

# CONCEPTE FUNDAMENTALE PENTRU O FENOMENOLOGIE A TRANSFORMĂRII EXPERIENȚEI

Vasile VISOȚCHI<sup>1</sup>

**Abstract:** *In this paper, I aim to phenomenologically analyze the transformation of experience, which can be epitomized both by religious conversion and phenomenological reduction. In so doing, I propose a definite set of concepts such as: self-dislodgement and relodgement (dislocare-relocare), open and closed experience, consolidation of experience, hierarchy of relevance and others. I show the clarifying potential of this terminology by putting it at work in a phenomenological reading of some excerpts from Augustine's Confessions. Moreover, I argue that this conceptuality is deeply rooted both in the medieval tradition of self-understanding of the believer — such as Hildegard of Bingen — and in the Romanian phenomenological tradition, exemplified by Alexandru Dragomir.*

**Keywords:** *Transformation of experience, conversion, St. Augustine, negativity, worldliness, temporality.*

Cercetarea fenomenologică a convertirii pe care o întreprindem în studiul de față nu este o simplă aplicare a metodei fenomenologice asupra unor trăiri religioase. În fapt, *transformarea experienței* poate fi înțeleasă ca o expresie generică pentru alte experiențe specifice, cum e convertirea în plan religios sau *epoché* în tradiția fenomenologică. Astfel, în măsura în care fenomenologia asumă în mod deliberat un proces de transformare a experienței ca parte esențială a travaliului său metodologic, atunci o fenomenologie a convertirii va implica totodată o punere în chestiune de sine metodică, o reflecție a fenomenologiei asupra ei înseși. Rodul acestei reflexivități metodologice va consta, în cele din urmă, într-o conceptualitate aptă să pună în lumină experiența străbătută de transformare.

Husserl vorbește explicit despre „transformarea radicală a tezei naturale” printr-un soi de convertire liberă a privirii spre ceea ce rămâne în urma suspendării judecății: *conștiința pură*.<sup>2</sup> Aceasta din urmă deschide tema fenomenologului: sfera trăirilor „conștiinței în genere” și, mai precis, con-

---

<sup>1</sup> University of Bucharest, Romania.

<sup>2</sup> Edmund Husserl, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică*, trad. de Christian Ferencz-Flatz, București: Humanitas, 2011, pp. 117-128.

ținutul „propriu al unei *cogitatio* în *pura sa specificitate*”.<sup>3</sup> Altfel zis, tema fenomenologiei constă în structurile pure – transcendente – ale experienței, relevate în urma transformării acesteia, prin trecerea de la atitudinea naturală spre cea fenomenologică. Husserl nu s-a abătut de la această temă în ciuda schimbărilor sale de idei. La o distanță de optsprezece ani de la publicarea lucrării *Idei I*, în concluzia *Meditațiilor carteziene*, Husserl spune că „În investigațiile acestei meditații [...] ne-am mișcat pe terenul experienței transcendente, pe terenul experienței de sine propriu-zise și al experienței alterității.”<sup>4</sup> Experiența umană în toată amploarea sa, în structurile sale esențiale, reprezintă terenul principal pe care au loc explorările fenomenologice. Însă, structura *transformării experienței ca atare* nu pare a se fi bucurat de același interes. Cercetarea de față își propune să avanseze în această direcție prin elaborarea unei serii de concepte fundamentale pentru o analiză fenomenologică a transformării experienței. Punctul de plecare va consta în transformarea experienței înțelegătoare drept convertire în noetica creștină. Mai întâi, (1) vom delimita *transformarea experienței* de caracterul fluid al acesteia, așadar de *motilitatea experienței*, cu care ar putea fi confundată ușor. În contrast cu aceasta din urmă, cea dintâi își va dobândi conceptualitatea sa genuină. Așadar, (2) vom citi apoi în lumina conceptelor propuse anumite pasaje din *Confesiunile Sfântului Augustin*, aprofundând astfel înțelegerea transformării experienței în structura sa. În cele din urmă, (3) vom rezuma înțelegerea structurală a transformării experienței în lumina conceptelor propuse, justificându-le istoric prin plasarea lor atât în tradiția medievală de la care plecăm, cât și în cea fenomenologică în care ne situăm.

## 1.

Conceptele fenomenologice – menite să surprindă datul intuitiv – nu pot fi determinate în ele însele, în mod prealabil angajării lor în descrierea experiențelor pe care le explorăm. Ne aflăm prin urmare într-o situație hermeneutică circulară în care, pe de o parte, trebuie să definim conceptele pentru a le utiliza în descrierea experienței și, de altă parte, să apelăm la descrierea experienței pentru a defini conceptele utilizate. Se cuvine astfel

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 130-131.

<sup>4</sup> Edmund Husserl, *Meditații carteziene*, trad. de Aurelian Crăiuțu, București: Humanitas, 1994, p. 191.

să facem uz de o terminologie în așa manieră încât să o definim în cursul analizei noastre, oferindu-i sensul pe măsura iluminării experienței analizate. Astfel, inteligibilitatea conceptelor fenomenologice va depinde de modul și măsura în care acestea vor face inteligibilă experiența. Prin urmare, nu le vom putea defini decât parțial, pe loc și la momentul potrivit în ansamblul cercetării de față. Aspectul maleabilității semantice specific conceptualizării fenomenologice a fost remarcat deja de Husserl în *Idei I*, atunci când scria:

în cadrul unei fenomenologii aflate încă la începuturi toate conceptele, respectiv toți termenii, trebuie într-un anumit sens să rămână fluizi, așadar să fie mereu pe punctul de a se diferenția mai departe, în funcție de felul în care înaintează analiza conștiinței și conform noilor straturi fenomenologice pe care ajungem să le recunoaștem [...] *Pentru început, orice expresie este bună, și în special orice expresie plastică [bildlich] potrivit aleasă, de natură să ne conducă privirea la o particularitate fenomenologică ce poate fi sesizată în mod clar.*<sup>5</sup>

Acest fragment („Despre terminologia folosită”) conține indicații metodologice cu privire la alegerea și, poate mai important, atitudinea potrivite unei întreprinderi de conceptualizare a experienței, realizată cu scopul de a face clar, distinct și relevant ceea ce în experiența noastră era înainte obscur, confuz și neînsemnat.

Vom începe analiza prin constatarea unor fapte ale experienței nemijlocite care nu pot fi puse la îndoială și de care va trebui să ținem cont în permanență. Primul fapt al experienței ține de caracterul ei fluid: experiența constă într-o schimbare permanentă, într-o trecere continuă de la un lucru la alt lucru, de la o stare la alta, de la o trăire la alta etc. Această fugă neconținută nu este o deficiență sau un viciu personal, așa cum ar putea fi interpretată în anumite tradiții morale sau religioase, ci reprezintă caracterul de esență al experienței înseși, potrivit căruia mișcarea și înțelegerea se împletesc într-o unitate de nedistins. Înțelegerea este o formă de mișcare și, pentru a se putea realiza, ea trebuie să fie în permanentă mișcare. Chiar în cursul scrierii acestui text, încercând să mă fac înțeleș<sup>6</sup>, mă opresc din scris și ținesc cu privirea un lucru, ridic ochii de la ecranul calculatorului undemi înșiram gândurile și mă uit pe geam la biserica albă, împrejmuată de

<sup>5</sup> Husserl, *Idei*, p. 314. (Sublinierea îmi aparține.)

<sup>6</sup> Trecerea la persoana întâi face parte din caracterul de metodă al fenomenologiei. În legătură cu asta, cf. Cosmescu, „Practica scriiturii fenomenologice la Alexandru Dragomir” (2019), p. 287.

mesteceni. Revin la gândul pierdut, caut un cuvânt potrivit, citesc în șoaptă cele scrise, corectez, mă fac mai comod pe scaunul pe care am început să amorțesc și tot așa mai departe. Toate aceste lucruri fac parte din experiența mea și sunt trăite ca un tot unitar.<sup>7</sup> Fluxul dat este alcătuit dintr-o înșiruire de trăiri pe care, printr-un procedeu de reflecție ulterioară asupra experienței, îl pot împărți în trăiri psihice, fiziologice, intelectuale etc. Dar, în primă instanță, mă aflu într-o lume și trăiesc fiecare din aceste lucruri într-un mod indistinct, fără să mă pot opri în loc, urmând cursul experienței așa cum aceasta mă poartă prin sine și prin alții, prin gânduri și prin lume, fără discriminare, ca și cum *sufletul ar fi într-un fel toate lucrurile (he psyche ta onta pos est panta)*.<sup>8</sup> Chiar dacă cel mai adesea experiența are un caracter unitar și o trăim ca pe o mare coerentă – această tendință a ei spre unificare fiindu-i cea mai proprie –, cu toate acestea, noi realizăm de fiecare dată o seamă de acte mentale particulare care fac cu puțință experiența ca atare în întregul ei.<sup>9</sup>

Să luăm de pildă masa la care stau pentru a scrie aceste rânduri. Unitatea obiectului își află corespondentul său necesar în unitatea experienței acestui obiect. Altfel zis, închiderea obiectului în limitele esenței sale, prin care îl pot clasifica potrivit unui anumit tip de existență – masa –, se realizează printr-o închidere colaterală a experienței înseși în limitele unui orizont determinat. Chiar dacă modalitățile de înfățișare sunt *deschise* ex-

---

<sup>7</sup> Sau în cuvintele lui Husserl, *Idei*, p. 308: „Înaintând în chip continuu de la sesizare la sesizare, noi sesizăm într-un anumit sens [...] și *fluxul însuși de trăiri ca unitate*.”

<sup>8</sup> Aristotel, *Despre suflet*, trad. de Alexander Baumgarten, București, Univers Enciclopedic Gold, 2015, p. 177: „sufletul este oarecum toate realitățile.”

<sup>9</sup> Husserl, *Experiență și judecată*, trad. de Christian Ferencz-Flatz, București: Humanitas, 2012, p.139. „Înțeleasă concret, percepția noastră se desfășoară ca atare prin realizarea năzuinței sale intrinseci, așadar a tendinței sale îndreptate către noi și noi moduri de donație ale aceluiași obiect.” În măsura în care experiența, analizată aici de către Husserl în aspectul percepției exterioare, se desfășoară potrivit unei tendințe de epuizare a modalităților de oferire ale *unuia și aceluiași* obiect, ceea ce înseamnă că ea caută necesarmente un obiect unitar, trebuie să presupunem de bună seamă o tendință asemănătoare, dacă nu chiar identică, a experienței de a fi unificată potrivit laturii sale trăite în chip nemijlocit. Cu alte cuvinte, percepția caută un obiect unificat în multiplicitatea aparițiilor sale și totodată ea caută o coerentă cu ea însăși în adăstarea în preajma obiectului vizat. Tendința experienței de a delimita obiectul potrivit unor granițe clare este identică cu închiderea ei asupra sa în satisfacția împlinirii prin cunoașterea acelu obiect.

plorărilor mele – căci pot privi masa din diferite unghiuri –, cu toate acestea, ele se realizează într-un orizont *închis*. În acest sens, utilizăm expresia *experiență deschisă* pentru explorarea care nu-și găsește un orizont bine definit. Percepând, de pildă, laptopul de pe masă, îi voi căuta posibilitățile sale de înfățișare potrivit tipului tehnicii date, să zicem, pentru a găsi o intrare USB de care am nevoie. Pe de altă parte, nu voi căuta o astfel de intrare în masa pe care stă laptopul, fiindcă știu că aceste două obiecte sunt închise în domeniile ale existenței care, în ce au ele mai esențial, nu comunică între ele. În schimb, dacă în urma explorărilor realizate în preajma laptopului voi depista că acesta nu are o astfel de intrare sau că este stricată, atunci experiența mea se va deschide în afara limitelor orizontului perceptiv în care îmi efectuam explorările și va căuta să se reînchidă în noi limite ale experienței. Preocuparea mea cu laptopul stricat va fi deraiată către o preocupare cu meșterul care poate să-l repare. Or, acesta din urmă va reprezenta un prilej pentru a închide experiența deschisă de laptopul stricat.

Așa cum unității obiectului noematic îi corespunde în chip colateral unitatea experienței noetice, această corelativitate fiind înțeleasă, pe de o parte, ca o închidere a experienței în limitele sensului obiectual, iar de cealaltă parte în limitele familiarității cu acel obiect,<sup>10</sup> tot așa *lumea* – ca fundal stabil care face cu puțință schimbările de sens, răzgândirile, decepționările etc., așadar ca o promisiune de închidere pentru toate experiențele deschise – este acea unitate obiectuală care-și află contrapartea în tendința esențială a experienței de a se unifica.<sup>11</sup> Substanțialității lumii îi corespunde subiectivitatea actelor de conștiință, iar *consolidarea experienței* reificate se manifestă în imanența conștiinței drept *consolare a sinelui*.

Revenind la actele de fundal ale conștiinței, atinse în treacăt mai sus, acestea pot fi grupate în: 1. Vizarea intențională – prin care proiectăm un scop, un temei, o rațiune spre ceea ce, în mod convențional, ca să remarcăm caracterul de alteritate, numim „lume”; 2. Umplerea intențională –

---

<sup>10</sup> Heidegger a remarcat această dublă manifestare a lucrului, întâi în aspectul său noematic, în *Ființă și timp* (p. 114), ca menire funcțională (*Bewandtnis*) ce unifică lucrul potrivit întrebuirii sale drept *cel-care-e-bun-la-ceva*, apoi în aspectul său noetic-afectiv, în *Originea operei de artă* (p. 57), unde este determinată dezvăluirea originară a lucrului ca *cel-care-inspiră-încrederea* (*Verlässlichkeit*).

<sup>11</sup> Husserl, *Experiență și judecată*, pp. 60-74.

prin care primim un răspuns la adresarea noastră către lume sub forma unei împliniri a intenției.<sup>12</sup>

Vizările și împlinirile intenționale – care se pot realiza pe mai multe paliere, în mai multe moduri și cu un grad de limpezime mai ridicat sau mai scăzut – sunt fața și reversul experienței ca întreg, sunt ceea ce o propulsează; sau, poate e mai corect spus, experiența *este* această alternare permanentă între vizare și receptare. Ceea ce dă peste cap curgerea fluentă a experienței se manifestă ca eșec al împlinirii. Atunci, în momentul ratării, revenim asupra intenției, ricoșăm de la lumea care ne respinge spre noi înșine, fie reluând vizarea intențională veche, fie modificând-o pe potriva noutății surprinse. Pentru că experiența are o tendință esențială de a se conserva, rămânând ea însăși – coerentă și bine încheată –, eșecul împlinirii intenționale tinde să fie depășit în primă instanță prin revizuirea obiectului, și nu a subiectului, păstrând cât mai mult cu putință experiența deja *consolidată*.<sup>13</sup> Pot să-mi imaginez că revin noaptea târziu acasă, ajung pe strada care dă în curtea casei și scot cheile cu care am început deja să mă joc în buzunar. Fiecare gest al meu anticipează așadar locul spre care mă îndrept. În pragul ușii, închipuindu-mă deja întins în pat, introduc cheia în yală și încerc să o rotesc, când, spre uimirea mea, cheia se blochează. Prima mea reacție în fața eșecului de împlinire a intenției de a ajunge înăuntru este *de a mai încerca o dată*. Astfel, rotesc iarăși cheia în yală chiar dacă *deja știi* că ceva nu e în regulă. Tind să urmez inerția specifică experienței mele,<sup>14</sup> tind

<sup>12</sup> Edmund Husserl, *Meditații carteziene*, pp. 40-42.

<sup>13</sup> Pentru perechea consolidare/consolare, cf. Reiner Schürmann, *Broken Hegemonies*, trad. de Reginald Lilly, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2003, p. 22: „Ființa-unu, ordinea naturală și conștiința constitutivă sunt toate *archai* care consolidează și consolează [Being-one, the natural order, and constitutive consciousness are all consolidating and consoling *archai*].” (Traducerea îmi aparține.)

<sup>14</sup> Un alt fenomen al inerției experienței poate fi observat în statul la coadă. Să zicem că ajungem la magazin unde lipsește vânzătorul, a plecat și paznicul ne asigură că imediat trebuie să vină. La început așteptăm fără vreo problemă, vedem cum se adună lumea în spatele nostru, iar mai apoi începem să devenim iritați de lipsa vânzătorului. Însă, tendința firească nu este de a pleca și a căuta alt magazin (asumând că nu e vorba de o urgență). Dimpotrivă, cu cât mai mult stăm la coadă, cu atât mai mult ne înălțăm pe loc și tindem să rămânem, chiar dacă vânzătorul nu mai vine, căutând motive pentru a satisface inerția de care ne este greu să ne rupem: căci „nu am așteptat degeaba”, „îndată poate să vină” etc.

să o repet, fiindu-mi anevoioasă nu atât ratarea propriu-zisă, cât nevoia de a mă schimba pentru a o depăși.<sup>15</sup> În acel moment, însă, eu deja trec printr-o transformare a experienței, fiindcă înțeleg că pe calea trăirilor obișnuite, sedimentate în cursul zilelor în care întorceam cheia în yală și ușa se deschidea, eu nu voi mai putea ajunge în casă. Sunt pus în situația de a mă schimba de dragul lumii, de vreme ce în confruntarea dintre *sine* și *lume*, lumea este cea care câștigă. Vom indica acest moment al transformării experienței prin expresia *dislocarea sinelui*. În fața ușii inamovibile, încremenită în balamale, eu sunt cel care „îmi ies din țâțâni”. Sunt astfel nevoit să renunț la coeziunea trăirilor, sunt chemat a le reface, angajându-mă activ în schimbarea acestei situații în care mă aflu și în care, totodată, nu mă simt la locul meu.<sup>16</sup> Or, această *nevoie* reprezintă același mers al experienței, aceeași tendință esențială a ei de a se unifica, pe care am desemnat-o mai devreme drept *consolidare a experienței*. În momentul rateului încep să culeg sensul pe care mi-l oferă lumea și mai puțin sensul pe care vreau să-l aflu în ea. Voi presupune de pildă că cineva a schimbat lacătul ușii. Bat la ușă, trezesc coabitantii, sunt lăsat înăuntru și mi se spune că, într-adevăr, lacătul a fost schimbat. Atunci abia mă reculeg, „s-a rezolvat”, zic, și mă întorc în camera mea, revin la locul meu. În urma neîmplinirii vizării noastre intenționale care – atunci când este suficient de puternică, neașteptată sau persistentă – poate să ne *disloce* sinele, avem tendința de a ne reculege pe care o numim *relocarea sinelui*. Prefixul *re-* exprimă schimbarea: nu mai suntem așa cum am fost. Revenim într-adevăr în aceeași cameră, în același pat, dar cu alte chei, cu un alt soi de trăiri, cu o altă împăcare cu sine decât cea pe care am fi avut-o dacă nimic nu s-ar fi întâmplat.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> În felul acesta ar putea fi citită fraza obscură din Augustin, *Confesiuni*, (trad. de Eugen Munteanu, București, Humanitas, 2018,) p. 165 – „Oare lacrimile nu sunt amare prin ele însele și ne fac plăcere doar atunci când le comparăm cu regretul de a nu ne mai bucura de ceea ce avusesem mai înainte și cu sila pe care ne-o dă această pierdere?” – pe care o interpretăm așa: *în comparație* cu nevoia schimbării, cu faptul că lucrurile sunt în chip ireversibil altfel, lacrimile, care *în sine* sunt amare, se edulcorează, devin mai ușor de suportat.

<sup>16</sup> Acest moment al dislocării sinelui poate fi exprimat în chip judicativ în maniera unei predicății negative: „eu sunt ne-la-locul-meu.” De altfel, decepționarea pe care am analizat-o aici este, potrivit lui Husserl (în *Experiență și judecată*, pp. 140-145), originea pre-predicativă a negației.

<sup>17</sup> Cf. *Experiență și judecată*, p. 142, pentru schimbarea retroactivă a prefigurărilor de sens avute până la decepționare. Relocarea se petrece ca o reconfigurare a structurii

Așadar, în urma acestei analize ne alegem cu trei elemente structurale ale transformării experienței: 1. *Consolidarea experienței* care reprezintă sedimentarea trăirilor într-un ansamblu coerent și unitar cu efect de *consolare a sinelui*; 2. *Dislocarea sinelui* înțeleasă ca rupere a șirului de experiențe pentru a face față unei provocări extrane; 3. *Relocarea sinelui* sau revenirea la (o nouă) normalitate.

Crucial în această conceptualizare este să o înțelegem plecând de la un raport dinamic al existenței situate în lume și nu de la o serie de stări mentale. Astfel, dislocarea sinelui își reclamă în chip funciar relocarea sa aferentă, fără ca vreunul din cele două momente să poată fi separat și gândit în mod autonom. Mai mult decât atât, dislocarea nu poate fi prefigurată în cursul fluxului obișnuit al experiențelor, pe baza cărora totuși aceasta se petrece.

## 2.

Am elaborat mai sus structura formală a *transformării experienței* așa cum aceasta ni se oferă în modul nemijlocit și cotidian al descrierii fenomenologice. În cele ce urmează, vom relua analiza făcută, de data aceasta, la un nivel mai profund, nemaifiind vorba de transformarea experienței mundane, ce are loc mereu pe solul certitudinii de ființă a lumii, ci de transmutarea sinelui-în-lume secular către un sine și o lume deificate.<sup>18</sup> Așadar, vom repera la Augustin *dislocarea sinelui* ca unul secular în vederea *relocării sinelui* ca unul creștin.<sup>19</sup> Transformarea experienței mundane, analizată în

---

anticipative trecute, ce ajunge să modifice până și retențiile sedimentate în memorie, dedublând astfel experiența în întregul ei.

<sup>18</sup> Husserl susține că originea negației, pe care o înțelege plecând de la suprimarea unei credințe, are loc pe fundalul credinței în lume, așadar pe fundalul unei consolidări fundamentale a experienței realizată în credința de existență a lumii. În felul acesta, transformarea experienței realizată aici atinge nu atât decepționarea parțială, ci totală, cea care suprimă însăși credința de ființă a lumii, ceea ce credem că se manifestă atât în convertirea religioasă la o *altă* lume, cât și în reducția fenomenologică care suspendă *această* lume. Întrebarea rămâne, firește, care este temeiul care sprijină posibilitatea transformării radicale. Răspunsul găsit la Augustin este Dumnezeu însuși, iar în tradiția fenomenologică este câmpul transcendent al eului pur.

<sup>19</sup> Trebuie să remarcăm, încă o dată, faptul că *dislocarea* nu este un moment autonom al experienței, fiindcă omul nu poate exista într-o *ne-aflare-la-locul-său* perma-



exemplele cu laptoul stricat sau lacătul schimbat, ne poartă de la o formă noetico-noematică spre alta și are loc pe fundalul credinței neștrămutate în ființa lumii. Conflictul vizărilor intenționale, așa cum l-a analizat Husserl în *Experiență și judecată*, își poate afla în permanență un garant împăciuitoare în lume, în stabilitatea și ordinea sa rațională. Spre deosebire de această transformare slabă a experienței, transformarea forte pusă în joc de convertirea religioasă, cea care dislocă sinele în temeiul său – lipsindu-l de un reper atât în sine sa, cât și în afara sa –, surpă însuși cadrul de referință al lumii.<sup>20</sup> În măsura în care transformarea experienței este fundamentală în acest fel, nemaifiind cu puțință o revenire la sinele(-în-lume) precedent, putem vorbi de o transformare a ipseității (și chiar de o schimbare transmundană). Acest lucru îl remarcăm în exortările creștine de-a lungul veacurilor – de pildă la Augustin și Meister Eckhart – prin îndemnul abandonării sinelui de dragul lui Dumnezeu,<sup>21</sup> ce se remarcă prin repudierea lui *cupiditas* în vederea lui *caritas*.<sup>22</sup>

Vom urmări acum convertirea lui Augustin prin prisma descrierii fenomenologice propuse. Întreaga experiență a convertirii lui Augustin, așa cum aceasta este prezentată în cărțile 1-9 din *Confesiuni*, reprezintă o serie de dislocări și de relocări ale sinelui. Cum spuneam, transformarea experienței poate fi atestată în plină cotidianitate și astfel, în aparență, nu are nimic neobișnuit. Într-un atare caz, relocarea se face de partea lumii și de dragul consolidării sinelui deja format: căutăm să ne schimbăm cât mai puțin și, totodată, căutăm să schimbăm lumea în așa fel încât sinele nostru să persiste în continuare așa cum era. Această tensiune între necesitatea schimbării și rezistența sinelui în fața schimbării apare în prima descriere semnificativă a transformării – incomplete, dar premonitorii, în măsura în

---

nentă, astfel încât *dislocarea* și *relocarea* sunt două momente ale aceluiași proces de transformare a experienței. La Augustin însuși întâlnim (în *Confesiuni*, pp. 169-175) ideea de *locus* în acest dublu sens: atât ca loc al odihnei în Dumnezeu, cât și ca loc de recădere, de relocare în lume.

<sup>20</sup> În acest sens, Dragomir scrie în *Caietele timpului*, București: Humanitas, 2006, p. 259: „Viața noastră este oarecum atârnată (suspendată), decurgând pe un temei care nu este unul, ci, dimpotrivă, este netemeinicia însăși, un de la sine înțeles ce nu poate fi înțeles.”

<sup>21</sup> Hannah Arendt, *Iubirea la Sfântul Augustin*, trad. de Georgeta-Anca Ionescu, București: Humanitas, 2022, p. 136: „A te lepăda te tine însuși înseamnă a avea o asemănare mai mare cu Dumnezeu.”

<sup>22</sup> Christian Nadeau, *Le vocabulaire de saint Augustin*, Paris: Ellipses, 2009, p. 14.

care anunță *marea convertire* – pe care o găsim în *Confesiuni*, atunci când Augustin este răpus în copilărie de o boală de stomac și, potrivit mărturiei sale, ajunge „în pragul morții.”<sup>23</sup> În acel moment, resimțind o dislocare a sinelui înspre neantul morții sale, copilul caută „botezul întru Hristos”, caută așadar să renască întru viața veșnică:

dorind parcă și cu mai mare înflăcărare în inima ei curată să mă nască din nou pentru mântuirea veșnică, mama mea se frământa grăbită ca să fiu inițiat întru cuminecarea mântuitoare și să fiu scăldat în apă sfințită, mărturisindu-te pe tine, Doamne Isuse, pentru iertarea păcatelor [...].<sup>24</sup>

Boala și pragul morții sunt cele care rup sinele precedent, îl dislocă și nu-i permit să se refacă. Astfel, Augustin este pus pe calea unei *relocări* menite să schimbe sinele în structura sa, așadar să transforme în chip radical *ipseitatea* însăși: relocarea nu se mai poate face de partea lumii așa cum este ea și nici de dragul sinelui așa cum a fost acesta – întrucât *boala și moartea* atentează tocmai asupra posibilității de a exista a sinelui în cauză –, ci întru lumea de apoi și întru omul nou și veșnic. Dincolo de aspectele teologice ale acestei descrieri, la nivelul fenomenologic, această *renaștere* semnifică *alteritatea* radicală a preschimbării sinelui, așadar deschiderea spre transcendența absolută și de negândit, pe care noi – în calitate de ființe care se definesc înainte de toate ca *fiind vii* – o vedem în *moarte*. Viața copilului este dislocată spre moartea sa înțeleasă ca viitor ultim și, de vreme ce sinele nu poate persista în dislocare, acesta își reclamă drept urmare relocarea sa într-un trecut – presupus a fi abandonat în urma dislocării – mult mai originar decât lumea consolidată a experienței trăite. Dislocarea analizată în paragraful anterior s-a petrecut în maniera decepționării unei anticipări mundane, care l-a *referit* (pentru a adopta terminologia augustiniană) pe subiect înapoi către lumea sa. Spre deosebire de această relocare mundană, anticiparea extremă a viitorului ultim în preajma morții, care aduce cu sine o neîmplinire totală sub forma anihilării oricărei posibilități de vizare intențională viitoare, zădărnicește în principiu orice posibilitate de relocare înapoi spre lumea pe care sinele o deținea înainte. Stabilitatea lumii nu poate garanta nimic în fața perisabilității radicale, cea a subiectului însuși care moare. Căci, de vreme ce sinele este în chip esențial *sine-în-lume*, cel care moare, moare deopotrivă cu lumea sa. Prin urmare, dislocarea radicală spre *sfârși-*

<sup>23</sup> Augustin, *op.cit.*, p. 69.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 71.

*tul ultim* – moartea și neființa – implică în chip colateral o relocare (pe măsura dislocării) spre *începutul prim*: viața (veșnică) și ființa (supremă). Repetarea pleonastică subliniată nu face decât să indice spre faptul că nu vorbim despre un început și un sfârșit temporale, așadar intramundane, ci despre un dincolo de sfârșit (al viitorului absolut) și un dincoace de început (al trecutului absolut). „De aceea”, așa cum remarcă Hannah Arendt într-un mod similar cu linia de gândire pe care o dezvoltăm aici, „întoarcerea la propria origine (*redire ad creatorem*) poate fi înțeleasă, în același timp, și ca o referință anticipativă la propriul sfârșit (*se referre ad finem*). Dublul «înainte» nu-și capătă sensul cuvenit decât după ce începutul și sfârșitul ajung să coincidă.”<sup>25</sup>

Apoi, Augustin continuă să-și descrie experiența din copilărie în felul următor: „[...] când, deodată, iată că m-am simțit înzdrăvenit”. Ce se petrece cu sinele *dislocat* al copilului bolnav atunci când acesta se reface? „Atunci, purificarea mea a fost amânată, ca și cum, întorcându-mă la viață, trebuia neapărat să mă întinez din nou”, așadar ca și cum *trebuia necesarmente*, în virtutea unei legi de esență a experienței umane, ca sinele său să se *reloce* potrivit obișnuinței sedimentate în cursul experiențelor trecute.<sup>26</sup> În acest sens putem relua distincția făcută de Arendt între turnura spre înainte-le originar (Creatorul) – care are loc prin *caritas* – și turnura spre înainte-le derivat (lumea creată) care are loc prin *concupiscentia* sau *cupiditas*.<sup>27</sup> Pe bună dreptate, și nu doar retoric, Augustin se întrebă „pe ce temei a fost amânată botezarea” sa.<sup>28</sup> Chiar dacă sinele său revine la normalitatea copi-

<sup>25</sup> Arendt, *op. cit.*, p. 102. Cf. în continuarea textului citat pentru dezvoltarea ideii de coincidență a ceea ce Arendt numește trecutul absolut și viitorul absolut.

<sup>26</sup> Evităm să utilizăm forma încetățenită a verbului *a se reloca* la conjunctiv, *să se relocheze*, fiindcă nu vorbim de o schimbare topologică, ci de un concept paralel cu *dislocarea* sinelui.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 132. *Cupiditas* ar putea fi înțeleasă drept modul consolării (imperfecte) a sinelui, resimțită în experiența noetică, racordat la ființa noematică mundană, în vreme ce *caritas* ar fi maniera consolării racordate la Ființa Supremă aflată dincolo de lume.

<sup>28</sup> Augustin, *op. cit.*, p. 71. O parte centrală a analizei noastre ține de *motivația* experienței, căreia, din lipsă de spațiu, nu-i putem dedica aici decât o notă de subsol. Pe scurt, susținem că Augustin nu se putea converti la un adevăr *ne-lumesc* – la adevărul transcendent al revelației divine – printr-o serie de motivații lumești, precum boala de stomac, oricât de puternice ar fi fost acestea. Motivația de a face, de a gândi, de a simți ceva etc. implică deopotrivă reversul său: în măsura în care pot fi

lăriei, cu jocurile și bucuriile sale, chiar dacă revine la lumea sa proprie, în care problemele existenței se rezumă la îndărătnicia în fața învățaturii și la pedepsele din partea profesorilor, cu toate acestea, sinele său este diferit: „frâiele păcatului au fost, ca să zic așa, slăbite.”<sup>29</sup> În continuare, procesul convertirii lui Augustin va fi descris ca o suită de *dislocări* ale sinelui, urmate de *relocările* aferente, sub presiunea fluxului experienței consolidate, al suvoiului „obișnuinței omenesti” (*flumen moris humani*).<sup>30</sup>

Augustin se referă în repetate rânduri la *sinele* său pre-creștin în termenii unei obișnuințe umane, dar nu atât personale, cât colective: moravurile sunt moduri de a fi și de a vorbi pe care le învățăm împreună cu alții.<sup>31</sup> A fi și a vorbi sunt indistinctibile: formele de viață și jocurile de limbaj, cum va remarca mai târziu Wittgenstein, sunt întrețesute și constituie o singură tramă a identității noastre personale, construită în chip narativ.<sup>32</sup> Prin urmare, căutarea lui Dumnezeu ia forma desprinderii de obișnuința vieții sale și a deprinderii unui alt mod de a vorbi.

Astfel, unul dintre aceia care înțeleg sau îi învață pe alții vechile reguli de pronunțare a sunetelor pare să rănească mai mult spiritul oamenilor dacă,

---

motivată să iubesc ciocolata, grație plăcerii pe care mi-o provoacă, pot de asemenea să fiu de-motivat să o iubesc, de pildă, prin exces și prin aceeași boală de stomac. Astfel, deși transformarea experienței este întotdeauna *motivată*, cu toate acestea, cu cât transformarea este mai radicală, fiind propriu-zis o *prefacere a ipseității*, cu atât mai mult ea își pierde caracterul de motivație și devine oarecum nemotivată și liberă, scutită de legile naturii și susceptibilă de căile grației. Această idee va fi recuperată mai târziu de către Meister Eckhart în predicarea unui mod de viață lipsit de *de ce* (*ohne warumbe*), așadar de motive, temeieri și rațiuni.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 80-81. Cf. de asemenea Arendt, *op. cit.*, p. 141: „lumea pe care a fondat-o omul prin concupiscentă se consolidează prin obișnuință.”

<sup>31</sup> Același lucru îl remarcă Arendt, *op. cit.*, p. 156: „Cum lumea aceasta a fost întotdeauna constituită de oameni, ea este definitorie pentru cum se poartă oamenii unii cu alții.”

<sup>32</sup> Cf. de pildă însemnarea numărul 241 a lui Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, (traducere de G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, Joachim Schulte, Chichester, West Sussex, U.K.; Malden, MA: Wiley-Blackwell 2009,) pp. 94-94e: „So you are saying that human agreement decides what is true and what is false?” — It is what human beings *say* that is true and false; and they agree in the *language* they use. That is not agreement in opinions but in form of life.”

încâlcind învățătura gramaticală, ar rosti *homo*, „om”, fără aspirația primei silabe, decât dacă, împotriva poruncilor tale, l-ar urî un om pe care, întrucât el însuși este un om, ar fi fost dator să-l iubească.<sup>33</sup>

A rosti urât cuvântul „om” este mai josnic decât a rosti lucruri urâte despre un om: astfel era configurat obiceiul în limitele căruia Augustin creștea și era educat să vorbească, așadar să-și formeze o identitate discursivă (*Horum ego puer morum in limine iacebam*).<sup>34</sup> Această indiscernabilitate între a fi și a vorbi pune în lumină câteva elemente esențiale ale experienței: 1. Consolidarea experienței, înțelegând ca formare și conservare a obișnuinței, asumând o axiologie, care stabilește scopuri dezirabile și un model de excelență al sinelui, așadar care stabilește o *ierarhie a relevanței*;<sup>35</sup> 2. Consolidarea experienței, fiind eminent dialogică, se realizează în grup, așadar este *colegială* sau *intersubiectivă*; 3. Consolidarea experienței reprezintă totodată și o îngustare, o închidere, o claustrare a experienței, care constă în stabilirea unor limite ce relevă caracterul ei *local*, dimensiune desemnată în mod obișnuit prin *moravuri*.

Astfel, dislocarea sinelui în procesul transformării experienței se va remarca la Augustin prin trei refuzuri și trei afirmări complementare: (1) refuzul axiologiei mundane sau schimbarea tuturor valorilor prin renunțarea la dragostea mundană (*cupiditas*) pentru dragostea lui Dumnezeu (*caritas*); (2) Refuzul congregațiilor lumești (precum secta maniheistă) și, de altă parte, înființarea unei Biserici Catolice, așadar (3) a unei comunități universale, și nu locale. Cu alte cuvinte, remarcăm o despărțire de *cuvintele* îmbălsămate ale retorilor de dragul Cuvântului întrupat al lui Dumnezeu.

Chiar și în ipostaza sa locală, experiența este marcată de o pretenție la universalitate. Oricât de îngustă ar fi o sectă, ea pretinde că deține adevărul ultim. Același lucru este valabil pentru Augustin, care vedea în adevărul atins *după* convertire o universalitate capabilă să înglobeze experiențele de *până* la convertire. În lumina adevărului aflat, experiența sa trecută i se înfățișează ca o serie de rateuri – „La ce bun faptul că primeam aplauze [...]”? Iar

<sup>33</sup> Augustin, *op. cit.*, p. 87.

<sup>34</sup> *Idem*. Astfel, experiența configurată *local*, într-o școală de retorică, este mai puternică și-și impune cu mai multă forță regulile decât o experiență vădit mai universală, precum este cea de a fi om.

<sup>35</sup> Arendt, *op. cit.*, p. 75: „Viitorul anticipat stabilește ordinea și măsura iubirii (*dilectionis ordo et mensura*). Potrivit lui Augustin, există întotdeauna o astfel de ordine ierarhică a iubirii.”

toate aceste laude erau ele altceva decât fum și vânt?”<sup>36</sup> – în vederea unui scop necunoscut atunci, dar dat în prealabil, postulat retroactiv ca necesar, ca origine întotdeauna deja operativă în inima tânărului retor: Binele și Adevărul care este Dumnezeu.

Așa cum decepționarea mundană îl referă (sau relocă) pe subiect înapoi către lumea sa, dislocarea care anticipează desființarea subiectului însuși reclamă o relocare pe măsură, așadar relocarea spre o înființare originară.<sup>37</sup> Reperul pentru aceasta din urmă nu mai poate fi găsit în lumea de care sinele se desprinde și, prin urmare, nici în temporalitatea și fluxul experiențial înrădăcinate în ea. În sensul acesta, transformarea experienței nu este o experiență, cât mai degrabă revelarea negativității aflată la lucru atât în ruperea coerenței experiențiale – ce are loc în fața unei morți capabile să suprimă (sau *deconstituie*) sinele și lumea sa –, cât și în refacerea ei prin revelarea unei nașteri originare, capabile să înființeze (să *constituie*) sinele deopotrivă cu lumea sa.<sup>38</sup>

### 3.

Conceptualitatea fenomenologică ar trebui să crească din cadrul hermeneutic al experiențelor analizate și, mai cu seamă, din felul acestora de a se articula discursiv. Experiența comportă o înțelegere de sine care se hotărăște în prealabil, tacit și în cadrul unei tradiții, pentru o anumită punere de sine în cuvinte.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Augustin, *op. cit.*, p. 83.

<sup>37</sup> Astfel, pe urmele unei lecturi augustiniene în cheie fenomenologică, poate fi înțeleasă geneza conceptului de *nativitate* la Hannah Arendt.

<sup>38</sup> Acest aspect dinamic al transformării experienței, descris aici prin *dislocarea* și *relocarea* sinelui, poate fi tradus în termenii proiectului filosofic de hermeneutică pre-judicativă ca *deconstituire* și (*re*)*constituire* a sinelui. Acești termeni indică spre aceeași tensiune fundamentală a subiectului aflat la limita (posibilității) experienței, ce relevă o negativitate constitutivă sinelui, dar pe care acesta nu o poate asuma pe deplin fără să dispară ca sine. Cf. de pildă Breazu, „Moarte și nonsens. Interpretare pre-judicativă a ființei întru moarte” (2020), pp. 72-73: „[moartea] este doar o negativitate funcțională, prin care sinele se rostuieste ca sine.”

<sup>39</sup> Cf. Heidegger, *Ființă și timp*, trad. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București: Humanitas, 2012, p. 207, „[explicitarea] își are temeiul în «ceva conceput dinainte», într-o *concepere-prealabilă* (*Vorgriff*).”

Există cel puțin două motive pentru a utiliza perechea conceptuală *dislocare-relocare* – care stă la baza proiectului de față – pentru a vorbi despre transformarea experienței. Primul este oferit de tradiția pe care o interpretăm – gândirea medievală – cu scopul elucidării fenomenologice a transformării, cel de-al doilea este oferit de tradiția – fenomenologică – în care interpretăm aceste lucruri. Să le expunem pe rând.

1. Există o bogată literatură medievală care descrie convertirea și asumarea adevărului creștin în termeni *topici*. Pot fi invocate multe exemple în acest sens chiar din *Confesiunile Sfântului Augustin*.<sup>40</sup> Însă ne vom opri asupra unor pasaje din Hildegard din Bingen pentru caracterul lor sugestiv. Descriind de pildă modul de a fi trecător și nefericit al ființei umane, aflată „în umbra morții”, Hildegard vorbește despre peregrinare în termenii unei adevărate dislocări: „am fost dusă în loc străin (*alienum locum*)”, „trimițându-mă astfel în loc pustiu (*desertum locum*)”.<sup>41</sup> În plus, așa cum a reieșit din analiza noastră, dislocarea sinelui se manifestă printr-o lipsă de consolare ce rezultă în urma surpării experienței consolidate. Sau, așa cum spune Hildegard în continuarea acelei descrieri: „căci sunt rătăcitoare, fără consolare și fără ajutor.”<sup>42</sup> Un alt exemplu apare într-o interpretare a viziunii ei, care prezintă ruperea (*dirupit*) unei forme printr-o deambulare similară, ce se manifestă printr-o părăsire a „cortului” obișnuinței și o compărare la tribunalul judecății divine: „«după faptele sale» să fie dusă din locul <de aici> la locul <de dincolo> (*de loco ad locum ducatur*)”.<sup>43</sup> Acest fragment ilustrează în special dinamica fundamentală a dislocării și relocării sinelui.

De asemenea, Hildegard descrie subiectivitatea în termenii consolidării unei armate într-un anumit loc – „ca și atunci când o oarecare armată se adună într-un anumit loc (*in aliquo loco coadunatur*)” – care poate justifica conotația militară pe care o are cuvântul *dislocare*. Nu în ultimul rând, găsim ideea caracterului *local* al treburilor omenești (*locale verbum*), ce se remarcă printr-o închidere a experienței întrupate și trecătoare, în raport cu

<sup>40</sup> Augustin, în *Confesiuni*: „așa încât eu am rămas pentru mine însumi un loc (*locus*) pustiu și nefericit”, p. 169; „Cuvântul însuși te cheamă să te reîntorci la el. În el se află locul (*locus*) odihnei care nu poate fi tulburată”, p. 175; „Și care anume este locul (*locus*) din mine în care să vină să locuiască Domnul meu?”, p. 49.

<sup>41</sup> Hildegard din Bingen, *Scivias*, trad. de Marinela Diana Marinescu, Iași: Polirom, 2021, pp. 121-123.

<sup>42</sup> *Idem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 136-137.

caracterul ne-local, a-topic sau, potrivit terminologiei adoptate până acum, *dislocat* al vieții eterne (*illocale Verbum*).<sup>44</sup> Trebuie remarcat că pentru Hildegard din Bingen *dislocarea* înțeleasă ca rătăcire este privită în mod deprecia-tiv, așadar, în spirit augustinian, ca ceva ce trebuie depășit printr-o relocare în Dumnezeu. Pe de altă parte, găsim la Meister Eckhart o privilegiere a *dislocării* alături de o insistență la fel de mare asupra ideii de *topos* în descrierea transformării experienței.<sup>45</sup> În contextul predicilor despre *nașterea Cuvântului* (Q101-104), Eckhart își îndeamnă auditorii să ajungă la o transformare a experienței: „Trebuie să ajungem aici la o experiență transformată [*Man sol hie komen in ein uberformet wizzen*].”<sup>46</sup> Or, în cursul acestei transformări, spune Eckhart, noi suntem exilați (*ellende*) sau, ca să reluăm încă o dată conceptul propus, suntem dislocați.<sup>47</sup>

2. În tradiția fenomenologică (românească), cea în care se plasează și studiul de față, Alexandru Dragomir a vorbit și a analizat deja anumite aspecte ale transformării experienței chiar în termenii *dislocării*. În felul acesta, Dragomir vorbește despre schimbarea lumii care a avut loc în zorii modernității: „Dislocarea metafizică întâmplată atunci a schimbat așezarea omenească.”<sup>48</sup> Dragomir afirmă că este vorba de „locul metafizic”, scriind apoi, într-o altă notă, că propriu-zis „metafizica este căutarea locului de unde se vede existența.”<sup>49</sup> De asemenea, vorbind despre întoarcerea spre original, pentru a surprinde fenomenul (în acel caz particular al *întunericii*) în caracterul său nedisimulat, Dragomir vorbește despre „locul întâi, real” al acestuia.<sup>50</sup> De asemenea, el utilizează conceptul de *centru* sau *centra-*

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 200-201.

<sup>45</sup> De pildă, Eckhart (în *Deutsche Werke IV,1*, pp. 338-339) se întreabă: „Unde își are locul această naștere <a Cuvântului>? [*wá dirre geburt stat si*]”. (Traducerea și sublinierea îmi aparțin.)

<sup>46</sup> Meister Eckhart ar trimite aici, potrivit editorilor operei sale, la pasajul din 2 Cor. 3:18, unde Sfântul Pavel spune în traducerea latinească: „Nos vero omnes, revelata faciem gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem *transformamur*.” *Ibidem*, p. 420 (Sublinierea îmi aparține.)

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 483.

<sup>48</sup> Alexandru Dragomir, *Meditații asupra epocii moderne*, București: Humanitas, 2010, p. 86.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 122. Această retrasare a rădăcinii unui fenomen ca *loc* original al acestuia apare în repetate rânduri și în însemnările sale despre timp – în *Caietele timpului* –, de exemplu: „«Așa-ul» este locul răspunsului dat existenței”, p. 44; „Spațiul ca



re, care specifică sinele ca punct de referință al experiențelor sale.<sup>51</sup> Echivalența între *centru* și *loc* apare explicit la Dragomir în interpretarea sa la *O scrisoare pierdută*: „Centrul devine *Locul*, și provincia devine *Localul*.”<sup>52</sup> După cum am văzut, *dislocarea sinelui* se petrece pe fundalul consolidării unor experiențe, închise în manieră intersubiectivă, ca experiențe locale. Toate aceste fragmente oferă legitimitatea necesară pentru a ridica *locul*, precum și construcțiile semantice întemeiate pe acesta, la nivelul unui concept fundamental pentru o fenomenologie a transformării experienței.

Aceste două temeuri istorice vin să susțină conceptualitatea propusă aici, pe lângă potențialul explicativ pe care aceasta îl poate avea pe cont propriu. Așadar, în urma analizei transformării experienței în ipostaza sa religioasă, înțelegem drept convertire, stabilim următoarele concepte: 1. *Dislocarea-relocarea sinelui*. 2. *Consolidarea experienței* care asumă o *ierarhie a relevanței*, constituită prin împărțășirea sa intersubiectivă. La rândul ei, *consolidarea experienței*, înțelegem drept fundalul pe seama căruia se realizează dislocarea sinelui, este caracterizată printr-o închidere a experienței în limitele noematice ale unor categorii obiectuale, cu efect de consolare noetică a subiectului experienței. Astfel, deopotrivă cu dislocare și relocarea sinelui, putem vorbi de 3. o *deschidere* și o *închidere a experienței*. Aspectul esențial al acestei conceptualizări constă în surprinderea transformării ca raport dinamic al sensului aflat în istorie și nu ca proces de alterare mentală, reprezentat printr-o succesiune de stări care se înlocuiesc unele pe altele. Acest raport dinamic pune în joc o tensiune aflată în miezul transformării experienței, care, ca atare, nu poate fi recompusă plecând de la o suită de experiențe adiacente.<sup>53</sup> Transformarea experienței nu se află într-un timp omogen cu experiența transformată. În fapt, *ne-aflarea-în-loc* sugerată de conceptul dislocării exprimă caracterul *non-experiențial* al transformării. Transformarea experienței nu este o experiență, ci mai degrabă negativul ei, revelat în

---

loc al existenței”, p. 64; „*Locul* «adevărului»”, p. 67; „Ca *ceva* să se întâmple, trebuie ca «întâmplarea» *überhaupt* să aibă un loc și acesta este (=) prezentul ca *Sein*.”, p. 95; „timpul este locul, sălașul *Sein*-ului”, p. 187.

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 252-253.

<sup>52</sup> Astfel, experiența modernității înțelegem ca *dislocare* este descrisă de către Dragomir și ca *descentralizare*: „Totodată, descentralizarea omului și a Terrei prin astronomie.” (*Caietele timpului*, p. 323).

<sup>53</sup> Husserl, *Experiență și judecată*, p.144. Noua credință nu se află *alături* de cea veche, ci o suprimă.

momentul în care cursul firesc al experienței se întrerupe, iar trama identității noastre narrative se destramă.

### Bibliografie

- Arendt, Hannah, *Iubirea la Sfântul Augustin*, traducere de Georgeta-Anca Ionescu, București: Humanitas, 2022.
- Aristotel, *Despre suflet*, traducere de Alexander Baumgarten, București: Univers Enciclopedic Gold, 2015.
- Augustin, *Confesiuni*, traducere de Eugen Munteanu, București: Humanitas, 2018.
- Bingen, Hildegard, *Scivias*, traducere de Marinela Diana Marinescu, Iași: Polirom, 2021.
- Breazu, Remus, „Moarte și nonsens. Interpretare pre-judicativă a ființei întru moarte”, în *Studii în hermeneutică pre-judicativă și meontologie* (coord. Viorel Cernica), Vol. 4, București: Editura Universității din București, 2020, pp. 55-90.
- Cosmescu, Alexandru, „Practica scriiturii fenomenologice la Alexandru Dragomir”, în *Revista de Filosofie, Sociologie și Științe Politice*, Numărul 3(181), 2019, pp. 285-287.
- Dragomir, Alexandru, *Caietele timpului*, București: Humanitas, 2006.
- Dragomir, Alexandru, *Meditații asupra epocii moderne*, București: Humanitas, 2010.
- Eckhart, Meister, *Die deutschen und lateinischen Werken*, Georg Steer (ed.), IV, 1, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2003.
- Heidegger, Martin, *Originea operei de artă*, traducere de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, București: Humanitas, 1995.
- Heidegger, Martin, *Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București: Humanitas, 2012.
- Husserl, Edmund, *Meditații carteziene*, trad. de Aurelian Crăiuțu, București: Humanitas, 1994.
- Husserl, Edmund, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică*, traducere de Christian Ferencz-Flatz, București: Humanitas, 2011.
- Husserl, Edmund, *Experiență și judecată*, traducere de Christian Ferencz-Flatz, București: Humanitas, 2012.
- Nadeau, Christian, *Le vocabulaire de saint Augustin*, Paris, Ellipses, 2009
- Schürmann, Reiner, *Broken Hegemonies*, traducere de Reginald Lilly, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2003
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, traducere de G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, Joachim Schulte, Chichester, West Sussex, U.K.; Malden, MA: Wiley-Blackwell 2009.