Mărturisirea vinovăției ca scriere a *distanței*

Călina PĂRĂU

Universitatea "Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca, Facultatea de Litere
"Babes-Bolyai" University Cluj-Napoca, Romania, Faculty of Letters
e-mail: calina_parau@yahoo.com

Confession of guilt as a writing of „distance"

Assuming the world, in its universalisation or customization, is the effect of culpable discourse, which reflects how much of the „weight" of its signification we are willing or forced to internalize. Responsibility also has a mechanism for ordering the universe around the importance of its own actions, but above all, it is an openness to a kind of continuity that the sense of guilt perpetually repels in us. Whether they play the ways of evaluation and their possibilities in the experimentation laboratory of fiction, or put the banal of the small mistakes in the discourse, trying to capture the nude life in the mechanism of power, whether it makes us confess the other one of us or testify for Forces beyond us that made us mistake, re-hierarchizing the universe, the concept of guilt is a strong one, giving us access to all those investments with significance of actions, but especially to the openings to the distances of that „beyond of himself", written in the name of the atonement of some guilty. Thus, the present text proposes a perspective on guilt, as it appears in the history of thought in the West, in terms of the distance that this concept places between the subject and the possibility of judgment outside the event.

Keywords: guilt, responsibility, subjectivity, distance, otherness

De la suflet la viețuitor

În următoarele rânduri, vom încerca să urmărim felul în care conceptul de „vină" apare, în anumite sisteme de gândire, atunci când e nevoie să se facă distincția dintre două straturi ontologice diferite sau două nivele de discurs distincte, vinovăția fiind cea care maschează și, în același timp, întreține o ruptură structurală a sistemului, fisură necesară pentru integrarea problematicii răului sau a disconținuității dintre intenție și act. Conceptul de vină, neputând aparține în totalitate memoriei sau actului, particularului sau generalului, interiorului sau exteriorului susține construcția distanței dintre două etaje diferite ale sistemului. Vom vedea cum, în diferite momente ale gândirii, vina și nevoia definirii acesteia fac legătura dintre două dimensionări diferite ale înțelegerii, în cadrul aceluiași sistem. Este interesant de observat, deasemenea, felul în care imaginea vinovăției survine nu doar din necesitatea de a capta banalitatea greșelilor într-un discurs al puterii, ci și din utilizarea acesteia ca mecanism de separare a unei dimensiuni de alta, a unui palier al discursului de altul, în procesul creației de semnificație.

Există două direcții ale discursului vinovăției în istoria Occidentului care structurează diferit poziția, interioară sau anexată unui sistem, a subiectului mărturisitor. Vina, fie aparține sufletului, impregnând și contaminând astfel întregul sistem al creației, căutând mitul originar care să o justifice, fie se mută într-un strat sistemic ce e atât în interiorul schemei creaționiste cât și în afara ei, vina nemai aparținând sufletului, ci viețuitorului. Cu alte cuvinte, amestecate sau separate, există, în moștenirea gândirii vestice, două sisteme diferite de înglobare a vinei: vina sufletului, de dinaintea vieții care nu e contingentă și care e parte dintr-o substanțiere a unui rău transcendental și vina viețuitorului, cea care e o urmare a necesității, a condiționării și care, fiind în contingență e o urmă a vieții și nu a sufletului sau a intenției. Ceea ce ne interesează, în următoarele rânduri, e o posibilă identificare a momentului de mutație în istoria gândirii de la un discurs la altul, prin intermediul restructurării conceptului de vină care face trecerea de la un discurs despre suflet la unul despre viețuitor și invers. Această diferență între o gândire justițiară și retributorie care își extinde grilele dincolo de câmpul existenței și o viziune ce se străduiește să păs-

treze înțelegerea vinovăției strict în limitele devenirii lumești, împarte două modalități distincte de fundamentare a omului. Ce efecte are confiscarea omului de către un discurs despre suflet sau unul despre viețuitor și care e ruptura structurală pe care ambele discursuri o întreține și o explică diferit? Acestea sunt unele dintre întrebările ce ne fac să căutăm în interiorul nevoii de a desprinde sufletul de viețuitor și de a distinge între două surse diferite ale formulării vinovăției, păstrând între cele două amintirea propriei lor indistinctibilități. Culpele ca manifestări ale sufletului sau ca urme ale vieții vorbesc despre aceeași istorie mereu neîncheiată și mereu aceeași a problematicii răului.

În *Eneada a III-a*, în tratatele *Despre providență I* și *Despre providență II*, Plotin arată că vina pentru existența răului nu este a providenței sau nu poate fi urmarea, efectul celor superioare, pentru simplul fapt că superiorul dă inferiorului din sine, contrazicând astfel însăși principiul răului care ar fi dorința de a-și aparține. Totuși, pentru a rezolva problema răului, scoțând-o din sistemul emanației din Unu, pentru a păstra principiul rațiunii și al inteligenței ca străbătând toate etajele lumii, Plotin are nevoie să recurgă la o definire a conceptului de vină, dând o anumită autonomie stratului viețuitorului, câmpului devenirii, care este atât rațiune cât și necesitate:

„În privința actelor sufletului, care rămân în sufletele ce fac rău, cum ar fi cele prin care sufletele rele vatămă alte suflete sau se vatămă între ele, așadar, în privința acestora, dacă nu acuzăm providența de faptul că sufletele în general sunt rele, atunci nu avem niciun motiv să-i cerem socoteală, dacă acceptăm că «vina este a celui ce a ales»; căci s-a spus deja că sufletele trebuie să aibă propria lor mișcare și că nu sunt doar suflete, ci deja viețuitoare, și nu este surprinzător dacă, fiind ceea ce sunt, au o viață în consecință[1]."

Astfel, pentru ca vina să poată fi izolată în sfera celor produse, Plotin aduce în discuție distincția dintre suflet și viețuitor, salvând posibilitatea inteligenței de a străbate chiar și până la stratul material, unificând în această spirală ierarhică întregul univers. Viețuitorul este inferior sufletului, iar vina poate să-i revină viețuitorului nu prin conștiință sau intenție proprii, căci acesta nu poate adăuga nimic de la sine, ci prin carența și lipsa pe care o are în raport cu etajele superioare, unde diferența e că rațiunea nu doar ajunge, ci și stăpânește. Ruptura dintre viețuitor și suflet e una delicată, pe care Plotin trebuie să o facă pentru a ține în picioate principiul rațional unificator al sistemului său. Vina trebuie mutată pe un etaj anexă, pentru a face clar faptul că ea nu aparține sufletului însuși, care este imaginea inteligenței, ci unei diminuări a sufletului, în procesul de emanație:

„Viețuitoarele generate nu sunt doar suflete, ci diminuări ale sufletelor, ca și cum s-ar risipi în coborâre. Rațiunea viețuitorului, deși este însuflețit, este un alt suflet decât cel din care provine această rațiune, și acest întreg se diminuează pe măsură ce se grăbește spre materie, iar ceea ce se naște din el e mai puțin complet[2]."

Distincția din neoplatonism, dintre suflet și viețuitor, este una ce inversează înțelegerea anticilor asupra vinei ca lipsă de măsură, hybris, nemaidefinind-o ca vina excesului în fața zeilor, ci ca vina a ceea ce e „mai puțin complet" în fața etajelor superioare. Este punerea în discurs a unei rupturi, a unei lipse, inerente ființei umane, care întreține distanța și, totodată, deschiderea. Creștinismul reia schema acestei distanțe și incompletitudini ontologice, dar o investește diferit, pentru a reîntipări vina în discursul despre suflet, prin intermediul ideii de păcat originar și a concepției supra-individuale asupra vinovăției. Viețuitorul revine în scenă, doar atunci când *devenirea* necesită a fi gândită separat de narațiunile originii. Acest viețuitor, ce are „o viață în consecință", este unul dintre spectrele mult prea des întâlnite și prea puțin discutate de-a lungul istoriei cunoașterii. Viețuitorul, cel ce aparține mai mult pământului decât cerului și care trăiește în consecință, nu poate mărturisi decât din interiorul devenirii, de unde lucrurile sunt mereu în curs de. Am putea afirma că viețuirea, în contrast cu sufletul, este mult mai legată de timp, iar tipul de subiectivare întemeiată de viețuitor este una a locuirii integrale, pe când sufletul este fundamentul unei subiectivități a legii, adică a exteriorului și a ceea ce trebuie să fie disociabil, însemnând simultan „aici", cât și „dincolo". Subiectivitatea locuirii este definită de situaționare, de așezare și de o anumită locuire a acestei așezări în integralitatea ei, fără proiect, pe când subiectivitatea legii este una a distanței, a articulării în funcție de proiectul acestei distanțe. Cele două regimuri au fost puse în diferite tipuri de discurs, în funcție de acuitatea nevoii de a păstra cât mai clară distincția dintre viețuitor și suflet, pentru ca vina să poată cădea de o parte sau de alta a gardului, oferind posibilitatea de a purta lumea în funcție de tipul de responsabilizare aplicat, adică responsabilizarea de dincolo de planul existenței sau cea din interiorul existenței.

Tânguirea victimei

Așa cum am văzut, dificultatea de a integra problema răului dă naștere unor definiri și concepte ce pot muta vinovățiile de pe un strat pe altul, în funcție de tipul de discurs de care este nevoie pentru a face corespondența dintre lume și om sau providență și om. Tocmai de aceea problema culpei nu e independentă de concepția asupra

răului care o face posibilă. În eseul său, *Evil, a Challenge to Philosophy and Theology*, Paul Ricoeur sesizează că problema răului, strânge sub acelaşi termen fenomene diferite, cum ar fi suferinţa sau păcatul. Între învinuire şi tânguire, păcat şi suferinţă, există, după cum observă Ricoeur aceeaşi istorie comună a răului, filosofia şi teologia gândindu-le împreună, în această formulă a răului general. Vinovăţia, care conţine o rădăcină terminologică comună cu durerea (ex. *poena*, „pain"), pedeapsa având atât o dimensiune fizică cât şi una psihologică, face legătura dintre răul făcut şi răul suferit. Vinovatul şi victima, în continuitatea de semnificaţie, deschisă între ei, sunt forma unei unităţi adânci a condiţiei umane. O altă explicaţie pentru faptul că răul făcut şi răul suferit, sunt reuniţi sub acelaşi termen, în istoria Occidentului, este, conform lui Ricoeur, construcţia vinovatului ca victimă, prin însăşi actul ce îl învinovăţeşte[3]. În înţelesul moral al conceptului, vinovăţia conţine sentimentul capitulării în faţa unor forţe puternice, care creează senzaţia de apartenenţă la o istorie a răului, în care vinovaţii nu sunt decât nişte victime în plus ale ceva ce era deja acolo. „Experienţa pasivităţii", din inima răului făcut, este mecanismul prin care putem strânge învinuirea şi tânguirea în memoria aceluiaşi rău. Astfel, tânguirea vinovatului şi tânguirea victimei par să aibă aceeaşi notă, într-un discurs mitic în care răul e o forţă de dincolo de noi.

Odată cu doctrina augustiniană care nu mai priveşte răul ca fiind o substanţă, aşa cum era, de pildă, în gnosticism, Ricoeur observă că schimbarea nivelului de discurs asupra răului este simplu redată de înlocuirea întrebării „unde malum?", cu întrebarea „unde malum faciamus?", trecând, astfel, de la substanţialitatea răului la dimensiunea sa morală[4]. În augustianism, răul este păcatul sau durerea, înţelese ca pedeapsă pentru păcatul originar, această concepţie asupra răului dând naştere unei „viziuni penale asupra istoriei[5]", în care fiecare rău suferit este o retribuţie pentru cădere. Protestul legat de suferinţa nedreaptă sau dimensiunea ei privată nu pot fi formulate, în interiorul acestei viziuni, tot ceea ce poate fi auzit fiind ecourile unei greşeli supra-individuale, de la începutul timpurilor. Ricoeur ajunge cu demonstraţia, înapoi la Cartea lui Iov, ce pare să conţină una dintre posibilităţile ieşirii din ciclul retribuţiei şi al „viziunii penale aupra istoriei", prin propunerea posibilităţii de a-l iubi pe Dumnnezeu pentru nimic sau „în ciuda a".

Observăm devenirea discursului despre culpabilitate dinspre o voce a vinovatului, înspre tânguirea vinovatului ca victimă, printr-o mişcare de externalizare a principiului răului. Dacă înainte vinovăţia mărturisea substanţa răului în manifestarea sa, vocea vinovatului intră în scenă pentru a depune mărturie pentru ceva mai puternic decât simpla sa voinţă. Cel puţin din punct de vedere a unei anumite moşteniri a discursului, vocea vinovatului pare să susţină posibilitatea remisticizării şi a re-ierarhizării universului, prin intermediul distanţei pe care o întreţine între sinele mărturisitor şi un rău depersonalizat al săvârşirii. Vocea vinovatului ca victimă, pare să ateste această ruptură între conştiinţa mărturisitoare şi act, punând mecanismul justiţiar, reparator, în dificultatea de a regândi dialogul dintre cele două. Această discontinuitate este deosebit de importantă pentru punerea în criză a înţelegerii tradiţionale a subiectului şi a posibilităţii de a-l regândi nu prin întermediul depăşirii sau rezolvării acestei rupturi, ci prin recunoaşterea ei în însăşi structura omului, ca piesă de rezistenţă împotriva unei totalizări simpliste a subiectului mărturisitor. Distanţa dintre memorie şi act, sine şi trans-individual, voinţă şi apartenenţă, trebuie menţinută ca poartă de deschidere a proceselor de semnificare, discursul vinovăţiei neputându-se fixa nici la începutul timpurilor, nici în interiorul acţiunii individuale. Aşa cum am observat şi în cazul distincţiei dintre suflet şi vieţuitor, la Plotin, distincţie operată prin intermediul conceptului de vină, tot aşa şi aici, discursul asupra vinovăţiei mărturiseşte despre distanţa dintre memorie şi act sau dintre un rău individualizat şi un rău ca forţă de dincolo de noi.

Aşa cum am văzut, „unde malum faciamus?" şi „viziunea penală asupra istoriei" închid răul şi blamarea într-un cerc al retribuţiei, de unde nu există ieşire decât prin formularea unei rupturi sau a unei fisurări a ciclului prin intermediul iubirii gratuite faţă de Dumnezeu. Putem spune că vinovaţii maselor, plătindu-şi continuu o vină moştenită şi transmisă ca deficit de semnificaţie ce stabileşte legământul dintre trecut şi prezent este imaginea unei circularităţi internalizată ca imagine a timpului. Structura îndatoririi este forma timpului, aşa cum o schiţează conceptul de vinovăţie colectivă, dând o dimensiune istorică şi penală oricărei individualizări. Structura timpului ca îndatorire poate fi fisurată, prin intermediul discursului iertării care este mereu direct proporţional cu tipul de formulare a vinovăţiilor. Astfel, întrebarea „unde malum faciamus?" trebuie înlocuită de întrebarea „unde e gratuitatea ce întrerupe răul?". Tocmai discursul vinovăţiei e cel ce poate stârni o scriitură a gratuităţii ca reacţie la vechile licitări ale sistemului în care atât suferinţa, cât şi iertarea trebuie să fie meritate, într-o acumulare a temporalităţii ca ispăşire şi retribuţie.

Etica fidelităţii faţă de eveniment

Conversia contemporană a filosofiei către etică face ca răul sau concepte precum cel de „vinovăţie" să nu mai fie gândite în cadrul lor moral sau teologic, ci le aşează în centrul definiţiilor subiectului şi a celuilalt, discuţii

care stau la baza formulării drepturilor omului. Răul şi binele devin actorii principali ai unei etici ce încearcă să răspundă structurilor de inegalitate, dominaţiei capitaliste şi întâlnirii asimetrice cu Celălalt. Responsabilizarea vine prin intermediul privirii ascunse a unui Dumnezeu ca Celălalt absolut, dar ea se concretizează şi se formulează, din ce în ce mai mult, ca responsabilizare faţă de un celălalt particular şi necunoscut pe care îl zăresc doar atât cât să pot enunţa perspectiva dreptului la viaţă. Binele şi răul ies din ele însele ca şi categorii, pentru a se amesteca în discursurile care nu mai caută atât de mult efectul propriilor acţiuni în lume, adică Subiectul, cât evaluarea coordonatelor de existenţă în raport cu un altul, adică Celălalt. Prescripţia unei corectitudini etice care subliniază diferenţa şi obligă la recunoaşterea acesteia, confecţionându-l pe celălalt în dimensiunea sa alteritară, în raport cu care se desprinde o anumită reverenţă faţă de diferenţă (atâta timp cât această diferenţă caută integrarea) este una dintre atitudinile mult ofertate din filosofia anglo-americană, care, sub dogma lui „politically-corect", începe să sterilizeze gândirea activă şi particularul fiecărei situaţii. Pe fondul secătuirii unei etici a celuilalt ca celălalt, o etică a celuilalt ca acelaşi începe să prindă glas, acest „acelaşi" fiind un alt tip de invitaţie din exterior, la a compune Subiectul. În cartea sa, *Ethics-An Essay on the Understanding of Evil*, Badiou delimitează etica diferenţei de etica aceluiaşi, încercând să dovedească că nu există o etică în general, aşa cum moştenirea imperativului kantian ar lăsa de înţeles, ci există doar o etică a procesului de fidelitate faţă de eveniment. Nu există un subiect general, care ar putea găsi adăpost într-o generalitate etică, ci un subiect în curs de devenire din mijlocul multiplicităţilor infinite. Astfel, am putea spune, pe urmele lui Badiou, că nu există un subiect care să fie deja acolo, pentru a-l recunoaşte pe Celălalt ca celălalt, ci un subiect în proces de subiectivare faţă de un adevăr, adică un subiect ce poate recunoaşte un „acelaşi", în baza căruia să-l fundamenteze pe Celălalt în acelaşi moment în care se întemeiază pe sine ca Subiect, prin principiul de coerenţă interioară a lui „acelaşi".

„Adevărul este că, în contextul unui sistem de gândire care e atât a-religios, cât şi contemporan cu adevărurile din vremea noastră, întreaga predicare legată de recunoaşterea celuilalt ar trebui pur şi simplu abandonată. Pentru că adevărata întrebare-şi e una extrem de dificilă-este mult mai legată de recunoaşterea Aceluiaşi.[6]."

„Indiferenţa faţă de diferenţe" şi căutarea unui „acelaşi" nu au în vedere ceea ce deja *este*, ci o *recunoaştere* care aduce cu sine sincronicitatea apariţiei Subiectului şi a Celuilalt. Adică, nu există, mai întâi, un Subiect care recunoaşte ce din ceea ce e Celălalt e la fel cu el, ci e vorba de o recunoaştere colectivă a unui „acelaşi", prin intermediul fidelităţii faţă de procesele de adevăr generate de acest „acelaşi". Până şi schema scenariului de supravieţuire se reduce la principiul fidelităţii faţă de acelaşi, în perseverenţa şi lupta de a rămâne ceea ce eşti, adică „acelaşi". Tocmai de aceea, o etică a aceluiaşi lansează provocarea fidelităţii faţă de un „exces de dincolo de sine[7]", adică faţă de un adevăr ce doar mă traversează şi care mă scoate din sine pentru a-mi arăta acel „acelaşi" faţă de care trebuie, continuu, să rămân.

În interiorul acestei noi etici a fidelităţii faţă de „acelaşi", diferită de o etică ce marja pe acceptarea diferenţelor, punând tot Subiectul în centrul discursului, vina sau responsabilizarea se articulează diferit: nu ca eroare în faţa recunoaşterii diferenţei, ci ca greşeală în faţa recunoaşterii „aceluiaşi". Vina faţă de celălalt ca „acelaşi" se formulează ca vină faţă de evenimentul ce permite întemeierea sinelui ca Subiect. Urmărind firul acestei etici, responsabilitatea faţă de celălalt devine o responsabilitate faţă de sine şi faţă de procesele de adevăr ce nasc subiecţi. În aceste condiţii, a fi vinovat înseamnă a nu răspunde „excesului de dincolo de sine" şi a nu fi la înălţimea unei fidelităţi faţă de un „acelaşi" pe care nu îl recunosc, ci care mă recunoaşte în chiar momentul alegerii de a fi un Subiect.

Această etică care nu preamăreşte puterea de a integra diferenţa, ci pe cea de a vedea identicul infinităţii diferenţelor şi, astfel, a le face nesemnificative în numele unei întâlniri cu „acelaşi", licitează o vină care e, mai degrabă, formulată ca renunţarea, abandonarea proiectului subiectivităţii care e mereu proiectul unui „acelaşi" faţă de sine şi faţă de celălalt. La Badiou nu era vorba doar de fidelitatea faţă de un proces al adevărului, ci şi de fidelitatea faţă de o fisură din procesul adevărului, care reuşeşte să conecteze cunoaşterea şi necunoaşterea, instituind o stăruinţă a Subiectului în discontinuitatea şi întreruperea comunicabilului. Astfel, dacă ar fi ca problematica vinei să fie ridicată în interiorul acestei etici, ea nu ar putea fi adusă în discuţie decât ca lipsă a stăruinţei, adică eşec în faţa „excesului de dincolo de sine" care ne introduce în procesele de adevăr ce ne dau acces la noi înşine. Mult mai radical decât în etica diferenţei, unde vina faţă de celălalt venea din inacceptarea diferenţei, în cadrul eticii aceluiaşi vina faţă de celălalt nu mai rămâne doar la nivel relaţional, ci ajunge la nivel structural, destituind însăşi fundamentul devenirii Subiectului. Observăm cum, şi aici, vina poate fi articulată structural, realizând medierea şi distanţa dintre deschiderea de dinaintea Subiectului şi răspunsul formulat pentru acel „exces de dincolo de sine", răspuns care e însăşi Subiectul. Sunt două momente diferite ale proceselor de adevăr ce nasc subiectivări, unite, din nou, prin intermediul conceptului de vină care adresează responsabilitatea Subiectului faţă de Celălalt, dar trimite înapoi

și la momentul de dinaintea Subiectului și al întâlnirii cu Celălalt. Vinovăția nu este, așadar, doar în planul subiectului, ci și într-un plan pre-subiectiv al fidelității față de eveniment, cele două discursuri întâlnindu-se acolo unde vina lui „a face", începe să comunice cu vina lui „a fi".

În condițiile în care dreptul libertății la opinie este, în subtext, mai ales, dreptul de a desemna răul, găsirea unei victime este, uneori, chiar mai imperioasă decât definirea unui vinovat sau a unui țap ispășitor. Așa cum observă Badiou, în filosofia anglo-saxonă, drepturile omului sunt drepturi la non-rău, formulate în urma definirii subiectului universal al drepturilor omului ca victimă.

„Etica definește, astfel, omul ca victimă. Se va obiecta: ‚Nu! Uiți subiectul activ, cel ce intervine împotriva barbarismului!' Deci, să fim precişi: omul e ființa capabilă să se recunoască pe sine ca victimă.[8] "

Astfel, o etică centrată în jurul figurii victimei este o viziune ce reduce omul la statutul de „ființă-înspre-moarte", căreia Badiou i se opune, propunând o redefinire a drepturilor omului nu ca drepturi de supraviețuire, ci ca drepturi ale Nemuritorului, adică drepturile Infinitului asupra contingenței. Subiectivarea este ceea ce e Imortal, în ciuda morții și a biologicului, în viziunea lui Badiou. Putem observa cum în formularea subiectului universal ca victimă, vina se impersonalizează până în punctul în care responsabilitatea practică și imediată față de celălalt devine o intervenție în numele umanitarismului. Putem afirma că există un interesant mecanism discursiv mediatic, conform căruia definirea omului ca victimă nu are drept consecință nevoia de a înscrie un vinovat, pentru că vinovăția nu poate fi gândită în relație cu un subiect universal. Definirea omului ca victimă are ca rezultat postularea iluziei unei posibilități de acțiune ce emerge tocmai din disproporționalitatea dintre subiectul universal ca victimă și subiectul individual ca activist. Această ruptură a subiectului e observată pe scurt de Badiou, cele două tipuri de „om" ale lumii contemporane fiind descompuse într-o structură ce demască etica vestică:

„Cine nu ar vedea că în expedițiile noastre umanitare, intervenții, embarcarea legionarilor carității, Subiectul, presupus universal, este divizat? De partea victimelor, animalul buimăcit, expus pe ecranele televizoarelor. De partea binefăcătorilor, conștiință și imperaticul de a interveni. Și de ce această diviziune atribuie mereu aceleași roluri, aceloraşi părți? Cine nu vede că această etică ce se sprijină pe mizeria lumii ascunde, în spatele omului-victimă, omul bun, omul-alb?[9] "

Astfel, o diviziune a Subiectului universal e scrisă de un scenariu al omului ca victimă, scenariu din care imaginea sau figura unui vinovat lipsește, tocmai pentru ca omul-victimă să poată fi conturat separat, ca o mărturie a propriei condiții și nu ca o continuitate înscrisă de violența dintre structuri. Victima, în absența vinovatului, e un construct la fel de interesant ca și vinovatul fără victimă, ceea ce face posibilă definirea independentă a celor două categorii, fiind conceperea discursului mărturiei ca discurs al unui real ce nu poate trimite decât la sine, asemeni unui chip ce nu trimite decât la propria sa fizionomie.

Despre irevocabil

Chiar dacă, la nivel de semnificație, vina introduce scrierea unei distanțe, prin intermediul căreia curgerea de Real și circuitele de investire a discursului capătă o anumită stratificare ontologică (prin vina față de Dumnezeu sau o realitate superioară) sau o anumită discontinuitate singularizantă, o întrerupere în planul împărtășirii (prin vina față de aproape), ea operează, totodată, o reintegrare în ordinea simbolică a lucrurilor. Ideea că umanitatea e viciată sau remuşcarea față de suferința pentru care nu se intervine sunt dimensiuni ce repun în circuit ceea ce părea să fie o criză a golului, înscris de absența transcendentului sau absența configurată de moartea Celuilalt. Îndoiala legată de realitate și dezinvestirea simbolică ce amenință să expună breşele Realului sunt suprimate prin posibilitatea de a asuma o căință în raport cu realitatea exterioară a actelor personale, reconfirmând-o, astfel, prin chiar ideea de irevocabil care repune în forță zidul impermeabil și incontestabil al Realului ca exterioritate deja existentă. Moştenirea idealismului în filosofie și celelalte tipuri de discurs generate de idea că lumea exterioară este externalizarea unor conținuturi și operații pur interioare subiectului uman este, într-un fel, contrazisă prin conceptul de vinovăție, cel care repune în discuție irevocabilul, adică tocmai ideea unor răni ce se înscriu în definitivul unei realități care era deja acolo, gata să confirme exteriorul prin imposibilitatea de a șterge. Sentimentul irevocabilului, ca efect al discursului culpabilității, traversează, de la un capăt la celălalt, reconstrucția relației cu realitatea exterioară ca o relație cu ceva existent de dinainte de propria conștiință. Imposibilitatea de a șterge rana deja înscrisă redirecționează discursul înspre ideea „lumii de dinainte de om", cea care nu se dezvăluie sau se construiește pe măsura actelor noastre de percepție, ci care e deja acolo, gata să rețină definitiv imprimarea urmei. Irevocabilul dictează un anumit montaj al Realului, o anumită ordine și impresia unui neînlocuibil care reflectă însăși puterea de autonomie a exteriorului. Subiectul nu mai este cel ce operează ștergerile și scrierile de Real, într-un discurs al culpabilității, ci el este cel ce survine tocmai prin refuzul încăpățânat al lumii de a-l anula, refuzul continuu de a-i șterge urma și propriile reveniri din trecut. Simțul irevo-

cabilului nu este doar fundalul imposibilității de a uita, ci semnul unei ciocniri cu Realul, prin imposibilitatea de a face fuziunea dintre memoria proprie şi memoria lucrurilor. Această memorie a lucrurilor pare să se afirme cu independenţă şi insistenţă, fixând Realul în separabilitatea adevărului său. Ideea lumii care este deja acolo se materializează prin această memorie a lucrurilor ce se impune asupra subiectului, aducând suplimentul de inscripţie a experienţei, a corporalităţii, a intenţiei. Irevocabilul este înlănţuirea lineară şi neschimbătoare a condiţiilor de existenţă ale urmei. Această urmă păstrează relaţia dintre cuvânt şi faptă, gând şi materie, înconjurător şi interior, dar, mai ales, relaţia dintre lumea proprie şi lumea care era deja acolo.

Harta irevocabilului face din operaţia de ştergere o imposibilitate, singura opţiune de reabsobţie care îi rămâne Realului fiind suprascrierea. Modalitatea de a reface relaţia cu realitatea exterioară, odată ce aceasta s-a impus asupra Subiectului prin refuzul de a-i şterge urma, este suprascrierea ca determinare a exteriorului de a se gândi pe sine în interior, cu ajutorul instrumentelor lăuntrului. Suprascrierea este una dintre operaţiile discursului vinei, reuşind să facă exterioritatea urmei să vorbească cu vocea unei lăuntricităţi. Cu alte cuvinte, suprascrierea urmei este traducerea gândirii şi memoriei idependente a exteriorului prin vocea interiorităţii, repunând „lumea de dinainte de om" într-o sincronie cu sinele şi psiho-structura eului. A supra-scrie ar însemna a face din scriitura imposibilităţii de a şterge o altă scriitură, a re-spune memoria lucrurilor ca memorie proprie sau a recompune forţa de inscripţie a exteriorului ca forţă de resorbţie. Discursul vinovăţiei poate realiza această suprascriere, pentru că urma exterioară a greşelii ajunge să se gândească pe sine în interior, tocmai prin vocea culpabilităţii.

Concluzii:

Conceptul de vinovăţie scrie o distanţă între structură şi supra-structură, în încercarea de a integra responsabilitatea pentru eroare. Observăm, astfel, că vinovăţia nu aparţine doar unui discurs penal, moral sau etic, ci reglează distanţa dinte sine şi celălalt, dintre sine şi un „dincolo de sine," deschizând scena posibilităţilor de a răspunde şi de a mărturisi în baza acestei distanţe ce marchează dubla apartenenţă la interior şi exterior, procese de subiectivare şi desubiectivare. Culpa, aşa cum apare ea, în istoria gândirii occidentale, tocmai prin problematica integrabilităţii sau non-integrabilităţii răului, întreţine deschiderea către distanţa faţă de eveniment, necesară condiţiei de a mărturisi printr-un „ochi din afară," vinovăţia scriindu-se mai mult în afara poveştii, în întâmpinarea unei judecăţi ce pretinde să stea deasupra evenimentului.

Note:

1. Plotin, *Enneade III-V*, trad. colectivă, ed. IRI, Bucureşti, 2005, p.49
2. *Ibid*., p. 79
3. Paul Ricoeur, „Evil, A Challenge to Philosophy and Theology", în J*ournal of the American Academy of Religion*, vol. 53, dec., nr. 4/1985, p. 636
4. *Ibid*., p. 639
5. *Ibid*., p. 640
6. Alain Badiou, *Ethics-An Essay on the Understanding of Evil*, ed. Verso, NY, 2001, p. 25, „The truth is that, in the context of a sistem of thought that is both a-religious and genuinely contemporary with the truths from our time, the whole ethical predication based on the recognition of the other should be purely and simply abandoned. For the real question-and it is an extrordinarly difficult one-is much more that of recognizing the Same."
7. *Ibid*., p. 101
8. *Ibid*., p. 10 „Ethics thus defines man as a victim. It will be objected: ‚No ! You are forgetting the active subject, the one that intervenes against barbarism!, So let us be precise: man is the being who is capable of recognizing himself as a victim."
9. *Ibid*., p. 13 „Who can fail to see that in our humanitarian expeditions, interventions, embarkations of charitable légionnaires, the Subject presumed to be universal is split? On the side of the victims, the haggard animal exposed on television screens. On the side of the benefactors, conscience and the imperative to intervene. And why does this splitting always assign the same roles to the same sides? Who cannot see that this ethics which rests on the misery of the world hides, behind its victim-Man, the good-Man, the white-Man?"

Bibliography:

Badiou, Alain, *Ethics-An Essay on the Understanding of Evil*, trad. Peter Hallward, ed. Verso, NY, 2001

Badiou, Alain, *Le Siècle*, Éditions du Seuil, Paris, 2005

Blackmore, Susan, *Consciousness: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2005

Plotin, *Enneade III-V*, traducere colectivă, ed. IRI, Bucureşti, 2005

Ricoeur, Paul, „Evil, A Challenge to Philosophy and Theology", trad. David Pellauer, în J*ournal of the American Academy of Religion*, vol. 53, dec., nr. 4/1985, p. 635-648

Ricoeur, Paul, *Sois-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990

Whitehead, Anne, *Memory*, Routledge, New York, 2009