

ARHEOLOGIA EXILULUI

Mark Bucuci

Universitatea "Mihail Kogălniceanu" Iași

„Oricât de hotărâți ar fi să arunce ancora și să numească patrie pământul exilului, oamenii nu vor consimți să trăiască într-o singură lume, a lor.”

Toma Pavel, *Arta îndepărtării. Eseu despre imaginația clasică.*

1. Lecturi filosofice ale exilului

Dacă ar fi să menționăm o coordonată evidentă pentru orice conștiință în ceea ce privește mesajul unui demers filosofic nu cred că putem trece cu vederea relația pe care o întreține acest demers cu simțul comun. Privită din această perspectivă, filosofia pare a-și consuma destinul într-un joc destul de riscant, și anume acela de a scandaliza simțul comun subminându-i certitudinile. În acest sens, nu este întâmplător faptul că Blaga invocă "ruptura pe care filosofia o efectuează în omogenitatea simțului comun"¹ și că evidențiază drept trăsătură specifică filosofiei situația conform căreia „orice filosofie violentează sau ia à rebours simțul comun”². Atunci, înseamnă că, în considerarea temei pe care o avem în atenție, privirea pe care o îndreaptă filosofia spre experiența exilului va diferi într-un anumit sens de cea familiară simțului comun. Pentru orice conștiință, fie ea mai cultivată sau mai puțin cultivată, exilul presupune în primul rând absența unei persoane dintr-un spațiu privilegiat. Configurată în interiorul acestei ecuații, experiența exilului pare a fi de o simplitate care să nu mai necesite o abordare specializată din partea gândirii. Însă, a rămâne la acest nivel e mai mult decât precar, iar a explica exilul numai în registrul politicii și al coordonatelor geografice înseamnă a spune că Ulise este un simplu turist. Surprinzător este că experiența exilului nu a suscitat un interes deosebit din partea filosofilor,

ea ocazionând, așa cum arată M. Zamfir, „până acum mai ales studii istorizante, exegeze de grup, biografii romanțate și literatură de popularizare”.³ Ceea ce deplânge, pe bună dreptate, autorul invocat este că “dimensiunea în același timp ontologică și creatoare a exilului continuă să rămână ... foarte puțin cunoscută, și încă mai puțin înțeleasă.” și, mai mult, că “din tot ce se poate spune în legătură cu exilul, tocmai abisul propriu acestei situații scapă de obicei comentatorului; sau, pur și simplu, îl sperie”.⁴

Preluând o distincție obișnuită în spațiul hermeneuticii, aceea dintre faptul natural, mereu egal cu sine, care se cere descris sau explicat doar prin el însuși, și cel simbolic, trebuie precizat că exilul, atât timp cât este interpretat ca fiind o simplă pățanie, un accident în biografia unui individ, pierde orice posibilitate de a atinge însăși datele esențiale ale vieții noastre și ne rămâne exterior la fel ca o furtună sau un curcubeu. În consecință, adecvată apropierii noastre de experiența exilului rămâne doar evaluarea sa ca fapt simbolic ce orientează gândirea noastră spre ceva mai cuprinzător și solicită o metodă aptă să sesizeze că experiența invocată este un psalimpsest, o arhivă semantică sedimentată într-un chip aparte. Din acest motiv, o arheologie⁵ a exilului ni se pare mai mult decât convenită pentru că ea, ca o “descriere a arhivei”, va încerca să facă “vizibil ceea ce nu e invizibil decât pentru că se află mult prea la suprafața lucrurilor.”⁶

Interogația pe care și-o adresează arheologia exilului este dacă ceea ce am semnat în mod curent prin experiență a exilului descrie un mediu de înțelesuri omogen, împăcat cu sine și lipsit de orice conflicte. Răspunsul ei este că avem de-a face cu un mediu asimetric, străbătut de la un capăt la celălalt de puterea mai multor înțelesuri, între care există o complicitate agonală. Se întrezăresc trei posibile lecturi filosofice ale experienței exilului, fiecare cu puterea sa diferențială.

2. Experiența exilului ca semnificant transcendențial

În momentul când încearcă să schițeze o istorie intelectuală a omului Rorty insistă asupra câte unei experiențe ce era dominantă într-un interval temporal sau altul: experiența religioasă, înțeleasă de autorul american ca “o

nevoie de a venera ceva ce se întinde dincolo de lumea vizibilă”, experiența cunoașterii, lecturată în felul unei iubiri pentru adevăr ce va trata “lumea descrisă de știință ca pe o cvasidivinitate”, experiența antropologică, ce angajează “o venerație a propriei noastre naturi spirituale sau poetice, tratată încă drept o cvasidivinitate” și experiența “dezvrăjirii lumii” (M. Gauchet), ce impune renunțarea la orice atitudine de venerare și structurarea unui orizont în care “tratăm totul – limbajul nostru, conștiința noastră, comunitatea noastră – ca un produs al timpului și al întâmplării”⁷.

Ce mi se pare demn de luat în atenție la Rorty este că, atunci când se referă la un interval temporal, numește și o experiență dominantă în orizontul căreia însăși viața omului, a comunității dobândesc un sens.

Intenția noastră constă în a susține că, deși nemărturisită ca atare, experiența exilului nu numai că este un membru al acestei serii de experiențe decisive ale omului, ci și că ea este semnificantul transcendental al acestei serii (deși parte a acestei serii, ea este cea care dă seama de toate aceste experiențe. În același fel în care la Aristotel *ousia* nu este doar una dintre categorii, ci ceea ce face cu putință comprehensiunea categoriilor. Regim care nu o transformă într-o instanță ultimă, adică într-un principiu fundamental sau totalizator.

a) Exil și îndepărtare a zeului

Mircea Eliade vorbea despre un paradox specific vieții religioase, și anume acela că marile religii s-au născut dintr-un sentiment al îndepărtării divinității, al absenței ei, credința fiind simptomul exilului în care omul se află atunci când vizează transcendența radicală a zeului. Paradoxul se amplifică în timpurile noastre până într-acolo încât, deși se repetă într-o manieră aproape obsesivă că “zeul ne-a părăsit și vârsta lumii stă sub semnul “lipsei zeului”⁸, acestei situații i se recunoaște un înțeles pozitiv (“Ea îl scoate [pe om n.n.] din letargia timpului și din inconștiența plăcută a istoriei, îl trezește, face activ în el sentimentul distanței maxime sau al exilului”)⁹, înțeles care pune în joc o recuperare aproape terifiantă a altului absolut: teologia morții lui Dumnezeu.

b) Exil și distanță față de lucruri și lume

Când încearcă să configureze conceptul existențial al științei, Heidegger conchide că în orice știință domină “o relație cu lumea”¹⁰ (*Bezug zur Welt*), lumea fiind expresia aceluși întreg ce transcende ființarea. Ce codifică relația cu lumea dacă nu experiența absenței lumii, experiența îndepărtării noastre de lume chiar atunci când suntem în ea?

De asemeni, ne spune autorul german, știința vizează dezvăluirea ființării, anunțând astfel dizolvarea înstrăinării de noi înșine pe care o generează în noi lucrurile cu diferența lor. Diferență ce pare a fi radicală și fundamentală pentru viața omului, de vreme ce știința are drept exigență primordială a sa să vorbească despre lucruri ca și cum lucrurile însele ar vorbi despre ele (știința “dă primul și ultimul cuvânt, explicit și exclusiv, lucrului însuși”)¹¹. Acest *als ob* permanent al științei era resimțit dureros de Einstein în momentul în care menționa aluziv faptul că în ciuda unei confirmări depline a unei teorii științifice, nu poți să nu admiți “imposibilitatea interpretării fiecărui construct matematic în termeni fizici”¹².

Atunci este știința altceva decât traducerea matematică a exilului pe care îl resimțim în raporturile pe care întreținem cu chiar obiectele acestei lumi și cu arhitectura lor?

c) Exil și temporalitate

Se discută adesea despre experiența exilului exclusiv în orizontul spațiului, neglijându-se pregnantă ei dimensiune temporală. Kant nu își însușește acest habitus interpretativ și în *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, pus în situația de a explora caracterul incurabil al nostalgiei – această sublimare proiectivă a exilului -, consideră că individul expus maladiei în cauză nu se poate vindeca întrucât dorința sa nu este îndreptată spre un spațiu pe care l-ar putea regăsi, ci spre un timp pierdut într-o manieră ireversibilă.

Pe aceeași direcție de gândire se înscrie și Jankélévitch. Scriitorul francez, căutând “rațiunea de a fi a neliniștii de nepotolit, care împiedică nostalgia să-și afle leacul în întoarcerea la țara natală”, o găsește în

“ireversibilitatea timpului”¹³. Mai mult, după ce conștientizează această centrare a nostalgiei și a exilului pe temporalitate, Jankélévitch invocă acea situație din *Odiseea* lui Homer în care Ulise cel deghizat în cerșetor nu recunoaște Ithaca deghizată de Athena în pământ străin, și vorbește despre un exil infinit: “O patrie infinit depărtată nu poate fi întâlnită decât în orizontul unei călătorii interminabile¹⁴ [...] Ulise nu va sfârși niciodată să se întoarcă în Ithaca”¹⁵.

Din ce nevoie s-a configurat, la urma urmei, istoria dacă nu din aceea de a transforma trecutul irecuperabil într-un “acasă” prin reconstrucția mentală a aceluia trecut?

Experiența exilului poate fi prelevată până și în raportarea noastră la viitor, care este metamorfozat într-un mediu familiar revendicat prin intermediul futurologiei și al literaturii SF?

3. Experiența exilului ca experiență originară

a) *Exil și forma mentis*

Anterioara schițare a analogiei dintre utopie și experiența exilului ne facilitează anunțarea necesității deplasării experienței exilului de la înțelesul de experiență a distanței radicale față de un centru simbolic (zeul, cetatea, eul etc.) la înțelesul de experiență a limitei (transcendența incomprehensibilă a zeului, zidul cetății, puterea eului etc.). În acest sens, G. Liiceanu sesizează că numele dat de elini pentru exilat, *perates*, era derivat din *peras* (limită, hotar) și însemna “cel care pășește definitiv dincolo de graniță”.

Simptomatică pentru problematica exilului este o experiență ce se conturează discursiv în ceea ce s-a numit utopie. La fel ca și discursul despre exil, utopia, atât timp cât a fost evaluat în limite a fost evaluată în limitele unei perspective social-politice a suferit o degradare a statutului său. Astfel, în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, interpretii constată o tendință de încetățenire a accepției peiorative a utopiei. Termenul de utopie, se pare, înclină să devină sinonim cu cel de himeră, termenul “utopic” angajând direct înțelesuri ca: nerealist, imposibil, iluzoriu. Mai mult, utopia, ca urmare

a unei critici raționaliste, este transferată în zona obsesiei și chiar a nebuniei. (conform Sorin Antohi, *Utopica*).

Însă, autorii apropiați de zile noastre reconsideră într-o manieră serioasă discursul de factură utopică. Ernst Bloch, în cartea sa *Das Prinzip Hoffnung*, creditează utopia ca fiind o calitate înnăscută oricărui gând sau oricărei acțiuni a omului, în măsura în care ea este orice transgresare a limitelor proprii omului.

I. Hartig și A. Soboul, în lucrarea *Pour une histoire de l'utopie en France en XVIII^e siècle* recunosc că utopia se înscrie în corpus-ul unei tradiții literare, dar accentuează că ea nu poate fi circumscrisă de un orizont atât de mărginit, deoarece “traduce într-adevăr o trăsătură esențială a spiritului uman”¹⁶.

Thomas Molnar (*Utopia, the Perennial Heresy*) anunță realitatea unei mentalități utopice, mentalitate ce nu-și mărginește destinul la domeniul planificării politice, ci formează o dimensiune categorială de sine stătătoare a gândirii. Dimensiunea utopică a gândirii noastre nu constituie un eveniment accidental, ci un “element constitutiv al atitudinii noastre mentale”¹⁷, care are o mare putere plăsmuitoare și își face simțită prezența în aproape orice interval temporal.

Toate aceste puncte de vedere, crede Sorin Antohi, specifice acelor autori care nu erau satisfăcuți de interpretările elaborate de istoricii și criticii literari, au în comun acreditarea utopiei ca *forma mentis*.

Nu văd de ce experiența exilului nu ar putea fi valorizată într-o manieră similară, mai ales că între experiența exilului și utopie se întrevăd două asemănări ce nu au un caracter aleatoriu. În primul rând, utopia angajează un *nowhere*, acel loc care nu există, iar centru de gravitate al pătimirii pe carte o generează exilul, i. e. nostalgia, vizează nu un alt loc decât cel de aici sau cel de acolo, ci un absolut alt loc (“punctul nostalgic este altundeva decât oriunde; altundeva decât oriunde, ca și “Cealaltă lume”, adică Nicăieri”)¹⁸. În al doilea rând, atât utopia cât și experiența exilului se situează în contextul unei exteriorități geografice, al unei izolări. Nu întâmplător punctul arhimedic al utopiei lui Morus și al odiseii lui Ulise era semnat de o insulă, și nu degeaba utopia lui Platon și înțeleșul elin al

exilului erau controlate de prezența simbolică a cetății¹⁹. Cert este însă că atât figura simbolică a insulei, cât și cea a cetății profilează ceea ce Liiceanu numea “spațiul predestinat de consfințire a unui dezacord și cel al regăsirii de sine ca Unu”, cu mențiunea că acest spațiu este, în mod paradoxal, de natură non-spațială.

Din punctul nostru de vedere utopia este o sublimare discursivă a unui orizont mult mai puternic, cel al experienței exilului, aceasta din urmă neputând rămâne la simplul statut de *forma mentis*.

b) Exil și locuire poetică

Exilul întretine o relație privilegiată cu un “acasă”, care nu desemnează un decupaj spațial sensibil, ci vizează modalitatea de a fi a omului: locuirea. După cum a precizat Heidegger²⁰, în limba germană verbul *a fi* poate fi considerat ca derivat din verbul *a locui*, la începuturi *eu locuiesc* și *eu sunt* acoperind același înțeles. Ce ne mai poate spune nouă această faptă a limbii germane? Heidegger crede că aici este sedimentată de fapt intimitatea locuirii cu chiar esența omului, ca fel de a fi în raport cu însuși originarul. Mergând pe urmele lui Heidegger, Liiceanu surprinde o situație similară în greaca veche, și anume că “în interiorul verbului grec numai ele [n.n. verbele grecești ale locuirii] l-au acoperit în întregime pe “a fi””²¹. De asemeni, ne spune gânditorul român, termenul de *ethos*, care a sfârșit prin a desemna “characterul”, “firea”, “natura” a ceva, debutase prin înțelesul de “locuință”, “fel de a locui”. Astfel, “firea (“la manière d’être”) devine o amprentă a locuirii, așa cum, la rândul ei, orice locuință poartă în sine prezența vestigială a ființei care o locuiește”²². Problema este că noi nu pătrundem sensul originar al locuirii, deoarece am metamorfozat locuirea în una din activitățile comune ale omului. Însă, de fapt, esența locuirii lucrează în faptul că ea “este modalitatea supremă de înfruntare a haosului, pentru că în ea voința de limitare și modelare, ca principiu psihic al cosmogenezei, își capătă expresia simbolică absolută, devine pentru sine”²³.

Această locuire – care este o “categorie existențială fundamentală”²⁴ și, ca atare, dă seama de situarea noastră în raport cu însuși originarul – se

manifestă în chip poetic: “... poetic locuiește / Omul pe acest pământ”. (Hölderlin)

“Spiritul poetic”, temeiul acestei locuiri a omului, se anunță prin aceea că “nu este de la început acasă”, în sensul că pentru el “patria nu este ceea – ce – este – cel – mai – apropiat ... – ea este mai curând ferecată”²⁵. Întoarcerea acasă poate fi realizată doar prin experiența a ceea ce este străin, prin exil (“întoarcerea spre ceea ce îi este propriu ... poate fi concepută abia ca plecare în străinătate”²⁶). Locuirea, conchide Biemel, ca relație cu ceea ce ne este mai intim fără a fi însă al nostru, devine posibilă doar ca plecare în străinătate, ca exil.

Privită astfel, experiența exilului nu mai poate fi inserată în registrul unei experiențe derivate, ci în cel al unei experiențe originare.

c) *Oikos și nostos*

Examinând înțelesul termenului *oikos*, Gabriel Liiceanu se vede nevoit să precizeze că acesta nu desemna “nici casa în calitatea ei de clădire (pentru care exista cuvântul *domos* sau *doma*), nici orice casă în care se întâmpla să locuiești”, ci el “însemna nașterea, copilăria, apartenența la o familie, totalitatea bunurilor posedate, administrarea lor, zămislirea urmașilor și locul ieșirii din viață”²⁷. De aceea cel care iese din granițele *oikos*-ului nu mai este, ci navighează în geografia neființei. De aceea exilul nu era pentru elini una dintre pedepse, ci pedeapsa supremă, care căpăta accente mult mai grave chiar decât pedeapsa cu moartea. “Obsesia nostologică”, conchide gânditorul român, “este o dominantă a spiritului elen”²⁸.

Ce fel de comerț simbolic mai întreține această dimensiune nostologică cu viața omului contemporan? Unul destul de straniu. Destinul omului contemporan este marcat de “constatarea tardivă că un asemenea *oikos* nu a existat și nici nu va exista niciodată și că, deci, nici un “loc al întoarcerii” nu mai este cu puțință”, în așa fel încât locuirea pe Pământ și în istorie sunt resimțite ca “o condiție a exilului”²⁹. Gravitatea acestei situații rezidă în primul rând în lipsa puterii de a rezolva simbolic acest exil prin anunțarea vreunei nostalgii: “se poate vorbi astăzi tot mai mult despre imposibilitatea generalizată a *nostos*-ului, despre a – nostologicul nostru”³⁰.

De ce vorbeam însă de straniețea relației omului timpurilor din urmă cu dimensiunea nostologică a vieții sale? Pentru că tocmai această raportare amnezică la nostalgie este cea care face posibilă conferirea unui statut mai mult decât privilegiat nostos-ului: “nu capătă oare nostos-ul ... șansa de a ne reprezenta în plan metafizic așa cum nu o mai pot face conceptele tradiționale ale gândirii?”³¹

Această deplasare a nostologicului spre a – nostologic nu este altceva decât un joc cu sine al eonului, complicitatea agonală a celor două personaje nefăcând altceva decât să traducă două ipostaze prin care survine chiar experiența exilului: ca îndepărtare de un “acasă” ferm configurat și ca uitare a însăși acestei îndepărtări.

4. Experiența exilului ca încălcare a limitei

a) Limita între stigmat și plenitudine

O lungă perioadă de timp interpreții au vorbit despre o lipsă de vocație a grecilor în a concepe infinitul, însă astăzi s-a conștientizat faptul că în realitate este vorba despre o extraordinară vocație a înțelegerii limitei. Astfel, dintre multiplele înțelesuri pe care elinii le-au configurat în jurul problemei limitei, ne-a atras atenția cel al limitei ca sfârșit. Aici nu este vorba despre un sfârșit privit ca neputință sau moarte, ci de “un sfârșit resimțit ca împlinire a unui lucru”³², astfel încât “limita devine suprema forma a împlinirii”³³.

Printr-o deturnare ce provine dintr-o proastă interpretarea a scenariului biblic al căderii percepția limitei a fost afectată de o malițiozitate extremă, ce i-a rezervat un statut vecin cu cel al lui Lucifer: la fel cum răul nu are o substanță a sa, o consistență, limita nu este altceva decât simptomul unei lipse, un stigmat.

În timpurile din urmă însă, printr-o mutație simbolică, care și ea a fost nefericit interpretată ca semn al unei decadente, limitei nu numai că i se construiește pozitivitatea, dar i se și conferă o eminență ontologică. Așa cum se întâmplă, de pildă, la Kant, care atunci când vorbește despre limitele proprii omului, vede în acestea nu un stigmat, ci zestrea cu care omul iese în

întâmpinarea realității, acele instanțe în orizontul cărora devine posibilă afirmarea unei diferențe radicale a omului. Chiar dacă omul nu cunoaște direct, printr-o intuiție originară, divinitatea – așa cum se întâmplă în cazul îngerilor – el este singurul care poate face filosofie și morală.

b) Dimensiunile comportamentului omului față de limită

În interiorul uneia și aceleiași viziuni asupra limitei – fie ea stigmatizantă sau valorizatoare – sunt posibile două dimensiuni fundamentale ale comportamentului față de limită: tragicul și experiența exilului. În ambele limita este factorul central, în funcție de poziția față de ea configurându-se statutul ontologic al celui ce o vizează.

În timp ce tragicul³⁴ ne descrie ce se întâmplă cu cel care este dincoace de limită, experiența exilului circumscrie pățaniile celui care a trecut dincolo de limită. Acel “dincolo” pe care îl tematizează experiența exilului este ipostaza concretă a neființei, iar cel pe care îl vizează tragicul este chiar plinătatea ființei. De aceea în cazul tragicului se vorbește de existența unui proiect al depășirii limitei³⁵, pe când experiența exilului presupune un nostos, o mișcare de întoarcere.

Într-o anumită măsură diferă chiar și percepția limitei: în scenariul tragic ea este înfruntată și provocată³⁶, iar în cel regizat de experiența exilului limita este căutată și dorită.

Cele două dimensiuni ale comerțului omului cu limita se cristalizează distinct. Printr-o teribilă alchimie tragicul transfigurează întreaga suferință generată de ciocnirea cu limita și, în consecință, devine sublimul.³⁷ Experiența exilului, în schimb, își sedimentează arsenalul simbolic în nostalgie.

c) Scenariul biblic al căderii

Adeseori poți să constăți, nu numai în textele religioase, că faptul căderii a primit reprezentări care ne îndeamnă la o înțelegere tragică a condiției omului. În asemenea situații faptul credinței este interpretat printr-o cheie tragică, ceea ce generează lecturi la fel de nepotrivite ca și cea pozitivistă. De ce vorbim despre această insuficiență a lecturii tragice a

faptului căderii? Pentru că Adam nu este un personaj tragic, același lucru fiind valabil și pentru descendenții săi.

Adam nu este un personaj care se luptă cu propriile sale limite, pe care în cele din urmă să le recunoască drept implacabile³⁸, ci unul care încalcă o limită (porunca lui Dumnezeu) și tinde să treacă dincoace de această limită pentru a recupera acel “acasă” al cărui contur l-a pierdut: prezența divinității. Lectura tragică a faptului căderii angajează o asemenea concepere a Edenului astfel încât el ajunge să capete însemnele unui “dincolo” la care am putea accede doar printr-o teribilă și crispată voință de a ne depăși limitele, dar la care, în realitate, nici nu ajungem, nici nu putem ajunge. Însă Raiul, la fel cum nu este o zonă de conceput în termeni spațiali, în aceeași măsură nu este nici un “dincolo” inaccesibil nouă datorită finitudinii cu care ne-a înzestrat divinul, ci este acel “acasă” de unde omul a plecat, ale cărui limite le-a încălcat într-un mod mai mult decât decisiv. Termenul de “cădere” nu face altceva decât să indice caracterul hotărârii omului și nici într-un caz nu simbolizează voința capricioasă a zeului de a ne trimite într-o zonă a curenței și blestemului. “Căderea” se cere a fi interpretată într-un orizont al experienței exilului, deoarece aceasta angajează o mișcare de întoarcere spre o limită dincolo de care s-a pășit.

Gestul cel mai important din scenariul biblic al căderii este cel al lui Adam, și anume încălcarea hotărârii prescris de creator pentru Rai: “A dat apoi Domnul Dumnezeu lui Adam poruncă și a zis: “Din toți pomii din rai poți să mănânci, iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci” (Facerea 2, 16-17). Tot ceea ce urmează nu constituie decât consecințe ale exilului pe care Adam și l-a asumat atunci când a trecut dincolo de porunca divină. Prima consecință este resimțirea negativă a goliciunii, deși inițial “Adam și femeia lui erau amândoi goi și nu se rușinau” (Facerea 2, 25). Ce semnifică această prezență negativă a goliciunii, prezență care-l determină pe Adam chiar să se teamă și să se ascundă de ceea ce el știa că este însuși izvorul vieții sale? Că Adam nu mai este acasă la sine nici în altul său, nici în cel care a făcut posibilă chiar viața sa. Că aceea care a fost creată pentru ca el să nu se simtă singur și că acela care l-a creat vor fi cantonați în zona pe care o controlează figura străinului. De-abia a doua consecință este izgonirea din

Rai (“I-a scos Domnul Dumnezeu din grădina cea din Eden”, Facerea 3, 23), iar caracterul ei de simplă consecință ce nu comportă accente dramatice reiese și din lipsa unor mențiuni extraordinare în legătură cu destinul ulterior al lui Adam. Astfel, nu întâlnim în textul biblic imaginea lui Adam lamentându-se la porțile raiului, pichetându-le și cerându-și drepturile. Izgonirea lui Adam nu este fapta unei voințe tiranice, ci chiar gestul lui Adam. Primul om s-a izgonit singur din rai atunci când a trecut hotarul prescris de porunca divină, fapta lui Dumnezeu nefiind decât corolarul faptei omului.

Blestemul sub care va sta viața lui Cain (“...zbuțiat și fugar vei fi tu pe pământ” Facerea 4, 12) nu este decât o indicare și mai clară a dimensiunii în care se desfășoară viața omului: exilul. Nu întâmplător metafora exilului este atât de des prezentă în textele biblice, de la exodul evreilor din Egipt, până la parabola fiului risipitor. Gestul lui Adam nu putea fi răscumpărat decât printr-un gest pe măsură din partea divinității, exilul omului putea fi consumat doar printr-un exil divin care fusese anunțat de profeții vetero-testamentari. Exilul divin, înțeles în primul rând drept cheneză (“... S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor... S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte de cruce.” Filipeni 2, 7-8), parcurge toate stadiile, de la naștere (cel nenăscut se naște) până la moarte (cel nemuritor moare), și astfel exilul omului se dizolvă printr-o faptă în aceeași măsură de nepătruns și terifiantă a divinității.

Prin exilul divin, menționat de atâtea ori de Mijlocitor (“Ieșit-am de la Tatăl și am venit în lume” Ioan 16, 28; “Eu nu sunt din lume” Ioan 17, 16), limita nu a fost distrusă, ci cel ce pășise dincolo de hotarele raiului are acum posibilitatea de a se întoarce dincoace de ele prin credința în Hristos. De aceea Hristos spune: “... fără Mine nu puteți face nimic. Dacă cineva nu rămâne în Mine se aruncă afară ca mlădița și se usucă...”> (Ioan 15, 5-6), iar Pavel continuă: “Acum însă, fiind în Hristos Iisus, voi care altădată erați departe v-ați apropiat prin sângele lui Hristos” (Efeseni 2, 13). În momentul răstignirii Mijlocitorul ne dă, conjugate, expresiile exilului uman

(“Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit?” Matei 27, 46) și a făgăduinței ieșirii din exil (“Astăzi vei fi cu Mine în rai” Luca 23, 43).

La această situație a exilului divin va fi foarte atent Hegel, care va pune în joc un exil absolut al Spiritului, singura modalitate prin care poate fi realizată cunoașterea absolută.

5. Paradigma exilului și filosofia

Adeseori gânditorii s-au oprit asupra unei probleme ce nu putea să scape demersului reflexiv al filosofiei: ce anume poate fi considerat drept început al filosofiei?, cu precizarea că nu este pus în discuție un început de natură temporală, ci unul care vizează însăși esența filosofiei. Atunci când se referă la acest aspect, Platon³⁹ și Aristotel⁴⁰, în mod surprinzător, cad de acord în a considera mirarea (*thaumas*) drept început al oricărei filosofiei.

Martin Heidegger, însă, în lucrarea sa *Ce este aceasta – filosofia?*, are un alt răspuns, ce pornește de la o situație care a scăpat atenției cercetătorilor. O lungă perioadă de timp s-a vorbit în spațiul elin doar de înțelepți, cei ce erau purtătorii înțelepciunii (*sophia*), însă de la un moment dat este utilizată doar sintagma de filosofi, care trimitea la practicantii căutării înțelepciunii (*philosophia*). Ce se ascunde, de fapt, în umbra acestui eveniment discursiv? Avem de-a face cu un simplu accident? Nu, crede Heidegger. Prin această migrație de la *sophia* la *philosophia* se anunță faptul că omul a pierdut pe parcursul istoriei sale ceva fundamental pentru viața sa – înțelepciunea -, iar filosofia nu-și justifică existența decât în calitatea de demers ce caută un drum de întoarcere spre acel ceva iremediabil pierdut. Astfel, filosofia se exercită în primul rând ca un *nostos* și, prin urmare, adevăratul ei început este nostalgia. Însă nostalgia nu este altceva decât însemnul, întruchiparea topografică și simbolică a ceva mult mai vast, experiența exilului.

Pornind de la aceste date preliminare înclinăm să considerăm că nu numai filosofia poate privi experiența exilului în maniera ei specifică, ci și experiența exilului poate lectura filosofia, astfel încât aceasta din urmă să recunoască în sine urmele unei paradigme, ale unui *framework of thought*. Nu este vorba de dezvoltarea unui *a priori* al istoriei filosofiei, ci de o

dramatizare a acestei istorii în așa fel încât punerea în scenă să fie regizată de experiența exilului.

Considerăm drept suficiente câteva mențiuni privitoare la gânditori decisivi pentru ceea ce înseamnă filosofia: Platon⁴¹, un gânditor care pune în joc o anumită raportare la experiența exilului ca paradigmă a filosofiei.

Dincolo de mitul peșterii, care tematizează exilul omului în raport cu un “acasă” semnificat de “lumea ideilor” și care propune drept vehicul spre această lume *paideia* - înțeleasă de Heidegger drept întoarcere a omului în locul esenței sale -, cu o mai mare putere sugestivă mi s-a părut mitul androginului (*Banchetul*, 189d – 193b). Platon, cel care a consacrat în gândirea occidentală experiența exilului drept orizont prealabil al filosofiei, a mers până acolo încât chiar și simpla diferență dintre sexe devine semnul unui exil, și anume cel cuprins în hotarele îndepărtării noastre de acea stare originară în care cele două sexe coexistau în interiorul uneia și aceleiași identități. Conform acestui mit “fiecare dintre noi este ca jumătatea unui semn de recunoaștere, pentru că a fost despăcat”⁴², iar “trupul dintru început al omului fiind despăcat în două părți, fiecare jumătate a început să tânjească după cealaltă ... din dorul de a se retopi într-o singură ființă, începuseră să piară de foame și, îndeobște, de neputință de a mai face orice altceva, pentru că nici una nu voia să facă nimic fără cealaltă”⁴³. Deși consecința a unei întâmplări nefericite, această separare nu este un accident pentru ființa omului, ci un fapt ce marchează însăși esența omului, în așa fel încât “cea mai vie dorință a lor, îndelung resimțită, dar niciodată limpede și răspicat rostită, [este] aceea ca îmbinându-se și contopindu-se, să devină, din două, o singură ființă, căci vechea noastră făptură ... era un întreg”⁴⁴.

Depășirea acestui exil este realizată, fără ca exilul să fie consumat deplin, prin intermediul *eros-ului*, “care ne aduce înapoi la starea noastră dintâi, îngăduindu-ne ca, din doi să redevenim iarăși unul, și aducându-i astfel firii omenești tămăduire”⁴⁵ și care “nu este altceva decât un nume pentru dorința noastră pătimasă de a fi din nou întregi. Întregi cum ... eram dintru început și nu despărțiți în propria noastră ființă.”⁴⁶

Rămâne de gândit prezența experienței exilului în toate momentele istoriei filosofiei, de la exilul metafizice – așa cum l-a înțeles Kant – la

odiseea Spiritului Absolut (Hegel) până la sentimentul lipsei de patrie, sentiment în care rătăcește însăși esența omului (Heidegger).

Note:

¹ Blaga, Lucian - *Despre conștiința filosofică*, Editura Facla, Cluj-Napoca, 1974, p. 41.

² Idem

³ Zamfir, Mihai – *Din secolul romantic*, Editura Cartea Românească, București, 1989, p. 106.

⁴ Idem

⁵ Termenul de “arheologie” desemnează “o formă de analiză care nu este propriu-zis o istorie (în sensul în care se povestește, de pildă, istoria invențiilor sau istoria ideilor), dar nici propriu-zis o epistemologie, adică o analiză internă a structurii unei științe. [...] ... eu nu încerc să studiez începutul în sens de origină primă, de fundament pornind de la care tot restul ar fi posibil. [...] Ceea ce caut eu sunt întotdeauna niște începuturi relative, mai curând instaurări și transformări decât fundamente, întemeieri.” în *Michel Foucault explique son dernier livre, Magazine littéraire*, nr. 28, avril – mai 1969 pp. 23-25 apud. *Postafață la Arheologia cunoașterii*, Editura Univers, București, 1999, pp. 280-281.

⁶ Idem.

⁷ Rorty, Richard – *Contingență, ironie și solidaritate*, Editura ALL, București, 1998, p. 61.

⁸ Heidegger, Martin – *La ce bun poezi?*, în volumul *Originea operei de artă*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 243.

⁹ Afloroaei, Ștefan – *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Editura Institutul European, Iași, 1994, p. 129.

¹⁰ Heidegger, Martin – *Ce este metafizica?*, în volumul *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988, p. 34.

¹¹ Idem

¹² Culiănu, Ioan-Petru – *Călătorii în lumea de dincolo*, Editura Nemira, București, 1996, p. 48.

¹³ Jankélévitch, Vladimir – *Ireversibilul și nostalgia*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 268

¹⁴ Ibidem, p. 264.

¹⁵ Ibidem, p. 268.

¹⁶ Hartig, I și Soboul, A. – *Pour une histoire de l'utopie en France en XVIII^e siècle*, Paris, 1977, pp. 5-6, apud. Sorin Antohi, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Editura Științifică, București, 1991, p. 36.

¹⁷ Molnar, Thomas – *Utopia, the Perennial Heresy*, New York, 1967, p. 3., apud. Sorin Antohi, op. cit., p. 36.

¹⁸ Jankélévitch, Vladimir – op. cit., p. 264.

¹⁹ Antohi, Sorin – op. cit., pp. 61-62: “polis-ul, o insulă urbană în peisajul natural și rural, o structurare a umanului construit, agresat de barbarie”.

²⁰ Heidegger, Martin – *Construire, locuire, gândire*, în volumul *Originea operei de artă*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 177.

-
- ²¹ Liiceanu, Gabriel – *Repere pentru o hermeneutică a locuirii*, în *Secolul XX* nr. 1-2-3 / 1999, pp. 37-38.
- ²² Ibidem, p. 38.
- ²³ Ibidem, p. 43.
- ²⁴ Biemel, Walter – *Locuirea ca o categorie existențială fundamentală*, în volumul *Dialoguri despre ființă*, Editura Amarcord, Timișoara, 1995, p. 90.
- ²⁵ Ibidem, p. 92.
- ²⁶ Conform Martin Heidegger apud. Biemel, op. cit., p. 92.
- ²⁷ Liiceanu, Gabriel – *Repere ..*, p. 38.
- ²⁸ Ibidem, p. 40.
- ²⁹ Idem
- ³⁰ Idem
- ³¹ Idem
- ³² Liiceanu, Gabriel – *Despre limită*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 156.
- ³³ Ibidem, p. 158.
- ³⁴ Liiceanu, Gabriel – *Tragicul*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 48., “Ceea ce distinge tragicul este faptul că el se desfășoară întotdeauna la hotar.”
- ³⁵ Ibidem, p. 54. “Tragicul deci s-ar putea defini: dacă-ți depășești limitele, ești “pedepsit”; dacă nu ți le depășești, nu ești om”.
- ³⁶ Ibidem, p. 48. “Conținutul specific al tragicului se referă la faptul că tragicul nu este orice rău, ci răul asumat prin înfruntarea conștientă a limitei”.
- ³⁷ Ibidem, p. 49. “Sublimul este convertirea suferinței care, sub tensiunea întâlnirii cu limita , se răstoarnă în opusul ei”.
- ³⁸ Ibidem, p. 50. “Conflictul dintre conștiință ca pacient tragic și limita personificată ca agent tragic este unul din care nimeni nu iese înfrânt și toată lumea pierde. Ambiguitatea victoriei și a înfrângerii rezidă în situația că limita este implacabilă, în timp ce conștiința este ireductibilă.”
- ³⁹ Platon, *Theaitetos*, 155d. “mirarea aparține în cel mai înalt grad căutătorului înțelepciunii; nu există alt început al căutării înțelepciunii decât acesta”.
- ⁴⁰ Aristotel, *Metafizica* I (A), 2, 982b. “... și oamenii de azi și cei din primele timpuri, când au început să filosofeze, au fost mânați de mirare”.
- ⁴¹ Conform lui A.N. Whitehead, istoria filosofiei occidentale nu este, în cele din urmă, decât o succesiune de note infrapaginale la filosofia platoniciană.
- ⁴² *** - *Miturile lui Platon*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 68.
- ⁴³ Ibidem, p. 67.
- ⁴⁴ Ibidem, p. 70.
- ⁴⁵ Ibidem, p. 68.
- ⁴⁶ Ibidem, p. 70.