la iveală chiar acest raport. Pentru Heidegger și Merleau-Ponty, contextul epistemologic al lui Husserl nu este luat în seamă. Totuși, cei doi păstrează reducția în sens ontologic, ea conducând către felul autentic de a fi al omului. De asemenea, pentru Merleau-Ponty, argumentează Vincini, reducția completă este imposibilă. Un al treilea context este cel al psihologiei fenomenologice, unde perechea epoché-reducție ne ajută să excludem presupuziții pe care le-am putea avea de lumea externă, astfel încât să putem, în final, să descriem experiența așa cum ne este dată. Spre finalul textului, Vincini arată cum metoda se extinde și la alți autori, precum Eliade sau Jaspers.

8. Nicolas de Warren, "Trust," în *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, editat de Thomas Szanto și Hilge Landweer (Abingdon, Oxon: Routledge, 2020), 522–531.

Nicolas de Warren tratează în acest capitol fenomenul încrederii. Pentru autor, încrederea nu este doar o emoție, ci o structură fundamentală a experienței noastre în lume. De Warren distinge trei dimensiuni ale încrederii, inseparabile între ele: încrederea interpersonală, încrederea în sine și încrederea în lume. Încrederea interpersonală nu înseamnă doar a oferi și a primi încredere, ci a fi legat de celălalt. Cu alte cuvinte, suntem legați de celălalt prin încrederea pe care i-o oferim. Autorul numește o astfel de legare însoțire (*accompanying*). Încrederea în celălalt presupune și încrederea în propria sinceritate. Dacă nu suntem sinceri cu noi, atunci nu putem fi de încredere pentru ceilalți. Dacă cineva ne oferă încredere, trebuie să avem încredere în noi astfel încât să-i onorăm această încredere. De asemenea, autorul explorează și ideea încrederii în celălalt ca încredere instituțională. Avem încredere în doctor ca doctor sau avem încredere în profesor ca profesor. O atare încredere funcționează modal. Dar pentru a avea o astfel de încredere instituțională, avem nevoie să ne încredem în sinceritatea celui alt. Astfel, de Warren scoate la

iveală faptul că societatea însăși se bazează pe o încredere generală în ceilalți. Mai apoi, autorul textului ia în vedere și încrederea în lume în sensul ei cel mai larg, adică ca sentiment de a fi „acasă” în lume. Într-o astfel de încredere, putem să atingem extreme: putem fi mizantropi (neîncrezători în lume) sau naivi (precum Mîșkin al lui Dostoievski sau Candide al lui Voltaire). Încrederea se simte, spune de Warren, tocmai când ea este trădată. Nu ne dăm seamă că avem încredere în cineva sau ceva până când această încredere ne este trădată. De Warren consideră, prin acest argument, că există și o încredere atmosferică, adică ne încredem fără să știm că ne încredem. De asemenea, trădarea poate produce și o criză existențială profundă, care se poate manifesta prin nerecunoașterea noastră ca oameni care au avut încredere. Într-un fel paradox, frica de a pierde ceva poate, totuși, să nască o încredere oarbă, ce mai apoi poate fi exploatată.

9. Anna Bortolan, „Self-esteem, Pride, Embarrassment and Shyness”, în *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, editat de Thomas Szanto și Hilge Landweer (Abingdon, Oxon: Routledge, 2020), 358–368.

În acest text, Bortolan propune un nou mod de abordare a stimei de sine, contestând felurile în care este ea tratată în psihologie. Pentru Bortolan, stima de sine nu este doar o atitudine evaluativă și cognitivă care este separată de corp și de experiență. Pentru ea, stima de sine reprezintă un sentiment existențial sau o dispoziție. Asta înseamnă că stima de sine ca sentiment existențial condiționează omul în ceea ce privește viziunea sa asupra lumii și felul său de a fi în lume. Printr-o stimă de sine scăzută sau ridicată, putem privi ceea ce are să vină într-un mod negativ sau unul pozitiv, putem privi relațiile cu ceilalți într-un fel diferit, în funcție de ce fel de stimă de sine avem. Scurt spus: stima de sine modelează „din umbră” felul în care vedem oportunitățile, viitorul și relațiile cu ceilalți. Ea ne poate colora sau înnegri felul în care ne raportăm la lume. Bortolan susține, printre altele, că stima de sine ca dispoziție este și pre-intențională. Întrucât stima de sine este o condiție, ea determină evident și felul în care vizăm obiectele din lume. O persoană care a avut experiența schimbării locului de muncă privește ofertele noi de locuri de muncă resemnată, așteptându-se să schimbe chiar și acel loc de muncă căruia i-a fost oferit. Stima de sine este într-o strânsă legătură și cu alte afecte ale sinelui. Cine are stimă de sine scăzută tinde să nu se mândrească, întrucât ea tinde în același timp să nu-și recunoască propriile merite sau realizări. Când vine vorba de jenă, stima de sine scăzută, argumentează Bortolan, ne face mai

predispuși să o intensificăm. În sfârșit, stima de sine este într-o legătură puternică și cu timiditatea. Având o imagine slabă despre noi, alimentăm un cerc vicios: ne așteptăm ca ceilalți să ne judece întrucât suntem timizi, ne retragem, iar retragere confirmă chiar timiditatea. Drept concluzie: stima de sine, pentru autoarea textului, este o structură care modelează felul nostru de a ne raporta la lume.

10. Dan Zahavi, „Shame”, în *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, editat de Thomas Szanto și Hilge Landweer (Abingdon, Oxon: Routledge, 2020), 349–357.

Sarcina lui Dan Zahavi în textul de față este de a surprinde fenomenologic structura rușinii. Rușinea este o trăire prin care devenim conștienți de noi înșine într-un mod particular. Ea ne face să ne simțim expuși, vulnerabili și lipsiți de valoare în față cu ceilalți. Potrivit lui Zahavi, în trăirea rușinii simțim că am revelat un adevăr despre noi înșine. Nu ne simțim imorali, ci simțim că am dezvăluit ceva defectuos din ceea ce suntem. Totuși, această revelare nu este posibilă în izolare. Ea presupune prezența unui celălalt, prin intermediul căruia ajungem să ne vedem pe noi înșine. Astfel, prin privirea celui alt devenim conștienți de noi înșine și de felul în care ne arătăm în lume. Urmându-l pe Sartre, Zahavi continuă prin a susține că celălalt este o condiție pentru ca noi să ne devenim obiect. În rușine, ne surprindem pe noi din perspectiva altuia și descoperim că suntem un simplu obiect printre alte obiecte care este evaluat și judecat. Prin privirea celui alt, ne vedem, întrucât ne-am revelat adevărul celui alt, ca și cum am fi goi. Nu este de mirare că, spun Scheler și Sartre, oamenii tind să asocieze rușinea cu goliciunea. Zahavi observă totodată, prin analiza rușinii, și o structură a identității umane. Văzându-i privirea celui alt, simțim rușine dacă privirea sa denotă o evaluare corectă a noastră. Un prieten bun s-ar putea uita la mine cu dezgust, iar eu aș simți rușine doar dacă citesc în privirea sa adevărul pe care deja l-am revelat. Cu alte cuvinte, simt rușine pentru că-i accept evaluarea. De asemenea, simțim rușine față de anumite persoane, în timp ce de altele nu. Toate acestea îi indică lui Zahavi faptul că identitatea noastră nu este una izolată, ci este constituită de asemenea și de felul nostru relațional de a fi cu ceilalți. Identitatea noastră este constituită și de identitatea de grup. Relația celorlalți cu noi este constitutivă pentru a noastră identitate. În sfârșit, Zahavi scoate la iveală și dimensiunea temporală a rușinii. Putem vorbi despre o rușine orientată către trecut, când ne este rușine de ceva ce am făcut, despre o rușine îndreptată către viitor și despre rușinea prezentă sau acută. În rușinea acută, persoana este absorbită complet

de prezentul experienței, iar posibilitățile sale viitoare par pierdute. Subiectul se simte prins în ceea ce a fost revelat despre el, ca și cum întreaga sa identitate ar fi redusă la acel defect devenit vizibil în fața celui alt.

11. Anthony J. Steinbock, „Humility, humiliation and affliction”, în *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, editat de Thomas Szanto și Hilge Landweer (Abingdon, Oxon: Routledge, 2020), 369–380.

Anthony J. Steinbock își începe textul prin a socoti că smerenia (*humility*) și iubirea sunt într-o relație puternică. A iubi înseamnă să te orientezi, să te deschizi celui alt. Smerenia, față de mândrie, rușine sau vinovăție, este tot îndreptată către celălalt. În smerenie, ne „pierdem” sau ne „uităm” pe noi tocmai pentru că atenția noastră este la celălalt. Steinbock ține să separe smerenia de alte trăiri care pot părea similare, însă sunt diferite. Criteriul prin care autorul separă smerenia de aceste trăiri este cât de mult „eu” se află în acele trăiri. În actul de a fi umilit (*being humbled*), are loc o comparație între mine și celălalt care sfârșește prin constatarea că îi sunt inferior. Spre deosebire de această trăire, smerenia nu presupune o comparație, întrucât eu nu sunt luat în calcul în smerenie. Actul prin care mă umilesc (*humbling myself*) presupune tot o comparație. Spre exemplu: ca mecanic, mă pun în slujba șefului meu, chiar dacă consider că sunt mai bun decât el ca mecanic. Față de primul act expus, umilirea mea însumi presupune un act voit. În modestie, nici nu vrem să părem mari sau mici, ci doar ne ferim de a ne arăta sau a ne expune. Cu toate acestea, în această trăire suntem tot preocupați de noi. Mai apoi, Steinbock ține să deosebească umilirea (*humiliation*) de aflicțiune (*affliction*). Umilirea, în fond, presupune un celălalt care te face de râs, care îți răpește puterea. Pentru ca umilirea să funcționeze, cel care umilește trebuie să recunoască demnitatea celui alt, astfel încât actul să fie umilire și nu o simplă tortură sau abuz. Aflicțiunea, în schimb, nu are o cauză lumească și nu poate fi prevenită. Autorul textului, citând-o pe Simone Weil, descrie aflicțiunea ca fiind o lipsă radicală a lui Dumnezeu, dar care poate avea un sens mântuitor. În final, Steinbock consideră că smerenia este într-o legătură profundă cu aflicțiunea, pentru că ambele trăiri o golire de sine, o uitare de sine în raport cu ceva mai mare decât eul. Smerenia este o primire calmă a acestei goliri, în timp ce aflicțiunea este un soi de trecere dureroasă prin sentimentul că Dumnezeu este absent.

12. Sara Heinämaa, „Disgust”, în *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, editat de Thomas Szanto și Hilge Landweer (Abingdon, Oxon: Routledge, 2020), 380–392.

Articolul începe prin a descrie clasic dezgustul: o emoție negativă ce se exprimă prin reacții corporale, precum voma sau greața. Dezgustul se manifestă, într-o oarecare măsură, la fel tuturor din punct de vedere fizic, iar obiectele dezgustului diferă de la cultură la cultură. Totuși, dezgustul este despre felul de a fi al obiectului, nu despre existența sa ca atare (cum este în trăirea fricii). Dezgustul, spune Heinämaa, poate fi fizic (suntem dezgustați de un lucru din lume, precum un cadavru) sau moral (suntem dezgustați de o acțiune cu o încărcătură morală, precum trădarea sau lașitatea). De asemenea, Heinämaa trece în revistă și câteva abordări ale dezgustului. Martha Nussbaum susține că dezgustul e o emoție periculoasă, deoarece poate dezumaniza alți oameni. Spre exemplu, dezgustul față de un grup marginalizat transformă acel grup într-o formă inferioară de viață. Alți autori cred, dimpotrivă, că dezgustul are și o latură pozitivă: el poate juca un rol important în îndreptarea purtărilor inacceptabile moral. Kolnai, autorul cel mai important pentru acest text, vede dezgustul ca pe o întâlnire dintre viață și moarte. Ceea ce ne dezgustă cel mai mult e viața plină, excesivă, fără scop, care se înmulțește haotic pe spatele morții. Iată și un exemplu: viermii ce mișună pe un cadavru. De aici și amestecul tipic trăirii dezgustului: un soi de respingere combinată cu fascinația. În final, Heinämaa adaugă propria contribuție: dezgustul față de unele animale vine din felul lor de a fi sau de a se mișca, nu din ceea ce simbolizează. Pe acest fundal, autoarea susține că și dezgustul moral se bazează pe maniera în care este comisă acea acțiune. Putem fi dezgustați de unii criminali în serie și de alții nu, întrucât primii par că au o conștiință împăcată a faptelor lor.

13. Fabian Bernhardt, „Forgiveness and revenge”, în *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, editat de Thomas Szanto și Hilge Landweer (Abingdon, Oxon: Routledge, 2020), 497–509.

În acest text, Fabian Bernhardt arată că iertarea și răzbunarea sunt ambele niște reacții la sentimentul de a fi nedreptățit. Iertarea a devenit de-a lungul timpului un cuvânt folosit aproape oriunde: de la politică până la terapie. În această mare de sensuri ale cuvântului, autorul prezintă două direcții filosofice: prima este reprezentată de Charles Griswold, a doua de Jacques Derrida. Pentru primul, iertarea se poate îndeplini dacă oamenii împlinesc anumite condiții. Cel care a greșit

își poate asuma vina, iar cel căruia i s-a greșit trebuie să renunțe la resentiment. Într-o astfel de abordare, există, totuși, o problemă: faptul că cineva chiar regretă o acțiune nu poate fi verificat. Există mereu riscul ca iertarea să devină un teatru. Spre exemplu: mulți politicieni își cer iertare în fața publicului fără să le pară într-adevăr rău. Pentru Derrida, iertarea nu este ceva ce ar trebui să urmeze în urma îndeplinii unor condiții. O asemenea idee a iertării s-ar baza numai pe o logică a schimbului (*logic of the exchange*). Dimpotrivă, pentru filosoful francez „iertare” este un nume ce trebuie purtat doar de ceea ce este imposibil de iertat. Dacă iertăm pe cineva, atunci iertarea ca atare a dispărut. Așadar, găsim în Derrida un soi de aporie: iertarea iartă doar neiertatul. Privitor la răzbunare, Bernhardt arată că în societățile fără un stat sau un lider (într-o „*acephalous society*”), răzbunarea era un sistem bazat pe reciprocitate prin care se încerca reglarea violenței. Ideea de răzbunare violentă, irațională și opusă legii apare odată cu statul modern. În sfârșit, autorul se mulțumește în finalul eseului să menționeze că atât iertarea, cât și răzbunarea, sunt emoții ce trebuie să fie teoretizate împreună cu alte emoții.

14. David Carr, „Phenomenology as Critical Method: Experience and Practice”, în *Phenomenology as Critique: Why Method Matters*, editat de Andreea Smaranda Aldea, David Carr, și Sara Heinämaa (London: Routledge, 2022), 9–25.

David Carr propune o nouă lectură a metodei fenomenologice husserliene. Făcând apel la Kant, acesta susține că fenomenologia folosește ca instrument metoda critică. Prin metodă critică, autorul înțelege studiul condițiilor de posibilitate ale atitudinii naturale. Pentru Husserl, un asemenea studiu este făcut cu puțință de epoché și reducere. Aceste două instrumente (reducția și epoché-ul) ajută cercetătorul în studiul său prin faptul că presupun o suspendare a lumii, adică nici o afirmare, nici o negare a lumii, ci o punere a ei între paranteze, astfel încât la sfârșit să se croiască un drum către condițiile de posibilitate ale lumii. Suspendarea este din punct de vedere metafizic neutră, întrucât ea nu neagă și nici nu afirmă existența lumii. La începutul primei *Critici*, Kant afirmă că suntem în posesia unor cunoștințe a priori, fără de care nici intelectul comun nu se lipsește. Carr citește acest „intelect comun” ca fiind similar cu conceptul de atitudine naturală al lui Husserl. Potrivit lui Carr, Kant vrea să explicitizeze în *Critica rațiunii pure* cum sunt posibile cunoștințele acestui intelect comun. Această explicitare este una neutră metafizică, adică nu face apel la existența sau inexistența lumii. Tocmai în acest punct Husserl și Kant se intersectează.

Amândoi își gândesc filosofia drept o încercare de a scoate la iveală condițiile de posibilitate (ale atitudinii naturale, pentru Husserl, și ale intelectului comun, pentru Kant). Firește, această scoatere la iveală nu este întâlnită doar în scrierile teoretice ale gânditorilor, ci și în cele practice. În final, Carr își confruntă propria abordare cu o simplă obiecție: dacă fenomenologia este o critică a experienței, atunci se cade să întrebăm despre a cui experiență este vorba și din ce epocă. Fenomenologia ca critică trebuie să-și asume propria istoricitate, spune Carr.

15. Martin Heidegger, „§1. Der traditionellen Begriff der Metaphysik”, în *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, ed. Ingtraud Görland, Gesamtausgabe, vol. 25 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 11-17.

Heidegger își începe interpretarea prin clarificarea titlului primei *Critici*. Pentru Heidegger, „Critica rațiunii pure” înseamnă întemeierea metafizicii ca știință. Spre a clarifica această denumire, Heidegger își îndreaptă privirea către conceptul de metafizică. Acesta trece în revistă cum conceptul de metafizică a pornit de la scrierile lui Aristotel și cum trecerea de la înțelegerea cuvântului „meta” ca ceea ce am numi noi azi „post” la înțelegerea acestuia ca „trans” a dat naștere sensului binecunoscut al metafizicii ca știință despre suprasensibil (*Übersinnlich*). Astfel, metafizica este știința ființării ce nu sunt accesibile prin experiență. Aceste ființări sunt, ca să dăm câteva exemple, lumea ca totalitate, Dumnezeu și sufletul. Disciplinele ce se preocupă de lume, Dumnezeu și suflet sunt cosmologia, teologia și psihologia. Aceste trei discipline ale metafizicii sunt științe ce se bazează pe rațiune. Pentru filosoful din Königsberg, scopul final al metafizicii este suprasensibilul, și anume suprasensibilul *din* noi, de *deasupra* noastră și *dincolo* de noi. Astfel, metafizica este o știință ce se preocupă cu simple concepte ale rațiunii pentru a spune ceva despre aceste concepte, folosindu-se de o descompunere logică a acestora sub firul călăuzitor al anumitor principii, cum ar fi principiul contradicției. Așadar, metafizica nu este o cunoaștere prin experiență, ci una prin rațiune. Or, dacă această cunoaștere nu poate fi afirmată, ea nu poate fi nici infirmată, spune Heidegger. Întrucât metafizicienii au avut ca principiu al adevărului lipsa de contradicție a enunțurilor, aceștia n-au luat în seamă întrebarea privitoare la posibilitatea unei astfel de cunoașteri suprasensibile. O asemenea metafizică Kant o numește dogmatică. Ea este dogmatică întrucât face trecerea de la sensibil la suprasensibil doar prin intermediul unei simple reflecții, adică doar prin *theōria*. Kant se întreabă asupra acestora în

Critică: de unde anume și cum este de îndrăznit pasul-dincolo (*der Überschrift*) către suprasensibil? Heidegger încheie secțiunea aflată în discuție prin a pregăti terenul pentru următoarea secțiune. Acesta se întreabă: cum realizează Kant această întemeiere a metafizicii ca știință? Pentru a răspunde la această întrebare, se cere să se răspundă la altele două, mai precis: „ce spune ca atare știința?” și „ce înseamnă ca atare întemeiere a unei științe?”.