



YEARBOOK OF THE GEORGE BARIȚIU HISTORY INSTITUTE OF CLUJ-NAPOCA SERIES *Humanistica*



ISSN 1584-4404
humanistica.ro

Dincolo de identitate: de la revelarea ființei la singularitatea persoanei

Marcel Hosu

Cite this article: HOSU, Marcel (2022) *Dincolo de identitate: de la revelarea ființei la singularitatea persoanei*, in: 'Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica', Vol. 20, pp. 77-90. DOI: [10.5281/zenodo.7017754](https://doi.org/10.5281/zenodo.7017754)



© 2022: The Publishing House of the Romanian Academy
Journal published online: 2003
Submit your article to *Humanistica Yearbook*

FILOSOFIE

DINCOLO DE IDENTITATE: DE LA REVELAREA FIINȚEI LA SINGULARITATEA PERSOANEI

Marcel Hosu

Institutul de Istorie „George Barițiu” din Cluj-Napoca
Departamentul de Cercetări Socio-Umane

Abstract: *BEYOND IDENTITY: FROM THE DISCLOSURE OF BEING TO THE SINGULARITY OF A PERSON.* The article compares two different critiques of the concept of identity: the Heideggerian phenomenological destruction of metaphysical and logical identity and the Lacanian critique of an identity based on particularity, as opposed to the non-identitarian singularity of a person. The first endeavor of the article will be to take the poem of Parmenides as a primary example, where tautological identity can be brought to its most radical conclusions and thus shattered within a linguistic framework that takes speech into account. This will be articulated in the Heideggerian logic of the disclosure of being. The second and parallel endeavor is to show the similarity between Heidegger's position and Lacan's analysis of another tautology: not that of being, but that of the naming of a person. This is done with reference to God's refusal to pronounce his name in front of Moses in Exodus, saying only "I am what I am", 'ehye 'ăšer 'ehye, and through Lacan's close reading of the tragedy of Antigone, where the naming of her brother brings us close to the same impossibilities that can be found in the naming of being.

Keywords: *Lacan, Heidegger, Antigone, Tautology, Singularity, Naming, Being, To Be, Myth, Logos, Unsaid, Law, Void, Death.*

INTRODUCERE

Similitudini

Doar după finalizarea unui amplu studiu despre problema tautologiei în poemul lui Parmenide (Hosu, 2020), am sesizat o vădită similitudine între cuvintele stranii pe care le rostește personajul principal al poemului și o altă formulare, cel puțin la fel de stranie, dintr-un alt text originar din spațiul nostru cultural, și anume o tautologie mai cunoscută, dar care prezintă asemănări nu doar la nivel de structură, ci și din punct de vedere morfologic.

Moise

Mă refer la formula din *Exod*, *'ehye 'ăšer 'ehye*, primul dintre răspunsurile oferite lui Moise în momentul în care încearcă să afle numele celui care l-a trimis. Tradus prin „eu sunt cel ce sunt”, „eu sunt cel care este”, „eu sunt ceea ce sunt” și multe alte variante, textul ebraic rămâne, asemenea tautologiilor grecești, la o anumită distanță lingvistică aproape insurmontabilă. Spun asta în special datorită faptului că limbile moderne, cele pe care le vorbim și în care suntem constrânși să gândim, conțin mai multe diferențieri decât limbile antice, care sunt în general mai condensate, atât la nivelul sensului, adesea echivoc, cât și din perspectiva frazării. Suntem, cu alte cuvinte, forțați prin însăși limba noastră, să facem anumite distincții, care în alte timpuri apăreau în vorbire nediferențiat. Verbul *'ehye* poate, de exemplu, să însemne în același timp „eu sunt”, „eu am fost” sau „eu voi fi”. Găsim traduceri ale frazei biblice care optează pentru viitor – opțiune prevalentă în tradiția iudaică (Porge, 2013, p. 198) – „eu voi fi ceea ce voi fi”, care interpretează fraza ca pe o promisiune.

Repetiții

Divergențele de traducere și de interpretare nu sunt, în schimb, un fenomen recent, ci s-au manifestat începând cu mult timp în urmă și luând destul de repede distanță față de litera textului ebraic, în care repetiția – aceasta este cel puțin teza pe care doresc să o susțin – joacă un rol important.

Deja în *Septuaginta* găsim traducerea ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, traducere care elimină dedublarea verbului *'ehye*, cel puțin din punct de vedere formal, și care introduce, din punct de vedere sintactic –, dar și din punctul de vedere al sensului – o diferență. Aceasta devine cu atât mai accentuată în limba română, unde eliminarea repetiției lasă locul unei predicatii cu rezonanțe evident metafizice: „eu sunt ființa”. Am avea, prin urmare, de a face în acest caz cu o identificare relativ rigidă – și anacronică terminologic – a esenței celui care pronunță aceste cuvinte.

De ce există această tendință – evidentă în cazul interpretărilor aduse lui Parmenide, dar prezentă și în exegeza biblică – de a tolera cu mare dificultate aparentul non-sens al unei repetiții tautologice, care pare să nu spună nimic? De ce să nu zăbovim mai mult în acest *refuz* de a diferenția sau de a numi?¹ Formulată într-un sens mai general: de ce sunt considerate aceste expresii atât de inconfortabile, încât se încearcă transformarea lor în niște simple evidente, adesea

¹ Karl Barthes interpretează, aparent, versetul din *Exod*, de asemenea, ca pe un refuz. Citez un rezumat făcut de Erik Porge: „Selon lui, Dieu *refuse* de dire son nom et par là de livrer son *identité*, mais ce faisant il révèle son mystère. Le refus signifie qu'il est un Dieu de Parole, qui mandate Moïse, choisit Israël, fait alliance avec lui, est fidèle à ses promesses. K. Barthes critique les traductions qui identifient Dieu à l'Être car, selon lui, la réponse de Dieu n'est justement pas une identification” (Porge, 2013, p. 198).

negrăitoare – cum se întâmplă în cazul poemului antic – sau subsumarea lor unui sens străin, adesea speculativ, al tradițiilor teologice sau al trădărilor filosofice?

„«*Fiindul este*» – asta sună ca și: «fulgerul fulgeră»”, ne spune Heidegger pe un ton ironic: „ce să facă el altceva? Nimicuri de genul acesta să ne fi spus un gânditor de rangul lui Parmenide?” (Heidegger, 2002, p. 176)

Diferențe

În prezentul studio încerc, prin urmare, să subliniez inedita simultaneitate a două expresii care au parcurs istoria: tautologia ființei formulată în jurul secolului 5 î. Hr. și expresia de asemenea tautologică însemnată în Exod în jurul secolului 6 î. Hr. Nu fac această paralelă pentru a încerca să arăt o legătură istorică care, în fapt, nu există, ci pentru a evidenția similitudinea logică dintre întâlnirea cu un refuz – logic și el – și consecințele vaste pe care acest refuz la are asupra gândirii și societății.

Pentru a nu crea confuzii și înainte de a continua analiza în principal gramaticală a acestor formulări, aș vrea să introduc câteva noțiuni pentru a naviga prin nebuloasa conceptuală care apare inevitabil în orice discuție care tematizează identitatea, repetiția sau în-sinele unui lucru. Câmpurile vaste ale acestor concepte mă forțează să mă rezum la o remarcă în marginea logicii formale. Introduc aceste conceptualizări pentru a putea susține ipoteza mea personală, care consideră tautologia unul dintre puținele resorturi lingvistice pe care le avem pentru a exprima o diferență radicală: o diferență care este atât prezentă în actul vorbirii, cât și acoperită de acesta.

Identitate

Înainte de a putea specifica această diferență, doresc să introduc modul în care Heidegger deconstruiește conceptul de identitate. Citez un pasaj din conferința sa despre *Principiul identității* din 1957: „Principiul identității sună conform formulei uzuale: $A = A$. Acest principiu are valoarea celei mai înalte legi ale gândirii [...]”; vom vedea, bineînțeles, în ce măsură această lege este și locul unde, conform lui Heidegger, ceva se ascunde și se refuză în mod fundamental gândirii:

„Ce spune această formulă $A = A$, în care se încearcă exemplificarea principiului identității? Formula numește egalitatea dintre A și A. Unei egalități îi aparține un minimum de doi. Un A este egal cu altul. Asta vrea să spună principiul identității? Evident că nu. Identical, în latină *idem*, este în greacă *τὸ αὐτό*. În limba noastră germană, *τὸ αὐτό* înseamnă *același*. Dacă cineva spune mereu *același*, de exemplu: planta este plantă, atunci vorbește în tautologii. Pentru ca ceva să poată fi același, este suficient unul singur. Nu este necesar de doi ca în cazul egalității. Formula $A = A$ vorbește despre egalitate. Ea nu numește A ca pe un *același*. Formularea uzuală a principiului identității acoperă, prin urmare, exact ceea ce dorește să spună: «A este A, asta înseamnă, fiecare A este însuși același».” (Heidegger, 2006, p. 33)

Ce ne arată acest pasaj? Faptul că, încercând să exprimăm identitatea, nu producem decât o rată a ceea ce dorim să exprimăm, substituind fenomenului de identitate pe cel de egalitate. Acest fenomen secund, de egalitate, nu este în schimb posibil – putem deduce din ceea ce spune Heidegger – dacă primul A din formula $A = A$ nu este, în prealabil, identic cu el însuși.

Ce poate să însemne acest lucru? Ne aflăm în fața unui simplu sofism? Suntem victimele unui joc de cuvinte? Prin principiul identității vrem bineînțeles să spunem că *primul A este identic cu el însuși*. Asta este în mod precis ceea ce principiul identității spune.

Putem observa în schimb, în stil hegelian, că adevărul nu este în ceea ce *vrem* să spunem, în *intenția noastră*, ci în ceea ce spunem în „mod real”.

Când vorbim, nu ne imaginăm un universal – spune Hegel în capitolul din *Fenomenologia spiritului* despre certitudinea sensibilă – dar, *exprimăm* universalul, chiar dacă intenționăm să spunem ceva particular. Hegel ne spune în continuare: „Limbaajul este însă, cum vedem, cel adevărat” (Hegel, 2000, p. 65), cel care conține adevărul dincolo de intențiile noastre, nu pentru că nu am fi capabili să exprimăm intențiile noastre în mod corect, ci pentru că însăși structura vorbirii face acest lucru imposibil.

Un lucru similar pare să ne spună și Heidegger legat de identitate. Vrem, în mod evident, să exprimăm identitatea prin formula $A = A$, dar, în adevăr, adică în vorbire, nu facem decât să reducem identitatea la egalitate, folosind chiar semnul egal.

PARMENIDE

Subiect

Această remarcă ne readuce înapoi la textul parmenidian, care în mod nu neapărat neașteptat pentru o gândire precum cea presocratică – care prefigurează, printre altele, inclusiv știința logicii – ne arată deja o dimensiune a limbajului care încearcă să meargă dincolo de limita sa, tematizând prin însăși construcția poemului o topologie a vorbirii.

Fără a insista prea mult, atrag atenția asupra câtorva detalii de structură a textului, pentru a putea amplasa în mod corect tautologia ființei.

Poemul începe cu călătoria unui tânăr purtat cu o caleașcă „atât cât îl susține dorința”, dincolo de poarta care „desparte nopți și zi”, până la casa zeiței „fără nume”, care îi spune: „Așadar, despre acestea am să vorbesc – iar tu, păzește cuvântul pe care îl auzi – care drumuri ale căutării sunt singurele înspre a fi gândite” (Fragment B II, 1-2).

Primul și singurul „drum al adevărului” începe cu cuvintele ὅπως ἔστιν (B II, 3). În limba română s-ar traduce „că este”. Auzind această formulare evident eliptică, avem tendința de a pune întrebarea: *ce este?* Dacă ne uităm la textul

grecesc, încercând să găsim răspunsul, aflăm că verbul *a fi* nu are în aceste versuri niciun subiect.

Ne putem întreba mai apoi dacă este o particularitate a limbii grecești aceea de a putea folosi verbul *a fi* fără subiect, asemenea unui verb impersonal. În limba română, avem o construcție similară când folosim verbul *a ploua*. Când spunem „plouă”, este redundant să întrebăm *ce plouă*?

În cazul acestui „este” avem de a face cu un fenomen aparte, care a fost comentat îndelung de filosofi și filologi. Am putea spune că interpretările importante – atât cele filologice de ultimă oră (Wiesner 1996, Pardutt 1991), cât și cele filosofice, care au avut o rezonanță mai largă, precum cea a lui Heidegger – văd aici un uz atipic al copulei, care se plasează înainte de o diferențiere sau disjuncție în subiect sau predicat.

Hermann Schmitz numește verbul „*subjektlos im strengsten Sinne*”: „fără subiect în cel mai strict sens” (Schmitz, 1988, p. 90). Heidegger, pe de altă parte, vorbește despre o anumită contopire a funcțiilor sintactice, în care subiectul este el însuși predicat și invers (Heidegger, 2012, p. 116). În orice mod am încerca să analizăm acest cuvânt, este clar, dacă analizăm într-un mod foarte atent textul, că ne aflăm, în sens pozitiv sau negativ, la limita a ceea ce putem exprima în mod coerent.

Mit

Această semi-frază, pe care o putem considera în mod esențial incompletă, se mai repetă în mod identic a doua oară puțin mai târziu în poem, la începutul fragmentului B VIII. Nu poate fi vorba deci despre de o greșeală sau despre transmiterea eronată a textului.

Ea apare în ambele locuri împreună cu o altă particularitate: de fiecare dată, sintagma este pusă în legătură prin însăși structura textului cu ceva care poate fi tradus prin „cuvânt”, în greacă *μῦθος*. Fără a fi induși în eroare de toate conotațiile pe care „mitul” le are în limba română, amintesc aici faptul că *mythos* se traduce, cel puțin într-o anumită perioadă de evoluție a limbii grecești, prin „cuvânt”. Subliniez faptul că la fiecare apariție în poem a acestei expresii enigmatice, că „este”, avem de a face cu un „cuvânt” care nu este *logos*, așa cum apare „cuvântul” în alte locuri ale poemului, ci *mythos* (Hosu, 2020, p. 91-99).

Mito(-)logie

Aceste două apariții ale cuvântul „este” ca *mythos* sunt urmate, fiecare, de două elaborări, care au implicații *logice* diferite. Spun *logice*, pentru că de fiecare dată este vorba în mod explicit despre un *logos* – adică ceva care poate fi tradus prin argument, aducere-laolaltă sau, într-un mod adiacent, prin discursivitate – care vine să completeze un „moment mitic” inițial.

Prima explicitare a copulei sfârșește în fragmentul B VI în formula: *ființa este* (B VI, 1), adică în tautologia ființei pe care am putea să o schematizăm fie precum Heidegger prin $A = A$, fie, făcând referire la Lacan, prin $S_1 = S_1$. Acesta este momentul în care dialectica identicului și a egalului poate să înceapă. Prin aceasta mă refer la faptul că tautologia, prin natura ei, încearcă să exprime ceva, care este ratat prin însăși forma expresiei sale.

Această ratare este în schimb asumată și exprimată la nivelul frazei prin apariția în interiorul ei a unei repetiții. Tautologia este, prin urmare, atât punctul în care limbajul atinge un maximum de semnificanță, dar și punctul în care cuvântul însuși își arată neputința de a semnifica cu adevărat, și deci, sărăcia sa. Am putea spune, pe de o parte, că puterea de a semnifica nu este pur immanentă unui cuvânt și, pe de altă parte, că avem de a face, în mijlocul acestor expresii, cu esența unui refuz, care trimite înspre însăși natura semnificării, care este dincolo de cuvânt.

Logos

După această primă concluzie a poemului din fragmentul B VI, zeița reia pentru a doua oară expresia *că „este”*, punctând, am putea spune, inclusiv prin această reluare insuficiența concluziei tautologice anterioare. De data aceasta însă, rezultatul nu va mai fi o repetiție, ci o diferență în care subiectului S_1 îi revine o lungă listă de predicat, bine-cunoscute în tradiția filosofică: *ființa este întreagă, una, nemișcată etc.* În mod schematic am putea spune: $S_1 = S_2, S_3, S_4 \dots$ etc. După această enumerație, zeița anunță faptul că și-a terminat *logosul* ei despre ființă.

Deschidere

Avem de a face, aşadar, cu trei momente extrase strict din gramatica, sintaxa și structura poemului: în primul rând (1) *o copulă izolată*, fără subiect și predicat, prezentată ca *mythos*. Mai apoi două alte momente purtate de către *logos*: pe de o parte (2) *o tautologie a subiectului*, și pe de altă parte (3) *o explicitare al acestui subiect prin trăsături*, $\sigma\eta\mu\alpha\tau\alpha$ în greacă.

Nu pare deci arbitrar să plasăm deja în acest context presocratic diferența heideggeriană între un limbaj gândit ca *logos*, care leagă, și puterea revelatoare a cuvântului, ca *mythos*, care scoate din ascundere, care arată și care numește.

„Logosul ca atare înseamnă doar o experiență și o conceptualizare întru totul specifică a esenței limbajului” – ne spune Heidegger în cursul său *Despre esența adevărului*. „Grecii mai cunosc și o a doua, mai veche: limbajul și cuvântul ca *mythos* [...] Ca *mythos*, cuvântul este ceea ce vine peste om, acela în care îi sunt specificate aspectele ființei sale (*seines Gesamtdaseins*). Nu cuvântul în care el vorbește de la sine, ci cuvântul care oferă îndrumare [...] Cuvântul ca *mythos* oferă îndrumare și semnifică. Cuvântul ca *logos* apucă și plasează omul, și pe el însuși, în claritate. Limbajul devine *logos* de abia prin intermediul filosofiei. Asta înseamnă: în momentul în care omul, în

mijlocul fiindului, legat și agățat de el, se ridică împotriva fiindului însuși și i se adresează de la sine, urmărind să afle ceea ce acesta este. Dar logosul originar al filosofiei rămâne în legătură cu *mythosul*” (Heidegger, 2001, p. 116).

Mythosul vine asupra omului. El nu provine, precum logosul, din opoziția omului față de fiind și din interogarea acestuia cu privire la ființa sa, ci presupune un alt raport cu limbajul și, implicit, cu ființa.

Numire

Ce înseamnă un cuvânt care numește? Este un cuvânt care lasă să fie, care cheamă lucrul în sine sa dincolo de orice simplă identitate și îl plasează într-un deschis. În ce fel conchide Heidegger conferința sa despre *principiul identității*, care ne propune, din punctul meu de vedere, o depășire a unei anumite gândirii identitare?

Într-un prim pas aduce o schimbare destul de subtilă, dar esențială formulei identității, schimbând-o din $A = A$ în *A este A*. Am putea spune că este o schimbare pur formală, fără nicio consecință asupra fundamentului logic al acestei propoziții, și ea logică, care nu ține de limbajul natural. Pasul următor – cel prin care Heidegger justifică această schimbare – este unul care susține în mod indirect demersul acestui eseu, și anume, o întoarce la Parmenide. Nu la tautologia ființei în schimb, cum am propus adineaori, ci la celebrul fragment B III, în care găsim cunoscuta sintagmă: $\tau\acute{o} \gamma\acute{o}\rho \alpha\upsilon\tau\acute{o} \nu\omicron\epsilon\iota\upsilon \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \epsilon\iota\nu\alpha\iota$, pe care am putea să o traducem prin „aidoma este a gândi și a fi”.

Aidoma

Cu ajutorul acestei fraze putem sesiza probabil chiar mai bine alterarea pe care Heidegger o aduce conceptului de identitate. Am putea citi această spusă, sau această parte de vers, ca desemnând o egalitate între ființă și gândire. Această interpretare, problematică din mai multe puncte de vedere, este departe de sensul parmenidian, chiar dacă se găsește în mod curent în vulgata interpretărilor parmenidiene încă din lumea antică.

Heidegger pare să ne spună, din contră, că avem de a face aici cu trei instanțe: nu cu egalitatea a doi termeni, ci cu apartenența celor doi la un al treilea, pe care el îl numește $\tau\acute{o} \alpha\upsilon\tau\acute{o}$, *das Selbe*, iar noi am putea să îl traducem în română prin *sine*, *în sine* sau *același*, și l-am redat în traducerea de mai sus prin *aidoma*, pentru a putea citi din nou, în mod nepărtinitor, straniețea expresiei presocratice, aplatizate și suprimate de istoria metafizicii.

Nespusul

„Ce înseamnă acest $\tau\acute{o} \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ ” – întreabă Heidegger – care este în același timp și baza etimologică a cuvântului „tautologie”. Parmenide, ne răspunde tot Heidegger, nu

ne dă niciun răspuns la această întrebare, ci doar ne plasează în fața unui mister și lasă acest mister nedeslușit (Heidegger, 2006, p. 36): „Cuvântul central al poemului, τὸ αὐτό, rămâne în întuneric. Îl lăsăm în întuneric” (Heidegger, 2006, p. 37).

Lectura ternară a poemului pe care am propus-o – compusă dintr-un moment mitic, al deschiderii, care apoi se scurge în două momente logice, unul care ține de o pură repetiție a subiectului și altul care ține de o predicare adusă aceluiași subiect –, acesta lectură poate fi pusă în legătură cu o altă lectură, heideggeriană, și ea aparent ternară, a raportului dintre ființă și gândire, care nu sunt egale, ci aparțin unui același *das Selbst*. Acesta este locul pe care Heidegger îl desemnează ca fiind locul autentic al identității – evident, al unei identități al cărei sens este aproape complet străin celui uzual, căci avem de a face în fapt, după cum am văzut, doar cu o egalitate.

Nu este deci o surpriză, pornind de la un concept denaturat al identității, că nu reușim să auzim ceea ce se vorbește în poemul parmenidian. „Nu este o mirare deci” – citim în cursul lui Heidegger, *Was heisst denken?* – „dacă nu mai remarcăm deloc nespusul acestei fraze «fiindul este», darămite să fim în așa fel atinși de acest nespus, încât să se producă o străfulgerare a întregii noastre ființe, care să nu ne mai părăsească niciodată” (Heidegger, 2002, p. 183f.).

ANTIGONA

„Despre subiect, în sfârșit în cauză”

Având în vedere turnura la care Heidegger recurge în analiza pe care o face identității, trec acum la cea de-a doua parte a eseului, care va tematiza singularitatea persoanei într-un registru lacanian, luând în considerare topologia vorbirii și a adevărului din gândirea heideggeriană.

Spre deosebire de sintagma „fiindul este”, tautologia veterotestamentară *'ehye 'ășer 'ehye* – o altă repetiție a verbului *a fi* – adaugă un element în plus, cel puțin din punct de vedere lingvistic, și anume persoana. „Eu sunt cel ce sunt”, spune textul Exodului. Indiferent de modul în care alegem să traducem verbul *'ehye*, elementul comun, care rămâne, este prezența persoanei întâi singular, implicită sau nu, în verbul astfel conjugat.

„Das Ding”

Această frază este analizată de Lacan, în conjuncție cu celelalte porunci, în seminarul său *Etica psihanalizei*. Acest text fundamental al teoriei lacaniane articulează câteva concepte elementare ale psihanalizei, precum *legea*, *lucrul* – *das Ding* – și *dorința*.

„Acela care se anunță ca acest «Eu sunt»” – spune Lacan, insistând să traducă sintagma prin „Eu sunt ceea ce sunt”, împotriva traducerilor consacrate – „se anunță pentru început unui mic popor, ca fiind *Cel* care l-a salvat de suferințele

Egiptului, începând să afirme «Nu vei adora alt zeu în afară de mine, în fața chipului meu». Las deschisă întrebarea de a ști ceea ce vrea să spună *în fața chipului meu*. Este cert că textele lasă deschisă întrebarea dacă dincolo de acest chip al lui Dumnezeu, adică în afara Canaanului, adorarea altor zei nu este de neconceput pentru un evreu credincios. Un text din a doua carte a lui Samuel, rostit de David, ar părea să confirme acest lucru. Rămâne, cu toate acestea, că cea de-a doua poruncă – cea care exclude în mod formal orice imagine, și nu doar orice cult, ci orice reprezentare a ceea ce este «în cer, pe pământ și în abis» – îmi pare a fi un punct, asupra căruia merită să insistăm, ca fiind ceea ce ne arată că va fi vorba despre un raport complet particular cu afectivitatea umană în general. Eliminarea, pentru a spune lucrurilor pe nume, a funcțiunii imaginarului [...] se oferă ca fiind principiul relației cu simbolicul ca atare [...] cu vorbirea care aici, cred, își găsește condiția principală.” (Lacan, 1986, p. 98-99)

Vidul legii

Vedem aici cum Lacan introduce legea ca fiind plasată exclusiv în registrul simbolic, „așa cum îl înțelegem noi aici”, adică în terminologia psihanalitică, dincolo de imaginar, dincolo de o anumită înțelegere a chipului. În paragraful imediat următor vorbește despre sabat, despre legea care aduce cu sine o suspensie, un vid, și care introduce în viața umană semnul unei lipse sau al unui gol, a unui dincolo în raport cu orice fel de lege a utilității (Lacan, 1986, p. 99).

Avem, se pare, de a face cu două tipuri de instanțiere a legii. Nu este deloc o coincidență că Lacan va vorbi în același seminar despre tragedia *Antigonei*, celebră pentru confruntarea dintre două tipuri de lege, în care vom avea de a face din nou cu o tautologie.

În interpretarea lui Hegel, tragedia *Antigonei* – cea pe care o numește, în *Estetică*, printr-o exprimare celebră, una dintre cele mai sublime și admirabile opere de artă ale tuturor timpurilor – ne aduce în fața conflictului dintre legea cetății, moralitatea prezentă în acțiunile lui Creon, și legea divină sau legea familiei, care o va duce pe Antigona la moarte, datorită dorinței ei neînfrânate de a-și îngropa fratele.

Hegel ne prezintă prin acest exemplu, analizat în capitolul *Lumea etică, legea umană și divină, bărbatul și femeia* din *Fenomenologia Spiritului*, contradicția care apare când două poziții morale diferite se întâlnesc. Nu este vorba aici despre o confruntare dintre moral și imoral, ci dintre două moralități diferite, care au ambele o formă autentică de legitimitate.

„Între cele două morți”

Fără să intru în prea multe detalii legate de interpretarea hegeliană – care, pe lângă diviziunea sau simultaneitatea dintre universalitate și dorință, prezintă o analiză complexă a relațiilor dintre bărbat, femeie, dorință, particular și universal –,

trec direct la interpretarea lacaniană, a cărei miză se plasează explicit dincolo de dialectica recunoașterii hegeliene și a confruntării dintre două tipuri de lege. „Hegel”, spune Lacan, „a încercat îndelung în *Fenomenologia spiritului* să articuleze tragedia istoriei umane în termeni de conflict de discurs. A fost atras în mod special de tragedia Antigonei pentru că vedea acolo în mod clar opoziția dintre discursul familiei și cel al statului. Dar lucrurile sunt pentru noi mult mai puțin clare.” (Lacan, 1986, p. 276)

Antigona, spune Lacan, ne face să vedem care este punctul de fugă care definește dorința – o dorință ce nu doar că ajunge la moarte, ci își asumă moartea în mod anticipat (Lacan, 1986, p. 290). Poziția Antigonei este, conform lui Lacan, „între două morți”, între asumarea unei morți inevitabile și moartea reală: „o viață care se confundă cu moartea certă, moartea trăită deja într-o manieră anticipată, moartea care invadează deja viața, viață care invadează moartea” (Lacan, 1986, p. 291).

Este de mirare, spune Lacan destul de tranșant, că esteticieni eminenți precum Goethe sau Hegel nu au socotit necesar să vorbească despre acest aspect al piesei, despre raportul Antigonei cu moartea (Lacan, 1986, p. 291).

Tragedie

Ce se întâmplă în tragedie? Polinice, fratele Antigonei, moare după ce încearcă să obțină puterea cetății cu o armată ilegală. Creon, care ajunge pe tron după moartea fraților Polinice și Eteocle, decretează că Polinice nu va avea dreptul la o înmormântare după datină și că trupul lui va fi lăsat să se descompună pe câmpul de luptă. Antigona, de dincolo, și, în același timp, de dincoace de moarte, nu cedează și își îngroapă fratele și plătește pentru aceasta cu propria ei moarte. Haemon, fiul lui Creon, se sinucide în momentul în care află că logodnica sa Antigona a fost omorâtă. Soția lui Creon se sinucide când află de moartea fiului ei. Acțiunea se prăvălește într-o cascadă sumbră de morți care se provoacă una pe alta.

De unde naște pasiunea de care este purtată Antigona care, conform lui Lacan, trece cu mult dincolo de simpla apărare a drepturilor sacre ale familiei, așa cum consideră Hegel? (Lacan, 1986, p. 297)

Traduc justificarea rostită de Antigona și rezumată de Lacan: „Înțelegeți asta: nu aș fi încălcat legea cetății pentru un soț sau un copil cărora li s-ar fi refuzat sepultura, pentru că, la urma urmei – ne spune ea – dacă aș fi pierdut un soț în condițiile de față aș fi putut să găsesc altul, și dacă aș fi pierdut un copil cu acest soț, aș fi putut să fac un altul, cu un alt soț. Dar aici este vorba de fratele meu, născut din același tată și din aceeași mamă” (Lacan, 1986, p. 297).

Această justificare pare problematică: ea pare să frizeze un gând insuportabil. Goethe, ne spune Lacan, lasă să îi scape dorința de a vedea cândva un erudit care să demonstreze că acest pasaj al tragediei este unul inautentic. Pentru el, justificarea aceasta pare insuficientă. Filologia secolului XIX ne arată în schimb că ipoteza lui

Goethe nu poate fi adevărată filologic, pasajul fiind într-adevăr unul autentic. (Lacan, 1986, p. 298)

Individualitatea absolută

Creon, am putea spune, acționează conform unei *legi a utilității* – pentru a face referire la pasajul de la începutul seminarului, unde Lacan vorbește despre o opoziție dintre legea utilității și vidul sabatului. Utilitatea urmărește *binele comun*, al cărui birocrat este Creon.

Când Antigona se justifică în fața lui Creon referitor la ceea ce face, nu recurge, în interpretarea lui Lacan, la nicio valoare universală, și la niciun bine comun, ci spune doar: „*c'est comme ça parce que c'est comme ça*” – „este așa pentru că este așa” – adică: e „prezentificarea unei individualități absolute”, spune Lacan (1986, p. 323), care nu se justifică din perspectiva niciunei utilități.

„Fratele meu este ceea ce este” – continuă textul, imaginând răspunsul Antigonei și evocând de asemenea, prin această repetiție tautologică, unicitatea persoanei, care nu poate fi numită. „Și pentru că este ceea ce este” – continuă justificarea pronunțată de Antigona, sintetizată de Lacan – „pentru că doar el poate fi ceea ce este, avansează către această limită fatală” –mărturisind unicitatea ființei lui, care nu poate fi substituită (Lacan, 1986, p. 323).

Non raport social

Fratele nu intră în seria celorlalte relații umane care sunt definite de o funcție: soț, copil, prieten etc. Ieșim, așadar, prin propunerea lui Lacan – care ne oferă o lectură originală a tragediei² – dintr-o logică a identității, în care avem de a face cu termeni egali, care sunt substituibili, și intrăm într-o logică a unicității, în care identitatea sau non-identitatea și, deci, unicitatea nu mai presupun o egalitate de termeni.

În cazul persoanei, la fel ca și în cel a ființei, avem de a face cu o repetiție similară, care arată imposibilitatea limbajului de a desemna unicitatea, transformând-o într-o substituibilitate aplatizată până la egal –, egalul unei simple funcții, care poate fi îndeplinită de oricine și care, la rândul ei, trimite în final înspre un indiferent, contrar dorinței, sau unde dorința se metonimizează la infinit, printr-o rată perpetuă.

Antigona nu evocă în acțiunile ei niciun alt drept decât acesta: unicitatea fratelui ei – unicitate care vine să justifice faptul de a se opune edictelor cetății (Lacan, 1986, p. 324): „Aceleste legi nu mai sunt legi, νόμος, ci o anumită legalitate [...] Aici este invocat ceva care este într-adevăr de ordinul legii, dar

² “Qu’il soit entendu d’entrée de jeu – c’est une helléniste qui le déclare et l’affirme – que la lecture d’*Antigone* par Lacan est une grande chose qui rompt définitivement (et il le sait) avec les discours pieux en tout genre qui, de tous bords, ont été administrés sur Antigone” (Loraux, 2020, p. 47).

care nu este dezvoltat în interiorul unui lanț semnificant, în nimic”, conchide Lacan (1986, p. 324). Antigona, ne spune și Samuel Weber, „nu vorbește decât în numele a ceva, care nu se lasă descris decât ca *o limită*” (Weber, 2020, p. 66).

Auto(-)nomos

„Antigona reprezintă prin poziția ei această limită radicală”, spune explicit și Lacan, „care, dincolo de toate conținuturile, dincolo de tot ceea ce Polinice a putut face bine sau rău, dincolo de tot ceea ce îi poate fi imputat, menține valoarea unică a ființei sale” (Lacan, 1986, p. 325).

„Antigona se prezintă ca αὐτόνομος, autonomă, pur și simplu ca raport al ființei umane cu ceea ce ea se găsește a fi în mod miraculos purtătoare, adică *tăietura semnificantă*, care îi oferă *puterea insurmontabilă de a fi*, împotriva a orice, *ceea ce este*”, încheie Lacan (1986, p. 328). Doar din acest punct putem ajunge pe urmele tautologiilor verbului *a fi*, care ne plasează irevocabil la limita a ceea ce nu poate fi spus.³

CONCLUZIE

Rezonanțe

În prezentul eseu am încercat să subliniez existența unor similitudini structurale între două expresii care pot fi numite fondatoare din mai multe puncte de vedere. Ambele pot fi citite ca reprezentând încercări mai mult sau mai puțin reușite de a depăși un concept de identitate bazat pe egalitate sau pe particular.

Returul heideggerian la textul lui Parmenide înglobează o analiză detaliată a fenomenului de identitate, atât prin critica adusă egalității, cât și prin definirea unui nou tip de raport între ființă și gândire. Printr-o gândire ternară, bazată pe o înțelegere diferențiată a limbajului – între *mit* și *logos*, sau, cu alte cuvinte, între „deschidere” și „strângere-laolaltă” –, Heidegger ne arată limitele în care trebuie să ne plasăm, pentru a putea suspenda raportul metafizic uzual pe care îl întreținem cu lumea. Doar plasându-ne la această limită putem auzi pentru prima oară nespusul frazei „fiindul este”, astfel încât această frază – și acest nespus – să „producă o străfulgerare a întregii noastre ființe, care să nu ne mai părăsească niciodată” (Heidegger, 2002, S. 183f.).

Străfulgerarea de care vorbește Heidegger nu este nici „fixarea” unui adevăr, nici „înțelegerea” unui fenomen, ci deschiderea față de ceea ce se retracează în însăși

³ Avem de a face aici, conform lui Weber, cu introducerea unui *nume* care *nu spune nimic*, dar care se face prezent prin ceea ce spune și, în același timp, nu reușește să spună: tautologia „fratele meu este fratele meu” (Weber, 2020, p. 68). „Este în numele acestui nume, a acestui nume care este între două nume: între un nume propriu și un nume comun, în numele acestui nume «supranumit», cum ar spune Walter Benjamin, că Antigona se afirmă în fața lui Creon” (Weber, 2020, p. 68).

„spusa” pe care o auzim: o „trecere” (*Vorbeigang*) sau o „mișcare” (*Be-wegung*)⁴ care ar putea fi descrisă prin ceea ce Heidegger numește în *Beiträge zur Philosophie*: „*der Vorbeigang des letzten Gottes*” (Heidegger, 1989).

Am ajuns, mai apoi, să analizăm îndeaproape un aspect izolat al tragediei Antigonei. Am considerat că nu este neapărat o coincidență faptul că Lacan vorbește în același seminar despre tautologia veterotestamentară *'ehye 'ăšer 'ehye* – pe care am interpretat-o ca pe un refuz, al celui care vorbește, de a-și dezvălui numele – și o altă tautologie care evită numele propriu, și anume: justificarea oferită de Antigona în fața lui Creon, în momentul în care aceasta se află „între două morți” și dezvăluie singularitatea absolută a fratelui său, revelând prin acest act un posibil raport între „tăietura semnificantă” și dorință.

În ambele cazuri, am privit tautologia ca reprezentând eșecul de a semnifica ceva care nu poate fi spus, dar care revelează, în același timp, prin însuși acest eșec (sau refuz) ființa (sau numele) care o fondează și care o face „să vorbească”. Am putea spune, prin urmare, insistând pe diferența dintre vorbire și limbaj, că tautologia *nu spune nimic*, dar *este* „o spusă” – *eine Sage* în terminologia heideggeriană – care vorbește.

BIBLIOGRAFIE

- Diels, H., Kranz, W. (1951), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Editura, Weidmann.
- Heidegger, M. (1989), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe, vol. 65. Frankfurt a. M.: Editura Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2001), *Sein und Wahrheit*, Gesamtausgabe vol. 36/37. Frankfurt a. M.: Editura Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2002), *Was heisst Denken?* Gesamtausgabe, vol. 8. Frankfurt a. M.: Editura Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006), *Identität und Differenz*. Gesamtausgabe, vol. 11. Frankfurt a. M.: Editura Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2012), *Der Anfang der Abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. Gesamtausgabe, vol. 35. Frankfurt a. M.: Editura Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2018), *Anmerkungen VI-IX*. Gesamtausgabe, vol 98. Frankfurt a. M.: Editura Vittorio Klostermann.
- Hegel, G.W.F. (2000), *Fenomenologia Spiritului*, București, Editura IRI.
- Hosu, M. (2020), *Das tautologische Denken im Lehrgedicht des Parmenides*, Cluj, Editura Școala Ardeleană.
- Lacan, J. (1986), *L'éthique de la psychanalyse. Le Séminaire, livre VII*. Paris, Editura Seuil.
- Lorau, N. (2020), *Antigone sans théâtre*. În volumul: *Lacan avec les philosophes*, p. 47–55. Paris, Editura Presses universitaires de Paris Nanterre.
- Padrutt, H. (1991), *Und sie bewegt sich doch nicht: Parmenides im epochalen Winter*, Zürich, Editura Diogenes.

⁴ „*Die Summe meines Denkens: Sie besteht in dem einfachen Schritt aus dem vorstellenden zum be-wegenden Denken*“ (Heidegger, 2018, p. 57). Heidegger vorbește în această notiță din anii 1948/49 despre suma propriei sale gândiri, pe care o prezintă ca fiind pasul simplu dinspre o „gândire imaginară” înspre o „gândire mișcătoare”.

-
- Porge, E. (2013), *Les noms du père chez Jacques Lacan*, Paris, Editura Érès.
- Schmitz, H. (1988), *Der Ursprung des Gegenstandes: von Parmenides bis Demokrit*, Bonn, Editura Bouvier.
- Weber, S. (2020). *Le polynôme*. În volumul: *Lacan avec les philosophes*, p. 57–68, Paris: Editura Presses universitaires de Paris Nanterre.
- Wiesner, J. (1996) *Parmenides – der Beginn der Aletheia: Untersuchungen zu B 2 - B 3 – B 6*, Berlin: De Gruyter.