

## ASPECTE HERMENEUTICE ALE FENOMENOLOGIEI LUI GUSTAV ȘPET

---

VASILE VIȘOȚCHI\*

**Abstract:** *The history of phenomenology is usually portrayed within its methodological scope and the same goes for its turning points, such as the hermeneutical approach developed by Martin Heidegger. I argue, however, that Gustav Shpet's hermeneutical phenomenology has an ontological bearing and its methodological acceptance is subsidiary. I extract textual pieces of evidence from his critical appraisal of Husserl's Ideen I, i.e. Appearance and Sense (1914), as well as from his phenomenological essay, The Consciousness and its Owner (1916), in order to show that at the basis of hermeneutics as a method lies a hermeneutical being on its own. I support this claim by comparing in a topological-contemplative way — that is a methodological procedure found in Viorel Cernica's work on history of Romanian philosophy — the ideas of Gustav Shpet and those of Martin Heidegger that converge on this point. I show that both of them conceived human subjectivity as being both unique and historical, a notion that denounces Husserl's transcendental turn. However, I claim that this differentiation doesn't imply a dissent from phenomenology, but rather it is recasting into a different philosophical ethos.*

**Keywords:** *Hermeneutical Phenomenology, Early Phenomenology, Shpet, Contemplative Topos, subjectivity.*

### Introducere

Proiectul original al fenomenologiei dezvoltate de Edmund Husserl avea la bază un deziderat metodologic, ce pare să subîntindă toate mișcările, abordările variate și programele din cursul istoriei intelectuale de o viață a promotorului ei, exprimat în formula concisă: „cătrelu lucrurile însele!” Acest slogan filozofic și-a găsit o formulare explicită în calitate de „principiu al tuturor principiilor” în *Ideen I* – „Tot ceea ce ni se înfățișează în chip original în «intuiție» trebuie luat pur și simplu drept ceea ce se dă, însă de asemenea doar în limitele în care

---

\* Universitatea „Babeș-Bolyai”, Facultatea de Istorie și Filosofie, Masterat „Filosofie Antică și Medievală”, anul II. Coordonator: Alexander Baumgarten, Prof. Dr. Universitatea „Babeș-Bolyai”, Facultatea de Istorie și Filosofie, Departamentul de Filosofie Premodernă și Românească.

se dă ca atare<sup>1</sup>” – și vedește astfel un rol diriguitor al onestității în tot ceea ce înseamnă viața spiritului. Anume acest aspect al unui etos intelectual este cel care a continuat să anime căutările filozofice ale generațiilor care i-au urmat lui Husserl în spiritul fenomenologiei. Găsim semnul acestui etos distinctiv la Gustav Șpet, care în perioada anilor 1912-1913 a studiat sub îndrumarea lui Husserl la Göttingen, într-o scrisoare adresată mentorului său: „În măsura în care o înțeleg, fenomenologia nu este doar fundamentul pentru științele teoretice, atât pentru cele logice, ontologice, cât și pentru cele empirice, ci și, de asemenea, pentru orice cunoaștere practică și axiologică în cel mai larg sens al cuvântului, mai mult, pentru «viață», pentru «viața filozofică» în întregul ei<sup>2</sup>.” Această racordare a metodei filozofice la viața factică este cea care, cel puțin pentru Heidegger, va duce spre o turnură hermeneutică în cadrul fenomenologiei.

Chiar dacă o parte notorie a discipolilor săi nu a aderat într-un tot al practica sa fenomenologică, în fond, distanțarea de Husserl s-a făcut în numele principiului enunțat de Husserl. Șpet însuși scrie în celebrul său eseu – *Conștiința și posesorul ei* – că, atunci când vorbește despre un *eu general, pur, transcendențial*, Husserl de fapt merge împotriva propriului său principiu<sup>3</sup>. La fel trebuie înțelese emendările metodei husserliene, cum este, de pildă, cea realizată prin recurs la interpretare. Renunțarea la evidența nemijlocită de dragul mijlocirii interpretative este făcută cu scopul de a releva existența specifică a unui domeniu de lucruri, care nu se poate oferi intuiției decât pe măsura interpretării lui. Așadar, există o intuiție hermeneutică ce nu trebuie redusă – nici metodologic, nici ontologic – la evidența frustă de ordinul simplei sesizări a lucrurilor date *în carne și oase* în prezentul imediat. O astfel de îmbogățire a fenomenologiei pe cale hermeneutică este indubitabil prezentă la Gustav Șpet. Deja în comentariul său la *Ideen I*, Șpet își dedică ultimul capitol avansării unui nou act intențional, ireductibil la intuiția empirică și la vizarea conceptuală, ce constă într-un act hermeneutic. Însă, modul și privința în care hermeneutica este atestată în fenomenologia sa variază. În mare, fie că este susținută o depășire a fenomenologiei în numele interpretării, fie că este susținută, de altă parte, o

---

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *Ideii privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică*, trad. Christian Frenez-Flatz, Humanitas, București, 2011, p. 100.

<sup>2</sup> Din scrisoarea adresată la 14 decembrie 1913, în Edmund Husserl, *Briefwechsel: Teil III, Die Göttinger Schule*, Springer Science, Dordrecht, 1994, p. 529.

<sup>3</sup> Gustav Șpet, *Conștiința și posesorul ei*, § 22. (Traducerile din Șpet îmi aparțin [V. V.]. Până la apariția volumului în română, îl trimitem pe cititor la originalul rusesc, accesibil online la <http://psystudy.ru/index.php/num/appendix2-4/63-shpet-consciousness4a.html>, accesat ultima dată în 19.02.2022.

îmbunătățire a travaliului fenomenologic printr-un procedeu interpretativ, hermeneutica, atât într-un caz, cât și în celălalt, este văzută strict sub aspect metodologic<sup>4</sup>. Cu toate acestea, urmează să argumentăm că, în fapt, dincolo de aspectele hermeneutice de ordin metodologic, fenomenologia lui Gustav Șpet pleacă de la o *existență hermeneutică* specifică în felul ei, pe care Șpet o scoate la iveală și despre care nu crede că se poate vorbi altfel decât pe calea interpretării. Așadar, evidențierea unei existențe specifice precedă tratarea sa; fenomenul ontic sesizat primează față de teoretizarea sa și, mai mult, dă tonul acestei teoretizări. Astfel, argumentăm că, înainte de a vorbi despre aspectele metodologice ale fenomenologiei hermeneutice, trebuie, mai întâi, să remarcăm și să elaborăm aspectele ontologice ale acesteia.

Vom sprijini acest demers prin apelul la un alt discipol al lui Husserl, și anume Martin Heidegger, pentru care hermeneutica, cel puțin în perioada proximală lucrării *Ființă și timp*, a primat față de fenomenologia pur descriptivă. Trebuie remarcat că nu ne propunem să realizăm un studiu pur comparativ. Valoarea unui studiu comparativ în istoria filozofiei este obținută prin deciziile cu privire la criteriile de comparație și, de asemenea, cu privire la scopul elaborării comparației: de ce comparăm doi autori *într-o anumită privință* și, în cele din urmă, ce vrem să obținem prin comparația în vigoare? Aceste decizii țin de libertatea interpretativă a cercetătorului și nu pot fi derivate din existența faptică a autorilor studiați. Este un fapt istoric că limba germană a fost limba în care a scris Heidegger. Însă, a compara terminologia germană cu cea, de pildă, a fenomenologilor francezi, este o hotărâre interpretativă ce nu poate fi extrasă din lucrurile comparate. Altminteri, am putea infera că Heidegger a scris în germană pentru a se deosebi de francezi, ceea ce, pentru orice minte de bună credință, este o teză aberantă. Așadar, metoda cercetării noastre se apropie mai degrabă de un studiu topologic, a cărui dezvoltare în cercetarea istoriei filozofiei, în speță a celei românești, îi aparține lui Viorel Cernica<sup>5</sup>. Pentru a delimita studiul istoric-comparativ de cel topologic-contemplativ, voi oferi exemplul unui criteriu, care, sub aspect istoric, este de maximă importanță, însă sub aspect topologic este irelevant. Este vorba de limba în care au scris autorii

---

<sup>4</sup> Cf. Natalia Artemenko, „Gustav Șpet’s «Hermeneutical Phenomenology» Project: His Reinterpretation of Husserl’s Phenomenology”, în Witold Poltka, Patrick Elridge (coord.), *Early Phenomenology in Central and Eastern Europe: Main Figures, Ideas, and Problems*, Springer, Cham, 2020.

<sup>5</sup> Viorel Cernica, „Note metodologice asupra istoriei filosofiei românești”, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, București, Editura Academiei Române, 2008, p. 58.

comparați. Faptul că Gustav Șpet a scris în limba rusă este crucial, fiindcă astfel a fost condamnat la o cultură izolaționistă atât pe plan global (prin autarhismul sovietic), cât și pe plan intern (prin epurările politice, cărora Șpet însuși le-a căzut, nu o dată, victimă). Or, din punct de vedere topologic-contemplativ, putem face abstracție de aceste aspecte istorice, fiindcă problemele și temele intelectuale care l-au preocupat pe Șpet sunt de aceeași natură ca și cele de care s-a ocupat Heidegger. Astfel, studiul topologic (sincronic, și nu diacronic) ne oferă posibilitatea de a delimita un cadru al problemei autonom față de actorii filozofici care au luat parte la el.

### **Condiția ontologică a înțelegerii ca temei al fenomenologiei (hermeneutice)**

În articolul său, „Fenomenologie și hermeneutică”, Paul Ricoeur remarcă faptul că fenomenologia nu poate fi gândită fără a presupune, într-un sens larg, hermeneutica, și invers, nici hermeneutica nu poate fi gândită fără resortul său fenomenologic<sup>6</sup>. Până și un proiect fenomenologic idealist, o direcție spre care pare să se fi conturat gândirea târzie a lui Husserl (în special în *Meditațiile carteziene*), nu se poate sustrage unei interpretări prealabile a celui care filozofează: „[...] fenomenologia este eo ipso «idealism transcendentă»”, iar acest idealism „nu este nimic altceva decât o explicitare a ego-ului meu”<sup>7</sup>. Mai precis, fenomenologia ca auto-explicitare a sinelui „arată într-o manieră sistematică în ce mod ego-ul se constituie pe sine ca ceva care există în sine și pentru sine și are o esență proprie”<sup>8</sup>. Așadar, modul de a înțelege structurile intenționale ale conștiinței depinde de o plasare prealabilă a sinelui într-un cadru hermeneutic, în care acesta să se constituie cu sens. Fiindcă descrierea fenomenologică se face pe măsura polului subiectiv, felul în care interpretăm subiectivitatea va determina felul în care se face descrierea. Asumând un *ego cogito* pur, transparent sieși, vom asuma astfel și o descriere eidetică pură. Căci, mulțumindu-ne cu o preînțelegere intelectualistă a sinelui, ne vom mulțumi, de asemenea, și cu descrierile realizate în această cheie. Așadar, până și ego-ul pur, într-o ultimă analiză, se dovedește a fi rodul unei auto-explicitări. Drept urmare,

---

<sup>6</sup> Paul Ricoeur, „Phenomenology and Hermeneutics”, în *Noûs*, Vol. 9, No. 1, Wiley, Chicago, 1975, p. 100.

<sup>7</sup> Edmund Husserl, *Meditații carteziene*, trad. Aurelian Crăiuțu, Humanitas, București, 1994, p. 119.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

hermeneutica pare a fi o turnură ce îi incumbă fenomenologiei de la bun început, și nu doar o îmbunătățire conjuncturală a acesteia.

Cea mai tranșantă expunere a acestei poziții hermeneutice din cadrul mișcării fenomenologice o găsim la Heidegger. Fenomenologia *Dasein*-ului trebuie să fie pe potriva fenomenului pe care îl are în vedere: „*sensul metodologic al descrierii fenomenologice este explicitarea*”<sup>9</sup>. Această determinare aparent strict metodologică a aspectului hermeneutic al fenomenologiei se bazează, în cele din urmă, pe un *fenomen hermeneutic*, în măsura în care discursul fenomenologic – ca discurs hermeneutic – își obține rigoare plecând de la adecvarea la fenomen. Acest lucru este spus indirect de către Heidegger în continuare: „*Filozofia este ontologie fenomenologică universală, având ca punct de plecare hermeneutica Dasein-ului, care, ca analitică a existenței, a fixat capătul firului călăuzitor al oricărei interogări filozofice acolo de unde ea izvorăște și acolo unde ea se repercutează*”<sup>10</sup>. Ceea ce înseamnă că interogarea ontologică în spiritul fenomenologiei *izvorăște* din viața factică a *Dasein*-ului uman și, plecând de la facticitate, ea trebuie să fie hermeneutică<sup>11</sup>.

Într-un mod încă mai limpede, găsim aceeași idee expusă în celebra prelegere din 1923, *Hermeneutica facticității*. Aici, Heidegger are în vedere în mod explicit *hermeneutica ca fapt* al existenței umane, așadar ca un fapt care este de aceeași factură cu *ființa vie* (sau viața factică), pe care, din dorința de a evita un bagaj conceptual metafizic, o indică formal prin cuvântul *Dasein*<sup>12</sup>.

Așadar, înainte de a vorbi de o emendare hermeneutică a metodei fenomenologice, trebuie să căutăm presupuziția acestui aspect metodologic într-o condiție ontologică prealabilă. Însă, putem oare repera, de asemenea, în opera lui Gustav Șpet prezența unei ființe autonome a sensului, care să reclame o ajustare hermeneutică a fenomenologiei? Credem că răspunsul la această întrebare este afirmativ, lucru pe care îl vom demonstra extrăgând câteva fragmente textuale din operele sale.

1. În volumul *Apariție și sens*, Șpet distinge pe urmele lui Husserl între, pe de o parte, *intuiția experiențială* și, de altă parte, *intuiția ideală*. Pe lângă acestea, Șpet

---

<sup>9</sup> Martin Heidegger, *Ființă și timp*, trad. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2012, p. 49.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>11</sup> Pentru interpretarea „izvorului” asupra căruia se repercutează interogarea filozofică în calitate de *viață factică*, cf. Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1993.

<sup>12</sup> Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutica facticității*, trad. Christian Ferencz-Flatz, Humanitas, București, 2008, p. 44.

caută un al treilea fel de intuiție, pe care îl numește *act hermeneutic*. Or, această întrebare privitoare la un *al treilea soi de intuiție* este, potrivit mărturiei lui Șpet, „o întrebare privitoare la un fapt<sup>13</sup>”, așadar privitoare la o *existență* specifică în felul ei, ireductibilă la sesizarea frustră, perceptivă, sau la intuiția ideală<sup>14</sup>. Paritatea dintre comprehensiune ca act subiectiv și o ordine – dincolo de simțuri și concepte – a lucrurilor, ce le oferă spre a fi înțelese, este astfel stabilită: „Ea <comprehensiunea> într-adevăr înaripează lucrurile, le însuflețește, și noi într-adevăr putem vorbi despre un grup de obiecte deosebit, de esența cărora aparține să fie comprehensibile<sup>15</sup>.” Acest aspect hermeneutic propriu atât lumii, cât și sinelui, așadar, propriu faptului-de-a-fi-în-lume, este întrevăzut în tot ceea ce înseamnă *orientarea teleologică* și, ca atare, formează un câmp al existenței de sine stătător.

2. Dacă în *Apariție și sens* calea către o *privire hermeneutică* este căutată între cele două acte intuitive – cel senzorial și cel eidetic – atunci, cu doi ani mai târziu, în eseul *Conștiința și posesorul ei* (1916), acest domeniu autonom al sensului este căutat în polemică cu logica aristotelică. Nu mai este vorba de senzorial și eidetic ca două aspecte ale subiectivității umane, ci de gen și specie ca mod de împărțire logică a întregului realității. Or, există raporturi care nu pot fi împărțite potrivit acestei divizări. „Între timp, astfel de relații precum cea dintre întreg și părți, dintre organism și organ, dintre persoană și trăirile sale, dintre organizații și membri etc., ar fi trebuit să dea motivul pentru revizuirea relațiilor atotcuprinzătoare în logică dintre gen și specie<sup>16</sup>.” Aceste două dimensiune de suprafață nu reușesc să dea seama de categoriile realului care sunt prevalente în experiența umană. Pentru a desluși această a treia dimensiune a sensului, este nevoie de un *act* pe măsură: „Interpretarea este descoperirea sensului, este explicitarea ca dezvoltare a înțelegerii, adică acea ieșire în a treia dimensiune despre care vorbeam mai sus<sup>17</sup>.”

Aceste două fragmente ilustrează faptul că, înainte de a vorbi de o branșare metodologică a hermeneuticii la fenomenologie, trebuie să recunoaștem *existența, facticitatea, ființa (to on)* care reclamă o astfel de emendare în vederea surprinderii sale. În felul acesta, *hermeneutica* – ca înțelegere a realului și ca realitate a înțelegerii, chiasm, de altfel, surprins și de către Heidegger prin

---

<sup>13</sup> Gustav Șpet, *Iavolenie i smisl* [*Apariție și sens*], Germes, Moscova, 1914, p. 185. Traducerea din rusă, aici și în cele ce urmează, îmi aparține (V.V.)

<sup>14</sup> Această pierdere din vedere a aspectului hermeneutic din cadrul apariției, potrivit lui Șpet, nu ar fi putut să fie observată decât într-o chestionare a metodei fenomenologice, ceea ce confirmă teza lui Ricoeur cu mult înaintea enunțării sale de către filozoful francez.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 207

<sup>16</sup> *Idem*, *Conștiința și posesorul ei*, § 4.

<sup>17</sup> *Ibidem*, § 7.

dublul genitiv al *hermeneuticii facticității* – este, mai întâi, o condiție ontologică pentru ca fenomenologia să poate fi ca atare și, în speță, să poată fi o metodă de explicitare a sensului, așadar o hermeneutică. În continuare, urmează să explicităm, la rândul nostru, sensul acestei condiții ontologice a înțelegerii, plecând de la autorii abordați mai sus: Martin Heidegger și Gustav Șpet.

### Explicitarea condiției ontologice a înțelegerii

Acea ființă din cadrul lumii, care are capacitatea de a se înțelege pe sine și lumea în care se află, este numită de către Heidegger prin cuvântul *Dasein*. În mod obișnuit, am spune că este vorba de *om*. Însă, *omul* ar putea trimite imediat la *homo sapiens*, la determinările sale medievale ca *animal rationale* și, în cele din urmă, la originea grecească a expresiei date, *zoon logon echon*. Altfel zis, simpla utilizare a unui cuvânt ne-ar pune pe calea unei pre-înțelegeri metafizice nechestionate, pe care ar trebui să o evităm într-un travaliu fenomenologic. O neutralitate similară a limbajului conceptual, atunci când este căutat specificul acestei ființe capabile de înțelegere, o găsim și la Gustav Șpet. În *Conștiința și posesorul ei*, Șpet evită să vorbească despre *omul în genere*, preferând în schimb să se refere la acesta prin termenul neutru de *cutare (imiarek)*<sup>18</sup>. În lupta sa împotriva generalizabilității eului, care, ca ființă *unică*, nu poate admite o generalizare fără a-și suspenda *unicitatea* sa esențială, așadar fără a renunța la caracteristica sa cea mai proprie, Șpet uzează de pronumele nehotărât *cutare* și îl ridică la concept. Acesta reprezintă o indicație, o formulă menită a fi deformalizată prin umplerea sa intuitivă cu un nume propriu al unei persoane concrete, un *cutare-anume*: *cutare-Socrate*, *cutare-eu-cel-care-scriu-aceste-rânduri*<sup>19</sup>.

Fără să se oprească asupra constatării acestui caracter de ființă (*Seinsart*) al eului, anume *unicitatea* sa, Șpet își pune o problemă de fenomenologie genetică: de unde își trage rădăcina *unicitatea* eului? Cum se constituie eul ca unic? Răspunsul pe care îl oferă Șpet îl apropie de reflecțiile cu privire la aceleași lucruri ale lui Heidegger din *Ființă și timp*. Cu toate că întâlnirea reală dintre Heidegger și Șpet este puțin probabilă, fiindcă nu există nicio consemnare în această privință, faptul că gândirea lor se consolidează în jurul acelorași probleme filozofice și asumă căi similare de rezolvare a acestora, vorbește despre o consonanță ideatică

---

<sup>18</sup> Cuvântul rusesc este format din *imia* (nume) și *rek*, de la *reci* (vorbire) și înseamnă propriu-zis *cutare*.

<sup>19</sup> Șpet remarcă faptul că înlănțuirea de determinații menite să specifice *persoana concretă* la care ne referim nu este decât un lung nume propriu. Cf. *ibidem*, § 3.

care nu poate fi tăgăduită. Urmează să stabilim aceste linii de legătură pentru a sprijini răspunsurile lor printr-o validare reciprocă<sup>20</sup>.

1. Eul este în mod esențial unic. „*Eul empiric este mereu un «lucru» concret și unic, astfel încât determinarea sa este înlocuită printr-o simplă indicare.*” – „*Și singurul lucru cu care se pare că încă putem înlocui numele propriu este numai pronumele demonstrativ: acesta, acela.*” Dacă, potrivit lui Șpet, eul poate fi înlocuit prin pronumele demonstrativ *acesta* sau *acela*, pentru Heidegger, *Dasein*-ul este determinat într-un mod similar potrivit unei exprimări indexicale, ce rezidă în construcția însăși a cuvântului *Da-sein*, adică ființă-aici/acolo. *Das Da*, aici/acolo, exprimă în mod ambiguu un loc ce poate fi determinat doar din perspectiva vorbitorului care se află *aici* și, respectiv, se află față de un *acolo*, așadar din perspectiva unui vorbitor *unic* și *iramplasabil*. Ca urmare a acestui lucru, *cutare* – în sensul de *eu însumi* – nu poate fi un exemplu printre alte exemple ale aceluiași prototip. *Eu*, cel care scriu acum, am un raport diferit față de esența mea de a fi eu, față de *ipseitatea mea*, decât raportul față de esența sa pe care o are masa la care scriu acum. Propriu-zis, masa nu are un raport, pe când *cutare*, *Dasein*, este definit de raportul pe care îl are cu ființa sa. „*Ființa acestei ființări este de fiecare dată a mea. Ține de ființa acestei ființări ca această ființare însăși să se raporteze la ființa sa*”<sup>21</sup>. Șpet (care în *Conștiința și posesorul ei* scrie aceste rânduri: „*Este necesar să avem în vedere această distincție atunci când determinăm unicitatea absolută a eului în opoziție cu caracterului <de tip> exemplar al altor lucruri concrete*”<sup>22</sup>) și Heidegger (care, la rândul său, a scris: „*De aceea Dasein-ul nu poate fi niciodată conceput ca un caz sau ca un exemplar al unei specii de ființare de ordinul ființării-simplu-prezente*”<sup>23</sup>) converg în privința determinării sinelui uman ca *unic* și *iramplasabil*.

2. Unicitatea eului nu poate fi înțeleasă nici pe calea stării de fapt, nici pe calea autonomiei sale. „*Ce îl face pe eu, pe cutare, să fie absolut unic? Nu unitatea prin ea însăși, și nici coordonarea predeterminării și a libertății prin ea însăși, unirea cărora se exprimă în dezoăluirea intenționalității individualizante, ci doar interpretarea specifică în felul ei la toată această întreagă unitate. Interpretarea este descoperirea sensului, este explicitarea ca dezoăluire a înțelegerii*”<sup>24</sup>. Ajungem aici la o

---

<sup>20</sup> Fiindcă la momentul actual Șpet nu este tradus deloc în limba română, urmează să cităm pe larg din eseul său *Conștiința și posesorul ei*, astfel încât cititorul român să aibă acces la pasaje semnificative din lucrarea sa, până la apariția traducerii volumului, care e în curs de pregătire.

<sup>21</sup> Heidegger, *Ființă și timp*, p. 56.

<sup>22</sup> Șpet, *Op. Cit.*, § 7.

<sup>23</sup> Heidegger, *ibidem*, p. 57.

<sup>24</sup> Șpet, *ibidem*.



caracterizare esențială a sineității, care va fi exprimată la Heidegger printr-o dinamică temporală, anume o dinamică a facticității și a proiectului. Heidegger a văzut, în cele din urmă, sursa individualizării ființei umane în moartea ca posibilitate ultimă, extremă, transcendentă<sup>25</sup>. Chiar dacă lui Șpet i-a scăpat întreaga problematică a orizontului temporal, a cărui sursă rezidă în moartea ca viitor ultim, cu toate acestea, el a întrevăzut dinamica orientării teleologice a ființei umane, în care își găsește expresia temporalitatea amintită. Altfel zis, individualitatea umană nu poate fi redusă la o sumă de trăsături, nu doar pentru că înșiruirea lor ar reprezenta o sarcină infinită, ci mai ales fiindcă, în principiu, nu am putea da seama de distinctibilitatea acelei ființe individuale de, să zicem, mediul ei. Pentru a rupe șirul indiferent al determinărilor reale, introducând o diferență în lume, e nevoie de un gest spontan, liber și autonom. Însă, la rândul său, această spontaneitate nu poate fi absolută, căci atunci am avea de-a face cu o voință indiferentă, nelegată de lumea pe care o modifică. Așadar, între fenomenalismul lumii și noumenalismul libertății e nevoie de o legătură mai originară, care să releve caracterul derivat al momentelor acestei perechi fundamentale. Heidegger concepea această împletire originară ca *proiect aruncat*, așadar ca libertate ancorată prin esența sa în lume. Șpet a denumit-o *motivație rațională*, ceea ce vrea să însemne un impuls sau o determinare empirice, preluate în cadrul rațional al înțelegerii și astfel transformate pe potrivit intenționalității subiectului. Or, aspectul crucial atât la Șpet, cât și la Heidegger, este conceperea acestei împletiri, dincolo de senzorialitatea amorfă și de formalismul intelectual, în termenii sensului și ai interpretării. Rațiunea pură, ca și percepția pură, nu au o istorie și reprezintă, ca atare, mai degrabă *construcții* teoretice, decât profilări ale fenomenelor autentice, spre deosebire de sensul și înțelegerea sa, care pot fi doar *istoriale*.

3. Conștiința este în mod esențial istorială și comunitară. „*Eul adevărat și autentic, cutare, este, după cum am văzut, un «lucru» social – exact la fel precum socialul «noi»*”<sup>26</sup>. Într-un mod cât se poate de apropiat de Șpet, Heidegger scrie în *Ființă și timp*: „*dacă Dasein-ul, ca fapt-de-a-fi-în-lume și ca destin, există, prin esența lui, în faptul-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți, atunci survenirea sa este o survenire-laolaltă-cu-ceilalți și se determină ca destin comunitar.*”<sup>27</sup> De la unicitate sinelui uman și până la împletirea originară între determinarea empirică și autonomia neconstrânsă a acestuia, în fenomenologia hermeneutică (a lui Șpet și

---

<sup>25</sup> „Transcendența ființei *Dasein*-ului este una privilegiată, în măsura în care în ea rezidă posibilitatea și necesitatea celei mai radicale *individuații*.” Heidegger, *ibidem*, p. 49.

<sup>26</sup> Șpet, *Op. Cit.*, p. 24.

<sup>27</sup> Heidegger, *Op. Cit.*, p. 509.

Heidegger), sinele, în cele din urmă se profilează într-o altă dimensiune esențială, legată de cele discutate anterior, anume în *istorialitatea* sa. Legătura dintre istorialitate și comunitate este cât se poate de evidentă: nu poate exista o istorie solipsistă (pur subiectivă) sau o istorie naturală (pur obiectivă), fără o alteritate ontologică, fără un *celălalt* primar față de care să ne raportăm în constituirea atât a istoriei personale, cât și (prin relatare) a istoriei obiective. Mai mult decât atât, există și o legătură de esență între unicitatea eului și socialitatea sa. Se pare că nu poate exista un eu unic, definit prin iramplasabilitatea sa, decât într-un context comunitar, în care și plecând de la care acesta să se determine pe sine. „<Eul> se supune doar interpretării, adică «traducerii» pe limba altui eu sau pe o limbă convențională, «artificială»<sup>28</sup> a creației poetice<sup>29</sup>.” Depășirea unicității inefabile nu este o problemă care rezultă în fenomenologia hermeneutică (ce asumă un *eu unic*) decât în cadrul unei ontologii tradiționale, care vede în caracterul monadologic o închidere în sine<sup>30</sup>.

Chiar dacă Șpet nu a tematizat explicit *faptul-de-a-fi-în-lume* în legătură cu subiectivitatea înțeleasă în mod hermeneutic (drept *cutare*, sau în terminologia heideggeriană drept *Dasein*), cu toate acestea, găsim la el referințe directe la ceea ce constituie *semnificativitatea lumii*, cel puțin, pentru Heidegger din perioada premergătoare operei *Ființă și timp*, și anume: accesibilitatea ei ca sens și caracterul ei împărtășit cu ceilalți<sup>31</sup>. Pentru Heidegger, lucrurile se relevă în primă instanță și cel mai adesea ca *bune-la-ceva*, ca utile sau relevante unor activități practice, așadar într-un cadru social. În această privință, Șpet scrie: „dorind să indicăm «lucrul fizic», noi în primă instanță și cel mai adesea apelăm la lucrurile ce ne înconjoară, iar exemplele îndrăgite pentru meditațiile filozofice sunt lucrurile cotidiene – masa, cartea, mărul, copacul etc. [...] Ordinea lucrurilor este astfel că noi nici nu cunoaștem o altă realitate decât cea socială<sup>32</sup>”. Legat de caracterul

---

<sup>28</sup> Trebuie remarcat faptul că în rusă cuvântul „iskustvenno” este înrudit într-un mod mai evident cu „iskustvo”, artă, decât sunt înrudite în română cuvintele „artificial” și „artă”. Astfel, „artificial” ar putea fi înțeles mai curând cu o trimitere spre „artistic” decât prin opoziție cu „naturalul”.

<sup>29</sup> Șpet, Op. Cit., § 3.

<sup>30</sup> Remarca lui Heidegger cu privire la lipsa de „uși și ferestre” a monadelor este grăitoare în acest sens: monadele nu sunt lipsite de „porți ale percepției”, fiindcă sunt închise în sine, ci ele nu au nevoie de acestea fiindcă sunt din capul locului deschise spre lume. Cf. Martin Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic*, trad. Michael Heim, Indiana University Press, Bloomington and Indiana, 1992, p. 210.

<sup>31</sup> Idem, *Ființă și timp*., p. 162.

<sup>32</sup> Șpet, *ibidem*, § 23.

împărtășit al lumii, am vorbit deja de *socialitatea* conștiinței. Cu toate acestea, nu putem să nu remarcăm similaritatea dintre expunerile celor doi autori, atunci când e vorba de alteritatea constitutivă din punct de vedere ontologic sinelui uman. „Putem chiar spune că ascultarea constituie deschiderea primordială și autentică a Dasein-ului pentru puțința sa de a fi cea mai proprie, ca ascultare a vocii prietenului pe care fiecare Dasein îl poartă cu sine<sup>33</sup>.” Putem chiar spune, în aceeași manieră și despre aceleași lucruri, împreună cu Șpet: „<Eul unic, cutare, Dasein> trebuie să audă și să înțeleagă vocea fratelui,<sup>34</sup> a cărei constatare în domeniul cutăruia însuși este suficientă pentru a-l impune să recunoască din capul locului legătura și unitatea amândurora, <legătura> ce se află «în afara» și «de-asupra» lor<sup>35</sup>.”

## Concluzii

Metoda fenomenologică, de la începutul său și până la continuările sale contemporane, se desprinde ca o metodă reflexivă în care subiectivitatea este privilegiată. Această privilegiere se datorează caracterului reflexiv al metodei. Pericolul unei întoarceri la idealismul transcendentă pare iminent. Or, după cum am văzut la Șpet și la Heidegger, subiectivitatea poate fi concepută altfel decât în termeni subiectiviști<sup>36</sup>. Această posibilitate oferă o libertate de înțelegere și de explicitare a sinelui, care se conturează în jurul unui etos filozofic aparte, pe care Heidegger l-a descris în termeni de *autenticitate* și *neautenticitate*.

Conceperea intelectualistă a sinelui uman, așa cum o găsim la Edmund Husserl, necesită o descriere a sineității în termenii unei conștiințe pure. Spre deosebire de această abordare, întâlnim la Șpet și Heidegger o privilegiere a sensului în complexitatea sa socială și istorică, în caracterul său împărtășit și, totodată, legat de o conștiință unică. Heidegger va remarca și mai târziu această corespondență între sine și lume: felul în care rostim ființările în întregul lor, ca ceea ce ele sunt, presupune o înțelegere prealabilă a felului în care este omul, și invers, felul în care înțelegem natura umană asumă o pre-înțelegere tacită a întregului ființării<sup>37</sup>. Astfel, turnura hermeneutică a fenomenologiei nu este atât

---

<sup>33</sup> Heidegger, *Ființă și timp*, p. 223.

<sup>34</sup> Inserțiile îmi aparțin (V. V.)

<sup>35</sup> Șpet, *Op. Cit.*, § 29.

<sup>36</sup> Aici ne putem gândi la remarca lui Heidegger cu privire la faptul că *finitudinea în om este mai originară decât omul*. Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trad. Richard Taft, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1997, p. 160

<sup>37</sup> Michel Haar, *Heidegger și esența omului*, trad. Laura Pamfil, Humanitas, București, 2003, p. 133.

o emendare metodologică, cât o decizie în favoarea surprinderii realității potrivit unei perspective, considerată a fi mai originară. În fenomenologia hermeneutică (ca opusă fenomenologiei idealiste), această decizie se conturează în jurul celor două reproșuri adresate tradiției filozofice, care e neglijat unicitatea și istorialitatea subiectului.

Subiectul transcendențial este o construcție care are o legătură slabă cu datul intuitiv. În experiența umană, sinele se revelează de fiecare dată ca unic și de neînlocuit. Reproșul adus de Șpet fenomenologiei husserliene (ca și întregului curent subiectivist) este cel de a fi infiltrat eul unic în subiectul transcendențial, care, strict conceptual, sunt mutual exclusive.

De asemenea, subiectul transcendențial este lipsit de istorie, este în afara acesteia și, cel mult, într-un cadru teoretic părtinitor, o condiționează. Istoria și comunitatea, după cum am văzut, nu sunt doar alte trăsături ale sinelui uman, ci se află într-un raport de nemijlocită interdependență cu *unicitatea eului*. La fel cum nu poate fi o istorie fără actori unici care să ia parte la aceasta, tot așa nu putem vorbi de unicitate fără o narațiune în care aceasta să se realizeze. Am arătat prezența acestei tematizări hermeneutice a ființei umane, care reclamă și o metodologie pe măsură (dar nu invers), în opera lui Gustav Șpet. Asemănarea reflecțiilor lui Șpet cu cele ale lui Heidegger nu sunt întâmplătoare, ci se desprind din aceeași problematică și aceleași căi de rezolvare a sa.

Cu toate acestea, nu putem infera pornind de aici, de pildă, că Șpet și Heidegger s-au întâlnit în perioada anilor 1912-1914 în Göttingen. Realizând un studiu topologic-contemplativ, și nu unul istoric-comparativ, ne limităm la a surprinde înrudirile ideatice dintre Martin Heidegger și Gustav Șpet, fără să putem infera faptele istorice reale. În orice caz, întâlnirea lor reală este mai puțin importantă pentru istoria fenomenologiei, care, atunci când este înțeleasă corect, privilegiază posibilul față de actual. Or, ca posibilitate a gândirii, Șpet și Heidegger sunt cu siguranță într-o consonanță greu de pus la îndoială, ceea ce, din punct de vedere hermeneutic, reprezintă o întâlnire mai autentică decât cea care s-ar fi realizat în carne și oase.