TEXTUL FILOSOFIC CA INTERFAȚĂ TRANSFORMATIVĂ[19]

Alexandru COSMESCU, dr. în filologie
Institutul de Filologie Română „B.P. Hasdeu” al USM
E-mail: alexandru.cosmescu@sti.usm.md
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7288-3998

THE PHILOSOPHICAL TEXT AS A TRANSFORMATIVE INTERFACE

Summary

This article explores the philosophical text as a transformative interface: a space in which both the author and the reader engage in a process of mutual adjustment, response, reorientation, and work on oneself. Drawing on phenomenology, poetics, linguistic philosophy and related approaches, the article argues that philosophical writing is not merely the transmission of preexisting content but an invitation to inhabit a discursive posture from which new ways of seeing, thinking, and relating to oneself and to the world can emerge. The work of philosophy is described as a double movement: writing as an act of coming to see what one is looking for / at, and (re-)reading as a critical confrontation with one's own (or the other's) formulations in the attempt to see what is pointed out by them. Through this dynamic, the philosophical text becomes a space (interface) where subjectivity encounters itself and is able to work on itself.

Keywords: *philosophical writing, phenomenology, reading, practices of the self, interface, subjectivity*

Înainte de a explora modul în care textul filosofic poate funcționa ca interfață transformativă și sensul în care putem spune că aceasta este funcția sa primară, aș vrea să clarific întâi, în mod descriptiv, câteva aspecte experiențiale ale ceea ce numim *interfață*.

[19] Articol elaborat în cadrul subprogramului de cercetare 010301 „Perspective interdisciplinare asupra fenomenelor de confluență și de confruntare în domeniile lingvistic, literar și folcloric în spațiul basarabean ca limes civilizațional și frontieră geopolitică”, Institutul de Filologie Română „Bogdan Petriceicu-Hasdeu” al USM.

În experiența noastră cotidiană, un exemplu simplu de interfață este ecranul tactil al unui telefon mobil. Nu este doar o suprafață de plastic neutră, ci un spațiu care face posibilă interacțiunea dintre cel care îl ține în mână și ceea ce îi devine accesibil acelei persoane prin *intermediul* ecranului – un text, un joc, mesajul altei persoane. Ceea ce ne apare când ne uităm la ecranul unui telefon mobil ne apare ca *dincolo* de ecran, ca fiind ireductibil la acel ecran. Interacționăm *cu ceea ce ne apare*, nu pur și simplu cu ecranul. Ecranul *mediază* între cel care, glisând cu degetele, face – de exemplu – ca o fotografie să apară drept mai mare sau mai mică, fotografia însăși și, eventual, cel care a trimis-o. Interfața devine un spațiu de interacțiune, în care, bunăoară, mărind o fotografie *răspund* la anumite detalii ale ei, dar și, totodată, *ceea ce îmi apare pe ecran* răspunde la mișcările degetelor mele. În spațiul deschis de interfață, două entități diferite se pot afecta reciproc și își pot răspunde reciproc, fiind împreună dar rămânând separate. O interfață face posibilă nu pur și simplu comunicarea în sensul transmiterii de informație: chiar și acest exemplu cotidian al telefonului mobil arată că nu pur și simplu de informație este vorba, sau că a interpreta ceea ce se întâmplă în termeni de informație este reductiv.

Tindem să preferăm interfețele care fac posibil un răspuns *fără întârziere*, cu un caracter aparent *imediat*. Când îmi separ degetele ținute pe ecran, imaginea se mărește; ca răspuns la mărirea imaginii, privirea adastă pe un element al ei care îmi devenise interesant: cel care a și motivat actul de a mări imaginea. În această serie de răspunsuri reciproce ale lucrurilor aduse împreună de interfață, interfața nu atrage atenția asupra ei înseși. În exemplul pe care îl explorăm acum, dacă ecranul ar atrage atenția asupra lui, am simți că ceva nu funcționează așa cum ne așteptam; ecranul trimite *dincolo* de el, spre ceea ce ne devine accesibil *prin* el, *datorită* lui. Interfața funcționează în măsura în care ea însăși este *discretă*, își șterge propria prezență *retrăgându-se* și face prezent altceva decât ea (cf. în acest sens analiza heideggeriană a ustensilului [1, pp. 93 și urm.]).

Nu e vorba doar de „a face prezent”, dar de a face ceva *disponibil* într-un fel anume. Într-un fel în care, fiind împreună cu ceea ce-mi apare, pot răspunde la schimbările care-mi devin accesibile perceptual – și ceea ce îmi apare datorită interfeței răspunde la răspunsul meu, într-o înșiruire ce poate continua nedefinit. O interfață este mediul în care două entități – sau două aspecte ale

aceleiași entități – își pot răspunde reciproc, se pot coordona reciproc, moment cu moment și act cu act.

Conceput ca interfață, textul este un element într-o relație ce implică nu doar autorul și cititorul, dar și *ceea ce devine textul* pentru cititor în cadrul lecturii. Una dintre cele mai ancorate experiențial perspective asupra acestei problematici, aplicată în primul rând operei literare, este teoria *tranzacțională* propusă de Louise M. Rosenblatt [2], inspirată filosofic de pragmatism și fenomenologie dar și de un anumit ethos pus în practică implicit (și teoretizat uneori) de autorii de „literatură" (un concept, printre altele, problematizabil din perspectiva dezvoltată în acest articol). În una dintre cele mai simple formulări ale modelului tranzacțional,

„Textul reprezintă mijlocul prin care autorul direcționează atenția cititorului. Autorul a privit viața dintr-un anumit unghi; a selectat ceea ce speră că îi va îndeplini scopul de a te face să vezi, de a te face să auzi, de a te face să simți (după cum spunea [Joseph] Conrad). Concentrându-se asupra lumii pe care o recreează, cititorul se simte, pentru o vreme, eliberat de propriile preocupări și limitări. Conștient că planul acestei experiențe este textul autorului, cititorul simte că dialoghează cu o altă minte, cu o altă lume" [2, p. 185].

În acest mod de a prezenta lucrurile, textul devine o interfață prin care autorul *modifică experiența cititorului*. Dimensiunea experiențială centrală în acest sens este *atenția*. În timpul lecturii, atenția mea nu-mi mai aparține în totalitate. Atrag atenție textului (tot așa cum pot să-mi mișc degetele pe ecranul unui telefon), dar atenția mea este condusă de interfață spre altceva decât literele de pe foaie: spre recrearea unei lumi. Textul devine „planul" prin care *autorul lucrează asupra mea* ca cititor, conducându-mă spre altceva decât mi-ar fi fost accesibil *în absența lui*. Această reorientare implică un abandon al preocupărilor curente și, în mare măsură, al situației curente a cititorului: citind un text, suntem duși *în afara noastră* spre posibilitățile de a percepe, înțelege și simți care ni se deschid. Miza textului pare să fie anume aceasta: cineva a considerat că unele lucruri sunt suficient de importante ca să atragă atenția altcuiva asupra lor, să-l smulgă pe celălalt din situația lui curentă și să-l orienteze spre altceva.

Șirul de cuvinte tipărite pe foaie sau văzute pe un ecran este doar baza – sau punctul de pornire – pentru un eveniment în viața cititorului, pentru ceva ce *i se întâmplă* în întâlnirea sa cu textul. Acest *eveniment al întâlnirii* – semnificațiile desfășurate sau recreate în mod activ de cititor pe măsura lecturii – este ceea ce Rosenblatt numește adesea „poem" sau „operă" (termen pe care îl putem atribui și evenimentului întâlnirii dintre un text filosofic și cititorul său). Textul și opera nu sunt identice: ceea ce este trăit în întâlnirea cu textul variază de la persoană la persoană. Opera este generată (sau regenerată) de cititor în interfața textuală, în mod dialogic, chiar dacă autorul este – cu puține excepții, cum ar fi cea a lecturilor publice – absent. Ceea ce e deschis rămâne o interfață care ghidează atenția și, prin orientarea sau reorientarea ei, face accesibile diferite tipuri de experiențe. Nici cititorul, nici opera nu rămân neschimbate de această întâlnire.

Acest model are profunde rezonanțe cu felul în care se conceptualizează pe sine tradiția fenomenologică. Ducând mai departe firul acestei investigații, putem face referire la o remarcă a lui Alva Noe:

„La început, nu vedem ceea ce se află acolo. Însă ajungem să vedem privind, interogând și confruntând. Opera (*work*) ne provoacă să ne reorganizăm modul de a privi, așteptările și gândirea. Opera de artă, ca și cea de filosofie, sunt forme de reorganizare a sinelui. Iar această reorganizare, această operă (*work*), vizează totodată înțelegerea" [3, p. 138, trad. mea].

Noe mizează aici pe ambiguitatea termenului englezesc *work*, care poate însemna – în toate aceste contexte – operă, muncă sau lucrare. „Opera de artă", ca și „opera de filosofie", poate fi, totodată, *muncă* artistică sau *muncă* filosofică (și, implicit, opera este privită ca produs al unei munci). Opera, odată întâlnită, impune o „reorganizare a sinelui", o transformare de sine pentru a deveni – ca și în cuvintele lui Conrad citate de Rosenblatt – cineva capabil să *vadă* și să *înțeleagă*. Întâlnirea cu opera face posibil un nou mod de a fi, o nouă subiectivitate. Miza ei nu e pur și simplu una a transmiterii unui conținut independent de ea și independent de cititor, ci a transformării cititorului în cineva capabil să vadă.

A deveni capabil să vezi *ceva ce se află acolo*. Această formulare – cu rezonanțe în fenomenologia timpurie [4, p. 19], cea heideggeriană [5, p. 232) și în abordarea wittgensteiniană [6, pp. 147, 158, 159] – presupune că sarcina împărtășită a celui care muncește la o operă și a celui care muncește în direcția dată de ea, a autorului și a cititorului, este cea de a ajunge să vezi. Pe de o parte, a vedea efectiv ceea ce ai în fața ochilor; a ajunge să vezi ceea ce neglijai, ceea ce pare atât de evident încât nu mai e remarcat, și a avea încrederea că poți vedea ceea ce este *deja acolo* dacă ai suficientă răbdare, atenție și sensibilitate; apoi, a găsi cuvintele care îi pot face accesibile celuilalt lucrurile pe care le-ai văzut. Pe de altă parte, a porni de la presupoziția că *încă nu vezi, dar ai putea vedea și tu datorită altuia* – și a te lăsa condus de cuvintele celuilalt spre vederea (și înțelegerea) lucrurilor despre care vorbește, lucruri care nu sunt *independente de tine* ci te vizează. Reorientându-ți atenția, opera (munca) te poate reorganiza și restructura. Nu este însă o simplă pasivitate; în această interfață, avem de a face cu o serie de răspunsuri reciproce, care modifică atât opera (care nu e același lucru cu textul, ci produsă pe baza lui), cât și pe cititorul ei, atunci când „privește, interoghează și confruntă".

A privi, a interoga și a confrunta sunt și ele forme de *muncă*. A învăța să privești fenomenologic nu înseamnă a privi la *altceva* decât la ceea ce ai în față, ci a lăsa ceea ce ai în față să fie ceea ce este *înainte* de interpretările ulterioare – științifice, filosofice, ideologice. Nu e nici o negare a interpretărilor, nici o încercare de a reconstitui o presupusă experiență preconceptuală, ci o lăsare a ceea ce avem în față să fie așa cum se dă, în măsura în care se dă, ceea ce implică un exercițiu (*askesis*) al abținerii de la a afirma sau a nega aceste proiecții și interpretări, fără a le ignora totodată. Munca – sau exercițiul – interogării presupune, din nou, lăsarea la o parte a ceea ce credem deja cu privire la ceea ce interogăm și, totodată, disponibilitatea de a privi *fără a ști*. Confruntarea vizează și ea ceea ce știm – sau credem că știm – când privim spre lucrul pe care învățăm să-l vedem și să-l interogăm. Aceste trei dimensiuni ale muncii par să fie comune atât autorului, cât și cititorului și, totodată, atât artistului, cât și filosofului. Opera devine interfața prin care cineva atrage altcuiva atenția asupra unui lucru care *poate fi* văzut, simțit, înțeles și îi dă acestuia – cititorului – posibilitatea de a *munci* asupra sa în așa fel încât să și-l facă accesibil.

Ceea ce devine accesibil în acest fel nu este un sens *extras din text*, ci o posibilitate de a fi spre care textul trimite sau pe care o facilitează. Tipul de lectură orientat spre *extragerea* a ceva din text, privit ca autonom în raport cu textul (un mod de lectură pe care L. Rosenblatt îl numește *eferentă*) este interesat doar de un strat străin de această reorganizare a sinelui: miza este de a obține o informație *ce va putea fi utilizată ulterior*, privită ca *deja prezentă* în text. Lectura estetică (sau filosofică) implică o atenție continuă („ascultare") la ceea ce trăiește cititorul pe parcursul lecturii în relație cu textul respectiv. Acest tip de atenție conduce la reorganizarea sinelui – o nouă capacitate de a vedea.

Din perspectiva practicii fenomenologice, așa cum o descrie Martin Heidegger,

„De esența cercetărilor fenomenologice ține faptul că ele nu pot fi trecute în revistă pe scurt ci, în fiecare caz, trebuie repetate și *reluate* din nou. Orice trecere în revistă ulterioară ce doar ar rezuma conținutul acestei lucrări ar fi deci, fenomenologic vorbind, o neînțelegere" [7, p. 32, trad. mea].

Heidegger consideră în mod explicit lectura de tip eferent – cea care s-ar solda cu un rezumat al unei cercetări ce ar putea fi, de exemplu, integrat fără probleme într-o lucrare ulterioară – drept o *neînțelegere fenomenologică* a propriului text. Sarcina pe care o propune cititorului este cea de a relua sau repeta pe cont propriu cercetarea. Ceea ce contează pentru fenomenolog este *capacitatea de a vedea ceea ce indică enunțul fenomenologic.* „Tranzacția" ce justifică lectura are drept miză faptul că fiecare enunț poate fi umplut intuitiv de cititor sau auditor, iar această umplere intuitivă este rezultatul unui act al cititorului care locuiește enunțul, se lasă afectat de el și, în această transformare / lăsare de sine la o parte / reorganizare de sine operată în interfața textului, devine capabil să vadă și el ceea ce a încercat să descrie autorul. Dacă devenim sensibili la distincția dintre ceea ce poate fi spus despre un text (multiple tipuri de discurs analitic, parafrastic, argumentativ, exegetic) și ceea ce este trăit în întâlnirea cu textul, un *rezumat* al ceea ce a fost văzut este, în cel mai bun caz, un produs secundar al vederii și înțelegerii moment cu moment, incapabil să se substituie șirului de experiențe care conduc la posibilitatea vederii. Ceea ce e substituibil (și posibilitatea acestei substituții face textul fenomenologic o

interfață transformativă) este subiectivitatea luată drept origine a enunțului.

Ethosul ilustrat de această perspectivă este – chiar dacă Heidegger se detașează în multe privințe de Descartes – unul de sorginte carteziană, definitoriu pentru filosofia modernă: un egalitarism radical. Ceea ce pretinde filosoful este că ceea ce spune – în măsura în care ceea ce spune poate fi justificat experiențial – poate fi asumat de oricare altă subiectivitate. Originea enunțării filosofice (a cărei reflecție este textul-interfață) este subiectivitatea filosofului *în măsura în care acesta nu vorbește doar ca persoană empirică*, dar ca instanță a vederii filosofice. Enunțul filosofic pretinde la o validitate trans-subiectivă: dacă altcineva ar fi în locul celui care vorbește / scrie, ar fi capabil să spună același lucru. Formarea filosofică (prezentată de Descartes în termenii urmării unei metode – și care a condus la o anumită obsesie pentru metodă, chestionabilă în cazul în care ea este privită ca deja dată independent de structurile subiectivității exploratoare) implică o egalitate și o interșanjabilitate radicală a subiecților aduși împreună de textul-interfață: un enunț filosofic *își are originea* în subiectivitatea celui care a ajuns să vadă. În măsura în care alt subiect ajunge capabil să vadă *același lucru* pe baza enunțului celuilalt, subiectul-cititor se poate constitui într-o nouă origine a enunțului. A spune același lucru pentru că ai văzut același lucru, datorită enunțului celuilalt.

Explorarea acestei posturi filosofice permite o diferențiere mai clară între lectura eferentă și cea propriu-zis filosofică (sau estetică, cum o numește Rosenblatt) a unui text filosofic. În cazul lecturii eferente, ceea ce este important cu privire la text este ceea ce poate fi rezumat, luat cu sine de către cititor și transpus în alt context. În cazul tipului de lectură așteptat de fenomenolog de la cititorul său, ceea ce este important este ireductibil la formulările din text, dar inseparabil de acestea: datorită lor, cititorul ajunge capabil să *vadă pentru el însuși* ceea despre ce este vorba (și ceea ce nu văzuse inițial), reorganizându-și percepția și sensibilitatea cu ajutorul reorientărilor atenției puse în operă în enunțurile pe care le citește. Acesta este sensul în care cercetările fenomenologice urmează să fie *reluate* și *re-verificate*, nu pur și simplu absorbite de cititor și reformulate ulterior. Ceea ce poate fi pus în cuvinte de subiectul care a ajuns să vadă datorită textului fenomenologic nu este *conținutul acestui text*, ci propria lui vedere a acelorași lucruri despre care

a vorbit autorul inițial – o vedere care, dacă este o vedere a acelorași lucruri, va confirma, nuanța sau infirma vederea inițială.

Textus interpres sui în sensul în care textul însuși ne învață cum să-l înțelegem, locuindu-l – adică, în măsura în care enunțurile lui exprimă o vedere, enunțurile însele se pretind ceea ce face posibilă vederea lucrurilor spre care ele trimit. În această privință, textul devine instrumentul pedagogic esențial pentru asimilarea unui mod filosofic de a vedea: autorul ne invită să ne instalăm în aceeași poziție cu el (aducându-ne în această postură prin intermediul textului-interfață) și să ne constituim într-o nouă origine a aceluiași enunț. Cu o metaforă utilizată atât de Noe, cât și de Rosenblatt, textul este analog cu o partitură ce face posibile diferite interpretări. Partitura nu este același lucru cu interpretarea ei de către un muzician, dar nu este nici altceva decât piesa interpretată. Piesa interpretată nu este ceva *extras din* partitură ca independent și separabil de ea, ci *desfășurat cu ajutorul ei*, de fiecare dată când un muzician și-o pune în față și începe să cânte la un instrument citind-o. Vorbind despre reluarea de fiecare dată a cercetării fenomenologice, Heidegger vizează un proces de același tip: cititorul ce reia textul fenomenologic devine o nouă origine a lui, cineva care începe să *vadă* în același mod, învățând să vadă datorită exercițiului locuirii acestei noi posturi discursive în care este adus de interfața textului. Lectura filosofică devine un instrument pedagogic, transformativ.

Posibilitatea substituirii autorului cu cititorul, în interiorul interfeței textuale, permite exercitarea de către ei a aceluiași tip de muncă – o muncă asupra propriei subiectivități pentru a deveni capabil să vezi. În cuvintele lui Ludwig Wittgenstein,

„Munca în filosofie – ca și adesea munca în arhitectură – e mai curând o muncă asupra a ta însuți. Asupra propriei concepții. Asupra felului în care vedem lucrurile. (Și asupra a ceea ce vrem de la ele)” [8, p. 42, traducere modificată după original].

Pasajul lui Wittgenstein nu face nicio distincție dintre munca autorului și cea a cititorului și poate fi atribuit amândurora, în măsura în care textul filosofic îi aduce pe ambii în aceeași postură de (posibilă) origine a unei enunțări. Ceea ce merită subliniat aici este caracterul reflexiv al acestei „munci asupra ta însuți”. Subiectul care filosofează muncește asupra sa. A munci asupra ta presupune

fracturarea internă a subiectivității. Chiar dacă subiectivitatea este concepută în termenii experienței de sine, contactului cu sine, prezenței la sine, în aceeași măsură ea este totodată și diferență în raport cu sine, ruptură în raport cu sine, necoincidență a sinelui cu sine. Cu o formulare a lui Jean-Luc Nancy,

„Subiectul își conține diferența în raport cu sine. Subiectul nu doar are această diferență, ci este această diferență. Dacă subiectul nu ar diferi față de sine, nu ar fi ceea ce este: un subiect care se *raportează* la sine" [9, p. 11, trad. mea].

Scindarea, necoincidența, diferența sinelui în raport cu sine este condiția de posibilitate pentru a lucra asupra ta. Scrisul filosofic este, în acest sens, nu doar o interfață între autor și cititor, ci și una între dimensiunile scindate ale subiectivității, fără a forța o reconciliere între ele. O metaforă folosită adesea în contextul practicilor de sine este cea a oglinzii. În acest sens, diferite tipuri de scris (sau, uneori, alte forme de practici) sunt prezentate drept *oglindă* a ceea ce se întâmplă în minte. Această atitudine este asumată explicit și de o tradiție poetică a secolului XX, fiind ilustrată în mod transparent de Allen Ginsberg: „aici definesc conținutul și funcția – sau un fel de temă – a poeziei și filmului modern. ca oglindă a activității minții actuale în timpul scrisului. era și ideea lui [jack] kerouac. că proza sau poezia trebuie să includă tot ce se întâmplă în mintea celui care scrie în timp ce stiloul lui atinge hârtia până și-l ridică de pe hârtie" [10, p. 7].

Metafora oglinzii funcționează aici într-un mod similar cu cea a interfeței. Scrisul ca oglindă a minții este interfața în care mintea își devine accesibilă sieși, se auto-afectează. Interfața scrisului oferă spațiul pentru a lucra asupra propriei minți („asupra propriei concepții", „asupra felului în care vedem lucrurile"). A te scrie pe tine însuți (a te expune în măsura în care îți ești transparent) și a te citi pe tine însuți (a te aduce în fața ta, împreună cu tine) sunt cele două posturi – a autorului și a cititorului – puse împreună în scrisul asumat ca interfață intra-subiectivă. Ceea ce devine vizibil „în oglindă" este ceea ce era deja acolo dar, în primă instanță, nu vedeam și ne ajungem s-o facem prin intermediul muncii atenției și sensibilității care aduce oglinda în fața noastră. Acest tip de scriere – al subiectivității (minții) sensibile la propria funcționare – devine una dintre formele primare de muncă asupra ta specifică și filosofului (ilustrat istoric într-o multitudine de forme – de la *hypomnemata* antice la jurnalele filosofice care,

pe de o parte, *oferă* material pentru o operă ulterioară, dar, în cazuri precum Gabriel Marcel sau Henry Bugbee, sunt ele însele opera).

A scrie ceea ce gândești îți permite să muncești (să privești, să interoghezi, să confrunți) asupra propriilor gânduri. Munca este, aici, una cel puțin dual: pe de o parte, munca însăși a scrisului, pe de altă parte – cea a examinării a ceea ce ai scris. Ele se întrețes, dar reclamă atitudini diferite – moduri diferite de reorganizare a sinelui. Scrierea însăși este o expresie a răbdării, a curajului, a interesului față de o anumită temă, a persistenței în revenirea la ea, a încrederii că este posibil să vezi ceva cu privire la ea; munca revenirii asupra textului – o expresie a detașării, a disponibilității de a lua distanță în raport cu un gând pentru a-l chestiona, a nuanțării și contextualizării și, în cele din urmă, a capacității de a renunța la tine.

Această din urmă atitudine este similară atât în scrierea literară, cât și în cea filosofică. O notă a lui Wittgenstein (care obișnuia să scrie în carnetele sale cu funcția de interfață diferite remarci, apoi, la o dată ulterioară, să le transcrie, să le grupeze tematic și să le rescrie și reorganizeze în repetate rânduri) descrie extrem de precis acest proces:

„Tocmai am luat mere dintr-o pungă de hârtie, unde au stat mult timp; și pe multe dintre ele a trebuit să le tai pe jumătate și să le arunc. După ce am transcris apoi o propoziție a cărei jumătate era rea, am privit-o în același fel ca pe un măr pe jumătate stricat. Și așa mi se întâmplă în general. Tot ce întâlnesc în calea mea devine în mine o imagine a ceea ce gândesc încă" [8, p. 67, traducere modificată după original].

Câteva straturi ale acestui pasaj pot ilustra diferite aspecte ale „muncii asupra ta" prezente atât în scrisul filosofic, cât și în contextul care-l face posibil. Primul dintre ele – și cel mai evident – este procesul laborios al transcrierii și rescrierii, care presupune însă momentul originar al scrierii. Nu poți rescrie (transforma) decât în măsura în care *ai asupra a ce să lucrezi*, în măsura în care – ca în cazul lui Wittgenstein – cultivi o practică sistematică a *notării de gânduri ce reflectă atât moduri de a vedea, cât și lucruri văzute*. În munca asupra ta, ele nu rămân însă statice și neschimbate: munca filosofică nu este una *a expresiei de sine*, ci a revenirii asupra ta însuți, a restabilirii contactului cu straturi ale propriei subiectivități la care, după momentul propriu-zis al scrierii, poți să răspunzi.

În cazul despre care vorbește Wittgenstein, răspunsul este unul profund critic – în sensul originar al lui *krinein*, a discerne, a judeca: imaginea pe care o propune este literalmente una a separării dintre ceva „bun” și ceva „rău”. A tăia ce nu funcționează (ce nu poate fi consumat de tine sau de altul) într-o frază pe care ai scris-o este unul dintre modurile în care lucrezi asupra propriului fel de a vedea și de a formula în cuvinte ceea ce ai văzut. Simpla notare a unui gând nu presupune neapărat disponibilitatea și capacitatea de a lucra cu el. Munca asupra propriului text devine muncă asupra ta atunci când discerni ce poate fi re-asumat în transcriere și ce nu (la fel cum, citind textul celuilalt, discerni între ceea ce poți spune alături de el și ce nu). Ceea ce nu mai poate fi asumat este aruncat – la fel ca partea putredă a unui măr, care nu mai poate fi consumată și, totodată, dacă nu va fi exclusă, riscă să contamineze și întregul din care face parte.

Un al doilea strat prezent în acest fragment este constatarea reflexivă a lui Wittgenstein: „Tot ce întâlnesc în calea mea devine în mine o imagine a ceea ce gândesc încă”. Practica lucrului filosofic asupra ta implică aici o *aducere împreună* a gândirii și experienței cotidiene deopotrivă în interfața textuală. Una devine o imagine a celeilalte – adică una poate fi înțeleasă în termenii celeilalte. Într-o interfață – pentru a continua cu același exemplu, atunci când îmi mișc degetele pe ecranul tactil al unui telefon mobil ca să măresc o imagine – mișcarea degetelor și mărirea sau micșorarea fotografiei își corespund reciproc, fără să fie același lucru, ci fiind aduse împreună. Experiența cotidiană și munca filosofică asupra ta, aduse împreună, se nuanțează reciproc și își răspund una celeilalte. A ajunge să privești o propoziție pe care o transcrii ca pe un măr pe jumătate stricat (și a numi „rea” partea pe care o arunci) este un exemplu al acestui tip de reflecție filosofică în care practica scrisului, practica gândirii și practica experienței cotidiene se întrepătrund.

Într-un fragment cu ton de manifest din *Stenograme filosofice*, Günther Anders [11] nuanțează și problematizează câteva dintre aspectele abordate în articolul de față, permițând adunarea împreună a firelor pe care le-am explorat:

„Cel care filosofează

El nu pornește la drum pentru că vede un scop înaintea ochilor, ci pentru că nu vede niciun scop înaintea sa. Chiar *pentru* a vedea un scop.

El nu pune mâna pe pană pentru că are o idee, ci pentru că nu are niciuna. Chiar pentru a dobândi una.

De fapt, el nu pleacă la drum doar fără *methodos*, ci și fără *hodos*, fără cale: *pentru că* nu există nicio cale. Dar oricât de ridicol ar suna aceste enunțuri, nu este îngăduit să ne amuzăm de ele. nu se cuvine ca turiștii estivali să râdă de drumarul care a apucat-o de cu primăvară pe calea inexistentă, spre a le croi lor potecă pentru hoinărit.

Însă tocmai pentru că e drumar, el este un scriitor prost. Să scrie cu adevărat pot doar cei care vin după el, pot abia turiștii estivali care au plăcerea de a conversa confortabil de-a lungul cărării în limbă edificate și marcate de el. Iar el nu pretinde să rivalizeze cu aceștia. Dar îl amărăște să fie disprețuit de ei” [11].

În acord cu ethosul descris de Ginsberg, Anders chestionează perspectiva comună asupra scrisului ca expresie a unui gând preexistent. Scrisul „celui care filosofează” (distins, ca „scriitor prost” de cei care „pot să scrie cu adevărat” în sensul – cel mai probabil – beletristic al expresiei) devine spațiul în care acesta poate să întâlnească o idee sau un scop, fără ca ele să preexiste actului scrierii. Acestea sunt descoperite în oglinda – sau interfața – oferită de scrisul însuși, care nu știe unde va merge pentru că își construiește propriul drum. În această problematizare, spre deosebire de perspectiva egalitaristă carteziană, nici măcar metoda nu este presupusă, ci construită – oferită altora. „Turistul estival” (cel care vizitează locuri despre care a auzit) sau „scriitorul bun” (la modul convențional – apreciat drept bun datorită eleganței stilistice sau perfecțiunii execuției) își permite să hoinărească pe un drum pregătit de un drumar sau să scrie în conformitate cu standarde preexistente *anume pentru că altcineva i-a deschis aceste posibilități.*

Filosofarea autentică, din perspectiva lui Anders, constă în efortul descoperirii unui drum, a unei idei sau a unui scop în absența lor, când acestea nu sunt accesibile și nici măcar nu este clar dacă se va ajunge la ele. Respectiv, scrisul explorator al filosofului care nu poate anticipa la ce va ajunge construiește o

„cărare prin limbă” – o posibilitate de expresie pe care le-o oferă, în mod liber, altora. Anders propune aici o distincție radicală dintre cel care *filosofează* și *cel care merge pe drumul deschis de cel care filosofează*: ei nu fac același lucru, chiar dacă ajung să meargă pe același drum. Unul îl construiește (și, atunci când rescrie sau elimină pasaje, îl curăță și îl pregătește) pentru alții. Textul filosofic le oferă cititorilor săi o serie de posibilități discursive mult mai fluide și lipsite de efort decât erau ele pentru cel care a încercat să le croiască inițial. Atât autorul, cât și cititorul, sunt aduși împreună de interfața textului dar, în acest sens, ei nu mai sunt substituibili unul celuilalt. Munca lor este diferită și, vorbind despre „turiști” care poartă o conversație plimbându-se pe o cărare în limbă deja construită, Anders pare să conteste însuși caracterul de muncă al practicii celor care scriu (sau vorbesc) în limitele unei abordări deja date.

Când un text filosofic funcționează ca interfață transformativă, el aduce împreună în spațiul pe care îl creează subiectivitatea celui care l-a scris și subiectivitatea celui care îl citește, indiferent dacă cel care l-a scris și cel care îl citește sunt aceeași persoană sau nu. Miza rămâne, în orice caz, una a posibilității de a asuma ceea ce a fost scris, de a utiliza ceea ce a fost scris pentru a deschide noi posibilități de a vedea, simți și vorbi / scrie. Presupoziția egalitară a ethosului fenomenologic funcționează ca o invitație generoasă adresată cititorului: „este posibil să vedem aceleași lucruri – dacă muncești asupra ta, vei putea să le vezi și tu, chiar dacă nu-ți sunt accesibile acum – și vederea lor ne face să ocupăm aceeași poziție”. Cu toate acestea, munca filosofică asupra ta menține deschisă o tensiune a necoincidenței dintre două straturi, instanțe sau poziții: una este cea care propune (sau dirijează atenția), cealaltă acceptă angajamentul și încearcă să facă tot posibilul pentru a vedea

și simți ceea spre ce orientează subiectul primei enunțări. O interfață nu face elementele aduse împreună să fuzioneze, ci să-și răspundă și să se ajusteze unul la celălalt.

Referințe bibliografice

1. HEIDEGGER, M. Ființă și timp. București: Humanitas, 2003, 674 p. ISBN 973-50-0428-3.
2. ROSENBLATT, L. M. Cititorul, textul, poemul. Teoria tranzacțională a operei literare. București: Art, 2023, 406 p. ISBN: 9786303212265.
3. NOE, A. Strange Tools: Art and Human Nature. Hill and Wang, 2015, 285 p. ISBN 9780809089178.
4. SCHAPP, W. Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung. Kaestner, Göttingen, 1910. Disponibil: https://ww1.ophen.org/pub-119986 [Accesat 14. 4. 2025].
5. HEIDEGGER, M. The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude. Indiana University Press, 1996, 400 p. ISBN 9780253214294.
6. Wittgenstein, L. Cercetări filozofice. București: Humanitas, 2004. 410 p. ISBN: 973-50-0583-2.
7. HEIDEGGER, M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Klostermann, 1994, 448 p. ISBN 978-3-465-02669-3.
8. WITTGENSTEIN, L. Însemnări postume (1914-1951). București: Humanitas, 1995, 178 p. ISBN 973-28-0546-3.
9. NANCY, J.-L. The Birth To Presence. Stanford University Press, 1994, 440 p. ISBN: 9780804721899.
10. GINSBERG, A. Meditation and Poetics. 1993. Disponibil: https://sfd.at/en/teaching-and-learning/texts/allen-ginsberg_meditation-and-poetics.pdf [Accesat 4. 14. 2025].
11. ANDERS, G. Stenograme filosofice. Cluj-Napoca: Tact, 2014, 146 p. ISBN: 978-606-8437-20-0.