

# REPREZENTĂRI FILOSOFICE ALE UNITĂȚII EXISTENȚEI: PRIN CREDINȚĂ NOETICĂ ȘI CREDINȚĂ PERCEPTIVĂ

VIOREL CERNICA\*

UNITY OF EXISTENCE IN PHILOSOPHICAL REPRESENTATIONS:  
THROUGH NOETIC AND PERCEPTUAL FAITH

**ABSTRACT:** In the following paper, I suggest an interpretation of Petrovici's and Merleau-Ponty's philosophy, both of them structured in accordance with the concept of unity of existence (the world), itself given in a close relation with the idea about an existential subject. Each philosophy includes a representation of the unity of existence, founded, the first, in a spiritual conviction (noetic belief), and the second, in a perceptual faith. This representation is in the same time a privileged kind by which a subject enters the world. Also, I will suggest arguments in order to legitimate the idea that each representation and its construction let themselves be led by the regulativity of a model of philosophizing: the philosophy of life (in the context of a metaphysics) – Petrovici; the existential philosophy (in a phenomenological context) – Merleau-Ponty.

**KEYWORDS:** noetic belief; perceptual faith; representation (of real-world unity); transcendence; lived world; Petrovici; Merleau-Ponty.

1. Tematizarea unității existenței este și astăzi atractivă pentru cei care se ocupă într-o manieră mai „tehnică” de problemele filosofice, așa cum a fost, se pare, încă de la începuturile filosofiei. Dovada o avem în reformularea ei astăzi în diverse spații de cultură, aparținând unor tradiții filosofice și modele de filosofare diferite: de exemplu, în filosofia continentală sau în cea analitică; din perspectivă metafizică sau fenomenologică; în legătură cu ideea de ființă în sine sau cu cea de ființă determinată etc. În lucrarea de față, mă voi referi la sensul unor *reprezentări* ale unității existenței din perspectiva conceptului de *existențialitate* (înțeleasă ca determinare proprie ființei-în-lume, ființării umane) în două filosofii contemporane: (1) reprezentarea constituită pe baza unei *credințe noetice*, după care lumea, *unitatea existenței*, se impune ca un în-sine veritabil *conștiinței*, dând conținut cunoașterii omenești; (2) reprezentarea instituită prin „credința perceptivă”, ea însăși descinsă direct din „lumea trăită”, care este proprie ființei-în-lume și care o determină pe aceasta ca *existență*. Cea dintâi apare în metafizica lui Ion Petrovici, iar cea de-a doua, în fenomenologia lui Maurice Merleau-Ponty.

\* Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru” al Academiei Române; Facultatea de Filosofie, Universitatea din București.

Înțeleg aceste *reprezentări* ca modalități de actualizare a unor imagini generale despre lume („realitate obiectivă”, la Petrovici; „lume” sau „lume reală”/le monde réel, la Ponty), în care sunt structurate concepte, idei, chiar teorii etc., fiecare, în ultimă instanță, o concepție/viziune generală (*Weltanschauung*) despre ceea-ce-este (ființa lumii) și se manifestă în chipuri diferite, dar semnificative pentru ființarea privilegiată: cea umană. Ambele, prin urmare, au sens de *ontologie a umanului*. Dar „umanul” este el însuși conceput după convenții filosofice diferite în cele două reprezentări, constitutive și pentru modelele filosofice corespunzătoare: metafizică, de o parte, fenomenologie, de cealaltă, dar și pentru sensul pe care îl capătă conținutul lor, în funcție de *existențialitate*: cel de *filosofie a vieții*, respectiv de *filosofie existențială*.

2. Unitatea existenței apare, în fiecare dintre aceste două contexte, ca un *datum*, care este preluat și prelucrat originar: (1) noetic (*noetikos*, ceea ce ține de intelect/gândire), în metafizica lui Petrovici; (2) perceptiv (într-o circularitate care implică, drept mediator, gândirea), în fenomenologia lui Ponty. Gândirea (umană) reorganizează cu de la sine putere „lumea”, o structurează în așa fel încât, deși constituie/construiește doar o reprezentare, aceasta dă seamă de (sau re-prezintă) lumea însăși, fără pretenția unei adevări absolute la propria sa referință și, desigur, fără „declarația” de unicitate, autenticitate, completitudine a rezultatului său, de care, cumva, orice gândire („spirit”) este tentată, susține Petrovici. Credința perceptivă, în schimb – credința că, percepând ceva, lumea există și în aceeași măsură există și „obiectul” perceput, care este *lucrul însuși* – anticipează orice „lucrare” spirituală (a gândirii, prin idei, reflecție etc.), iar interogațiile de care spiritul s-ar putea ocupa vin din credința perceptivă și poartă în ele *dynamis*-ul unei circularități care, pe de o parte, relativizează puțința reflexivității de a separa total spiritul de lume (și de lucrurile însele), iar pe de alta, ghidează această mișcare către ceea ce este originar: „lumea trăită”, vederea lucrurilor, activitatea perceptivă, în totalitatea sa.

Este vorba în ambele cazuri de *perspectivism*: (1) al gândirii/spiritului, prin care lumea intră în reprezentare, fără ca vreun spirit individualizat, o conștiință, un *ego* etc. să epuizeze conținutul existenței, deși fiecare îl poate exprima/reda ca o *reprezentare a unității* acesteia; (2) al credinței perceptive, care își are originea în lumea trăită, fiecare variantă a acesteia având un temei existențial, printr-un subiect care, totuși, părăsește lumea trăită, suportă o conversiune reflexivă, dar recunoaște în *lume* puterea oricărui alt subiect de a avea *lumea* – într-o primă instanță, asemenea lui, ca lume trăită – ca o perspectivă unică asupra unității existenței, la care participă de la început o mulțime de subiecți. *Perspectivism*, așadar, de ambele părți; dar dependent, în fiecare caz, de un subiect anume, care operează asupra unui „obiect” tematizat continuu în istoria filosofiei: *unitatea existenței*. Nietzsche clama, în *Nașterea filosofiei*, că filosofii și-au asumat, de-a lungul vremii, o singură problemă: cea referitoare la originea comună a tuturor lucrurilor.<sup>1</sup> Această idee pare a fi un postulat al oricărei filosofii, iar prin referentul ei – originea comună a tuturor lucrurilor – este legată analitic de cea a unității existenței: le gândim deodată pe amândouă, chiar dacă ne propunem să legăm gândul doar de una dintre ele.

În prima parte, voi arăta că Ion Petrovici folosește tehnici metafizice pentru a acredita ideea că „imaginile” pe care spiritul uman (gândirea/rațiunea, spune el) le constituie despre unitatea existenței, a cărei ființă este dincolo de fiecare dintre noi și de

orice reprezentare a noastră pentru ea – imagini a căror condiție de posibilitate este viața însăși a unui spirit, orizontul său de *existență* – sunt aproximări ale acesteia, fie că își au sursa în simple observații sau în structuri conceptuale științifice sau filosofice. Tehnica filosofului constă în postularea ideii după care cunoașterea tinde către o ipostază desăvârșită a sa, unde unitatea existenței, care cuprinde și gândirea, se oglindește pe sine complet. Schema de lucru se completează cu imaginarea unor ipostaze intermediare între o primă formă a cunoașterii și această cunoaștere desăvârșită. Oricum, tot ce se poate spune despre ipostazele intermediare este condiționat de felul în care apare ipostaza finală (reprezentând, totuși, un simplu ideal). Conceptul principal al acestui demers este cel de *reprezentare desăvârșită a unității existenței*. În partea a doua, scopul meu va fi scoaterea în evidență a tehnicilor fenomenologice prin care este constituită o reprezentare a unității existenței, în filosofia lui M. Merleau-Ponty, tehnici aflate în acord cu sensurile existențiale ale subiectului care constituie reprezentarea în cauză. Schema de lucru este și acum circulară – asemenea, cumva, celei de la Petrovici –, dar, aici, începutul se află în „lumea trăită”, activitatea perceptivă, am putea spune, iar încheierea, de asemenea, în lumea trăită, însă după o „experiență” a gândirii, care preia întrebări ale unei „credințe perceptive”, pentru a le răspunde în așa fel încât însăși justificarea acestora și certificarea răspunsurilor să survină pe temeiul întoarcerii la experiența directă (lumea percepută). Conceptul fundamental pentru această filosofie este *credința perceptivă*, prin referința sa, și anume reprezentarea semnificativă „ontologic” a unității existenței pe baza *trăirii lumii*. În partea concluziilor, vor fi stabilite câteva apropieri și diferențe între aceste două filosofii, vizate fiind, în primul rând, originea lor conceptual-tematică (credință noetică și credință perceptivă), modelele proprii de filosofare (filosofie a vieții, de o parte, filosofie existențială, de cealaltă) și poziția, în structura tematică a fiecăreia, a conceptului de *unitate a existenței* și de *subiect existențial*.

## § 2. PERSPECTIVISMUL METAFIZIC ȘI SUBIECTUL SĂU: LEGĂTURA CUNOAȘTERII CU TRANSCENDENTUL

1. Exceptând lucrările sale de logică, din tinerețe, care au teme bine cumpănite conceptual-filosofic și clar „afiliate” din punct de vedere tematic<sup>2</sup>, textele moștenite de noi de la Ion Petrovici deschid probleme filosofice generale, părănd că intenția cu care au fost scrise ar fi aceea de a oferi o metodă de introducere în domeniu. Ne alegem, frecventându-le, cu o imagine despre lume pe măsura intenției: „cantitativ”, suficient de largă (nedeterminată) încât să poată fi cuprins sub regula ei – cosmologică, preeminent – tot ceea ce ființează. Intră în scenă și „calitativul”, totuși, fiindcă Petrovici nu uită să indice semnele teoretice proprii scoaterii ființării umane de sub regulativitatea aspră a unei cosmologii naturale, pentru a o așeza, pe ea doar, în toposul unei specii interesante de „ontologie fundamentală”. Dar fără ca aceasta să înlocuiască de tot formula unei cosmologii alterate antropologic, mai totdeauna agreată de Petrovici, și nu doar în lucrările mai întinse, ci chiar și în conferințele sale publicate. De altfel, conferințele sunt mai atractive sub raport „tehnic” – iese în evidență continuu formația iniția-

lă de logician a autorului –, deși nu întotdeauna și sub raport tematic. Dar în privința aceasta, nu avem diferențe mari față de ceea ce se întâmplă în filosofia din vremea sa. În plus, noutatea filosofică este legată, de regulă, nu de teme asumate de filosofi, cât mai degrabă de metodele, tehnicile, modelele de filosofare puse la punct de ei sau preluate, pentru a fi prelucrate, din istoria filosofiei.

În ceea ce privește relația mea cu filosofia lui Petrovici, pot mărturisi că – excepționând, din nou, lucrările sale de logică din tinerețe – îndeosebi conferințele mi s-au părut a avea „eficacitate istorică”, a mă chema cu mai multă putere, a-mi vorbi nu doar după convențiile filosofice ale vremii în care au fost rostite și publicate, ci și după temporalitatea unei „filosofii universale”. Voi avea în vedere și în eseul de față – așa cum am avut și în alte împrejurări –, în primul rând, o conferință a sa: „Transcendentul și cunoașterea omenească”, ținută la Paris (Sorbona), în anul 1936, și publicată în *Revista de filosofie* în același an.<sup>3</sup> De asemenea, vor fi vizate, de cele mai multe ori indirect, și alte lucrări ale sale: *Introducere în metafizică* (1924), *Ideea de neant* (1933) etc.

2. Potrivit unei obișnuințe metodologice ușor de recunoscut în cercetările filosofice ale vremii, în studiile pe anumite probleme, teme, înainte de toate este schițată „istoria” acesteia, ordinea momentelor socotite mai importante potrivit unei logici tematice. Investigând problema legăturii dintre cunoaștere (cea omenească) și transcendență, stabilind ca punct de echilibru istorico-tematic momentul filosofiei lui Kant, filosoful român arată că tocmai ținând seama de întrebările „critice” privind cunoașterea a fost deschisă și o cale de gândire și de regândire a legăturii în cauză.<sup>4</sup> Miza discuțiilor – se înțelege, și a punctelor de vedere privind cunoașterea în legătura sa cu transcendența, adică problema „cercetărilor asupra gândirii însăși”, cum spune filosoful – a ținut (ține și acum) de natura obiectului cunoașterii: este acesta în conștiință ori în afara ei? Este „subiectiv” sau „obiectiv”? Dă seamă cunoașterea de „realitatea obiectivă” (unitatea existenței) sau nu? De răspunsul la asemenea întrebări a depins întotdeauna și soluția problemei de la care am pornit: dacă *obiectul* este în sine, atunci el este, de asemenea, independent de gândire/conștiință, aceasta doar preluându-l pentru a-l prelucra, dar fără a-l produce sau construi, așa încât transcendența reprezintă un fapt constitutiv pentru cunoaștere. Dacă însă *obiectul* este de la bun început ceva ce aparține gândirii/conștiinței, fără nicio șansă de a se autonomiza, transcendența apare, în cel mai bun caz, ca fiind imanentizată (folosind o sugestie conceptuală husserliană). Petrovici crede că transcendența obiectului trebuie luată în considerație ca punct de plecare în cunoașterea omenească. Așadar, transcendența are o funcție constitutivă pentru aceasta, căci referința ei – realitatea obiectivă, unitatea existenței –, deși *este* (în sine) *dincolo de imaginea* pe care o capătă în cunoaștere, devine obiect al acesteia trecând, cumva, într-un format „noetic”, care *o reprezintă* ca atare. Situația pare a fi paradoxală, de vreme ce unitatea existenței are o valabilitate în sine, dar, devenind obiect al cunoașterii, trece în altceva: în propria sa reprezentare, căreia îi decide anumite însușiri, deși nu pe toate; unele, doar, fiindcă intervine și gândirea, operația unui subiect cunoscător, ea însăși sursă a unor însușiri ale reprezentării (în care intră obiectul cunoașterii). Situația paradoxală este însă cel puțin relaxată, dacă luăm în seamă locul pe care îl are gândirea însăși față de structura unității existenței: ea se află în limitele acesteia, face parte

din ea, este o *poziție* în ordinea acesteia. Exemplele filosofului, pentru ambele sensuri ale obiectului cunoașterii – dacă este în sine, adică transcendent ori nu –, acoperă perioadele mari ale istoriei filosofiei, păstrând pentru filosofia critică a lui Kant, așa cum spuneam, poziția de punct nodal: prin urmare, poziția unei filosofii care a adus schimbări radicale reconstrucțiilor filosofice privind transcendența și funcțiile sale în cunoașterea omenească.

Punctul de vedere al autorului în chestiune, exprimat clar din capul locului, este acela că, prin cunoaștere, omul își poate oferi sieși răspuns la una dintre întrebările capitale: este lumea așa cum o percepem? Poate spiritul nostru să sesizeze realitățile ca atare? Căci trebuie să admitem, în virtutea unei „credințe” care poate fi socotită noetică, ori „spirituală”, respectând terminologia filosofului, că gândirea are în vedere, întotdeauna, corelația dintre două cupluri conceptuale: realitate și aparență, de o parte, adevăr și eroare, de cealaltă; și că, date fiind limitele gândirii noastre, oricând sunt posibile reprezentări ale realității mai apropiate de aceasta, adică de adevăr.<sup>5</sup> Corelația tocmai amintită este firească, dar este bruiată continuu de pasiunile și prejudecățile gândirii noastre, susține filosoful.<sup>6</sup> Acestea deformează cunoașterea ori adecvarea acesteia la realitatea însăși, ca unitate a existenței. Și nu doar ceea ce simțurile „cunosc” este deformat, fapt îndeobște acceptat, ci și ceea ce rațiunea are a constitui (facultate de cunoaștere fiind ea însăși). De aceea, observând mișcarea teoriilor moderne ale cunoașterii, Petrovici pune o problemă care funcționează ca un fel de „intrigă” pentru demersul său lămuritor în privința legăturii dintre cunoaștere și transcendență: „Însă dacă rațiunea corectează cu succes lipsurile simțurilor noastre, cine ar putea corecta cu succes propriile sale slăbiciuni?”<sup>7</sup>

Conștiința intră într-o relație determinată cu un obiect care nu se confundă cu ea, dar care, prin operări succesive „conștiente”, intră într-o „reprezentare” a sa; în ultimă instanță, lumea însăși (gândită, cantitativ, ca mulțime a ființării) este transfigurată într-o reprezentare proprie, prin gândire. Contribuie la aceasta atât simțurile, cât și gândirea însăși (rațiunea, spiritul, în termenii lui Petrovici). Identificând uneori transcendentul cu absolutul (investindu-l pe acesta din urmă cu virtuțile faptului cunoscut, socotindu-l, altfel spus, un obiect al cunoașterii), autorul susține că în gândirea modernă, cel puțin la Descartes, Leibniz și Kant, absolutul (transcendentul) a avut sensul de obiect de cunoaștere prin rațiune, dar și prin simțuri. Căci a cunoaște prin simțuri proprietățile geometrice și mecanice ale lucrurilor înseamnă a ajunge (prin cunoaștere) la „realitatea obiectivă”. E drept, înainte de a prinde cu simțurile aceste proprietăți, trebuie procedat printr-un fel de reducere, pentru a îndepărta „calitățile secundare” (în conceptul lui Locke, precizează Petrovici). Ideea aceasta este valabilă în primul rând într-un context cartesian, dar, sugerează filosoful, chiar și atunci când simțurilor le este interzis să producă reprezentări ale absolutului, acesta rămâne un „obiect” accesibil gândirii.

Urmând firul prezentării lui Petrovici, am putea spune că, în filosofia lui Kant, interdicția privind accesul facultății de cunoaștere la transcendent (lucrul în sine) este acreditată ca atare. Căci, așa cum știm, lucrul în sine funcționează doar ca un presupus suport „ontologic” al fenomenului, care i-a părut necesar, lui Kant, la un moment dat; rostul lui fiind acela de a legitima, cumva, intrarea în funcție a „condițiilor de posibilitate” proprii constituirii fenomenelor și cunoștințelor corespunzătoare. Potrivit lui

Petrovici, formele *a priori* în totalitatea lor, nu doar cele ale intelectului (categoriile), au rolul „de a organiza haosul lumii sensibile”, fără depășirea acesteia, ceea ce semnifică nemetamorfozarea transcendentului, în fond, imposibilitatea de a-l prelua și prelucra pe el însuși așa cum este dat. Transcendentul, în calitatea sa de „lucru în sine”, de obiect ideal, *noumen*, care trebuie admis fără nicio probă a existenței sale efective, are, așadar, numai o funcție „regulativă”, nu „constitutivă”. De fapt, dacă am ține seama de conținutul acestor ultime concepte, deoarece constitutiv și regulativ țin, ambele, de condițiile de posibilitate, adică de niște „forme” ale „puterilor” sufletești (de cunoaștere etc.), „obiectul”, oricare ar fi el, prin urmare și cel ideal (de felul lucrului în sine), nu poate avea niciuna dintre funcțiile desemnate prin cele două concepte, constitutiv și regulativ; așa încât, critica lui Petrovici față de lucrul în sine kantian nu are întemeiere. Totuși, rămânând în același spațiu al kantianismului, nu al interpretării lui Petrovici, observăm că lucrul în sine poate avea sens de transcendent numai dacă el ar avea și ar putea păstra și un sens propriu-zis obiectual în orice conjunctură, adică un sens dependent, ontic și cognitiv, de o conștiință, dar, totodată, și unul independent (ontic și cognitiv) de aceasta. Or, lucrul în sine kantian, gândit ca transcendent, nu are în nicio împrejurare un sens propriu-zis obiectual, cum pare a susține și Petrovici, accentuând, e drept, anumite precizări ale lui Kant în privința lucrului în sine.

3. Petrovici păstrează o distanță constantă între „lumea sensibilă” („lumea fenomenelor sensibile”) și „lumea în sine” („lumea lucrurilor în sine”, o lume transcendentă față de cea dintâi) în structurarea punctelor de vedere din istoria filosofiei privind relația dintre cunoaștere și transcendent. Și chiar dacă în filosofia kantiană nu avem de-a face cu o sistematică dualitate ontologică alcătuită din ceea ce are calitatea de-a-fi-ceva (fenomenele) și ceea ce nu are această calitate (noumenele, formă pluralizată de Petrovici), filosoful român o afirmă, socotind, în interpretarea sa la Kant, că transcendentul (lumea în sine) nu are un loc în formula cunoașterii umane.<sup>8</sup> În ciuda acestui fapt, el scoate în evidență situații în care Kant a aplicat însuși lucrului în sine anumite categorii; ceea ce ar constitui o probă pentru inconsecvența filosofului german privind „paralelismul perfect” între sensibilitate și intelect, ceea ce ar presupune ca fiecare dintre acestea să aibă propriile forme și obiectualități. Și dacă aceasta se întâmplă într-un asemenea context, am putea pune sub semnul îndoielii acest paralelism însuși, dar și ceea ce îi constituie referința, și anume diferența (ontologică) dintre sensibil și transcendent. Această îndoială reprezintă, în demersul lui Petrovici, o deschidere către ideea după care unele concepte științifice – se înțelege, și cele metafizice – „întrec cadrele sensibile”: în urmare, transcendentul are o funcție în cunoaștere. În felul acesta, el se întoarce la ideea sa inițială privind relația dintre cunoaștere și transcendentă: gândirea își are obiectul în afara sa.<sup>9</sup> Dar se întoarce pentru a propune o viziune asupra acestei legături în care se află cunoașterea cu transcendentul, în care cea dintâi aproximează, prin propriile sale mijloace, transcendentul însuși, lumea în sine. Dar cunoașterea este dependentă de subiect, de condițiile în care acesta se află și de puterile lui angajate în actul propriu de gândire (și de cunoaștere). Așa încât, pe de o parte, gândirea – operatorul cognitiv – nu-și prinde total și definitiv niciodată obiectul (transcendentul, spre care nu încetează să se îndrepte), iar pe de alta, acesta este inepuizabil, sub această

condiție fiind posibilă o mișcare continuă a gândirii în sensul propriului ei ideal: acela de a cuprinde transcendentul sau de a se lăsa cuprinsă de el.

Fiecare cunoaștere de acest fel, individualizată, cumva, genetic, dar accesibilă oricărui om, este o reprezentare a transcendentului, a lumii în sine. Și fiecare este relativă, nu doar la condițiile și puterile de cunoaștere ale unui subiect, cum afirmam mai sus, ci și față de infinitatea obiectului, de ineputabilitatea reprezentățională a lumii în sine. Dar aceasta din urmă este existența însăși, „realitatea obiectivă”, cu expresia lui Petrovici. Iar gândirea este ea însăși o parte a existenței, ceea ce înseamnă că partea poate prinde/oglinzi întregul, că obiectul gândirii, în mișcarea proprie acesteia, aceea cognitivă, este, în fapt, *întregul existenței*.<sup>10</sup>

Cunoștința, așa cum o înțelege Petrovici, este o imagine a universului. Iar evoluția sa înmulțește imaginile, fără să încheie șirul lor. De altfel, sunt posibile între aceste reprezentări ale unității existenței nu doar relații de corespondență parțială sau totală (identitate, ordonare etc.), ci și relații de opoziție. Numai că și aceste ultime reprezentări, asemenea celor dintâi, sunt mai degrabă „versiuni ale adevărului etern” care pot părea (doar) a fi în opoziție; ele sunt „imagini”, reprezentări, ale aceleiași unități a existenței, iar opoziția aceasta aparentă poate oricând să motiveze noi mișcări ale gândirii către o nouă cunoaștere. „Subiecții” prezenți în lume, a căror gândire constituie reprezentări diferite ale acesteia, dar conjuncte în privința adevărului – e drept, în măsuri diferite – la acea lume (unitate a existenței), pot fi ierarhizați în privința extensiei reprezentărilor lor asupra realității. Istoria cunoașterii oferă o asemenea imagine: teorii, concepții noi care, deși le concurează pe altele mai vechi, constituie, atât unele, cât și celelalte, reprezentări plauzibile ale „adevărului”, adică ale unei realități care nu poate fi negată și a cărei unitate transcendentă gândirii cunosătoare cuprinde totul, până și gândirea care o reprezintă.

Cunoștințele astfel socotite, ca reprezentări ale unității existenței, certifică prezența în lume a subiecților gânditori. Dar aceștia nu sunt gândire pură, căci dacă ar fi, atunci ar deveni posibilă reprezentarea absolută a unității „vii” a existenței, s-ar constitui cunoașterea absolută de sine a spiritului, în limbaj hegelian, iar subiectul acestei gândiri pure nu ar putea fi „spirit uman”. Totuși, o „comunitate de origine” între spirit și lucruri, care trebuie acceptată, își are condiția în însăși imaginea ierarhică a reprezentărilor lumii; prin urmare, poate fi întemeiată această acceptare. Pe de altă parte, limitele cunoașterii umane sunt și ele clare, dată fiind aceeași ierarhie a reprezentărilor constituite de cunoașterea noastră. Direcția de constituire ca atare a acestora este, așadar, de la gândire la sensibilitate (chiar dacă aceasta din urmă ar putea fi socotită parte a celei dintâi, în unitatea unui *spirit*).

4. Petrovici nu face o diferență radicală și constantă între sensibilitate și gândire (spirit, la el), decât pentru a sistematiza concepțiile despre relația cunoașterii cu transcendența. Dar în ceea ce susține el pe această temă, diferența în cauză apare mai degrabă nesemnificativă, fiindcă, într-un fel, spiritul cuprinde și sensibilitatea, iar reprezentarea unității existenței prin gândire presupune unitatea spiritului, poate chiar a unui subiect istoric, trăitor în împrejurări epistemice (dar și de altă natură) determinate. Totuși, diferența în cauză este operată, iar o interpretare posibilă a acestei „epistemologii” propuse de Petrovici o poate desprinde din întregul acesteia pentru a o tematiza în mod special. Dacă procedăm astfel, gândirea – nu sensibilitatea – este „facultatea” care pro-

duce reprezentări despre unitatea existenței (realitatea obiectivă), chiar dacă această din urmă se află deja în structura celei dintâi. Ceea ce gândirea stabilește prin reprezentările sale este impus sensibilității, tocmai pentru acordul „imaginilor” lor (despre realitate). Nu imaginea sensibilă – sau, altfel spus, activitatea perceptivă – are originalitate în constituirea reprezentărilor spiritului, ci tocmai gândirea (sau spiritul însuși). Dar chiar dacă astfel stau lucrurile, constituirea acestora este un *act de trăire*, ține de viața omului și de schimbările pe care le suportă omul ca ființare în lume, am putea spune. Însăși mișcarea istoriei este expresie a acestei modificări de situație umană în unitatea existenței și de impunere a unor reprezentări ale acesteia în structura cunoașterii omenești.

Constituind astfel de reprezentări, subiectul uman se confirmă pe sine ca ființă în lume și îndurător al modificărilor cunoașterii ca modificări ale propriei sale vieți. E drept, pentru ca un subiect să capete o reprezentare a unității existenței, trebuie, cumva, ca el să fie împreună cu Celălalt, căci însăși reprezentarea sa nu are sens decât ca o posibilă situație a sa în lume (populată și de Celălalt). Relația dintre cunoașterea umană și transcendență este mediată de un fel de „comunitate” a subiecților acestor reprezentări. Lumea însăși *este* tocmai prin constituirea continuă de reprezentări cu semnificație cognitivă, în împrejurări diferite de viața omenească. Intrările în lume ale celor care alcătuiesc o asemenea comunitate sunt posibile prin reprezentările lor de natură cognitivă, care le certifică însuși sensul vieții lor.

Unitatea existenței, constituită obiectual în reprezentările noastre, în ciuda transcendenței sale originare, are o structură corespunzătoare intrărilor în „lume” chiar a acestor reprezentări, care, odată constituite, sunt puse în mișcare și ne determină locul în lume, al nostru și al fiecăruia dintre noi. Reprezentările despre care vorbește Ion Petrovici constituie, fiecare, un sens de viață, de existență, se adună ele însele într-o reprezentare a lumii, în care fiecare dintre noi participă efectiv – existențial – în măsura în care constituie/construiește sau măcar prelucrează o imagine asupra „realității obiective”, fie aceasta potrivită unei atitudini „naturale” (corespunzătoare, cumva, prejudecăților simțului comun), fie unei atitudini „naturaliste” (în acord cu „prejudecățile” elevate ale gândirii), folosind un limbaj husserlian.

### § 3. PERSPECTIVISMUL CREDINȚEI PERCEPTIVE: CORPUL MEU ȘI CORPUL CELUILALT ÎN UNITATEA EXISTENȚEI

1. Dacă în lucrarea sa din 1945 *Fenomenologia percepției*, Merleau-Ponty mizează pe valabilitatea ideii despre prioritatea percepției în constituirea de sine a oricărei ființe-în-lume (*Dasein*), urmând, cumva, regula de metodă formulată de Husserl în *Idei I* ca „principiu al tuturor principiilor”<sup>11</sup> în privința cognitivă, în *Vizibilul și invizibilul*, lucrare postumă, acesta introduce și teoretizează un concept problematic, dar cu funcții semnificative în scenariul unei fenomenologii existențiale: „credința perceptivă”.<sup>12</sup> Referința acestui concept pare a fi ușor de identificat, din punct de vedere atitudinal și în privința conținutului său, dacă urmărim demersul lui Ponty; nu, însă, și formal, în legătură cu o posibilă autonomie a sa, condiție pentru o identitate persistentă, ale cărei date pot fi ori-



când accesate, întru recunoașterea sa dincolo de percepția ca atare. Credința perceptivă nu se substituie percepției (fiindcă nu este propriu-zis act perceptiv, intuiție empirică etc.), nici vreunui elaborat/obiect „intelectual” în care am putea recunoaște, cu un rol constitutiv, actul gândirii, activitatea de judecare, intuiția categorială, cea eidetică etc. (fiindcă, deși este vorba despre ceva perceptiv care ar putea fi operaționalizat sau obiectualizat noetic, acest (alt)ceva este, totuși, de altă natură: de natura *credinței*).<sup>13</sup> În asemenea împrejurări, credința perceptivă poate fi localizată, folosindu-ne de o reprezentare a „puterilor” unui subiect de a se cunoaște și recunoaște pe sine și de a cunoaște „lumea reală”, în intervalul dintre percepție și gândire; la o primă observație, mai aproape de percepție, luând seamă la originea sa, la faptul că prima sa determinație este *perceptivul*; dar aflată, cu toate acestea, în proximitatea gândirii, pentru că de aici își primește subiectul motivația unei atitudini proprii fundamentale, filtrată prin însăși credința perceptivă: interogarea despre sine, despre faptul său de a fi, despre calitatea sa de subiect observator (văzător și văzut, în același timp) al celuilalt, despre lume etc.

*Credința perceptivă* apare de la bun început, în contextul filosofiei lui Ponty, întrețesută cu „lumea trăită”/„lumea percepută”, cu „vederea lucrurilor”, „percepția”, „viziunea”, deși trebuie discriminată de aceasta, apărând, cel puțin funcțional, mai degrabă ca o consecință sau, poate, ca o prelungire a lumii trăite. Ea pare a fi, cum sugeram și mai sus, mediatorul între lumea trăită și gândirea care încearcă să răspundă unor interogații desprinse ele însele din credința perceptivă. Așa încât, aceasta are un dublu sens, privită dinspre mișcarea pe care „subiectul” ei o îndură: (1) este începutul ca atare al oricărei experiențe umane (apărând astfel ca o experiență primară); omul este, originar, simplă prezență corporală în lume, „subiect” al propriei sale „viziuni” asupra unui lucru, asupra „lumii”: este, altfel spus, „lume trăită”; iar credința perceptivă este întrețesută cu aceasta; (2) este însă și împlinirea, desăvârșirea, încheierea – dată, însă, într-un proiect ce se modifică neîncetat – oricărei *idei*, a oricărui gând sau rezultat al operării *gândirii* subiectului, a celui deja prezent corporal în lume, ca un fel de câmp de verificare a valabilității sale. De fapt, în acest interval, dintre o prezență corporală originară în lume și proiectul de năruire a ceea ce survine dincolo de aceasta (năruire care vizează, totodată, intervalul însuși) se află tot ceea ce poate cuprinde o viață de om. Ceea ce survine dincolo de momentul originar al oricărei experiențe care presupune sau se identifică credinței perceptivă, ea însăși dependentă de lumea trăită printr-un „subiect”, este gândirea „suportată” de acesta, gândire în act, adică prezență operantă dincolo de vedere/percepție/lume trăită. Ea se află continuu flancată de „trecutul” din care vine (și vine din lumea trăită exprimată în credința perceptivă) și „viitorul” care o legitimează pentru a fi exact ceea-ce-este (lumea trăită, din nou). Subiectul „trăiește” în acest interval existențial. Ceea ce mi-am propus în contextul de față conduce către dezvăluirea „conținutului” acestui interval existențial, pornind de la ceea ce Ponty susține mai cu seamă în capitolele și însemnările care alcătuiesc *Vizibilul și invizibilul*; având în vedere, în anumite contexte, și alte lucrări ale lui Ponty, *Fenomenologia percepției*, în primul rând.

2. *Sunt în lume prin corpul meu*; iar lumea aceasta este *a mea*, sau este *pentru mine*. Ea survine în „experiența” mea corporală primară: percepția unui lucru. Și fiindcă acesta, lucrul, nu este o reprezentare/imagie (înlocuitoare) a unui ceva diferit de

sine, ci „lucrul însuși”, el este de găsit doar „la capătul privirii mele”, cum spune Ponty, chiar dacă lucrul acesta însuși este perceput și de altcineva, devenind astfel „lume trăită” a celuilalt, adică pentru alt subiect. Celălalt este el însuși, desigur, cu lumea și cu lucrul însuși de la capătul privirii sale într-o relație analogă relației mele cu acestea. Ceea ce înseamnă că are și el *propria sa intrare în lume*, că aceasta este a lui în măsura în care și eu am propria lume. Înainte însă ca eu să iau act de prezența sa în lume – corpul său a dezlegat deja privirea către un lucru pe care îl percep și eu – felul meu de a percepe/vedea lucrul, de a trăi lumea, este susținut de propriu-mi corp, care îmi dă mai întâi un „semi-lucru”, dacă, de exemplu, văd „ceva” cu un singur ochi; îmi dă apoi lucrul însuși, dacă vederea se întregește, dacă devine binoculară. Și toată această transformare se află în posibilitatea corpului meu; el actualizează vederea/percepția unui lucru; el face cu puțință lumea (doar a mea) și vederea celuilalt cu propriul său corp, acceptând prezența sa veritabilă în lume.<sup>14</sup>

Corpul meu nu se arată, nu este el însuși vizibil (pentru mine), ci mai degrabă se retrage din câmpul privirii mele, lăsând lucrul însuși să fie acolo, susține Ponty. Dar el face cu puțință, tocmai retrăgându-se, vederea acestuia; și el este acum „subiectul” lumii trăite. În absența sa, toate acestea nu ar fi posibile. Prin urmare, *eu* sunt originar ființă-în-lume în acest format corporal, care nu doar mă aruncă pe mine în lume, ci, totodată, mi-l face prezent și pe celălalt, care poate avea experiențe similare celor ale mele. Prezența acestuia este un miracol, atâta vreme cât eu mă aflu deja în lume, experiind-o printr-un lucru (însuși) văzut, perceput, admitând însă și această posibilitate ca acest altul să aibă și el lumea sa, lucrul însuși „de la capătul privirii” lui, vedere monoculară prin care se iluzionează – ca și mine – cu pre-lucruri, vedere binoculară, desăvârșită ea însăși, asemenea obiectului său: lucrul însuși. Din acest moment, avem de socotit două direcții de intrare propriu-zisă în lume: (1) credința (mea) perceptivă, care, așa cum putem înțelege de la Ponty, mă asigură că ceea ce eu percep/văd/trăiesc este chiar ceea ce se arată a fi; (2) reciprocitatea perceptivă dintre mine și celălalt, care mă constrânge să admit, ca fiind în condiție de realitate verificată, de adevăr, și lumea sa. De fapt, aceste direcții alcătuiesc o unitate și constituie *intrarea mea în lume*. Celălalt are el însuși deschise aceste două direcții.<sup>15</sup> Reciprocitatea însă nu este doar o relație care curge în două sensuri, între mine și celălalt, ci, totodată, ea presupune relația mea cu mine însumi și relația celuilalt cu el însuși; dar fără să fie distrusă *legătura mea cu acesta*.

Structura fenomenului „dublei senzații”, considerat răspunzător pentru saltul de la corp la trup de către Husserl și reprezentat de acesta, dar mai cu seamă de Ponty, ca *fenomen de autoafectare*, poate fi recunoscută și în *relația mea dublă*: cu mine și cu celălalt.<sup>16</sup> Am putea accepta cu bune temeiuri că această „conversiune reflexivă” pe care eu o suport, intrând în *lume*, este mediată de relația mea cu celălalt. De fapt, schema dublei senzații este, cumva, ea însăși dublată la Ponty, acoperind, și pentru mine, și pentru celălalt, ambele relații tocmai amintite: una având sensul de *autoafectare*, cealaltă, pe acela de *reciprocitate*. Pornind de aici, putem spune, în ton cu ceea ce susține filosoful francez, că autoafectarea și reciprocitatea (mea cu celălalt) sunt „trăirile” constitutive ale *existenței* mele. Prin ele iau act de mine însumi, de lumea mea, de celălalt și de lumea pe care o împărțim; dar și de puterea mea de a mă întreba despre toate aces-

tea, de a le raporta la adevăr, de a le proiecta, înțelegând, astfel, că existența mea nu se epuizează în experiențele fundamentale ontologic pentru mine, ci și în cele care încă nu au ființă, deși țin, cumva, de statutul meu de ființă-în-lume.

Miracolul prezenței celuilalt în lumea mea este accentuat de credința perceptivă, de lumea trăită de celălalt (din care, cumva, fac parte și eu, acum). Desigur, nu pot nesocoti un asemenea fapt, punând miracolul prezenței celuilalt exclusiv pe seama lui.<sup>17</sup> Din această dublă relație, care, până la urmă, se dovedește a fi un veritabil „chiasm”, rezultă o unitate de existență, care mă definește atât prin ceea ce sunt, cât și prin ceea ce nu sunt. Căci *sunt* deja în lume, în aceea care, într-un prim moment părea a fi a mea, dar care acum este împărtășită cu celălalt; și *nu sunt* celălalt, iar faptul de a nu fi celălalt are o semnificație existențială pentru mine (împreună, desigur, cu *faptul că sunt*).<sup>18</sup> Credința perceptivă însăși este originea uimirii mele în privința celuilalt, căci din ea pornesc toate întrebările mele, după ce, trecând dincolo de lumea trăită, sunt interesat, deodată, de ceea ce sunt eu și de ceea ce sunt toate celelalte ale lumii mele „private” și ale *lumii noastre*, aceea în care celălalt are dreptul său la propria lume trăită. Odată refăcut orizontul meu existențial prin prezența celuilalt, de fapt, prin cele două relații care mă implică și îl implică, având sens de autoafectare și de reciprocitate, credința perceptivă intră în rolul său constitutiv pentru căutarea „adevărurilor” acestei lumi. Iar reacția primară a unui „subiect” aflat în ceea ce am putea numi o nouă situație existențială este dominant afectivă. Credința perceptivă se tehnicizează, desigur; ea capătă, ușor, ușor, puteri constitutive privind întrebările diverse ale subiectului care conduc deja către răspunsuri acceptabile în măsuri diferite, dar întotdeauna ținând „ceea ce este adevărat”. Începutul acestei căutări are, însă, natură afectivă. Și, potrivit lui Ponty, ne aflăm acum, depășind prin credința perceptivă lumea trăită originară, în domeniul invizibilului (bineînțeles, domeniul vizibilului fiind acela al lumii trăite, al vederii/percepției<sup>19</sup>).

3. Deși este experiența de contact cu lumea, percepția nu desăvârșește statutul meu de ființă în lume; ea, așadar, doar îl deschide. Vizibilul este originar în privința intrării și aflării mele în lume; chiar în privința unui gen de cunoaștere directă, mai degrabă afectivă, prin trăire, a lumii și chiar a celuilalt în relația sa cu mine. Dar dincolo de orizontul trăirii lumii se află domeniul invizibilului, care mă angajează pe mine, care are sens, prin urmare, pentru mine, pe care eu însumi îl „suport” (îi sunt subiect), dar care, deși apare ca fiind opus trăirii lumii, „o presupune și nu se susține decât prin ea”<sup>20</sup>. Între cele două domenii există, cel puțin într-o primă reprezentare a relațiilor dintre ele, o diferență absolută (exprimată și de numele lor). Dar aceasta nu are suficiență îndreptățire, dacă luăm act asupra unei dinamici a raportării subiectului la ele. Astfel, așa cum se înțelege și din fragmentul tocmai citat, ceea ce se află dincolo de domeniul vizibilului îl presupune pe acesta și nu-și găsește alt punct de sprijin în afară de domeniul față de care se opune, inițial. Știința se află în domeniul invizibilului, susține Ponty; cu tot ceea ce o face posibilă: gândire, idee, ceea-ce-este-adevărat etc.

Autonomia științei (de fapt, a domeniului invizibilului) față de lumea trăită se dovedește a fi doar o iluzie; așa cum este și autonomia elementelor întregului domeniu din care face parte și ea. Dar iluzia autonomiei este păstrată tocmai pentru că, mizând pe ea, știința – ca elementul cel mai reprezentativ pentru invizibil – nu clarifică credința

perceptivă, deși o presupune. Toate obscuritățile acesteia din urmă vin și se accentuează pe măsură ce „adevărurile” avansate de știință se depărtează de „universul trăirii sau al omului vital”<sup>21</sup>. În fond, adoptând calea autonomiei, știința, mizând, de asemenea, pe un „Mare Obiect” și pe „Spiritul Absolut” al celui care construiește judecăți științifice, nesocotește faptul că aceste două instanțe nu au nicio recunoaștere în orizontul lumii trăite; că, aici, ceea ce trebuie luat în considerație este un fel de relativitate a relației dintre subiectul și obiectul cunoașterii, în termenii filosofului, „între observator și observat”, fundată printr-o anumită *situare* în „lume” a celui dintâi. Această relativitate se exprimă, am putea spune, perspectivist, adică ea adună situații diverse ale unor subiecți față de același „obiect”, fiind evitată astfel, într-un mod natural, iluzia unei cunoașteri absolute, care din capul locului face (ar face) abstracție de astfel de perspective.<sup>22</sup> În felul acesta, intrarea în lume a mea are aceeași legitimitate cu a celuilalt și, desigur, aceeași semnificație prin raportare la ceea ce deja s-a constituit ca „lume”, obiect de cunoaștere, validitate a trăirilor subiecților în cauză etc.

Imaginea pe care o dezvăluie astfel de enunțuri, care țin seama în bună măsură de gândurile lui Ponty, ne îngăduie să înțelegem că și atunci când este vorba despre cunoaștere, dintre „activitățile” umane, trăirea unui subiect se asociază, cumva, cu a celuilalt și în acest fel devin posibile cunoștințele; și chiar prezența în lume a fiecăruia dintre noi; și, în fapt, „lucrarea” subiectiv-existențială *a mea și a celuilalt*. Imaginea aceasta se apropie de cea desprinsă din discursul lui Petrovici despre legătura dintre cunoaștere și transcendență. Aceeași intrare subiectiv-existențială în lume, care capătă semnificație propriu-zis obiectivă odată conjugate mai multe astfel de intrări. Ceea ce înseamnă că obiectivitatea absolută este fără sens și că situarea noastră în lume este supusă continuu unei variații, poate unei evoluții, prin care *noi suntem* împreună și constituim astfel „lumea”. Doar că la Petrovici, intrarea în lume este de la bun început „noetică” (dacă este vorba despre cunoaștere), în vreme ce, așa cum s-a arătat, la Ponty este originar perceptivă. Faptul de a fi perceptiv nu-l exclude pe cel de a fi și noetic. Dimpotrivă, intervenția gândirii și a corelatului său, „adevăratul”, este un fapt; și, în reprezentările noastre asupra lumii, ține de evidență. Mai mult, întrebările iscate venite din credința perceptivă sunt preluate pe două căi: pe cea a filosofiei și pe cea a științei.<sup>23</sup>

4. Ne întrebăm dacă nu cumva modelele de cunoaștere științifică, metodele și procedeele acesteia, tehnicile de cercetare din știință etc. nu sunt constitutive pentru cunoștință. Dacă acceptăm punctul de vedere al lui Ponty, acestea toate sunt mai degrabă mijloace de „împarantizare” a trăirilor perceptivă (a lumii trăite, percepute), de „survol” al lucrurilor, în termenii filosofului; în fapt, de nesocotire a lor, pentru a pune la socoteală numai ceea ce gândirea, în autonomia sa, „gândește”, stabilește în privința lucrurilor, independent de acestea (care sunt date ele însele exclusiv în trăirea perceptivă). Prin urmare, cunoștința trebuie să se întemeieze în lumea trăită, a mea și a celuilalt. Și a acestuia, nu doar a mea, fiindcă este necesară, după cum am văzut deja, o reciprocă deschidere a „noastră”, însoțită de o autofectare dublă (a mea și a celuilalt), toate acestea împreună într-o lume. Celălalt, el însuși, nu se mai reduce, așa cum nici „eu” nu sunt redus, la corpul lui (eu, la corpul meu), care, e drept, s-a constituit ca primă prezență în lume a lui (așa cum au stat lucrurile și pentru mine). Celălalt are și el propriile

întrebări iscate de propria credință perceptivă; este și el în lume, acum, în întregul său, fiindcă a ocupat, deja, ceea ce au însumi am ocupat: ambele orizonturi în care se constituie și se deconstituie continuu existența mea, existența lui: vizibilul și invizibilul.<sup>24</sup>

Nu rămânem în invizibil decât printr-o hotărâre care neagă „pozitivul”, ceea ce se dă privirii mele, privirii celuiilalt. Invizibilul nu are „carne”; este schemă, abstracție, model etc. De aceea, reîntoarcerea în vizibil, adică la lumea trăită, are nu doar o funcție de cunoaștere, ci una propriu-zis existențială, am putea spune, interpretând ideile lui Ponty despre un fel de conversie transreflexivă, prin care suntem reîntorși la experiența veritabilă a lumii percepute, a vizibilului, dar cu noi cu tot.

Când regăsesc lumea prezentă – spune Ponty –, așa cum e ea, sub mâinile mele, sub ochii mei, în imediata proximitate a corpului meu, regăsesc mai mult decât un simplu obiect: o Ființă din care viziunea mea face parte, o vizibilitate mai vârstnică decât operațiile sau actele mele.<sup>25</sup>

Regăsirea închide cercul prezenței mele complete în lume. La început, corpul meu, care suporta perceperea lumii, mă reprezenta el însuși în lume, vizibil fiind pentru celălalt și pentru mine. Dar mișcarea mea în domeniul invizibilului mi-a întărit nu doar credința perceptivă, ci și „rezistența” mea la asaltul întrebărilor germinate de aceasta. Acum am o întrebare despre ființă, fiindcă am și una care îmi vizează eul propriu, apoi pe al celuiilalt etc. „Ființă” despre care vorbește Ponty în fragmentul citat nu mai este un fapt trăit; dar, survenită acum, nu mai este nici o simplă schemă conceptuală; este ceea ce mă cuprinde, ceea ce îmi completează, cumva, propria ființă, care mă „întemeiază” ca o existență în lumea ființării istorice, ea însăși în căutarea prezentului, adică, în sensul lui Ponty, a lumii percepute regăsite. Întoarcerea către lumea percepută este socotită de Ponty și de unii dintre interpreții săi ca operare a unei reducții fenomenologice. Scopul operării este descoperirea originareii noastre legături cu lumea trăită, o lume „pre-reflexivă”:

Reducția fenomenologică, în interpretarea sa (a lui Ponty – n.n.), nu este o metodă idealistă, ci una existențială, și anume, efortul reflexiv de a dezvălui întâlnirea noastră pre-reflexivă cu lumea.<sup>26</sup>

Regăsirea aceasta, conversia către lumea trăită, îmi desăvârșește intrarea în lume. Dar, în linia cunoașterii, ceea ce s-a câștigat prin conversia reflexivă și prin urmările ei, și anume, operarea prin gândire și semnificația „adevăratului”, nu se pierde. Ponty vorbește despre o „generalitate a Sensibilului”, care nu este recunoscută ca atare în prima instanță a experienței mele în lume, în percepția originară, ci numai în lumea percepută regăsită. Dar, tehnic vorbind, acest fel de generalitate pretinde un tip anume de operare originar-subiectivă, numită de Ponty, în alte lucrări, „intenționalitate operantă”. În linia existenței mele, sunt în mine însumi și în lucruri, în mine însumi și în lume.<sup>27</sup> Lumea trăită este în poziția sa originară instituind linia existențială despre care vorbeam; dar se întâmplă aceasta, fiindcă însăși existența este concentrată în acest simplu fapt de început. Ceea ce ține de invizibil se structurează mai degrabă cognitiv; dar tocmai pentru că invizibilul are înaintea sa, în ordinea constituirii, vizibilul (lumea percepută), este infuzat el însuși existențial. De altminteri, odată constituit ca atare, mișcarea sa circulară, dinspre credința perceptivă către lumea trăită, aduce în structura acesteia – în postura sa de lume trăită

regăsită – un fel de potență actualizată, adică unui dintre posibili săi prezentuiți; cu alte cuvinte, aduce ceea-ce-nu-este la un loc cu ceea-ce-este „subiectul” acestei mișcări, niciodată oprite; deși întotdeauna zărită, chiar de subiectul său, în răstimpul unei clipe de concentrare și încordare întru sine. Mișcarea aceasta are susținere operațională în însăși credința perceptivă; de aceea, subiectul acesteia nu poate fi decât unul existențial, așadar, nu un subiect-substanță, de tip cartesian, concentrat și massificat în propria ființă.

Desigur, Ponty folosește un limbaj fenomenologic-existențial, dar ceea ce tocmai s-a spus despre viziunea sa asupra lumii (ca unitate a existenței) și despre eul autoafectându-se și contemplând autoafectarea celuilalt, care îl cere de la bun început ca martor, el însuși fiind martorul celuilalt, se poate constitui nu doar într-o descriere (de tip fenomenologic, se înțelege), ci și într-o interpretare prin care „distanța temporală” față de obiectul acesteia este năruită, dar pentru a se reface continuu, asemenea mișcării circulare a credinței perceptive.

#### § 4. CONCLUZII

Atât Petrovici, cât și Ponty lucrează asupra ideii de constituire de sine a unui „subiect”, ființă umană, în legătura sa cu lumea, cu unitatea existenței, mai bine zis. Dar atât legătura aceasta, cât și termenii săi, subiectul în cauză și lumea sa, stau sub concepte diferite la cei doi filosofi.

Pentru Ion Petrovici, relația dintre eu și lume se schimbă continuu, dar pentru că orice fapt existențial (al subiectului-existențial) se află în mod necesar dependent de reprezentarea pe care subiectul o dobândește despre lume și în privința relației sale cu aceasta, reprezentare cu semnificație originară cognitivă și prelucrată continuu prin operări corespunzătoare, în prim-plan aflându-se rațiunea. Lumea, adică unitatea existenței, „realitatea obiectivă”, în termenii filosofului, cuprinde însăși conștiința umană; dar aceasta nu este un fapt brut al lumii, ci tocmai „operatorul” ei, cel care o constituie și o de-constituie neîncetat în reprezentările sale asupra ei; cel care, am putea spune, tocmai prin aceasta, își întemeiază continuu, adâncind-o, propria *credință noetică*. Dar tocmai asemenea operări asupra unității existenței, care au și sensul de auto-operări, fac posibilă „intrarea” în lume a subiectului și viața sa în lume, ele având astfel o funcție de constituire a subiectului și a lumii sale. Cunoașterea este un fapt de viață tocmai pentru că ea pune continuu la probă reprezentările asupra unității existenței, legitimând astfel chiar aceste reprezentări și, în ultimă instanță, statutul existențial al subiectului ființă umană. Rațiunea, așadar, este operatorul identității umane în lume, cel care, originar, stabilește „locul omului în cosmos” (cu o formulă a lui Max Scheler), loc fundamentat rațional și exprimat prin reprezentările noastre (raționale) asupra unității existenței.

Pentru Maurice Merleau-Ponty, nu rațiunea (gândirea, intelectul, ceea ce este adevărat prin operări noetice) este operația originară prin care ne instalăm în lume (concepută, finalmente, tot ca unitate a existenței), ci lumea trăită, care dezleagă de sine, dintru început, *credința perceptivă*: un fel de certitudine sensibilă, de simțire corporală la un loc cu o siguranță existențială privind aflarea în lume a „subiectului” ei. Intrarea în lume a

acestui este prin „lumea percepută” (trăită), dar credința perceptivă, de aceeași vârstă cu trăirea în cauză, adaugă o dimensiune reflexivă, prin care capătă sens o mulțime de întrebări care vizează toate componentele acestei originare situări a subiectului în lume. Nu este vorba însă de o reflexivitate pură, care blochează eul în el însuși, subiectul în ființa sa substanță, dată de la început și pentru totdeauna, într-o prezență care năruie orice posibilitate „retențională” sau „protențională” a subiectului, massificându-l, ci despre o reflexivitate care angajează, totodată, cu direcția „către sine”, și pe aceea către o transcendență, obiectualizată într-o nouă trăire a lumii. Aceasta, pe de o parte, este cea dintâi (trăire a lumii), cea originară pentru toată această mișcare, dar pe de alta, ea nu se confundă cu aceasta, tocmai pentru că acum „lumea trăită” este mai bogată, pentru că însăși reprezentarea acestei mișcări *constituie* cu sine un proiect existențial continuu modificat al trăitorului lumii, care, doar în această perspectivă, este un subiect existențial.

#### NOTE

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, „Filozofia în epoca tragică a grecilor”, în *idem, Opere complete II*, p. 517.

<sup>2</sup> De pildă, Ion Petrovici, *Probleme de logică*, Iași, 1911.

<sup>3</sup> A se vedea Ion Petrovici, „Transcendentul și cunoașterea omenească”, în *idem, Opere filosofice*, nota 248, p. 300.

<sup>4</sup> „[...] și trebuie să adaug, că mai ales de la Kant încoace, examinarea critică a cunoașterii noastre a luat un atât de mare avânt, încât s-a instalat chiar în centrul scenei filosofice, alungând, cel puțin pentru câțiva vreme, metafizica din vechiul său loc preeminent.” (*Ibidem.*)

<sup>5</sup> De câte ori se constată dominarea gândirii noastre asupra faptelor experienței, care se încadrează efectiv în unitatea rațiunii, dar niciodată în mod desăvârșit, nu ne putem sustrage de la credința că, cu o organizare spirituală mai puternică, multiplicitatea cunoștințelor materiale ar fi altfel stăpânită decât în regimul nostru imperfect. [...] Spiritul uman este creatorul laborios al unei versiuni despre lume, dar care visează veșnic la o alta.” (*Ibidem*, pp. 311–312.)

<sup>6</sup> „Forțe spirituale foarte active și mai puțin interesate la cunoaștere se pun destul de adesea de-a curmezișul eforturilor noastre spre obiectivitate. Iată, de exemplu, două feluri de obstacole care aparțin acestei categorii: pasiunile și prejudecățile.” (*Ibidem*, p. 303.)

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 304.

<sup>8</sup> „Kant voia cu orice chip să stabilească un paralelism perfect între cadrele sensibilității noastre și funcțiile inteligenței.” (*Ibidem*, p. 307.)

<sup>9</sup> „Gândirea este mai ales o mișcare care țintește dincolo de ea, un dinamism care urmărește neîncetat obiecte ce se găsesc în afara lui. [...] Este drept, se pare, că ea are ca ideal – apropiat sau depărtat – de a se confunda în esența obiectului cunoscut.” – (*Ibidem*, p. 309.)

<sup>10</sup> „Totalul însuși și numai el, totalul, fără nimic exterior și conceput ca o uitare vie, ar putea să se reflecteze integral în oglinda sa coextensivă. Însă pentru că oricare din părțile sale, oricât de luminoasă și de autonomă ar fi, întregul care o înglobează este în mod cert nepuizabil și imaginea lui va fi simplificată și micșorată, redusă la mica scară a subiectului gânditor.” (*Ibidem*, p. 310.)

<sup>11</sup> Edmund Husserl, *Ideii privitoare la fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică I*, § 24.

<sup>12</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 66 / *Fenomenologia percepției*, 1999, p. 84; *idem, Le visible et l'invisible*, 1964 / *Vizibilul și invizibilul*, 2017.

<sup>13</sup> „Noi vedem lucrurile însele, lumea este ceea ce noi vedem: enunțuri de acest fel exprimă o credință comună atât omului simplu, cât și filosofului, din momentul în care văd lumina zilei. Ele trimit la o temelie adâncă de «opinii» tacite implicate în viața noastră. Dar această credință are ceva straniu: dacă încercăm să o articulăm într-o teză sau un enunț, dacă ne întrebăm ce este *noi*, ce este *a*

vedea și ce este *lucru* sau *lume*, pătrundem într-un labirint de dificultăți și contradicții.” (Maurice Merleau-Ponty, *Vizibilul și invizibilul*, p. 15.)

<sup>14</sup> „Imaginile monoculare nu *sunt* în același sens în care *este* lucrul perceput cu ambii ochi. Ele sunt fantome și el este realul, ele sunt pre-lucruri și el este lucrul [...]” (*Ibidem*, p. 20.)

<sup>15</sup> „Chacune est *une* vue sur le monde, par laquelle il se fait paysage, et s’il faut bien que les vues concordent, s’unissent, puisque ces paysages ne forment qu’un seul monde, et qu’elles en sont, il faut également que chacune se distingue comme ce *soi* qui n’est qu’un vide, mais qui est aussi «corps dressé debout devant le monde», pour et par lequel *il y a* un monde.” Patrick Leconte, „L’entrexpression charnelle: Pour une lecture du *Visible et l’invisible*”, p. 14. [Fiecare (dintre noi) este el însuși o vedere (particulară) asupra lumii, prin care el devine un peisaj; și dacă vederile trebuie să fie concordante, să se unească, fiindcă aceste peisaje nu formează decât o singură lume pe care ele o alcătuiesc, va trebui, de asemenea, ca fiecare să se distingă ca fiind acest *sine* care nu este altceva decât un gol, dar care, în același timp, este și „corp stând drept în fața lumii”, pentru care și prin care *există* o lume.]

<sup>16</sup> A se vedea Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy II*, 2000, p. 153.

<sup>17</sup> (1) „Atunci către ce deschid ele [percepțiile noastre – n.n.]? Cum trebuie să numesc, cum trebuie să descriu, așa cum o văd din locul meu, această *trăire a celuilalt*, care totuși nu este pentru mine ca și cum n-ar fi nimic, deoarece eu cred în celălalt – și care, de altfel, mă privește pe mine însumi, deoarece un fel de viziune a celuilalt asupra mea se găsește de asemenea în ea?” (*Ibidem*, p. 23.); (2) „Prin urmare, făcând din relația ambivalentă forma canonică a relației cu celălalt și punând în primul plan obiectivarea pe care o sufăr, nu evităm faptul că trebuie să recunoaștem o percepție pozitivă a ipseității de către o ipseitate exteroară: relația ambivalentă trimite la ea ca la o condiție a sa.” (*Ibidem*, p. 97.)

<sup>18</sup> „Dar lucrul însuși, după cum am văzut, este pentru mine întotdeauna lucrul pe care *eu* îl văd. Intervenția celuilalt nu rezolvă paradoxul intern al percepției mele: îi adaugă această nouă enigmă a propagării vieții mele celui mai secret în celălalt – alta, și totuși aceeași, deoarece, cu siguranță, doar prin lume pot să ies din mine. Este, prin urmare, cât se poate de adevărat că «lumile private» comunică, că fiecare dintre ele se dă titularului ei ca variantă a unei lumi comune.” (*Ibidem*, p. 25.)

<sup>19</sup> „[...] vizibilul nu mă poate umple și nu mă poate ocupa decât pentru că eu, cel care îl văd, nu îl văd din străfundul neantului, ci din mijlocul lui însuși, eu, văzătorul, sunt de asemenea vizibil. Ceea ce face ca fiecare culoare, fiecare sunet, fiecare textură tactilă, prezentul și lumea să aibă greutatea, profunzimea, carnea sa, este faptul că cel care le sesizează simte că survine din ele printr-un soi de înfășurare sau de dedublare, în mod funciar omogen lor; el simte că este sensibilul însuși venind la sine și că, în schimb, sensibilul este în ochii lui ca dublul său sau ca o extensiune a trupului său.” (*Ibidem*, p. 145.)

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>22</sup> „The sentient body, far from being a subjectivity related to the sensible as its objective counterpart, must incorporate itself into the sensible, making «use of its being» to take part in the being of things; but it is also always already phenomenal and reflexively translucent for itself. The body’s sentience and sensibility are, Merleau-Ponty writes, inter-involved or even reciprocally inserted into one another.” (Véronique M. Fóti, „Chiasm, Flesh, Figuration...”, p. 186.) [Corpul simțitor, departe de a fi o subiectivitate legată de sensibil ca corelativul său obiectiv, trebuie să se încorporeze în sensibil, „folosindu-se de ființa proprie” pentru a lua parte la ființa lucrurilor; dar, de asemenea, el este întotdeauna deja fenomenal și, din punct de vedere reflexiv, transparent pentru sine. Corpul simțitor și sensibilitatea sunt, scrie Merleau-Ponty, inter-implicate sau chiar reciproc grefate una în cealaltă.]

<sup>23</sup> „Filosofia nu este știință, deoarece știința crede că își poate survola obiectul și presupune corelația dintre cunoaștere și ființă, în timp ce filosofia este ansamblul întrebărilor în care cel care întreabă este el însuși pus în discuție prin întrebare. Dar o fizică ce a învățat să situeze fizic fizicianul, o psihologie care a învățat să situeze psihologul în lumea socio-istorică au pierdut iluzia unui survol absolut: ele nu doar tolerează, ci chiar impun examenul radical al apartenenței noastre la lume înaintea oricărei științe.” (*Ibidem*, p. 43.)



<sup>24</sup> „Este necesar și suficient ca trupul celuilalt pe care îl văd, că vorba sa pe care o aud, care îmi sunt date ca imediat prezente în câmpul meu, să-mi prezinte în felul lor acel ceva căruia nu-i voi fi niciodată prezent, care îmi va fi mereu invizibil, al cărui martor nu voi fi niciodată [...]” (*Ibidem*, p. 108.)

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>26</sup> „The phenomenological reduction, on his interpretation, is not an idealistic method but an existential one, namely, the reflective effort to disclose our pre-reflective engagement with the world.” (Ted Toadvine, „Maurice Merleau-Ponty”, Frg. 3.)

<sup>27</sup> „[...] experiența noastră este această răsucire care ne instalează departe de «noi», în celălalt, în lucruri. Noi ne plasăm, asemenea omului natural, în noi și în lucruri, în noi și în celălalt, în punctul în care, printr-un soi de *chiasm*, devenim ceilalți și devenim lumea.” (*Vizibilul și invizibilul*, p. 203.)

### REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

- Fóti, Véronique M., *Chiasm, Flesh, Figuration. Toward a Non-Positive Ontology*, în Robert Vallier, Wayne Froman, and Bernard Flynn (eds.), *Merleau-Ponty and the Possibilities of Philosophy: Transforming the Tradition*, Albany, State University of New York Press, 2009.
- Husserl, Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy I*, translated by Fred Kersten, The Hague/ Boston/ Lancaster, Martinus Nijhoff, 1983.
- Husserl, Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy II*, translated by R. Rojcewicz, A. Schuwer, Dordrecht, Kluwer, 2000.
- Leconte, Patrick, „L’entexpression charnelle: Pour une lecture du *Visible et l’invisible*”, *Bulletin d’analyse phénoménologique*, V, 4, 2009 (accesat la adresa <http://popups.ulg.ac.be/bap.htm>).
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l’invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenologia percepției*, trad. Ilieș Câmpeanu, Georgiana Vătăjelu, Oradea, Editura Aion, 1999.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Vizibilul și invizibilul*, trad. Livia Cătălina Toboșaru, Delia Popa, Cluj-Napoca, Editura Tact, 2017.
- Nietzsche, Friedrich, *Filosofia în epoca tragică a grecilor*, în Friedrich Nietzsche, *Opere complete II*, traducere de Simion Dănăilă, Timișoara, Hestia, 1998.
- Petrovici, Ion, „Transcendentul și cunoașterea omenească”, în vol. *Opere filosofice*, București, Editura Academiei Române, 2006, pp. 300–312.
- Petrovici, Ion, *Introducere în metafizică*, în vol. *Opere filosofice*, București, Editura Academiei Române, 2006, pp. 223–263.
- Petrovici, Ion, „Idea de neant”, în vol. *Opere filosofice*, București, Editura Academiei Române, 2006, pp. 290–299.
- Toadvine, Ted, „Maurice Merleau-Ponty”, în Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring, 2019 Edition; accesat la adresa <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/merleau-ponty/>.