

VIANU MUREȘAN

HETEROLOGIE

**Introducere în etica lui
Lévinas**

ediția a doua revizuită

E I K O N

București, 2022

CUPRINS

Introducere..... 5

Capitolul I

Este celălalt problematic?.....22

Teoria transcendențială a experienței alterității 24

O critică a teoriei transcendențiale..... 42

Lumea ca circumstanță obiectivă, preajmă și mediu 42

Locul celuilalt în discursul ontologiei heideggeriene;
ființarea-în-comuniune și sinele impersonal cotidian (*Se*) 51

Violența ontologică 61

Cine este celălalt?..... 66

Reprezentare și adveniență; scurtcircuitul temporalității..... 74

Analogia aprezentativă versus adveniență; simetria
transcendențială, condiție a disimetriei etice 83

Retorică și bagatelizare; trauma întâlnirii cu Celălalt..... 92

De la retorică la etică..... 96

Celălalt ca origine a singurătății și smulgere din ființă 102

Fața, un far ce luminează de dincolo de ființă 105

Față-către-față..... 108

Transcendența aliată umilului..... 116

Al treilea om; reacția în lanț a divulgării 121

Capitolul II

Critica subiectului 128

Libertatea celuilalt; paciența anterioară intenției eului 128

Excurs asupra intenționalității..... 138

Intenționalitatea ca veghe..... 145

Reducție, vigilență, trezire 148

Către o conștiință non-intențională; conștiința „confuză” 150

Sintezele pasive a priori și intuiția hyletică 153

Ipoteza unui geniu viclean 156

Apariție, fenomen, expresie..... 158

Unul-în-locul-celuilalt; sensibilitate; trauma prin celălalt 170

Culpa uzurpării locului celui alt.....	172
Situarea în lume ca dragoste de viață.....	174
Răgaz, reculegere, locuire.....	178
Exodul ca privire și muncă; mâna ca instrument al timpului	182
De la ontologia luminii la etica verbului.....	187

Capitolul III

Modalitate și chip. Caracterul instructiv al exteriorității..... 193

Chipul, „mai puțin” decât apariție, „mai slab” decât fenomenul. Sărăcia feței.....	199
Chipul ca „defecțiune” în fenomen și reprezentare.....	203
Chipul este semnificație înaintea limbajului și „origine” a lumii.....	209
Filialitatea chipului	212
Dincolo de posibil.....	215
Ontologia maternității; intraființare și heterotemporalitate	220
Trans-substanțiere și transcendență; reversibilitatea trans-substanțierii.....	223
Retroacțiune, reversibil, iertare.....	227
Vecinătate și obligație; spațiul ca <i>a priori</i> al vecinătății; vecinătatea Înaltului	229
Altesitate și Majestate	235
Specificul și neutrul alterității	240

Capitolul IV

Subiectivitate și timp 244

An-arhie și dia-cronie în temporalitatea relației	244
Paciență și act în temporalitatea relației.....	245
Deformalizarea timpului; salut și <i>À-Dieu</i> ; timpul profetic.....	249
Îmbătrânirea, emfaza pacienței temporale; dez-intenționarea temporalității; prezentul maxim al morții.....	251
Apofazele chipului și survenția lor an-arhică; emfază și apofază.....	255
Figurantul	257
Solitudinea ipostatică; depășirea eschatologiei negre.....	261
Existență fără existent; ambientul; neutrul <i>il y a</i>	263
Ipostazierea subiectivului; evanescența ipostazierii; persuasiunea taumaturgică	267
Dia-cronia relației manifestă viitorul ca moarte și ca eros	270
Temporalitatea dialogică; diastaza.....	272

Aspirația metafizică..... 280

Anterioritatea totalității.....	286
Vinculum și percepție; caracterul a priori al celuilalt.....	291
Afirmativul Celuilalt.....	301
Neutralizarea celuilalt	302
Infinitatea Celuilalt.....	311
Separația ca ateism	315
Disponibilitate și intangibil	319
Illeitarea, înălțime a celuilalt.....	325
Transcendență, urmă, enigmă	330
Erotica transversiunii	334
Clandestinitate și profanare; mișcarea de transcendere opusă mișcării de iminență.....	337
Femininul ca și categorie ontologică a lui „a-nu-fi-încă”, revelată în manifestarea dorinței; transcendența circulară în fenomenologia mângâierii	344
Gingășia, grația, echivocul, metaforele ontologiei femininului	348
Devierea ortorelației prin apariția terțului; gelozia	355
Prea-multul-prea-puținul corporeității; nevoia; dorința.....	359
Ustensilul; elementalul; mediul; intenția formală.....	365
Dimensiunea nocturnă a viitorului; llyalitate	371

Capitolul VI

Al treilea gen 375

Altfel decât ființa sau neființa.....	375
Dincolo-de-ființă ca expunere a sensibilității.....	383
Altfel-decât-a-fi; interes(s)are.....	386
Proximitatea în afara distanței; rostirea revelatoare și alienarea rostirii; Rațiunea	388
Rostire și spunere; amfibologia limbajului; echivocație	399
Temporalitatea spunerii; coagularea sincroniilor identității; reducția spusei la rostire.....	369
Rostirea fără spusă; ex-punerea în fața celuilalt; dis-locație și non-indiferență.....	374
Rostirea ca paciență și îmbătrânire; supunere fără dezertiuine.....	415
Sensibilitatea ca rostire; articulația simbolică.....	418
Rostirea ca donație a psihismului; sensibilitate a afecțiunii pentru altul; relația diatopică.....	421
Topologie etică și proximitate	424

Rostirea ca inadecvatie la celălalt; privirea de după curba diacroniei.....	427
Figura ostaticului.....	429
Răspunsul personal declină logosul ființei; afectarea ca expiere etică.....	433
Disimetrie și primogenitură; culpa electă.....	438
Rostirea ca responsabilitate infinită și libertate finită; de la elecțiune la libertatea „superbă”.....	441
Rostire, mărturisire, profeție; de la ipseitatea saturată la ipseitatea vulnerabilă.....	445
Signifianță și non-sens; <i>Il y a</i>	452

Capitolul VII

Inmemorabilul morții 456

Putem experimenta moartea?.....	456
Eu sunt martorul morții celuilalt.....	458
Cum interogăm?.....	460
Cel viu, ostaticul mortului; transcendența mortului în imanența viului.....	463
Semiologia morții; fenomenul desaturat; discontinuitate a timpului; transferul anticipativ de la moartea celuilalt la moartea mea.....	465
Expresia, emfaza chipului; ontologia emfazei; inexpressivitatea.....	467
Moartea ca moarte a lui; afectarea interogativă a infinitului celuilalt	474
Revenirea la angoasă; culpabilitatea evocatoare.....	477
Suferința ca imposibilitate a neantului; dia-cronia esenței subiectului.....	491
Moartea nu e fenomen; neliniștea, afectare emfatică a esanței morții; răspunsul preliminar al prezenței mele la interogativul pur al viitorului morții.....	451
Moartea este rea-voință; amenințarea celuilalt; intervalul; amânarea.....	498
A-l lăsa pe celălalt pradă morții.....	504
Jubilația imundă a excepției (apologul lui Ivan Ilici).....	508
Impostura supraviețuitorului.....	511
Impolitețea expresivității supraviețuitorului.....	516
Moartea celuilalt odată cu mine.....	517
Inversiunea iminenței; răbdarea; afecțiunea dia-cronică a morții; complacerea subversivă.....	521
Mortul atopic; ambiguizarea spațiului morții.....	525

Contemporaneizarea mortilor; orizontalitatea ca universal al lui „a fost”; efectul de trecut.....	528
Limbajul îndoliat.....	531
Precizia ambiguă a momentului	535
Bunătatea ca a-nu-fi-pentru-moarte.....	539
Divertisment, bavardaj, eufemism, bagatelă – tehnici de supraviețuire.....	546

Capitolul VIII

Lămuriri suplimentare. Precizări. Concluzii.....	552
Sensul eschatologic al eticii, eliberarea infinitului de totalitate	552
Transformarea convexității celuiilalt în concavitate a aceluiași.....	557
Ființa celuiilalt impune exterioritatea; curbura spațiului intersubiectiv; transcendența.....	558
Interogația fundamentală se angajează în fața celuiilalt; intertranslația dispoziției interrogative.....	513
Eterogenitatea eurilor garantează discursul; limbajul originar ca apel al străinătății.....	563
Etica împotriva filosofiei Neutrului.....	566
Separația decide libertatea și bunătatea; apofatism fenomenologic ...	568
Fraternitatea ca apriorism etic	569
etică pneumatologică.....	571
Discursul filosofic și Dumnezeu.....	572
Uitarea subiectului, un nou umanism.....	575
Aplicație la gândirea nomadă	578
Bibliografie.....	582

CAPITOLUL I ESTE CELĂLALT PROBLEMATIC?

Interogația cu care debutează acest capitol nu se recunoaște de la început ca fiind de natură etică, deși mai târziu consecințele vor apărea cu evidență, reclamându-se fără falsitate retorică drept ontologie. De la bun început trebuie să aderăm tematic la dubla ipostaziere a celuilalt ca partener relațional, odată ca instanță personală ce conține în datele ei majore condițiile pentru o epifanie a ființei și, apoi, instanța personală recunoscută sub statutul unui eu împreună cu care devine realizabilă formula etică. Va rămâne mereu clar distinctă *ființa* persoanei celuilalt de *eul* persoanei lui. Și asta nu pentru a concede unei ambiții strict metodice, cât pentru a limpezi terenul pentru analiza filosofică a alterității. Filosofia n-ar mai avea nimic de spus dacă alteritatea ar fi rezumabilă la cea de-a doua ipostază cu care sociologia, psihologia, etica sau jurisprudența sunt mai legitimate să opereze. Nici una dintre aceste onorabile științe nu vizează, totuși, esența ființială a persoanei celuilalt, cât, mai curând, modurile și circumstanțele în care se poate manifesta de-a lungul unor registre strict delimitate.

În genere este problematic ceea ce e reductibil, în esența lui noetică, la sfera conștiinței teoretice, odată cu aceasta pierzându-și neutralitatea ontologică, putința ființării în sine, spre a se reconfigura drept noemă. Odată devenit problemă, ceva nu mai este strictul obiect ființând, el devine, ca să spunem astfel, un obiect-problemă. Nici alteritatea nu poate face aici excepție. Persoana celuilalt devine un altul în a percepție sau tematizare, el nefiind așa ceva în chip originar, adică în lumea propriului sine. Chiar am putea instiga la ideea că el este manipulat intențional să se configureze ca un altul. Condițiile care fac acest eveniment inevitabil sunt, mai întâi, autoreferențialitatea strictă a conștiinței eului și, mai apoi, intransitivitatea radicală a alterității. Se poate numi eu numai ceea ce nu capătă autonomie față de sfera sinelui și, complementar, sunt ireductibile la sine toate acele ipostaze personale cărora eu nu le gestionez immanent criteriile de ființare. Un *alter* ego nu poate rămâne în radicalitatea distincției *lui* și totodată să-mi fie pe deplin revelat mie ca un *al meu*. De la acest gând pornind pare întemeiat să recunoaștem ca apodictică teza transcendenței alterității. Numai că

nu acest transcendent intră în aria problematizării. Este ingrătă pretenția că celălalt își păstrează neutralitatea odată intrat în relație cu mine. Dar asta nu trebuie să ne descalifice demersurile și nici să suscite îngrijorare.

Abia în relație, celălalt devine un altul și tocmai gestiunea relației vădește abilitățile de integrare reciprocă într-un domeniu al co-prezenței obligatorii, unde modurile teoretice și cele mai strict etice pot fi configurate. Celălalt nu este un altul absolut căci eu îl realizez ca atare. Un altul absolut ar fi indicibil și cu asta ar fi clasată orice ambiție teoretică. Suntem pe punctul de a justifica disimetria vizibilă în relația eu – altul, decelând în aparența fenomenologică a lui (celălalt) ceea ce este eul autoreferențial, în perspectiva căruia eu (persoana întâi) nu pot fi central și, de altă parte, alteritatea relațională pe care eu ca și martor al lui o realizez intențional. Eul lui este în propria esență ireductibil – cum adesea va sublinia și va întări E. Lévinas –, trebuie recunoscut și întâmpinat în absolutul diferenței lui. Numai că, iarăși, eul, sinele nu poate înțelege absolut diferitul, deși poate întreține o foarte vagă și incomprehensivă relație cu el. Absolut diferitul celuilalt este eul lui, *în-sine*-le ființării lui, iar nu alteritatea relațională pe care eu o realizez. Ceea ce mă poate angaja în vreun tip de raport este aprehensibilitatea lui, obținută prin transfer analogic al propriei comprehensiuni, ceea ce este numai un alt termen pentru reductibilitate. Nu vrem să spunem că un alt eu ar putea constitui capcana sub care eu să mă gândesc circular pe mine însumi sub protecția falsă a diferenței. Însă orice *alt* eu este tocmai acest *alt eu* pentru că în mine a fost deja realizat apriorismul condiției egoității – o infinită autoreferențialitate și, paralel, o intenționalitate implicită. Fără această din urmă condiție, conștiința nu ar fi în măsură să revendice intențional vreun oarecare mod al alterității, vizat fiind cel personal. Altul, care pentru sine este eul autocentrat și implicit, intențional, nu constituie obiectul posibilelor mele tematizări, întrucât diferența lui este obiectivitate neutră neangajată în relație cu vreun oarecare altul, este solitudine personală. Între eul meu și acest alt eu, dacă le-am considera monade, nu se constituie explicit, intențional nici un fel de relație; ele au, pentru a relua o imagine consacrată, toate ferestrele închise. Ceea ce însă e incontestabil comun, fără nevoia unei investiții subiective, e domeniul, spațiul co-prezenței, terțul impersonal, medialitatea, care precedă atât instalarea persoanei în propria circularitate subiectivă, cât și modalitățile intersubiectivității. Vom încerca, în vederea desfășurării cât mai largi a temei noastre, să reconstituim teoria transcendențială a experienței alterității, așa cum apare ea formulată în a V-a meditație carteziană a lui Husserl, importantă pentru a înțelege mai apoi replica

nu acest transcendent intră în aria problematizării. Este ingrată pretenția că celălalt își păstrează neutralitatea odată intrat în relație cu mine. Dar asta nu trebuie să ne descalifice demersurile și nici să suscite îngrijorare.

Abia în relație, celălalt devine un altul și tocmai gestiunea relației vădește abilitățile de integrare reciprocă într-un domeniu al co-prezenței obligatorii, unde modurile teoretice și cele mai strict etice pot fi configurate. Celălalt nu este un altul absolut căci eu îl realizez ca atare. Un altul absolut ar fi indicibil și cu asta ar fi clasată orice ambiție teoretică. Suntem pe punctul de a justifica disimetria vizibilă în relația eu – altul, decelând în aparența fenomenologică a lui (celălalt) ceea ce este eul autoreferențial, în perspectiva căruia eu (persoana întâi) nu pot fi central și, de altă parte, alteritatea relațională pe care eu ca și martor al lui o realizez intențional. Eul lui este în propria esență ireductibil – cum adesea va sublinia și va întări E. Lévinas –, trebuie recunoscut și întâmpinat în absolutul diferenței lui. Numai că, iarăși, eul, sinele nu poate înțelege absolut diferitul, deși poate întreține o foarte vagă și incomprehensivă relație cu el. Absolut diferitul celuilalt este eul lui, *în-sine*-le ființării lui, iar nu alteritatea relațională pe care eu o realizez. Ceea ce mă poate angaja în vreun tip de raport este aprehensibilitatea lui, obținută prin transfer analogic al propriei comprehensiuni, ceea ce este numai un alt termen pentru reductibilitate. Nu vrem să spunem că un alt eu ar putea constitui capcana sub care eu să mă gândesc circular pe mine însumi sub protecția falsă a diferenței. Însă orice *alt* eu este tocmai acest alt *eu* pentru că în mine a fost deja realizat apriorismul condiției egoității – o infinită autoreferențialitate și, paralel, o intenționalitate implicită. Fără această din urmă condiție, conștiința nu ar fi în măsură să revendice intențional vreun oarecare mod al alterității, vizat fiind cel personal. Altul, care pentru sine este eul autocentrat și implicit, intențional, nu constituie obiectul posibilelor mele tematizări, întrucât diferența lui este obiectivitate neutră neangajată în relație cu vreun oarecare altul, este solitudine personală. Între eul meu și acest alt eu, dacă le-am considera monade, nu se constituie explicit, intențional nici un fel de relație; ele au, pentru a relua o imagine consacrată, toate ferestrele închise. Ceea ce însă e incontestabil comun, fără nevoia unei investiții subiective, e domeniul, spațiul co-prezenței, terțul impersonal, medialitatea, care precedă atât instalarea persoanei în propria circularitate subiectivă, cât și modalitățile intersubiectivității. Vom încerca, în vederea desfășurării cât mai largi a temei noastre, să reconstituim teoria transcendențială a experienței alterității, așa cum apare ea formulată în a V-a meditație carteziană a lui Husserl, importantă pentru a înțelege mai apoi replica

eticii lévinasiene vizavi de realitatea „*celuilalt*”. În esență, este vorba despre caracterul de realitate a aceluia și, imediat legat de asta, tipul de relație posibilă.

Teoria transcendențială a experienței alterității

Este într-adevăr un altul, alteritate necondiționată – cu totul altul –, celălalt care apare în experiența transcendențială? Deși Lévinas ar spune că nu, ne limităm la a lăsa problema deschisă, până când vom parcurge procesul constituirii celuilalt, urmând apoi să decidem dacă este posibilă o relație etică cu altul, care să nu fie experiență fenomenologică a constituirii lui, prin procedeul prezentării analogice. Dacă orice relație cu *străinul* presupune în prealabil preluarea lui în sfera primordială a *aceluiiași*, unde devine ciclul fenomenal confirmat de experiențele concordante, atunci ambiția lui Lévinas ar fi gratuită. Tocmai de aici se iscă marea lui miză, a dovedi că celălalt nu devine fenomen, că sensibilitatea afectării și responsabilitatea pre-originară îi respectă exterioritatea radicală, lăsându-l să fie „*cu totul altul*”. Dar să urmăm pas cu pas minuțioasele expuneri husserliene, care par a spune tot ceea ce e posibil de spus despre configurarea alterității. Analiza va încerca să evalueze statutul ontic al alterității dincolo de procesul de reprezentare, să traseze reperele pentru o cale „*de a ajunge de la imanența ego-ului la transcendența celuilalt*”¹, drum indicat de un realism transcendențial ce admite un în sine al lumii, care tocmai se constituie prin experiență în imanența ego-ului, un posibil strat de neutralitate ontologică. Ca idee clară, *alter-ego*-ul se constituie, este produsul experienței, modul realității lui derivă din câmpul transcendențial al experimentatorului, eul, și nu este, cum ar vrea Lévinas, un altul absolut. Manifestarea în câmpul transcendențial al persoanei întâi a alterității corespunde unor intenționalități, unor sinteze și motivații, urmează regulile instituirii de sens. Dincolo de asta rămâne totuși un rest de exterioritate a cărei survenire în câmpul percepției constituie confirmarea ori contribuie la modificarea prezentărilor fenomenologice.

Celălalt-ul experienței este „dat” în mod ontic-noematic, corelativ structurii și funcționării cogito-ului, ca „obiecte” ale lumii – sens pentru mine –, ca structură psiho-fizică și, de asemenea, ca alt subiect – baza teoriei intersubiectivității – ce experimentează lumea asemeni mie și în ea, pe mine, după cum va rezulta mai încolo. Baza experienței lumii și a

¹ Edmund Husserl, *Meditații carteziene*, București, 1994, trad. Aurelian Crăiuțu, p. 124.

celorlăți este, pentru orice subiect, propria interioritate „*redușă în mod transcendental*”², dar în contextul intersubiectivității, ca „*lume ce există pentru fiecare și ale cărei subiecte sunt accesibile oricui.*” Lumea existentă pentru fiecare devine fenomen specific, singular, pentru subiect, în așa fel încât unitatea ei transcende atât sfera experienței particulare, cât și a celei intersubiective. Alteritatea, fenomenul celuilalt, apare printr-o suită de pași parcurși de conștiința intențională, implicită ori explicită, ca și conținutul unor forme vizante prealabile. Vom încerca delimitarea acelor pași și a acelor intenționalități.

a) O epoché tematică; diferența dintre atitudinea naturală și cea transcendentală; alteritatea rea

Pentru a face posibilă experiența celuilalt, eul trebuie să delimiteze mai întâi, în interiorul sferei de sens transcendente, un „*tip specific de epoché*”, să renunțe metodic la acele intenționalități care fac trimitere la un subiect străin (*Fremdsobjekte*), la operațiunile și actele lor constitutive, pentru a se particulariza strict sfera și specificul, cadrul global al ceea ce e propriu strict eului, inseparabil de unitățile sintetice de constituire. Relația *eului* cu *străinul* comportă două situații generale, foarte clar delimitate. Este vorba de, mai întâi, o „*atitudine naturală*”, naivă, în care eul se situează diferit și opozitiv în relație cu ceilalți, obiecte naturale prezente pentru sine-le lor, de care se poate face abstracție fără ca asta să le afecteze obiectivitatea sub care ele pot fi experimentate de un alt subiect potențial sau de toți ceilalți. Eul atitudinii naturale este unul empiric, trăitor într-o lume al cărei grad de obiectivitate este realizat în simpla coincidare cu exterioritatea sau, dacă preferăm, cu extrateritorialitatea. Acestui eu empiric îi va fi opus, ca mod de manifestare, ca tip de constituire și de experiență, eul transcendental, al discursului husserlian. Astfel, în al doilea rând, în „*atitudinea transcendentală*”, eul nu este constituit ca un element corelativ obiectivității lumii, neutral admise în atitudinea naturală, ci, printr-un proces invers, el este factorul prim și constituant. Obiectele creditate naiv în atitudinea naturală devin aici fenomene, adică sensuri presupuse care pot fi confirmate sau modificate, corelativ sistemelor de constituire prin experiență.

Eul transcendental, pură ipseitate, singura formă, metodică, de realitate, definit ca unitate sintetică a propriilor intenții și procese constitutive, cuprinde în sine și acele moduri intenționale care vizează străinătatea, alteritatea celuilalt subiect, care încă rămâne, totuși,

² *Ibidem*, p. 126.

inaparent. Importanța acestor moduri intenționale ce trimit către altul constă în faptul că ele revelă prima formă de transcendență – *altul-în-aceiași* –, provoacă prima fisură în economia ipseității făcând să se întrevadă, prin fanta astfel creată, fantoma – proto-fenomenul³ – unui alt eu, inexistent încă în sine, dar oglindit în proto-eul⁴ monadic al persoanei întâi. Transcendența alterității nu este, pentru moment, decât o modificare formală la nivelul fondului primar de intenționalitate, care afectează imediat seturile constitutive ale experienței lumii. Din punct de vedere ontic și eidetic, celălalt este redus la identitatea cu sine a sferei proto-eului. Totuși, o anume diferență, primară, apare în economia eului, căci prin sensul lui constituit, celălalt nu rămâne doar imagine ori sens, ci se particularizează ca *analogon* al proto-eului, deci ca autonomie, încă doar corelativă, a unui conținut de alteritate. Problema ce se ivește acum, pe care Husserl o formulează foarte precis, e următoarea: ține de capacitatea eului faptul de a constitui, în experiența alterității, sensul analogic al celui alt drept conținut constituit separat de sfera eului constituent? Altfel spus, „celălalt”-ul constituit are un *al* său propriu, altul decât ipseitatea proto-eului? Răspunsul se va configura de-a lungul expunerii prin detalierea metodei prezentării analogice.

În experiența alterității, prin *epoché* se urmărește mai întâi, delimitarea în sfera transcendentală, a imanenței eului, a gradului de coincidență zero, a nuclearității inalterabile, făcând abstracție de orice impresie sau reziduu al vreunei producții intenționale spontane care ar putea trimite „în afară”; este vorba de un gest de separare ce rezervă alterității o fenomenalitate provizoriu negativă. Altul este *străinătatea*

³ „Se constituie astfel un ego nu în calitate de eu propriu, ci în calitate de ego care se oglindește în eul meu propriu, în «monada» mea. Ego-ul secund însă nu este pur și simplu prezent și nici nu este dat cu adevărat el însuși în persoană, ci este constituit ca alter-ego; în acest caz, ego-ul desemnat de această expresie, alter-ego, ca moment, sunt eu însumi în specificitatea mea.”, cf. *ibidem*, p. 128. Această idee a constituirii celui alt pe fondul protorealității eului, ca fenomen al acestuia la care, cel puțin pentru o vreme, revine, și din a cărui substanță se nutrește, va fi reperul constant al criticilor lévinasiene, vizând degajarea celui alt de autoritatea, intenția și avantajele eului transcendental. Lévinas operează de la început cu un sens etic al subiectului, văzut ca pluralitate monadică în felul naivității atitudinii naturale, ignorând semnificația procesului de constituire interioară, valabil doar pentru experiența privată a fiecărui eu, a celui alt.

⁴ Să convenim a numi astfel eul persoanei întâi – ego-ul transcendental, primul constituit și mereu central, cel despre care va fi vorba mereu de-a lungul explicațiilor husserliene, chiar dacă el nu îl numește ca atare.

ce ceea ce nu aparține imanenței radicale a eului și obiect integrat sferei negative a fenomenalității lumii – menținută experimental de sintezele concordante –, pe fondul suspendării atitudinii realist naive care acordă lucrurilor și ființelor autonomie ontică și egoitate. Tot străinătății abstrase îi aparțin și fenomenele culturale, spirituale, ce ar justifica trimiterea la egoități opuse, dar și fenomenul-limită al existenței pure ca accesibilitate experimentală pentru un subiect în genere posibil. Consecutiv performanțelor acestei *epoché*, se revelă stratul originar, cu funcție întemeietoare, al fenomenului lume – protofenomenul să-i zicem – care condiționează experiența oricărui alt fenomen – deja specie, unde își află locul și străinătatea alături de altele, care nu pot căpăta un sens corelativ „*fără a experimenta cu adevărat acel strat*”⁵. Structura realității obținute prin reducere lasă să se vadă: 1) *fenomenul lumii obiective* – din care nu fac parte încă elementele dobândite în experiența intersubiectivă (cele ce ar ține de istorie și de cultură); 2) *natura simplă*, exterioară, obiect de studiu al științelor; 3) *natura proprie subiectului*, ipseitatea, sfera primordială.

Stratul lumii, obținut prin abstracție, ca lume ce există pentru un singur eu, se deschide către un nivel nou al experienței prin identificarea corporalității proprii și apoi a legăturilor psiho-fizice pe care acesta le întreține cu eul. Deosebit de toate corpurile pe care eul le-ar putea întâlni, acesta se particularizează prin aceea că este un trup, adică „*unicul obiect aflat în interiorul stratului de lume pe care l-am obținut prin abstracție și căruia, conform experienței, îi atribui câmpuri senzoriale (Empfindungsfelder)*”⁶, singurul asupra căruia eul își poate manifesta imanența. După cum vom vedea, acest unic trup va fi baza prezentării analogice a corpului celuilalt și, prin comunitatea monadelor, a experienței lumii obiective. Centru senzorial, trupul prim se poate experimenta pe sine – a se vedea, a se atinge, a se lovi, a se auzi etc. – sau ceva exterior, în cadrul naturii ce îmbracă în felul unui halou senzitiv acel trup central. Evidența propriului trup, la care se adaugă stabilirea corelațiilor psiho-fizice și imanența egoului permit conturarea fenomenului om – eu însumi ca lume redusă⁷ și nucleu greu al unității coerente intuitive; în plus, prin corelațiile psiho-fizice, eul propriu se arată ca agent activ al unei corporalități care-l deschide senzorial spre o anume exterioritate cu care interacționează chinestezic.

În unitatea transcendențială a lumii eului se disting drept diferențe și alterități – *alterități rele* să le spunem, pentru că sensul lor nu este

⁵ Husserl, *ibidem*, p. 130.

⁶ *Ibidem*, p. 131.

⁷ *Ibidem*, p. 132.

radical, ci doar relativ unele la altele și la ipseitatea strictă – obiectele, lucrurile și complexul psiho-fizic, ca exterioare unele altora. Pentru a justifica în plus denumirea alterității rele putem reține și faptul că ea nu coincide cu sensul străinătății, eliminate provizoriu, însă nici nu împiedică constituirea, în intenția orientată, pentru proto-eu a experienței transcendente a alterității⁸ straturilor de sens. Acestea sunt exteriorități paradoxale, obiecte ale unei lumi constituite în imanența eului prin stiluri și strategii intenționale diverse, lume inseparabilă de sfera eului. Acesta este contextul decisiv în care transcendența formală și exterioritatea prind sens în imanența ipseității, proces semnificativ în vederea degajării analogice a veritabilei (?) alterități ca bază pentru intersubiectivitate. Explicitarea de sine a eului prilejuiește revelarea momentelor și felurilor în care sensul exteriorității se constituie prin diferențiere modală intențională de sensul lumii proprii, totuși ca accident al acesteia, care este primară. Sfera alterității nu este încă autonomă ontic și eidetic, nu este, cum ar vrea Lévinas, transcendentă, ci cuprinsă⁹ în sfera de imanență a proto-eului. Ea permite însă evidențierea experimentală a unei diviziuni în interioritate, a unei fisuri ce împinge pas cu pas către alter-ego și, prin el, către sensul obiectivității.

b) Stratificarea alterității în sfera transcendentală; schismă în economia intenționalității

Sensul străinătății, al unei alterități veritabile, nu poate ajunge la conștiință decât odată cu lămurirea completă a ceea ce este propriu și specific eului – și aici e vorba în special de structuri de constituire și tipuri intenționale care-l scot din sfera coincidenței cu sine, din suficiența lui

⁸ „Eliminarea a ceea ce îmi este străin nu afectează întreaga viață psihică a acestui eu psiho-fizic al meu, viața mea rămâne o experiență a lumii; prin urmare, ea nu afectează experiența mea reală și potențială a alterității. Întreaga constituire a lumii existente pentru mine, precum și divizarea ei în continuare în sistemele constitutive ce formează sfera mea proprie și alteritatea sunt inerente, așadar, ființei mele psihice.”, *ibidem*, p. 133.

⁹ „...ego-ului îi este proprie în mod nemijlocit divizarea întregului său câmp de experiență transcendental în *sfera proprie* împreună cu stratul coerent al experienței sale a lumii, redusă la sfera sa proprie (din care a fost eliminat tot ceea ce îi este străin) și în *sfera alterității*. Referitor la aceasta însă, orice conștiință a alterității și oricare dintre modurile sale de apariție aparțin totuși primei sfere (...) În interiorul și prin intermediul acestei sfere «proprii», ego-ul însă constituie lumea «obiectivă», ca univers al unei ființe străine lui și, în primul rând, îl constituie pe celălalt ca alter-ego.”, *ibidem*, p. 135.

transcendentală. Procesul venirii celui alt către eu se poate înțelege pornind de la analogia cu experiența directă a obiectualității. Husserl vizează să elucideze corelația etapelor cu modurile constituirii pornind de la deja constituita sferă primară, căreia îi este integrat trupul cu întregul său potențial senzorial. Deloc întâmplător, se ia drept legătură experimentală cu străinătatea lucrului simțul vederii. Astfel, dacă un lucru oarecare intră în raza de percepție a eului, ținându-se departe de acesta ca un lucru pentru sine, și dacă intenția perceptivă se orientează către el, în momentul întâlnirii, lucrul este preluat într-o percepție, este a perceput și integrat – ca lucru pentru mine – spațiului de experiență general, dar nu ca *acel* lucru anume, fără cristalizare individuală, ci doar ca „*obiect nedeterminat al intuiției empirice*”; *acel* lucru este mai întâi, spre a zice astfel, un câmp de potențialitate. La acest stadiu al experienței el încă nici nu e propriu-zis ceva, nu are quiditate. Dobândirea ei se va realiza procesual, printr-o elaborare a experienței, presupunând obligatoriu sintezele actelor memorate ale a percepțiilor. De-a lungul întregii experiențe, eul trebuie să alimenteze realitatea lucrului prin sinteze continue de identificare, în temporalitatea percepțiilor active, ce suportă ajustări sau chiar modificări esențiale în funcție de evoluția sintetică a secvențelor intuițiilor empirice. Identitatea lucrului, vagă, prezumată în orizontul de sens transcendental se cristalizează în dublul registru al *în-sine*-lui și *pentru-sine*-lui nu printr-o îndepărtare de sfera intențională, ci tocmai prin explicitarea a percepției specifice anterior produse. Proprietățile lucrului, accesorii de identificare și distincție în același timp, nu sunt nici ele calități naturale în sensul strict, naiv, ci sinteze diferite ale intenționalităților a percepitive.

Grija eului pentru propriul orizont transcendental, pentru structura și maniera lui de constituire condiționează capacitatea înțelegerii contextului, dar și a mecanismelor prin care, dintr-odată, răsare un element de alteritate. Obținerea evidenței de sine transcendente, temeiul absolut ferm al oricărei filosofii și în general al oricărei științe, aflăm de la Husserl la finalul *Meditațiilor*, e precedată de intuiția vagă a existenței proprii într-un orizont originar de subzistențe, deschis și infinit – intuiție pre-filosofică, specifică naturii generale a subiectului uman. Identificarea de sine, ca percepție interioară, trebuie să urmeze traseul reducției transcendente, în afara căreia este imposibilă constituirea unui *ego* – punctul fix al oricărei experiențe ulterioare (spre exemplu a percepția lucrului exterior sau prezentarea alterității eului), reperul teoretic al apodicticității, condiție ontologică a identității ca sinteză continuă a autoexplicitării. Conștiința de sine a eului survine abia începând cu faza percepției, a cărei esență poate de acum să fie distinsă de simpla intuiție. Sensul propriei egoități, din care se ramifică apoi sensul celui alt și al lumii

obiective, emerg în travaliul autoexplicitării transcendente, principial infinite calitativ și formal – de unde variabilitatea tablourilor potențiale ale comunităților monadice, în care gradul de realitate e dat de apriorismele intenționale ca și de structurile de constituire preexistente. Dar autoexplicitarea nu se poate petrece fără a declanșa intuiția corelațiilor stricte ale fluxului trăirilor interioare și temporalității imanente – infinitul prezenței¹⁰ originare ca loc ce permite experiența trecutului, memoria și sintezele retrospective sau alternanța schemelor de autoidentificare, transcendente corelativității stricte a evenimentului cu percepția nemijlocită temporal. Teza apodicticității eului va deveni astfel, în experiența explicitării infinite, condiție a realizării apodicticității structurilor de constituire și a formelor înseși, stilurilor experienței – în cadrul căreia apariția celuilalt este esențială. Universalitatea vieții interioare a conștiinței și mai apoi a sensului lumii nu pot fi înțelese decât în temeiul acelei apodicticități primare a evidenței eului, „*orice explicitare a datelor egologice singulare participă atunci la acest a priori universal apodictic în generalitatea lui nedeterminată, dar determinabilă.*”¹¹

Autoexplicitarea relevă anume stratificări ontico-noetice în sfera transcendentei eului, a căror diferențiere și calificare teleologică ne permit să vorbim de configurarea unor germeni de transcendență – alteritate în același, transcendență în imanență¹². În sens larg, eul nu este numai centrul apodictic constitutiv, ci și pluralitatea sistemelor constitutive¹³ ca și a corelatelor obiectelor constituite, dar în mod fundamental este unitatea acestor diferențe și pluralități interne. În autoexplicitare survine, ca etapă particularizată intențional, experiența alterității, care la rândul ei comportă nivele și modalități în temeiul cărora vorbim de tipuri sau genuri de experimentare a celuilalt. Un

¹⁰ „Atunci când explicitez orizontul meu de experiență, unul dintre primele lucruri peste care dau la început este temporalitatea mea imanentă și, odată cu ea, ființa mea proprie, în forma unei infinități deschise a fluxului trăirilor conștiinței și a tuturor proprietăților mele incluse în acesta într-un anumit fel, dintre care face parte și actul explicitării mele. Desfășurându-se în prezentul viu, ea nu poate descoperi într-o percepție veritabilă decât ceea ce se petrece cu adevărat în prezent. Prin intermediul reamintirilor, ea îmi dezvăluie propriul meu trecut în modul cel mai originar cu putință.”, cf. *ibidem*, p. 137.

¹¹ *Ibidem*, p. 138.

¹² „În interiorul acestei «sfere originale» (a explicitării de sine originale), descoperim și o «lume transcendentă» care ia naștere prin reducția fenomenului intențional «lumea obiectivă» la sfera propriului.”, *ibidem*, p. 140.

¹³ „...percepția constituantă, ca și obiectul perceput, aparțin sferei mele concrete (...) acestei sfere îi aparține întreaga lume care a fost redusă de noi anterior, prin excluderea componentelor de sens ale alterității.”, *ibidem*, p. 139.

exemplu al survenirii alterității este simpla posibilitate a eului de a fi conștient de altul decât sine, ce rupe circularitatea coincidenței cu sine în conștiință. Cu această ocazie eul găsește în sine existența *a priori* a unor tipuri intenționale al căror sens este tocmai transcenderea sferei de imanență, prin fixarea lor asupra unor obiecte ce nu se rezumă la a fi sinteza momentelor constitutive. Experiența alterității începe astfel ca *schismă în economia intenționalității* care revelă existența unei lumi obiective originare în cadrul transcendental, potențial infinit, care susține însăși condiția de experiență – alteritatea survenind ca atare prin intenția conferirii¹⁴ de sens, captivă deci sferei aceluiași, cum pe bună dreptate observă Lévinas.

c) Genetica transcendentă a alterității; heterofenomenalitatea altului

Foarte laborioasa analiză husserliană a modalităților constituirii transcendente ne legitimează observația că avem de-a face aici cu un decupaj de sens inedit în domeniul primordial al eului, prin care „alteritate” este numit ceea ce poate fi adus în interior din lumea exterioară, funcționând metodic ca pretext pentru apercepții, vizavi de care obiectele acestora rămân în *sine non-realități*, adică inexperimentabile în propria lor sferă. Transferabilitatea acestora în sfera eului și astfel dobândirea de sens este, potrivit meditației husserliene, singurul mod în care ele ar putea fi experimentate. Eul celălalt nu va face excepție, întrucât metoda constituirii transcendente se vrea, fidelă proiectului cartezian, o știință universală și riguroasă, eliberată de pre-judecăți sau false viziuni. Prin urmare, vom asista la o elaborare genetică a sensului alterității (care nu se confundă nici o clipă cu ceea ce va fi *altul* lévinasian).

Caracterul obiectivității celuilalt nu poate fi realizat decât în coalescență cu obiectivitatea sferei lumii centrată pe primordialitatea apodictică a eului. Schița constituirii obiectivității evoluează din treaptă în treaptă, locul prim deținându-l constituirea alterității, „*a ego-urilor excluse din ființa mea concretă proprie (excluse din mine, în calitate de ego primordial)*.”¹⁵ Sfera de sens a alterității în constituire crește, ca excepție de transcendență în sfera lumii proto-eului, se produce ca heterofenomenalitate în raport cu proto-fenomenul sferei transcendente, unică și identică sieși. Celălalt eu este, în faza incipientă a instituirii transcendente, doar un non-eu (mai bine zis

¹⁴ *Ibidem*, pp. 141-142.

¹⁵ *Ibidem*, p. 142.