

EXILUL CA EXPERIENȚĂ METAFIZICĂ

George Bondor
Universitatea “Al. I. Cuza” Iași

Considerații preliminare

Există cazuri când începuturile unui termen conțin parcă, în mod potențial, întreaga lui dezvoltare ulterioară. În astfel de situații, etimologiile nu mai pot fi eludate. Dincolo de pluralitatea contextelor în care este utilizat, cuvântul “exil” își revendică o asemenea incursiune. Latinescul “exilium” provine de la verbul “ex-igo”, care înseamnă “a face să iasă”, “a împinge afară”, “a goni”, “a alunga”. Acestea sunt doar câteva dintre semnificațiile verbului menționat. De la acesta derivă atât “exilium” (scris și sub forma “exsilium”), adică reședință în afara patriei, gonire, exil, loc de refugiu, cât și “exilis”, adică slab, uscat, subțire, sărac, puțin, mic. Acești termeni conțin, în germene, întreaga istorie a exilului. Ei desemnează și ceea ce pătimește cel izgonit, și sentimentele ce îl încearcă, adică modul în care suportă surghiunul ori dorința sa de întoarcere, și locul propriu-zis de exil.

Fenomenul exilului poate fi descris, pe scurt, ca părăsire a locului propriu și situare, permanentă sau doar provizorie, în afara lui. Cum locul pe care fiecare îl resimte drept propriu este un veritabil centru al lumii sale, trebuie accentuat faptul că exilul este, în fond, abandonarea, voită sau forțată, a centrului. Exilatul devine astfel un ex-centric. El tentează marginile prin simpla lui situare la o distanță suficient de mare de centru. Orice formă de exil presupune părăsirea locului propriu, îndepărtarea dinspre centru către margini, dinspre plinătate spre precaritate.

Se impune însă o precizare. Când vorbim despre un centru ce poate fi pierdut sau regăsit, nu avem în vedere un topos bine precizat și definitiv, față de care orice alt existent este o simplă margine. Nu despre un astfel de dat imuabil este vorba. Dimpotrivă, fiecare dintre noi se poziționează relativ la

acel centru pe care el însuși îl recunoaște, pe care îl experimentează în vreun fel, cu care întreține un raport oarecare de familiaritate. Doar față de un astfel de centru viu și eficient al vieții noastre poate deveni activ sentimentul distanței. Dacă nu avem de a face cu o pluralitate indefinită de "centre", este pentru că imaginile, credințele și reprezentările noastre nu sunt întru totul subiective, ci prezintă un caracter comun. Astfel, este mai adecvat să spunem că reprezentările privitoare la centrul simbolic al lumii diferă de la o epocă la alta, nu pur și simplu de la un individ la altul. Sentimentul exilului este deci dependent de supozițiile active la un moment dat.

Așa cum sugerează și originea latină a cuvântului, exilul poate fi privit dintr-o triplă perspectivă. Sau, mai precis, se conturează trei experiențe ale exilului. Prima dintre acestea este chiar îndepărtarea dinspre centru către margini. Intră în joc cu acest prilej categoriile acțiunii și cele ce definesc contextul acestei acțiuni, precum și simbolismul căderii. A doua experiență vizează locul propriu-zis de exil. Se conturează acum o topologie a exilului. În sfârșit, a treia experiență poate fi definită prin ansamblul sentimentelor ce îl însoțesc pe cel exilat.

Mi-am propus așadar să reconstitui, pe scurt, istoria metafizică a lumii occidentale, citind-o ca o istorie a exilului. Înainte de toate, voi încerca să delimitez reprezentările asupra centrului ce au fost dominante în istoria omului occidental. Plecând de la acestea, voi evidenția modalitățile în care a fost perceput actul exilării, adică despărțirea de centru și asaltul marginilor. Apoi, voi schița, pentru fiecare caz în parte, o topologie a exilului. În sfârșit, cu fiecare ipostază a exilului vor ieși la iveală trăirile, credințele și sentimentele pe care le încearcă cel aflat în exil.

Este necesară încă o precizare. Identificarea, pentru fiecare epocă majoră a spiritualității occidentale, a centrului simbolic în jurul căruia gravitează absolut totul nu înseamnă numirea unui punct fix, așa cum desemnăm centrul unui cerc sau al unei sfere. Centrul simbolic este, de fapt, o lume a vieții, un spațiu în care se trăiește plenar și în care totul își află o justificare deplină. Astfel, centrul este mai degrabă un alt nume al întregului în interiorul căruia fiecare dintre noi se simte "acasă". Dacă așa stau lucrurile, atunci ipostazele exilului vor sta într-un raport de analogie cu diferitele

ipostaze ale relației întreg-parte. Locul pe care îl ocupă omul în întregul vast prin care își găsește o justificare, pierderea acestui loc și dorința de a-l regăsi, patimile și metamorfozele sale interioare – acestea sunt coordonatele prin care fenomenul exilului poate fi descris suficient de complet.

Cetatea ca destin al omului grec

Este cunoscut faptul că în Grecia antică cetatea a reprezentat cadrul în care se desfășurau toate activitățile majore ale omului. Nicidecum faptul de a trăi într-o cetate nu a mai fost ridicat la rangul de definiție unanim recunoscută a omului. Dezbaterea lui Aristotel din lucrarea *Politica* privitoare la *zoon politikon* nu este o inovație a Stagiritului, ci ea reflectă pur și simplu starea de spirit a grecului. Stă mărturie pentru aceasta faptul că puterea nelimitată a cetății nu s-a făcut simțită doar în cadrul cetății democratice ateniene, ci o dată cu cea homerică, de factură aristocratică. Iar declinul și sfârșitul cetăților grecești, deși au fost pregătite de schimbările de mentalitate survenite încă din secolul al V-lea, își au principalele cauze în relațiile cu exteriorul, cu alte popoare și culturi. Cucerirea macedoneană, ce a determinat trecerea de la regimul micilor cetăți la vastele monarhii, și nicidecum o adevărată unitate a tuturor grecilor, a fost doar una dintre cauzele destrămării cetăților. Un rol hotărâtor au jucat întâlnirile tot mai profunde ale omului grec cu Orientul. De altfel, în lipsa acestora nu ar fi putut lua naștere cultul regelui, pe care se sprijinea monarhia de drept divin. Sfârșitul cetăților grecești în epoca elenistică nu poate fi deci explicat exclusiv prin rațiuni de ordin militar și politic, ci și prin temeuri aparținând istoriei mentalităților.

Lăsând la o parte istoria târzie a statelor grecești, rămâne demn de reținut faptul că centrul acelei lumi în care locuia omul grec era cetatea. Nu întâmplător atât legea familiei, cât și legea divină, deși intră deseori în conflict cu legile cetății, se subordonează acestora. Știm acest lucru din tragediile scrise de Eschil, Sofocle și Euripide. Dacă centrul lumii grecești e

cetatea, atunci exilul este pur și simplu alungarea din cetate a celui ce nu se supune legilor ei. În secolul al V-lea, se păstrase încă o veche concepție conform căreia străinul este un dușman al cetății, dacă nu e recunoscut ca oaspete¹. Această concepție justifică incursiunile unei cetăți pe teritoriul altora, în scopul luării de bunuri și de oameni, aceștia din urmă devenind sclavi.

Cât despre grec, identitatea sa era conferită de legile și obiceiurile cetății în care trăia. Călătoriile sale și, în general, toate incursiunile pe care le făcea dincolo de zidurile cetății erau pentru el doar o modalitate de a compara exteriorul cu propria sa interioritate, circumscrisă și ea de limitele cetății.

Experiența alterității era pentru grec un simplu moment al unei mai bune înțelegeri de sine. Ea nu contribuia însă, cel puțin până la declinul cetăților, la configurarea unui sine mai mobil și mai cuprinzător. Era mai degrabă un mod de a-și recunoaște prin intermediul străinului propria sa diferență și de a zăbovi în continuare în ea. Viața lui rămânea în esență aceeași chiar și atunci când incursiunile sale în exterior se dovedeau a fi fructuoase din perspectiva cunoștințelor dobândite. Și modul de a trăi al grecului, și gândirea sa erau da natură organicistă. Orice element al vieții sale, orice întâmplare ori faptă a sa erau hotărâte, din umbră, de cetate sau de zei. Însă și aceștia din urmă erau zei ai cetății. Grecul se recunoștea deci ca parte integrantă dintr-un întreg care îl preceda atât din punct de vedere temporal, cât și ontologic.

Ideea aceasta revine și în lucrările filosofice ale lui Platon și Aristotel. Mă voi referi doar la primul dintre aceștia. Importanța pe care Platon o acordă vieții sociale și bunei organizări a cetății este deja bine cunoscută. Chiar în partea finală a mitului peșterii devine clar faptul că filosoful nu poate rămâne în regiunea eterată a Ideilor, ci trebuie să coboare din nou în peștera ce adăpostește încă o mulțime de prizonieri ai sensibilului. El are datoria morală de a-i conduce și pe aceștia spre lumina inteligibilului sau, cel puțin, de a-i determina să trăiască demn în condițiile existenței sensibile. Tot în dialogul *Republica*, dreptatea apare ca punere în ordine a celorlalte trei virtuți, dar și ca armonizare a părților sufletului și ale cetății. Astfel, ea este "rațiunea de a fi a Statului și desăvârșirea specifică întregului, pentru care

individul constituie doar o parte². Funcția ordonatoare a dreptății se identifică, așadar, cu un principiu al întregului, constând într-o unitate maximă ce nu expulzează diversitatea. Doar prin raportare la întregul acesta individul își dobândește modul său de a fi. Chiar dacă am crede, precum Constantin Noica, că în dialogul *Republica* Platon nu oferă un tip ideal de cetate, ci un tip ideal de om, că întreaga scriere nu e decât o înfățișare a “republicii interioare a omului”, rămâne cert cel puțin faptul că punctul de plecare este cetatea:

Probabil, dar, că într-un loc mai mare ar încăpea mai multă dreptate și ar fi mai ușor de înțeles. Deci, dacă vă este pe plac, să cercetăm mai întâi în ce fel este dreptatea în cetăți. Și apoi să o privim și în indivizi, urmărind asemănarea cu elementul mai mare în înfățișarea celui mai mic.³

Individul reflectă, în mic, starea întregului prin care se definește, cetatea. Acesta este motivul pentru care Platon pleacă de la alcătuirea cetății și de la semnificația ideii de dreptate în cadrul acesteia, pentru a deduce apoi și înțelesul dreptății la nivelul individului.

Prevalența cetății în raport cu individul este o constantă a gândirii lui Platon. Regăsim aceeași idee într-un text târziu, *Legile*. Interesul public este cu mult mai important decât cel personal. Libertatea individuală, de care filosoful grec pare mult mai preocupat decât în *Republica*, nu se identifică cu voința arbitrară a fiecăruia. Astfel, bunurile aparțin cetății, educația este prescrisă de asemenea de către Stat, nefiind lăsată în seama familiei. La fel se întâmplă cu căsătoriile și cu cifra populației⁴. Chiar dacă nu mai avem de a face cu o republică ideală, lăsată în seama zeului (*Legile*, 835 c), și această cetate mai modestă pe care o dorește Platon se înfățișează ca un vast întreg ce face posibilă viața deplină a individului.

Cu aceste date, nu mai este deloc surprinzător faptul că pentru omul grec exilul reprezenta un rău în sine. Alungarea din cetate echivala pentru el cu pierderea, provizorie sau chiar definitivă, a identității sale. În același timp, era un adevărat afront adus uneia dintre virtuțile la care ținea extrem de mult: onoarea. Din acest motiv, nu trebuie să ne mire faptul că unii greci renunțau mai curând la viață decât la lumea în care ei se simțeau acasă, și anume

cetatea. Un astfel de exemplu este întruchipat, fără îndoială, de sfârșitul lui Socrate. Două idei se desprind din poziția sa finală. Mai întâi, faptul că a fost condamnat din cauză că, în ochii concetățenilor săi, a adus prejudicii cetății. În al doilea rând, opțiunea ultimă a lui Socrate poate fi citită drept o noutate în plan filosofic. Și aceasta, în măsura în care el rămâne consecvent cu principiile sale, care îl îndemneau să renunțe la tot ceea ce este exterior și să aleagă interioritatea. S-a observat deja faptul că o dată cu Socrate se petrece virajul către problematica interiorității și a eului, în detrimentul exteriorității fizice⁵. Se poate deci spune că Socrate inaugurează o nouă ipostază a exilului, anume exilul interior. Părăsirea spațiului descris de zidurile cetății nu mai este acum singura posibilitate de a proba exilul. Ea este dublată de retragerea din lume a filosofului și regăsirea de sine în propria interioritate. Se petrece însă un fapt ciudat, precum multe altele în ordinea spiritului. Exact în momentul în care survine acest așa-zis exil interior, el se și autodesființează. Căci dacă centrul pe care îl recunoaște acum filosoful nu mai este cetatea, ci propriul său eu, atunci sentimentul exilului nu mai este activ atunci când el se retrage în cetatea sa interioară. Dimpotrivă, acolo se simte cu adevărat acasă. Exilul este, în acest caz, simpla situație în orizontul lumii exterioare. Iar locul propriu-zis de exil este chiar această exterioritate, malefică prin ea însăși.

Cred că cele două poziții descrise sau, mai precis, cele două ipostaze ale exilului nu pot fi în nici un fel conciliate. Ele descriu, împreună, una dintre marile dileme ale omului grec. Este ca și cum am spune că pentru acesta erau active două adevăruri, că el era predispus să creadă, până la capăt, în oricare dintre acestea. Adevărul cetății genera două forme de exil: alungarea din cetate și retragerea în propria interioritate. Prima dintre acestea se impune printr-un act radical și violent, cealaltă este o formă de exil voluntar. Ea nu este resimțită ca atare decât de ceilalți apărători ai adevărului cetății. Așa se face că această ipostază este identică, pentru actorul ei principal, cu un al doilea adevăr, cel al individului. Conform acestui adevăr, exilul este ieșirea din interioritate, pactul cu exteriorul.

Într-un eseu din volumul *Penumbra*, Andrei Cornea afirma că filosofia are la bază o tensiune maximă între filosof și cetate, în care adevărul stă de partea amândurora⁶. Această idee se verifică întru totul în cazul

filosofiei grecești. Atât cetatea, cât și filosoful se află într-o veritabilă dilemă. Cetatea, în măsura în care trebuie să renunțe la principiile ei pentru a-i lăsa filosofului o libertate maximă de exprimare, libertate ce poate să pericliteze însă chiar existența cetății. Pe de altă parte, filosoful nu e întotdeauna conștient de faptul că excentricitatea sa în raport cu normele cetății este posibilă doar prin îngăduința acesteia din urmă. Andrei Cornea susține că putem deduce de aici o oarecare superioritate a cetății față de individ. Cert este faptul că cele două adevăruri amintite se conturează, și ele, sub forma unor dileme. Astfel, ele se dovedesc a fi niște adevăruri vii, având legătură cu viața omului grec.

Căderea și păcatul

Într-o lucrare despre vârsta hermeneutică a rațiunii, Jean Greisch observa că lumea medievală a avut un mediu sau un element cert care constituia întreaga viață a omului de atunci. Acest cadru atotcuprinzător era, bineînțeles, Dumnezeu⁷. Tot ceea ce întreprindea omul acelor vremuri, orice act de cunoaștere și orice faptă morală a sa, absolut totul se întemeia pe relația cu Dumnezeu. Raportul față de tot ceea ce era resimțit ca străin, fie acesta ființă neînsușită, sufletească ori spirituală – adică lucru, semen sau înger, era determinat, în modul cel mai viu cu putință, de mediul divin.

Dacă omul medieval recunoștea drept centru al vieții sale divinitatea și legile divine, atunci modelul exemplar al exilului era, pentru el, “căderea”. Se simțea întru câtva străin în această lume, pe care o vedea, ca și Platon de altfel, drept o umbră palidă a unei alte “lumi”. Fiecare bun creștin se simțea atunci, ca și acum, exilat pe acest pământ. Îl percepea pe acesta ca un spațiu profan, ce putea fi transgresat uneori, printr-un act intens de credință. Pentru creștinismul ajuns în faza instituționalizată, o formă a exilului era erezia. Acest fapt interesează însă mai puțin în acest context. Mai importantă mi se pare ideea că lumea aceasta era prin excelență locul de exil, însă totodată începutul dialogului între om și Dumnezeu.

Lumea dobândește astfel două semnificații, la fel de importante. Pe de o parte, ea se neagă pe sine ca un loc sigur și temeinic în care se poate locui.

În această ipostază, omul medieval fie se împacă cu condiția sa terestră, asumându-și finitudinea acestei existențe cu speranța unei existențe viitoare fericite, fie rămâne un veșnic inadecvat pe tot timpul vieții. Pe de altă parte, lumea aceasta își redobândește o anumită valență ontologică atunci când omul descoperă chiar în cuprinsul ei un topos al tuturor experiențelor cu adevărat semnificative, loc echivalent cu negativul însuși al lumii. Acest topos este “pustiul”. Lumea pierde astfel o mulțime de determinatii, fiind redusă la o singură dimensiune a sa. Aceasta din urmă devine însă acum esențială, într-o atotcuprinzătoare experiență a mântuirii. În acest fel lumea este salvată, în măsura în care exterioritatea ei este preluată ca parte a unei experiențe interioare.

“Pustiul” apare în Vechiul Testament drept un loc al încercărilor, și nu unul al însingurării. Este un loc de rătăcire, și nu un adăpost. Nu poate fi deci înțeles ca un refugiu, ci ca o permanentă căutare și o cumplită probă a credinței. În Noul Testament, el apare ca un ținut primejdios, un loc al ispitelor de tot felul, al întâlnirii cu diavolul, dar și locul în care se refugiază Isus⁸. Există o întreagă literatură pe tema pustiului, începând cu *Viața lui Antonie*, scrisă de Athanase în secolul al IV-lea, urmată de *Viața lui Pavel din Teba, primul sihastru*, scrisă de sfântul Ieronim, continuate de *Convorbiri cu Părinții din Egipt*, scrise de Ioan Casian la începutul secolului al V-lea, și de istoriile cu titlul *Viețile sfinților Părinți*. Ideea acestor scrieri este că pustiul e locul ideal al teofaniei, sau un al doilea botez⁹, și totodată locul patimilor, spațiul în care se testează și se întărește credința. Pustiul apare deci sub forma a două istorii diferite. El este un loc de exil dacă îl judecăm din perspectiva raportul dintre cel credincios și instituția religioasă. Gândit însă prin prisma legăturii omului cu Dumnezeu, pustiul apare ca o formă benefică a exilului, ca un exil pozitiv sau o “întoarcere acasă” după rătăcirea prin lume. Pentru monah, exterioritatea simplă a lumii este locul propriu-zis al exilului.

Și în spațiul spiritualității medievale problema exilului ni s-a înfățișat sub două aspecte. Avem de a face, mai întâi, cu partea (individul) care refuză întregul, adică lumea, iar apoi cu întregul (instituția religioasă) care respinge individualul (probarea credinței în singurătate) din cauza ineficienței sale sub

aspectul vieții publice. Sentimentul care îl însoțește permanent pe omul creștin atunci când își percepe condiția de exilat este păcatul.

Plenitudine și nostalgie

Începând cu modernitatea, s-a impus treptat în filosofie, și nu numai, credința că eul este centrul simbolic al lumii. Conform acestei interpretări, întreaga existență se întemeiază pe datele eului. Exilul înseamnă, în acest caz, constrângerea de a abandona sinele propriu, de a ieși în afara sa. Exteriorul devine astfel un rău, precum societatea în concepția lui Rousseau. Aceasta este, într-adevăr, o ipostază a exilului prezentă în filosofia modernă. S-a vorbit însă deseori despre un așa-numit exil interior al omului modern. Mă voi opri ceva mai pe larg la această chestiune, referindu-mă la romantismul german.

Ca și în cea mai mare parte a filosofiei moderne, pentru romantici totul se reduce la interioritate. Lumea exterioară poate fi cunoscută, pentru ei, doar prin adâncirea în noi înșine, în propria noastră gândire. Ei nu neagă, desigur, existența acestei exteriorități, însă nu îi acordă un statut ontologic de sine stătător. Lichtenberg, Hamann, Oken, Steffens, Novalis și mulți alții susțin acest lucru. În jurul anului 1770, G. Christoph Lichtenberg spunea că nu există “ființă” fără gândire, că noțiunea de “a fi” este dependentă întru totul de gândirea noastră¹⁰. De asemenea, Hamann considera că gândirea omenească este oglinda în care se reflectă întregul univers și prin care acesta se cunoaște pe sine¹¹. Cu o astfel de supoziție, devine clar faptul că a cunoaște lumea echivalează cu o adâncire în propriul sine. Și Oken gândește într-un mod asemănător:

Omul e vârful ascuțit și cununa evoluției naturale; el trebuie să cuprindă în el tot ceea ce l-a precedat, așa cum fructul cuprinde toate părțile anterioare ale plantei. Omul trebuie să înfățișeze în mic întreaga lume¹².

Nu în ultimul rând, Steffens spunea explicit că întreaga istorie a lumii se găsește, în chip latent, în fiecare dintre noi. El respingea opoziția naivă

dintre lumea exterioară și interioritatea omului. În fiecare om se desfășoară dialogul totului cu el însuși, dar într-o modalitate diferită.

Sufletul omului este o oglindă a universului și a Sufletului universal. Acest Suflet nu se poate cunoaște pe sine (nu poate fi conștient de sine) decât în propria sa imagine, care e sufletul omenesc; dar nu în sufletul ca atare, necultivat, ci în omul care a știut să devină ceea ce și este. E vorba de a-ți obișnui urechea să prindă dialogul interior al Totului cu el însuși, de a ajunge la inconștient, regiunea asemănării divine¹³.

Din cele amintite se desprinde cu claritate ideea că sentimentul exilului apare la romanticii germani în legătură cu mitul căderii. Procesul devenirii lumii, scos în evidență de mai toți filosofii de la 1800, nu e altceva decât o cale de întoarcere la unitatea pierdută. Tot ceea ce este separat, tot ce e simplă parte este un rău în sine. Adevărul este doar al întregului, așa cum aflăm și din paginile lui Hegel. Înainte de Hegel, însă, găsim aceeași idee la un autor precum Fr. von Baader: “Numai *Totul* (sau *Absolutul*) trăiește; fiecare individ nu trăiește decât în măsura înrudirii sale cu Totul, deci în măsura în care o ek-stază îl smulge din individualitatea sa”¹⁴. Disprețul față de orice existență separată și dorința reînțoarcerii, printr-o uniune mistică, la unitatea divină sunt idei preluate de către romantici din mistica speculativă germană. E relevant în acest sens un fragment al lui Meister Eckhart:

Cât timp sunt lucrul ăsta sau celălalt, sau cât timp am lucrul ăsta sau celălalt, înseamnă că nu sunt toate lucrurile și nu am toate lucrurile. Smulge-te, în așa fel încât să nu mai fii și să nu mai ai nici lucrul ăsta, nici celălalt: atunci vei fi pretutindeni (...), atunci vei fi totul¹⁵.

Nostalgia originarului este, în acest caz, o dorință de înțelegere a temeiului acestei lumi și, în același timp, o năzuință a fiecărui element separat de a-și cunoaște și regăsi locul în cuprinzătoarea ordine a întregului. Astfel, o ipostază a exilului sau, mai bine spus, o experiență metafizică a exilului este chiar situarea în această lume, ca simplă parte a ei.

Este extrem de important faptul că nostalgia întoarcerii la unitatea originară a divinului, de unde oamenii au fost exilați, dobândește forma unei

sondări a adâncului ființei noastre. Pe această cale s-a ajuns la descoperirea inconștientului. Într-o scrisoare către Fr. von Baader, Ritter vorbea despre conștiința pasivă a omului și despre involuntar, adică Dumnezeu din suflet¹⁶. Inconștientul era deci văzut drept sediu al geniului și al tuturor ideilor noastre, locul în care se face prezentă divinitatea în noi. Regăsirea totalității în interioritatea eului omenesc nu conduce la refuzul alterității. Dimpotrivă, este deseori scos în evidență faptul că aprofundarea propriului sine coincide cu o lărgire a cadrelor eului, până la identificarea cu întregul celor existente. Novalis subliniază acest fapt, anume că filosofia trebuie înțeleasă drept “dor de casă”, dorință de a fi pretutindeni acasă, de a ne transpune în tot ceea ce ne este străin:

Omul desăvârșit trebuie să trăiască deodată în mai multe locuri și în mai mulți oameni; lui trebuie să-i fie mereu prezente în minte un orizont larg și evenimente felurite. Abia atunci va lua naștere cea autentică și grandioasă prezență a spiritului care face din om un adevărat cetățean al universului, care îl incită în fiecare moment al vieții prin asociații binefăcătoare, îl întărește și îl transpune în dispoziția limpede a unei activități lucide¹⁷.

În aceeași perioadă, sunt puse bazele unei veritabile hermeneutici, prin autori precum August Wilhelm Schlegel, Friedrich Schlegel, F.D.E. Schleiermacher. Ei sunt interesați să scoată în evidență fenomenul comprehensiunii și să explice cum anume este posibilă înțelegerea celuilalt. Sunt de acord, cu toții, că acest fenomen se realizează prin transpunerea propriei interiorități a interpretului într-o viață străină, pentru a o cunoaște pe aceasta din interior. Numeau deseori acest act divinație, sau empatie. Mai mult decât atât, recunoșteau faptul că omul nu este complet dacă rămâne închis în sine, dacă nu își lărgeste permanent granițele ființei sale, devenind într-un fel identic cu toate lucrurile și cu toate celelalte ființe:

Nici un om nu este pur și simplu un om, ci totodată poate și trebuie să reprezinte, în realitate și cu adevărat, întreaga omenire. De aceea, sigur de a se regăsi mereu în sine, omul iese neconținut din el, pentru

a căuta și a găsi în adâncurile unei firi străine completarea firii sale celei mai intime¹⁸.

Prin astfel de afirmații, apare clar faptul că romanticii germani iau o serioasă distanță față de filosofia Luminilor. Rațiunea generică, comună tuturor oamenilor, ce garantează valabilitatea universală a cunoașterii, deși dobândește acum un statut ontologic mai impunător întrucât este înțeleasă ca rațiune absolută, nu mai este doar un semn al identității ce asigură unitatea cunoașterii, ci este o identitate ce își cuprinde în sine diferența, ce o lasă pe aceasta din urmă să se afirme și să facă posibilă o bogăție formidabilă de determinatii, o veritabilă viață a sa. Supoziția întregului ori a plenitudinii, cum s-a mai spus, se dovedește a fi ideea ce marchează sensibilitatea științifică, artistică și filosofică a romantismului¹⁹.

Așa cum reiese din cele amintite, și în spațiul filosofiei moderne, îndeosebi al celei romantice, pot fi regăsite cele două ipostaze ale exilului pe care le-am surprins atunci când am discutat despre mentalitatea greacă și despre cea medievală. Pe de o parte, lumea însăși, ca exterioritate, apare ca un loc al exilului, iar părăsirea propriului eu este, pentru omul modern, o formă a exilului. Pe de altă parte, însă, tot ceea ce rămâne simplă parte, tot ceea ce e pur și simplu individual, își dobândește o justificare doar prin întregul din care este parte componentă. Altfel spus, exilul este căderea întregului, a unității divine, la statutul de simplă parte.

Atât din perspectiva întregului, cât și din cea a individualului ori a părții, poate fi regăsită tema exilului. Avem deci de a face cu două experiențe ale exilului radical diferite. Retragera din orizontul întregului, al lumii exterioare, între granițele eului propriu a dus la un adevărat cult al interiorității în cultura romantică. Dimpotrivă, imperativul extincției a tot ce este separat și simplă parte, depășirea simplei individualități către o instanță mult mai vastă, atotcuprinzătoare, anume unitatea originară, este dovada unui veritabil sentiment al plenitudinii.

Cele două ipostaze ale exilului pot fi regăsite și în perioada târzie a modernității, la Friedrich Nietzsche. Prima dintre acestea se desprinde din fragmentele în care Nietzsche conferă eului un statut suficient de important, fragmente ce l-au determinat pe Heidegger să afirme că voința de putere este

ultima ipostază a supoziției subiectului metafizic, centrală în spațiul modernității. Aceste fragmente justifică mai degrabă perspectivismul, ca teză centrală a filosofiei nietzscheene. Întrebându-se ce anume înseamnă “lume”, ține să precizeze că e vorba despre ceea ce este pentru el lumea, de modul în care aceasta apare în propria lui oglindă²⁰. Cu toate acestea, centralitatea eului este doar aparentă, întrucât nici subiectul nu mai poate fi înțeles drept identic cu sine. Individualitatea eului este iluzorie, fiind un simplu joc al unor forțe diferite, un punct de vedere, sau un nod al unei rețele. El nu este central întrucât nu mai există un centru, ci întregul celor existente este precum o sferă cu centrul pretutindeni, pentru a folosi o imagine întrebuințată, înaintea lui Nietzsche, de Nicolaus Cusanus și de alți autori. Cele două istorii diferite ale exilului apar deci și la un autor din perioada târzie a modernității. Rămâne acum să înțelegem cum survine fenomenul exilului pentru omul contemporan.

Între două extreme: public și privat

Am amintit deja observația făcută de un autor contemporan, Jean Greisch, anume că întreaga existență a omului medieval se desfășoară în mediul sau elementul divin. Întrebarea pe care o pune autorul francez este următoarea: care este elementul sau mediul în care se desfășoară viața omului contemporan? Cu alte cuvinte, ce anume guvernează existența aceluși om care și-a asumat consecințele tragice ale morții lui Dumnezeu? Răspunsul oferit de Jean Greisch, pe urmele lui Gadamer, este că omul de acum își duce existența într-un element preponderent hermeneutic, anume cel descris prin fenomenul interpretării și cel al înțelegerii, prin faptul limbajului și cel al comunicării. Relația pe care o putem avea acum cu celălalt s-ar defini astfel drept joc al interpretărilor ori travaliu al comprehensiunii, dialog generalizat sau rețea lingvistică. Aceste ipostaze ale mediului hermeneutic în discuție determină, conform paradigmei hermeneutice de gândire, orice act al omului de acum, fie el o faptă în spațiul cunoașterii sau al moralității.

Un alt răspuns la aceeași întrebare oferă Andrei Pleșu, în *Minima Moralia*. Constatând căderea succesivă a instanțelor ce au fost centrale în

secolele trecute, autorul se oprește asupra singurului “cer” de deasupra noastră pe care îl mai putem vedea, anume cultura. Doar aceasta ar mai avea încă o anumită eficiență pentru viața omului de azi. Cultura ar fi, astfel înțeleasă, cea mai bună modalitate de a viza un dincolo de noi înșine atunci când acest dincolo, absolutul, nu ne mai este dat în chip nemijlocit.

Astfel pusă problema, se impune o altă chestiune: dacă prin cultură vizăm un dincolo, fără ca acest dincolo să fie chiar cultura, înseamnă că aceasta nu-și află în ea însăși o justificare deplină. Ar trebui deci să înțelegem mecanismul prin care cultura este și se menține acum ca un centru simbolic al vieții. Care este deci supoziția ce permite instalarea culturii într-un topos ocupat cândva de instanțe mult mai impunătoare? Care este acea supoziție ce face posibilă centralitatea culturii în vremea noastră și, în consecință, întemeiază întreaga existență a omului de acum? Pentru a da un răspuns acestei întrebări, este suficient să observăm că viața economică și politică, existența socială și instituțională, tematizarea filosofică, literară ori artistică, deși pun în joc acum o diversitate aproape halucinantă de motive și concepte, dispun încă de o anumită coerență. Această minimă coerență nu mai este asigurată însă de temele tratate, și cu atât mai puțin de vreo metodă sau de vreo regulă a jocului recunoscută ca universală. Rămâne astfel doar posibilitatea ca politropia formelor culturale și a vieții omului din prezent să fie guvernată, din umbră, nu de anumite date definitive și certe, ci mai degrabă de o simplă posibilitate de a alege, de o dilemă sau, cum s-a mai spus, de o alternativă. Ceea ce mi se pare că susține cu adevărat cultura de acum este necesitatea imperativă a omului contemporan de a alege liber (sau cât se poate de liber) între două posibilități, și anume între spațiul privat și cel public. Bineînțeles, cele două nu sunt ireconciliabile. Cred însă că relația lor este întotdeauna ierarhică. Nici unul dintre noi nu le acordă, prin simpla lui stare în lume, o valoare egală. În funcție de opțiunea fiecăruia, accentul cade asupra regimului privat al vieții ori asupra celui public. Altfel spus, proporția lor regizează existența noastră. Iar acest raport este determinat de o alegere ultimă pe care noi o facem, mai mult sau mai puțin conștienți. Alegere ce nu e doar inițială, căci ea survine cu fiecare clipă a vieții noastre. Și astfel, raportul celor două dispoziții ultime nu e nici el constant, ci în

permanentă schimbare. Fiecare a experimentat, pe cont propriu, diferite situații existențiale în care cele două se împletesc. De la solitudinea voluntară la pierderea deplină în sfera impersonală, trecând printr-o infinitate de stări intermediare – acesta este registrul posibilităților descrise de jocul instanțelor amintite. Totodată, acest joc explică și viața economică, politică, intelectuală, adică tot ceea ce noi desemnăm azi drept cultură.

Mecanismul descris, ce constituie, sub forma unei dileme, faptul contemporan al culturii, ar putea genera o întregă tablă categorială. Din el ar putea fi deduse atât determinațiile existențiale ce compun viața omului din prezent, cât și categoriile mai vaste ale spiritului obiectiv. Orice orientare a omului către obiecte și semeni, adică intenționalitatea, precum și trăirile, credințele sau reprezentările de care el uzează nu sunt decât simple derivate ale relației amintite.

Prevalența spațiului public asupra celui privat face din valorile comunității reperul necesar al nostru. Într-o astfel de situație, predomină categoriile ori existențialele ce aparțin mai degrabă sferei comunitare: faptul de a fi în lume, existența împreună cu celălalt, chiar și faptul impersonal de a fi (când lumea ne acaparează întru totul), solidaritatea. Sfera publică impune, de fapt, anumite reprezentări comune, imagini, simboluri, cel puțin sub forma unor predispoziții pe care fiecare dintre noi le actualizează. Limbajul în genere, atât prin structurile gramaticale, cât și prin felul în care imprimă o anumită formă minții omenești, ține în special de această sferă. Limitele pe care ea le impune sunt deci cele lingvistice (și totodată mentale), dar și cele ce reglementează viața noastră în comun. În acest din urmă sens, constrângerea cea mai importantă pe care spațiul public o revendică este, în societatea contemporană, absența cruzimii. Libertatea privată a fiecăruia nu este limitată de altceva decât de respectul legii și, în consecință, de respectul celuilalt.

Dimpotrivă, atunci când este predominant spațiul privat, devin centrale determinațiile ce exacerbează libertatea individuală, sub diversele ei forme: identitatea sinelui individual în toate actele lui, posibilitățile și proiectele sale, alegerile lui libere (conform propriei sale voințe), conștiința de sine și înțelegerea de sine, trăirile, intențiile și scopurile subiective. În

acest caz, limbajul este altceva decât un mijloc adecvat de comunicare. Cel care preferă spațiul privat se desparte cu nonșalanță de regulile și reprezentările pe care limbajul le impune, din cauza faptului că sunt comune tuturor. Le vede ca pe niște constrângeri inutile, menite să-i diminueze libertatea individuală. Din acest motiv, preferă ideile accesorii, și deci limbajul figurat. El caută în permanență să ia distanță față de metaforele deja impuse și să propună altele noi, specifice doar lui. Crede chiar că prin intermediul lor și-ar putea configura propriul sine mai bine decât prin adoptarea zonei diurne și comune a limbajului. Ceea ce îl interesează, în cele din urmă, este deosebirea, cu orice preț, de ceilalți²¹. Supoziția acestui mod de a fi este voința de diferență.

Cele două ipostaze descrise, ce își subordonează toate disciplinele umaniste de astăzi, țin de un registru slab al gândirii, ce s-a impus în filosofie în secolul XX. Nici una dintre aceste ipostaze nu mai pune cu seriozitate problema întemeierii depline a existenței și a cunoașterii, ci ele se mulțumesc să expliciteze ceea ce se petrece cu fiecare dintre noi. Ceea ce interesează acum este simpla situație în lume, adică relațiile cu noi înșine și cu semenii. Aceasta nu înseamnă însă că cele două ipostaze amintite se despart complet de regimul tare al gândirii. Ele au încă destul de multe aspecte în comun cu cercetările de metafizică, așa cum le cunoaștem de la Aristotel la Heidegger. Prima dintre ele, cea care mizează mult pe spațiul public, este asemănătoare vechilor cercetări ontologice. Ca și acestea, ea se referă la ceea ce este general sau comun în lucruri și în ființele umane și scoate în evidență faptul că exact acest aspect comun face posibilă întreaga noastră viață. A doua, cea care privilegiază spațiul privat, este o consecință târzie a unei metafizici speciale, și anume egologia. Aceasta din urmă asumă și duce la limită centralitatea gnoseologică și ontologică a eului, impusă de filosofia modernă. Ambele ipostaze sunt deci avataruri ale unor impunătoare cercetări și construcții metafizice, pe care le regândesc în conformitate cu dispozițiile mentale actuale, conferindu-le astfel un caracter ceva mai exoteric și rezonabil.

Prin spațiu public înțeleg orice instanță cu o sferă suficient de vastă ce poate fi, la un moment dat, centrală și constrângătoare. Sub această denumire

poate sta tot ceea ce este desemnat drept întreg (lumea ca totalitate, o limbă anumită, tradiția, lumea vieții, spiritul obiectiv, o paradigmă anumită sau un sistem conceptual ce se impune ca unanim acceptat, o constelație de presupozii ori un cadru mental). Desigur, epoca actuală acceptă doar unele dintre aceste avataruri ale întregului, anume cele ce pot fi mai ușor supuse verificării, sau cele care se dovedesc eficiente din punct de vedere pragmatic. Dintr-o astfel de perspectivă, cred că numele întregului, pentru filosofia de acum, este cel de “spațiu public”.

În principiu, actul de cultură poate apărea în ambele situații menționate. Însă extremele acestea dau naștere mai curând unor forme culturale improprii. Ele ar ține mai mult de o patologie culturală decât de normalitatea culturii, în cazul în care o astfel de normalitate există efectiv. În mod obișnuit, însă, actul cultural ia ființă prin jocul diferențial dintre spațiul public și cel privat. În orice act de acest fel poate fi regăsită o tensiune între cele două registre. Orice act veritabil de cultură dă naștere unei duble dileme și unei tensiuni pregnante. Sau, așa cum am încercat deja să argumentez, actul cultural chiar provine dintr-o astfel de tensiune.

Cele două situații menționate pot fi citite drept ipostaze ale exilului proprii omului contemporan. Atunci când spațiul public este perceput drept centrul întregii vieți omenești, forma prevalentă de exil este retragerea în spațiul privat, individualismul. Invers, când spațiul privat e valorizat pozitiv, exilul nu e altceva decât acapararea eului de către acest cadru anonim care este spațiul public.

Se poate ușor observa că disputele de idei dintre diferitele școli sau teorii contemporane, atât din zona filosofiei cât și din cea a teoriei literaturii, se poartă pe marginea opțiunii pentru una dintre ipostazele amintite. Faptul de cultură nu mai gravitează în jurul unui centru fix, ci se constituie prin chiar actul alegerii între spațiul public și cel privat. S-ar putea ca însuși “centrul” lumii în care trăim să fie acest act al alegerii.

Concluzii

Lumea contemporană se dovedește a fi lipsită de un centru care să-i confere inteligibilitate, care să o justifice ca lume. Ea apare mai degrabă sub forma unei opțiuni, a unei alegeri iminente între spațiul public și cel privat. Altfel spus, fiecare dintre noi trebuie să se situeze fie de partea sferei publice, această ipostază a întregului pe care o aflăm activă în epoca noastră, fie să-și asume regimul privat al vieții. Cele două extreme sunt totodată și forme ori experiențe ale exilului. Surprinzătoare poate apărea însă, drept consecință a considerațiilor de mai sus, observația că întreaga istorie occidentală se prezintă ca o istorie a tensiunii dintre întreg și parte și, drept urmare, ca o istorie a exilului. Sau, mai corect spus, avem de a face cu două istorii deosebite, în funcție de valorizarea pozitivă a întregului sau a părții.

În vechea lume greacă, exilul apare fie ca alungare din cetate, atunci când aceasta din urmă este recunoscută de omul acelor vremuri drept întregul în care își desfășoară existența, fie ca situare în orizontul exteriorității lumii sensibile, când centrul vieții sale este propria sa individualitate. Întrucât modul său de gândire este structurat conform unei metafizici a esenței, sentimentul pe care el îl trăiește în exil este îndepărtarea de cele esențiale, absența lor însoțindu-l permanent.

Pentru omul medieval, exilul este sau existența în întregul acestei lumi, în care se simte "căzut" în urma păcatului original, remediul fiind probarea credinței în solitudine, sau respingerea însingurării și a retragerii din lume de către instituția religioasă (ce își asumă și ea rolul întregului și al centrului), pe motivul lipsei de eficiență morală.

În cadrul modernității, părăsirea propriului eu și abandonarea de sine în spațiul exteriorității reprezintă o formă a exilului, dar în același timp exilul este căderea întregului, a unității originare a divinului, la statutul de simplă parte. Sentimentul predominant este, pentru romanticul modern, nostalgia.

Aceste considerații mă îndreptățesc să cred, în primul rând, că exilul este o temă perenă a filosofiei, mai precis că el ține de o structură metafizică a situării omului în lume. Această structură este raportul centru-margine, pe care l-am explicat cu acest prilej ca relație între parte și întreg. Tematizarea propusă este una fenomenologică, în sensul modest al termenului, mult deosebit de înțelesul husserlian. Ea se aproprie de sensul conferit demersului

fenomenologic de un autor ca Mircea Vulcănescu. Pe scurt, este vorba despre descripția unui fenomen de ordin mental, cu scopul de a descoperi structura lui de bază, sau esența lui perenă. Totodată, această descriere a fost însoțită de un demers cu caracter istoric, ce ține de o istorie a mentalităților. Această întrepătrundere a unei tematizări fenomenologice cu una istorică se situează, din punct de vedere metodologic, în apropierea cercetărilor lui Mircea Eliade.

Așa cum am spus deja, structura metafizică pe care am regăsit-o în toate ipostazele istorice ale fenomenului exilului este raportul întreg-parte. Nu este însă vorba de o structură lipsită de conținut, seacă și indiferentă, ci despre o veritabilă tensiune între doi poli care se anunță fiecare cu adevărul lui. Dintre aceste adevăruri fiecare om este nevoit să aleagă, cel puțin o dată în viață. Absența opțiunii este, în acest caz, tot o opțiune.

Note:

¹ G. Glotz, *Cetatea greacă*, traducere de Mioara Izverna și Pan Izverna, Editura Meridiane, București, 1992, p. 318.

² Léon Robin, *Platon*, traducere de Lucia Magdalena Dumitru, Editura Teora, București, 1996, p. 247.

³ Platon, *Republica*, in *Opere*, vol. V, traducere de Andrei Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 134 (368 d).

⁴ Léon Robin, *op. cit.*, p. 265.

⁵ Gabriel Liiceanu, *Încercare în politropia omului și a culturii*, Editura Cartea Românească, București, 1981, p. 153.

⁶ Andrei Cornea, *Penumbra*, Editura Cartea Românească, București, 1991, pp. 20-29.

⁷ Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985, p. 40.

⁸ Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval*, traducere de Marina Rădulescu, Editura Meridiane, București, 1991, pp. 98-99.

⁹ Ibidem, p. 102.

¹⁰ Cf. Albert Beguin, *Sufletul romantic și visul. Eseu despre romantismul german și poezia franceză*, traducere de Dumitru Țepeneag, Editura Univers, 1970, p. 33.

¹¹ Ibidem, p. 82.

¹² Ibidem, p. 107.

¹³ Ibidem, p. 108.

¹⁴ Ibidem, p. 103.

¹⁵ Ibidem, p. 118.

¹⁶ Ricarda Huch, *Romantismul german*, traducere de Viorica Nișcov, Editura Univers, București, 1974, p. 82.

¹⁷ Ibidem, pp. 71-74, 84, 230-231.

¹⁸ Friedrich Schlegel, *Discuție despre poezie*, in August Wilhelm și Friedrich Schlegel, *Despre literatură*, traducere de Mihai Isbășescu, Editura Univers, București, 1983, p. 454.

¹⁹ Arthur O. Lovejoy, *Marele lanț al ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, traducere de Diana Dicu, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 239-260 (capitolul "Romantismul și principiul plenitudinii").

²⁰ Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă*, in *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 182 (IV, § 301). De asemenea, a se vedea *Voința de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor*, traducere de Claudiu Băciu, Editura Aion, 1999, p. 660 (§ 1067).

²¹ În legătură cu această chestiune pot fi consultate lucrările unor autori ca Harold Bloom și Richard Rorty. A se vedea, de exemplu: Harold Bloom, *Canonul occidental. Cărțile și Școala Epocilor*, traducere de Diana Stanciu, Editura Univers, București, 1998; Richard Rorty, *Contingență, ironie și solidaritate*, traducere de Corina Sorana Ștefanov, Editura All, București, 1998.