

# DESCHIDERI SPRE O PROPEDEUTICĂ A ALTERITĂȚII

*Inga CIOBANU,  
cercetător științific stagiar,  
Institutul de Filologie, A.Ș.M.*

## THE WAYS TO A PROPEDEUTICAL ALTERATION

The author of the research suggests some indispensable, theoretical, ideological explanations in building a propedeutical alteration – a modern concept with philosophical, psychological, social and linguistic involvements defined in collision with the term of identity.

To avoid the semantical equivocal, there is viewed, in the exegete speech, the parallel explanations of identity and alteration, showing the accuracy of the intercourses built in the binome's inner, as well as the extension of alteration (the interior and exterior projection), that should be seen as a space, for the multiple meanings and values, but not contradictions.

The discover of inner, without conflicts alteration, understood as the size of the personal identity, allows the author to qualify the phenomenon as being alienated, or out of control (while speaking about mental pathology), and fascinating (while speaking about the creative act).

Valorizarea diferenței, a eclecticismului și a multiplicității, precum și promovarea deschiderii față de pluralismul cultural în contextul postmodernismului global aduce în discuție *volens-nolens* termenul de *alteritate*, o achiziție conceptuală recentă a vocabularului teoretic al zilei ce trebuie analizată din perspectiva confluențelor disciplinare, ea având implicații filosofice, psihologice, sociale etc. Prezența noțiunii respective în contextul celor mai diverse discuții – de la cele privind globalizarea, identitatea culturală, până la cele lingvistice și literare speciale, duce la ambiguitatea discursurilor exegetice, perechea noțională *identitate/alteritate* fiind înscrisă deseori în aria semantică a diferenței ostile (*identitate vs alteritate*). O asemenea receptare nu numai că este unilaterală, dar generează o criză a alterității, care se înscrie în contextul general al crizelor culturale, alături de cea a limbajului/comunicării și a identității. Astfel, este exclusă din start posibilitatea existenței unei alterități neconflictuale, care desemnează o coexistență a contrariilor, un fel de simultaneitate intersanjabilă (*și identitate și alteritate*).

În astfel de circumstanțe, construirea unei propedeutici a *alterității* devine indispensabilă, con-

tribuind la evitarea confuziilor și a ambiguităților semantice. Acest proces implică parcurgerea unui traseu special, de la definirea noțiunii de *identitate*, la precizarea raporturilor construite în interiorul binomului *identitate/alteritate*, respectiv la precizarea ariei de manifestare a alterității.

Noțiunea de *identitate*, în aparență una transparentă, este marcată, de fapt, de o încărcătură de sens care antrenează filosofia, antropologia, psihanaliza, științele sociale, analiza discursului etc. Difuziunea termenului s-a datorat asocierii lui cu domeniul subiectivității, ca *identitate personală*. În sens restrâns, identitatea personală vizează sentimentul identității, faptul că individul se percepe ca fiind același în timp. În sens mai larg, noțiunea este asimilată unui sistem de sentimente și reprezentări prin care subiectul se singularizează. Identitatea mea este deci ceea ce mă face asemănătoare cu mine însămi și diferită de alții. Misterul care rămâne a fi descifrat este în ce măsură alteritatea caracterizează identitatea și în ce raport se află cu aceasta din urmă.

Exegezele actuale definesc relația dintre *identitate/alteritate* în termenii unei antinomii dialectice (*identitate vs alteritate*). Confruntarea definițiilor de dicționar nu pune la îndoială excluderea reciprocă a termenilor. Identitatea, în accepție generală, constă în *faptul de a fi identic în fiecare moment cu sine însuși*, desemnând *starea unui obiect de a fi ceea ce este, de a-și păstra un anumit timp caracterele fundamentale, individualitatea* [1, p.878]. Alteritatea, din contra, reprezintă *caracterul a ceea ce este diferit de un eu, ceea ce constituie o entitate aparte, diferită*, dar și *senzația unui eu de a fi un altul, de a fi altcineva* [1, p.54]. Identitatea se bazează deci pe ideea de permanență și unitate, care exclude diferența, schimbarea, alteritatea. O astfel de receptare a *identității*, corespunzătoare unei viziuni înguste asupra fenomenului pus în discuție, este specifică întregii gândiri occidentale. Începând cu Parmenide se va sublinia caracterul imuabil al identității, această permanență în timp numită *mêmeté* (de la *même*, același, identic). Filosoful “presocratic” Heraclit va aduce o nouă contribuție în înțelegerea identității ca ceva ce se (re)construiește mereu. Argumentarea acestei poziții „nominaliste” se rezumă la următoarele: de vreme ce existența în *timp* presupune devenirea, ființa umană nu poate rămâne identică cu sine însăși. Separarea în timp este un exemplu reprezentativ în acest sens: omul pe care-l revedem după multă vreme e același cu omul pe care l-am cunoscut, dar este totuși *altul* și atunci exclamăm: “E un alt om!”.

Teoria modernă a lui Paul Ricoeur, reprezentată de acel „*soi-même comme un autre*”, conciliază

cele două teorii rivale. Definind identitatea drept „un câmp de tensiuni” – dar și de potențial echilibru – între „idem” și „ipse”, Paul Ricoeur sugerează posibilitatea de descoperire a identității în alteritate. Identitatea de tip “idem” (identitatea cu sine a ace-luiași) se definește prin trei criterii: unicitatea sau persistența numerică, similitudinea și permanența în timp. Dintre acestea, anume temporalitatea servește drept liant între stabilitatea identității, care îi conferă persoanei caracter durabil, și *ipseitate*, înțeleasă ca evoluție imprezvizibilă a sinelui, inevitabil schimbător (identitatea ca subiectivitate). O astfel de abordare a problemei identității personale deschide calea spre o teorie narativă a sinelui, susceptibilă de recuperarea noțiunii de subiectivitate. *Identitatea narativă* reprezintă, pentru Paul Ricoeur, o modalitate de constituire a identității ca pe o operațiune narativă, implicând, bineînțeles, o raportare la limbaj, definit ca o componentă majoră a subiectivității, căci limbajul are puterea de a ne arăta ființa (plexul de nescindat ființă-limbaj), de a actualiza autodezvăluirea ființei [2, 39].

Luând în considerație aceste două componente ale identității (*idem* sau *mêmeté* și *ipseitate* sau *sineitate*), menționăm propensiunea cercetătorilor contemporani pentru analiza identității în strânsă legătură cu *ipseitatea*, cu alteritatea deci. În spațiul românesc s-au cristalizat două teorii emblematice pentru înțelegerea identității din această perspectivă, ambele ilustrând *paradoxul* coexistenței identității și alterității. Prima îi aparține lui Solomon Marcus și oferă trei moduri de a înțelege identitatea și alteritatea: *material*, *structural* și *interactiv*. *Identitatea materială* se referă la corpul uman ca entitate vizibilă, arătând ceea ce el are. *Identitatea structurală* este mai profundă, dar mai statornică, ilustrând eterogenitatea corpului la nivel structural, în modul de aranjament al elementelor din alfabetul genetic. În fine, cea mai controversată este identitatea *interactivă* sau *de câmp*, care corespunde prin excelență devenirii, caracterului dinamic al identității [3, 84-90]. Aceasta din urmă își are sursa în interacțiunile cu ceilalți, nu numai cu alte organisme vii, ci și cu tot ceea ce se află în univers. Evident, identitatea sinelui este dată de relația sa cu ceilalți, cu acel *altul exterior*, capabil de critică, admirație etc., dar la fel de adevărat e că există un conflict intrapersonal, ilustrat de relația cu acest *altul interior*, necunoscut, descoperit de psihanalisti. Astfel, suntem în drept să vorbim despre două tipuri de identitate: o identitate construită în afară, *au dehors*, și o identitate construită în interiorul ființei, *au dedans*. Acestea corespund celor două tipuri de identificare stabilite de Claude Dubar: identificări atribuite de

alții, numite “identități pentru celălalt”, și identificări revendicate de sine însuși, adică “identități pentru sine” [4, 9].

A doua viziune asupra fenomenului *identității* este cea propusă de teoreticianul și criticul Sorin Alexandrescu. Este vorba despre o tipologie a identității care cuprinde patru posibile variante de înțelegere a acesteia:

a) *mereu el însuși și mereu același*, identitatea ideală, o utopie pozitivă, romantică.

b) *nici el însuși, nici același*. Acest tip de identitate anunță pierderea totală a identității, este o utopie negativă, o negare sinucigașă a oricărei valori proprii.

c) *mereu el însuși, dar nu mereu același*, o identitate cu trăsături generale de continuitate la un nivel superior, dar cu discontinuități și rupturi la nivel inferior, ceea ce Sorin Alexandrescu numește o analiză pluralistă, o imagine de sine nuanțată, lucid afectuoasă. Este tipul de identitate pentru care optează inițiatorul tipologiei.

d) *mereu același, dar nu și mereu el însuși*, un tip de identitate înțeleasă ca rezultat al unui act violent, conducând la o imagine falsă [5, 8].

Aceste patru ipostaze ale identității confirmă ideea despre friabilitatea și ambiguitatea identitară a ființei umane, și, paralel, vorbesc despre imperfecțiunea funciară a *eului*.

Trecerea în revistă a teoriilor devenite puncte de referință în tratarea noțiunii de identitate ne permite să rezumăm dimensiunile identității personale: *unicitatea*, înțeleasă ca persistență numerică, continuitate de sine însuși, dar și ca originalitate; *asemănarea*, *similitudinea* cu sine însuși; *schimbarea*, *ipseitatea*; *temporalitatea*, dimensiune care asigură atât recognoscibilitatea cât și *ipseitatea* subiectului; *diferențierea* (*cognitivă* și *afectivă*): arată caracterul neomogen al identității; *dedublarea internă* ca diferențiere intrasistematică, dubla dualitate *moi/autre, moi/je*. Aceste dimensiuni riscă să fie înțelese drept componentele unei identități ideale a unui subiect “complet”, pozitiv, unde *altul* nu va interveni decât pentru a pune în valoare imaginea acestui *eu* perfect. Totodată, ele pot fi privite ca niște componente conflictuale, care instaurează o ambiguitate structurală, anulând integralitatea subiectului.

Fenomenul receptării *alterității* înregistrează câteva momente semnificative. Interpretând *alteritatea* ca diferență, filosofia clasică nu a făcut altceva decât să “încorseteze” termenul respectiv, limitându-i ariile de manifestare. Acreditarea propriu-zisă a noțiunii de *alteritate* are loc abia în secolele XX-XXI, ceea ce înseamnă că perechea terminologică

*identitate/alteritate* trece printr-un proces de extensiune semantică, act ce oferă noi posibilități de angajare în discurs. Actualmente specialiștii vorbesc atât despre o alteritate *fundamentală*, având o coordonată socială, cât și despre o alteritate *internă*, cu evidente implicații psihologice, sau despre o *alteritate* a limbajului. În dependență de aceste ipostaze ale alterității s-au conturat două tipuri de relații: conflictuală sau complementară, și, respectiv, două atitudini față de revelația alterității: una *deconcertantă* sau chiar *alienantă*, în cazurile de patologie psihică, alta – *fascinantă, salvatoare*.

Cele două funcții ale societății: *integratoare* și *umanizatoare* [6], pun problema etică a alterității, a raportului individual dintre Eu și Celălalt, raport care este analizat în termeni de conflict. În ciuda diferențelor, există însă o *nevoie generală de Celălalt*, definită de eseistul român Șt. Augustin-Doinaș în termenii unui paradox, care surprinde dimensiunea alterității originare, sublimând-o în imanență: „*noi nu suntem cu adevărat sociali decât atunci când admitem imanența celorlalți în noi înșine*” [6, 12].

Dincolo de a indica acest conflict între individ și societate, *alteritatea* se referă la un întreg ansamblu de diferențe: spații și peisaje diferite, ființe diferite, societăți diferite, fapt care l-a determinat pe Lucian Boia să definească alteritatea drept una din structurile arhetipale susceptibile să acopere esențialul unui imaginar aplicat evoluției istorice. Celălalt este, cel mai des, o persoană sau o comunitate adevărată, observată însă prin grila imaginariului. În afara celui real, reluat și deformat de imaginar, există un celălalt pur fictiv. Indiferent de aceasta, mecanismul alterității rămâne întotdeauna același: *proiectarea asupra Celuilalt a propriilor noastre fantasmе și dorințe*” [7, 145].

Concepția filosofico-lingvistică a lui Eugen Coșeriu cu privire la alteritatea lingvistică se impune prin noutatea viziunii, marele lingvist definind accepțiunea dată *alterității* într-un sens opus celei din estetica receptării, unde alteritatea este faptul de a fi altcineva: Celălalt nu este străin, ci este un alt EU. Limbajul este într-un sens originar și esențial „pentru altcineva” și „al altcuiva”, iar subiectul creator de limbaj nu e – ca în știință sau în artă – un subiect absolut sau universal (care se află în raport numai cu obiectul creat sau care-și asumă răspunderea tuturor subiectelor), ci e totdeauna „subiect între subiecte” și se recunoaște ca atare că *Eul* în limbaj presupune totdeauna un *Tu* căruia i se adresează și cu care comunică [8, 80]. Asumarea euității de către subiectul vorbitor constituie, în viziunea coșeriană, marele mister și fundamentul limbajului, ceea ce duce la depășirea rupturii dintre Eu și Celălalt.

În afară de orice experiență socială, care presupune orientarea lui Eu spre un Tu exterior, orice om posedă un partener care este Tuul său înăscut, după cum demonstrează Martin Buber în contextul unei noi antropologii filosofice orientate spre dialog. Ideea dualității subiectului reiese din relația dialogică exprimată de cuvântul fundamental Eu-Tu:

“Eu din cuvântul fundamental Eu-Tu apare ca persoană și ia cunoștință de sine ca subiectivitate”.

“Eu din cuvântul fundamental Eu-Acela apare ca o ființă proprie, ca un individ și ia cunoștință de sine ca subiect (al unei experiențe și al unui uz) [9, 89].

Dualitatea reprezintă deci dimensiunea existențială a omului ca subiect și se manifestă în relația dialogică Eu-Tu, percepută ca eveniment ontologic. Adică omul se percepe pe sine ca subiect nu în interioritatea *Eului*, și nici în cea a lui *Tu*, ci în relația de intersubiectualitate pe care o întreține cu altul, iar prin altul și cu sine însuși. Anume prin *Tuul* său, aflat atât în exterior, cât și în interior, *Eu* poate să-și realizeze dualitatea ființei sale și să-și conștientizeze propria alteritate, să se cunoască pe sine ca fiind *Același* și totodată *Altul*.

Această dualitate își va găsi explicație în concepția bahtiană despre dialogismul intern [10]. Bipolaritatea structurală funciară a ființei umane este demonstrată, de M. Bahtin, nu numai în baza interacțiunii și comunicării dintre doi indivizi umani, prin care se realizează orice activitate umană, ci și în baza actului de „vorbire internă” ca o convorbire imaginară, conștientă sau inconștientă, dintre „eu” și „tu” sau „altul”. Dialogând cu un „Altul” real, dar și cu un „Altul” imaginar, care se află nu în afara sa, ci în interiorul său, „Eu” mereu se dedublează, dar această scindare nu este ireversibilă, și nici alienantă, ci unificatoare, privilegiind reidentificarea continuă a lui „Eu” ca „Același”.

În fine, alteritatea *interioară* trebuie înțeleasă ca decalaj între finitudinea noastră reală și amplitudinea câmpului spre care ne deschidem, semn că ființa noastră nu e pură identitate cu sine însăși, ci pluralitate, deci alteritate. *Altul* ar fi imaginea din noi care ne scapă, a celui ascuns în profunzimile ființei sau, cum îl numește Henri Wallon, „*ce fantôme d'autrui que chacun porte en soi*”. Această dedublare internă este considerată, în plan psihologic, o diferențiere intrasistematică care reprezintă una din dimensiunile identității personale și pune problema legăturilor existente între unitatea/diversitatea sinelui constituit din identități multiple.

În concepția lui C. G. Jung, alteritatea *internă* s-ar prelungi în interiorul fiecăruia din noi în dis-

tinția dintre *animus* și *anima*, principiul masculin și principiul feminin, ambele prezentate în orice *psyché* individuală, dar al căror caracter – dominant sau recesiv – ar da acestuia sexualitate proprie. Aceste noțiuni au fost integrate în teoria arhetipurilor, astfel încât *anima* și *animus* devin două expresii pentru a desemna cele două surse ale imaginației în sufletul uman: o imaginație de tip feminin pentru bărbat (Eternul Feminin, arhetipul femeii), și o imaginație de tip masculin pentru femeie (Eternul Masculin, arhetipul bărbatului) [11]. Această *alteritate* nu trebuie tratată în termeni de conflict, deoarece ea nu se opune celuilalt decât în aparență, fiind o dimensiune a identității. Altfel e că ea poate genera unele neconcordanțe în ceea ce privește receptarea ei ca atare. Ea poate fi resimțită dureros, sau, din contra, revelația acesteia poate fi însoțită de o rară fascinație. Alienantă într-un caz, ea poate deveni salvatoare în celălalt.

Ambele atitudini sunt întâlnite în egală măsură în domeniul alterității *interne*. Concepția freudiană despre scindarea personalității este reprezentativă pentru primul caz. Existența unor alter-personalități, aparent separate și autonome, care-și alternează controlul asupra comportamentului individului, pune sub semnul întrebării unitatea personalității și structura conștiinței. Aceste descoperiri se înscriu în seria anomaliilor sau a patologiilor, de unde și revelația alterului, resimțită dureros.

Astfel de alternanțe pot fi descoperite și în cazul actului creator unde alteritatea interioară a *eului* este înțeleasă, în special, ca joc creator, ca proteism de tip ludic [12, 247]. Analiza acestui aspect aduce cu sine un blocaj teoretic care derivă din abordarea tradițională a problemei, conform căreia artistul creator, din punct de vedere psihologic, nu poate fi decât nescindat, iar dedublarea omului nu are ce căuta în plan axiologic, devenind un fapt de interes exclusiv medical. Alteritatea interioară a omului nu trebuie deci confundată cu alteritatea interioară a artistului. În timp ce prima poate fi alienantă, punând sub semnul întrebării unitatea psihologică a persoanei, a doua reprezintă o descătușare, un *catharsis*, rămânând fidelă unității persoanei.

Analiza raportului *identitate/alteritate*, înțeles ca diferență în cazul alterității *fundamentale*, sau ca o unitate de contrarii, alterul fiind coexistent *eului*, în cazul alterității *interioare*, duce la un numitor comun: alteritatea reprezintă o dimensiune a existenței umane, proiectându-se atât în exterior, cât și în interior. Întâlnirea cu Celălalt exterior, conflictuală în esență, asigură un dublu travaliu: identitatea este atribuită de către Celălalt (identitatea pentru

Celălalt) și, paralel, este revendicată de sine însuși (identitatea pentru sine). Întâlnirea cu alteritatea în spațiul comunicării interumane asigură depășirea prăpastiei dintre Eu și Celălalt, statuând alteritatea într-o dimensiune originară, înnăscută a *eului* spre un alt *eu*. În fine, descoperirea fațetelor interioare ale aceluia Altul, coexistent *eului* funciar, confirmă ideea despre ubicuitatea alterilor și circularea lor în vasta colonie a ființei. La limită, alteritatea ne oferă posibilitatea de a ne imagina orice, de a ne concretiza visele prin intermediul unui CELĂLALT fictiv, care este tot EU. Important e să privim aria de manifestare a alterității ca un spațiu al semnificațiilor multiple, al dialogului și nu neapărat al confruntării.

#### Bibliografie

1. Eugenia Dima, Doina Cobeț ș. a., *Dicționar explicativ ilustrat al limbii române*, Editura Arc & Gunivas, 2007.
2. Simion Bărbulescu, *Din perspectiva alterității*, Editura Scrisul Prahovean – Cerașu, 1999.
3. Solomon Marcus, *Identitatea și alteritatea sunt de nedespărțit* // „Secolul 21: Alteritatea”, nr. 1-7, 2002.
4. Claude Dubar, *Criza identităților. Interpretarea unei mutații*, Chișinău, Editura Știința, 2003.
5. Solomon Marcus, *Sorin Alexandrescu, unul de-ai noștri* // „Observatorul cultural”, nr.130, 2002.
6. Pornind de la ideea că omul se definește printr-o dimensiune a socialității, indispensabilă pentru individul uman, Ștefan Aug. Doinaș recunoaște existența unei alterități *fundamentale*, care implică o relație cu Celălalt. Societatea îndeplinește o dublă funcție: *integratoare*, înțelegându-se că individul află în mijlocul semenilor săi ceea ce-i lipsește lui însuși și, astfel, se realizează mai ușor pe sine, și *umanizatoare*, adică omul devine om adevărat numai prin dezvoltarea unor activități specifice al căror teren de manifestare este socialul. Ștefan Augustin-Doinaș, *Eu și celălalt* // „Secolul 21: Alteritatea”, nr. 1-7, 2002.
7. Lucian Boia, *Pentru o istorie a imaginarului*, București, Editura Humanitas, 2000.
8. Eugen Coșeriu, *Alteritate, toleranță și masochism* // „Revistă de lingvistică și știință literară”, nr. 3, 1997.
9. Martin Buber, *Eu și Tu*, București, Editura Humanitas, 1992, prefață de Șt. Aug. Doinaș.
10. Teoria lui Bahtin despre dialogism și „cuvântul bivoc” este pe larg analizată de Anatol Gavrilov în *Criterii de științificitate a terminologiei literare. Principiul obiectivității. O mutație de la raportul subiect/obiect la raportul subiect/subiect. Eseu de epistemologie literară*, Chișinău, Tipografia Elan- Poligraf, 2007.
11. C. G. Jung, *În lumea arhetipurilor*, București, Editura „Jurnalul Literar”, 1994, trad. din l. germană, prefață, comentarii și note de Vasile Dem. Zamfirescu.
12. *Alteritatea ca joc creator* // „Secolul 21: Alteritatea”, nr.1-7, 2002.