



ACADEMICA
HUMANITAS

Cristian Ciocan (n. 1974). Doctor în filozofie la Universitatea din București (2006) și Paris IV Sorbona (2009). Președinte al Societății Române de Fenomenologie și redactor-șef al revistei *Studia Phænomenologica* (din anul 2000 până în prezent). Bursier al guvernului francez (2002–2005) și al Fundației Humboldt (2006–2008). Cercetător, din anul 2010, la Institutul de Filozofie „Alexandru Dragomir“ din București. Autor a numeroase studii de specialitate publicate în reviste academice internaționale: *Research in Phenomenology*, *Journal of the British Society for Phenomenology*, *Revue Philosophique de Louvain*, *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, *Heidegger Studies*, *Philosophie*, *Alter*, *Levinas Studies*, *Synthesis philosophica*. Cărți publicate: *Levinas Concordance* (Springer Verlag, 2005, în colaborare), *Moribundus sum. Heidegger și problema morții* (Humanitas, 2007).

CRISTIAN CIOCAN

ÎNTRUCHIPĂRI

Studiu de fenomenologie
a corporalității

 HUMANITAS
BUCUREȘTI

Această carte apare cu sprijinul CNCS,
cod proiect PN-II-RU-TE-2010-156.

Redactor: Cătălin Cioabă
Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corectori: Patricia Rădulescu, Cristina Jelescu
DTP: Corina Roncea, Carmen Petrescu

Tipărit la Proeditură și Tipografie

© HUMANITAS, 2013

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
CIOCAN, CRISTIAN

Întruchipări: studiu de fenomenologie a corporalității / Cristian Ciocan. –

București: Humanitas, 2013

Bibliogr.

ISBN 978-973-50-3855-7

1

EDITURA HUMANITAS

Piața Presei Libere 1, 013701 București, România

tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51

www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro

Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro

Comenzi telefonice: 0372 743 382 / 0723 684 194

Părinților mei

CUPRINS

<i>Introducere</i>	9
Capitolul I	
Fenomenologia corporalității: pornind de la Husserl	13
§ 1. Trupul ca problemă fenomenologică	13
§ 2. Trup și corp	26
§ 3. Trupul ca organ perceptiv.	50
§ 4. Trupul și constituirea spațialității	73
§ 5. Trupul ca „eu pot“ original	91
§ 6. Perceperea trupului celuiilalt: trup și intersubiectivitate	97
Capitolul II	
Trupul ca fenomen ontologic și aporiile sale: Heidegger	120
§ 7. Trupul <i>Dasein</i> -ului: o „absență prezentă“ și recuperările sale în scrierile de mai târziu.	121
§ 8. Istoria conceptului de viață: polisemia viului	138
§ 9. Conceptul de viață în scrierile heideggeriene timpurii	172
§ 10. Evacuarea conceptului de viață din <i>Ființă și timp</i>	231
Capitolul III	
Fenomenologia corporalității între ontologie și etică: Levinas	254
§ 11. Înălțuire și nuditate	264
§ 12. De la foame la eros	287
<i>În loc de concluzie</i>	313
<i>Bibliografie</i>	339

INTRODUCERE

Această carte s-a născut prin dezvoltarea anumitor nuclee problematice pe care le-am abordat tangențial, în urmă cu câțiva ani, în marginea analizei pe care am întreprins-o cu privire la reflecția heideggeriană referitoare la problema morții¹. În cursul acelei analize, am fost frapat de absența completă a unei tematizări secunde a corporalității umane în cadrul analiticii existențiale, fapt care a condus în cele din urmă la conceperea unui mod „dezincarnat” de a concepe moartea, fără nici cea mai mică legătură cu existența întrupată pe care o conștientizăm ori de câte ori ne avem pe noi înșine în vedere. Prin urmare, mi s-a părut necesar să lămuresc ce anume motivează această absență a problematizării corpului în filozofia lui Heidegger, precum și ce anume se ascunde în spatele acestei absențe a trupului în analitica *Dasein*-ului. În același cadru, atenția mea s-a îndreptat și asupra fenomenologiei franceze, într-o încercare de a aprofunda legătura tensionată ce poate fi sesizată între poziția filozofului de la Freiburg și dezvoltările post-heideggeriene ale fenomenologiei. Astfel, m-am apropiat tot mai mult de filozofia lui Levinas și am fost surprins să constat că răsturnarea fenomenologiei heideggeriene a morții pe care Levinas o practică la fiecare pas al abordării sale are *întotdeauna* ca fundal o punere în discuție a fenomenului corporalității, a existenței întrupate.

1. Cristian Ciocan, *Moribundus sum: Heidegger și problema morții*, Humanitas, București, 2007.

Astfel că, între Heidegger și Levinas, între absența frapantă a unei fenomenologii a corporalității în opera majoră a celui dintâi și accentul decis – chiar dacă adeseori nesistematic – asupra trupului din lucrările celui din urmă, am putut descoperi o întreagă rețea de probleme ce pune în joc de fapt întreaga istorie a fenomenologiei, fie și într-un mod difuz. În acest fel, ideea unei fenomenologii a corporalității a intrat în prim-planul preocupărilor mele și m-a determinat să cercetez întâi de toate orizontul de proveniență al acestei problematici în lucrările lui Edmund Husserl, ceea ce mi-a permis să situez într-un mod mai adecvat analizele lui Heidegger și ale lui Levinas. Evident, o lucrare care să dea seama de toate implicațiile fenomenologiei corporalității, una care să abordeze iradierea acesteia și în lucrările altor fenomenologi, precum Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry sau Jean-Luc Marion, este un travaliu de anvergură, pe care reflecțiile prezente nu le pot decât pregăti. În acest prim pas, nu pot decât spera că, pornind de la tensiunea dintre Heidegger și Levinas și de la fundalul problematic husserlian, ar putea fi clarificată, într-un mod cât mai elocvent, o primă rețea de fenomene, care să fie capabilă să deschidă, ulterior, către alte orizonturi fenomenologice care rămân aici, poate, doar la nivel implicit.

Într-un prim capitol, voi trasa principalele linii tematice prin care s-a articulat fenomenologia corporalității. Voi începe cu o scurtă caracterizare a specificului analizei fenomenologice a trupului (§ 1), pentru a tematiza apoi distincția primordială a problematicei noastre, în speță aceea dintre trup și corp (§ 2). În continuare, mă voi focaliza asupra celor patru fire directe ale fenomenologiei husserliene, în dinamica lor transcendentă: dimensiunea perceptivă a trupului propriu (§ 3), constituirea spațialității pe care acesta o face cu puțință (§ 4), sensul său de „eu pot“ original (§ 5) și raportul intersubiectiv deschis de perceperea corpului celuilalt (§ 6).

Capitolul al doilea pornește de la polemica tacită pe care, mai ales în ceea ce privește raportul dintre trup și spațiu, Heidegger o îndreaptă asupra lui Husserl. Astfel, după abordarea transcendentă a corporalității din primul capitol, voi trece în acest capitol secund la versantul ontologico-existențial al acestei probleme, cu dificultățile sale inerente. Iar prima dificultate este legată tocmai de *absența* unei tematizări explicite a trupului în ontologia fundamentală a *Dasein*-ului. Voi argumenta totuși că avem de-a face cu o „absență prezentă“, cu o lipsă care, paradoxal, se face simțită în varii contexte ale ontologiei fundamentale; este totodată o absență care, în textele heideggeriene târzii, va fi reevaluată și recuperată în direcția unui mod esențial de a fi trupesc (§ 7). Această frapantă absență a „trupului *Dasein*-ului“ va pretinde și o contextualizare complexă care să pună în lumină fenomenul vieții: pornind de la schița unei istorii a conceptului de viață la care Heidegger însuși ne invită (§ 8), voi explora labirinturile tematice ale acestei probleme în scrierile heideggeriene timpurii (§ 9), pentru a încheia cu semnificația evacuării conceptului de viață din *Sein und Zeit* (§ 10).

La Heidegger, nu numai că fenomenul trupului propriu este mai mult sau mai puțin marginalizat, dar putem fi frapați de lipsa unei intermediieri efective de ordinul trupului și în ceea ce privește „întâlnirea celuiilalt“: formalismul ontologic al lui *Mitsein*, lipsit de orice conotație corporală, pare că subminează totodată și posibilitatea unei interogații etice. Tocmai în acest contrast se va plasa fenomenologia levinasiană a corporalității, care se dezvoltă într-un incontornabil orizont etic. Astfel că, în cel de-al treilea capitol, vom urmări, de-a lungul a două paragrafe, geneza și evoluția fenomenologiei trupului la Levinas, abordând în primă instanță scrierile timpurii, unde corpul este descris ca povară ontologică (§ 11), pentru a urmări în cele din urmă articulația problemei corporalității în filozofia sa târzie, între sintaxa etică a chipului și cea erotică a mângâierii și voluptății (§ 12).

Aceste trei capitole sunt urmate de un text cu aparență concludivă, în care fenomenul erosului este plasat, într-un stil ceva mai liber, în raport cu fenomenul iubirii, în modalizările sale diversificate. Astfel, balansând între concretețea corpului și transfigurarea expresiei, de la dimensiunea transcendențială a corporalității la cea ontologică, apoi de la cea etică la cea erotică, tatonând între trup și chip, studiul nostru și-a descoperit numele care strânge laolaltă toate aceste *întruchipări*.

*

Anumite părți ale acestei cărți au fost publicate, în forme prealabile, în reviste și volume colective. Primul capitol este complet inedit. Din capitolul al doilea, câteva fragmente au apărut în revista *Hermeneia* (nr. 10/2010) și în *Revista de filozofie* (vol. LVII, nr. 1–2, 2010 și LVIII, 5–6, 2011). Din capitolul trei, o parte a apărut în G. Bondor (ed.), *Sensuri ale corpului*, Editura UAIC, 2012, iar o alta în C. Cioabă și B. Mincă, *Liber amicorum. Studii și eseuri în onoarea lui Gabriel Liiceanu*, Zeta Books, 2012. Aceste texte, gândite dintru început ca făcând parte dintr-un tot unitar, au fost recalibrate aici pentru a se integra în mod adecvat în ansamblul cărții.

Capitolul I
FENOMENOLOGIA CORPORALITĂȚII:
PORNIND DE LA HUSSERL

§ 1. Trupul ca problemă fenomenologică

Cum anume a devenit „trupul“ o problemă de prim rang pentru fenomenologie? Există oare un context interogativ special pornind de la care fenomenul corporalității să fi căpătat o preeminență aparte în raport cu alte fenomene, în așa fel încât să poată lua naștere o linie reflexivă de sine stătătoare, una pe care o indicăm acum prin sintagma „fenomenologie a corporalității“? Ce implică însă această formulă și ce deschideri poartă ea? Am putea, desigur, presupune că vocația fenomenologiei este aceea de a aborda toate palierele de experiență, astfel că este inevitabil ca lupa analitică a fenomenologului să întâlnească, mai devreme sau mai târziu, și corpul în dimensiunile sale polimorfe. Cu alte cuvinte, sunt fenomenolog, deci nimic din ce mi se arată nu-mi este străin: iar dacă avem o indiscutabilă experiență corporală, atunci este necesar ca și aceasta să intre, în diversele sale modalizări, în atenția descriptivă a cercetătorului.

Întrebarea este însă: ce anume face ca trupul să capete o semnificație atât de specială pentru fenomenologie? N-ar trebui însă să ne întrebăm totodată, privind și din alt unghi, ce anume face ca fenomenologia însăși să fie privilegiată în raport cu alte modalități de explicitare a corporalității? Astfel, nu doar importanța fenomenului trupului pentru fenomenologie ar trebui lămurită, dar ar trebui justificată și preeminența pe care și-o arogă fenomenologia însăși, comparativ cu alte tipuri de interogație,

în abordarea fenomenului corporalității. Însă la această din urmă întrebare nu am putea răspunde dacă nu am lua în calcul cele mai semnificative paradigme de considerare a corpului, în raport cu care ar trebui apoi să se poată distinge specificul analizei fenomenologice și preeminența ei prezumtivă.

Or, la prima vedere am putea spune că, tradițional, trupul a fost considerat în cel puțin trei optici comprehensive net distincte: cea metafizică, cea teologică și cea științifică. După cum se știe, în istoria filozofiei, tema corporalității nu s-a bucurat de o „cale regală“. De cele mai multe ori, acest subiect a fost împins într-o periferie a gândirii, fiind considerat de rangul doi, aspect accidental, incomparabil ca demnitate teoretică cu temele solare ale raționalității. Binomul trup/suflet s-a bucurat mai întotdeauna de grila hermeneutică „stăpân-sclav“, iar trupul a fost privit ca un *instrument* al sufletului, ca atare el a fost subordonat ontologic acestuia, având o valoare esențială incomparabil mai mică decât rațiunea discursivă. Sufletul (rațiunea, gândirea) trebuie să *stăpânească* trupul, să îl domine în vederea acelui ideal al *eliberării* de sub jugul pulsuniilor primare. Acest dualism a rămas în mare măsură norma pentru înțelegerea esenței corporalității și pentru rolul care i s-a acordat în istoria spiritualist-raționalistă a filozofiei europene. Diferența dintre suflet și trup s-a suprapus apoi peste diferența ontologică dintre ființa veritabilă (eternă și incoruptibilă) și ființa trecătoare (supusă devenirii, morții și coruptibilității), fixând deci o strictă ierarhie axiologică și ontologică între cele două „realități“ constitutive ființei omului. Ceea ce este esențial în om e spiritul său, luciditatea sa, lumina acestei lucidități, claritatea solară a acestei raționalități. Corporalul reprezintă doar o dimensiune a umbrei, ontologic derivată, clarobscur a ceea ce scapă de sub controlul inteligibilului. La rândul lor, afectele au fost gândite preponderent din perspectiva raționalității, ca o contraparte negativă a acesteia, afectivitatea fiind astfel aruncată în teritoriul „iraționalului“. Tot ce cade în afara acestei raționalități – feno-

mene legate de corporalitate sau de afecte – este reprimat și exclus în afara „cetății sensului“. Însă tot ceea ce este reprimat sfârșește prin a reveni, răbufnind, la suprafață; și poate nu e întâmplător că epoca în care trăim exaltă, pe urmele lui Nietzsche, ceea ce raționalitatea a reprimat în mod tradițional: corpul și afectele.

Această problematică grecească a ierarhiei dintre trup și suflet a fost integrată în creștinism, generând tendința ascetică (de stăpânire a trupului) specifică vieții spirituale. Însă teologia creștină a trebuit să iasă din acest pur dualism, deoarece a fost nevoită să explice un fenomen fundamental pentru definirea creștinismului: Întruparea. Faptul că, după prologul Evangheliei lui Ioan, „Cuvântul s-a făcut *trup*“ implică o regândire din temelii a problemei eline a corporalității și a dualismului său inerent: prin Întrupare, trupul însuși este ridicat la rangul de principiu, de realitate primordială. Pornind de la realitatea Întrupării și, apoi, de la faptul că dimensiunea euharistică este esențial legată de ideea de trup („acesta este trupul meu“), că Înălțarea a avut loc „cu trupul“ și că „învierea morților“ va fi la rândul ei „cu trupul“, teologia creștină a afirmat că trupul însuși a fost îndumnezeit. Totuși, cu excepția tratatelor ascetice, trupul ca atare nu a stat în prim-planul atenției reflecției teologice.

Singura atenție sistematică ce i s-a acordat corporalității a venit din perspectiva științei medicale, a fiziologiei și a biologiei. Începând de la corpusul biologic aristotelic, trecând prin școlile medicale elenistice, prin cercetările aplicate reluate în Renaștere, linia de dezvoltare a cercetării medicale și fiziologice va duce în modernitate la înțelegerea trupului uman exclusiv ca organism, ca un compus de organe, ca mașinărie perfectă, creată de natură. În această perspectivă, între organismul animal și trupul uman nu poate fi precizată nici o diferență de ordinul esenței. Această viziune naturalistă, dominantă în lumea de azi, descrie trupul uman ca fiind exclusiv structura fizică a unui individ uman, constând, pe de o parte, în suma unor părți (părțile

corpului: capul, gâtul, trunchiul, mâinile și picioarele) și, pe de altă parte, în articularea mai multor sisteme (circulator, digestiv, respirator, nervos, imunitar, muscular etc.), aceste sisteme fiind compuse din organe (inimă, plămâni, rinichi, ficat etc.), organe care la rândul lor sunt compuse din țesuturi (musculare, nervoase etc.), țesuturile fiind compuse din celule, iar celulele, în sfârșit, fiind determinate de gene.

Avem de-a face așadar cu trei poziții teoretice net distincte referitoare la trup: pe de o parte, e vorba de o depreciere metafizică a corporalității; pe de altă parte, avem de-a face cu o paradoxală reinvestire teologică a ei; în sfârșit, putem sesiza o aprofundare a acestui fenomen pe linia biologiei, medicinei și fiziologiei, în optica dominantă a științelor naturii. Fenomenologia va veni să fixeze un contrast cu aceste poziții teoretice, încercând să redobândească un sens original al corporalității, cercetând acest fenomen pentru el însuși și pornind de la el însuși, fără a se ghida după nici o presupuziție (substanțialistă, ierarhică sau naturalistă), încercând totodată să surprindă integralitatea acestui fenomen și să sublinieze specificitatea ireductibilă a trupului uman în raport cu orice organism animal.

Din perspectiva fenomenologiei, esențială este decriptarea sensului concret-existențial al experienței întrupate, așa cum se arată ea în sfera de experiență proprie, așadar radical distinct de sensul naturalizat al obiectului-corp, care este accesibil opticii teoretizante a anatomiei, fiziologiei, biologiei și geneticii. Faptul că acest sens biológico-medical al corpului a penetrat în cel mai înalt grad simțul comun și că această manieră de a sesiza trupul este astăzi cea mai răspândită și cea mai curentă nu reprezintă, pentru fenomenologie, decât indiciul unei exigențe fundamentale de demarcare a tipului specific de explicitare filozofică ce îi revine acesteia ca sarcină. În acest sens precis, abordarea fenomenologică trebuie să se delimiteze atât de perspectiva filozofiei pre-fenomenologice, cât și de cea a atitudinii pur științifice. Care ar fi atunci principalele diferențe de perspectivă?

Un prim răspuns ar fi că, în fenomenologie, trupul nu e chestionat *ca obiect*. Nu „obiectul corp“ ne interesează, ci *experiența* corporală, sensul faptului de *a fi* întrupat, semnificația faptului de *a avea* trup și de *a fi* un trup. Așadar, nu compoziția așa-zis materială a corpului, alcătuirea lui reică, nici structura sa organică sau funcționalitatea sa biologică, ci modul său de dezvoltare în cadrul experienței spontane și de zi cu zi. Când abordăm fenomenologic trupul nu tematizăm organismul, care nu poate intra în discuție decât pe calea scientismului, iar acesta este automat „scos din joc“, încă de la începutul investigației fenomenologice. Într-adevăr, analiza fenomenologică poate demara doar dacă, într-un pas prealabil și metodic-decisiv, ea decide această „punere în paranteze“ a perspectivei scientiste care vede în corp un organism și nimic mai mult, un obiect între alte obiecte disponibile, având cutare sau cutare structură, trăsături sau funcționalități. Iar dacă această excludere a obiectivismului scientist (fiziologic, biologic, anatomic) este dusă până la capăt, ea trebuie totodată să fie în mod constant menținută de-a lungul întregii investigații.

De aceea, o fenomenologie riguros fixată în câmpul său primordial de experiență nu poate lua în calcul obiecte de tipul „creier“, „stimuli“, „excitații“, „sistem nervos“, așa cum se întâmplă în științele cognitive. Aceste elemente sunt și ar trebui să rămână fundamental *închise* opticii fenomenologice, care trebuie să plece exclusiv de la lumea experienței imediate și să se întoarcă mereu la ea. Fenomenologia corporalității trebuie să pornească doar de la ceea ce se dă în primă instanță și cel mai adesea în experiența imediată a propriului trup și trebuie să ocolească în mod hotărât acele câmpuri de sens care nu sunt accesibile decât prin intermediul unor optici derivate și mediate, precum este cea științifică. De aceea, am putea spune că fenomenologia, pentru a rămâne fenomenologică, trebuie să fie ascetică, trebuie să învețe să se *abțină* de la intrarea pripită în câmpuri de sens care îi sunt esențialmente inaccesibile.

Este de aceea firesc să începem o analiză fenomenologică a corporalității pornind de la fenomenul atingerii sau oboselii, al foamei, erosului sau nudității, de la puțința mea de a mă mișca sau de la dimensiunea spațializantă a propriului trup. Însă, fără îndoială, optica fenomenologică s-ar bulversa în mod fatal dacă în câmpul ei propriu ar intra, ca prin efracție, observații naturalist-științifice. Tocmai de aceea, trebuie ca aceste investigații naturaliste privitoare la corp să fie pur și simplu „ținute la distanță“. Totodată, nici informațiile venite dinspre lumea animală nu ar trebui să fie luate în calcul în cadrul unei cercetări fenomenologice cu privire la trup, în măsura în care, după cum s-a spus, diferența dintre organismul animal și trupul uman este, din punct de vedere esențial, una abisală. Studiul fenomenologic trebuie deci să se limiteze în chip exclusiv la experiența *umană* a corporalității, iar aceasta în regim factic-existențial, deoarece doar pornind de la propria trăire a trupului putem înțelege, explicita sensul său într-un mod pur fenomenologic.

Întrebarea este așadar: care anume este *adevăratul* nostru trup? Cel pe care îl descoperim pe calea analizelor de ordin fiziologic, precum atunci când facem o radiografie și suntem puși în situația de a ne vedea, de exemplu, structura osoasă a organismului propriu, sau atunci când, făcându-ne „analize complete“ aflăm că avem colesterolul ridicat, că ficatul „nostru“ nu gestionează ceva cum trebuie, că avem cutare sau cutare problemă, că ne lipsește cutare sau cutare substanță? Sau, dimpotrivă, cel pe care îl descoperim în orizontul nostru factic de experiență, în câmpul existenței trăite în chip genuin, ca foame năucitoare sau sete năprasnică, în tensiunea efortului așa-zis „fizic“ și în povara oboselii, ca durere resimțită acut în propriul corp vulnerabil, ca dinamică a înstăpânirii asupra lumii și ca putere ce se exercită asupra lucrurilor din preajmă, ca tinerețe ce jubilează în deplinătatea forței sale organice sau ca bătrânețe epuizată și tremurândă, deposedată de orice putere elementară? Adevăratul nostru trup este cel al rețelelor neuronale pe care

omul de știință le explică cu atâta precizie, sau cel ce se arată în întâlnirea de ordin corporal cu celălalt, fie că e vorba de mângâiere sau violență, de erosul încleștării a două trupuri sau de lupta „corp la corp“ cu celălalt?

Nu e vorba, desigur, de a nega pur și simplu că așa-numitul „corp fizic“ este realmente alcătuit din oase și mușchi, din sistemul circulator și nervos etc. El cuprinde, într-adevăr, ca părți ale sale, diversele organe. Acestea, alcătuiind organismul, pot fi mai mult sau mai puțin sănătoase. Boala atacă părți ale organismului, părți ale corpului „fizic“. Însă chiar și Heidegger, care, după cum vom vedea, a evacuat aproape complet trupul din cadrul analiticii sale existențiale, se întrebă la un moment dat dacă nu cumva este nevoie ca „boala [...] – chiar și din punct de vedere medical – să fie concepută primordial *ca fenomen existențial*“¹. Dar dacă până și boala trebuie interpretată în mod existențial, cu atât mai mult trupul ca întreg trebuie explicat fenomenologic, distingându-l în primă instanță de corpul organic.

În acest sens, ar fi nepotrivit, desigur, să încercăm să descifrăm sensul existențial al unei experiențe de ordinul trupului (fenomenologic) prin *măsurarea* urmelor corespondente ale acestei experiențe în orizontul corpului (organic). De exemplu, faptul că se poate *măsura* activitatea neuronală (reflectată la nivel corporal) ce corespunde, la nivel fenomenologic, unei experiențe trupești existențiale (de pildă, că pe un bătrân *il lasă* puterile) nu spune absolut nimic despre *sensul existențial* al acelei experiențe. Fenomenologul trebuie deci să vegheze ca nu cumva reziduurile scientist-biologice care persistă în „inconștientul nostru comprehensiv“ (și care, într-o anumită măsură, domină chiar și înțelegerea cotidiană a corporalității) să revină cumva pe furis și să se infiltreze în chip ilegal în sfera primordială de explicitare, alterând astfel, prin acest ingredient „vătămător“,

1. SZ, p. 247 (s.n.). Siglele utilizate pe parcursul acestei cărți sunt indicate în bibliografie.

caracterul *genuin* al cercetării fenomenologice. Așadar, pe lângă virtuțile analitic-descriptive pe care trebuie să le aibă fenomenologul, el trebuie să fie într-o permanentă alertă cu privire la posibilele intruziuni ce se pot insinua din alte câmpuri de sens, în speță cele obiectiv-științifice.

Dar nu numai observațiile ce sunt furnizate de științele naturii (anatomie, fiziologie, biologie) trebuie puse între paranteze, ci și informațiile care vin dinspre alte tipuri de discurs, circumscrise îndeobște „științelor sociale“ sau chiar disciplinelor așa-zis „umaniste“. Bunăoară, fenomenologia nu poate să permită ca ideile despre corp ce sunt dezvoltate în abundență de psihanaliză, psihologie, sociologie, istorie sau antropologie (sau chiar de alte branșe ale filozofiei înseși) să intre în teritoriul său „purificat“ și îi paraziteze căutarea, o căutare pe care ea o dorește cât mai intactă, cât mai ferită de obstrucții hermeneutice. Poate că tocmai în acest caracter „izolaționist“ al cercetării sale, văzut îndeobște ca o slăbiciune, își poate descoperi fenomenologia vigoarea sa posibilă, tăria sa interogativă. Desigur, pornind de la analiza altor epoci sau a altor culturi umane, pot fi descoperite și explicitate diverse practici care angajează corpul în varii feluri. Dar acest lucru nu reprezintă pentru fenomenologie o sursă de sens *ultimă*, una ce poate fi luată în calcul în mod absolut asigurat, pentru că fenomenologul nu are un acces direct și genuin la lumea vieții din care respectivele semnificații corporale au fost extrase. Iar aceasta, fără a mai pune la socoteală modul în care ele au ajuns la expresie, prin decodarea specifică pe care un istoric sau un antropolog o pune în joc și fără a mai aduce în discuție conceptualitatea pe care diversele discipline o forjează pentru a interpreta fenomenul trupului, una care, pentru fenomenolog, este profund nesigură, în amestecul său de motive și semnificații².

2. Pentru a aminti doar două lucrări recente din spațiul francez, nu poți să nu fii frapat de melanjul de semnificații filozofice, psihanalitice,