

Epoché

Colecția **Epoché** este coordonată de
Iulian Apostolescu și Ion Copoeru

Hermann Schmitz

**SCURTĂ INTRODUCERE
ÎN NOUA FENOMENOLOGIE**

Traducere din germană de Paul Gabriel Sandu



Editura Ratio et Revelatio
2018

Serie coordonată de Iulian Apostolescu și Ion Copoeru
Redactor: Otniel Vereș
Coperta: Dan Ichimescu
DTP: Dan Ichimescu

Copyright © 2018

Hermann Schmitz, *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*
© 2016 4th edition Verlag Karl Alber part of Verlag Herder
GmbH, Freiburg im Breisgau

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
SCHMITZ, HERMANN

Scurtă introducere în noua fenomenologie / Hermann Schmitz ; trad.
din germană de Paul Gabriel Sandu. - Oradea : Ratio et Revelatio, 2018

ISBN 978-606-8680-84-2

I. Sandu, Paul-Gabriel (trad.)

1

Publicarea acestei traduceri a fost sprijinită de Stiftung Neue Phänomenologie.

Fotografia cu Hermann Schmitz de pe copertă © Alexander Risse

Editura Ratio et Revelatio, Oradea
str. Sofiei, nr. 3, Bihor, România, 410183
e-mail: office@ratioet revelatio.com

www.ratioet revelatio.com

Cuprins

Nota traducătorului	7
Introducere la ediția română	9
Cuvînt înainte	19
Lecția întâi: La ce servește filozofia? Filozofie și știință. Metoda fenomenologică. Ce își propune noua fenomenologie?	21
Lecția a doua: Formele pe care le-a luat, de-a lungul istoriei, înțelegerea de sine și a lumii în spațiul cultural european	30
Lecția a treia: Persoana și fundamentele ante-personale ale conștiinței sale de sine; afectare emoțională; fapte subiective vs. fapte obiective; prezent primitiv; dinamică a trupului; comunicare prin intermediul trupului; identitate fără particularitate; trup fără suflet	39
Lecția a patra: Situații. Deplierea prezentului primitiv în lume ca un câmp al unei individualizării posibile în cinci dimensiuni: spațiu, timp, ființă, neființă, identitate relativă, ceea ce este propriu și ceea ce este străin. Enigma timpului.....	55
Lecția a cincea: Niveluri ale spațialității. Spații dimensionale și spații nondimensionale. Spațialitatea trupului și a trăirilor. Trăirile înțelese drept cvasi-lucruri. Sesizarea trăirilor. Drept, morală și religie. Suprafața ca înstrăinare a spațiului de trup	76
Lecția a șasea: Nașterea persoanei.	

Emanciparea personală și regresul personal.	
Situația personală.	
Dispoziția trupului.	
Lumea personală proprie și lumea personală străină.	
Conștiința	104
Lecția a șaptea: Libertatea.....	118

Nota traducătorului

Lucrarea de față a fost tradusă după cea de-a patra ediție germană a volumului *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, apărut în anul 2014, la editura Karl Alber din Freiburg, lucrare tipărită pentru prima oară în anul 2009. În cursul acestei traduceri am consultat, în numeroase rânduri, ediția franceză a lucrării, *Brève introduction à la nouvelle phénoménologie*, apărută în 2016 la editura Cercle Herméneutique, în traducerea lui Jean-Louis Georget și Philippe Grosos. Paginația ediției după care s-a făcut traducerea este indicată în text între paranteze drepte, pentru a înlesni accesul cititorului la textul original. Fiind vorba de prima redare a unei lucrări de Hermann Schmitz în limba română, traducerea ei a ridicat o serie întreagă de dificultăți legate, în principal, de fixarea unei terminologii care să redea adecvat limbajul „noii fenomenologii” pe care Hermann Schmitz îl elaborează în vasta sa operă, *System der Philosophie (Sistemul filozofiei)*, care cuprinde nu mai puțin de zece volume, apărute între anii 1964-1980, și la care filozoful german face numeroase trimiteri în cadrul acestui text cu un caracter introductiv. Tocmai din această cauză, conceptele fundamentale ale textului sînt adesea însoțite de termenul german indicat între paranteze drepte și, acolo unde a fost nevoie de o clarificare suplimentară, de o notă de subsol.

Unul dintre conceptele care au fost poate cel mai dificil de redat – și, în egală măsură, unul dintre conceptele fundamentale ale lucrării – este cel de *afectare emoțională (affektives Betroffensein)*. *Betroffensein* este un substantiv construit prin sufixarea adjectivului participial *betroffen* (afectat, implicat sau preocupat), a cărui sferă semantică se suprapune în bună măsură cu cea a primului termen al sintagmei, *affektiv*, care are aceeași etimologie și același sens ca și adjectivul *afectiv* din limba română. Pentru redarea acestei sintagme, traducătorii francezi au optat, de exemplu, pentru expresia *implication affective* (implicare afectivă), expresie ce pare a fi o variantă mai potrivită pentru redarea conceptului german. Fenomenul pe care îl are însă Schmitz în vedere prin acest concept – fenomen ce

face posibilă acea identificare nemijlocită și pre-personală cu sine, care precedă și face cu puțință orice viitoare autoatribuire – are un caracter fundamental nemijlocit și coplesitor nefiind nicidecum un act voluntar, aflat la discreția subiectului, așa cum poate lăsa să se înțeleagă expresia de implicare afectivă, chiar dacă într-un moment ulterior subiectul poate lua, într-adevăr, o atitudine sau alta față de această afectare. O altă sintagmă dificil de tradus este cea de *experiență involuntară de viață* (*unwillkürliche Lebenserfahrung*). Ceea ce are în vedere Schmitz prin acest concept nu este nicidecum ceva de felul unei experiențe neconștientizate pînă la capăt, ci mai curînd o experiență nemijlocită, imediată, una care nu este deja interpretată într-o cheie hermeneutică sau alta. O altă serie de concepte dificil de redat în limba română este cea construită în jurul verbului *spüren*, care are sensul uzual de *a percepe*, *a simți*, *a observa* etc. Atunci cînd vorbește însă despre *Sichspüren* (tradus aici prin *pre-simțire de sine*) sau despre *spürbarer Leib* (redat prin *trup pre-simțit*), Schmitz nu are în vedere o percepere de sine de ordin senzorial, adică mijlocită prin simțuri, ci una care precedă orice fel de percepție și care, în fond, o face cu puțință. Tocmai de aceea, conceptul de *pre-simțire* a fost ortografiat cu cratimă, pentru a indica faptul că el trebuie înțeles în sens etimologic, ca o formă de a intra în contact cu tine însuși posibilă numai în cadrul prezentului primitiv, care precedă orice percepere senzorială de sine. La fel, atunci cînd vorbește despre *trupul pre-simțit* (*spürbarer Leib*), Schmitz nu se referă nici o clipă la corpul vizibil, ci la un trup „perceput” în chip absolut nemijlocit, fără mijlocirea vreunui organ, adică, într-un anumit sens, *pre-simțit*.

În final se cuvinte să-i mulțumesc lui Iulian Apostolescu, cel care a avut inițiativa acestei traduceri și fără a cărui încredere și susținere n-aș fi putut duce această lucrare pînă la capăt.

Paul Gabriel Sandu

Introducere la ediția română

Noua fenomenologie este, fără îndoială, un proiect filozofic ambițios și inovator, expus pentru întâia oară în chip sistematic în cadrul *opusului magnum* al lui Hermann Schmitz, intitulat *Sistemul filozofiei*, operă ce cuprinde nu mai puțin de zece volume publicate pe parcursul a mai bine de un deceniu și jumătate, în perioada 1964-1980. Din cauzele cele mai diverse, care țin în bună măsură și de contextul istoric cu totul aparte în care a apărut, opera lui Schmitz a rămas multă vreme slab receptată în mediul filozofic german, fiind aproape necunoscută în afara sa. Schmitz și-a început cariera academică în 1958, ca asistent în cadrul seminarului de filozofie din cadrul Universității Christian-Albrecht din Kiel, într-o perioadă în care societatea germană abia începea să se recupereze după convulsiile celui de-al Doilea Război Mondial, cauzat de acea exaltare naționalistă, ale cărei efecte asupra societății europene, în general, și societății germane, în special, au fost dintre cele mai distructive. Tocmai de aceea, societatea germană se afla, mai curînd, într-o stare de încremenire afectivă – după cum Schmitz însuși mărturisește într-un interviu foarte recent din *Philosophie Magazin* – fiind foarte refractară la orice fel de filozofie care aducea afectivitatea din nou în prim-plan, tocmai pentru că încerca mai degrabă să facă uitată tragedia prin ceea ce Schmitz numește, în același loc, referindu-se deopotrivă la Gadamer și Adenauer, „o cultură muzeală”¹. Opera filozofică a lui Hermann Schmitz începe să câștige o oarecare notorietate abia în ultimul deceniu al secolui trecut, mai ales odată cu înființarea, în 1993, a Societății Noii Fenomenologii, pentru a deveni treptat din ce în ce mai influentă nu numai în sfera filozofiei, ci chiar în domenii dintre cele mai diverse, precum cel al psihologiei, sociologiei, lingvisticii sau – prin considerațiile sale privitoare la spațiu – al arhitecturii.

Întrebat, într-un rînd, care a fost momentul fondator al noii sale

1 Cf. „Hermann Schmitz im Gespräch: ‘Gefühle sind keine Privatsache’” [În dialog cu Hermann Schmitz: Afectele nu sînt lucruri private], în: *Philosophie Magazin*, Nr. 2/2017, pp. 70-78.

concepții filozofice, Schmitz povestește cum, în 1959, aflat într-o seară în biblioteca clinicii de psihiatrie din Kiel, a descoperit conceptul psihiatrului francez Eugène Minkowski, *moi ici maintenant*, această coincidență dintre eu, aici și acum devenind piatra de temelie a întregii construcții filozofice schmitziene². Un rol crucial pentru elaborarea acestei noi concepții filozofice a avut fără îndoială nu doar întâlnirea cu teoriile lui Minkowski, ci și întâlnirea cu opera controversatului filozof și psiholog Ludwig Klages, cel care elaborează, printre altele, în celebra sa lucrare, *Der Geist als Widersacher der Seele* [*Spiritul ca adversar al sufletului*], apărută în 1929, ideea că eul percepe lumea în chip atmosferic, percepțiile și afecțele înseși fiind înțelese ca un fel de atmosferă – concept pe care Schmitz îl preia pentru a-l așeza în centrul concepției sale despre afecte³. Chiar dacă Schmitz se distanțează în chipul cel mai hotărât de fenomenologia clasică, reinterprețind, spre exemplu, în cheie proprie celebrul îndemn husserlian, „înapoi la lucrurile însele!”, ca pe un îndemn la recuperarea faptelor subiective și a experienței nemijlocite de viață, nu poate fi pus la îndoială faptul că atât Husserl – cu care polemizează adesea, implicit sau explicit –, cât și Heidegger sau Scheler au avut o importantă influență asupra proiectului filozofic inovator al lui Schmitz, așa cum voi încerca să arăt, într-un chip foarte succint, în rândurile de mai jos.

Ideea de *fenomenologie nouă* – pe care Schmitz o schițează în cursul acestei introduceri – este însă într-o anumită măsură problematică, pentru că asumă cumva că fenomenologia ar fi un curent filozofic omogen, care poate fi discutat (și eventual respins) *en bloc*⁴. Această asumție cu

2 Relatarea detaliată a acestui episod invocat aici poate fi găsită în articolul „Die neue Phänomenologie. Ein Gespräch mit Hermann Schmitz” [Noua fenomenologie. Un dialog cu Hermann Schmitz], interviu condus de Andreas Brenner, publicat în revista: *Information Philosophie*, Nr. 5/ 2009, pp. 21-29, aici p. 21.

3 Este foarte probabil ca lucrarea mai sus citată a lui Ludwig Klages să fi avut o influență majoră asupra întregii gândiri a lui Hermann Schmitz, căci Klages abordează aici o serie întregă de teme care vor deveni mai târziu, sub o formă sau alta, temele centrale ale filozofiei lui Schmitz: ideea spațiului subiectiv, aporiile dualismului lume interioară – lume exterioară, problema dualismului psiho-somatic etc.

4 Merită totuși spus că în interviul acordat publicației *Information Philosophie*, din care am citat mai devreme, Schmitz face unele nuanțări, admitând că atât Sartre, cât și Heidegger au dus, fiecare în manieră proprie, mai departe proiectul fenomenologic husserlian, despre care Schmitz consideră – invocând probabil

care operează Hermann Schmitz – și care rămîne de cele mai multe ori neexplicitată – devine evidentă atunci cînd Schmitz propune, de pildă, elaborarea unui nou concept de fenomen, opunîndu-l „conceptului mai vechi (de exemplu [...] cel al lui Husserl, Scheler sau Heidegger)”⁵. Conceptul de fenomen cu care lucrează Husserl este însă într-o așa de mare măsură diferit față de cel cu care operează Heidegger, bunăoară, încît cel din urmă poate pretinde chiar – și nu fără o anumită îndreptățire – că fenomenologia husserliană este „nefenomenologică” sau doar „pretins fenomenologică”⁶. De altfel, întreaga perioadă freiburgheză a lui Heidegger stă în bună măsură sub semnul reconfigurării conceptului husserlian de fenomen, termen care, în *Ființa și timp*, este redefinit într-o manieră polemică față de concepția husserliană, printr-un excurs asupra etimologiei sale care pune în evidență o ambiguitate inerentă fenomenului ca atare, care se poate arăta deopotrivă ca ceea ce este (apariție) și ca ceea ce nu este (aparență)⁷. Titlul de „nouă fenomenologie” ar putea fi clamat, așadar, cu ușurință chiar de către Heidegger însuși, care sfîrșește, în fond, prin a reconfigura fenomenologia ca hermeneutică a facticității. De altfel, deja în cursul unei prelegeri ținute în 1919, Heidegger își fixează sarcina de a regîdi ideea de filozofie înțeleasă ca fenomenologie, „atît sub aspect tematic, cît și sub aspect metodic”⁸ și nu se sfiește să-și definească propriul demers drept „revoluție a fenomenologiei”⁹, afirmînd din capul locului că problema fundamentală și cea mai arzătoare a fenomenologiei este fenomenologia însăși. În acest context trebuie remarcat că noul concept de fenomen pe care îl propune Schmitz și care își are temeiul într-o dublă relativizare a sa, „atît prin raport la

fără să vrea o critică formulată inițial de Heidegger – că este într-o măsură prea mare tributar „tradiției metafizice”.

5 Cf. mai jos, p. 12.

6 Cf. M. Heidegger, *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, trad. rom. C. Cioabă, Humanitas, București, 2005, §13, p. 215.

7 Cf. M. Heidegger, *Ființa și timp*, trad. Rom. G. Liuceanu și C. Cioabă, Humanitas, București, 2002, p. 28 și urm.

8 Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie: Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem; Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (GA 56/57)*, ed. Bernd Heimbüchel, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, p. 11. Cf. și pp. 89, 91.

9 Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58)*, ed. Hans-Helmuth Gander, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, p. 1.

cineva anume (i.e la fenomenolog), cât și prin raport la momentul în care are loc revizia fenomenologică¹⁰, atestă, de fapt, dimensiunea hermeneutică a fenomenului pusă în evidență de Heidegger, tocmai pentru că admite că nu există fenomene în genere, fenomene pur și simplu, care să poată fi stabilite cu certitudine apodictică, ci numai *stări de lucruri* (*Sachverhalte*)¹¹ cu o anumită coloratură istorică și cu un caracter contextual, care sînt mereu deschise interpretării și nu pot fi epuizate de nici un demers hermeneutic.

Nu poate exista, prin urmare, nici o urmă de îndoială că proiectul fenomenologic pe care Hermann Schmitz îl schițează în cursul acestei introduceri este, cel puțin – sau mai ales – prin prisma punctului său de plecare, similar celui heideggerian. Dacă Schmitz subliniază în repetate rînduri nevoia fenomenologiei de a recupera *experiența involuntară sau imediată de viață*, ecranată de „gîndirea preocupată în mod precumpănitor de construcții conceptuale”¹² și supusă unor distorsionări condiționate socio-cultural, „care s-au osificat treptat de-a lungul istoriei, devenind ceva de la sine înțeles în conștiința omului obișnuit de astăzi”¹³, Heidegger deplînge la rîndu-i faptul că înțelegerea vieții factice, concrete, a fost deturnată de către științele teoretice prin procesul de obiectivare, și consideră că sarcina fenomenologiei este tocmai aceea de a recupera accesul la viața concretă, nesupusă „mortificării” la care recurge în mod paradoxal abordarea științifică, pentru a o „înțelege”. La fel ca

10 Cf. mai jos, p. 12.

11 Conceptul de stare de lucruri [*Sachverhalt*] nu este deloc nou în fenomenologie. El a fost adus pentru prima oară în chip consecvent în discuția filozofică de către Carl Stumpf, un filozof și psiholog german, elev al lui Franz Brentano. Pornind de la ontologia raporturile intenționale elaborată de școala brentaniană, Stumpf a încercat să descrie o ontologie a stărilor de lucruri, cărora Stumpf nu le recunoaște însă un statut transcendent, așa cum o făcea Brentano cînd vorbea despre entități propoziționale, ci numai un statut imanent. Adolf Reinach, care dezvoltă la rîndu-i o nouă teorie a stărilor de lucruri, acordă un statut special acestora față de obiectele transcendente, argumentînd, în esență, că dacă în cazul obiectelor se poate vorbi de existență, în cadrul stărilor de lucruri trebuie să se vorbească de consistare [*Bestehen*]. Așa cum obiectele există, stările de lucruri consistă (sau constă) în...Reinach insistă însă că stările de lucruri sînt independente de faptul dacă sînt sau nu percepute, acordîndu-le astfel un statut transcendent conștiinței.

12 Cf. mai jos, p. 17.

13 Cf. mai jos, p. 19.

Schmitz cîteva decenii mai tîrziu, Heidegger privește viața concretă ca pe „fenomenul primordial”¹⁴ al fenomenologiei, însă un fenomen ce nu poate deveni accesibil cunoașterii teoretice, care sfirșește prin a „ucide” ceea ce încearcă să înțeleagă, ci poate fi pus în evidență numai printr-o hermeneutică concrescută vieții factice, una ce emană ea însăși din viața factică și care trebuie distinsă în chipul cel mai hotărît de orice tip de reflecție. Recuperarea vieții factice sau a experienței imediate de viață nu este însă deloc facilă și necesită tocmai datorită acestei falsificări și deformări inevitabile a ei, pe care atît Schmitz cît și Heidegger o definesc într-o manieră similară, ceva de tipul unei *destrucții* (conceptul heideggerian) sau *revizii* (conceptul schmitzian) fenomenologice. Nu va fi, așadar, deloc surprinzător dacă atît în cazul lui Heidegger, cît și în cel al lui Schmitz, această destrucție sau revizie fenomenologică – metode care, în fond, își au ambele rădăcina în *epoché*-ul husserlian, chiar dacă îi dau o formă diferită – se va focaliza asupra subiectivității înțelese în sens tradițional. Dacă însă la Heidegger critica subiectivității va lua forma destrucției subiectului cartezian – expusă, pe larg, în *Ființă și timp*, dar și în alte lucrări din aceeași perioadă¹⁵–, pentru Schmitz critica subiectivității – expusă succint în lecția a doua a acestui volum – ia forma unei critici a „obiectivării psihologisto-reducționiste și introiective” care își are originea în Antichitatea tîrzie, fiind preluată mai tîrziu de creștinism și dusă la extrem de gîndirea tehnico-științifică, prin care omul încearcă să se înstăpînească asupra lumii. Această critică a subiectivității îi oferă lui Schmitz ocazia unei hermeneutici inedite și provocatoare a diferitelor concepții grecești asupra subiectului, care au o relevanță filozofică în sine.

Această critică a subiectului înțeles ca posesor al unui suflet conceput ca un soi de lume interioară privată, complet separată de lumea exterioară, care cuprinde toate trăirile individuale, nu îl conduce însă pe Schmitz la abandonarea subiectului în favoarea a ceva de felul *Dasein*-ului heideggerian, ci la recuperarea unei subiectivități mai profunde, prin apel la prezentul primitiv și la ceea ce Schmitz numește fapte subiective, „cele

14 Cf. de ex. M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (GA 59), ed. Claudius Strube, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007, pp. 15, 18, 39.

15 Cf. de ex. M. Heidegger, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, trad. B. Mincă și S. Lavric, Humanitas, București, 2006, pp. [92] și urm.

care poartă pecetea faptului de a fi ale mele” și care nu sînt accesibile nimănui altcuiva. Aceste fapte subiective puse în joc de o afectare emoțională sau alta fac cu puțință o conștiință de sine nemijlocită, în cadrul căreia se suprapun cele cinci elemente fundamentale ale prezentului primitiv: aici, acum, a fi, acest, sine și eu¹⁶. În cadrul acestui prezent primitiv, care este la originea personalității și a identității de sine, subiectul nu se descoperă pe sine ca *ego*, ca suflet ori ca rațiune, ci în chipul cel mai intim și cel mai fundamental ca *acest trup*, care nu este constituit ulterior, în manieră husserliană, de către *ego*-ul transcendental – o chestiune asupra căreia voi reveni în rîndurile următoare –, ci trebuie privit, oricît de paradoxal ar părea pentru un husserlian ortodox, drept temei al său.

Prin evidențierea acestei intime legături dintre subiectivitate și trup, dar și prin discutarea, în acest context, a conceptului de schemă corporală, Schmitz ajunge în proximitatea unui alt proiect filozofic ce își propune restructurarea radicală a fenomenologiei husserliene, și anume cel al lui Merleau-Ponty. O discuție în oglindă a celor două proiecte fenomenologice similare (deși fără îndoială perfect autonome) cel puțin prin raportarea lor critică similară la Husserl și prin concentrarea atenției asupra problemei trupului ar putea foarte bine fi tema unei teze doctorale. Tocmai de aceea, o astfel de discuție nu poate fi deschisă aici decît cu riscul de a recurge la o simplificare exagerată, expusă pericolului falsificării pozițiilor celor doi gînditori. Cum însă Schmitz însuși s-a distanțat, în numeroase rînduri, de perspectiva fenomenologică a lui Merleau-Ponty, merită redată una dintre observațiile sale referitoare la această chestiune: „Merleau-Ponty nu discută, de fapt, despre *trup* [*Leib*], ci despre *corps*, termen care ar trebui tradus, în fond, prin *corp* [*Körper*]. Căci acest *corps* la care se referă Merleau-Ponty are plămîni, unghii și mușchi. Este corpul fizic caracterizat de o anumită vitalitate prin comparație cu corpul uman pur și simplu, înțeles ca produs al abstracției științifice – deși nu este deloc limpede ce este de fapt această vitalitate. Diferența dintre proiectul meu și cel al lui Merleau-Ponty constă în aceea că pentru mine trupul este un obiect de un fel cu totul aparte, ceva diferit de corpul uman. Corpul uman este un lucru care are o durată fixă și este bine delimitat spațial [...]. De cealaltă parte însă, trupul pre-simțit este tot ceea ce, spațial vorbind, face parte din sfera propriului corp, fiind pre-simțit

16 Cf. mai jos. pp. 33 și urm.

în chip intim ca aparținându-mi mie, fără contribuția simțurilor. Aceasta este reprezentarea pe care o am despre pre-simțire și care este crucială în cadrul proiectului meu. Din sfera acestei pre-simțiri fac parte, în primul rînd, dispozițiile specifice trupului de felul angoasei, durerii, plăcerii, dezgustului sau oboselii, iar în al doilea rînd toate stările spontane de coaleșire afectivă”¹⁷.

De altfel, orice încercare de a răspunde la întrebarea: „care este elementul prin excelență inovator al proiectului noii fenomenologii?” ar trebui să pornească de la conceptul de trup (pre-simțit), pe care Schmitz îl așază în centrul proiectului său filozofic și din care iradiază aproape toate marile teme ale reflecției sale. Prin conceptul de trup (pre-simțit), pe care îl distinge radical de cel de corp, Schmitz are în vedere „tot ceea ce, spațial vorbind, face parte din sfera propriului corp, fiind pre-simțit în chip intim ca aparținându-mi mie, fără contribuția simțurilor”. Pentru a înțelege cît de radical se desparte Schmitz în această privință de fenomenologia tradițională, este nevoie de un scurt recurs la Husserl. Punctul de plecare al fenomenologiei husserliene, al cărei model este demersul cartezian din *Meditațiile despre filozofia primă*, este încercarea de a găsi un fundament absolut cunoașterii în genere printr-o reconstrucție radicală a filozofiei. Nu este aici locul pentru a urmări pas cu pas demersul husserlian, însă este important de spus că o astfel de reconstrucție nu se poate face fără punerea între paranteze, în mod consecvent, a tuturor cunoștințelor asumate drept adevărate și, în final, punerea între paranteze sau suspendarea tezei fundamentale a existenței lumii, care nu este evidentă prin sine și – chiar dacă este presupoziția fundamentală cu care funcționează întreg spectrul științelor – nu poate oferi temeiul unei cunoașteri întemeiate în chip absolut¹⁸. Această radicală *epoché* la care recurge Husserl îl conduce la *ego*-ul transcendent pur, distinct și desprins de persoana umană care aparține lumii puse între paranteze, adică la subiectul transcendent „destrupat” și la conștiința sa intențională, care primesc statutul de evidență apodictică, și pornind de la care lumea și tot ce cuprinde ea poate fi constituită.

17 Cf. „Die neue Phänomenologie. Ein Gespräch mit Hermann Schmitz”, pp. 23 și urm.

18 Cf. de ex. E. Husserl, *Meditații carteziene*, trad. rom. A. Crăiuțu, Humanitas, București, 1994, Meditația I.

Prin urmare, rezumînd și simplificînd, se poate observa că, pentru Husserl, trupul însuși trebuie constituit de către *ego*-ul transcendent, chiar dacă această constituire are un caracter originar. În acest punct, Husserl se confruntă însă cu o problemă, pentru că trupul nu îmi este numai dat într-un chip originar, ci este în chip fundamental condiția de posibilitate a donării în genere, cel care îmi mijlocește accesul la lume (i.e. constituirea lumii) și la lucrurile sau ființele cuprinse în ea¹⁹. Prin urmare, trupul nu poate fi conceput într-o manieră similară celorlalte obiecte care sînt constituite în conștiință, în bună măsură pornind de la adumbririle lor. Ca o condiție de posibilitate a fenomenalității în genere, trupul însuși nu poate apărea ca fenomen altfel decît drept corp, rămînînd, într-un sens, inaccesibil fenomenologiei în sensul ei husserlian. Însă trupul și corpul sînt două probleme fundamentale diferite. Problema constituirii trupului este, tocmai de aceea, una care îl preocupă pe Husserl încă din fazele incipiente ale proiectului său fenomenologic, tocmai pentru că remarcă de la bun început interdependența dintre trup și conștiință. Chiar dacă subliniază în repetate rînduri că trupul nu este o simplă reprezentare a conștiinței, ci este ceva „ce se constituie în cadrul conștiinței”²⁰, Husserl sfîrșește afundîndu-se și mai mult în această aporie atunci cînd încearcă să înțeleagă trupul ca pe un corp căruia i se adaugă capacitatea de percepție²¹. Încercînd să rezolve această dificultate, Husserl încearcă să conceapă în cîteva rînduri un soi de „auto-constituire a trupului”²², pe care n-o explică în detaliu și care contravine flagrant ideii reducției fenomenologice. El recurge însă la un asemenea artificiu, tocmai pentru că orice constituire a trupului se servește, în mod necesar, de trup, adică îl presupune de la bun început ca fiind deja constituit, avînd astfel un caracter eminentemente circular. Există chiar unele pasaje în care Husserl renunță cu totul să mai vorbească de constituirea trupului, propunînd

19 Cf. de ex. Husserliana XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*, ed. Iso Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973, p. 283.

20 Cf. de ex. Hua XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*, ed. Iso Kern. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973, p. 6.

21 Hua XIII, p. 270.

22 Cf. Hua XIV, p. 76: „Der Leib ist an und für sich selbst konstituiert, [...] er konstituiert sich selbst“.

în loc ceea ce el numește „deducția transcendențială”²³ a trupului, asupra căreia nu voi insista aici, dar care este la rîndu-i profund problematică. Există însă și cîteva pasaje în care Husserl formulează cu extraordinară acuratețe întreaga problemă a „constituirii trupului”, chiar dacă perspectiva sa transcendențială nu-i permite să o tranșeze odată pentru totdeauna. Așa se întîmplă, bunăoară, într-un fragment dintr-un text redactat în 1914/15, în care Husserl observă: „Trupul meu este Aici-ul prin excelență, însă nu poate fi cu nici un chip perceput ca un obiect aflat în spațiul obiectiv: el este experimentat sau perceput în chip ‘originar’, nefiind o unitate a adumbririlor la fel ca un lucru exterior. La fel, eu nu îmi sînt dat mie ca existînd ‘într-un’ lucru obiectiv sau ca aparținînd unui obiect”²⁴. Ceea ce observă Husserl în acest pasaj este, de fapt, ireductibilitatea trupului, imposibilitatea de a desprinde *ego*-ul de propriul trup așa cum separa altădată Descartes între *res extensa* și *res cogitans*, o inseparabilitate care violentează, de fapt, întreg proiectul transcendențial husserlian și pe care, de aceea, abia Merleau-Ponty avea să o rostească în chip răspicat²⁵.

Aceeași ireductibilitate a trupului este, într-un sens, și punctul de pornire al fenomenologiei schmitziene, pentru care trupul este temeiul celor mai elementare experiențe – și anume al celor subiective – ce permit irumperea bruscă a prezentului primitiv și fac astfel cu puțință raportarea la sine și identificarea de sine primordiale, independente de orice autoatribuire, constituind ceea ce Schmitz numește „*Meinhaftigkeit*”, faptul de a fi al meu. Acest trup nu este însă închis în sine și absorbit de dispozițiile sau pornirile sale, ci, prin intermediul comunicării specifice lui, este deschis către ceilalți și către lume în genere. Pornind de la acest concept de trup înțeles ca fundament al persoanei în genere, Schmitz va concepe individualizarea și emanciparea persoanei ca o depliere a prezentului primitiv potrivit celor cinci direcții ale spațiului, timpului, ființei, identității relative și alterității. Acest punct de pornire îi va permite, deopotrivă, să regîndească întreaga problemă a spațiului, distingînd spațiile dimensionale de cele nondimensionale, să încerce să ofere un

23 Cf. Hua XIV, p. 375.

24 Hua XIII, p. 240.

25 Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 467: „[...] finalement le sujet que je suis concrètement pris est inséparable de ce corps-ci et de ce monde-ci”.

răspuns la ceea ce el numește „enigma timpului”, să schițeze o interpretare inovatoare a afectivității și emoțiilor, care se desparte în chip radical de înțelegerea lor tradițională, de sorginte spinozistă²⁶, și să ridice într-un mod cu totul insolit problema responsabilității și a libertății. Pentru cei care pretind filozofiei să le ofere o viziune complexă, sistematică și completă asupra lumii, proiectul filozofic al lui Hermann Schmitz schițat în această introducere este exact ceea ce căutau, chiar dacă vastele continente ale gândirii sale sînt numai vag conturate în această lucrare ce ar putea fi asemănată mai curînd unei planisfere întocmite de un cartograf al secolelor trecute. Iar pentru cei interesați de probleme punctuale, pentru cei care caută mai curînd întrebări decît răspunsuri, această carte îi va pune fără îndoială în fața unei serii întregi de provocări, însoțite de îndemnul fenomenologic de a căuta, mai departe, „lucrurile însele”.

Paul Gabriel Sandu

26 Cf. Baruch Spinoza, *Etica: demonstrată după metoda geometrică și împărțită în cinci părți*, trad. din latină și note de Al. Posescu, Humanitas, București, 2006, Partea a treia: Despre originea și natura afectelor.

Cuvînt înainte

Noua fenomenologie, pe care am conceput-o și elaborat-o în detaliu, are sarcina de a oferi oamenilor posibilitatea de a-și înțelege adevărata lor viață, dincolo de denaturările sale de factură istorică, și de a face astfel posibilă reflecția sistematică asupra experienței involutare de viață. Prin experiențe involutare de viață înțelegem absolut tot ceea ce ni se întâmplă, fără ca noi să urmărim în chip explicit acest lucru. Reflecția omului contemporan este în așa măsură tributară unor asumții aparent de la sine înțelese, datorate diverselor convenții și presupuziții aflate în slujba unui sistem de gândire sau altul, încît devoalarea experienței involutare de viață reclamă ample eforturi. Acest demers este însă de o mare însemnătate tocmai pentru că ne poate ajuta să evităm capcanele și confuziile primejdioase, specifice încercării de a ne înțelege pe noi înșine și lumea din jurul nostru.

O astfel de scurtă introducere care să ofere o perspectivă de ansamblu asupra celor mai importante idei ale noii fenomenologii a lipsit pînă acum. Cartea mea, intitulată *Ce este noua fenomenologie?*, care a apărut la Rostock, în anul 2003, n-a fost gândită pentru a oferi o astfel de introducere. Alcătuită dintr-un mănunchi de studii independente, care-și au originea în cîteva prelegeri, cartea trece în revistă ideile centrale ale noii fenomenologii oferind o privire de ansamblu asupra lor. Spre mirarea mea, ea a fost caracterizată drept dificilă chiar de către cititori avizați și aflați în temă. Nu-mi rămîne, așadar, decît să sper că micuțul volum de față va putea fi parcurs cu mai multă ușurință, însă țin să atrag atenția că el [8] nu este o simplă abordare preliminară, ci o introducere în noua fenomenologie. Prin urmare, cititorului nu-i vor fi oferite spre degustare probleme savuroase ori picante, ci argumente bine structurate și duse pînă la capăt. Mă voi strădui însă cu atît mai mult să conduc cititorul pas cu pas pe firul argumentelor, iar organizarea acestui volum în șapte prelegeri sau „lecții”, indicată în cuprins, are tocmai scopul de a înrîuri familiarizarea cititorului acestor rînduri cu diferitele etape ale argumentației.

Textul acesta este rezultatul prelucrării a șase conferințe pe care le-am susținut în chip de introducere în noua fenomenologie, pe data de 6 și 7 septembrie, în cadrul Centrului de Educație^{27*} Stella Matutina condus de Surorile Baldegger^{28**}, aflat în Hertenstein am Vierwaldstätter See. Pentru primirea extrem de călduroasă și plină de înțelegere de care am avut parte acolo le sînt profund recunoscător Surorilor Baldegger, mai ales că în lipsa ocaziei pe care mi-au oferit-o, nici cartea de față n-ar fi văzut lumina tiparului. Textul acesta este scris în amintirea acelor frumoase zile.

Hermann Schmitz

27 * În original: *Bildungshaus*, termen prin care este desemnat un centru de educație pentru adulți sau un centru de educație religioasă, în cadrul căruia au loc cursuri și seminare – în general la sfîrșitul săptămîinii.

28 ** În original: *Baldegger Schwester*, ordin de călugărițe franciscane, fondat în 1830, în Baldegg (Elveția).