Raluca SOARE

Universitatea „Lucian Blaga" Sibiu, Facultatea de Jurnalistică
„Lucian Blaga" University Sibiu, Faculty for Journalism

Realul filosofic - determinaţii discursive

The Philosophic Real – Discoursive Determinations

Starting from the assumption that any possible general idea about reality is inevitably associated to a cognitive situation and implicitly, to a form of verbalization or representation, the study aims at explaining the way in which the referent's horizon participates in every cognitive and discursive praxis, in other words, in every mise-en-scene of the human subject.

If the object is at the same time both an indefinite basis for experience and a product of experience, then, knowledge becomes dual in an act of positioning the object, followed by an act of implicit or virtual operationalizing of it, through discourse.

Hence, reality is resting somewhere between a system of objects and a system of operations that are interdetermined.

Keywords: reality, discourse, knowledge, through, context, object, possibility, referent, correspondence, potency.

Institution's address: str. Brutarilor, nr. 3, Sibiu, România, **t**el: +40-(269) 21.82.87,
fax**:** +40-(269) 21.13.13, **e**-mail**:** jurnalistica@ulbsibiu.ro, web: http://jurnalistica.ulbsibiu.ro

Personal e-mail: *ralucasoare2003@yahoo.co.uk*

Orice discurs, prin însăşi funcţia sa de revelare asigură determinaţia unui lucru, adică a lui *ceva ca ceva*, angajând din aproape în aproape, o serie de dimensiuni bio-psihice, socio-istorice, culturale, cosmice, în fond, dimensiuni ale însăşi existenţei noastre. Iar dacă existenţa noastră este una fundamental cunoscătoare, ne vom raporta la aceste dimensiuni, ca la cadre de reflecţie şi reprezentare, sau, mai general, ca la un orizont de referinţă.

Participarea orizontului referenţialului la orice punere în situaţie a subiectului uman, inclusiv la orice praxis cognitiv şi discursiv, ţine de condiţia umană. Această participare este integrală în sensul că tot ceea ce este legat de existenţa subiectului uman ajunge la conştiinţa acestuia numai prin mijlocirea implacabilă a unui referenţial. „Pentru subiect, validitatea integrală a referenţialului său are o valoare existenţială: actualizând efectuarea, punerea în situaţie a însuşi proiectului de a exista al omului, referenţialul afectează însăşi forma de existenţă a celui prin care proiectul se desfăşoară."[1]

Dacă nimic nu poate fi detaşat de contextul său de existenţă şi de gândire, atunci, orice cunoaştere e precedată de o relaţie de apartenenţă la acest context, pe care nu o putem niciodată supune în totalitate reflecţiei. De aici decurg inevitabil două constatări: prima se referă la faptul că orice posibilă idee generală despre realitate e inevitabil asociată unei situaţii de cunoaştere şi implicit, unei forme de redare sau de reprezentare. Situaţia de cunoaştere presupune anumite condiţii de cunoaştere şi totodată solul sau planul dinamic instaurat prin însuşi actul cunoaşterii (cu toate trăsăturile sale caracteristice). Acest plan nu trebuie înţeles ca un mijloc sau ca un scop, ca o strategie sau ca un program, ci, mai degrabă, ca o manieră a fiinţei sau ca imagine a gândirii şi aceasta în sensul în care, aşa cum afirmă Gonseth, „există în gândire (şi în limbaj) un fel de nucleu ireductibil care nu poate fi explicitat fără a recurge la el însuşi. El conţine inalienabilii expresiei şi gândirii."[2] Aceşti inalienabili care reprezintă „condiţiile prealabile elementare ale constituirii expresiei şi gândirii" sunt însă susceptibili de o metamorfoză, se pot „dialectiza", ei nerămânând într-o „poziţie de radicală exterioritate în raport cu dinamica, eventual cu mutaţiile cunoaşterii pe care o informează."[3] Cea de-a doua constatare, legată ombilical de *restul* constant de realitate ce rămâne nesupus reflecţiei, trimite la articularea

problematică a realităţii, ce are ecou la un nivel mai profund, acela al relaţiei fiinţă-interogaţie, relaţie în care, fiinţa este „Diferenţa însăşi," după sintagma lui Deleuze. „Structura problematică, evidenţiază acesta, face parte din obiecte, şi permite sesizarea lor ca semne, aşa cum instanţa interogatoare sau problematizantă face parte din cunoaştere, şi permite sesizarea pozitivităţii acesteia, specificităţii ei în actul de a învăţa."[4] Nu este departe ideea că lumea ar putea deveni personajul principal care pune probleme şi îi suscită pe cei care o descriu.

Deşi nu au aceeaşi natură, problema şi solul instaurat al cunoaşterii nu pot fi separate, ci ele coexistă şi subzistă unul prin celălalt, căci cu necesitate condiţiile problemei îşi trag seva din acest sol care mobilizează necunoscutele, întrucât nici un fel de problemă nu poate avea sens, ruptă de un raport cu o imagine a gândirii la care ea face trimitere.

2.1. Grade de posibilitate a realului

Prin urmare, punând problema existenţei în termenii unor scheme conceptuale, luăm implicit în discuţie condiţiile de adecvare la real a acestora şi chiar condiţiile de posibilitate a realului. În acest sens, urmărim să redăm prin câteva repere ce servesc expunerii noastre, diferite grade de posibilitate a realului – văzut ca: (1) temei al Fiinţei şi al Devenirii; (2) reprezentare a conştiinţei subiective; (3) alcătuire raţională a sistemelor analitice şi structural-generative, (4) sens al conştiinţei fenomenologice; (5) structură convenţională codificată lingvistic; (6) nonexistenţă şi imposibilitate.

(1) Una dintre cele mai acute perspective din care e privită tema posibilităţii realului este aceea a temeiurilor fiinţării şi a construcţiei obiectului ontologic în paralel cu justificarea judecăţilor asupra fiinţării lucrurilor. Descartes postulează existenţa unui teren neutru şi viabil al cunoaşterii, în ordinea fiinţei – ca esenţă cunoascătoare. Cele două entităţi - lucrul întins, ca substanţă materială creată şi lucrul cugetător, ca substanţă cunoscătoare, au o existenţă independentă şi de sine stătătoare, astfel încât *res extensa* nu are nevoie pentru a exista, decât de Spiritul Absolut. Reflecţia lui Descartes este mai degrabă una ontologică decât epistemologică, căci el caută mai degrabă o statuare a fiinţei decât un fundament al validităţii realului, căci, chiar dacă există un teren autonom asupra căruia se desfăşoară *res cogitans*, este necesară, într-o oarecare măsură, o validare reciprocă, o interdependenţă justificatoare. „*Cogito*-ul apare ca mijlocitor între fiinţă şi neant, are aceest plus-de-fiinţă care constă în faptul de a gândi şi acest minus-de-fiinţă pe care îl descoperă precaritatea itinerantă a lui *dubito*."[5] Astfel, posibilitatea realului e susţinută de însăşi integralitatea structurală a fiinţei. În opinia lui Ricour[6], Descartes practică şi o dezantropologizare a eului, care porneşte de la faptul că *a fi* înseamnă totodată *a fi substanţă; cogito* şi *sum* sunt, în primul rând, evidenţe în intuiţie angajate în afirmarea a două substanţe: *res cogitans* şi *res extensa.* Certitudinea caracterului primordial al lui *ego cogito* risipeşte astfel iluzia legată de prezenţa premergătoare a realităţii. Orice fundament ontologic se năruie lăsând loc doar fenomenului-lumii-pentru-conştiinţa–mea, deci o lume existentă numai în mod reflexiv.

La Heidegger, acest teren neutru şi durabil există în ordinea devenirii, „aparţine constituţiei fundamentale a *Dasein*-ului"[7], fiind legat ontologic de conceptul de Fiinţă ca existenţă. Rezolvând aporia subiect-obiect, Heidegger înţelege prin faptul- de- a- fi- în- lume, nu atât contactul direct cu obiectele, cât mai ales posibilitatea de a întâlni obiectele, adică orizontul fără de care contactul cu alteritatea nu ar fi posibil,. „Problema lumii exterioare, factic vorbind, îşi ia ca reper în mod constant fiinţarea intramundană (lucrurile şi obiectele)."[8] Heidegger propune renunţarea din principiu la ideea unei conştiinţe de tip cartezian întrucât *Dasein*-ul nu poate avea statutul unei subiectivităţi detaşabile de lucrurile printre care a fost aruncat şi printre care trăieşte. Prin urmare, ecuaţia clasică subiect - obiect, devine nesemnificativă. Modul de a fi al lumii este acela de obiect al preocupării care ne întâmpină ca prezenţă, făcând posibilă viaţa factică; acest mod de a fi este încifrat în ceea ce Heidegger numeşte „*semnificativitate*", precizând că „semnificativitatea nu este o categorie care priveşte conţinutul reic. Ea nu reprezintă sfera ce cuprinde obiectele de un anumit tip şi nu delimitează un anumit domeniu obiectual. Semnificativitatea este un mod de a fi, şi anume un mod de a fi în care este concentrată categorialitatea *Dasein*-ului lumii căci, semnificaţiile obiectelor ce compun lumea *Dasein*-ului se construiesc în urma contactului direct cu conţinuturile de viaţă pe care acesta le înlesneşte. Prin *Dasein* înţelegem deopotrivă fiinţa lumii şi aceea a vieţii omeneşi."[9] Cu alte cuvinte, semnificativitatea înseamnă prezenţă care ne întâmpină sau „însăşi prezanţa mundană a «lucrurilor»."[10] Această prezenţă este percepută ca prezenţă (ambianţă)[11] obiectivă, deci automat intersubiectivă şi contextualizată. Obiectivitatea sau „vizibilitatea" este realizată la Heidegger prin trei fenomene ce caracterizează lucrul mundan:

accesibilitatea sau modul prezenţei de „a- fi -la-îndemână" *familiaritatea* sau „lumea-împărtăşită" şi *imprevizibilitatea* sau „felul de- la –sine-înţeles şi nereliefat" propriu lucrului mundan.[12]

(2) Abstractizarea cunoaşterii are la bază consideraţia conform căreia formele aparţin în exclusivitate gândirii iar în exterior există doar o cuprindere amorfă, ce se cere conceptualizată şi organizată de către gândire. Principiul ontologic devine la Kant, cheia de boltă a unei construcţii raţionale din care derivă sistematic modul prin care subiectului cunoscător are acces la lume, pentru ca, prin perspectiva analitică, principiul ontologic să apară camuflat de preocuparea pentru condiţiile pe care trebuie să le îndeplinească un obiect pentru a putea aparţine acelui domeniu desemnat ca real de către termenii ştiinţei.

La Kant unica legătură pe care o are subiectul cunoscător este aceea cu lumea fenomenelor, care apare prin formele subiective – timp, spaţiu, cauzalitate – pe care le impune mintea noastră (sensibilitatea şi gândirea) impresiilor venite din afara conştiinţei, care compun conţinutul acesteia. „Când vorbesc despre obiecte în timp şi în spaţiu, nu vorbesc despre lucruri în sine, deoarece despre acestea nu ştiu nimic, ci numai despre lucruri în lumea fenomnelor, adică despre experienţă ca un mod aparte de a cunoaşte obiectele, care este dată numai omului."[13] În fapt, realitatea este pentru Kant, conceptul subiectiv al unui obiect. Potrivit acestei concepţii, obiectele se constituie în cunoaştere, prin unirea intelectului cu senibilitatea perceptivă. Prin urmare, obiectele nu au nici o subzistenţă în afara spiritului care le percepe. Această teză este epistemă a rolului activ al subiectului cunoscător, în determinarea obiectului de cunoscut, cunoaşterea fiind rezultatul organizării şi structurării conţinutului a ceea ce este dat apriori subiectului de către simţuri, prin intuiţii şi concepte pure. Apriorismul kantian nu este idealism, întrucât admite pe lângă existenţa fiinţelor gânditoare şi existenţa altor „obiecte care se află în afara noastră" şi care ne sunt date ca „obiecte ale simţurilor"[14],dar pe care nu le putem cunoaşte decât ca reprezentări ale conştiinţei individuale. Faptul însă că senzaţia este realitatea ca fenomen, nu trebuie să inducă ideea că realitatea ar fi senzaţia întrucât, realitatea rămâne o categorie a intelectului. Chiar dacă, aşa cum observă I. Pârvu, toate categoriile „sunt construite epistemologic ca principii sau reguli ale acţiunii subiectului cunoscător asupra lumii pentru a o detremina ca obiect al experienţei,"[15] conţinutul cunoaşterii apriorice reflectă numai anumite forme sau structuri care au fost impuse sau înscrise în lume de către subiectul cunoscător. Din această perspectivă nu putem avea o cunoaştere directă a realităţii, ci o cunoaştere care reflectă structurile logice ale raţiunii şi care pătrunde realitatea doar ca model, ca schemă sau ca sistem al unei gândiri sau al unei teorii. Kant nu se îndoieşte de existenţa unei realităţi independente de mental dar elementele acestei realităţi sunt obiecte noumenale asupra cărora nu putem exprima nici o concepţie ele constituind o limită a gândirii.

(3) Din perspectivă analitică, tematica realităţii capătă o abordare formală supusă unei reducţii tematice şi metodologice prin care se va practica o delimitare clară între problemele conceptuale şi cele ale cunoaşterii lumii, căutând, cu ajutorul logicii, analiza şi clarificarea celor dintâi. În alţi termeni, ştiinţa care are menirea de a construi un sistem metodic şi riguros ordonat, al tuturor conceptelor, creează „cadrul unei perspective structurale asupra cunoaşterii şi realului, prin aplicarea consecventă a instrumentelor logicii matematice."[16] Analiza logică a gândirii inspirată de Kant caută mai puţin clarificarea problemei existenţei unui orizont de referinţă, accentuând importanţa lămuririi semnificaţiei noţiunilor şi propoziţiilor utilizate într-o eventuală descriere a acestui orizont. Enunţurile, consideră Russel, sunt întemeiate pe fapte observate, deci, prin analiză, propoziţiile devin transparente din punct de vedere logic, elementele pe care le conţin fiind reprezentate numai de ceea ce cunoaştem în mod nemijlocit. „Principiul fundamental al analizei propoziţiilor ce conţin o descriere este următorul: pentru a fi inteligibilă orice propoziţie trebuie să fie compusă numai din elemente constitutive de care avem cunoştiinţă."[17]

Carnap încearcă explicarea modului în care sistemele logice de concepte pot fi reduse la ceea ce este dat prin experienţa directă. Empirismul său logic se sprijină pe ideea că orice afirmaţie ştiinţifică este reductibilă la o afirmaţie structurală despre elementele primare ale experienţei. Aceste afirmaţii structurale pot fi propoziţii logice ce vorbesc despre proprietăţile formale ale ale obiectelor şi realităţilor. Carnap priveşte relaţiile de intenţie ca pe o subclasă a relaţiilor dintre experienţa dată şi structura care include experienţa dată.[18] Astfel, el glisează între fenomenalism, prin consideraţia că obiectele empirice sunt construcţii logice bazate pe experienţe elementare şi idealism transcendental susţinând că obiectele empirice pot fi integrate într-un sistem al cunoaşterii numai în calitate de constructe.

Astfel, orice preocupare faţă de realitate va fi deplasată la un nivel pur semantic, devenind astfel o preocupare faţă de descrierea angajamentelor ontologice ale unei propoziţii – adică a cerinţelor ontologice pe care adevărul propoziţiei le impune. Aşa cum afirmă Quine, „o entitate este asumată de o teorie dacă şi numai dacă poate fi considerată printre valorile variabilelor pentru ca enunţurile afirmate în teorie să fie adevărate."[19] Motivaţia lui Quine este stabilirea unui standard precis pentru definirea angajamentelor ontologice ale unei teorii; adică pentru a clarifica mai degrabă *când* suntem angajaţi în raport cu existenţa a ceva, decât *cum* analizăm ce reprezintă existenţa însăşi. Cu alte cuvinte nu vrem să ştim *ce este,* ci ceea ce o anumită teorie *afirmă* că este.

Teoriile structurale abstracte din ştiinţa contemporană constituie temeiul unei noi reprezentări raţionale asupra existenţei ca totalitate, tematizând realitatea în cadrul unor scheme conceptuale structural-generative care permit justificarea raţională a obiectului existenţei, pornind de la teoria locală la o viziune integrală asupra lumii. Astfel, conceptul realităţii nu este considerat ca un concept prim şi originar, ci exclusiv ca unul dedus, obiectul fiind instituit şi determinat prin intermediul facultăţii de cunoaştere, iar nu facultatea de cunoaştere prin intermediul obiectului. Obiectul capătă contingenţă prin însuşi actul interogării asupra temeiului său. Fichte prefigurează această perspectivă prin proclamarea subiectului ca principiu al existenţei şi al cunoaşterii, dar nu în sens kantian. Dacă pentru Kant lumea este o existenţă *în* subiect, la Fichte, lumea emerge *din* subiect, fiind o creaţie a activităţii gânditoare a acestuia. „Prin gândire, afirmă Fichte, devine obiectiv pentru filosof actul pe care l-a gândit, adică îi apare în măsura în care îl gândeşte drept ceva care frânează libertatea (nedeterminarea) gândirii sale. Aceasta este semnificaţia adevărată şi originară a obiectivităţii. (....) libertatea gândirii mele care s-ar putea îndrepta spre o diversitate infinită de obiecte, se aplică acum doar la această sferă limitată a gândirii obiectului meu actual."[20] Gândirea este determinată şi limitată de însuşi obiectul gândirii care „obţine obiectivitate doar prin gândire şi pentru gândire". Obiectul cunoaşterii are pentru Fichte o existenţă reală şi nu ideală, „adică ceva care nu limitează doar activitatea ideală ci şi activitatea practică şi efectivă în mod real a eului."[21] Este evidentă şi aici, fundamentalizarea unui orizont al realului, chiar dacă este vorba despre un fundament metodologic şi nu ontic, suficient pentru a releva logica realului ca totalitate apropiată cognitiv prin structură.

Dezvoltarea gândirii sistemice înlocuieşte gândirea analitică într-o încercare de punere în ordine a complexităţii lumii prin postulatul interdependenţei universale. În acest context ce necesită eliminarea echivocurilor inerente complexităţii, formula adecvată este „niveluri de realitate" definite ca „ansamblu de sisteme aflate mereu sub acţiunea unui număr de legi generale: de pildă entităţile cuantice care sunt radical diferite de legile lumii macrofizice. Înseamnă că două niveluri de realitate sunt diferite dacă, trecând de la unul la altul, există o ruptură a legilor şi o ruptură a conceptelor fundamentale."[22] D. Bohm plasează realitatea sub semnul mişcării continue universale, ceea ce implică faptul că „orice eveniment descriptibil, obiect, entitate, etc., este o abstracţie dintr-o totalitate a mişcării de curgere, necunoscută şi indefinibilă"[23], ceea ce înseamnă că nu putem stabili mai mult decât un fundament metodologic al realităţii întrucât, în orice etapă, aceste evenimente descriptibile îşi pot schimba proprietăţile.

(4) Reducţia fenomenologică prin care fenomenul lumii devine sens al conştiinţei, reprezintă dezontologizarea obiectului, sau, aşa cum afirmă Ricour, „destrucţia unei problematici a existenţei care îşi găsea expresia în rolul de limită şi fundament al lucrului în sine."[24] Abolirea tensiunii dintre fenomen şi existenţă, constituie în fond suprimarea kantianismului definibil prin relevarea limitelor cunoaşterii, deci a tensiunii fundamentale dintre cunoaştere şi gândire. Fenomenologia marchează iniţial o ambivalenţă privind posibilitatea unei realităţi subzistente dincolo de intenţionalitatea conştiinţei, încheind prin constituirea realităţii în relaţie cu *noesis* şi *noema*. Husserl priveşte realitatea ca structură reprezentată în conştiinţă; o conştiinţă generatoare de semnificaţii, care nu mai are o determinare factică, precum în viziunea heideggeriană, nu mai este o conştiinţă aplecată asupra lumii concrete, ci o conştiinţă căreia Husserl caută sa-i dea o determinare absolută, infailibilă şi atemporală. Mai mult decât a respinge orice realitate aflată în exteriorul conştiinţei, Husserl neagă orice legătură necesară între experienţa lumii şi evidenţa existenţei acesteia considerând că „experienţa senzorială universală în a cărei evidenţă lumea ne este dată permanent nu poate fi considerată o evidenţă apodictică, care ar exclude prin urmare posibilitatea ca existenţa reală a lumii să devină îndoielnică."[25] Scepticismul husserlian e întreţăiat însă de căutarea certitudinii epistemologice care nu poate fi obţinută decât prin corelarea absolută a

cunoaşterii cu fiinţa. Numai sub acest auspiciu poate fi afirmată existenţa realităţii, ca realitate noematică – unitate a *cogitatum*-ului şi a *cogito*-ului. „Tot ceea ce aparţine Lumii, întrega existenţă spaţial-temporală există pentru mine şi anume prin faptul că o experimentez o percep, o rememorez, o doresc ş.a.m.d. Lumea nu este în general pentru mine nimic altceva decât ceea ce există şi este valabil pentru conştiinţa mea într-un astfel de cogito. Întregul ei sens universal şi particular, valabilitatea existenţei sale ea le primeşte exclusiv de la astfel de cogniţii. (...) Eu nu pot trăi, experimenta şi gând, nu pot valoriza şi activa în nici o altă lume decât în cea care are sens şi valabilitate în mine însumi şi prin mine însumi."[26] Pentru Husserl, subiectului determinat de un *hic et nunc* specific, i se opune un sistem de poziţii, valabil pentru toţi, cu care este posibil să localizăm orice «aici» şi orice «acolo». Această localizare este posibilă întrucât obiectivitatea realului - condiţie esenţială a reităţii dar şi a discurivităţii - e susţinută, ca şi la Heidegger, de raportarea la context, la „circumstanţe" fără de care orice lucru real este „apariţie pură închisă în sine şi devenind fără încetare altceva."[27] Prin urmare, Husserl nu neagă posibilitatea unei realităţi obiective, dar această posibilitate este susţinută de circumscrierea obiectului în context, care înseamnă totodată întemeiere a universului său. Această circusmscriere, consideră Husserl, porneşte de la „nivelul lucrurilor" iar, chiar dacă depăşeşte natura, o depăşeşte după modelul acesteia.[28]

La Max Scheler[29], abordarea fenomenologică a realităţii nu transcende obiectele dar nici nu se cantonează în sfera acestora, ci manifestă o preocupare intensă faţă de statutul ontologic al omului în raport cu realitatea natural-istorică şi metafizică. Scheler regăseşte scopul major al fenomenologiei în dezvăluirea adevăratei ontologii, ca resort al existenţei omului în lume. Scheler se delimitează de ideea izolării faţă de condiţiile reale ale lumii, pe care Husserl o impune conştiinţei, abordând o atitudine de deschidere faţă de totalitatea experienţei, care îi permite plasarea subiectul cunoscător în contextul contingenţei. Ca dat al conştiinţei fenomenologice, realitatea ni se oferă spre experimentare, dezgolită de orice formă simbolică în care au înveşmântat-o teoriile, ca „rezistenţă"pură, fiind astfel „un dat ontologic care opune obiectele realităţii, intenţiilor şi actiunilor fiintei umane."[30] Pentru Scheler, spiritul uman reprezintă corelativul noetic cu domeniul esenţelor purtate de către obiectele perceptuale; însăşi structura noetică a fiinţei umane determină deschiderea spre lumea esenţelor, care nu este diferită de cea a obiectelor, întrucât esenţele nu sunt nici anterioare lucrurilor nici transcendente în raport cu acestea, ci ele există *cum rebus.* Poziţionând esenţele undeva între ideal şi real, Scheler afirmă existenţa obiectivă a unei realităţi exterioare fiinţei umane. „Întrucât «viaţa» nu este un concept empiric ci o esenţă pe care o putem înţelege şi întrucât această înţelegere a esenţei din anumite obiecte ne face să le adăugăm domeniului organismelor, putem spune că domeniul obiectelor de acest fel, poate în general fi independent faţă de existenţa oricărui lucru pământesc însufleţit."[31]

Problema cunoaşterii şi a existenţei ridică şi la Dilthey dilema ce priveşte statutul realităţii în raport cu subiectul uman. Pentru om, ca fiinţă spirituală, realitatea nu este reprezentată în primul rând de mediul natural, ci de mediul cultural-istoric, în alienarea faţă de mediul natural originând însăşi experimentarea realităţii. Dilthey se apropie de poziţia lui Scheler, dar accentuează mai mult importanţa gândirii ca mediator între conştiinţă şi realitate, fapt care împiedică o „captare" în sens schelerian, a realităţii. Realitatea se afirmă, capătă obiectivitate pentru om atunci când acesta experimentează rezistenţa lumii în faţa spiritului. Dilthey înfăţişează prin rezistenţă, experienţa primară a realităţii ca dat imediat al conştiinţă. „Doar în conştiinţă, dată ca experienţă interioară deţinem realitatea aşa cum este ea.."[32] Echivalând realitatea cu faptele de conştiinţă, Dilthey „eşuează în a pătrunde la nivelul ontologic al realităţii, rămânând la nivelurile constituirii fenomenologice a realităţii în conştiinţă."[33]

(5) Dacă în viziunea carteziană gândurile şi reprezentările sunt posibile în afara limbii, Wittgenstein leagă în mod hotărâtor gândirea de limbajul comun, întrucât ordinea perfectă este susţinută şi trebuie să se aplice şi propoziţiilor limbajului comun în aceeaşi măsură în care se aplică limbajului ştiinţei. Wittgenstein îşi propune să delimiteze ceea ce poate fi gândit şi spus, de ceea ce nu poate poate fi gândit şi spus, dar nu prin identificarea unor criterii exterioare, ci examinând forma logică ce poate fi distinsă din expresiile limbii, căci despre forma logică a limbii nu se poate vorbi, ea se arată. „Propoziţia nu poate să reprezinte forma logică, aceasta se oglindeşte în ea. Ceea ce se oglindeşte în limbaj, limbajul nu poate reprezenta."[34] Principala investigaţie a lui Wittgenstein, cea asupra semnificaţiei, porneşte de la întrebarea - ce aspecte ale gândirii determină *gândirea asupra ceva?* Concluzia sa este că limba face posibilă activitatea gândirii întrucât „gândul este propoziţia cu sens" iar „totalitatea propoziţiilor este limbajul."[35] Întrucât gândurile

sunt imagini ale lumii, a vorbi despre lucruri aflate în afara acesteia înseamnă a angaja un discurs lipsit de semnificaţie. Reducând atât limba cât şi lucrurile la componentele lor primare, Wittgenstein caută să demonstreze că fiecărei componente a limbii îi corespunde o componentă a lumii. Pe acestă bază, lumea este redusă la o colecţie de fapte care sunt conţinute în stări de lucruri ce pot fi la rândul lor reduse la obiecte. În aceeaşi manieră poate fi redusă şi limba, fiecărui nivel din structura limbii corespunzându-i un nivel din structura realităţii. Punctul extrem atât în analiza lumii cât şi în cea a limbajului sunt propoziţiile elementare sau *numele,* care desemnează obiectele simple ce constituie „substanţa lumii".[36] Deşi Wittgenstein nu aduce o definiţie explicită a numelui şi a obiectului, putem deduce că, dacă un nume semnifică obiectul pe care îl desemnează, atunci obiectul indicat *este* semnificaţia acelui nume. Într-o etapă secundă a scrierilor sale, Wittgenstein îşi va revizui radical poziţia respingând prezumţia că putem descoperi semnificaţie în actele conştiinţei sau în lume – prin asocierea cuvintelor cu obiecte particulare; semnificaţia este acum contextualizată, dependentă atât de sistemul limbii cât şi de sistemul social, iar limba este cea care modelează realitatea conferindu-i consistenţă conceptuală şi deci posibilitatea de a fi gândită.

Rorty apreciază că orice evaluare raţională se poate realiza doar în context, pe temeiul acceptării prealabile a unui cadru conceptual. „Sugestia că adevărul, la fel ca şi lumea, se află în afara noastră este o moştenire a unei epoci în care lumea era văzută ca fiind creaţia unei fiinţe care a avut un limbaj propriu. Dacă renunţăm la a încerca să dăm sens ideii unui asemenea limbaj nonuman, atunci nu vom fi tentaţi să confundăm platitudinea că lumea ne poate face să avem temeiuri pentru a considera o propoziţie drept adevărată, cu afirmaţia că lumea însăşi se împarte, din proprie iniţiativă, în nişte bucăţi modelate ca şi propoziţiile, bucăţi numite fapte."[37] Perspectiva asupra lumii se lărgeşte, iar înţelesurile acesteia se dezvoltă, pe măsură ce stăpânim mai bine limba, acesta find singurul mod în care putem afirma existenţa lumii: ca realitate a limbajului. „Lumea nu vorbeşte. Doar noi facem asta. De îndată ce am adoptat un limbaj, lumea poate să ne facă să susţinem opinii."[38]

Pe de altă parte, externalismul semantic al lui Putnam afirmă faptul că înţelesul termenilor constă în relaţia lor cu realitatea externă, iar o expresie dobândeşte referinţă prin actul introducerii în limbaj şi corelării cu referinţa sa. Relaţia de referire nu este de tip fizic, natural sau metafizic - bazată pe o corespondenţă absolută. Putnam adoptă *realismul intern* postulând că limbajul şi realitatea se află în interacţiune, astfel încât limbajul contribuie la constituirea realităţii, dar şi realitatea are rolul său în construirea limbajului. Perspectiva internalistă are drept caracteristică teza că „întrebarea «ce obiecte alcătuiesc lumea» are sens numai în interiorul unei teorii sau descrieri. (...) Există mai multe teorii sau descrieri adevărate ale lumii. Adevărul, din perspectivă internalistă, este o formă (idealizată) de acceptabilitate raţională – o formă de coerenţă ideală a convingerilor noastre între ele şi cu experienţele noastre, *care la rândul lor sunt reprezentate în sistemul nostru de convingeri* şi nu o corespondenţă cu stări de lucruri independente-de-mental ori discursiv independente de discurs."[39]

Din perspectiva subiectului metafizic văzut de Wittgenstein ca graniţă a lumii, realul poate îngrădi discursivitatea; nu putem avea un discurs despre ceea ce nu putem percepe şi cuprinde în mod logic: „Limitele limbajului meu semnifică limitele lumii mele. Logica pătrunde lumea: limitele lumii sunt şi limitele ei,"[40] afirmă Wittgenstein. Dar astfel, semnificaţia nu mai poate căpăta „istoricitate", nu se mai poate „sedimenta" şi „nu mai poate fi reluată într-un proiect semantic nou, printr-o enunţare particulară"[41] denumită de Benveniste „instanţă de discurs". Benveniste defineşte *instanţele de discurs* ca „acte discrete şi de fiecare dată unice, prin care limba este actualizată în limbaj de către un locutor."[42] Instanţele de discurs sunt posibile graţie faptului că limbajul a dezvoltat un ansamblu de „semne goale", „fără referent în realitate", dar care devin „pline" prin instanţa discursului unui locutor care şi le asumă.[43] Prin istoricitatea semnificaţiei, Benveniste, Ricour şi Ladričre exprimă faptul că discursul se poate extinde dincolo de lucrurile pe care le putem percepe şi arăta, lărgind sfera referenţialului. Ladrière numeşte acest dinamism semantic „semnificanţă", înţelegând prin acest termen încrucişarea a două mişcări, dintre care una vizează să determine mai riguros trăsăturile conceptuale ale realităţii, în timp ce cealaltă vizează să pună în evidenţă referenţii, adică entităţile la care se aplică termeni predicativi apropiaţi. Această circularitate a demersului abstractiv şi a demersului de concretizare face ca semnificaţia să fie un travaliu neterminat, „o neîncetată Odisee."[44] Foucault priveşte acest dinamism semantic ca pe capacitatea discursurilor de a se înfăţişa ca evenimente singulare, rezultate ale propriilor instanţe, „care îşi formează sistematic obiectele despre care vorbesc."[45] Nu se mai pune problema evaluării valorii de adevăr a obiectului, ci cea a judecării modalităţilor practice care se află la originea evidenţei sale discursive, prin care obiectul

joacă o funcţie socială. Astfel, realitatea apare ca raport dintre discurs şi practicile concrete, sau, altfel spus, ca raport dintre codurile anonime de comportament şi expunerile verbale ale celor care le aplică.

(6) Dacă nu putem vorbi de certitudine, fie ea nemijlocită - bazată pe sesizarea de către conştiinţă a lucrului pur, a obiectului în stare nudă, fie mijlocită de mărturia simţurilor prin care se instituie „canoanele de adevăr ale etern-popularului senzorialism”[46], înseamnă că realul ţine exclusiv de sfera credinţei şi nu a cunoaşterii. „Falsitatea apare atât de adâncă, de răspândită, voinţa este îndreptată până-ntr-atât împotriva directei cunoaşteri de sine şi a spunerii pe nume a lucrurilor, încât următoarea bănuială este foarte probabilă: adevărul, voinţa de adevăr ar fi de fapt ceva cu totul diferit şi, deasemenea, doar o mască.”[47] Stabilitatea şi permanenţa lumii sunt atribute aplicate artificial pentru a crea un sens al realităţii pentru a fixa conturul unei imagini proiectate pe un fundal dezordonat şi confuz. În spatele acestei producţii iluzorii ce înglobează conceptele de morală, cauzalitate, substanţă, libertate, stă intelectul cu forţa sa de disimulare. Falsitatea funciară a lumii pe care o declamă Nietzsche ca fiind „lucrul cel mai cert şi mai stabil pe care îl poate sesiza ochiul nostru”[48] este totodată unica realitate dată, care nu suprimă însă posibilitatea cunoaşterii. Acest mod de a explica lumea înceţoşează – la modul ideal văzul natural, orientat spre fenomenele lumii, erodând cu totul în cele din urmă, orice simţ al realităţii.

În acelaşi mod psihanaliza nu face decât să descifreaze intenţiile disimulate, demascând faptul că acel conţinut efectiv real al conştiinţei este în fond suportul mistificărilor ancestrale. „Astfel va fi creat un fond de reprezantări, născute din trebuinţa de a face suportabilă neajutorarea omenească, reprezentări constituite din materialul amintirilor despre neajutorarea proprie, precum şi a copilăriei speciei umane. Este clar recognoscibil faptul că patrimoniul omului protejează de două ori: împotriva pericolelor naturii şi a ale destinului şi împotriva vătămărilor din partea însăşi societăţii umane.”[49] Pentru analist, faptele nu sunt reale în sine, ci prin discurs „care le conferă autoritatea experienţei, indiferent de realitatea lor istorică.”[50]

Ne putem întreba dacă ceva din această pierdere sau suprimare a fundamentului referenţial obiectiv nu trimite către carteziana punerea la îndoială a existenţei însăşi a lumii şi a posibilităţii însuşirii cognitive a oricăror realităţi. Deşi Descartes nu crede în existenţa a nimic care nu este clar şi adevărat în mod desluşit, totuşi ia în considerare posibilitatea unei realităţi dezordonate şi înşelătoare, întrucât imposibilitatea existenţei sale nu poate fi demonstrată. „Presupun aşadar că toate lucrurile pe care le văd sunt false; socotesc că nimic din aceea ce ne înfăţişează memoria amăgitoare n-a existat vreodată; că nu am defel simţuri; că trupul, forma, întinderea, mişcarea şi locul sunt năluciri. Ce va rămâne adevărat atunci? Poate doar aceasta, că nu e nimic sigur.”[51]

Filosofia contemporană a substituit *cogito*-ului cartezian (omul gândeşte), *cogito*-ul fenomenologic (eu gândesc), care stă la originea „conştiinţei de sine” kantiene, pentru ca apoi să fărâmiţeze acest *cogito* prin îndoiala nietzscheiană. Foucault va relua problema, refuzând să aşeze omul şi lumea faţă în faţă, într-un raport de exterioritate, întrucât, nu numai omul stăpâneşte lumea prin experienţă şi cunoaştere, ci şi lumea domină omul, chiar prin sisteme de reprezentare construite de acesta *pentru* a cunoaşte lumea, şi care sunt în acelaşi timp singurele *prin care* o poate cunoaşte.

2.2. Potenţiale raporturi discurs-realitate

Dacă *a rosti* înseamnă *a rosti cele ce sunt*, după formula platoniciană[52] înseamnă că despre inexistent, despre neant, nu putem spune nimic şi, implicit, nu putem gândi nimic, căci dacă „unul inexistent nu se prezintă în nici un fel”, atunci nimic din „ceea ce priveşte cunoaştere ori părere, ori simţire, ori înţeles ori nume, precum şi orice altceva din rândul realităţilor” nu va putea avea existenţă.[53]

Mai mult decât atât, dacă înţelegem discursul ca unitate dintre imitaţie şi creaţie -*mimesis* şi *poiesis*[54] - deci ca fenomen de mediere şi expresie fundamentală a experienţei care ne apropie de real, trebuie să validăm existenţa referinţei iniţiale la real pe care această unitate o comportă. Alături de evidenta însemnătate pe care Aristotel o atribuie mimesis-ului, vedem cum, atât Platon cât şi gândirea premergătoare acestuia, au privit mimesis-ul ca pe reprezentarea a „ceva animat şi concret ale cărui caracteristici sunt similare caracteristicilor altor fenomene.”[55] În acest sens mimesis-ul exclude extremele: nu *creează* şi nu *recreează* obiectele realităţii, ci „lucrează” asupra lor, universalizându-le. Astfel, această lume a reprezentărilor, creată prin mimesis, impune o relaţie de mediere cu realitatea. Mimesis-ul este „darul înnăscut al imitaţiei”, „fiind prin urmare în firea fiecăruia”[56], consideră Aristotel, deci o însuşire comună omului şi naturii care nu este încastrată doar în procesul creativ, ci în însăşi structura speciei umane.

Dualitatea discurs realitate este o categorie primară a gândirii antrenate în procesul cunoaşterii, e o relaţie de reciprocitate şi corespondenţă mutuală. Astfel, cunoaşterea se dedublează într-un act de poziţionare a obiectului, urmat de un act al operaţionalizării implicite sau virtuale a acestuia. Obiectul este în acelaşi timp suportul indeterminat şi produsul experienţei. Aşadar, realitatea odihneşte undeva între un sistem de obiecte şi un sistem de operaţii care se interdetermină. Această dedublare trebuie gândită, aşa cum afirmă şi Gilles-Gaston Granger,[57] ca opoziţie între formă şi conţinut – ca moment discursiv al obiectivării unei experienţe, şi ca transpunere a sa într-un sistem simbolic.

Date fiind aceste aprecieri, care redau o corespondenţă implicită între discurs şi realitate, ne-am oprit asupra a patru raporuri dintre gradele de posibilitate a realului şi metamorfozele discursului.

(1) Putem vorbi despre discurs ca reflexie reprezentativă a realităţii şi a practicilor umane în condiţiile în care realitatea există independent de discurs, ca prezenţă obiectivă, dar în acelaşi timp intimă şi neaşteptată, care are drept reper fiinţa intramundană dar este accesibilă doar prin medierea raţiunii (formele care călăuzesc gândirea îi servesc acesteia drept ţintă), întrucât, conform lui Kant, realitatea independentă de mental, ca limită a gândirii, este elementar non- discursivă. În independenţa sa faţă de discurs poate fi gândită o existenţă obiectivă a realităţii ca purtătoare, *cum rebus*, a esenţelor, şi ca experimentare a rezistenţei pe care o opune intenţiei şi acţiunii umane, în condiţiile în care, putem răspunde la întrebarea propusă de Husserl, şi anume, dacă există o legătură necesară şi suficientă între experienţa lumii şi existenţa acesteia?

(2) Discursul apare ca manieră de raţionalizare a realului în contextul în care limba oferă schema universală a tuturor conţinuturilor posibile şi astfel, obiectele empirice există în calitate de constructe integrate discursului ştiinţific. Realul este dedus din semnificaţia propoziţilor utilizate în posibila descriere a orizontului său şi capătă contingenţă prin actul interogării asupra temeiului său. Fiindu-i caracteristică mişcarea, (Bohm), realul este imprevizibil, neputându-i-se fixa decât un fundament metodologic.

(3) Filosofia limbajului refuză orice articulare a discursului cu lumea, orice trimitere spre ceva exterior sau anterior acestuia. Singura realitate obiectivă admisibilă este cea a discursului ca eveniment aflat într-o erupere continuă. Codurile discursurilor au un rol cognitiv: ele asigură reprezentarea organizată a experienţei umane. Oricare ar fi structura dată a lumii, aceasta va fi redată cognitiv şi discursiv în termenii unor categorii convenţionale de înţeles prezente în codurile sociale.

(4) Prin estomparea distincţiei raţionaliste între cauzele psihologice, social-politice şi culturale ale credinţelor şi acţiunilor umane şi raţiunile obiective care le justifică, discursul devine o manieră de mascare a realului nu de relevare a acestuia. Simţul realităţii este măcinat prin afirmarea falsităţii funciare a lumii, astfel încât putem considera că realul stă în ceea ce discursul nu distinge.

Bibliografie:

1. Aristotel, *Poetica/Poetics*, Bucureşti, studiu introductiv, traducere şi comentarii de D. M. Pippidi, ediţia a –III-a îngrijită de Stella Petecel, Editura IRI, 1998.

2. Basarab Nicolescu, *Noi, particula şi lumea/We the Particle and the World*, Iaşi, Editura Polirom, 2002.

3. Benveniste, Emile, *Probleme de lingvistică generală/Issues of general linguistics*, vol. I, traducere de Lucia Magdalena Dumitru, Bucureşti, Editura Teora, 2000.

4. Bohm, David, *Plenitudinea lumii şi ordinea ei/The Wholeness of the Worls and its order*, traducere din limba engleză de Horia-Roman Patapievici, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995.

5. Carnap, Rudolf, *The Logical Structure of the World & Pseudoproblems in Philosophy*, traducere din limba germană de Rolf A. George, Berkley University of California Press, 1969.

6. Déleuze, Gilles, *Diferenţă şi repetiţie/ Difference and reccurence*,traducere din limba franceză de Toader Saulea, Bucureşti, Editura Babel, 1995.

7. Descartes, René, *Reguli de îndrumare a minţii. Meditaţii de filosofia primă/Governing Rules for Mind-guiding. Meditations on First Philosophy*, traducere din latină şi monografia vieţii şi filosofiei lui René Descartes de Constantin Noica, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994.

8. Dilthey, Wilhem, *Selected Works*, vol. I, *Introduction to the Human Sciences*, Princeton University Press, 1991.

9. Fichte, Johann Gottlieb, *Doctrina ştiinţei/The Doctrine of Science*, traducere de Paul Blendea şi Radu Gabriel Pârvu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995.

10. Freud, Sigmund, Opere 4, *Studii despre sociologie şi religie/Studies of Sociology and religion*,

traducere din limba germană de Roxana Melnicu, George Purdea, Vasile Dem. Zamfirescu, Bucureşti, Editura trei, 2000.

11. Foucault, Michel, *Arheologia cunoaşterii/The Archaeology of Knowledge*, traducere de Bogdan Ghiu, Bucureşti, Editura Univers, 1999.

12. Granger, Gilles-Gaston, *Forme, operation, oject/Form*, *operation, object*, Paris, Vrin, 1994.

13. Heidegger, Martin, *Fiinţă şi timp/Beeing and Time*, traducere din limba germană de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, Bucureşti, Editura Humanitas, 2003.

14. *Heidegger, Martin*, *Ontologie. Hermeneutica facticităţii/Ontology. The Hermeneutics of Facticity*, traducere din limba germană de Christian Ferencz-Flatz, Bucureşti, Editura Humanitas, 2008.

15. Husserl, Edmund, *Meditaţii carteziene. O introducere în fenomenologie/Cartesian Meditations. An introduction to Phenomenology*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994.

16. Kant, Immanuel, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă/Prolegomena to Any Future Metaphysics,* traducere de M. Flonta şi T. Kleininger, studiu introductiv şi note de Mircea Flonta, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1987.

17. Kelly, Michel (ed.), *The Enciclopedia of Aesthetics*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

18. Nietzsche, Friedrich, *Dincolo de Bine şi de Rău/Beyond Good ans Evil*, traducere din limba germană de Francisc Grünberg, Bucureşti, Editura Humanitas, 2006.

19. Nietzsche, Friedrich, *Voinţa de putere/ The Will to Power*, traducere din limba germană de Claudiu Baciu, Bucureşti, Editura Aion, 1999.

20. Pârvu, Ilie, *Arhitectura existenţei/The Architecture of Existence*, vol.I (*Paradigma structural-generativă în ontologie*), Bucureşti, Editura Humanitas, 1990.

21. Platon, *Opere/Works* VI, ediţie îngrijită de Constantin Noica şi Petru Creţia, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1989.

22. Putnam, Hilary, *Raţiune, adevăr şi istorie/Reason Truth and History*, traducere din limba engleză de Ionel Narîţa, Bucureşti, Editura Tehnică, 2005.

23. Quine, Willard Van Orman, *From a Logical Point of View*, 2nd ed. Harvard University Press, Cambridge, Harper, 1953.

24. Ricour, Paul, *Metafora vie/The Living Metaphor,* traducere şi cuvânt înainte de Irina Mavrodin, Bucureşti, Editura Univers, 1984.

25. Ricour, Paul, *La şcoala fenomenologiei/Lectures on phenomenology*, traducere de Alina-Daniela Marinescu şi Paul Marinescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 2007.

26. Rorty, Richard, *Contingenţă ironie şi solidaritate/Contingency, Irony and Solidarity*,traducere din limba engleză şi note de Corina Sorana Ştefanov, studiu introductiv de Mircea Flonta, Bucureşti, Editura All, 1998.

27. Russel, Bertrand, *Signification et verité/Meaning and Truth*, traduction fr. Philippe Devaux, Flammmarion, Paris, 1969.

28. Scheler, Max, *Selected Philosophical Esseys*, translated by David Lachterman şi Francke Verlang, Evanston, Northwestern University Press, 1973.

Schneck, Stephen Frederick, *Person and Polis. Max Scheler's Personalism as Political Theory*, Albany, State University of New York Press, 1987.

30. Tonoiu, Vasile, *Idoneismul – filosofie a deschiderii. Studiu asupra gândirii lui Ferdinand Gonseth /Idoneism as open philosophy. Study on the Thought of Ferdinand Gonseth* , Bucureşti, Editura Politică, 1972.

31. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducere din germană de Mircea Flonta ti, Editura Humanitas, 2001.

Note:

1. Tonoiu, Vasile, *Idoneismul – filosofie a deschiderii. Studiu asupra gândirii lui Ferdinand Gonseth*, Bucureşti, Editura Politică, 1972, p. 451.
2. F. Gonseth, G. Bachelard, P. Bernays, *Dialectica*, nr.26/1953, p.41, *apud*, V. Tonoiu, *op. cit*., p.359.
3. V. Tonoiu, *op. cit*., p. 359.
4. Gilles Deleuze, *Diferenţă şi repetiţie*, Bucureşti, Editura Babel, 1995, p. 103.
5. Paul Ricoeur, *La şcoala fenomenologiei*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2007, p.198.
6. *Ibidem*, p. 198.
7. Martin Heidegger, *Fiinţă şi timp*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2003, p. 43 [209].
8. *Ibidem,* p. 43[203].
9. M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutica facticităţii*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2008, p. 18, [86].
10. *Ibidem*, p. 22, [97].
11. Pentru Heidegger, faptul de a fi în lume reprezintă preocuparea sau „grija" Fiinţei faţă de lumea întâlnită, iar ambianţa este tocmai „ceea ce «înconjoară» preocuparea şi modul ei de a «umbla» cu lumea." *Ibidem*, p. 26, [102].
12. *Ibidem*, p. 23, [98], [99], [100].
13. Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987, p.144.
14. *Ibidem*, p. 85.
15. Ilie Pârvu, *Arhitectura existenţei, vol. I (Paradigma*

structural-generativă în ontologie), Bucureşti, Editura Humanitas, 1990, p. 210.
16. I. Pârvu, *op. cit*. p. 9.
17. Bertrand Russel, *Signification et verité*, Flammmarion, Paris, 1969, p. 27.
18. Rudolf Carnap, *The Logical Structure of the World & Pseudoproblems in Philosophy*, Berkley University of California Press, 1969, p. 299.
19. *Logic and the Reification of Universals*, în W. v. O., *From a Logical Point of View*, 2nd ed. Harvard University Press, Cambridge, Harper, 1953, p. 103.
20. J. G. Fichte, *Doctrina ştiinţei*, Bucureşi, Editura Humanitas, 1995, p. 84.
21. *Ibidem*, pp. 85, 86.
22. Basarab Nicolescu, *Noi, particula şi lumea*, Iaşi, Editura Polirom, 2002, p. 102.
23. David Bohm, *Plenitudinea lumii şi ordinea ei*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, p. 98.
24. Paul Ricour, *La şcoala fenomenologiei, op. cit*., pp. 279-280.
25. Edmund Husserl, *Meditaţii carteziene. O introducere în fenomenologie*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 47.
26. *Ibidem*, p. 51.
27. Edmund Husserl, *Idei pentru o fenomenologie pură şi o filosofie fenomenologică* I, Jagrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1913 *apud* Paul Ricour, *op. cit.*, p.p. 108, 120.
28. *Ibidem*, *apud* Paul Ricour, *op. cit*. p. 106.
29. Apropierea lui Scheler de fenomenologie se face pe filiera idealismului şi trancendentalismului neo-kantian. Chiar dacă iniţial se poziţionează între fenomenologia radicalistă a lui Husserl preocupată de certitudinea epistemologică şi interesul lui Heidegger faţă de Fiinţa in sine, ideile sale vor fi impregnate treptat, de realism.
30. *Ibidem*, p. 40.
31. Max Scheler, *Selected Philosophical Esseys*, Evanston, Northwestern University Press, 1973, p. 163.
32. Wilhem Dilthey, *Selected Works*, vol. I, *Introduction to the Human Sciences*, Princeton University Press, 1991, XVIII.
33. Stephen Frederick Schneck, *Person and Polis. Max Scheler's Personalism as Political Theory*, Albany, State University of New York Press, 1987, p. 21.
34. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2001, 4.121.
35. *Ibidem*, 4; 4.001.
36. *Ibidem*, 2.021.
37. Richard Rorty, *Contingenţă ironie şi solidaritate*, Bucureşti, Editura All, 1998, p. 36.
38. *Ibidem*, p. 37.
39. Hilary Putnam, *Raţiune, adevăr şi istorie*, Bucureşti, Editura Tehnică, 2005, p. 68.
40. Ludwig Wittgenstein, *op. cit*., 5.6. 5.61.
41. Paul Ricoeur, *Metafora vie*, Bucureşti, Editura Univers, 1984, p. 461.
42. Émile Benveniste, *Probleme de lingvistică generală*, vol.I Bucureşti, Editura Teora, 2000, p. 239.
43. *Ibidem*, p. 242.
44. Jean Ladrière, *Discours théologique et symbole*, *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg, t. 49, nr. 1 – 2, 1975, apud, Paul Ricour, *Metafora vie*, *op. cit*., p. 461.
45. Michel Foucault, *Arheologia cunoaşterii*, Bucureşti, Editura Univers, 1999, p. 61.
46. Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine şi de Rău*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2006, p. 25, aforismul 14.
47. Idem, *Voinţa de putere*, Bucureşti, Editura Aion, 1999, p.239-240, aforismul 377.
48. Idem, *Dincolo de bine şi de Rău, op. cit.*, p. 49, aforismul 34.
49. Sigmund Freud, Opere 4, *Studii despre sociologie şi religie*, Bucureşti, Editura trei, 2000, p. 118.
50. Émile Benveniste, *op.cit.*, p. 75.
51. René Descartes, *Reguli de îndrumare a minţii. Meditaţii de filosofia primă*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 267.
52. Pentru Platon *a rosti cele ce sunt (ta onta legein)* este echivalent cu *a rosti adevărul (alethe legein),* şi astfel, consideră el, „întrucât noi susţinem adevărul rostirii noastre, este necesar şi să susţinem că noi rostim ceea ce este şi are fiinţă." Platon, *Parmenide,* 161 e - 162 a, *Opere* VI, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1989.
53. *Ibidem*, 164 b.
54. Platon priveşte mimesisul cu scepticismul căutătorului principiilor eterene la care nu poţi avea acces decât trecând dincolo de orice reprezentare. La Aristotel, mimesis-ul devine proces de mediere şi expresie fundamentală a experienţei umane, care apropie de real.
55. M. Kelly, *The Enciclopedia of Aesthetics*, Oxford, Oxford university Press, 1998, p. 233.
56. Aristotel, *Poetica*, IV, 1448b, 20, Bucureşti, Editura IRI, 1998.
57. Gilles-Gaston Granger, *Forme, operation, object*, Paris, Vrin, 1994, p. 9.