

IRINA BOCA

## Proscriere și Exil

În *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, Agamben definește termenul de „proscris” în sensul excluderii dintr-o comunitate și al puterii așa-numite „suverane” care se aplică – prin suspendare – categoriilor ambivalente de excluși/incluși. Derrida, de asemenea, definește „proscrisul” în sensul unei absențe prezente și al unei prezențe care continuă să lipsească, dovedindu-se a nu fi – în sens shakespearian – decât o binecunoscută fantomă a trecutului. Noi, pesemne, am înțelege proscierea în sensul mai puțin ambivalent al arhipelagului terorii comuniste, al acelei interminabile „proceduri” – juridice, morale, identitare – prin care „exclusului” nu-i rămâne decât opțiunea teatrală de a părea, în sfârșit, *de rând*, în *rând* cu ceilalți sau cel puțin *la rând*, așteptând cu o nerăbdare absurd de kafkiană să fie „achitat”. Spun noi, deși această frecventă interpelare și-a pierdut demult înțelesul. Noi la superlativ, cât și în sens pejorativ dezvăluie, din ce în ce mai frecvent, tragi-comedia gândirii în doi, trei, cinci sau cât mai mulți. Dezvăluie, după cum ar spune Nancy, ceea ce nu poate fi dezvăluit, fiind deja simplă și pură dezvăluire. În mod obișnuit, a spune *Noi* înseamnă a invoca, simultan, sensurile pseudo-juridice, pseudo-literare sau pseudo-morale care ne permit, într-o oarecare măsură, să ne reîntâlnim cu noi înșine: cu cetățenia, cultura, moralitatea tragi-comică a unei exclusivități pe care o numim, după caz, ex-comunicare, refugiu, geniu. Expresia utilitaristă preluată de H. Arendt din literatura lagărelor de concentrare tocmai pentru că ilustra în mod ironic diferența dintre ex-comunicare și incluziune, era: „raportează, dar nu comunica”. Comunicarea, în accepțiunea lui Arendt, era posibilă numai în abisul ex-comunicării. Cel puțin în sens caustic (vezi *Men in Dark Times*), sau cel puțin în măsură în care, în opinia ei, „umanitatea n-a supraviețuit niciodată, nici măcar cu un minut, ora eliberării și a libertății”.

Vorbim, deci, despre o prosciere care marchează și în același timp elimină posibilitatea libertății. Despre un Gulag juridic, literar, moral (etc.), pe care-l întâlnim la tot pasul fără să-l recunoaștem sau fără să-i supraviețuim altfel decât advocându-l, descriindu-l, moralizându-l. Vorbim, pe de altă parte, despre exilul în afara supraviețuirii și al teatralității și, deci, într-o oarecare măsură, despre ceea ce a fost, după cum spunea Derrida – fără să fie. Șora face aluzie, în *Dialogul Interior*, la acest fir neprelucrat al Ariadnei pe care-l urmează fiecare dintre noi și pe care, urmându-l, îl asumăm dincolo de – sau în contradicție cu – performanța vizibilă de zi cu zi. „Ceea ce este”, după cum ne spune Șora, este deja – la modul cel mai concret – un ansamblu alambicat și obscur al unei identități în devenire. Într-adevăr, după cum aprecia și Hume, întreaga civilizație umană pare să depindă de faptul că generațiile se întâlnesc pe scena vieții și se succed ferite de neșansa de a dispărea brusc, ca „viermii de mătase” sau ca „fluturii”. În eseurile despre *Cunoaștere*, H. Arendt ridică tocmai această problemă a lipsei unei succesiuni și a generațiilor care „dispar”, întrerupând așa-numita împlinire identitară pe care ne-am obișnuit să o asumăm sau să o presupunem „din principiu”. Trebuie să ne întoarcem, așadar, la metafora mai mult sau mai puțin flaneuristică a lui Derrida, de a fi întotdeauna acolo fără a fi cu adevărat, de a fi exilat fără exil, proscris fără prosciere, Mesia fără mesianism și așa mai departe. De a fi cuprinși într-o serie întreagă de sub-

tilități utilitare, de fire in(di)vizibile pe care le urmează fiecare, în labirintul și/sau în arca lui interioară, confruntându-se neîncetat cu fantomele mai mult sau mai puțin detestabile ale eurilor de până mai ieri și/sau de mâine. Ceea ce devine obscur în abordarea lui Șora este exact acest moment al „dispariției”, al transparentizării firului Ariadnic prin care omul urmează multiplicitatea de cărări și de poteci adiacente drumului către ființă sau, mai precis, către ontoteologia lumină de la capătul tunelului. Ceea ce „este” dispăre, așadar, în obscur și/sau în transparența incomunicabilă a identității cu ceea ce nu este.

Ceea ce dispăre, în termeni lacanieni, este confundat fie cu trauma „întâlnirii care lipsește”, fie cu „sublimitatea” corespunzătoare și decepțională a unor întâlniri-surogat. Altfel spus, ceea ce lipsește sau, cum ar sugera Nancy, ceea ce este „interzis” (proscris, absent) transpare ca fiind, de fapt, deceptiv și confuz. Confuz în sens lacanian, de a fi incomplet transmis, sau în sensul kafkian, al unei experiențe comune care (pre)ia forma unei confuzii comune. Orice dialog interior se desfășoară, așadar, între identitățile proscrise și experiența (comună) a proscrierii (Identității), între o transferabilitate incompletă a ceea ce lipsește și obișnuita ei confuzie cu ceea ce „este”. În acest context al transferabilității incomplete dintre „ființă” și „cunoaștere” se desfășoară, astăzi, cele mai interesante monologii ale puterii, cele mai comune absurdități ale (dez)integrărilor politice, identitare și sociale. Cel mai potrivit termen ar fi, pesemne, cel al unei „morți duble” – al obișnuitei expresii anti-gonice, „sunt mort, doresc moartea”, pe care Badiou, spre exemplu, o ilustrează prin dispariția subiectivității est-europene și prin corespunzătoarea nevoie de a o dovedi retroactiv – de a persista sau de a ne răsuci, cultural și politic, în același mormânt. Contrar accepțiunii lui Hume, civilizația – sau mondializarea curentă – pare să depindă tocmai de această „dispariție” bruscă a



subiectivității, de binecunoscuta tactică a lagărelor de concentrare prin care juridicitatea, moralitatea și identitatea condamnatului dispăreau fără urmă în abisul incomunicabil al raporturilor și/sau confuziilor de zi cu zi.

În *Theses on the Philosophy of History*, Benjamin ne spune povestea unui automat deprins să joace șah cu o păpușă ideologică împotriva căreia câștigă de fiecare dată, evident, cu ajutorul unui sistem de oglinzi prin intermediul căruia totul devine transparent – totul, exceptând masa înăuntrul căreia se ascunde cocoșatul (sau piticul) deprins, la rândul lui, să tragă sforile și să pună în mișcare păpușa ideologică. *Cocoșat* în sensul arhaic pe care i-l atribuie Arendt, de pur ghinion(ist); în sensul pe care i-l dau Žižek și Agamben, de gardian al justiției; în sens marxist de implement, element, serie sau scală prin care contrariile se substituie unele pe altele; sau în sensul atribuit de Nancy, de „representare interzisă”, și... așa mai departe. Cele două figuri pe care Nancy le deshumă din experiența lagărelor de concentrare (și care se substituie „representării interzise”) sunt *sonderkommandos*, cei care goleau camerele de gazare, și îngerul (sau poemul) care-i aduce împreună pe proscrisi. Este același înger pe care Benjamin îl recunoaște în *Angelus Novus* al lui Klee, pe care Lacan îl numește „poetul cadavrelor” sau pe care Agamben îl descoperă în gravura lui Dürer, Melencolia (și... așa mai departe...). În accepțiunea lui Benjamin, această emancipare fugară a „distorsiunilor” (sau „disparițiilor”) se branșează constant la „distorsiunea” reală prin invizibilul (sau incurabilul) prototip al distorsiunilor – cocoșatul. În *Anti-Oedipus*, Deleuze și Guattari deshumă tocmai acest prototip al distorsiunilor și al disparițiilor, această excrescență ilizibilă care se desprinde de latitudinea comunitară și devine adiacentă mașinării politice, culturale, sociale și economice. Aici, în adiacența și-n confuzia birocratică a emancipării de la baza comună a „disparițiilor” la harnașamentul politic, cultural și economic, al mașinării (pre/post) imperiale, ceea ce „dispare” nu este altceva decât „dispariția” însăși – acel moment de suspensie și de confluență al proscrierii și al puterii pe care Agamben îl numește – urmându-i pe Schmitt și pe Benjamin – „starea de excepție” în care trăim.

Starea de excepție în care trăim – în care „dispărem” fără să fi fost sau în care ne naștem fără dreptul de a nu fi – se numește, după caz, subiectivitate, identitate, autonomie, suveranitate, și... așa mai departe. Ceea ce se sustrage acestei „stări de excepție” este, încă o dată, „excepția” însăși: ceea ce „este” – cum ar spune Șora – fără putință de dispariție. Ceea ce intră, în termeni hegelieni și lacanieni, în relație negativă cu negativul, sau ceea ce numim, în termeni obișnuiți – transparență. Transparența identității, corespunzătoare unei „morți infinite”, și/sau transparența suverană corespunzătoare unei proscrieri infinite a morții. În termeni eliadici, avem de-a face cu paradoxala comuniune a sacralului și a profanului în lume, în istorie, într-un simplu obiect de cult sau, în termeni concreți, cu ceea ce am putea numi drept „grevă a morții”, ținând cont de faptul că nici o grevă sau nici o moarte nu se poate sustrage Transparenței altfel decât traversându-i infinitățile. În accepțiunea lui S. Weil, acest exil infinit al ființei nu poate fi parcurs decât din punctul de intersecție dintre „aflicție” și „grație”, dintre prosciere și figura corespunzătoare ei – dintre „mortul viu” și „îngerul” care-l interpelează, anunțându-i sfârșitul. Acest punct infinit(ezimal) de confuzie și transmisibilitate (a transparenței) corespunde, în terminologia nancyeană, cu repetitiva și incalculabila dispariție a „re-prezentării interzise” prin care proscierea se rescrie, de fiecare dată, la indigo. Corespunde, în accepțiunea lui Badiou, spre exemplu, cu un simplu număr – cu faptul de a fi numărat/sustras drept „unu” în locul unei transparențe sau al unei proscrieri atribuite retro-activ. Altfel spus, în registrul aflicției și al grație(ri) în care proscrisul se refugiază (supraviețuind ca „spațiu gol” al unei transmisibilități incomplete sau al unei confuzii comune), regăsim – perpetuu – locul gol al exilului. □