

VOINȚA DE IDENTITATE DATE PENTRU O FIZIOLOGIE A EXILULUI

Constantin Ilaș
Colegiul Național "Gheorghe Roșca-Codreanu"

Într-un interviu, Emil Cioran afirmă că adevărul se găsește pentru el în *Cartea Facerii*: "E vorba de acea mărturie în care e conținut totul... acolo ni se explică totul"¹. Acolo ni se vorbește de declanșarea istoriei, a exilului, a *vieții ca vale a plângerii* și despre încercarea de recuperare a Edenului prin legământ și respectarea legii pe care Dumnezeu i-o dă omului prin profeți și prin Mesia.

Acest episod poate sta ca model pentru toate tipurile de exil: de fiecare dată e vorba de o cădere și o "pierdere a patriei" sau a Edenului lăuntric precum și despre încercarea de salvare din exil, de recuperare a Edenului prin diferite proceduri.

Domeniul pe care vom pași călăuziți de acest patern este mediul ideilor filosofice. Ideea este simplă: în filosofie pierderea Edenului se datorează de fiecare dată îndemnului socratic "cunoaște-te pe tine însuși". Acest îndemn de căutare a identității de sine este factorul care declanșează căderea. În istoria filosofiei, îndemnul capătă diferite expresii pe care, pentru comoditate, le vom numi în bloc voință de diferență. Într-o definiție preliminară, înțeleg prin voință de diferență efortul și dorința de a sesiza și de a exprima unicitatea ireductibilă, singularitatea a ceea ce suntem fiecare din noi în finitudinea noastră.

Încercarea de față are ca scop pe de o parte prezentarea câtorva expresii ale voinței de diferență, iar pe de altă parte decelarea unor modalități de surmontare a exilului și, bineînțeles, motivele pentru care voința de diferență e responsabilă de căderea și pierderea Edenului, oricare ar fi el.

1. Scurtă genealogie

Luther este cel care legitimează pentru prima dată o relație de neîncredere față de mijlocitorii legământului cu Dumnezeu, căci, în viziunea lui Luther, Biserica ar fi cedat celei de-a treia ispite a lui Iisus în pustie (cea care promitea stăpânirea împărățiilor pământului). Pentru a evita această ispită,

Luther instituie două principii *sola fide* și *sola scriptura* care exprimă în fond exigența unei relații personale, nemijlocite, față către față, cu persoana divină. Altfel spus, te mântui numai prin credință, numai cu datele tale personale, private, fără eforturile sacrificiale ale unui mediator între tine și Dumnezeu. Nici Biserica, nici preotul, nici ritualul (liturghia) nu pot media eficient relația între tine și Dumnezeu, ba chiar o poate deturna. Adică nu există o cale unică pentru mântuire: fiecare trebuie să-și caute și să-și găsească accesul către mântuirea personală.

Leibniz justifică, după părerea mea, filosofic protestantismul. Iată cum: la paragraful 9 din *Monadologie* spune că "în natură nu există niciodată două fapte cu desăvârșire una ca cealaltă"², adică fiecare individ are o identitate diferită de a oricărui altul. Această identitate are caracterul unei substanțe (altfel sufletul n-ar fi nemuritor), adică subzistentă prin sine însăși, independentă, având calitățile forței, percepția și voința. Altfel spus, posibilitățile individului sunt bine formate, suficiente. Dumnezeu a ales pe cel mai bun individ dintre cei pe care îi avea la dispoziție, înzestrând omul în mod suficient cu tot ceea ce are nevoie pentru a putea exista. Deși posibilitățile individului sunt limitate, ele sunt libere prin chiar această limitare.

Această legitimare deschide calea către căutarea și găsirea identității proprii.

Immanuel Kant e cea de-a treia origine a voinței de diferență. El interzice folosirea transcendențială a categoriilor limitându-le la domeniul experienței. Interzice caracterizarea subiectului prin categoriile care se potrivesc doar experienței și obiectului. Subiectul este caracterizat printr-o finitudine structurală și radicală, de aceea nu putem decide dacă subiectul este sau nu o substanță (a se vedea paralogismele rațiunii pure).

Finitudinea subiectului nu este valorizată depreciativ ca neputință, ca semn al damnării sau ca sursă a tuturor relelelor are i se petrec omului. Subiectul este bine format, adică poate să facă numai ceea ce are deja dinainte înscris în posibilitățile sale, fapt care-i este libertatea. Exilul apare ori de câte ori se extinde folosirea categoriilor intelectului peste limitele posibile, fapt semnalat și de Rene Descartes atunci când vorbește despre finitudinea intelectului în contradicție cu infinitul voinței.

Kant tematizează libertatea voinței, absolutul său, în *Critica rațiunii practice*, vorbind despre posibilitatea ca voința să-și poată da singură, în mod autonom legea.

Însă acest aspect trezește critica virulentă a lui Fr. Nietzsche, căci acesta descoperă în Kant un creștin șiret, în sensul că voința nu e atât de liberă pe cât ar cere-o conceptul libertății, pentru că ea (voința) are înscrise în natura sa (în sine) maxime, idealuri, scopuri universal valabile. Conform înțelegerii lui Nietzsche, voința nu poate avea decât scopuri și idealuri private, individuale. Ca argument stă resentimentul lui împotriva conștiinței ce are ca motor perspectiva că fiind rezultat al instinctelor gregare, de turmă, conștiința nu urmează nuanțat, artistic, configurările infinitezimale ale identității unicat, singulare, particulare, finite, radical istorice, a fiecăruia din noi. Conștiința nu este conformă cu ceea ce este potrivit "modului de a gusta" privat al voinței, contaminând-o, deturnând-o pe aceasta din urmă prin idealuri imposibil de realizat.

2. Configurarea voinței de diferență la Friedrich Nietzsche

În *Dincolo de bine și de rău*, § 9, găsim prefigurat înțelesul voinței de diferență: "A trăi înseamnă a evalua, a prefera, a fi nedrept, a fi mărginit, a voi să fii diferit"³. Prin aparentele banalități despre faptul de a te hrăni, de a locui, despre alerea peisajelor și crimei, Nietzsche nu vrea să spună altceva decât despre felul privat în care se configurează infinitezimal nuanțat individualitatea distinctă a fiecăruia din noi într-o cea mai înaltă afirmare posibilă a vieții, căci viața nu tinde spre conservare ci se "conservă" prin expansiune și împuternicire.

Înțelesul voinței de diferență poate fi decelat simplu chiar și numai din titlul și subtitlul unei cărți a lui Nietzsche: *Ecce Homo*, "Cum devii ceea ce ești". Titlul trimite dublu polemic: la maxima socratică precum și la afirmația lui Pilat din Pont când i-a fost adus în față Hristos. Ceea ce vrea să sugereze că Nietzsche a realizat un mod diferit de a fi în contrast cu creștinismul și cu filosofia de tip platonice. Subtitlul "Cum devii ceea ce ești" se referă la modalitățile (cum) prin care Nietzsche a luat distanța (prin devenirea sa privată) față de toate obișnuințele de gândire instituționalizate ori consacrate.

În concluzie, voința de diferență ar însemna deopotrivă următoarele: a) încercarea de a sesiza și exprima unicitatea ireductibilă a individualității, adică

ceea ce suntem în mod privat fiecare din noi înșine; b) a fi diferit față de alții valorificând unicitatea persoanei tale în sensul celei mai înalte afirmări a vieții.

Prin urmare, se încearcă acreditarea ideii că fiecare din noi am avea o identitate unică pe care trebuie să ne-o căutăm noi înșine și că această identitate nu ne-o poate livra nimeni. N-o putem găsi prin intermediul tradiției, căci aceasta e depozitarea unor experiențe de viața care nu se potrivesc, nici prin intermediul limbii, care este afectată de valorile comunitare ale conștiinței, nici prin familie, civilizație ori cultură. Într-un cuvânt, nu ne vom găsi identitatea autentică prin ceea ce noi înșine nu am creat. De aceea, nu numai că le putem respinge pe toate acestea, dar avem chiar datoria de a respinge tot ceea ce noi înșine n-am creat ("umbrele" dispar doar atunci când tu însuși devii sursă luminoasă).

Cât adevăr îndură, cât adevăr riscă un spirit? - iată care a fost pentru mine veritabilul criteriu valoric. Eroarea este o lașitate, orice cucerire a cunoașterii rezultă din curajul, asprimea față de sine, din puritatea scrutării de sine... o filosofie experimentală de felul celeia pe care o trăiesc eu⁴.

3. Două interpretări ale voinței de diferență

Într-un pasaj din *Ecce Homo*, Nietzsche se anunța ca având o dublă origine: "a fi decadent și totodată început"⁵. "Decadent" pentru că ar fi moștenitorul tradiției occidentale nihiliste. "Început" pentru că ar epuiza resursele nihiliste ale Occidentului, transformându-le în valori sănătoase prin plănuita dar nerealizată reevaluare a valorilor.

Când interpreții lui Nietzsche pun accentul pe latura sa decadentă, îl plasează în tradiția metafizicii occidentale care de la Descartes până la Nietzsche privilegiază metafizica subiectului; în acest sens, voința ar fi esența ultimă a eului care își probează puterea prin dominarea tehnică a realului, căci voința nu vrea mai multă putere ci se vrea pe sine ca voință ce revine etern (Heidegger). De aceea Edenul, autenticitatea identității noastre, e concepută ca eu, iar eul ca temei și fundament al existenței având o identitate universală în toți subiecții posibili prin care și pentru care se împlinește esența tehnicii ca dominare și supunere a realului și care s-ar solda cu uitarea faptului că nu ne-am creat pe noi înșine, adică uitarea diferenței ontologice ființă-ființare.

Când accentul cade pe "început", identitatea autentică e înțeleasă în felul unui *sine slab*; eul nu mai e temei și fundament al subiectivității. Individul nu mai trebuie pentru formarea sa să asimileze achizițiile de cunoaștere transmise de tradiție pentru a-și aduce contribuția la progres: individul (și acest cuvânt are aici un caracter ostensiv, de indicare) se poate defini pe sine prin orice ar putea să-i confere în mod privat un oarecare confort mintal, siguranță sau posibilitatea de a se simți "acasă".

În acest sens, Nietzsche - Zarathustra e un dușman al spiritului împovărării, căci "o cale, doar una, nu există", "cinstesc doar limba și stomacul care știu alege și respinge, care au învățat să spună «eu» și «da» și «nu»"⁶. Spiritul împovărării strivește individul cu toate valorile care nu țin exclusiv de afirmarea vieții acestuia, încercându-l cu fel de fel de inhibiții.

4. Cum generează exilul voința de diferență?

Reamintesc, *Cartea Facerii* stă ca model pentru toate tipurile de exil. Chiar și știința beneficiază de același scenariu al exilului: cunoașterea, care-și recunoaște la început ignoranța, sinonimă cu exilul, își apropie prin metodă (mijlocitor, Biblia, Hristos) esența lucrurilor (paradisul lor suprasensibil), înfăptuind "schimbarea la față" a substanței salvând-o de la inerția extensiunii transformând-o în subiect, spirit.

Scenariul original al exilului are următoarele date: o deviere, o încălcare a poruncii prin care se produce căderea, pierderea Edenului, a patriei, a Edenului lăuntric; de aici și necesitatea recuperării stării de dinainte de păcat, salvarea din exil prin diferite ritualuri.

Dacă asociem acum identitatea de sine cu patria, voința de diferență prin care se speră obținerea acestei identități autentice e factorul care declanșează căderea. Fie că se va căuta eul autentic ca temei al subiectului, fie se speră obținerea ușurinței puținței de a dansa, căutarea lor echivalează cu rătăcirea, cu înstrăinarea, cu provizoratul, cu labirintul și deghizarea. Mai simplu spus, ori de câte ori te cauți pe tine însuși, prin această căutare nu numai că presupui că ai fi pierdut, ci mai ales datorită căutării te pierzi. Când ești pe drumul către tine însuși înseamnă că o disfuncționalitate a afectat identitatea originală, normală. Aceasta presupune un fel de suspendare a oricărei identități, unde orice posibilă patrie devine o mască și se datorează idealului socratic al cunoașterii de sine. De

fapt, înțelesul exact al acestui ideal este: înverșunează-te împotriva ta însuși, urăște-te, castrează-te, prin încercarea de a-ți traduce la rațiune și de a stăpâni astfel pulsionile inconștiente ale instinctelor. În fapt, maxima socratică sau voința de diferență în genere introduce ori de câte ori este activată germenul schizofreniei, a rupturii și căderii în exil, a înstrăinării față de tine însuși; vom fi întotdeauna mai mult decât ceea ce cunoaștem în mod limitat despre noi înșine și nu trebuie să sfârșim prin a crede că această identitate este una definitivă și care ne-ar caracteriza în întregime.

5. Modalități de surmontare a exilului

Exilul produs în felul explicat mai sus a determinat și modalități de depășire sau biruire a lui. Aceste modalități se orientează spre cele două tipuri de interpretări: când e vizată identitatea, temei și substanța persoanei noastre, modalitatea de depășire o caracterizăm ca fiind sceptico-ascetică; când dimpotrivă se vizează un sine și o identitate slabă, maniera de surmontare a exilului este mai relaxată și de aceea o caracterizăm ca fiind orgiastico-estetică.

Modalitatea sceptico-ascetică. În esența, maniera sceptică constă în renunțarea la toate produsele culturii și civilizației în speranța găsirii eului autentic ce se află dincolo de toate și la bază acestor produse pe care le susține dar care în fond îl maschează. Rene Descartes, Immanuel Kant, G. W. F. Hegel încearcă să desfășoare actele originare ale cogito-ului, posibilitățile a priori universale și necesare ale ego-ului transcendental sau structurile (conceptele) conștiinței de sine și acestea independent de multitudinea produselor de cultură și civilizație. Îndoiala metodică se debarasează de ele ca fiind posibile erori. Criticismul nu e o critică a sistemelor, ci o examinare și o desfășurare a structurii transcendente a posibilităților originare ale subiectului. Fenomenologia hegeliană decelează conceptele, gândurile necesare care stau ca bază și temei pentru fiecare moment al devenirii conștiinței de sine, concepte universale căci filosofia, conform lui Hegel, "stă în elementul universalității"⁷.

Astfel exilul este depășit prin dezvoltarea ordinii naturii umanității în genere. Doar deținând acest Eden al cogito-ului, al ego-ului transcendental sau al conștiinței de sine în genere putem pune apoi în ordine experiențele de viață clasice transmise de tradiție, cele valabile universal sau pe cele particulare. În

ultimă instanță, sunt recuperate toate produsele culturii și civilizației pentru că se presupune că istoria este marșul triumfal al cunoașterii prin care se dezvoltă progresiv, în fiecare epocă, câte ceva despre posibilitățile de a fi ale omului.

În același timp, modalitatea sceptico-ascetică desfășoară și o atitudine mai radicală, propriu-zis sceptică: prin relativizarea tuturor valorilor culturii și civilizației se suspendă orice identitate de sine. Atunci când totul este relativ, istoric, finit, și oricare din aceste înțelegeri îți poate spune ceva despre tine, atunci nici unul din ele nu epuizează și nici nu exprimă definitiv identitatea, propriul. Scepticii Pyrrhon, Montaigne, Hume, Cioran acreditează că orice identitate posibilă e o rătăcire, iar "orice luare de poziție e o divagație"⁸, că singura identitate valabilă este doar aceea care rezultă în urma suspendării oricărei judecăți.

Modalitatea orgiastic-estetică. Cum spuneam, înțelesul voinței de diferență la Nietzsche permite și o interpretare mai relaxată. Atunci când se încearcă o recuperare a Edenului cu ochii ațintiți către o identitate sau un sine slab, e pusă în joc modalitatea orgiastic-estetică: autenticitatea e dobândită printr-un poesis dezlănțuit.

Câteva cuvinte despre acest sine slab. Presupoziția de la care se pleacă în evadarea sceptică din exil era aceea că nu numai universul dar și subiectul sunt caracterizați printr-o ordine și organizare esențială, immanentă existenței lor și care sunt străbătute în fondul lor de o aceeași "legislație" la care se ajungea printr-o cunoaștere metodică. Dar sub presiunea fizicii cuantice, această imagine a unui univers continuu și omogen se dispersează, căci previziunea sau predicția comportamentului particulelor subcuantice nu poate fi făcută. Individul a cărui identitate se obține prin cunoașterea naturii umane în genere sau prin asimilarea tradiției nu se mai recunoaște în acest mod: imensitatea informațiilor face din fiecare din noi fie niște marginali, fie niște specialiști. Pentru formarea sa, individul nu trebuie, pentru că nu poate, să asimileze în întregime tradiția pentru a duce progresul mai departe, ci se poate defini pe sine prin ORICE ar putea să-i confere în mod propriu, privat un oarecare confort mental și încredere în sine. Identitate devine orice element care conduce la formarea celei mai favorabile imagini de sine precum și tot ceea ce conduce la satisfacerea "speranțelor noastre cele mai înalte"⁹. Sau cum zice Nietzsche:

"Fiecare se crede cel mai liber acolo unde senzația că trăiește e cea mai puternică"¹⁰.

Richard Rorty descrie sugestiv această manieră orgiastic-estetică. În primul rând afirmă că practica ironistului liberal spre deosebire de cea a metafizicienilor recunoaște că vocabularul privat prin care redescrive alte vocabulare nu este mai apropiat de o realitate imanentă dată, ci are drept scop autocreația de sine prin care "sperăm să ne configurăm cel mai confortabil sine care ne stă în putință"¹¹. De aceea, Rorty se străduiește să deceleze condițiile minimale pentru ca un vocabular să nu producă cruzime. În acest sens el găsește ca legitime contingența limbajului, a individului, precum și a unei comunități liberale. Prin aceste condiții minimale pe care le propune Rorty prin vocabularul său el speră să diminueze sau să relaxeze presiunea vocabulelor de tip metafizic care inhibă speranțele private provocând cruzime prin aceste "inhibiții" (ce pot fi asociate ușor cu exilul). Numim aici inhibiție tot ceea ce minează inconfortabil speranțele noastre cele mai înalte.

Pentru a exemplifica, prin ceea ce ar părea o impertinență, această manieră orgiastico-estetică s-ar putea spune că procedeul lui Rorty e similar formațiilor de hip-hop. Adică nu face decât să opună unui discurs un alt tip de discurs care ar fi mai adecvat speranței private: "pentru toți cei care nu mă lasă să sper, vă ofer vocabulare de cartier". Se opune astfel o manieră marginală, dar proprie, de înțelegere unei modalități consacrate de a înțelege muzica, instituționalizate prin reificare și obișnuință și nu pentru că ar fi mai apropiată de o realitate în sine a muzicii.

În același sens, Rorty consideră că performanțele aplicațiilor tehnice nu dovedesc că vocabularul teoretic al științelor (a căror consecință sunt) este mai adevărat sau mai justificat, adică mai aproape de realitatea lucrurilor. Succesul la care speră științele, spre exemplu potolirea foamei printr-o producție sporită de grâu, e cu totul altul față de succesul la care speră cei care vor să-și potolească foamea de mântuire raportându-se în acest sens mult mai eficient la grâu și pâine ca față de trupul Hristic.

În concluzie, prin maniera orgiastic-estetică identitatea e dobândită printr-un poesis dezlăntuit, înțelegând prin aceasta că orice element din tezaurul imens al tradiției umane poate oferi ceva care să conducă la formarea unei imagini de sine satisfăcătoare precum și la dobândirea unui "păci" mentale sau

oricum altcumva. În acest sens este sugestiv un pasaj din romanul lui Julio Cortazar, *Rayuela* (Șotron):

Întruna din cărțile sale Morelli vorbește despre un napolitan care ani de zile a stat în poarta casei privind un șurub de pe jos. Noaptea îl lua și-l pune sub saltea. Șurubul a fost mai întâi râsul, bătaia de joc, iritarea cartierului, întruniri ale locuitorilor, semn de violare a îndatoririlor cetățenești, în sfârșit, ridicare din umeri, pacea, șurubul a fost pacea, nimeni nu putea să treacă pe stradă fără ca să privească pieziș șurubul și să simtă că el e pacea. Omul a murit de o sincopă și șurubul a dispărut de cum au venit vecinii. Unul dintre ei îl ține ascuns, poate că-l scoate în taină și-l privește, îl ascunde iarăși și pleacă la fabrică simțind ceva nelămurit, o obscură reprobare. Nu se liniște-te decât când scoate șurubul și-l privește... Morelli credea că șurubul trebuie să fi fost altceva, un zeu sau cam așa ceva. Soluție prea ușoară. Poate că greșeala ar fi să acceptăm că acest obiect e un șurub pentru simplul fapt că are forma unui șurub... De ce să ne predăm în fața Marii Obișnuinței¹².

6. Concluzii

Dacă exil înseamnă provizorat, rătăcire, labirint, înșelăciune, aventură, odisee, nesiguranță, primejdie, nehotărâre, fals, ficțiune, deghizare, derizoriu, atunci toate acestea sunt generate de căutarea unui sine, unei identități oricum s-ar intenționa configurarea ei. Voința de diferență nu e decât una din inhibițiile tradiționale care ne face să credem că am putea avea acces la un sine oarecare declanșând situațiile inconfortabile de mai sus. Dacă te cauți ești pus pe o cale care să te ducă la tine însuși. Presupozițiile acestei căutări de sine sunt următoarele: că avem o posibilitate de cunoaștere ce trebuie orientată asupra a ceva ce am fi noi înșine; acest noi înșine, pentru că va fi întâlnit la sfârșitul cunoașterii, este necunoscut și prin urmare el trebuie cunoscut. Suntem plasați astfel într-o exterioritate ciudată față de noi înșine: e indusă ideea că ne aflăm într-o situația precară, deficitară, insuficientă, pierduți sau înstrăinați față de noi înșine, situație ce va fi surmontată prin dobândirea identității. Altfel spus: nu vrei identitatea decât dacă ai pierdut-o; dar ceea ce te face s-o pierzi constant și să te îndepărtezi de tine însuși este faptul că o cauți. Voința de diferență este cea

care generează precaritatea și insuficiența, fiind germenii schizofreniei față de noi înșine.

Morala îi aparține lui Nietzsche: nu trebuie să te prostituezi și trebuie să faci mai întâi experiența a ceea ce pretinzi că posezi. Devii "schizofrenic" atunci când preiei ca fiind de la sine înțeleasă viața ca "vale a plângerii" fără a face experiența dacă e așa și pentru tine¹³.

Doar astfel vom înceta a ne mai căuta pe noi înșine pentru a ne vedea liniștiți de treabă. În sfârșit.

Note

¹ *Convorbiri cu Cioran*, interviul *Occidentul și criza semnelor* de Louis Jorge Jalfen, Editura Humanitas, București, 1993, p. 60.

² G. W. Leibniz, *Monadologia*, traducere C-tin Floru, Editura Humanitas, București, 1994, § 9, p. 57.

³ Fr. Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, trad. F. Grundberg, Editura Humanitas, București, 1992, p. 15.

⁴ Idem, *Voința de putere*, Editura Aion, 1994, § 1041, p. 646.

⁵ Idem, *Ecce Homo*, Editura Centaurus, 1991, cap. "De ce sunt atât de înțelept", p. 8.

⁶ Idem, *Așa grăit-a Zarathustra*, trad. Ștefan Augustin Doinaș, Editura Humanitas, București, 1994, cap. "Despre spiritul împovărării", pp. 255-260.

⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia Spiritului*, trad. Virgil Bogdan, Editura IRI, București, 1995, p. 9.

⁸ Emil Cioran, *Căderea în timp*, trad. Irina Mavrodin, Editura Humanitas, București, 1994, p. 55.

⁹ R. Rorty, *Contingență, ironie și solidaritate*, trad. Corina Sorana Ștefanov, Editura ALL Educațional, București, 1998, p. 133.

¹⁰ Fr. Nietzsche, *Călătorul și umbra sa*, trad. Otilia Ioana Petre, Editura Antet, București, 1996, p. 19.

¹¹ R. Rorty, *op. cit.*, p. 143.

¹² Julio Cortazar, *Rayuela*, fragmente traduse de Irina Ionescu în revista "Secolul XX", nr. 5, 1971, p. 108.

¹³ Fr. Nietzsche, *Știința voioasă*, trad. Liana Miclescu, Editura Humanitas, București, 1994, cartea I, § 13, pp. 45-46.