

## DIALOG CU SINE ÎNSUȘI. PORNIND DE LA JACQUES DERRIDA ȘI EDMUND HUSSERL

REMUS BREAZU

Universitatea Națională de Arte din București

### **Dialogue with Oneself. Starting from Jacques Derrida and Edmund Husserl.**

In this paper, I provide a summary analysis of the soliloquy, starting from Edmund Husserl's analysis in the *Logical Investigations* and Jacques Derrida's interpretation of it. The paper has the following structure: after some introductory remarks on Derrida's *Speech and Phenomena*, I present the context of Husserl's discussion of the soliloquy in the *Logical Investigations*, and Derrida's interpretation of it. Building on some limitations that become apparent after Derrida's lecture, I analyse the monologue in light of Husserl's actual phenomenological practice and some of his late reflections on the monologue.

**Keywords:** soliloquy, monologue, Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*; Edmund Husserl.

În 1967, în doar 6 luni, Jacques Derrida publica trei cărți la trei edituri diferite din Paris: *Scritura și diferența* la Éditions du Seuil, *Vocea și fenomenul* la Presses Universitaires de France și *Despre gramatologie* la Éditions de Minuit. Fiecare dintre aceste cărți este celebră și amplu receptată. *Vocea și fenomenul*, „cea mai respectată lucrare academică scrisă de Derrida”<sup>1</sup>, este cea mai tradițională lucrare din unghiul de vedere al felului în care este construită și, conform unui interviu din decembrie 1967, „într-o arhitectonică filosofică de tip clasic”, ar introduce celelalte două lucrări<sup>2</sup>. În fapt, *Vocea și fenomenul* este în mare parte un comentariu al primei cercetări din cadrul *Cercetărilor logice* ale lui Edmund Husserl și vine în continuarea a trei alte lucrări despre Husserl, și anume teza din 1954, coordonată de Maurice de Gandillac, *Problema genezei în filosofia lui Husserl*, dar publicată abia în 1990, introducerea din 1962 la propria traducere a lucrării lui Husserl, „Originea geometriei”, și articolul „«Geneză și structură» și fenomenologia”, din 1964, republicat în *Scritura și diferența*. Însă *Vocea și fenomenul* nu este doar

<sup>1</sup> Laurence Lawlor, „Navigating a Passage: Deconstruction as Phenomenology”, *Diacritics*, 23(2), 1993, p. 3.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *(Ex)poziții. Convorbiri cu Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, trad. de Emilian Cioc, prefată de Aurel Codoban, Cluj-Napoca, Idea Design & Print, 2001, p. 12.

un comentariu, este în egală măsură și o „interpretare”, dacă luăm în considerare o distincție pe care Derrida însuși o face în aceeași carte: „Întrebarea pe care urmează într-adevăr să o punem ne-ar face să trecem de la comentariu la interpretare”<sup>3</sup>. Desigur, am putea întreba, în spiritul lui Derrida, ce înseamnă această trecere și în ce constă diferența dintre aceste două moduri de a aborda un text, în ce măsură există un paralelism între ele și așa mai departe. Ca lucrurile să fie și mai complicate, Derrida vorbește și despre o a treia strategie metodică, care reprezintă ceea ce numește în mai multe pasaje ale cărții „deconstrucție”<sup>4</sup>. Această strategie este înțeleasă de Jacques Derrida<sup>5</sup> ca lectură *à travers*, lectură care traversează prin și de-a latul, lectură care „nu este pur și simplu nici cea a comentariului, nici cea a interpretării”. Să trecem peste remarca firească că acest mod de a croi un drum nu este, cel puțin aici, determinat în chip pozitiv, ci doar negativ.

Într-un spirit oarecum similar, voi încerca în cele de față altceva decât un comentariu. Mai precis, voi porni de la explicitarea lui Derrida a solilocviului pentru a pleca într-o manieră desuetă și anacronică către ceea ce presupune în mod efectiv un solilocviu. O astfel de reconstrucție poate fi numită și interpretare fenomenologică, în măsura în care miza ei este de a privi către modurile variate (și sursele) experienței noastre, mai degrabă decât către text. Ceea ce mă interesează aici este așadar solilocviul, căruia Edmund Husserl îi dedică un paragraf în *Cercetările logice* (§ 8 al „Cercetării întâi”), iar Derrida comentează și interpretează acest paragraf în două capitole din *Vocea și fenomenul*. Iar aceasta deoarece felul în care Husserl înțelege solilocviul în *Cercetările logice* reprezintă o articulație esențială atât în demersul său, cât și, mai apoi, în laborioasa argumentare a lui Derrida din *Vocea și fenomenul*.

Întreaga lucrare scrisă de Jacques Derrida este traversată de o presupuziție care-și are sursa în gândirea lui Martin Heidegger: caracterizarea metafizicii ca filosofie a prezenței. De altfel, Derrida este cât se poate de conștient de acest lucru, iar într-o notă de subsol susține că

(...) probabil a devenit vizibil faptul că, sprijinindu-ne în puncte decisive pe motive heideggeriene, am vrea mai ales să ne întrebăm dacă, când vine vorba de raporturile dintre *logos* și *phone* și de pretinsa ireductibilitate a anumitor unități de cuvinte (cuvântul *a fi* sau alte „cuvinte radicale”), gândirea lui Heidegger nu apelează uneori la aceleași întrebări ca și metafizica prezenței<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 32; cf. p. 59.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 57–58, 83, 86, 94. Leonard Lawlor (*Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2002, pp. 175–176) consideră că ar fi vorba doar de două procedee metodice, suprapunându-le pe ultimele două (interpretarea și deconstrucția).

<sup>5</sup> Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 98.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 83.

Un motiv al gândirii lui Heidegger se regăsește, de altfel, chiar în titlu: *Vocea și fenomenul* este o parafrază a raportului dintre *phainomenon* și *logos*, termeni din care Heidegger explicita fenomenologia în *Ființă și timp*, raport care, după cum remarcă Lawlor<sup>7</sup>, este inversat de Jacques Derrida (mai întâi *logos*, apoi *phainomenon*, nu cum era la Heidegger), potrivit propriului fel de a vedea această relație. Sau un alt motiv este identificarea privirii teoretice și a mizelor inerent științifice ale filosofiei (lui Husserl)<sup>8</sup>. Însă, de gândirea lui Heidegger, Derrida se va ocupa în mod direct în alte lucrări. În *Vocea și fenomenul*, este vorba în primul și primul rând de gândirea lui Husserl, care, conform lui Derrida<sup>9</sup>, are drept scop director „ființa ca prezență”. Ne putem desigur întreba, așa cum au făcut-o alții, în ce măsură o astfel de asumare, aparent necondiționată, a ființei ca prezență este îndreptățită<sup>10</sup>; sau în ce măsură valorizarea negativă a acestei idei este îndreptățită<sup>11</sup>; sau, în sfârșit, mai potrivit, în ce măsură expresia „ființa ca prezență” poate funcționa ca o teză desprinsă de orizontul interogativ în care a apărut. În fața unor astfel de întrebări, se va replica imediat următorul lucru: Derrida vrea să arate că în spatele oricărei metafizici a prezenței – în acest caz, a fenomenologiei inițiate de Husserl, „cea mai modernă, cea mai critică, cea mai vigilentă”<sup>12</sup>, „în ciuda minuției, rigorii și noutății absolute a analizelor sale”<sup>13</sup> – se găsesc niște contradicții, contradicții care indică către un proces ce are în adâncul său cel mai adânc, în „nucleul” său, nu identitatea, ci diferența.

Pentru a trimite către această diferență „*originară*”, prezentă într-o manieră cel puțin implicită și în filosofia lui Husserl, demersul lui Derrida este structurat în felul următor. Analiza se focalizează asupra conceptului de semn, așa cum este teoretizat în *Cercetări logice*, în „Cercetarea întâi: Expresie și semnificație”. De altfel, subtilul lucrării *Vocea și fenomenul* este „Introducere la problema semnului în fenomenologia lui Husserl”. Primul capitol („Semnul și semnele”) este dedicat primului paragraf al cercetării, în care Husserl distinge între semnul care indică (indiciul) și semnul care semnifică (expresiile propriu-zise). Al doilea capitol („Reducția indiciului”) este dedicat paragrafelor 2 și 3 ale cercetării, în care Husserl discută despre ce este indicarea, funcția principală a semnului ca indiciu. În capitolul al treilea („Semnificația [*vouloir-dire*] ca solilocviu”), Derrida<sup>14</sup> face trecerea de la comentariu la interpretare. Aici intervine chestiunea solilocviului. Trecerea lui Husserl de la expresia care *indică* către un interlocutor la expresia care

<sup>7</sup> Derrida and Husserl, p. 168.

<sup>8</sup> E.g., Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, pp. 80, 109.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>10</sup> E.g., James Mensch, „Derrida’s «New Thinking». A Response to Leonard Lawlor’s *Derrida and Husserl*”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 36(2), 2005, pp. 209–211.

<sup>11</sup> E.g., Andrea Staiti, „The Primacy of the Present: Metaphysical Ballast or Phenomenological Finding?”, *Research in Phenomenology*, 40, 2010, pp. 34–54.

<sup>12</sup> Jacques Derrida, (*Ex*)poziții, p. 12.

<sup>13</sup> Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 91.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 32.

doar semnifică subiectului este înțeleasă de Jacques Derrida ca trecere de la domeniul empiric la domeniul transcendent, așadar ca reducere transcendentă. „Interpretarea” constă desigur în faptul că un concept precum cel de transcendent este străin *Cercetărilor logice*. După cum se știe, Husserl dezvoltă așa-numita fenomenologie transcendentă mai târziu, ajungând la o concepție pe deplin dezvoltată abia odată cu publicarea primului volum al *Ideilor privitoare la fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică*, în 1913. Interpretarea lui Derrida, în primul rând, constă în faptul că vede în paragraful 8 din *Cercetări* un „indiciu” al subiectivității pure de care Husserl va vorbi ulterior, mai precis, un implicit care va fi determinat câțiva ani mai târziu. Găsim în acest capitol prima parte a argumentului lui Derrida referitor la „aporiile” în care se găsește fenomenologia lui Husserl. El deschide către capitolul al patrulea („Semnificația [*vouloir-dire*] și reprezentarea”), care reprezintă o continuare a interpretării paragrafului despre solilocviu, pornind de la care se face trecerea către capitolul al cincilea („Semnul și clipitul”), în care Derrida discută conceptul de prezent viu și aporiile pe care acesta le-ar genera. În sfârșit, capitolul al șaselea („Vocea care păstrează liniștea”) introduce conceptul de „voce fenomenologică”, pentru ca în capitolul final să fie introduși diverși termeni deveniți ulterior celebri, care se regăsesc și în alte lucrări ale lui Derrida, precum *différance* sau *supplément*. În cele ce urmează, mă voi focaliza asupra capitolelor al III-lea și al IV-lea, în care Derrida discută despre solilocviu.

Înainte de a intra în interpretarea lui Derrida, voi schița contextul și conținutul paragrafului 8, „Expresiile în viața interioară solitară”, care ține de prima cercetare, dedicată de Husserl expresiei. Ea vine să deschidă cercetările subsumate logicii pure, pe care Husserl o dezvoltă în primul volum al *Cercetărilor, Prolegomene la o logică pură*. După cum observă un comentator, „[t]ranscendența sensului este rezultatul esențial al primei *Cercetări*”<sup>15</sup>. Acest lucru este esențial pentru Husserl tocmai pentru a arăta că idealitatea este independentă de constituția accidentală a psihicului uman. Iar pentru aceasta, Husserl se îndreaptă către expresii, adică către acele enunțuri care manifestă semnificații, adică sensuri autonome de factualitate. De pildă, un enunț despre raporturile dintr-un triunghi poate fi rostit de mai multe ori, în limbi diferite și așa mai departe, însă semnificația sa rămâne identică<sup>16</sup>. Or, Husserl pornește de la ambiguitatea pe care o presupune semnul atunci când este folosit pentru a desemna expresia. El observă că expresiile, deși deseori indică ceva interlocutorului – în speță, trăirile locutorului prin intermediul cuvintelor –, nu presupun în mod esențial funcția indicării, ci doar pe aceea a semnificării<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Jocelyn Benoist, *Entre acte et sens. Recherches sur la théorie phénoménologique de la signification*, Paris, Vrin, 2002, p. 91.

<sup>16</sup> După cum se știe, prin semnificație, Husserl înțelege sens, nu referent, așa cum face Frege, chestiune pe care Husserl (*Cercetări logice II: Cercetări asupra cunoașterii și teoriei cunoașterii. Partea I: Cercetările 1 și 2*, trad. din germană de Bogdan Olaru și Christian Ferencz-Flatz, București, Humanitas, 2009, p. 82) o menționează în chip explicit.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 43–44.

Dincolo de funcția aducerii la cunoștință<sup>18</sup>, există și o altă funcție, cea a semnificării, care ea abia este necesară pentru a avea de-a face cu expresii. Or, pentru a arăta că esențială pentru expresie este semnificarea, nu aducerea la cunoștință, Husserl este nevoit să găsească un context în care ultima funcție lipsește. Acest context este solilocviul. În solilocviu, spune Husserl, noi nu ne aducem la cunoștință ceva deoarece noi nu avem nevoie de un acces la propria gândire, așa cum avem nevoie de un acces la gândurile celuilalt prin intermediul cuvintelor. Uneori, noi putem să dialogăm cu noi înșine, dar acest lucru se face în maniera unui *ca și cum*, vorbim cu noi înșine ca și cum am dialoga cu altcineva<sup>19</sup>. În fapt, însă, nu poate fi vorba de o reală aducere la cunoștință. După cum conchide Husserl, „[î]n vorbirea monologică, cuvintele nu pot îndeplini funcția de indicii pentru existența actelor psihice, întrucât o astfel de indicare ar fi aici total lipsită de scop. Trăim actele respective în chiar același moment în care rostim cuvintele”<sup>20</sup>.

În *Vocea și fenomenul*, Jacques Derrida dedică un întreg capitol acestui paragraf: „Le vouloir-dire comme soliloque”. Prin *vouloir-dire*, Derrida<sup>21</sup> traduce termenul *Bedeutung* (redat de obicei în limba română prin „semnificație”), tocmai pentru a arăta dubla funcție pe care o *Bedeutung* o are – atât aceea de a semnifica prin sine însuși, cât și de a vrea să spuie ceva. Cu alte cuvinte, *Bedeutung* presupune atât autonomie (semnificare prin sine însuși), cât și dependență de subiect (care vrea să spună ceva)<sup>22</sup>. Cum susțineam mai sus, în acest capitol, începe interpretarea lui Derrida.

În primul rând, Derrida se leagă de un pasaj în care Husserl pare să determine expresia ca un tip aparte de semn. Pornind de la acest pasaj, Derrida<sup>23</sup> vorbește despre cum semnificația transformă semnul în expresie prin intermediul discursului oral (o anticipare a vocii). Totuși, Husserl<sup>24</sup> susține explicit că semnul nu este un gen care să aibă două specii, anume indiciul și expresia. Dimpotrivă, pentru Husserl, termenul „semn” este ambiguu, el putând să desemneze indiciul sau expresia. Căci, după cum am văzut, expresia nu este întotdeauna și un indiciu. De fapt, această interpretare a lui Derrida<sup>25</sup> apare încă din capitolul I, „Semnul și semnele”, când înțelege indiciul ca semn *privat* de semnificație. Astfel, el ajunge să-l acuze pe Husserl de faptul că nu determină esența semnului în genere<sup>26</sup>. Derrida cunoaște totuși pasajul indicat de mine mai sus. Pentru a-l contracara, Derrida ajunge să

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *La voix et le phénomène*, p. 18.

<sup>22</sup> Nu cred că acel „a vrea” trebuie înțeles aici psihologic. Este vorba de subiect în genere, nu de conștiința umană. A se vedea, în special, Derrida (*ibidem*, pp. 36–39), unde discută despre chestiunea voinței.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 34; cf. p. 46.

<sup>24</sup> *Cercetări logice II*, p. 43.

<sup>25</sup> (*Ex*)poziții, p. 17.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 23.

spună că semnul pentru indiciu și expresie este o formă, nu un gen, făcând referire la o operație pe care Husserl<sup>27</sup> o tematizează în primul volum al *Ideilor*: formalizarea, în opoziție cu generalizarea. Formalizarea desemnează acolo „*trecerea de la nivelul conținutului material la nivelul formal, pur-logic*”<sup>28</sup>. Or, pornind de aici, interpretarea lui Derrida nu se poate susține, căci ar însemna că indiciul și expresia sunt două materializări ale unei forme, semnul. Așadar, indiciul și expresia, în felul în care Husserl vorbește despre ele în *Cercetări logice*, sunt, la rândul lor, forme, care pot fi oricând umplute, materializate. De pildă, indiciul se poate materializa într-un anumit indiciu, de pildă, nodul de la batistă reprezintă o astfel de deformalizare. Or, dacă semnul nu e gen pentru indiciu și expresie, dar nici formă, atunci care este raportul dintre cele două? Poate fi vorba de o ambiguitate, așa cum am spus mai sus, sau, în măsura în care există totuși o legătură principială între ele, pe care Derrida o vede cu siguranță și în asemănarea dintre cuvintele folosite de Husserl – *Zeichen* (semn), *Anzeichen* (indiciu) cu funcția de *Anzeigen* (indicare), *Ausdrück* (expresie) cu funcția de *Hinzeigen* (a arăta spre) –, atunci poate ar trebui să vorbim despre o unitate prin analogie. Voi lăsa totuși deoparte această chestiune. Ceea ce vreau să subliniez este că introducerea vocii ca modificare a semnului în expresie stă pe o anumită interpretare. Desigur, pornind de la această interpretare, am putea întreba ce este semnul ca gen în lipsa semnificației (care apare prin voce), căci indiciu nu poate fi, dat fiind că indiciul este un semn privat de semnificație, după cum spune Derrida la începutul primului capitol.

În al doilea rând, după cum am menționat și mai sus, interpretarea lui Derrida constă în faptul că ajunge să identifice sfera vieții interioare, ca domeniu în care solilocviul se manifestă, cu „sfera noetico-noematică a conștiinței”<sup>29</sup>. Acest lucru nu se susține nu doar pentru că ar fi un anacronism<sup>30</sup>, ci și parcurând pur și simplu textul lui Husserl: este vorba de un solilocviu empiric, nu de o întoarcere a conștiinței la propriile surse prestatoare de sens. În plus, dacă ar fi vorba de o reducere, atunci ar fi vorba de reducția eidetică, nu de cea transcendentă. Ar fi vorba de trecerea de la fapt la esență, de la rostirea factuală la exprimarea pur semnificativă. Pornind de aici, Derrida va determina diferența dintre indiciu și expresie pe calea diferenței dintre ceea ce este de ordinul lumii și ceea ce este de ordinul conștiinței, pe care o va rafina mai departe prin diferența dintre donația imperfectă a trăirilor unui alt eu prin intermediul cuvintelor rostite și donația nemediată a propriilor trăiri în cadrul sferei primordiale a propriului eu. Prima este

<sup>27</sup> *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere în fenomenologia pură*, trad. de Christian Ferencz-Flatz, București, Humanitas, 2011, pp. 70–73.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>29</sup> Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 35.

<sup>30</sup> Lawlor („Navigating a Passage”, p. 9) susține că Derrida nu comite un anacronism deoarece se raportează la fluxul conștiinței, pornind de la textele despre timp, care ar fi fost „practic contemporane” cu *Cercetările logice*, lucru evident fals, dat fiind că data cea mai recentă a *Prelegerilor despre conștiința timpului intern* este 1902.

mediată de corporalitate, a doua nu este. Derrida ajunge în final să spună că „[r]educția la monolog este într-adevăr o punere între paranteze a existenței lumești empirice”<sup>31</sup>.

Pentru a arăta rațiunea pentru care Husserl folosește conceptul de expresie și nu un altul, Derrida recurge la trei rațiuni: mai întâi, înțelege expresia ca exteriorizare, pornind desigur de la cuvântul ca atare (*Aus-drück*, „ex-presie”). Fiind vorba de expresie ca expresie, deci eliberată de funcția sa indicativă, iar Derrida înțelegând solilocviul ca imanență, exteriorizarea are loc înăuntrul conștiinței: „ieșire de sine dintr-un act, apoi dintr-un sens, care nu poate rămâne în sine decât în voce, adică în «vocea fenomenologică»”<sup>32</sup>. Această voce fenomenologică va fi determinată ca atare abia în capitolul al șaselea. Prima rațiune corespunde așadar lui *dire* din *vouloir-dire*, termenul prin care Derrida traduce *Bedeutung*. Următoarele două corespund lui *vouloir* din *vouloir-dire*. În al doilea rând, el arată că expresia este întotdeauna produsul unui act voluntar al unui subiect, accentul căzând aici pe subiectul de care este totuși dependentă semnificația. În al treilea rând, Derrida are în vedere actul voluntar, care, în cazul expresiei, se confundă cu intenționalitatea. Pentru aceasta, el recurge la discuția lui Husserl referitoare la mimică și gestică involuntare, care nu funcționează expresiv, decât în anumite cazuri aparte<sup>33</sup>. În acest context, Derrida susține<sup>34</sup> că diferența dintre semnul ca indiciu și semnul ca expresie nu reflectă o diferență între un semn non-lingvistic și unul lingvistic, ci este o diferență în interiorul limbii ca atare, ceea ce este iar o forțare a ideilor lui Husserl, dat fiind că aceasta vorbește și de semne de felul canalelor de pe Marte<sup>35</sup>, care funcționează tot ca gesturile involuntare, ca niște indicii pentru altceva, dar care nu devin semnificații în sensul de *Bedeutung* în momentul în care sunt interpretate. Toată această parte, marcată de Jacques Derrida printr-un „A.”, are rolul de a arăta că expresia este expresie în virtutea părții sale spirituale, nu a celei corporale. Acest lucru este echivalent pentru Derrida, după cum am văzut, cu o reducere la conștiința transcendentă. În continuare (ceea ce este marcat prin „B.”), Derrida încearcă să arate că reducția nu se oprește aici, ci și la nivelul conștiinței este operată o reducere în plus. Aici intervine solilocviul. Cum am văzut, în măsura în care expresia este adresată cuiva, ea are și funcția de indicare. Or, în solilocviu, așa ceva nu se petrece. Derrida interpretează această chestiune ca pe un pas reductiv adițional, și anume ca o reducere la sfera propriului, similară cu cea operată de Husserl în a cincea meditație din *Meditațiile carteziene*<sup>36</sup>. Acest pas îi oferă lui Derrida

<sup>31</sup> *La voix et le phénomène*, p. 47.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>33</sup> A se vedea totuși Alexandru Bejinariu („The Intentionality of Gestures and their Role in Monological Thinking. Some Remarks following Husserl”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 84, 2022, pp. 435–45), care arată că Husserl își revizuieste această concepție, având una mult mai rafinată în privința gesturilor voluntare și involuntare în anii 1913–14.

<sup>34</sup> *La voix et le phénomène*, p. 39.

<sup>35</sup> *Cercetări logice II*, p. 44.

<sup>36</sup> *La voix et le phénomène*, pp. 42–44.

posibilitatea de a arăta că, în ultimă instanță, Husserl propune o filosofie a prezenței. Căci, pentru a putea arăta funcția expresiei, el trebuie să elimine tot ceea ce nu este dat în mod original, adică tot ceea ce nu este prezentat. De îndată ce apare prezentificarea, medierea, atunci trebuie făcut un pas înapoi. Astfel de prezentificări apar în orice indiciu, căci acolo avem de-a face cu o relație de trimitere de la ceva la altceva (nodul de la batistă, prezentat, ne prezentifică că am uitat ceva), precum și în relația cu celălalt, care presupune prezentificarea fluxului conștiinței celuilalt prin intermediul corpului (Husserl numește acest tip de prezentificare „aprezentare”, care totuși se diferențiază într-un chip semnificativ de alte tipuri de prezentificare). Tocmai de aceea, Derrida<sup>37</sup> spune că atunci când avem de-a face cu un indiciu, avem de-a face cu o „non-prezență imediată la sine a prezentului viu”, ceea ce ne arată că în opoziție am avea de-a face cu o prezență imediată la sine a prezentului, lucru de care Derrida se ocupă în capitolul al cincilea.

Partea a doua a paragrafului despre solilocviu este discutată de Jacques Derrida în capitolul al patrulea, „Le vouloir-dire et la représentation”. Derrida<sup>38</sup> susține că Husserl apelează la două argumente pentru ideea conform căreia în solilocviu expresia nu funcționează indicativ: primul constă în faptul că în solilocviu totul se bazează pe reprezentare și imaginație, iar al doilea constă în faptul că indicarea este lipsită de scop în solilocviu. În primul caz, Derrida încearcă să arate că, prin această mișcare, Husserl ajunge să introducă în domeniul original al prezenței de sine prezentificarea, adică exact ceea ce este non-original. Imaginația intervine prin faptul că idealitatea poate fi reiterată la nesfârșit<sup>39</sup>, ceea ce are niște implicații aparte: „Se ajunge astfel – împotriva intenției explicite a lui Husserl – la a face dependentă *Vorstellung* [reprezentarea] însăși, ca atare, de posibilitatea repetiției, iar cea mai simplă *Vorstellung*, prezentarea (*Gegenwärtigung*), [dependentă] de posibilitatea prezentificării (*Vergegenwärtigung*). Prezența-prezentului este derivată din repetiție și nu invers”<sup>40</sup>. La acest lucru se ajunge tocmai pornind de la o intenție metafizică (preeminența prezenței) mai mult sau mai puțin implicită. Or, această preeminență a prezenței, care este manifestă în idealitate, duce la un anumit raport cu moartea:

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>39</sup> Imaginația intervine, conform lui Derrida (*ibidem*, pp. 54–56), și prin faptul că niciun semn nu este niciodată același, cu alte cuvinte, chiar și semnele empirice sunt traversate de un fel de idealitate, deci de repetiție, deci de imaginație. Ceea ce ar duce, conform lui Derrida, la indistincția dintre limbajul imaginar și cel efectiv, având în vedere că ambele sunt traversate de imaginație. Aici ar trebui întrebat ce înseamnă că niciun grafem sau fonem nu este, riguros vorbind, niciodată același: în sensul în care nicio senzație nu e aceeași? Exemplificând, în sensul în care paharele cu care beau apă nu sunt mereu aceleași, chiar dacă ele își îndeplinesc de fiecare dată o *aceeași* funcție? Și oare intervine imaginația în percepția a două pahare care îndeplinesc aceeași funcție?

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 58.



A gândi prezența ca formă universală a vieții transcendente înseamnă a mă deschide către a ști că în absența mea, dincolo de existența mea empirică, înainte de nașterea mea și după moartea mea, *prezentul este*. [...] *Eu sunt* vrea să zică în mod original *eu sunt muritor*. *Eu sunt nemuritor* este o propoziție imposibilă. [...] Mișcarea care duce de la *Eu sunt* la determinarea ființei mele ca *res cogitans* (deci ca nemurire) este mișcarea prin care originea prezenței și a idealității se fură pe sine în prezența și idealitatea pe care le face posibile.<sup>41</sup>

Ar trebui remarcat, pornind de la acest pasaj celebru, faptul că aici sunt amestecate două concepte de eu și raportul dintre ele: eul empiric, muritor și eul transcendental, nemuritor. Pentru Husserl, faptul că eul empiric este muritor nu este o necesitate, ci un fapt, de care aflăm prin intermediul morții celui alt. Dimpotrivă, eul transcendental este nemuritor, idee la care Husserl ajunge pe baza a două temeuri diferite – un temei de sorginte carteziană (gândirea, în sens larg, presupune existența) și un temei temporal (protenția nu poate fi negată). Astfel, mișcarea lui Husserl este taman pe dos: nemurirea eului transcendental este a priori și necesară, pe când mortalitatea eului empiric este a posteriori și accidentală. Or, abia prima condiționează idealitatea, și nu ultima, așa cum sugerează Derrida.

În al doilea caz, Derrida confirmă, încă o dată, primatul filosofiei prezenței – lipsa de scop a indicării în cazul solilocviului arată prezența originară de sine a eului la sine însuși –, ceea ce îl face să deschidă discuția despre prezentul viu, din capitolul al cincilea, pornind de la un cuvânt care apare în ultimul alineat al paragrafului despre solilocviu: „[î]n vorbirea monologică, cuvintele nu pot îndeplini funcția de indicii pentru existența actelor psihice, întrucât o astfel de indicare ar fi aici total lipsită de scop. Trăim actele respective în chiar același *moment* [*Augenblick*] în care rostim cuvintele”<sup>42</sup>. Aici intervine una dintre cele mai cunoscute interpretări ale lui Derrida cu privire la filosofia lui Husserl. El susține că prezentul viu, conform structurii sale, conține în el însuși non-originarul. Dat fiind că impresia originară nu poate fi sesizată decât în retenție, adică într-o anumită formă de prezentificare, înseamnă că, de fapt, niciodată nu avem de-a face cu o prezență la sine a conștiinței pure. Problema cu această interpretare constă în faptul că Derrida analizează prezentul viu potrivit părților sale neautonome ca și cum ar fi autonome. Analiza lui Husserl a prezentului viu este în mod precis o analiză, adică discuția sa cu privire la momentele prezentului viu are loc pe calea unor abstractizări<sup>43</sup>. În mod originar, prezentul viu este o unitate fluidă. Într-adevăr, după cum remarcă și Zahavi<sup>44</sup>, ceea ce susține Derrida, anume că în nucleul prezentului viu există o pată oarbă originară, este negat de Husserl însuși, care susține că

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 60–61.

<sup>42</sup> *Cercetări logice II*, p. 61; subl. m.

<sup>43</sup> Cf. Michael R. Kelly, *Phenomenology and the Problem of Time*, London, Palgrave Macmillan, 2016, p. 194.

<sup>44</sup> Dan Zahavi, *Conștiința de sine și alteritatea. O investigație fenomenologică*, trad. de Remus Breazu, Oradea, Ratio et Revelatio, 2024, pp. 163–165; cf. Françoise Dastur, „Derrida et la question de la présence: une relecture de la *Voix et le phénomène*”, *Revue de métaphysique et de morale*, 53, 2007, pp. 10–11.

[e]ste ridicol să vorbim despre un conținut „inconștient”, care ar deveni conștient doar ulterior. Conștiința este în mod necesar *conștiință* în fiecare fază a ei. Tot așa cum faza retentivă este conștientă de cele precedente fără să le facă să fie obiecte, la fel este și datul original conștient – mai exact, în forma specifică a lui „acum” – fără să fie obiectual.<sup>45</sup>

Toată această interpretare a lui Derrida, care se vrea fidelă *gândului ascuns* al lui Husserl, are drept miză indicarea presupuziției prezenței la sine ca scop director și, în același timp, fisurarea necesară a acestei prezenței la sine, care arată, în ultimă instanță, originalitatea diferenței și nu a identității. Analiza lui Derrida indică însă și altceva, și anume analiza totuși insuficientă a solilocviului pe care Husserl o întreprinde în *Cercetări logice*. Or, tocmai această limită a analizei lui Husserl provoacă reflecțiile de mai jos.

\*\*\*

După cum se știe, Arhivele Husserl din Leuven găzduiesc zeci de mii de manuscrise ale lui Husserl. Într-o scrisoare către Van Breda, Eugen Fink, unul dintre ultimii doi asistenți ai lui Husserl, susține că manuscrisele lui Husserl sunt „monologuri stenografice ale unui proces de gândire tematic de cercetare întins de-a lungul multor decenii”<sup>46</sup>. Iar Iso Kern, unul dintre editorii unor manuscrise ale lui Husserl, vorbește de acestea ca despre „texte pe care nu le-a scris pentru un public (fie el de cititori sau ascultători), ci pentru el însuși ca «meditații de ordin monologic». Așa-numitele «manuscrise de cercetare», care compun cea mai mare parte din opera postumă a lui Husserl, își au originea în faptul că Husserl obișnuia să își desfășoare meditația filosofică personală în scris”<sup>47</sup>. Într-adevăr, după cum notează și Dorin Cairns,

[d]eși scrie extraordinar de mult – aproape toată ziua, zi de zi –, doar o foarte mică parte este scrisă având vreo carte în minte. Scrierile sale sunt mai degrabă un produs sub formă de meditații, ce nu este destinat altor ochi. După niște pauze la prânz sau seara, scrie recapitulări sau trece din nou prin analize făcute anterior, astfel încât manuscrisele conțin multe repetiții. Aceste meditații le recitește de multe ori, ori de câte ori subiectul cu pricina apare din nou, iar în cadrul recitării corectează deseori manuscrisele mai vechi. Subiectele meditațiilor sunt mereu determinate de interesul lui momentan, care e în mare parte determinat de interesul altor oameni.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, Hrsg. Rudolf Boehm, Hague, Martinus Nijhoff, 1966, p. 119.

<sup>46</sup> Husserl-Archiv Leuven, *Geschichte des Husserl-Archivs. History of the Husserl-Archives*, Dordrecht, Springer, 2007, p. 80.

<sup>47</sup> Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil*, Hrsg. Iso Kern, Hague, Martinus Nijhoff, 1973, p. XVIII.

<sup>48</sup> *Conversații cu Husserl și Fink*, editat de Arhivele Husserl din Louvain, cuvânt înainte de Richard M. Zaner, trad. de Remus Breazu, Oradea, Ratio et Revelatio, 2018, pp. 90–91.

Iar cartea lui Cairns dovedește faptul că Husserl nu doar obișnuia să practice aceste meditații în scris, ci și în dese conversații cu colaboratorii săi. De ce prefera totuși Husserl să scrie sau să discute, în loc să gândească pur și simplu, eliberat de corporalitatea mundană, ca un „sine plutitor”, potrivit imaginii lui Avicenna? Nu poate fi vorba de o consemnare în vederea memorării, așa cum pare a fi vorba la alții, *cel puțin în intenția explicită*<sup>49</sup>. Acest mod al lui Husserl de a gândi, remarcat de mulți dintre cei care s-au ocupat de filosofia acestuia<sup>50</sup>, arată că în solilocviu există totuși *un fel de* indicare către sine însuși, iar tocmai acest fel special al indicării aș vrea să o explorez în cele ce urmează.

Înainte de orice, ar trebui să facem câteva distincții. În primul rând, în ce măsură monologul este unul și același lucru cu solilocviul? Ridic această întrebare deoarece Michael Kelly<sup>51</sup> remarcă într-un mod critic faptul că Derrida, atunci când vorbește despre vocea fenomenologică, nu face o diferență între solilocviu și monolog. Pentru Kelly<sup>52</sup>, solilocviul ar fi vorbire tăcută cu sine, pe când monologul ar fi o vorbire sonoră cu sine. În privința ultimului, putem diferenția între monologul desfășurat în singurătate și monologul în fața altcuiva. Pornind de aici, după cum Michael Kelly remarcă, dimensiunea corporală, auditivă a enunțurilor poate apărea sau nu: în solilocviu nu apare deloc, în monolog apare, numai că vorbitorul nu vizează această dimensiune, ci tocmai ceea ce exprimă prin cuvinte. Prin aceasta, Kelly susține că Derrida nu se poate referi în critica sa la așa ceva, ci tocmai la prezența de sine a conștiinței (conștiința de sine) în orice act, fie el lingvistic sau nu. Într-adevăr, Derrida nu se referă *doar* la dimensiunea corporală, ci și (mai ales) la conștiința de sine, însă nu cred că exclude nici această primă dimensiune. Dacă ne uităm peste textul lui Husserl, vom observa că el are în vedere „expresia în *viața solitară a sufletului (Die Ausdrücke im einsamen Seelenleben)*”<sup>53</sup>, „discursul solitar (*der einsamen Rede*)”<sup>54</sup> sau „discursul de tipul monologului (*der monologischer Rede*)”<sup>55</sup>. Pornind de aici, este clar că Husserl are în vedere monologul desfășurat în singurătate, fie el sonor sau nu.

Ce presupune totuși un monolog? Monologul, în viața solitară, nu este altceva decât gândirea, așa cum Platon a definit-o într-un pasaj celebru din

<sup>49</sup> E.g., Augustin, *Solilocvii*, ediție bilingvă, traducere, studiu introductiv și note de Gheorghe I. Șerban, București, Humanitas, 1993, p. 41; sau, mai direct, Alexandru Dragomir, *Caietele timpului*, ed. Bogdan Mincă și Cătălin Partenie, București, Humanitas, p. 170.

<sup>50</sup> E.g., Alexandru Cosmescu, „Ethosul fenomenologic și practica vederii/scrierii”, *Revista de Filosofie, Sociologie și Științe Politice*, 177(2), 2018, pp. 171–172; Emanuela Caminada, „Developing Digital Technology at the Husserl Archives. A Report”, *Aisthesis*, 13(2), 2020, pp. 81–82.

<sup>51</sup> *Op. cit.*, p. 192.

<sup>52</sup> *Ibidem*, pp. 192–193.

<sup>53</sup> Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hrsg. Ursula Panzer, Dordrecht, Springer, 1984, p. 41; subl. m.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

*Theaitetos* (189e – 190a)<sup>56</sup>. În definiția sa, Platon părea a opera analitic, dacă e să folosim un termen modern, nefăcând altceva decât să definească *dianoeisthai* (gândirea) printr-un *logos* (discurs, în traduceri românești făcute de Marian Ciucă și Andrei Cornea) care trece de la sine către sine, așadar un dialog (*dialegethai*) al sinelui cu sine însuși. Pare că Husserl nu se diferențiază prea mult de Platon în această privință. Căci și Platon distinge între un *logos* rostit și un *logos* tăcut (190a), ultimul nefiind altceva decât gândirea solitară, care are însă caracterul de a fi rostit (*eirēmenon*), chiar dacă în tăcere. Trecând peste anumite precauții, am putea astfel spune că primul *logos* are și funcția indicării, pe când ultimul are doar funcția semnificării. Totuși, prezența aceluia *dia-* din *dianoeisthai* complică lucrurile, căci presupune, după cum am menționat și mai sus, o dedublare a sinelui. Această dedublare a sinelui arată că gândirea, cel puțin potrivit lui Platon, nu este o pură prezență la sine, așa cum ar fi pentru Husserl, potrivit analizei din prima cercetare logică. Chiar și în interpretarea lui Derrida, conform căreia ar exista totuși un mediu de manifestare al semnificării, chiar dacă acest mediu este perfect diafan<sup>57</sup> – este vorba de ceea ce el numește vocea fenomenologică –, solilocviul, așa cum este înțeles explicit de Husserl, se diferențiază în această privință de felul în care înțelege Platon gândirea. Căci, pentru Platon, gândirea presupune o întrebare pusă de suflet către sine însuși, întrebare care primește apoi un răspuns, adică în mod precis dialog. Or, dincolo de teoria din *Cercetări logice, tocmai un astfel de demers este recognoscibil în practica lui Husserl de cercetare*. Iar Platon, în mod explicit, vorbește despre cercetare în acest context (*skopein*). Rezumând, pe de o parte, este clar că aici nu putem vorbi despre funcția de indicare pe care Husserl o diferențiază de cea de semnificare. Pe de altă parte, vorbim despre imposibilitatea unei prezențe originare la sine, dat fiind că există un „gol” între întrebare și răspuns, o diferență între întrebător și răspunzător. Așadar, în fapt, în solilocviu nu avem de-a face cu o voce fenomenologică, cu un mediu perfect diafan. Însă aici trebuie să fim precauți. Trebuie văzut despre ce fel de solilocviu vorbim: este vorba de un solilocviu empiric sau e vorba de un solilocviu pur? Dacă e vorba de un solilocviu pur, purificarea este de factual (așadar, avem de-a face cu o reducere eidetică) sau de mundan (reducere transcendențială), sau de ambele? Mai mult, putem vorbi despre solilocviu empiric, *i.e.* tematic, care are drept obiect ceva de ordin empiric, esențial sau transcendențial. În paragraful din *Cercetări logice*, Husserl pare totuși a vorbi de un solilocviu tematic care are drept obiect tot ceva de ordin empiric. Derrida, în schimb, încearcă să arate în interpretarea lui că Husserl are în vedere un solilocviu

<sup>56</sup> Platon, *Opere VI*, ed. Constantin Noica și Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 244; Platon, *Theaitetos*, trad. de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2012, pp. 150–151. Derrida (*Diseminarea*, traducere și postfață de Cornel Mihai Ionescu, București, Univers Enciclopedic, 1997, p. 192) nu se referă la acest pasaj decât mai târziu, în „Dubla întrunire” (1969, text publicat inițial în 1970), însă acolo într-un context diferit, care are drept punct de pornire al interpretării o discuție din *Philebos*. În *Vocea și fenomenul*, singura trimitere a lui Derrida (*La voix et le phénomène*, p. 59) către Platon are loc în contextul discuției despre idealități.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 90.

eidetic-transcendental, care nici măcar nu este unul tematic. Cu alte cuvinte, Derrida, prin interpretarea pe care o propune, nu vorbește despre un solilocviu propriu-zis, ci de conștiința de sine ca atare, de autotemporalizarea conștiinței pure. Mă voi restrânge, în lumina mizei indicate la început, la solilocviul tematic. Așadar, să luăm pe rând cele trei variante.

În cazul unui solilocviu tematic cu obiect empiric, posibilitatea acestuia, din unghiul de vedere al filosofiei mature a lui Husserl, este neproblematică. În obiectivarea de sine prin experiență, eul devine pentru sine un obiect care presupune o constantă incompletitudine. Eul se constituie ca eu personal, iar el își poate descoperi constituirile implicite prin intermediul unui solilocviu. În cazul unui solilocviu tematic cu obiect purificat de mundan, vorbim despre reflecție transcendentă. Eul se descoperă pe sine în actele sale prestatoare de sens, așadar, eul se descoperă nu ca obiect, ci ca subiect, ca eu operațional, constant exercitându-se în orice constituire obiectuală, fie ea pasivă sau activă, tematică sau netematică, actuală sau inactuală etc. În sfârșit, în cazul unui solilocviu cu obiect purificat de factual, eul se descoperă pe sine în structura sa esențială, fie ea transcendentă (dacă reducția eidetică e dublată de una transcendentă) sau nu, iar în cazul din urmă vorbim despre ceea ce Husserl numește psihologia pură. Ceea ce este important însă în cazul din urmă este că orice intuiție a esenței presupune fundarea acesteia pe o intuiție sensibilă (fie ea perceptivă sau imaginativă). Așadar, într-un solilocviu purificat de factual, deși eul intuieste esențe, această intuiție este posibilă în măsura în care ea este făcută prin intermediul unei intuiții sensibile. *În ordinea cunoașterii*, orice intuiție a esenței presupune o intuiție a unui fapt. Această chestiune este esențială și ne permite să înaintăm către determinarea mai precisă a solilocviului și a raportului dintre semnificare și acea „indicare” către sine pe care Platon o recunoștea explicit în structura gândirii ca întrebare-răspuns de la sine către sine și pe care Husserl însuși o recunoștea implicit în practica sa fenomenologică. Or, dacă căutăm în manuscrisele lui Husserl, vom descoperi că el însuși recunoaște că semnificarea în solilocviu presupune o astfel de „indicare” specială către sine însuși.

Într-adevăr, dacă ne uităm peste revizuirile plănuite pentru o nouă ediție a *Cercetărilor logice*, în privința solilocviului, în primăvara lui 1914, Husserl<sup>58</sup> începe să aibă îndoieli referitoare la propria concepție: „(...) când produc în mod original aserțiunile [în solilocviu, nu atunci când le recitesc], le și ascult în același timp?” Pentru a răspunde la această întrebare, Husserl face următoarele remarci:

În vorbire (...), de obicei, nu se întâmplă să am un gând judicativ clar și bine articulat și abia apoi să îl exprim pas cu pas. Desigur, gândul vine primul. Dar pentru mine, de fapt, este un ceva întunecat înainte de aserțiune; abia atunci când cuvintele sunt rostite știu de fapt ce am vrut să spun. Deci ceea ce

<sup>58</sup> *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil: Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94–1921)*, Hrsg. Ullrich Melle, Dordrecht, Springer, 2005, p. 77.

iese sunt cuvinte peste cuvinte, însoțite dintru început de sensul lor, în acest proces împlinind intenția discursivă. (...) Gândirea (*Nachdenken*) este intenția asupra aserțiunilor articulate, este o creație efectivă de aserțiuni, care tinde către împlinire prin aserțiuni. (...) [Î]n discursul solitar, [nu mă îndrept] către nimeni. Nu mă îndrept nici măcar către mine, nu mă ascult ca și cum aș fi cineva care înțelege; sunt îndreptat către cuvântul și expresia care urmează să vină, desigur, deoarece este împlinirea intențiilor mele actuale. Dar cum Dumnezeu pot fi toate acestea înțelese?<sup>59</sup>

Să trecem peste confirmarea performativă a ceea ce susține Husserl aici prin însăși meditația în scris pe care această temă o prilejuiește. Restrângându-ne deci la conținutul textului, în solilocviu, semnificarea are nevoie de cuvinte, așa cum intuirea unei categorii are nevoie de o intuire a unui fapt. Semnificațiile nu plutesc în minte pentru a fi apoi puse în cuvinte, ci ele se manifestă ca semnificații în solilocviu în măsura în care sunt exprimate prin cuvinte. Mai precis, cuvintele pentru gânduri funcționează în felul în care o intuiție împlinește o intenție de semnificare. Trebuie subliniat faptul că aici nu vorbim pur și simplu de împlinirea unei intenții de semnificare, ci de constituirea intenției de semnificare ca atare sau, dacă ne focalizăm doar asupra laturii obiectuale, a semnificației înseși. Conceptul ca atare necesită un astfel de „suport” sensibil, care este cuvântul, pentru a avea de-a face cu un concept. Dacă „gândul” nu este „împlinit” prin intermediul unui cuvânt, atunci nu avem de-a face propriu-zis cu un gând (de unde și ghilimelele), ci, după cum susține Husserl, cu un „ceva întunecat”. Totuși, Husserl nu pare convins de această descriere, având în vedere remarca finală.

Această nesiguranță a lui Husserl se transformă în anii următori într-o convingere. Astfel, într-un text din 1920/21, Husserl reia aceeași idee: în comunicarea cu ceilalți noi nu avem deja semnificațiile deja constituite în minte pentru a căuta apoi cuvinte prin care să le exprimăm. Iar acest lucru se repercutează asupra solilocviului:

În gândirea rostitoare solitară, cu siguranță nu ca și cum am avea formațiuni de gânduri, iar apoi am căuta cuvinte potrivite pentru ele. Gândirea se efectuează dintru început ca lingvistică. Ceea ce se găsește în orizontul nostru practic ca ceea ce urmează a fi format este reprezentarea încă nedeterminată a unei forme, care este deja o formă lingvistică. Gândul, pe care-l avem în minte și pe care îl aducem interior la articulare, este deja dublu fațetat, dar încă incomplet determinat.<sup>60</sup>

Iar concluzia lui Husserl este următoarea: „Toate discursurile care sunt împlinite de sens, ca unități concrete ale trupului lingvistic și sensului lingvistic, sunt «formațiuni mentale»”<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, Hrsg. Paul Janssen, Hague, Martinus Nijhoff, 1974, p. 359.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

Ceea ce găesc esențial în aceste reflecții ale lui Husserl este faptul că discursul este aici determinat ca *unitate concretă* care presupune două părți neautonome: trup și sens. Aici, „trup” are sensul specializat de „corp” (*Körper*). Cuvintele nu sunt pur și simplu niște corpuri cu care o semnificație spirituală este îmbrăcată. Folosind distincția cu care Husserl operează uneori, cea dintre trup (*Leib*) și corp (*Körper*), putem spune despre cuvinte că ele au un caracter trupesc (*leiblich*). Cuvintele, fiind exprimate de eu, preiau de la acesta din urmă dimensiunea sa trupească. Cuvintele sunt așadar în mod originar amestec de corp și spirit, „sunt dublu fațetate”, iar abia apoi un logician poate, în mod analitic, să separe între partea materială și cea spirituală<sup>62</sup>, poate așadar să detașeze semnificația din cuvânt, așa cum Husserl însuși a procedat în *Cercetările logice*. Este clar că în aceste rânduri avem de-a face cu o concepție mai largă cu privire la raportul dintre gândire și limbă, dar voi păstra considerațiile acestea mai generale la minimum.

Această concepție târzie a lui Husserl referitoare la raportul dintre gândire și limbă o regăsim la Merleau-Ponty, care, cel mai probabil, a dezvoltat-o fără să cunoască aceste manuscrise ale lui Husserl. Astfel, Merleau-Ponty susține că „gândirea tinde spre expresie ca spre o împlinire a sa, (...) însuși subiectul gânditor își ignoră într-o oarecare măsură gândurile, atâta vreme cât nu le-a formulat pentru sine, nu le-a spus, nici nu le-a scris”<sup>63</sup>. Sau, exact ca și în pasajul citat mai sus din Husserl, Merleau-Ponty ajunge să spună că „[o]ratorul nu gândește înainte de a vorbi, nici chiar în timp ce vorbește; vorbirea este gândirea sa”<sup>64</sup>.

Revenind la interpretarea lui Derrida a solilocviului din *Cercetări logice*, trebuie făcute câteva remarci: în primul rând, Derrida nu intenționează să-l critice pe Husserl. Miza preliminară a lui Derrida este să arate că ceea ce reglează din interior filosofia lui Husserl este o metafizică a prezenței. În acest sens, este irelevant dacă Husserl reușește sau nu să separe cu adevărat semnificația de indicare în prima cercetare. Ceea ce este relevant este intenția lui Husserl. În al doilea rând, prin această scurtă incursiune în ceea ce este un solilocviu, ghidat fiind chiar de practica fenomenologică a lui Husserl, pe de o parte, și de propriile sale reflecții referitoare la solilocviu ulterioare *Cercetărilor logice*, pe de altă parte, nu am intenționat să critic interpretarea lui Derrida, să zic ceva de felul că prezumtiva critică a lui Derrida nu se susține în măsura în care este luată în considerare întreaga concepție a lui Husserl, care a evoluat de la *Cercetări logice*<sup>65</sup>. Ceea ce am intenționat a fost ca, impulsionat de interpretarea lui Derrida, să investighez felul în care funcționează solilocviul. Or, după cum am văzut, solilocviul nu presupune în mod esențial doar raporturi între semnificații, ci și cuvinte (fie ele rostite în mod efectiv, doar imaginate sau scrise). Cu alte cuvinte, gândul în solilocviu se

<sup>62</sup> Cf. *Idei privitoare la o fenomenologie pură...*, p. 460.

<sup>63</sup> *Fenomenologia percepției*, trad. de Ilieș Câmpeanu și Georgiana Vătăjelu, Oradea, Aion, 1999, p. 220; subl. m.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>65</sup> Așa cum face, de pildă, chiar dacă într-un context puțin diferit, Michele Averchi, „Husserl on Communication and Knowledge Sharing in the *Logical Investigations* and a 1931 Manuscript”, *Husserl Studies*, 34, 2018, pp. 209–228.

constituie, devine determinat, pe măsură ce subiectul se angajează într-o activitate efectivă de dialog cu sine însuși, oricare ar fi modul în care acesta are loc (pe cale scripturală etc.). Donația originară, fie ea a categoriei, presupune această parte sensibilă, care instituie astfel o distanță. Solilocviul, în toate cele patru forme discutate mai sus (având un obiect factual – ca în exemplul lui Husserl din *Cercetări logice* –, transcendent, eidetic sau transcendent-eidetic), este în efectivitatea sa, în ultimă instanță, empiric, deoarece presupune manipularea cuvintelor, care au un caracter trupesc, așadar, a posteriori, un caracter dublu, atât material, cât și spiritual. Or, tocmai acest lucru implică o distanță față de sine a subiectului în dialogul cu sine însuși, așadar o „indicare” către sine însuși a celui ceva vizat de gând. Însă această „indicare” către sine însuși nu trebuie confundată cu indicarea în sens pregnant, proprie comunicării cu celălalt, chiar dacă este prezentă și în aceasta din urmă. „Indicarea” către sine însuși de care vorbesc aici nu este în niciun caz un acces al subiectului la sine însuși, ceea ce ar fi absurd, dat fiind că subiectul este deja el însuși (fie că vorbim de un subiect care trăiește în maniera autenticității sau nu). Problema accesului nu se pune decât în cazul unui flux al conștiinței străin. Or, în acest caz, „indicarea” către sine însuși nu este decât *determinarea* a „ceea ce ai în minte”, care, până la exprimare, este doar „ceva întunecat”.

În dialogul cu sine însuși, care presupune cuvântul înțeles ca trup, subiectul se descoperă, se explicitează, pe sine însuși, fie ca individ având cutare sau cutare trăsături, ca subiect transcendent care face cu putință sau ca structură esențială. Această descoperire de sine se face în elementul limbii și tocmai de aceea presupune o distanță față de sine. Nu întâmplător, mai sus l-am citat pe Merleau-Ponty, cu o concepție similară celei gândite de Husserl, în privința solilocviului. După cum se știe, Merleau-Ponty face o distincție între vorbirea vorbită și vorbirea vorbitoare<sup>66</sup>. În timp ce prima este vorbirea tocită de prejudecăți, a doua este vorbirea care încearcă să penetreze un domeniu de lucruri. Aplicând această distincție la solilocviu, cred că devine clar că am avut în vedere până acum vorbirea vorbită. Însă dacă la nivelul vorbirii vorbite avem de-a face cu o astfel de distanță față de sine însuși, ce se întâmplă la nivelul vorbirii vorbitoare, unde tocmai sensul originar este cel care este instituit? Într-o vorbire vorbitoare, acel ceva întunecat care cere a fi exprimat se ivește în urma unei deconstituiri<sup>67</sup> de sine, a unui întuneric care tocmai că pare să fie în el însuși nedeterminat. Abia pornind de aici, solilocviul pur de care vorbește Derrida în interpretarea sa, adică prezența la sine a conștiinței de sine, poate primi în el însuși diferența față de sine însuși, nu în maniera unei prezentificări a celuilalt în interiorul eului concret, așa cum apare în interpretarea lui Derrida, ci în maniera unei raptus radical în miezul prezenței la sine a eului, fără ca prin aceasta „să depășim” o filosofie a prezenței, prezență la sine care, după cum Derrida însuși recunoaște<sup>68</sup>, va apărea în mod necesar în orice act filosofic.

<sup>66</sup> *Op. cit.*, p. 242.

<sup>67</sup> Cu privire la acest termen, a se vedea Viorel Cernica, *Temporalitatea experienței nonjudicative I. Timpul lenei*, București, Editura Universității din București, 2017.

<sup>68</sup> *La voix et le phénomène*, p. 57.